



arguments

La revue de philosophie de
l'Université de Montréal

Volume 1, numéro 1

Hiver 2006

L'équipe de la revue Arguments remercie ses partenaires :

- Fédération des associations étudiantes du campus de l'Université de Montréal (FAÉCUM)
- Association des étudiants de philosophie de l'Université de Montréal (AÉPUM)
- Département de philosophie de l'Université de Montréal

Adresse postale :

Revue Arguments
Université de Montréal
C.P. 6128, succursale Centre-ville
Montréal, Québec
H3C 3J7 Canada

Adresse civique :

Local 307
2910 boul. Édouard-Montpetit
Montréal, Québec

<http://www.arguments.qc.ca>
info@arguments.qc.ca

arguments

La revue de philosophie de
l'Université de Montréal

DIRECTION

Pascale Cornut St-Pierre
Eric Bellemare

COMITÉ EXÉCUTIF

Pascale Cornut St-Pierre
Eric Bellemare
Olivier Bélanger
Marie-Ève Fleury
John-Paul Grosso
Gabriel Monette
Ingrid Mourtialon
Joanna Shunk

CORRECTION

Marie-Josée Drolet
Marie-Ève Fleury

INFOGRAPHIE ET COMMUNICATIONS

Olivier Bélanger

MISE EN PAGE

Olivier Bélanger
Gabriel Monette
Kevin Gagnon

Table des matières

Section Recherches et réflexions

Pour une critique de <i>La lettre à d'Alembert</i> de Rousseau MARIE-JOSÉE DROLET	3
Le républicanisme face aux critiques multiculturaliste et communautarienne MATTHIEU MONDOU	25
Les droits de l'homme : vers une utopie au présent. Marcel Gauchet et la métamorphose de l'idéologie DANIEL BENGHOZI	40
Gadamer et Kierkegaard ROSELINE LEMIRE	55
L'abondance chez Locke FRANÇOIS CLAVEAU	64
De l'essentialisme hégémonique de Chantal Mouffe YANN ALLARD-TREMBLAY	80
Le langage photographique et déictique dans <i>La chambre claire</i> de Roland Barthes VINCENT GRONDIN	94
La connexion ontico-ontologique entre <i>Dasein</i> , compréhension d'être et vérité dans <i>Être et temps</i> MATHIEU SCRAIRE	110

Section Comptes rendus

Charles Taylor, <i>Modern Social Imaginaries</i> DANIEL BENGHOZI	125
---	-----

Section
Recherches et réflexions

Pour une critique de *La lettre à d'Alembert* de Rousseau

Par Marie-Josée Drolet

Bien qu'une circonstance particulière soit à l'origine de l'écriture par Rousseau de sa controversée¹ *Lettre à d'Alembert*² (en l'occurrence la publication par d'Alembert de son article intitulé « Genève »³ pour *L'Encyclopédie*), celle-ci est plus qu'une lettre de circonstance : elle marque une profonde divergence philosophique entre son auteur et les encyclopédistes. En outre, si pour Diderot, d'Alembert et Voltaire le développement des arts et des sciences est associé au progrès moral du genre humain, *a contrario* pour Rousseau il y a une dichotomie entre l'avancement du savoir (incluant les arts) et celui de la moralité des mœurs. Comme il l'affirme dans son *Discours sur les arts et les sciences*⁴ : « nos âmes se sont corrompues à mesure que nos sciences et nos arts se sont avancés à la perfection. (...) On a vu la vertu s'enfuir à mesure que leur lumière s'élevait sur notre horizon, et le même phénomène s'est observé dans tous les temps et dans tous les lieux »⁵.

La Lettre à d'Alembert manifeste à nouveau la mise en garde rousseauiste face à l'enthousiasme parfois débordant des penseurs des *Lumières* eu égard aux supposées vertus émancipatrices des productions raffinées de l'homme civilisé, dans le présent cas : le théâtre. Plusieurs commentateurs dont Margaret Moffat⁶ voient avec justesse une filiation entre cette lettre et les deux premiers discours. Ourida Mostefai octroie même le statut de troisième discours⁷ à cette lettre adressée à monsieur d'Alembert. Si ces interprétations sont adéquates, je pense à l'instar de David Marshall⁸ que la *Lettre à d'Alembert* est plus que la simple mise en application à une situation particulière des principes généraux des deux premiers discours. En plus d'une réminiscence d'éléments fondamentaux des discours, Rousseau articule dans cette fameuse lettre une théorie esthétique, laquelle avait certes été anticipée antérieurement, mais n'avait pas été clairement élaborée, spécifiquement développée⁹.

Dans cet article, je me propose de suivre pas à pas les principaux arguments de l'esthétique rousseauiste, tels qu'ils sont articulés dans sa

lettre de 1758, et ce, en vue de contester la position qui y est défendue par Rousseau d'après laquelle l'introduction d'un théâtre de comédie à Genève précipiterait cette petite ville européenne dans une décadence des mœurs, et c'est pourquoi, selon le célèbre citoyen de Genève, il faut s'opposer à une telle entreprise¹⁰. En analysant les raisons fournies par Rousseau pour justifier cette prise de position, je serai à même de constater que : quoique Rousseau invoque à maintes occasions une dialectique argumentative d'ores et déjà connue notamment chez Platon¹¹, de même que chez certains théologiens ou philosophes chrétiens¹², il reste que sa réflexion manifeste une profondeur philosophique et une originalité certaine, en partie parce qu'elle trouve sa source dans le point de vue heuristique qu'est celui de l'état de nature. Cette approche normative fournit non seulement à l'esthétisme rousseauiste une assise fondatrice d'une grande richesse, mais aussi une remarquable densité conceptuelle ainsi qu'une singularité assurée. Quoiqu'il en soit, je pense que certaines des prémisses de l'argumentation de Rousseau peuvent être invalidées, de même que des incohérences dans sa pensée peuvent être notées, ce qui fragilise en dernière instance la force de frappe avec laquelle le philosophe attaque le théâtre. Sans plus tarder, entrons au cœur de l'argumentation rousseauiste contre les spectacles et voyons dans quelle mesure Rousseau est convaincant dans sa condamnation radicale de cette institution emblématique de la société sophistiquée de son époque : l'époque des *Lumières*.

Critique des arguments de la *Lettre à d'Alembert* de Rousseau

L'argumentation de Rousseau dans sa lettre se divise en deux principales parties. La première, plus théorique, développe les principes généraux de sa contestation. La seconde, plus pratique, traite de la possibilité d'établir un théâtre à Genève, à la lumière des réflexions menées antérieurement. J'examinerai et critiquerai les cinq arguments suivants développés par Rousseau : 1. l'argument selon lequel le théâtre ne serait qu'un amusement inutile; 2. celui où Rousseau estime que le théâtre n'est qu'une entreprise de séduction; 3. l'argument d'après lequel le théâtre mystifie les spectateurs (j'aborderai notamment ici la critique rousseauiste

de l'effet cathartique du théâtre); 4. celui où Rousseau condamne radicalement la profession des comédiens; et 5. enfin l'argument selon lequel le théâtre corrompt les mœurs.

1. Le théâtre n'est qu'un amusement inutile

Rousseau débute sa réflexion en affirmant que le théâtre est un amusement inutile¹³. Selon lui, les représentations théâtrales ne sont que des divertissements non nécessaires et inutiles, en ceci qu'elles détournent l'homme de son travail et de ses devoirs envers ses proches ainsi que ses semblables. Cette entreprise ludique vole le temps nécessaire à la réalisation des tâches que Rousseau considère utiles, en l'occurrence : le labeur et le devoir. D'après lui, tant le temps alloué à sa préparation pour se rendre au théâtre, que celui qu'on y passe au cours de la représentation ou que la période consacrée à la discussion entre amis suite à la pièce sont des moments perdus et inutiles. Rousseau rejoint ici une position qui a été développée par certains philosophes chrétiens selon laquelle l'utile se divise grossièrement en deux moments, soit le travail et la prière. Pour bien user de son temps, il suffit selon cette école d'être utile : d'assurer honnêtement sa subsistance et de vivre sa vie dans la prière. Ainsi, pour être toléré, le divertissement doit être utile, c'est-à-dire faire partie intégrante de ces deux domaines de l'existence. Comme le souligne avec justesse Alexis Philonenko, il y a cette idée chez Rousseau que le théâtre – en tant qu'amusement inutile – assure inévitablement « la dislocation de l'unité *a priori* du travail et de la distraction »¹⁴ et telle est l'une des raisons pour laquelle le théâtre serait un mal. L'exemple fourni par Rousseau d'une ville située aux environs de Neuchâtel illustre parfaitement cet idéal rousseauiste des travaux conçus comme des amusements. En effet, dans cette petite cité, la réalisation des responsabilités quotidiennes procure à ces gens simples et naturels un réel plaisir, c'est-à-dire une satisfaction manifeste laquelle est par essence liée au sentiment du devoir accompli.

Je suis d'avis que Rousseau réduit ici le concept d'utilité à bien peu de choses. Est-ce à dire que l'esthétique devrait en quelque sorte être soumise à l'éthique pour être utile, comme si celle-ci n'avait pas ou ne

pouvait pas revendiquer une certaine autonomie? Rousseau semble vouloir soumettre l'esthétique à une autre fonction sociale, soit celle de « fabriquer » des citoyens moraux, lesquels seraient politiquement engagés, c'est-à-dire dévoués entièrement au corps social¹⁵. Je pense que c'est là méconnaître la nature humaine ainsi que l'esthétique, et vouloir faire de cette dernière quelque chose qu'elle n'est pas.

En ce qui a trait au premier élément, il est vrai qu'il peut être satisfaisant de réaliser son devoir. Comme l'indique Kant dans la *Critique de la raison pratique* : « Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique : *le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi.* »¹⁶ Tels sont des plaisirs spirituels que certains êtres humains peuvent être amenés à expérimenter. Par contre, il importe de rappeler que ces plaisirs moraux sont nécessairement associés à une certaine forme d'ascèse, en ce sens que le sujet qui aspire à développer son être moral doit faire un effort de tous les jours en cette direction. Toute morale exige de la part du sujet une certaine forme de renoncement à soi, à la partie égoïste du soi (même si cela n'est pas totalement possible), de sorte que la moralité peut être vécue par plusieurs comme une affliction qui apporte somme toute plus de déplaisirs que de plaisirs, davantage de souffrances que de satisfactions. À mon avis, il n'y a pas d'unité *a priori* du devoir et du bonheur, comme semble le penser ou plutôt le souhaiter Rousseau. Même si cet idéal peut être souhaitable, il reste qu'il est utopique (dans le sens péjoratif du terme¹⁷).

Relativement au second élément, c'est-à-dire à la fonction sociale du théâtre, ne pouvons-nous pas plutôt penser que le théâtre (et même l'art en général) via l'intention et l'action créatrice d'un auteur remplit une fonction spécifique, à savoir celle de révéler un visage particulier du monde, d'exhiber une représentation singulière de la réalité, et qu'en ce sens le théâtre est utile? Le théâtre, il me semble, peut être conçu comme le médium – entre un artiste et un ou des spectateurs – ayant le pouvoir de faire partager une expérience, une interprétation spécifique d'un pan de la réalité. Selon ce point de vue, le théâtre *fait voir* le monde d'après le regard du créateur particulier qu'est l'auteur d'une pièce¹⁸. En ce sens,

la représentation théâtrale *montre* la condition humaine, elle peint l'être-au-monde d'une partie de l'humanité ou même de l'humanité selon une perspective *une*. Qui plus est, je suis d'avis que ce partage d'une vision du monde entre un auteur et un ou des spectateurs (lesquels tentent pour leur part de comprendre cette appréhension subjective de l'être d'une chose ou d'une situation) n'est pas vain ni inutile, comme le prétend Rousseau. Ce partage est utile parce qu'il permet à un semblable de communiquer à ses semblables sa représentation singulière *de ce qui est* et parfois même *de ce qui devrait être*¹⁹. Ce geste est utile parce qu'il ouvre une fenêtre sur le monde, parce qu'il perce une partie de son mystère par le dévoilement d'une saisie unique du réel, soit celle de l'auteur qui souhaite offrir son regard à ses semblables. Je considère que le théâtre occupe une place qui lui est propre dans nos sociétés démocratiques et libérales, bien que cet art s'enracine (comme tous les arts) dans la vie sociale d'une nation et d'une époque. Même si les œuvres présentées au théâtre sont bien souvent liées aux autres domaines de la vie sociale (éthique, politique, religieux, etc.) et évoluent avec les sociétés qui les ont vu naître, l'institution sociale du théâtre est d'abord et avant tout esthétique, et non pas éthique, politique ou religieuse. Sans être autonome, l'esthétique occupe une place qui lui est propre.

2. Le théâtre est une entreprise de séduction

Si pour Rousseau le théâtre est un mal, car il est un amusement inutile, celui-ci est aussi un mal en vertu du fait qu'il ne vise qu'à charmer son audience en lui procurant du plaisir. Comme il le souligne : « l'objet principal [du théâtre] est de plaire »²⁰. Il s'agit pour le poète d'amuser les spectateurs en les séduisant : en suivant leurs inclinations et leurs sentiments. « Il faut, pour leur plaire, des spectacles qui favorisent leurs penchants, au lieu qu'il en faudrait qui les modérassent. »²¹ Parce que le but du théâtre n'est que de séduire l'assistance, les spectacles flattent les passions humaines, de manière à exciter la fièvre et l'enthousiasme du public. « Il s'ensuit de ces premières observations que l'effet général du spectacle est de renforcer le caractère national, d'augmenter les inclinations

naturelles, et de donner une nouvelle énergie à toutes les passions. »²² En fait, pour Rousseau, en courtisant de la sorte l'assemblée, les auteurs des spectacles assurent leur célébrité et la survivance de leurs œuvres. À mon avis, deux éléments peuvent ici être contestés. D'abord, le fait que le théâtre n'a pour but *que* de plaire et l'idée que la scène *devrait* inciter l'audience à réaliser ses devoirs (je reviendrai ultérieurement sur la critique rousseauiste de l'effet cathartique du théâtre).

Premièrement, il est vrai que certains auteurs peuvent effectivement tenter d'ajuster leurs créations à un public cible. Par exemple, Molière a en effet écrit certaines comédies en vue de contenter le roi; Beaumarchais, pour sa part, a plutôt tenté de plaire au peuple. Mais attester cet état de fait ne correspond nullement à affirmer que le théâtre ne vise *que* cela. Autrement dit, bien que certaines productions aient véritablement pour objectif de ravir certains spectateurs, elles peuvent être motivées par d'autres intentions, par exemple : toucher, troubler, choquer, éduquer, montrer, dénoncer, se comprendre, comprendre l'autre, ordonner ou désordonner le réel, transmettre des valeurs, véhiculer des idées, défendre un point de vue, etc. Ces motivations peuvent même dépasser, voire s'opposer à l'intention de plaire, de sorte qu'il est faux de prétendre que le théâtre soit essentiellement une entreprise de séduction. Si certaines pièces sont de fait racoleuses, d'autres sont au contraire provocatrices, et leur succès ou insuccès dépassent le plus souvent les intentions de leur auteur. J'aurais, par exemple, une grande difficulté à affirmer que les œuvres pour le théâtre de Kafka, de Sartre et d'Ionesco ou celles de Wajdi Mouawad, d'Éveline de la Chenelière et d'Alexis Martin (pour nommer des auteurs contemporains) ne visent qu'à charmer le parterre ou espèrent plus que tout procurer du plaisir. Si certaines pièces peuvent dans bien des cas plaire, cela n'est pas toujours ou nécessairement lié à l'intention de l'auteur qui voulait en fait « dire quelque chose » plutôt que plaire (et si la pièce plaît, il s'agit d'une valeur ajoutée).

Ceci dit, imaginons que Rousseau ait raison : le théâtre n'a pour but *que* de plaire. S'il est vrai donc que le théâtre ne vise qu'à séduire un public cible, j'estime que l'argument sociologique développé par Rousseau selon lequel les effets du théâtre sur les gens des grandes villes corrompues

seraient bénéfiques (car le théâtre occupe les mauvaises gens), alors que ses effets sur les petites villes vertueuses seraient négatifs (car le théâtre excite les passions de façon à corrompre les mœurs) peut être ébranlé²³. Imaginons une grande métropole habitée par un peuple perverti et une petite agglomération peuplée d'ascètes. Selon l'approche rousseauiste qui affirme que le théâtre en tant qu'entreprise de séduction renforce le caractère national d'une nation, il est possible de convenir de ceci : tandis que le peuple de la première ville serait séduit par des pièces immorales dans lesquelles le crime et la débauche sont encensés, celui de la seconde cité serait au contraire ravi par des représentations dans lesquelles le respect des lois civiles et la moralité sont louangés. Ainsi, de cet exercice de pensée peut découler ceci : s'il est vrai que le caractère national de chacune de ces villes serait renforcé par le théâtre, alors contrairement à l'affirmation rousseauiste les habitants de la première ville seraient de plus en plus dépravés, alors que ceux de la deuxième ville serait de plus en plus vertueux. Autrement dit, si Rousseau a raison d'affirmer que pour qu'une pièce plaise à un peuple, celle-ci doit s'ajuster à lui, c'est-à-dire à ses inclinations et à ses aspirations, et ce faisant elle renforce son caractère national, alors il est logique de penser que le théâtre augmenterait la perversion de la ville corrompue et la vertu de la ville morale. Rousseau rétorquerait sans doute que le théâtre met inévitablement en scène des passions et qu'en vertu du fait que toutes les passions sont sœurs et que la raison est inactive au théâtre, aucune pièce aussi vertueuse soit-elle ne peut conduire à la moralité, car l'essence même de la théâtralité est passionnelle. Or, nous verrons postérieurement que certaines nuances peuvent et doivent être là aussi apportées.

Ensuite, relativement à l'idée selon laquelle la scène *devrait* inciter les spectateurs à réaliser leur devoir, je pense que le théâtre en tant qu'entreprise esthétique doit être libre (pas totalement libre mais raisonnablement libre²⁴), en cela que cet art ni aucun art d'ailleurs ne doivent être réduits au politique, à l'éthique, au religieux ou à tout autre domaine de la vie sociale. Contrairement à Platon et à Rousseau, je suis d'avis, que l'art et la morale ne font pas bon ménage. Selon moi, l'art est amoral : il poursuit un but étranger à la morale, et la seule pensée de moraliser

l'artiste équivaut, il me semble, à le censurer, à le priver d'une liberté que tout citoyen a dans nos sociétés de droit (dans le respect évidemment de la liberté d'autrui), et cela est précisément immoral. S'il ne doit point y avoir de rupture entre l'éthique et l'esthétique (l'une peut se coordonner à l'autre), il n'en demeure pas moins que l'éthique ne doit pas dominer l'esthétique, car le faire serait se mettre en contradiction avec elle-même. Cela dit, l'invitation rousseauiste à agir conséquemment à nos maximes d'action et à imiter ceux que nous estimons est parfaitement louable et je la partage entièrement, bien que j'estime qu'il ne soit pas de la responsabilité d'une institution comme le théâtre de donner des leçons de morale. Si néanmoins un artiste souhaite transmettre certaines valeurs, voire certaines convictions politiques, éthiques ou religieuses, il peut bien le faire si telle est sa volonté, mais nul ne peut ni ne doit exiger de lui qu'il se soumette à une idéologie de quelque nature qu'elle soit.

3. Le théâtre mystifie les spectateurs

Selon Rousseau, le théâtre est aussi condamnable parce qu'il repose sur une illusion : il confond les spectateurs sur la perception qu'ils ont d'eux-mêmes ainsi que des pièces. D'abord, signale Rousseau, « l'on croit s'assembler au spectacle, et c'est là que chacun s'isole; c'est là qu'on va oublier ses amis, ses voisins, ses proches, pour s'intéresser à des fables, pour pleurer les malheurs des morts, ou rire aux dépens des vivants »²⁵. Dans le même ordre d'idées, Rousseau ajoute que l'on va au théâtre se donner une bonne opinion de soi-même. Les choses présentées au théâtre donnent l'impression aux spectateurs d'être vertueux, selon Rousseau, parce que ces derniers, en s'attendrissant des belles actions des personnages, se sentent libérer de leur obligation de réaliser leurs devoirs, de pratiquer dans les faits la vertu.

Au fond, quand un homme est allé admirer de belles actions dans des fables, et pleurer des malheurs imaginaires, qu'a-t-on encore à exiger de lui? N'est-il pas content de lui-même? Ne s'applaudit-il pas de sa belle âme? Ne s'est-il pas acquitté de tout ce qu'il doit à la vertu par l'hommage qu'il vient de lui rendre? Que voudrait-on qu'il fit de plus? Qu'il la pratiquât lui-même? Il n'a point de rôle à jouer : il n'est pas comédien.²⁶

Ensuite, bien que les représentations théâtrales aient la prétention de peindre nos semblables, de les imiter, il n'en est rien, d'après Rousseau. « Toujours nous voyons au théâtre d'autres êtres que nos semblables. »²⁷ L'art du théâtre est celui de l'apparence, et même de la contrefaçon. « Le théâtre est (...) le miroir dans lequel une société s'amuse à se regarder, et c'est un miroir trompeur. »²⁸ Selon Rousseau, la vérité de l'imitation importe peu, puisqu'il suffit que l'illusion soit bonne, plaisante. Comme nous l'avons vu, l'auteur ne recherche pas la vérité, mais bien les honneurs. « C'est une erreur (...) d'espérer qu'on y montre fidèlement les véritables rapports des choses : car, en général, le poète ne peut qu'altérer ces rapports, pour les accommoder au goût du peuple. »²⁹ Rousseau déplore l'écart entre la réalité et la représentation, plus encore « le décalage ontologique entre l'être et le paraître »³⁰ qu'implique la théâtralité. En ce sens, le théâtre est le lieu d'une aliénation sociale, car cette institution sociale honore des imitations qui n'ont pas un souci de véracité et qui mettent en scène des hommes qui y jouent des rôles autres que le leur. Le théâtre est le lieu de l'inauthenticité et de l'amour-propre (symptôme du mal, de la maladie née de la société). Si la vie en société exige de l'homme qu'il vive hors de lui-même, toujours dans le regard et l'opinion d'autrui, le théâtre manifeste de manière accrue cette aliénation dans l'autre, cette perte de soi-même dans la comparaison avec autrui, cette perversion de son être naturel en un être culturel égoïste et fourbe. Au lieu de favoriser le retour de tous à une vie simple et naturelle, cette entreprise encourage une existence artificielle et fautive. Pour Rousseau, l'art de l'apparence du théâtre s'oppose à la pratique des vertus réelles, en donnant un élan renouvelé à cette passion artificielle et moralement funeste qu'est l'amour-propre. Aucune vivification de l'amour de soi, cette inclination naturelle et primitive à la racine de la moralité n'y est possible, puisque le théâtre conforte et renforce l'amour-propre³¹.

Arrêtons-nous un moment afin d'évaluer ces raisons invoquées par Rousseau pour appuyer sa condamnation des spectacles. D'abord, relativement au premier renversement rousseauiste selon lequel le théâtre isolerait les citoyens au lieu de les rassembler, il est vrai que le théâtre ne contribue pas *nécessairement* à fortifier le tissu social. Quelqu'un peut en effet venir seul au théâtre, ne pas discuter avec autrui de la pièce ou d'autres

sujets avant, pendant ou après la représentation et rester enfin seul avec ses émotions, ses interprétations et ses jugements de goût sur le spectacle auquel il a assisté. Il peut cependant en être autrement. À titre d'exemple, des amis peuvent se rendre ensemble au théâtre, analyser la pièce, débattre à son sujet avant, pendant ou après la représentation, et partager leurs sentiments, jugements esthétiques et interprétations de la représentation entre eux et avec d'autres. Aussi, ces mêmes amis peuvent éventuellement participer à une discussion, voire à un débat avec les comédiens, le metteur en scène et même l'auteur (s'il est présent) après la pièce lorsqu'une réunion permettant un tel échange est organisée. En somme, s'il est vrai que chacun y vit une émotion, voire un bouleversement intérieur qui lui est propre, cet état d'âme et les réflexions qui l'accompagnent *peuvent* être communiqués et partagés à autrui, de manière à sentir une communion ou à tout le moins un lien avec ses semblables. Par contre, si lors du partage des impressions ainsi que des interprétations de la représentation un individu vit des émotions fondamentalement différentes des autres et développe une analyse totalement autre, il est possible que ce dernier se sente momentanément en rupture avec ses semblables comme si cette altérité entre lui et les autres creusait entre lui et eux un fossé quasi infranchissable. Mais malgré tout, comme le note également d'Alembert dans sa réponse à Rousseau, ce qui est certain est le fait que tant le solitaire, le groupe d'amis que le marginal auront assisté à un spectacle qui met en scène des événements de la vie humaine. Qui plus est, ce faisant personne n'était totalement seul au théâtre, puisque quelqu'un d'une certaine façon a tenté de leur communiquer quelque chose, et ce, par l'entremise d'humains imitant d'autres êtres humains.

D'autre part, en ce qui a trait aux comédiens et à l'équipe de réalisation du spectacle, ils auront de leur côté vécu entre eux (dans le cadre de leur travail ou d'une activité de loisir) une expérience de complicité et de partage, puisque le théâtre nécessite qu'un groupe d'individus collaborent en vue de présenter sur scène une interprétation d'un texte donné devant un ou des publics, ce qui implique qu'ils créent dans bien des cas des liens entre eux, parfois même des liens d'amitié. Ainsi, tant du côté des spectateurs que des comédiens, le théâtre peut unir des individus

autour d'une activité (aller au théâtre) ou d'un projet (faire du théâtre). Bien entendu, ces liens peuvent être plus ou moins éphémères en fonction des situations et des individus. Il est donc faux, d'après moi, d'affirmer que le théâtre consacre *nécessairement* l'éloignement, bien qu'il soit possible qu'il le fasse occasionnellement.

Ensuite, en ce qui a trait à l'idée selon laquelle la représentation théâtrale reléguerait le devoir et la vertu sur la scène, en ceci que les attendrissements de l'âme des spectateurs suffiraient pour que ceux-ci soient satisfaits d'eux-mêmes de telle sorte que ces derniers ne se verraient plus dès lors obligés par leurs devoirs civiques ou moraux, il me semble que Rousseau confond ici la vie réelle et la vie représentée. Imaginons, par exemple, un être de devoir qui consacre son existence à la vie bonne, dans la mesure de ses capacités. Il importe, pour cet homme, qu'il agisse – en tout moment et en tout lieu – en fonction des maximes d'action qu'il s'est données. Si au théâtre, cet être qui aspire à la morale vit un plaisir spirituel qui nourrit son âme, celui-ci *sait* fort bien que l'important réside dans ses actions quotidiennes auprès de ses semblables³². Il me semble impossible dès lors de prétendre que cet individu aux hautes aspirations morales puisse s'en tenir aux seules impressions de son être intime comme moyen d'actualiser sa vie bonne. Il est bien entendu probable qu'il en soit tout autrement pour ces autres personnes qui n'ont point donné à leur vie une orientation morale, mais Rousseau n'établit pas une telle distinction; en effet, pour lui, les expériences vécues au théâtre remplacent la mise en œuvre de la vie éthique chez tout un chacun.

Plus précisément, je pense qu'il y a là dans la pensée de Rousseau un oubli important. Lorsqu'un sujet est au théâtre, il *sait* fort bien que ce qui se déroule devant lui appartient à l'ordre de la fiction. La raison, contrairement à la présupposition rousseauiste, est active au théâtre, et c'est sans doute l'une des raisons pour laquelle les plaisirs paradoxaux y sont possibles (comme au cinéma d'ailleurs). C'est précisément parce que le sujet *sait* par l'entremise de sa raison que la souffrance de son semblable n'est pas véritable ou que la menace d'une situation n'en est pas vraiment une qu'un plaisir peut être ressenti au théâtre ou au cinéma devant des scènes troublantes ou même violentes, alors que, dans la vie réelle,

personne, à moins de n'être point sain d'esprit, ne prend véritablement plaisir à la douleur d'autrui ou à la terreur d'une situation. En effet, dans des situations réelles, par exemple, lorsqu'une personne se suicide devant nous dans le métro, la raison *sait* que la souffrance de cet être désespéré est réelle et que l'horreur de la situation est véritable, de sorte qu'aucun plaisir ne peut être ressenti en pareilles occasions, mais bien de l'incompréhension, de la douleur, de la tristesse, de l'angoisse, de la terreur, etc. Pour reprendre mon exemple de l'homme sage, celui-ci *sait* très bien que pour être véritablement moral, il devra poursuivre ses efforts après la pièce. Il est donc faux d'affirmer que le spectateur est dupe à cet égard, que sa raison est inactive au théâtre. Au contraire, ce dernier n'est pas totalement soumis à ses passions pendant la pièce, sa raison a même ici son mot à dire.

Enfin, Rousseau rejoint, dans une certaine mesure, la critique de Diderot selon laquelle le théâtre de son époque manque de réalisme. Il m'est difficile d'infirmer ou de confirmer ce constat, bien que celui-ci me semble *a priori* plus vrai que faux. Ceci dit, la critique rousseauiste dépasse cette idée que le théâtre manque de réalisme mimétique. En effet, l'imitation théâtrale en plus de manquer de réalisme déforme le réel, elle donne l'illusion de la réalité. En fait, tout y est faux puisqu'il s'agit essentiellement d'adapter la réalité aux goûts et aux préférences d'un peuple en particulier. Or, comme je l'ai précisé antérieurement, le théâtre est l'occasion d'articuler et d'exposer une certaine herméneutique du réel, laquelle peut effectivement varier selon l'auteur, et telle est sans doute l'une des richesses de l'art scénique, voire de l'art en général, c'est-à-dire de bousculer les conventions et les *a priori* d'une époque donnée. Je le répète, je suis d'avis que l'art doit être raisonnablement libre. Dès lors ni la morale, ni le politique, ni le religieux ne doivent déterminer ou même limiter les artistes contre leur volonté. Cela dit, pour moi, l'auteur en tant que créateur ne crée pas une œuvre *ex nihilo* comme un dieu, par exemple, pourrait être en mesure de le faire. En ce sens, sa création est porteuse, à son insu, des valeurs et paradigmes de sa société et de son époque. Mais cela n'enlève rien à l'idée que celui-ci doit être relativement libre de faire ce qu'il veut faire avec cette œuvre qu'il entend créer.

Parfois, j'ai l'impression que c'est *comme si* Rousseau mesurait le réalisme d'une pièce en fonction de sa propre appréhension de la réalité : les seules pièces réalistes seraient dès lors celles qui illustrent la généalogie du mal telle qu'il la conçoit. Or, je suis d'avis que la fonction du théâtre n'est pas de peindre le vrai ni d'encourager à faire le bien (bien qu'il puisse le faire), mais d'exposer une lecture singulière (parfois inédite, inspirée ou géniale) d'un pan du réel.

4. La condamnation rousseauiste de la profession des comédiens

Bien que Rousseau condamne les mœurs décadentes³³ des comédiens (particulièrement celles des comédiennes), si la profession d'acteurs est si déshonorante cela est dû au fait que la nature de ce métier est de travestir son être, de feindre d'être un autre que soi-même. Pour Rousseau, le talent du comédien correspond à « l'art de se contrefaire, de revêtir un autre caractère que le sien, de paraître différent de ce qu'on est, de se passionner de sang-froid, de dire autre chose que ce qu'on pense aussi naturellement que si l'on le pensait réellement, et d'oublier enfin sa propre place à force de prendre celle d'autrui »³⁴. L'art du comédien est celui de l'apparence, en cela même que sur scène, plus il est autre que lui-même, plus il est honoré et applaudi. Le théâtre est selon ce point de vue un monument érigé à la gloire de l'apparent et du faux-semblant, et le comédien en est la figure emblématique. « Il y a dans ce trafic de soi-même quelque chose de servile et de bas »³⁵, renchérit Rousseau. Cette pratique de la duperie, cette prostitution de son être va à l'encontre de l'idéal rousseauiste de la transparence et de l'authenticité dans nos rapports avec soi-même et avec autrui. Le déguisement du comédien, de même que cette sortie de son être pour mieux pénétrer celui d'un autre assure une perte ontologique, et cette ontologie du paraître ne saurait être tolérée, selon Rousseau. L'acteur (comme les spectateurs par ailleurs) veut *être vu*, tel est son métier, et, qui plus est, il veut *être vu* en simulant être un autre que lui-même. Un peu à la manière de la vie mondaine et raffinée des salons français du 18^e siècle, cette mascarade factice incarne l'hypocrisie, l'inauthenticité et le mensonge pour Rousseau. Ainsi, l'art du comédien est par essence de tromper. De

plus, l'acteur, en communiquant aux spectateurs certaines émotions vécues par le personnage qu'il incarne, répand cette duperie en ceci que l'auditoire devient à son tour d'une certaine manière comédien, de sorte que cette falsification ontologique se répand tel un virus et infecte inévitablement les observateurs de la scène.

Mais ne pourrions-nous pas interpréter la situation autrement? Je pense qu'une lecture toute autre peut ici être faite, et même que cette lecture peut être à même de s'accorder, dans une certaine mesure, avec la perspective rousseauiste développée dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Dès la préface de ce discours, Rousseau indique qu'il y aurait « deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables »³⁶. Les deux principes identifiés ici par Rousseau sont d'abord l'amour de soi et ensuite la pitié. Ces facultés sont dites naturelles, c'est-à-dire qu'elles sont attribuées à l'homme de l'état de nature. Rousseau par ce geste confère des bases à la morale qui sont antérieures au développement de la raison et de la société³⁷. Pour les résumer, si l'amour de soi est le souci que chacun a de lui-même, de sa propre conservation et de son bien-être, la pitié en tant que passion universelle est le pouvoir de l'homme de s'identifier à la souffrance d'un autre que lui-même, l'humaine capacité naturelle de se mettre spontanément à la place d'autrui³⁸. Rousseau souligne cependant que sitôt que les individus entrent en société, la pitié perd de sa spontanéité. Elle peut même cesser d'être active si elle est complètement contrecarrée par l'amour-propre, lequel amour serait la transformation perverse de l'amour de soi en cet amour-propre né de la cité. Pour Rousseau, cette passion artificielle³⁹ qu'est l'amour-propre, loin de permettre une identification compatissante à son semblable, assure un repli de l'homme sur lui-même en le séparant de tout ce qui peut l'affliger.

Ces éclairages étant apportés, n'est-il pas possible de concevoir le comédien comme une personne qui a précisément su garder vivante en elle cette vertu naturelle qu'est la pitié? Que fait le comédien lorsqu'il incarne un personnage sinon se mettre à la place d'autrui et tenter de

vivre de l'intérieur ce qui anime cet être autre que lui-même, de manière à rendre cette altérité manifeste et visible? N'y a-t-il pas dans cet *actio* du comédien un oubli temporaire de son être, de sa personne pour mieux laisser parler autrui? Dans le même ordre d'idées, que font les spectateurs lorsqu'ils s'attendent à la souffrance de ce personnage sinon vivre ce sentiment naturel et universel qu'est la pitié? S'attendrir n'est-ce pas subir d'une manière indirecte certes, mais subir quand même la peine, le trouble, la douleur que le comédien tente de communiquer aux observateurs de la scène, lesquels ne sont pas totalement passifs? Il me semble qu'il y a au théâtre une temporaire mise entre parenthèses de notre *ego*, et telle est sans aucun doute l'une des satisfactions que peut procurer la représentation. Il est en effet doux de prendre une pause de soi-même, de ses angoisses, de ses craintes et mêmes de ses joies pour mieux vivre et comprendre celles d'autrui, et c'est là – dans ce moment unique et privilégié – qu'il est possible de mieux embrasser son humanité.

Ainsi, tant le comédien que le spectateur peuvent être amenés à participer au pathétique d'une situation, le premier en incarnant ce *pathos* et l'autre en ayant de la compassion pour cet autre qui souffre, ce qui nous amène à penser que le théâtre *peut* être un lieu où il est possible – pour celui qui est disposé à cette sortie hors de lui-même – d'établir un pont avec cette passion qui serait, selon Rousseau, naturelle et universellement partagée : la pitié pour les êtres sensibles et tout particulièrement pour ses semblables.

5. Le théâtre corrompt les mœurs

Jean-Baptiste DuBos affirme que l'art procure du plaisir à l'âme en la divertissant et en lui faisant vivre des émotions, mais pour lui cette fonction de l'art n'a nullement une connotation négative. Bien au contraire, l'art est utile car il désennuie l'âme humaine. L'esthétique assure, d'après DuBos, une hygiène de l'âme, en ceci qu'elle la soulage du lourd fardeau qui l'afflige parfois : l'ennui (ce qui rejoint l'idée de la fonction cathartique de l'art). Pour Rousseau, cependant, le plaisir que procure le théâtre a des conséquences négatives : il conduit inévitablement au vice. Pour lui, ce

tableau des passions humaines représenté par les spectacles du théâtre est loin d'être utile, parce qu'il trouble l'âme au point de lui enlever la force nécessaire à la réalisation de ses devoirs : le théâtre amollit l'âme⁴⁰. Loin donc de purger les passions, comme le prétendent DuBos, d'Alembert, Diderot et Voltaire, les spectacles irritent les passions à un point tel que celles-ci peuvent dégénérer en perversité. Le supposé effet cathartique du théâtre proposé par Aristote serait donc un mythe, car toutes les passions sont sœurs, selon Rousseau, en exciter une, c'est en exciter d'autres, et créer ainsi un trouble que la raison a du mal à contrôler. Comme il le précise : « Ne sait-on pas que toutes les passions sont sœurs, qu'une seule suffit pour en exciter mille, et que les combattre l'une par l'autre n'est qu'un moyen de rendre le cœur plus sensible à toutes? Le seul instrument qui serve à les purger est la raison, et j'ai déjà dit que la raison n'avait nul effet au théâtre »⁴¹. Bref, le théâtre ruine le pouvoir que pourrait avoir la raison sur les passions.

Deux arguments peuvent être apportés pour contrecarrer cette position défendue par Rousseau, dont l'un d'eux a déjà été invoqué. Je pense au fait qu'il est faux de prétendre que la raison soit passive au théâtre et que seules les passions y ont un rôle à jouer. C'est toute notre personne avec l'entièreté de son bagage, c'est-à-dire sa sensibilité propre, ses croyances, ses préférences, son passé, ses connaissances, son intelligence et sa cognitivité, qui est interpellée par ce qui se joue devant nos yeux sur la scène d'un théâtre, et non pas seulement nos passions. Si plus tôt je disais que notre « je » est temporairement mis entre parenthèses au théâtre, cela veut tout simplement dire que nos intérêts égoïstes et nos préoccupations du moment sont mis sous silence un temps, en ceci qu'il ne s'agit pas de *nous* sur scène, mais bien d'une *autre* que soi, et telle est sans doute la source de notre plaisir. En fait, ce que j'essaie de dire ici est que notre faculté de raisonner et notre faculté de sentir sont actives au théâtre contrairement à ce qu'allègue Rousseau.

D'autre part, si comme le prétend Rousseau la pitié est une passion, que toutes les passions sont sœurs et que le théâtre excite les passions, ne pourrions-nous pas penser qu'il serait possible de concevoir des pièces qui seraient à même d'exciter les passions de façon à ce que la résultante

passionnelle serait la pitié? À ce sujet, j'ai au point précédant montré qu'il est possible de vivre de la compassion pour nos semblables au théâtre. Rousseau serait probablement en désaccord avec ces deux énoncés, car pour lui toutes les passions sont sœurs, peu d'hommes civilisés ont conservé leur pitié naturelle et seule la raison est apte à combattre les passions. Mais n'est-il pas quelque peu étrange d'affirmer que toutes les passions sont parentes? De quelle manière en effet la joie peut-elle être semblable à la colère ou encore la compassion à la jalousie? Il me semble que les passions sont au contraire plutôt différentes les unes des autres et que plusieurs d'entre elles sont même incompatibles.

Toujours d'après cette idée que le théâtre corrompt les mœurs, Rousseau affirme qu'en donnant la parole aux criminels, aux perfides, aux mécréants et en les parant de beaux atours, le théâtre est le lieu et l'occasion de leur triomphe⁴². L'homme de jugement, l'homme vertueux y est sans intérêt et sans honneur, estime-t-il, car l'admiration du public n'a de destinataires que les scélérats⁴³. De plus, l'exposition aux actes les plus immondes et immoraux comme le parricide ou le meurtre accoutume, selon lui, «les yeux du peuple à des horreurs»⁴⁴. C'est dire que les spectacles, en ridiculisant la vertu et en glorifiant le vice, encouragent le perfide à offenser la candeur et la vertu des honnêtes gens, de même qu'ils poussent l'honnête homme à se laisser tenter par le vice, et de ceci découle que les représentations sont des écoles «de vices et de mauvaises mœurs»⁴⁵. Brièvement, les représentations théâtrales inverseraient la morale en donnant du mérite et de l'élégance à celui qui incarne le vice, selon Rousseau.

Que dire de telles allégations? Sont-elles fondées? N'est-ce pas faire de l'ensemble des productions théâtrales un groupe bien homogène? En fait, si Rousseau n'a pas complètement tort ici, en ceci qu'il existe en effet des œuvres dont le héros est une vraie crapule, un être horrible, cruel et sans morale, tel n'est pas le lot de *toutes* les œuvres destinées au théâtre. Rousseau a limité son attention aux pièces qui, d'après lui, appuient son point de vue, ce qui malheureusement affaiblit son propos. En fait, il est possible de faire bien des choses au théâtre (comme au cinéma d'ailleurs). Une œuvre peut glorifier la bienveillance, l'honnêteté et l'amitié, alors qu'une autre peut effectivement encenser la cruauté, le mensonge et la

haine, mais ni le théâtre ni le cinéma ne peuvent être réduits à l'un ou à l'autre de ces grands groupes. Il n'en demeure pas moins que Rousseau ouvre ici une brèche importante, à savoir celle qui permet la critique d'un certain type de représentations qui peut, dans une certaine mesure, être condamné, à tout le moins critiqué. Je pense ici entre autres choses à l'art de masse⁴⁶.

En guise de conclusion...

Dans cet article, il s'est agi pour moi de tenter une réponse (bien incomplète je l'avoue) à la célèbre *Lettre à d'Alembert* de Rousseau. Si depuis cette époque bien des choses ont de fait changé, j'avais à certains moments l'impression que Rousseau n'était pas si loin que cela de nous, de notre époque et de certaines de nos préoccupations contemporaines. Par exemple, l'idéal de relations moins superficielles, plus authentiques et plus simples entre les gens de nos communautés est certes noble, mais le commerce entre les hommes n'est pas que léger et frivole, comme semble le prétendre Rousseau, et je ne peux concevoir que telle était l'essence du tissu social du 18^e siècle européen (quoique la réalité des salons français semble s'accorder avec cette idée de la superficialité des rapports entre humains). En fait, les positions de Rousseau sont parfois si radicales qu'il peut être aisé, et même dangereux de riposter avec un même radicalisme pour le clan opposé. Ma seule espérance est d'avoir su, je l'espère, éviter ces extrêmes (quoique je me doive de l'admettre : cela n'a pas toujours été facile).

Je m'arrête ici alors que bien d'autres choses seraient encore à dire, à approfondir et à préciser. J'aurai peut être l'occasion d'y revenir... En outre, je ne me suis pas arrêtée au cours de cette riposte aux propositions rousseauistes relatives aux fêtes républicaines. Sans approfondir cette question, je dirai simplement que même là Rousseau ne réussit pas à véritablement concrétiser et à adapter ses principes philosophiques à des divertissements qui seraient, semble-t-il, sains et appropriés aux bonnes républiques. Somme toute, la *Lettre à d'Alembert* fourmille de paradoxes, lesquels illustrent fort bien la personne extrêmement complexe et tout

à fait fascinante qu'a dû être Jean-Jacques Rousseau. En conclusion, je tiens à préciser que j'ai eu un réel plaisir à discuter avec ce philosophe de l'époque des *Lumières*, avec cet esprit quelque peu chagrin qui oscille continuellement dans sa pensée entre la possibilité et l'impossibilité de freiner la décadence des mœurs, voire la chute de l'humanité. Comme le souligne Philonenko, « il faudra attendre Kant pour que se produise un phénomène inouï : la volonté d'un esprit chagrin de croire au progrès, aux associations culturelles et à une société des nations »⁴⁷ ...

Notes

¹ Pour une description de la réception de la *Lettre à d'Alembert* par les contemporains de Rousseau au moment de sa publication, voir : TROUSSON, Raymond, « À l'assaut du Théâtre », *Jean-Jacques Rousseau jugé par ses contemporains*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2000, p. 131-67.

² ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Lettre à d'Alembert*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

³ D'ALEMBERT, Jean, « Genève » in *Une Suisse heureuse. Articles de l'encyclopédie*, Genève, Éditions Zoé, 1994, p. 30-52. Dans cet article, d'Alembert s'attarde à l'idée d'établir un théâtre de comédie dans la ville de Calvin des pages 41 à 45, et ce, suite à une suggestion de Voltaire. En fait, d'Alembert dit assez peu de choses sur la question (4 pages), mais bien assez manifestement pour déranger Rousseau qui se voit dans l'obligation (en vertu de son lien avec les encyclopédistes via sa contribution à *L'Encyclopédie*) de réagir et de se distinguer des ambitions de d'Alembert (mais aussi de celles de son ami Diderot et de Voltaire). Sa riposte sera nettement plus prolixe que ne le fut d'Alembert : plus ou moins 200 pages dépendamment des éditions.

⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur les sciences et les arts. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1971.

⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur les sciences et les arts*, p. 34.

⁶ MOFFAT, M., Margaret, *Rousseau et la querelle du théâtre au XVIII^e siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 1970.

⁷ MOSTEFAI, Ourida, « La *Lettre à d'Alembert* troisième 'Discours' de Rousseau? » in *Rousseau on Arts and Politics. Autour de la Lettre à d'Alembert* sous la direction de Melissa Butler, Ottawa, Association Nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau, 1997, p. 161-70.

⁸ MARSHALL, David, « Rousseau and the State of Theater » in *The Surprising effects of Sympathy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988, p. 135-77.

⁹ Rousseau aborde directement ou indirectement le problème du théâtre dans plusieurs ouvrages, nous pensons ici tout particulièrement : au *Discours sur les sciences et les arts* (1750), à plusieurs lettres de St Preux dans la *Nouvelle*

Héloïse (1761) et à quelques pages de *l'Émile* (1762), mais c'est dans la *Lettre à d'Alembert* (1758) que ce problème est abordé de front et c'est là qu'il est véritablement traité.

¹⁰ Nous tenons à préciser que tout au long de notre réflexion, nous tenterons de faire une lecture fidèle tant des arguments de Rousseau que des analyses des commentateurs. Nous considérons qu'il est de notre devoir de mettre en application les principes de l'herméneutique textuelle suivants : 1. le principe de la séparation de l'interprétation et de la critique, 2. le principe de charité et 3. le principe de respect de l'évolution d'une pensée.

¹¹ Platon développe sa critique des poètes au chapitre II, mais surtout au chapitre X de *La République*. Il y défend l'idée que le poète doit être chassé hors de la cité, car son art n'est qu'imitation, d'une part, et il excite les passions, d'autre part. Ce n'est nullement au poète que doit être confiée la tâche d'éduquer les esprits, mais bien au philosophe qui est le seul à avoir accès au monde des Idées, aux essences des choses. En outre, pour Platon, l'esthétique doit être au service de l'éthique et non l'inverse. *La République*, Paris, Éditions Gallimard, 1993.

¹² Nous pensons ici, entre autres, à : Saint-Cyprien, Saint-Chrysostome, Saint-Jérôme, Saint-Augustin, Saint-Ambroise, Pierre Nicol, Bossuet et Pascal (théologiens et philosophes sont dans cette énumération confondus). Pour plus de détails, voir « L'introduction. La Controverse sur la Moralité du Théâtre en France avant 1754 » de Moffat à son ouvrage qui a pour titre : *Rousseau et la querelle du théâtre au XVIII^e siècle*, p. 1-58.

¹³ « Au premier coup d'œil jeté sur ces institutions, je vois qu'un spectacle est un amusement; et s'il est vrai qu'il faille des amusements à l'homme, vous conviendrez au moins qu'ils ne sont permis qu'autant qu'ils sont nécessaires, et que tout amusement inutile est un mal, pour un être dont la vie est si courte et le temps si précieux », Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, p. 65. Est-ce à dire que pour Rousseau seuls des êtres immortels, des êtres dont le temps n'est point compté donc, pourraient s'offrir le luxe d'avoir des loisirs inutiles ou à tout le moins des loisirs qui seraient distincts du travail nécessaire à sa subsistance ainsi que de la morale?

¹⁴ PHILONENKO, Alexis, « La lettre à d'Alembert », *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1984, p. 239.

¹⁵ Comme le constate Philonenko, « La question fondamentale n'est pas tant : Que vaut la comédie? – même si on en parle beaucoup! – mais : « Par où le gouvernement peut-il donc avoir prise sur les mœurs? ». Il ne s'agit pas de décider en premier lieu si les citoyens doivent ou non *aimer* la comédie, mais comment il se peut faire qu'ils aiment les lois! L'analyse destructrice de la comédie n'est point aimable, qu'il vaut mieux aimer les lois et les aimant considérer la comédie pour ce qu'elle est : un dangereux poison. En ce sens, la *Lettre à d'Alembert* est un écrit moral et politique » Alexis Philonenko, « La lettre à d'Alembert », p. 235.

¹⁶ KANT, Emmanuel, *Œuvres Philosophiques* (II), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1985, p. 801-2.

¹⁷ Le mot « utopie » a été forgé, en 1516, à partir du grec par Thomas More (1478-1535). L'étymologie du terme est la suivante : le « u » (*ou* en grec) est privatif et « topie » (*topos* en grec) signifie lieu, désignant ainsi : « non-

lieu », le lieu qui n'est nulle part ou ce qui n'est d'aucun lieu. À notre avis, ce néologisme peut être interprété de façon péjorative (telle est l'interprétation commune). Néanmoins, il peut aussi avoir une interprétation méliorative, en ceci qu'un idéal peut être un moteur de changements sociaux dans la mesure où celui-ci peut être réalisable totalement ou en partie, mais tel n'est pas le cas ici.

¹⁸ Quoique le metteur en scène, le producteur et les acteurs peuvent modifier le regard originel de l'auteur, faisant en sorte que plusieurs regards peuvent s'entremêler.

¹⁹ Tel est le cas lorsque la pièce a une intention éthique ou politique, par exemple.

²⁰ Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, p. 68.

²¹ *Ibid.*, p.68

²² *Ibid.*, p.71

²³ À maints endroits dans sa lettre, Rousseau insiste sur cette dichotomie entre les grandes métropoles corrompues (dont Paris est la figure emblématique) et les petites républiques plus vertueuses (telles que Genève). Le théâtre, comme entreprise corruptrice, est associé à la grande ville raffinée de Paris (le théâtre dont il est ici question est bel et bien un théâtre de comédie à la parisienne). En fait, derrière cette dichotomie se trouve l'opposition rousseauiste entre l'état civil décadent (Paris) et l'état naturel d'avant la déchéance (Genève et ses Montagnons).

²⁴ Bien entendu, un artiste qui pour condamner la violence faite aux femmes, ferait dans les faits (et non de manière symbolique ou évocatrice) ce même geste pour transmettre l'horreur de la situation ne saurait être toléré. Dans la limite de certaines règles minimales éthiques, l'esthétique doit être libre, sans contrainte, autonome.

²⁵ Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, p. 66.

²⁶ Rousseau, *Ibid.*, p. 79.

²⁷ *Ibid.*, p.82

²⁸ MOFFAT, M., *Rousseau et la querelle du théâtre au XVIII^e siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 1970, p. 86. Moffat cite E. Faguet : « Dépravé une première fois par la société, l'homme l'est une seconde fois par le théâtre ».

²⁹ Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, p. 81.

³⁰ BABA, Akira, « Le spectacle et le dépassement de soi : du discours sur l'origine de l'inégalité à la lettre à d'Alembert », *Modernité et pérennité de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2002, p. 68.

³¹ Pour reprendre les paroles de M. Daniel Dumouchel lors du séminaire consacré à Rousseau et au sublime : Le théâtre est une « métaphore de la dégénérescence de l'amour de soi en amour-propre ».

³² Il se peut que cette personne ait aussi l'exigence morale selon laquelle ses pensées et ses émotions soient en accord avec ses idéaux moraux, ce qui n'enlève rien à l'idée selon laquelle, pour cette personne, l'agir a une importance considérable, puisque c'est dans l'action que ses maximes se concrétisent, s'actualisent.

³³ « (...) je vois en général que l'état de comédien est un état de licence et de mauvaises mœurs; les hommes y sont livrés au désordre; que les femmes y mènent une vie scandaleuse; que les uns et les autres, avars et prodiges tout à la fois, toujours accablés de dettes et toujours versant l'argent à pleines

ainsi, sont aussi peu retenus sur leurs dissipations que peu scrupuleux sur les moyens d'y parvenir », *Lettre à d'Alembert*, p. 157.

³⁴ *Ibid.*, p. 163.

³⁵ *Ibid.*, p. 163.

³⁶ ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 161-2.

³⁷ Schopenhauer est le seul philosophe, après Rousseau, à avoir pensé l'éminente valeur de la pitié. Pour lui, la pitié est le fondement de la morale. Ceci dit, Schopenhauer ne se réclame pas de Rousseau, mais bien de la philosophie bouddhiste. Il est vrai que plusieurs éthiques bouddhiques (elles sont de fait nombreuses) accordent une importance centrale, voire fondamentale à la compassion qui peut effectivement être pensée comme pitié.

³⁸ Avec ce discours sur la pitié, Rousseau entend réfuter la position hobbesienne, selon laquelle l'homme serait naturellement mû par un égoïsme rationnel, en ce fameux sens où l'homme est un loup pour l'homme. « Hobbes prétend que l'homme est naturellement intrépide, et ne cherche qu'à attaquer, et combattre », mais tel n'est pas la manière dont il faut penser l'homme, selon Rousseau, car celui-ci n'est pas naturellement méchant. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 176.

³⁹ Le terme « artificielle » réfère à l'idée hobbesienne que l'état relève d'un artifice, d'un art humain, il n'est pas comme chez Aristote – où l'homme est un animal social – naturel.

⁴⁰ Selon Bernard Waisbord, la critique de l'effet cathartique du théâtre serait le point de départ de la condamnation rousseauiste des spectacles. À ce sujet, il affirme : « le point de départ de sa critique n'a rien d'original : c'est celui du siècle classique qui, à la suite d'Aristote, affirme le pouvoir réformateur du spectacle sur les passions ». Voir son article : « Rousseau et le théâtre », *Europe*, Nos 391-392, Paris, Éditeurs Français Réunis, 1961, p. 108.

⁴¹ Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, p. 73.

⁴² « Bien que les criminels soient punis, ils nous sont présentés sous un aspect si favorable que tout l'intérêt est pour eux. », *Ibid.*, p. 84.

⁴³ « De pareils exemples ne sont guère encourageants pour la vertu », *Ibid.*, p. 88.

⁴⁴ « Phèdre incestueuse et versant le sang innocent. Syphax empoisonnant sa femme, le jeune Horace poignardant sa sœur, Agamemnon immolant sa fille, Oreste égorgeant sa mère », *Ibid.*, p. 91.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁶ Ce problème dépasse cependant largement nos intentions de départ. Nous le laisserons donc de côté malgré sa pertinence et y reviendrons, nous l'espérons, dans le futur.

⁴⁷ PHILONENKO, Alexis, « La lettre à d'Alembert », p. 235. Voir à ce sujet le *Projet de paix perpétuelle* de Kant qui manifeste cette articulation difficile, mais réussie, à notre avis, entre un pessimisme anthropologique et un optimisme historique.

Le républicanisme face aux critiques multiculturaliste et communautarienne

Par Matthieu Mondou

Introduction

Le slogan de la république française a formulé dans sa plus pure expression les trois valeurs fondamentales du républicanisme: liberté, égalité et fraternité. Toutefois, il va sans dire que ces trois valeurs comportent entre elles beaucoup de possibilités de conflits. Dans une de ses formulations récentes (Pettit, 1997), la théorie républicaine réussit bien à articuler un équilibre entre les deux premières valeurs, la liberté et l'égalité. La place de la troisième, la fraternité, reste cependant incertaine et sujette à éclaircissement. De quelle fraternité s'agit-il exactement? De celle entre semblables, entre membres de la nation ou entre personnes humaines?

La thèse des républicains qui affirme que l'État doit pouvoir répondre de l'intérêt commun de ses citoyens pose la question du Bien commun et de sa relation avec les personnes qui l'interprètent. Étant donné que ce concept est très équivoque, cela entraîne un certain nombre de problèmes politiques. Peut-on formuler la question du Bien commun d'une population indépendamment des appartenances nationales et identitaires? Il semble facile d'anticiper une situation où, dans un État plurinational¹, plusieurs conceptions du Bien commun se font concurrence. Chaque groupe national en aura une conception différente à la fois quant aux buts qui y sont contenus et quant aux moyens légitimes de les mettre en œuvre. Quelle est donc la pertinence du modèle républicain hors du cadre de l'État-nation?

Le but de ce texte est de démontrer que la théorie républicaine de la liberté et du gouvernement, même dans sa version la plus pluraliste, ne peut faire l'économie de la présupposition que l'État qu'elle envisage n'a toujours affaire qu'à une seule culture sociétale distincte².

L'objet de notre problématique recoupe précisément l'objection du multiculturalisme (Kymlicka, 1999, p. 253) qui rappelle le fait, à l'appui de ses critiques, qu'il existe bon nombre d'États dans le monde

qui ne répondent pas à la norme de l'État-nation moderne (une langue, une culture, une nation). Nous verrons que ce présupposé implicite résulte du fait que les théoriciens républicains ont voulu répondre aux critiques communautariennes à l'endroit des philosophes libéraux. Toutefois, en absorbant ces préoccupations communautariennes, le républicanisme s'est alors exposé, sur un autre flanc, à la critique multiculturaliste. Nous verrons alors comment il répond à cette nouvelle critique, et surtout, quelles conséquences a cette réponse sur le modèle normatif de l'État républicain. Ce double effort d'adaptation aux critiques communautaristes et multiculturalistes poussera la théorie républicaine à formuler les conséquences globales de son modèle de l'État. On verra alors se dégager un républicanisme cosmopolite qui articule un idéal politique de gouvernance mondiale et qui exige une redéfinition complète du contour des entités politiques de la planète. Mais avant d'examiner comment s'articule ce débat sur le républicanisme, il convient d'exposer l'essentiel de sa théorie de la liberté.

La théorie de la liberté républicaine

La théorie de la liberté républicaine, telle que l'a formulée Philip Pettit (1997), cherche à dépasser l'opposition, classique depuis Isaiah Berlin (1958), entre liberté négative et liberté positive. Dominant depuis les débats philosophiques, cette division analytique n'aurait plus de pertinence autre que de condamner toute conception de la liberté qui ne s'apparente pas à la liberté moderne et négative. Philip Pettit estime que la division est mieux rendue par l'opposition entre liberté comme non-interférence et liberté comme non-domination. Depuis l'apparition et le foisonnement des théories contractualistes (Hobbes, Locke) plaçant l'individu au centre de la fondation de l'État, l'usage moderne du mot liberté l'a progressivement consacrée dans sa version négative, c'est-à-dire à une situation où il y a absence de tout obstacle intentionnel humain extérieur à l'individu qui lui nuit ou l'empêche d'agir selon sa volonté. Ainsi, l'interférence est devenue la mesure libérale par excellence du tort commis à autrui. Cette conception comporte un certain nombre de conséquences qui, jugées d'un point de

vue républicain, posent problème. D'abord, la liberté n'est pas appréciée qualitativement, ce qui signifie que la liberté d'un homme sans maître est la même que celle d'un serf soumis à l'arbitraire d'un seigneur bienveillant qui n'interfère pas dans ses activités. En fait, la liberté comme non-interférence ne considère pas qu'il y a un tort commis dans une situation où le déséquilibre des pouvoirs et des ressources disponibles entre deux individus est énorme tant qu'il n'y a pas eu d'interférence réelle dans les affaires d'un des deux individus. Ensuite, les défenseurs de la liberté comme non-interférence considéreront toujours que les lois, si nécessaires soient-elles à la préservation des droits individuels, seront toujours une contrainte exercée sur les individus qui doivent l'observer. La loi représentera toujours une limitation de la liberté individuelle³.

Toutefois, il existe une autre conception de la liberté qui, au lieu de se centrer sur l'individu et ses droits, se vit dans la cité, au sein de sa communauté politique. Il s'agit de la liberté républicaine déjà présente avant l'avènement des théories contractualistes. Les thèses de Quentin Skinner en dégagent les sources pré-libérales, particulièrement dans les écrits de Cicéron et de Machiavel sur la république romaine. Mais pour Pettit, la théorie de Skinner est encore trop prise dans le débat entre liberté négative et liberté positive, entre liberté des Modernes et liberté des Anciens. Même si cette théorie se veut une conception négative de la liberté, elle s'expose tout de même aux griefs habituels des tenants de la liberté comme non-interférence qui estiment que seule une conception moderne et vraiment négative (Shaw, 2003) de la liberté est moralement acceptable. Pettit rattache sa conception de la liberté à cette tradition pré-moderne, mais puise principalement ses sources dans les écrits de révolutionnaires anglo-américains (entre autre les federalists). Cette lecture historique lui permet d'affirmer que, pour cette tradition politique dont il se réclame, la liberté est le contraire de l'esclavage: c'est le fait de ne pas être soumis au pouvoir arbitraire d'un autre individu. Ainsi analysé, un agent humain est libre s'il n'est pas dominé par un autre agent humain. Le simple fait d'être exposé à l'interférence potentielle d'un agent dominant introduit en lui-même une conséquence injuste pour celui qui est dominé. La liberté comme non-domination garantit donc à l'individu la possibilité de poursuivre ses

propres buts sans se soucier d'avoir à éviter les représailles d'un autre individu puissant ou de devoir lui plaire pour être dans ses bonnes grâces (Pettit, 1997, p. 87).

Cette distinction conceptuelle entre interférence et domination (qui est capacité d'interférence arbitraire) permet alors de dégager les cas d'interférences légitimes, selon le point de vue républicain, parce que non-arbitraires. Une interférence sera jugée non-arbitraire dans la mesure où elle est menée dans l'intérêt commun des personnes affectées, tel qu'ils se le représentent eux-même. Pratiquement, cette condition s'incarne dans des mécanismes de contrôle auxquels la partie interférente s'expose. Ces mécanismes donnent ainsi un contre-pouvoir à la partie interférée qui peut, à tout moment, contester les mesures qui l'affectent. Il leur faut alors opposer à la puissance interférente une représentation commune de ce que requiert leur intérêt commun.

Le cadre conceptuel et normatif de l'interférence non-arbitraire est ainsi mis en place principalement pour servir de justification à l'intervention légitime de l'État qui demeurerait en tout état de cause problématique avec la liberté comme non-interférence. Pour la tradition républicaine, les lois de la communauté (comprises au sens large) doivent faire en sorte que ses habitants adoptent spontanément des comportements vertueux. Elles doivent restreindre le choix des possibles de façon à ce que les habitants se comportent toujours selon les vertus républicaines, comportements nécessaires à la préservation de l'espace politique, donc à la pérennité de leur liberté⁴. On retrouve ce souci à la fois chez Machiavel (Skinner, 1990, p.304-305): donner des raisons égoïstes aux individus d'agir selon l'intérêt commun, et chez Rousseau (Spitz, 1995, p.210): faire en sorte que les institutions républicaines ne permettent pas aux citoyens de négliger l'intérêt commun sans délaissier leur propre intérêt immédiat. Pour la version conséquentialiste du républicanisme, dont Pettit est le principal défenseur, l'interférence non-arbitraire de l'État permet de rechercher les meilleures conséquences. L'État peut se doter d'institutions formatrices (Pettit, 1989, p.158-160) qui permettent de moduler les choix individuels de manière à ce qu'ils adoptent des comportements républicains (essentiellement liés à la promotion de la liberté comme non-domination) qui accroissent

les bénéfiques collectifs plutôt que des comportements plus spontanément bénéfiques pour leur intérêt particulier.

Voilà pour la justification morale de l'intervention de l'État républicain. Mais quelles en sont les limites? Il a été dit plus haut que l'interférence de l'État est non-arbitraire si elle s'expose à des mécanismes de contrôle qui permettent aux personnes affectées d'opposer que cette intervention ne répond pas à un intérêt qui leur est commun, d'après la représentation commune qu'ils en ont. Le moyen désigné pour arriver à cette représentation est un processus de délibération et de discussion publique entre les individus affectés. Il s'agit donc pour ce groupe de personnes d'arriver à dégager une conception du Bien commun au terme d'une délibération entre individus qui représentent le plus exhaustivement possible l'ensemble des membres affectés. C'est précisément à cet endroit que notre problématique émerge. Assurément, à l'échelle de l'État, cette délibération n'est pas seulement un processus politique, mais aussi une question portant sur un fait social (Pettit, 1997, p.56-57): quelles sont les formes d'interférence qui seront susceptibles d'être comprises par les citoyens de cet État comme arbitraires? Plus précisément, puisque l'État républicain doit promouvoir, selon certaines limites, le Bien commun, et que cette représentation du Bien commun dépend, dans une population donnée, des conceptions sociales dominantes⁵, que présuppose la théorie républicaine au sujet de l'État? Est-ce qu'elle est compatible avec un État plurinational ou seulement avec un État-nation culturellement homogène? Est-elle compatible avec la reconnaissance de droits pour les minorités nationales? Mais avant d'examiner la nature du lien social dans l'État républicain, nous devons montrer pourquoi la théorie républicaine s'expose à ces critiques multiculturalistes. C'est parce qu'elle cherche à répondre aux objections communautariennes que la théorie républicaine prête flanc à ces critiques multiculturalistes.

Les objections communautariennes et les réponses républicaines

Depuis la distinction de Charles Taylor entre atomisme et holisme, les philosophes libéraux (Rawls et Dworkin) sont la cible des critiques

communautaires. Ceux-ci affirment que le libéralisme simplifie à l'extrême le rôle de la société dans la détermination des comportements moraux des individus. L'objection sur l'atomisme des philosophes libéraux soutient que, pour cette théorie, tout se passe comme si chaque individu vivait indépendamment de toute relation sociale, totalement isolé de ses semblables. Les communautaristes, au contraire, affirment la thèse du lien social: l'individu n'est pas préexistant à son environnement social, il lui est redevable puisque c'est à travers cette société particulière qu'il déploie ses choix personnels. (Kymlicka, 1999, chap. 5).

Les républicains conséquentialistes répondent à cette objection en affirmant que leur théorie tient compte de la nature essentiellement sociale de la liberté:

« La conception républicaine repose en effet sur une ontologie holistique et non pas sur un atomisme; elle prend en compte la nature sociale et politique de l'homme pour montrer que la liberté n'existe jamais que lorsque les autres sont présents et lorsque les rapports entre les individus sont institutionnalisés de manière à rendre possible la coexistence sans interférence. » (Spitz, 1995, p.214-215)

L'ontologie holiste comporte une conséquence principale dans la théorie républicaine de la liberté: l'effet de publicité des conditions de non-domination (Pettit, 1997, chap. II). L'effet de publicité fait en sorte que si les conditions de la domination sont largement connues, l'identification des situations et des ressources qui permettent de mettre en œuvre une domination sera plus efficace puisque chaque citoyen sera en mesure de la constater. Et si ce savoir devient si commun qu'il est en quelque sorte institué dans les mœurs et la culture publique de chercher à éviter ou prévenir l'accomplissement de ces conditions, toute personne sera dissuadée de vouloir en dominer une autre puisqu'il aura la certitude que le public réagira contre lui lorsqu'il mettra en œuvre les conditions de sa domination. La position holiste permet ainsi aux républicains conséquentialistes d'affirmer que le «vivre-ensemble» de la communauté politique comporte un certain nombre de bénéfices qui sont autrement incalculables ou inexistantes pour un atomiste. On retrouve souvent chez les républicains cette analogie

holiste: celle du corps social comparé au corps humain (chez Pettit, 1997, p.108; mais aussi chez Skinner, 1990, p.301).

D'autre part, les républicains répondent aussi à l'objection sur le «moi désincarné», le moi sans qualité des libéraux. Les communautaristes estiment que chaque individu est situé dans une société particulière et, de ce fait, est porteur d'un «horizon de sens» qui le porte vers certaines conceptions du Bien. Ainsi, alors que les libéraux croient que l'État doit adopter une politique neutre, les communautariens estiment que l'État doit répondre à une certaine conception du Bien qui est celle de sa communauté politique. Sur cet enjeu philosophique, Pettit affirme que sa théorie républicaine donne une conception de l'identité personnelle qui est située dans un environnement social et politique. Les normes de civilité républicaine constituent des normes de solidarité fondées sur une identité collective, sur une identité personnelle qui va au-delà de celle de l'individu seul. Un individu pourra se reconnaître comme faisant partie d'une même «classe de vulnérabilité» (par exemple: les femmes, les minorités ethniques ou les personnes pauvres) et ultimement d'une même communauté politique (Pettit, 1997, p. 259-260). L'identification à ces groupes renvoie à une solidarité, mais aussi à un intérêt commun d'être protégé d'une domination potentielle.

En fait, les républicains vont affirmer que leur idéal est aussi communautarien, et ce pour deux raisons: parce que la liberté comme non-domination constitue un bien social et parce qu'elle est un bien commun. La liberté républicaine est un bien social parce qu'elle dépend de l'existence d'un groupe de personnes disposées à la rechercher intentionnellement et activement. Les bénéfices de l'effet de publicité, mentionnés plus haut, sont un indicateur de son caractère irréductiblement social. Ensuite, la liberté comme non-domination est un bien commun puisqu'elle est intrinsèquement égalitaire. Elle ne peut varier pour une personne sans varier pour l'ensemble des membres de la communauté politique (Pettit, 1997, p.110). En ce sens, chaque personne qui habite la république est en mesure de désirer ce bien qui leur est commun et distribué de manière égalitaire.

Toutefois, avec les libéraux, et à l'encontre de la critique communautarienne, les républicains croient que la neutralité de l'État doit être

préservée. Dans l'État républicain, cette neutralité est préservée parce que l'idéal de non-domination est précisément un idéal moderne et universel. La liberté comme non-domination revendique la prétention de valoir pour tout individu de toute communauté politique dans le monde. Elle se base sur un désir que l'on retrouve partout : vivre dignement en étant libre de toute servitude. (Pettit, 1997, p.95) On constate ici que cette affirmation morale axiomatique, qui ne peut être ni infirmée, ni confirmée de manière absolue, trace la ligne au sein de la théorie républicaine entre son contenu qui peut être qualifié de communautarien, d'une part, et de libéral, de l'autre. Cette conviction de la valeur universelle de l'idéal républicain ne peut que reposer sur une prémisse commune avec le libéralisme : la valeur intrinsèque de l'individu comme source d'autonomie morale. Soumise au test de l'intuition morale du lecteur, cette affirmation sur la valeur universelle de son idéal semble acceptable. Cependant, il s'agit ici de déterminer si l'interprétation possible de cet idéal par chaque culture sociétale pose problème. Plus précisément, il s'agit de voir s'il est possible que deux ou plusieurs groupes nationaux qui partagent un même État et un même gouvernement en viennent à avoir un désaccord légitime sur ce que constitue une interférence arbitraire de l'État sur l'individu et sa sphère d'autonomie.

Le cœur de la question se situe donc ici : le Bien commun, compris de manière formelle et individuelle, vaut de manière universelle et c'est ce qu'entend promouvoir l'État républicain, mais l'interprétation de son contenu et la mise en œuvre de ce qu'exige ce Bien commun est fort problématique d'un point de vue social et politique, en particulier dans le cas de l'État plurinational. Il semble qu'en cherchant à répondre à une objection légitime des communautariens, le républicanisme s'expose, par le fait même, aux objections des multiculturalistes. Ceci pose la question de savoir si le républicanisme peut légitimement prétendre donner une théorie de l'État qui promeut le Bien commun, mais qui est, en même temps, neutre. Cette exigence peut sembler à première vue paradoxale, mais nous verrons quelles conséquences accompagnent ce double effort de la théorie républicaine. Pour l'instant, voyons comment la théorie républicaine répond aux objections des multiculturalistes.

La réponse républicaine à l'objection des multiculturalistes

Les multiculturalistes reprochent souvent aux théories politiques, autant libérale, républicaine que communautarienne, de penser les États comme s'ils étaient tous des États-nations comportant une seule culture sociétale, alors que la plupart des États contiennent plusieurs cultures sociétales, qu'il s'agisse des minorités autochtones ou issues de l'immigration ou encore d'un État qui admet plusieurs nations constituantes. Cette négligence aurait comme effet que ces théories ignorent implicitement les droits et les préoccupations de ces cultures sociétales. L'objection est particulièrement sérieuse pour toute théorie qui appose un contenu positif à son idéal de la liberté ou de l'État. Ainsi, les théories communautarienne et, à première vue, républicaine, doivent pouvoir répondre à cette critique puisque toutes deux affirment que l'État a le souci de veiller au Bien commun de ses citoyens, selon la conception que ceux-ci en ont.

Le républicanisme conséquentialiste veut toutefois, sur cette question, se différencier du «républicanisme civique» qui est plus vulnérable à cette objection. Cette formulation du républicanisme se veut une théorie résolument moderne et pluraliste. C'est pour cette raison qu'elle rejette l'objection multiculturaliste en affirmant que, de la même manière qu'elle prend en compte les intérêts particuliers admissibles, comme celui des femmes, des personnes pauvres ou des personnes vivant en milieu rural, elle répond également aux aspirations légitimes des minorités nationales. En fait, l'idéal de la liberté comme non-domination fournit le meilleur recours à ces groupes particuliers pour éviter qu'ils soient victimes de la tyrannie de la majorité. Pettit va même jusqu'à affirmer que son républicanisme est compatible avec des mesures aussi radicales que l'établissement d'institutions politiques différenciées pour certains groupes porteurs de revendications ancestrales comme les autochtones (Pettit, 1997, p.143-144).

Cette réponse indique déjà la direction générale qu'adopte la théorie républicaine lorsqu'elle est confrontée à des demandes légitimes de cultures sociétales. Toutefois, rien n'est encore dit à propos des cultures sociétales constituant sur un pied d'égalité un État plurinationnel (ex. Belgique, Canada,

ancienne Tchécoslovaquie). Ces cas doivent être, à notre avis, distingués de celui des minorités nationales (par exemples: les Tchèques de Slovaquie). Pour voir quel est le sort qui leur est réservé, nous devons examiner, dans la prochaine partie, par quels moyens les citoyens d'un État républicain en arrivent à définir le contenu et les exigences de leur représentation du Bien commun.

Le processus de définition collective du Bien commun

Dans un texte récent, Philip Pettit (2004) entreprend d'exposer les conditions et les modalités qui permettent à un groupe de citoyens de dégager ce qu'est leur Bien commun. Reprenant la distinction de Brian Barry entre l'intérêt net d'un individu et l'intérêt qu'il a en tant qu'il occupe un certain rôle ou une certaine fonction, Pettit affirme qu'il est dans l'intérêt net de tous les habitants d'un territoire qu'il y ait un État qui soit forcé de rechercher leur intérêt commun en tant que citoyens. Le moyen par lequel on peut définir ce qu'est l'intérêt des gens en tant que citoyens est, nous l'avons vu, la discussion publique. Pettit affirme qu'au terme d'un processus de délibération, l'on pourra dégager, pour ce groupe, une «fiducie» de raisons publiquement admises qui servent à justifier les décisions de ce groupe de personnes. À travers la poursuite de la pratique délibérative, l'on pourra également faire ressortir les préoccupations qui sont généralement publiquement admises comme devant faire l'objet d'une discussion publique. Ainsi, avec l'institution progressive du processus délibératif, la pratique consacra l'usage de certains critères argumentatifs et de certaines préoccupations qui seront publiquement et généralement connus de tous les participants comme faisant partie de ce qui est attendu comme paramètres valides de discussion pour ce groupe. Or, nous ne voyons pas comment cette façon d'envisager de définir le Bien commun d'un groupe de citoyens échappe à un certain contenu «coutumier», c'est-à-dire à l'élaboration et à la poursuite d'une certaine tradition publique, semblable à la jurisprudence. Et nous ne voyons pas comment sa source ultime ne pourrait être ailleurs que dans la culture sociétale de ses citoyens. Bien sûr, de par sa nature

délibérative, le républicanisme de Pettit n'offre pas une conception figée de la culture identitaire, celle-ci est appelée à changer, à évoluer (Pettit, 1997, p.146), mais cela n'évite pas le problème du désaccord entre deux cultures sociétales sur le contenu de la notion de Bien commun que leur État doit poursuivre. La formation d'un consensus délibératif au sujet du Bien commun étant dépendante du lien social entre ses participants, on voit difficilement comment cela pourrait avoir lieu dans le cas de deux communautés n'ayant aucun autre lien que celui de former un État plurinational. Il semble jusqu'à maintenant que, dans cette situation, le seul consensus possible soit le constat que les deux groupes ne peuvent en arriver à un consensus.

Où nous mène donc cette impasse? Pettit affirme dans ce cas que l'on doit laisser ouverte la possibilité d'objection de conscience ou de sécession pour ceux qui s'opposent légitimement au consensus (Pettit, 1997, p.56). On voit alors plus précisément où se dirige la théorie républicaine lorsqu'il y a divergence d'interprétation sur le Bien commun: la création d'une nouvelle entité politique qui répond aux aspirations légitimes d'une autre culture sociétale. Ceci semble donc confirmer notre intuition initiale sur le présupposé inhérent à la façon républicaine d'envisager l'État. Notre thèse devient d'autant plus certaine à la lumière de cette importante remarque en bas de page:

« Indeed even this paragraph overstates what has to be claimed under the approach. For a given population, whether in the world as a whole or in a certain territory, there are different ways in which the population may be subdivided into citizenries or peoples. All that is strictly needed for the republican axiom to be sound is that there is a subdivision such that for any people or citizenry identified it is in the interest of each member [...] that there should be a state established amongst them that is forced to track their common interests as citizens. » (Pettit, 2004, p.157, nous soulignons)

Il s'agit du seul endroit du texte de Pettit où celui-ci admet ce que requiert sa théorie au sujet du découpage des entités politiques d'après les cultures sociétales existantes. Un autre auteur, James Bohman, qui se

réclame de la même tradition républicaine que Pettit et qui partage le même idéal de non-domination, a toutefois articulé plus pleinement cette logique dans l'espace politique mondial. L'exposition de ses thèses nous permettra ainsi de voir quelles sont les conséquences de la logique républicaine lorsque poussée à sa plus pleine expression.

Le républicanisme cosmopolite

Un article de Bohman (2004a) débute avec une affirmation qui a de quoi attirer l'attention, particulièrement en regard de notre problématique: il affirme que l'idéal républicain est le modèle normatif qui fournit le meilleur outil théorique pour fonder la légitimité et la pertinence d'un État transnational. Nous avons vu précédemment la prétention universelle de l'idéal de non-domination et nous en avons conclu qu'il s'agit, selon toute vraisemblance, d'un bien susceptible de valoir pour toute communauté politique. À partir de ce constat, Bohman en a fait un principe de gouvernance mondiale. Une institution à l'échelle globale devrait, à son avis, être chargée de recevoir les doléances de toute personne ou groupe qui estime être victime d'une domination et qui n'a pas été entendue par son État national. Ce canal de contestation permettrait de nouvelles possibilités. D'abord, il fournirait l'occasion à tous d'avoir un mot à dire sur les institutions financières internationales qui imposent jusqu'ici des «schèmes de coopération» de façon arbitraire, sans possibilité d'appel. Ensuite, il fournirait la possibilité pour des cultures sociétales ou des populations réfugiées qui ne sont pas respectées ou reconnues sur leur territoire (Bohman donne l'exemple des Gitans d'Europe) de contester auprès d'une instance supérieure afin de faire valoir leurs droits politiques. Nous ajouterions à cette liste de bénéficiaires, de manière un peu optimiste, que si les conditions de mise en œuvre de la domination entre États étaient totalement éliminées, le dilemme de sécurité des relations internationales aurait du même coup disparu. Ainsi, les énormes sommes allouées aux dépenses militaires et qui sont employées à la défiance mutuelle des États pourraient être utilisées à d'autres fins, pour le bénéfice de tous⁶.

De manière plus générale, le républicanisme cosmopolite trace les contours normatifs d'un ensemble diversifié d'institutions politiques qui correspondent, à chaque niveau, à une identification commune de ses citoyens. Ainsi, un individu pourra «faire partie de» et s'identifier en même temps à une région, un État national, un continent et ultimement une communauté politique mondiale: «[...] the regime is [such as all] participate in a polity qua member of a demos of a common regime which is then split into various levels of increasing scale.» (Bohman, 2004b, p.326). Conformément aux principes que nous avons exposés précédemment sur le processus de délibération, Bohman affirme que la définition des contours des différentes entités politiques se fait de façon asymétrique, c'est-à-dire que le partage vertical des pouvoirs entre les différentes entités politiques n'est pas partout identique. Il se peut que certaines cultures sociétales préfèrent conserver plus de pouvoirs au niveau national alors que d'autres acceptent de le déléguer à une instance supranationale ou locale. Peu importe la distribution des pouvoirs, ce que le républicanisme cosmopolite instaure ici est un forum et non une arène, un forum qui assure la réflexivité des institutions politiques. Celle-ci permet aux citoyens de toujours mettre en question les arrangements institutionnels et de les faire évoluer de manière permanente d'après la distribution changeante de l'identification citoyenne⁷.

Conclusion

Qu'est-ce que cela révèle à propos de notre question initiale? Ce républicanisme cosmopolite ne fait que tirer, à l'échelle mondiale, les conclusions logiques de la prémisse implicite de la théorie républicaine de l'État. Il généralise le modèle étatique initial qui exige, comme nous l'avons démontré, que les citoyens de chaque entité politique doivent se reconnaître comme ayant une identité commune et différenciée de celle des autres cultures sociétales. Cette identification collective est à la base même de la légitimité de l'État républicain. Le républicanisme n'est pas incompatible, dans sa version conséquentialiste, avec la reconnaissance des droits des minorités nationales, mais il semble forcé d'admettre qu'il ne peut que prescrire aux cultures sociétales constituantes d'un État

plurinational (les Wallons de Belgique, les Canadiens français, les Noirs américains) de revendiquer une certaine forme d'autonomie politique.

Pour ce qui est de la neutralité de l'État au sujet du Bien commun, on voit bien que cette objection libérale porte à confusion si on la comprend toujours de manière absolue. La neutralité de l'État devient cependant moins problématique si on considère l'universalité comparative de la conception du Bien commun. Ainsi, en progressant d'une entité politique locale vers le niveau mondial, la conception du Bien commun promue à chaque échelle politique étend son niveau d'universalité, jusqu'au dernier niveau où, de manière plausible, on peut estimer que la non-domination est un Bien commun qui possède les caractéristiques de l'universalité absolue.

Ainsi, la théorie républicaine ne peut faire l'économie de la prémisse qui stipule qu'une entité politique, quel que soit son niveau, doit toujours avoir affaire à des personnes qui partagent une identité collective et une représentation commune du Bien. On constate donc que, même dans sa version contemporaine, l'idéal républicain est toujours intimement lié à la thèse de l'autodétermination des peuples. Cependant, en répondant aux objections des multiculturalistes, la théorie républicaine articule la thèse de l'autodétermination des peuples en laissant ouverte la possibilité que des cultures sociétales distinctes puissent partager, jusqu'à un certain degré, une identité collective et une représentation commune du Bien.

Notes

¹C'est-à-dire un État dont la population compte plusieurs cultures sociétales qui s'identifient comme tel (ex. la Belgique, le Canada, l'ex-Yougoslavie).

²J'entends par culture sociétale un groupe d'individus dispersés sur un territoire déterminé et qui réclament une identité commune selon une combinaison unique de traditions, de langue, de religion et de culture artistique.

³Dans un texte plus récent, Pettit (2003) affirme que la liberté comme non-interférence n'est plus pertinente pour l'analyse et la mesure de la liberté et que le débat se situe désormais entre les tenants de la liberté d'option (option freedom) et de la liberté d'agent (agency freedom), respectivement défendus par les théoriciens libertaires et républicains.

⁴Le lien causal entre république et liberté existe ici en vertu de ce principe:

les institutions politiques de la république constituent la liberté politique dont jouissent ses membres. Voir Pettit (1997, p.106).

⁵Pettit affirme très clairement que la question de fait inclut les facteurs de culture et de contextes locaux (1997, p.57) : « As the fact of the matter, including facts about local cultures and context, determine whether a certain act counts as interference [...] »

⁶Cette proposition, basée sur le même bénéfice identifié par Pettit (1997, p. 87) à l'échelle de l'individu, nous rapproche de plus en plus du projet kantien de paix perpétuelle...

⁷Étant donné cette affirmation, la forme confédérale semble ici plus appropriée que la forme fédérale puisqu'elle permet plus de souplesse dans la distribution verticale des pouvoirs dans le temps. Aussi parce qu'elle donne la légitimité et la parole ultime à ses sous-entités constituantes.

Bibliographie

BOHMAN, James, « Republican Cosmopolitanism » in *The Journal of Political Philosophy*, vol. 12, no. 3, Oxford, 2004a, pp. 336-352

BOHMAN, James, « Constitution Making and Democratic Innovation – The European Union and Transnational Governance » in *European Journal of Political Theory*, vol. 3, no. 3, Londres, 2004b, pp. 315-337

KYMLICKA, Will, *Les théories de la justice*, Montréal, Boréal, 1999, 358 p.

PETTIT, Philip, « The Freedom of the City : A Republican Ideal » in Hamlin, Alan et Philip Pettit (dir.) *The Good Polity – Normative Analysis of the State*, Cambridge, Basil Blackwell, 1989, pp.141-168

PETTIT, Philip, *Republicanism – A Theory of Freedom and Government*, Oxford University Press, 1997, 304 p.

PETTIT, Philip, « Agency-freedom and Option-freedom » in *Journal of Theoretical Politics*, vol. 15, no. 4, Londres, 2003, pp. 387-403

PETTIT, Philip, « The common good » in Dowding, Keith et Robert E. Goodin. *Justice & Democracy*, Cambridge University Press, 2004, p. 150-169

SHAW, Carl K. Y., « Quentin Skinner on the Proper Meaning of Republican Liberty » in *Politics*, vol. 23, no. 1, 2003, pp. 46-56

SKINNER, Quentin, « The republican idea of political liberty » in Bock, Skinner et Viroli, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, 1990, pp.293-309

SPITZ, Jean-Fabien, *La liberté politique*, Coll. Léviathan, Paris, PUF, 1995, 509 p.

Les droits de l'homme : vers une utopie au présent. Marcel Gauchet et la métamorphose de l'idéologie

Par Daniel Benghozi

Selon Marcel Gauchet, la fin de la religion dans sa fonction sociale est la pierre angulaire de toute tentative de compréhension de la société. Cette perspective s'appuie sur une analyse de l'histoire de l'Occident, qui fait ressortir le lent travail des hommes pour le contrôle du présent et de l'avenir. Devant l'ampleur actuelle du phénomène des droits de l'homme, qui meuble aussi bien le discours des politiciens que celui des citoyens, Marcel Gauchet a dénoncé la dimension idéologique et utopique de ces droits en adoptant un point de vue largement tributaire de son ouvrage majeur : *Le désenchantement du monde*. Nous retracerons, dans cet essai, l'analyse que fait Marcel Gauchet des droits de l'homme en la replaçant dans la perspective de la sortie de la religion. Nous verrons, d'abord, comment l'idéologie transpose dans le temps historique (passé, présent, futur) l'ancienne croyance dans l'au-delà, pour ensuite montrer que la centralité actuelle du discours des droits de l'homme opère une métamorphose de l'idéologie, laquelle, à son tour, introduit un substitut d'utopie futuriste dans le présent.

L'idéologie et les trois temps de la croyance

Dans son dernier article sur les droits de l'homme¹, Marcel Gauchet définit l'idéologie comme le « discours qui succède à la religion à partir du XVIII^e siècle en substituant une justification immanente à la justification transcendante de l'organisation collective² ». L'idéologie est donc intimement liée au thème de la sortie de la religion dans sa fonction sociale : la religion avait, avant la révolution démocratique du siècle des Lumières, une fonction idéologique dans la mesure où, pour reprendre les termes de Raymond Ruyer et de Karl Mannheim, elle décrivait un « mythe justificateur de la situation présente et de la classe

au pouvoir³ ». En Occident — du moins —, la religion ne subsiste aujourd'hui que dans sa fonction spirituelle, elle n'agit plus à titre de fondement de l'ordre social, c'est aux hommes que revient la tâche de définir ce dernier et chaque tentative donnera possiblement naissance à une *idéologie*.

L'idéologie doit traditionnellement répondre à certaines exigences pour satisfaire ce besoin religieux ou, comme disait Georges Bataille, pour « satisfaire une revendication d'intimité avec les choses et avec l'autre⁴ ». Marcel Gauchet attribue trois tâches à l'idéologie : expliquer l'histoire à travers une théorie scientifique du devenir — ou une théorie qui se donne pour telle —, justifier les choix politiques que la société effectue à travers ses institutions et fournir une définition de l'avenir — ce qui implique un acte de foi dans le futur⁵. On voit apparaître les trois temps de la croyance : le passé, le présent et le futur.

De ce déploiement de l'idéologie dans le temps, Marcel Gauchet n'explique pas son origine philosophique ; pour pallier cette lacune, nous renverrons à l'analyse de l'idéologie que fournit Hannah Arendt dans *Le Système totalitaire*. « L'idéologie est [...] la logique d'une idée. Son objet est l'histoire, à quoi l'idée est appliquée⁶. » Elle est essentiellement l'instrument unique et ultime qui doit expliquer le mouvement ; en ce sens, elle renvoie à un besoin d'absolu ou d'immobilité chez l'homme. Ce n'est pas l'histoire qui est lue à la lumière d'une idée : cela lui donnerait un statut supérieur à l'idée ; plutôt, l'histoire apparaît comme quelque chose qui peut faire l'objet d'un calcul *logique*. On rejoint ici Hegel pour qui l'idée traverse l'histoire, et cette idée est plus vraie que la réalité. Mais l'idée, seule, ne réussit pas à expliquer le devenir, puisqu'il lui manque la logique pour la mettre en mouvement ; l'idée devient la prémisse à partir de laquelle on peut *logiquement* comprendre le passé et le présent et déduire l'avenir. Poussée à son extrême, l'idée verse dans le totalitarisme où véritablement la logique domine la réalité : elle force les événements à une cohérence qui n'existe nulle part dans le monde — d'où la tendance des idéologies à s'émanciper de la réalité⁷.

On comprend maintenant que la croyance peut investir le passé et que, lorsqu'elle se tourne vers lui, elle cherche à détacher un fil conducteur

unique qui intègre tous les événements de façon univoque. Mais l'idéologie implique aussi une croyance dans le futur : c'est l'histoire dans tout son déroulement qui livre ses secrets grâce à la logique. Or, l'avenir, écrit Gauchet, est au temps ce que l'infini est à l'espace⁸. La formule exprime bien le caractère absolument impénétrable et inquiétant de l'avenir ; par conséquent, toute spéculation à son sujet appelle nécessairement la foi. L'idéologie vient soulager l'angoisse en permettant un saut dans le futur au moyen de la déduction logique à partir d'une idée. La croyance peut aussi viser le présent, au sens où cette idée du passé et cette image de l'avenir doivent se rencontrer dans le présent sous la forme d'options politiques qui n'en continuent pas moins l'expression de l'idéologie⁹. Nous devons, avant de poursuivre, nous pencher sur le processus historique et philosophique de la sortie de la religion pour comprendre comment ces trois tâches, ou composantes de l'idéologie, sont apparues dans la conscience collective occidentale ; alors seulement pourrons-nous comprendre la métamorphose contemporaine de l'idéologie et de l'utopie.

Le désenchantement du monde

Marcel Gauchet publie, en 1985, *Le désenchantement du monde*, un livre qui mettra en émoi la communauté intellectuelle française. Il y fait une histoire politique de la religion, au sens où il s'intéresse à la fonction d'organisation sociale de la religion. Mais ce livre dépasse l'écrit politique ou sociologique dans la mesure où il ne se limite pas à décrire les différents visages du politique, mais à faire *l'histoire de la raison occidentale*¹⁰ ; Marcel Gauchet tente de percer les structures internes de la pensée, *l'ordre des opérations de pensée*¹¹ des individus qui habitent la terre depuis le néolithique jusqu'à aujourd'hui. Vaste projet dont nous tracerons ici les grandes lignes qui sous-tendent la définition de l'idéologie de Gauchet.

Pour résumer succinctement, Gauchet schématise l'histoire de la modernité dans le passage d'une ontologie de l'unité, où se manifeste l'essence de la religion, à une ontologie de la dualité, où la religion perd son emprise *idéologique* sur le monde. Pour bien le comprendre, il faut se replacer à l'époque préhistorique. La situation de l'homme est alors

précaire : la communauté s'organise sur la base de l'unité clanique, voire familiale ; tous les rapports sociaux sont personnels et la tribu vit repliée sur elle-même. À cause du peu de contrôle que l'homme exerce sur la nature, il tend à investir le monde sensible — le *visible* — d'une multitude de volontés : le monde est plein de dieux — de magie. Nous sommes alors dans un monde enchanté où le naturel et le surnaturel sont indissociables ; cette *hétéronomie* dérobe psychologiquement aux hommes leur capacité de transformer le monde terrestre, ils se sentent impuissants face aux forces surnaturelles de leur imaginaire quotidien.

Cette impuissance vis-à-vis de l'ordre naturel se double d'une impuissance vis-à-vis de l'ordre social, laquelle découle de la croyance en un passé sacré et fondateur : la « religion dans son état premier et pur¹² ». Celle-ci, écrit l'auteur, « place le présent dans une absolue dépendance envers le passé mythique qui garantit l'immuable fidélité de l'ensemble des activités humaines à leur vérité inaugurale¹³ ». Pour Gauchet, l'histoire des mentalités a donc un point de départ et une direction : elle se conçoit comme la dégradation de l'essence du religieux. C'est que, au début de l'humanité, l'homme a pris le parti de la permanence coutumière et de la dépendance sacrale¹⁴. Devant — peut-être — l'insuffisance de ses moyens techniques, l'homme aurait *choisi* de se fondre dans la nature, c'est-à-dire d'instaurer « le dehors comme source et l'immuable comme règle¹⁵ ». Ce parti pris contre la liberté n'a, en définitive, aucune explication *a priori* sauf celle qui voudrait, avec Jean Daniel, que le phénomène religieux soit inscrit dans la *nature humaine*. Ce faisant, dans la perspective de Marcel Gauchet qui voit dans l'idéologie la continuation du religieux sur le terrain de l'organisation collective, l'homme moderne aurait une tendance naturelle à verser dans l'idéologie.

Plus précisément, l'idéologie serait, au niveau des mentalités, un vestige de ce que Gauchet appelle la *dépossession primordiale de la religion première*¹⁶. Cette pensée *mythique* qui affirme l'unité ontologique du monde a continué d'habiter les esprits jusqu'à aujourd'hui, son enracinement dans la psyché humaine étant si profond que les millénaires du travail de la raison n'ont pas réussi à l'éradiquer.

Mais revenons à l'époque préhistorique où se manifeste dans toute sa pureté l'essence du religieux, car c'est là que se trouve la clé de tout le reste. Les conséquences de cette *pensée sauvage*, au plan politique, sont que l'homme est *dépossédé* de ses propres moyens d'action sur le monde : sa conception du temps est cyclique, elle s'organise autour de l'idée d'un perpétuel retour des choses, puisque, d'une part, le passé fondateur et mythique contient tout l'éventail des possibles et que, d'autre part, chaque objet étant animé d'une volonté, celle de l'homme ne peut durablement s'affirmer dans le monde. L'avenir est fermé, la communauté vit tournée vers le passé dans le culte des ancêtres et des divinités.

L'histoire de l'humanité, dans cette perspective, prend l'aspect d'une lente évolution, sous l'effet de la progression de la pensée rationnelle, entrecoupée de régressions, vers une division de la réalité entre le monde *visible*, celui des hommes, et le monde *invisible*, celui de Dieu. Deux principales causes à cette autonomisation des sphères terrestre et spirituelle : l'apparition du pouvoir politique et l'émergence des monothéismes, qui consacreront la conception ontologique binaire— matière et esprit.

Avec le pouvoir politique apparaît la pensée de l'universel. Il faut se replacer ici, encore une fois, à la fin du néolithique. Une classe dominante se détache du groupe ; de son point de vue, les dominés sont tous les mêmes. Dès lors, l'idée d'une guerre de conquête émerge : on peut envisager la guerre pour grossir la communauté et ainsi accroître l'étendue du pouvoir qui est devenu alors véritablement *politique*. Du coup, on change l'ordre des choses, le pouvoir s'accapare une fonction qui revenait traditionnellement aux dieux : il permet d'unir une communauté. Le présent prend désormais des couleurs : le *changement* devient envisageable et l'homme peut commencer à se tourner vers l'avenir.

C'est avec le monothéisme et l'idée concomitante de transcendance divine que s'accomplit la séparation ontologique des deux sphères. À travers l'émergence d'un dieu unique, absolument transcendant et tout-puissant, c'est la pensée de la totalité ou de l'Un qui s'affirme, ce qui amène la pensée rationnelle. Témoin de cette corrélation : l'évolution de la conception de Dieu au fil des siècles. Le Dieu des prophètes d'Israël a une *personnalité*, des traits psychologiques humains, on le croit capable de

colère ou de compassion ; or, le Dieu des philosophes sera, pour sa part, de plus en plus abstrait et objectivé, quitte à ce qu'il se confonde avec la nature comme chez Spinoza. On relègue alors Dieu dans un monde entièrement distinct et séparé du monde des hommes où il ne peut intervenir sans déchoir de sa perfection. La Réforme protestante consacrera cette radicalisation de la transcendance divine au point qu'elle séparera irrémédiablement le politique du spirituel. En somme, lorsque la religion s'intériorise, le politique s'émancipe.

Pourquoi la sortie de la religion dans sa fonction sociale fait-elle basculer la société vers l'avenir ? Gauchet offre une réponse dans *Le désenchantement du monde* :

« Un monde ontologiquement autonome et clos sur lui-même n'est concevable que comme un monde spatialement infini, si loin et toujours plus loin qu'on ira en son sein, on n'en verra jamais la limite ; il n'est pas pensable d'en sortir. De la même manière, une société qui cesse d'être déterminée du dehors est une société qui nécessairement bascule vers l'avenir, se tourne entièrement vers lui et s'organise de part en part en vue de lui¹⁷. »

Ainsi, dès que la nature apparaît comme n'ayant pas de volonté propre, elle devient, du point de vue des hommes, comme un matériau qu'il est possible de transformer ; si la nature résiste au travail des hommes, c'est parce que la technique déployée n'est pas adéquate ou suffisante et non pas — comme ce serait le cas dans un monde enchanté — parce que des esprits habitant la matière résistent à la transformation. Cette façon de penser se transpose en société : s'il n'y a pas un ordre social imposé d'en haut par une volonté extérieure ou par un passé sacré, alors l'homme s'aperçoit que la cohésion du groupe ne tient qu'à la volonté de ses membres ou de certains de ses membres. L'individu prend conscience qu'il a un mot à dire sur la façon dont s'organise la collectivité.

On a pu constater dans cette partie que la croyance dans le passé est un attribut de la pensée religieuse dans sa version première : l'essence du religieux, selon Gauchet, renvoie les hommes vers le passé et ferme l'avenir ; le présent apparaît comme la perpétuation du passé ou sa

dégradation, il n'est pas un espace de transformation active ni consciente. D'autre part, la sortie de la religion, qui s'accomplit avec la subjectivisation de la foi, ouvre la possibilité d'une croyance en l'avenir, comme celle du progrès ou celle de la société juste et égalitaire. Le présent prend de la valeur puisqu'il symbolise l'éventail de tous les possibles. L'utopie prend son envol, mais, comme nous le verrons, cette foi dans l'avenir ne fait que continuer la structure interne de la pensée religieuse.

L'utopie

C'est dans une société qui maîtrise son avenir, donc dans une société émancipée du pouvoir tutélaire de la religion, que l'utopie peut se développer. Précisons d'abord ce que nous entendons par *utopie*. Pour Karl Mannheim, l'utopie, dans son sens commun, est une image du monde qui ne s'inscrit pas dans la réalité actuelle, mais qui pourrait devenir réalité si l'ordre social était profondément modifié¹⁸. En ce sens, l'utopie est un mythe révolutionnaire puisqu'elle fait miroiter une société parfaite dans un avenir à portée de la main ; bref, c'est la promesse d'un paradis terrestre¹⁹. Marcel Gauchet rejoint Karl Mannheim²⁰ lorsqu'il distingue l'attente eschatologique des chrétiens de celle des révolutionnaires : dans le premier cas, cette attente de la délivrance du mal n'a rien d'une utopie puisque « tout vient de Dieu et rien des hommes²¹ » ; l'avènement de la société parfaite est donc irréalisable dans le monde terrestre. Dans le second cas, cependant, les hommes peuvent travailler à son avènement puisque cette société n'est pas située dans un ailleurs totalement hors de portée. Une telle conception du possible repose en définitive sur une transposition de l'objet religieux — l'*Autre* ou l'*invisible* — dans la sphère humaine ; c'est alors l'Avenir qui remplace Dieu et qui symbolise l'inconnu absolu :

« La contrainte légitime ne consiste plus à reconduire ce qui fut, elle est désormais de créer ce qui n'est pas encore et qui doit advenir. C'est toujours il est vrai d'obligation structurante envers l'ailleurs invisible qu'il s'agit, de devoir et de dette envers l'autre que soi. Mais un ailleurs invisible qui, pour être aussi rigoureusement inaccessible que le dieu le mieux caché [...], demeure sur le plan du même, et de contenu purement laïc, purement terrestre, purement humain²². »

On voit comment l'idéologie, selon la définition qu'en donne Gauchet, n'est pas la stricte continuation de la religion en tant que fondement de l'ordre social. Le religieux, dans son essence, empêche de penser la transformation du tissu social, il *dépossède les hommes*. L'idéologie, en tant que discours laïc, investit, au contraire, les hommes d'un devoir envers l'avenir, mais elle demeure un vestige du religieux dans la mesure où elle oblige à un acte de foi dans l'*invisible*. L'homme ayant pris conscience qu'il *fait* l'histoire, il s'assigne un objectif ; l'utopie devient l'autre visage de l'idéologie en même temps que le nouveau visage du religieux : elle meuble l'inconnu du futur.

La métamorphose de l'idéologie

On comprend maintenant comment la sortie de la religion a préparé l'âge de l'idéologie. Celle-ci, en s'installant en lieu et place de la religion, conserve d'abord la forme religieuse puisqu'elle recrée un ordre social aussi cohérent et homogène que les hiérarchies inspirées du droit divin. Mais, selon l'auteur, l'idéologie se défait tranquillement de l'emprise de la religion²³. Gauchet dégage trois grandes catégories d'idéologies qui portent chacune leurs utopies respectives et qui correspondent aux trois temps de la croyance²⁴. Les deux premières, malgré le fossé qui les sépare, conservent cette empreinte de la religion au niveau de la psychologie de la croyance. La dernière témoigne de la métamorphose en cours des idéologies.

I

L'idéologie passéiste ou traditionaliste institue le passé comme étalon du présent et modèle de l'avenir. On y reconnaît clairement le mode de pensée de la *religion du passé* : elle repose sur une conception cyclique de l'histoire et sur la foi en un passé fondateur et indépassable. Les problèmes de la société actuelle s'expliquent par la distance néfaste entre le présent et le passé ; on prône donc « un retour à l'ancienne cohésion organique de la société, laquelle ne peut être assurée que par des voies hiérarchiques et religieuses²⁵ ». L'utopie qu'on met de l'avant

présente une société en phase avec une tradition idéalisée et des valeurs passéistes unanimement partagées ; l'ordre règne parce qu'on ne le remet pas en question. Ce modèle est contradictoire puisque, implicitement, les tenants de l'idéologie traditionaliste reconnaissent que ce sont les hommes qui font l'histoire et qui définissent l'ordre social. Comme le dit Gauchet : « L'extrémisme anti-moderne lui-même est devenu moderne malgré lui²⁶. » Par le fait même, l'idéologie traditionaliste ne pourra jamais renouer avec la quiétude des hiérarchies d'antan.

II

L'idéologie futuriste ou révolutionnaire perçoit le futur comme le contraire du passé et le renversement du présent. Avec la modernité, l'homme a pris graduellement acte du fait qu'il construit l'histoire, ce qui l'amène à rejeter la religion transcendante comme source de l'unité collective. Il ne parvient toutefois pas à se libérer de la forme religieuse de la pensée : par nostalgie de la société hiérarchisée, il cherche — sans Dieu — l'unité parfaite entre le corps collectif et le pouvoir, une symbiose qui marquerait l'avènement du paradis terrestre²⁷. Cet ultime *dépassement des contradictions* trace le portrait d'une société utopique, parfaitement harmonieuse, qui se trouve dans un futur à portée de la main.

III

L'idéologie présentiste ou libérale, enfin, perçoit le futur comme le prolongement et l'accroissement du présent. Différente des deux dernières par la primauté qu'elle accorde à l'individu libéré des contraintes que la collectivité lui impose, elle présuppose que la liberté individuelle fera prévaloir l'harmonie des intérêts privés et la convergence des esprits sur l'essentiel à travers un cadre politique procéduralement défini et qui permet la libre confrontation des idées²⁸. Cette idéologie repose sur une certaine idée du progrès puisqu'elle n'envisage pas un retour à l'ordre du passé, ni un renversement du présent ; elle veut plutôt bâtir sur les acquis du présent.

La démocratie devient son mode de décision politique par excellence, puisqu'elle prend acte que la société existe par la volonté de ses membres ; elle doit donner, à travers l'action de l'État, une direction à la collectivité dans l'avenir. L'égalité des citoyens implique l'égalité de leurs opinions et la nécessité de chercher des consensus sur les éléments essentiels de l'orientation du devenir. Mais la création d'un libre espace de débat ne crée pas, à elle seule, un pôle d'adhésion collective ; il faut un noyau de croyances partagées pour que le consensus politique puisse avoir quelque contenu substantiel et qu'il puisse définir un projet collectif.

C'est là que surgit le principal problème des sociétés pluralistes : l'absence de vision partagée sur ce que devrait être l'avenir entraîne la démocratie dans une crise²⁹. Schématiquement, les grands discours politiques qui, jusqu'à récemment, justifiaient la cohésion sociale ont cessé brusquement d'être crédibles à partir des années 70 ; *tradition*, *progrès* et *révolution*, qui étaient leurs mots d'ordre, sont tombés en déshérence. Les droits de l'homme sont ainsi venus combler cette « vacance cognitive et normative³⁰ » ; ils sont devenus l'idéologie dominante des démocraties occidentales : « l'âme et l'encre de toute politique³¹ ». Ils ne sont pas toutefois la solution à la crise puisqu'ils ne permettent pas de penser la cohésion sociale, à cause de l'importance démesurée qu'ils accordent aux droits subjectifs en regard des droits collectifs.

C'est en partie ce qui explique le succès des droits de l'homme dans la société postmoderne : ces droits permettent de rallier la majorité des citoyens autour d'un ensemble de principes qui sacralisent l'individu. Il n'est donc pas surprenant qu'ils rapprochent tant d'individus : ces droits ne cherchent pas à définir la communauté, mais à protéger l'individu qu'ils placent au-dessus de la communauté. Les droits de l'homme font accéder l'unité sociale « au rang de l'évidence sur laquelle on se repose sans se questionner³² ». C'est ce qui permet à Marcel Gauchet de parler d'une métamorphose de l'idéologie avec l'irruption des droits de l'homme au centre des croyances partagées³³. Historiquement, la religion puis l'idéologie ont toujours eu pour fonction principale d'expliquer la cohésion sociale ; cette obsession tenait précisément à l'unité ontologique à la base de la *religion première* qui, comme nous l'avons montré, constituait jusqu'à tout

récemment la forme implicite de la pensée idéologique. Dans la monarchie de droit divin, par exemple, la rencontre de l'ordre divin et de l'ordre terrestre structurait la hiérarchie sociale, alors que l'ambition principale des régimes idéologiques tenait dans la symbiose entre le pouvoir étatique (qui représente l'intermédiaire entre le présent et l'Autre de l'avenir) et le corps social³⁴. Si les droits de l'homme amènent à présupposer l'unité sociale, cela tient, selon Gauchet³⁵, dans un premier temps, à un travail d'objectivation du monde à travers une uniformisation des modes de vie, grâce, en plus, à la grande capacité d'adaptation du système démocratique représentatif. Et, dans un deuxième temps, cela tient à l'achèvement de la sortie de la religion :

« Aboutissement d'un labeur de plusieurs siècles, nos sociétés ont produit un mode de cohésion alternatif par rapport à un mode millénaire fondé sur la communauté de croyance et la dépendance des êtres³⁶. »

La sortie de la religion, c'est la désintégration du lien magique qui unit les hommes à leur environnement naturel et social ; c'est l'avènement de la dualité ontologique du monde par le travail de la raison. En conséquence, on perçoit la réalité comme n'étant composée que de faits particuliers ; l'union entre plusieurs individualités ne relève que du langage. Le nominalisme détruit à terme l'idée d'une *cité* puisqu'il ne s'agit que d'un mot — sans résonance magique — qui unit une multitude d'individus. Le droit ne sert donc plus la collectivité, mais l'individu, il devient fonctionnel : c'est-à-dire que nous le percevons comme un instrument qui doit servir nos fins personnelles malgré les contraintes de la vie en société³⁷.

L'unité sociale passe alors au deuxième plan ; l'individu devient le nouveau et unique centre de gravité. Ce faisant, les droits de l'homme oblitèrent une dimension incontournable de l'individu : son appartenance à une communauté définie politiquement. Par le fait même, ils rayent aussi l'avenir en tant que « pôle problématique appelant la foi, le choix et le sacrifice de soi³⁸ » ; bref, le groupe perd ses moyens idéologiques de bâtir l'avenir. Or, le principal acquis de la sortie de la religion était justement la conscience que l'homme *fait* l'histoire, que l'humanité a une prise sur

son destin. C'est précisément ce qui s'évanouit avec l'individualisme qu'exacerbent les droits de l'homme : s'il n'y a pas de collectivité pour faire l'histoire, il n'y a que des individus qui peuvent agir sur le futur, mais avec la portée très limitée que cela implique. L'avenir rétrécit lorsqu'on ne peut plus envisager l'union des forces individuelles autour d'un projet commun : ce qui prime dans la perspective individuelle, c'est l'accomplissement personnel, et la société doit gêner le moins possible l'individu dans ses choix.

L'utopie au présent

L'avenir a ainsi canalisé pendant plus de deux siècles l'espoir des hommes, au point de devenir une nouvelle religion et cela, à travers les idéologies révolutionnaires en particulier, mais aussi à travers certaines versions de l'idéologie libérale. L'essence du religieux se manifestait encore, malgré le déplacement du temps de la croyance. Avec l'idéologie des droits de l'homme, l'avenir disparaît en tant qu'objet de foi. En effet, s'il n'y a que des individus pour faire le monde, on n'arrive plus à imaginer comment chaque projet individuel sera relayé au-delà de la mort de chacun : le futur pensé à la première personne du singulier n'ouvre pas sur l'Avenir parce qu'il ne permet pas de transcender la mort, ce que permet en revanche le groupe. Le temps de la croyance passe désormais au présent, il n'y a pas d'autre option ouverte : le passé est condamné et le futur est fermé, seuls restent le présent et les individus.

Dans un tel contexte, l'espérance qu'on plaçait auparavant dans le futur ou dans l'au-delà vient investir le présent :

« Les droits de l'homme introduisent un substitut d'utopie futuriste dans le présent : la foi dans l'avenir est remplacée par l'indignation ou la culpabilité devant le fait qu'il ne soit pas déjà là³⁹. »

Une utopie au présent ? L'expression est juste. La fermeture de l'avenir comme foyer de l'espérance ramène au petit présent l'espoir de voir se matérialiser le paradis terrestre. D'ailleurs, nous en avons

tous les outils : l'idéologie des droits de l'homme ne reporte pas les conditions de la société heureuse dans le futur improbable ou dans l'au-delà inaccessible ; au contraire, l'homme dans son *abstraite nudité* possède tous les préalables de son émancipation ultime. La *Déclaration internationale des droits de l'homme* exprime bien ce sentiment :

« Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité⁴⁰. »

Dans cette perspective, le principal obstacle à l'avènement de la société parfaite est incarné dans l'État qui, en gênant ou en privant les individus dans l'exercice de leurs droits et libertés, interdit l'avènement de la société libre. D'où l'extrême méfiance de la société civile vis-à-vis de l'administration publique : c'est que l'État symbolise, de fait, la collectivité, que l'idéologie des droits de l'homme veut, elle, éluder ; la réconciliation entre les deux ne saurait se produire sans une réhabilitation du politique avec et à côté des droits de l'homme.

Ainsi, nous avons vu que l'idéologie transpose dans le temps historique l'ancienne croyance en l'au-delà. Toutefois, l'idéologie, ce discours qui succède à la religion pour expliquer les fondements du lien de société, opère dans sa version la plus récente une véritable métamorphose d'elle-même, qui témoigne de l'achèvement du processus de sortie de la religion. En corollaire, ce nouveau visage de l'idéologie a transformé l'utopie qu'on a vu investir, tour à tour, le passé, le futur et enfin le présent. Nous avons voulu, de cette manière, unifier la réflexion de Marcel Gauchet à propos des droits de l'homme autour du thème de la sortie de la religion, ce qui permet de voir comment l'histoire des mentalités suit le fil conducteur du *désenchantement du monde*. Toutefois, l'auteur souligne qu'un tel constat n'oblige pas à conclure avec Max Weber que l'homme construit sa *cage de fer*. Les droits de l'homme, avec l'impuissance dont ils affectent la

démocratie, ne sont pas l'aboutissement du processus de rationalisation, ils ne sont qu'un jalon de l'idéologie — que l'éternel mouvement des choses appelle à dépasser.

Notes

¹ GAUCHET, Marcel, « Quand les droits de l'homme deviennent une politique » in *Le Débat*, no. 110, mai-août 2000.

² *Ibid.*, p. 270.

³ RUYER, Raymond, *L'utopie et les utopies*, Gérard Monfort, 1988, p. 54 ; MANNHEIM, Karl, *Ideology and Utopia*, Routledge and Kegan, 1949, pp. 173-176.

⁴ DANIEL, Jean, « Les droits de l'homme comme religion des incroyants » in *Le Débat*, janvier-mars 1987.

⁵ GAUCHET, Marcel, « Croyances religieuses, croyances politiques » in Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, coll. Tel, Gallimard, 2002, p. 96.

⁶ ARENDT, Hannah, *Le système totalitaire*, Seuil, 1972, p. 216.

⁷ *Ibid.*, pp. 216-220.

⁸ GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, 1985, p. 253.

⁹ GAUCHET, Marcel, « Croyances religieuses, croyances politiques », *op. cit.*, p. 97.

¹⁰ GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 75.

¹¹ *Ibid.*, p. 133.

¹² *Ibid.*, p. 17.

¹³ *Ibid.*, p. 15.

¹⁴ *Ibid.*, p. 19.

¹⁵ *Ibid.*, p. 20.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 26-27.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 253-254.

¹⁸ MANNHEIM, *op. cit.*, p. 176.

¹⁹ RUYER, *op. cit.*, p. 54.

²⁰ MANNHEIM, *op. cit.*, pp. 175-176.

²¹ GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 255.

²² *Ibid.*, p. 255.

²³ GAUCHET, Marcel, « Croyances religieuses, croyances politiques », *op. cit.*, pp. 107-108 et « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », *op. cit.*, p. 269.

²⁴ GAUCHET, Marcel, « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », *op. cit.*, p. 271.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ GAUCHET, Marcel, « Croyances religieuses, croyances politiques », *op. cit.*, p. 101.

²⁷ *Ibid.*, pp. 106-107.

²⁸ GAUCHET, Marcel, « Quand les droits de l'homme deviennent une

politique », *op. cit.*, p. 271.

²⁹ POMIAN, Krysztof, « La crise de l'avenir » in *Le Débat*, no. 7, 1980.

³⁰ GAUCHET, Marcel, « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », *op. cit.*, p. 268.

³¹ *Ibid.*, p. 261.

³² *Ibid.*, p. 272.

³³ *Ibid.*, pp. 269-273.

³⁴ GAUCHET, Marcel, « Croyances religieuses, croyances politiques », *op. cit.*, p. 103.

³⁵ GAUCHET, Marcel, « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », *op. cit.*, p. 272

³⁶ *Ibid.*

³⁷ VILLEY, Michel, *Philosophie du droit*, Dalloz, 2001, p. 103.

³⁸ GAUCHET, Marcel, « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », *op. cit.*, p. 272.

³⁹ *Ibid.*, p.274.

⁴⁰ *Déclaration internationale des droits de l'homme*, Article 1.

Gadamer et Kierkegaard

Par Roseline Lemire

Gadamer et Kierkegaard se rencontrent en une certaine communauté de pensée : une résistance à l'hégélianisme, une objection à la science et un ancrage dans la vie, la réalité. Gadamer s'éloigne pourtant de Kierkegaard, qui fut l'un de ses premiers maîtres à penser; dans son œuvre, une bonne partie des références au penseur danois se limite à souligner l'infléchissement existentiel qu'il a transmis aux philosophies allemande et française, et à le mettre en relation avec la spéculation hégélienne¹. Il demeure néanmoins dans ses textes un palimpseste kierkegaardien. Je ne chercherai pas ici l'existence de quelque chose comme une herméneutique kierkegaardienne qui aurait sérieusement influencé Gadamer. Modestement, je me bornerai à établir des concordances et des écarts entre les deux auteurs sans tâcher vainement de m'approprier les étapes de la réflexion de Gadamer pour plaquer contre le « travail » de son œuvre une étiquette qu'il aurait refusée. Les propos de Kierkegaard et Gadamer se croisent souvent pour chaque fois s'éloigner de nouveau. Au cœur de leurs questionnements résident une vérité qui doit être abstraite de notre volonté d'objectivation et une recherche pour arriver à partager cette vérité étroitement liée à la subjectivité de l'individu.

Cet exercice ne se veut pas exhaustif; il trace simplement les grandes lignes communes aux deux philosophes, lignes dégagées par une lecture en parallèle. Pour rendre compte adéquatement de la manière dont Kierkegaard a marqué Gadamer, il eût sans doute été nécessaire de doubler cette recherche d'une étude de Heidegger et de sa propre lecture de Kierkegaard. J'essaierai malgré tout de laisser voir que, contrairement à ce que soutient Delecroix², et que, bien qu'un héritage kierkegaardien vive manifestement dans son œuvre, rien ne porte à croire que Gadamer tait injustement des influences qu'une intégrité intellectuelle aurait préféré voir briller à travers de multiples renvois.

Gadamer et Kierkegaard s'opposent à la volonté d'objectivité des sciences qui proposeraient une vérité partielle et incomplète. Gadamer

remarque que, si la science possède l'assurance nécessaire au questionnement des préjugés, sa méthode, qui s'appuie sur la vérifiabilité des propositions, est inadéquate lorsque nos propos se posent sur l'expérience pratique et la vie. Tant et si bien qu'un ouvrage littéraire peut parfois en apprendre davantage au spécialiste des sciences humaines qu'un ouvrage dit technique³. L'homme dépasse la vérité objectivante. On ne peut le circonscrire grâce à des données mesurables et une méthodologie rigide. L'être humain échappe à l'ambition scientifique, il lui glisse entre les doigts. Mais ne croyons pas que cette tendance naturelle à questionner les préjugés soustrait la science à ses déterminations historiques, au contraire de l'homme qui s'enlise jour après jour sous le poids de son vécu. Toutes les questions posées à la tradition s'ancrent dans un contexte particulier. En ce sens, les prétentions de la science moderne à la connaissance globale ne seraient que fumisteries. Kierkegaard, de façon plus littéraire, soutient aussi que l'objectivation scientifique est insuffisante : la vérité se situe dans l'instant et dans le saut de la foi. Il reproche à l'objectivité, où la figure de Hegel est iconique, de « s'occupe[r] uniquement du résultat et [de] pousser l'humanité à tricher en transcrivant et en récitant des résultats et des faits [...], de se transformer d'une façon inhumaine en la spéculation »⁴. Les preuves, aussi solides sont-elles, paraissent insuffisantes et inappropriées. Ainsi, tant que l'on essaie de prouver l'existence du dieu, le dieu n'existe pas. Dès que l'on saute en laissant derrière nous l'ambition exagérée de l'intelligence, le dieu existe⁵.

Les deux philosophes présentent en échange une vérité étroitement liée au sujet, à l'existence et à l'expérience. La vérité présente alors un caractère événementiel. Selon Kierkegaard, l'existence et les choix qu'elle implique sont essentiels à la compréhension de soi qu'il privilégie⁶; « la subjectivité est déterminée fondamentalement à partir d'un mouvement d'ouverture à la vérité »⁷. L'ultime, la vérité religieuse, jaillit dans le saut que l'individu réalise pour l'atteindre. Par ailleurs, chez Gadamer, cet événement qu'est la saisie de la vérité surgit de la fusion des horizons et de sa mise en langage. Kierkegaard assimile absolument sa vérité à la subjectivité au sens où, pour y accéder, il faut creuser son intériorité, c'est-à-dire retourner en soi. Gadamer croit au contraire que cette vérité exige une certaine sortie de soi par l'énonciation et la communication.

Dans les deux cas, répétition et contemporanéité se dressent naturellement contre l'historicisme. À cette doctrine qui met l'accent sur le texte et son contexte historique strict⁸, ils opposent la dimension cardinale de la réception du texte ou de l'œuvre dans le présent. Cette réception ne procède pas d'une méthode comparable à celle des sciences⁹. Kierkegaard distingue les deux concepts. Il ne leur associe pas tout à fait le même objet en plus de leur adjoindre une « grâce » ou « condition »¹⁰, que Gadamer n'intègre évidemment pas à ses thèses. La répétition¹¹ en est une personnelle. Elle répète quelque chose de concret de la vie du poète et aide celui qui se dirige vers la foi à atteindre son objectif. Dans *La Reprise*, l'objet de la répétition s'inscrit, par exemple, dans l'histoire de Job puisque le jeune poète « trouve [sa] joie à prendre, toujours de nouveau, copie de tout ce que [Job] a dit, en caractères danois ou latins, soit dans un format, soit dans un autre »¹². Le principe est donc de reprendre pour soi le sens donné dans le texte.

La contemporanéité est essentiellement celle du Christ – ou du maître — qui intervient dans l'instant, à la manière d'une extériorité, en tant que manifestation de l'éternel dans le temporel. Le maître comme événement transcende ses déterminations historiques pour venir solliciter personnellement son disciple. Le disciple s'occupe malgré tout de l'aspect historique du Christ puisqu'en celui-ci, précisément, se situe le paradoxe à accepter par le saut. La vie du Christ est littéralement une incarnation de l'éternel dans le temporel. Il ne faut toutefois pas confondre la répétition avec le ressouvenir tel que l'entendaient les Grecs; elle doit plutôt se comprendre en tant qu'opposition à ce ressouvenir qui paraît trop orienté vers le passé¹³ alors que la reprise de Kierkegaard veut le futur. Bref, cette répétition est aussi une rencontre de l'éternel et du temporel qui concerne « la réalité, le sérieux de l'existence »¹⁴. On ne tente pas de reproduire bêtement ce qui a déjà été vécu. La répétition assure que Dieu est toujours présent en confirmant l'actualité du monde à chaque instant, mais d'une manière chaque fois nouvelle. Elle introduit dans la vie le mouvement du devenir que la philosophie spéculative de Hegel ne serait jamais parvenue à justifier¹⁵ en n'offrant qu'« une vérité de monde mort, tant elle est froide en sa logique »¹⁶. La répétition et la contemporanéité garantissent

l'authenticité en maintenant le paradoxe, l'incontournable disjonction entre l'être et la pensée, enfin, réconcilient les contradictions sans toutefois les « sursumer ».

Pour Gadamer, répétition et contemporanéité ne s'articulent pas l'une sans l'autre. Les œuvres d'art ont dans le cas présent une valeur exemplaire. La production artistique dépasse ses barrières temporelles et historiques pour se réaffirmer dans le présent. Par exemple, la répétition de l'interprétation d'une œuvre musicale ne lui enlève pas sa valeur ou de sa vérité. Les *Variations Goldberg* interprétées par Glenn Gould, bien que personnelles et substantiellement éloignées de la composition originale de Bach, continuent d'être les *Variations Goldberg*¹⁷. L'interprétation offerte n'est pas moins vraie parce qu'elle s'éloigne des indications fournies par le compositeur et, de toute façon, « le rétablissement des conditions originelles est une tentative que l'historicité de notre être voue à l'échec »¹⁸. Bref, l'œuvre d'art, comme le texte d'ailleurs, est littéralement sa re-présentation actuelle. Les divers aspects variables de cette présentation concourent à traduire l'identité même de l'œuvre. La contemporanéité caractérise l'œuvre et le texte tandis que la répétition forme la possibilité infinie qui s'attache à cette caractéristique. Dans la répétition, ce qui est repris existe de manière toujours différente; victime d'une temporalité radicale, « il n'a son être que dans le devenir et le retour »¹⁹.

Concernant la « sursomption » et le maintien du paradoxe, Gadamer prend une position à mi-chemin entre Hegel et Kierkegaard. La répétition, qui s'actualise dans une fusion des horizons, porte effectivement une marque événementielle du type « synthèse ». Mais les horizons qui se rencontrent ne sont pas « sursumés » comme c'est le cas chez Hegel. La compréhension qui surgit de cette fusion ne doit pas, non plus, se confondre avec cette harmonie dans la tension absolue que décrit Kierkegaard. Pourtant, la relation gadamérienne au passé peut être saisie en parallèle avec le paradoxe kierkegaardien²⁰. Dans les deux cas, il est question de faire entrer un élément atemporel, chez Gadamer le texte - atemporel dans la mesure où il préserve nécessairement en lui-même des éléments qui ne sont pas modifiés par les circonstances historiques - dans un contexte sociohistorique précis.

Dans les deux concepts de répétition, un nouveau fragment de sens se donne sans toutefois briser les liens entretenus avec l'origine. De l'avis de Gadamer, « non seulement une œuvre d'art ne laisse jamais s'effacer entièrement la trace de sa fonction originelle [...], mais elle ne cesse de constituer une origine pour elle-même »²¹. Selon Kierkegaard, cette répétition approfondit l'intériorité de celui qui l'expérimente en lui permettant de toujours se retrouver lui-même en lui-même.

Chez les deux auteurs, l'opacité de l'histoire n'érige pas d'obstacle à la compréhension du message ou de la vérité. Les ponts à travers divers moments de l'histoire sont toujours possibles. Pour Kierkegaard, l'accumulation des siècles, depuis la venue du Christ, ne parasite la compréhension que dans la mesure où de multiples « ragots » s'annexent invariablement aux années qui passent. Mais ces ragots ne peuvent subversivement entamer la contemporanéité et la recevabilité du message du Christ. La contemporanéité assure la communication d'une vérité qui va au-delà de ce à quoi aurait pu accéder un témoin oculaire²². En fait, « pour une vérité éternelle qui doit décider de notre béatitude éternelle, dix-huit siècles n'ont pas une force probante plus grande qu'un jour »²³. Selon Gadamer, la distance temporelle « étoffe » les horizons dans un travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*)²⁴ pour admettre de nouvelles compréhensions. Cela permet aux textes, comme à n'importe quelle œuvre d'art, de ne jamais être conceptuellement épuisés ou achevés. Ici, la distinction entre les deux auteurs se situe au plan de l'essence de la vérité atteinte par delà les siècles. Pour le Danois, la vérité à laquelle le disciple parvient est invariable. Dans tous les cas l'éternel sourd dans le temporel. Pour Gadamer, ce qui se manifeste dans la répétition varie selon les circonstances et les époques, mais reste, malgré tout, toujours vrai.

Dans ces perspectives de contemporanéité et de répétition, le sujet devient fondamental. Gadamer, à l'instar d'une grande partie de la philosophie du vingtième siècle, a été marqué par l'inflexion existentielle de la philosophie largement inspirée de Kierkegaard. Pour les deux auteurs, le regard subjectif sur ce qui doit être compris est indispensable. Pour Kierkegaard, la vérité est radicalement dans le sujet. La subjectivité est vérité. L'appréhension de la vérité est, selon Gadamer, indissociable de l'implication d'une subjectivité.

En effet, cette subjectivité est comprise comme l'horizon du lecteur, essentiel à la compréhension des textes. Notons cependant qu'en dépit de l'implication de la subjectivité, la « lecture a ses règles et exigences »²⁵.

Comme la répétition exige, selon Gadamer, une justesse de l'interprétation, et comme cette dernière est étroitement liée à l'individu qui l'effectue, il aborde le thème de l'éducation. Il entend cette notion au sens humaniste du terme : le sujet doit s'enrichir, développer un certain « bon goût » et des aptitudes intellectuelles qui le rendront apte à poser des jugements justes, à bien interpréter ce qui lui est re-présenté. Gadamer recherche une *Bildung* où « l'expérience [est] cruciale dans une subjectivité qui [y] gagne son être »²⁶. Cette éducation contribue à l'enrichissement de l'horizon du lecteur.

Chez Kierkegaard, la relation amoureuse conduit le poète du stade esthétique jusqu'à la frontière du religieux où il doit faire le saut de la foi après être passé par le stade éthique. Une mission édifiante se conjugue ainsi à l'amour. Cette évolution pousse le poète à creuser son intériorité de laquelle émergera la vérité. L'histoire d'amour l'autorise à avancer sur le « chemin de la vie »²⁷. Comme chez Platon la liaison amoureuse se transforme en relation d'amour avec le dieu lorsque le poète, devenu disciple, arrive à se détacher de la réalité pour se tourner vers la compréhension incommunicable du transcendant.

À un autre niveau, Kierkegaard se fait lui-même pédagogue. Par l'usage de la littérature²⁸, un auteur peut aider un lecteur à cheminer vers la foi : la communication s'exécute dans une forme artistique tandis que le discours objectif s'applique aux sciences²⁹. L'analyse critique d'un texte passe d'abord par une appropriation de laquelle on ne se sort jamais tout à fait³⁰. C'est précisément ainsi que Kierkegaard essaie de convaincre avec *Le journal du séducteur*, *La Reprise* et *Crainte et tremblement*. Il progresse ici respectivement du stade esthétique au stade éthique pour finalement passer au saut dans la foi avec l'exemple d'Abraham. Kierkegaard veut entraîner le lecteur avec lui. Le rôle de l'auteur est extrêmement important, puisqu'il incarne une expérience personnelle et une subjectivité qui sont partie intégrante de la qualité de la réception du lecteur. Kierkegaard et Gadamer s'éloignent une fois de plus; chez le philosophe allemand, l'auteur du texte

ou de l'œuvre, en tant qu'individu, doit être évincé de la compréhension subséquente de cette œuvre.

Pour Gadamer, toute vérité qui peut être comprise est langage même si celui-ci demeure obscur et que le monde résiste à la saisie langagière. Selon Kierkegaard, la vérité religieuse est absolument incommunicable³¹ : « Abraham ne *peut* parler; car il ne peut prononcer le mot qui explique tout (c'est-à-dire de manière qu'il soit compréhensible) ». Toute vérité qui cherche à s'exprimer le fait, puisqu'elle est subjective, par l'intermédiaire d'un individu, ou encore par l'usage d'une littérature métaphorique. La voie vers la vérité peut être ainsi indiquée. On ne communique pas directement, dans le langage, le paradoxe de la rencontre de l'éternel et du temporel. Cette indication joue le rôle d'un palliatif au silence qui caractérise essentiellement la vérité. L'intériorité est inaccessible par la parole. Le silence accompagne une vérité déterminée par une intériorité qui s'approfondit. Dans ce contexte, la communication directe apparaît au penseur religieux comme une tromperie³².

Somme toute, il ne nous semble pas que Kierkegaard ne soit pour Gadamer qu'« un départ vite dépassé »³³, ou que Gadamer ne lui rend pas justice. Il apparaît plutôt, comme suite à cette étude, que, sans « dépasser » Kierkegaard, Gadamer se dirige tout simplement sur une autre voie. N'oublions pas que le noyau de la pensée kierkegaardienne se situe dans Dieu et la religion. Si des éléments de son œuvre nous permettent d'envisager une herméneutique qui lui est propre, prenons garde de ne pas attribuer à Kierkegaard des intentions qui ne cadrent pas dans sa pensée. Voilà précisément ce que Gadamer fait en ne citant Kierkegaard qu'avec parcimonie : il a laissé à Kierkegaard son originalité en tant qu'auteur pour développer une philosophie indépendante qui ne tire sa cohérence que d'elle-même.

Notes

¹ Je n'ai cependant recensé les occurrences de Kierkegaard que dans cinq ouvrages de Gadamer : *Vérité et méthode, Les chemins de Heidegger, La philosophie herméneutique et L'art de comprendre, Écrits 1 et 2*.

² DELECROIX Vincent, « Gadamer et l'herméneutique post-romantique de Kierkegaard » dans DENIAU Guy et GENS Jean-Claude (dir.), *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, Paris, Société d'anthropologie phénoménologique et d'herméneutique générale, 2003, p. 133.

³ GADAMER Hans-Georg, *L'art de comprendre, Écrits 2*, Paris, Aubier, 1991, pp. 44-47.

⁴ KIERKEGAARD Søren, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, Paris, Gallimard, 2002, p. 75.

⁵ KIERKEGAARD Søren, *Les miettes philosophiques*, Paris, Seuil, 1996, p. 86.

⁶ GADAMER Hans-Georg, *L'art de comprendre, Écrits 2*, Paris, Aubier, 1991, p. 101.

⁷ DÉLECROIX Vincent, « Quelques traits d'une herméneutique kierkegaardienne », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 86 (2002), p. 245.

⁸ Cette définition grossière se fonde principalement sur l'analyse gadamérienne de l'historicisme de Dilthey présentée dans *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, pp. 238-262.

⁹ KKISIEL Th, « Repetition in Gadamer's Hermeneutics », *Analecta Husserliana*, vol. 2, (1972), p. 197.

¹⁰ KIERKEGAARD Søren, *Les miettes philosophiques*, p. 185., Paris, Seuil, 1996, 185 p.

¹¹ J'ajouterai une remarque sur l'usage du terme « répétition ». Viallaneix, traductrice de *La Reprise*, nous dit que chez Kierkegaard, il est plus juste de traduire le terme originel « Gjentakelsen » par « reprise » plutôt que par « répétition » comme c'est traditionnellement le cas. Ne connaissant pas le danois, il m'est impossible d'avoir une position éclairée sur le sujet. Quoi qu'il en soit, je continuerai d'utiliser principalement le terme « répétition » pour cette raison tout à fait pragmatique que c'est cette traduction que l'on retrouve dans la majorité des commentaires, qu'ils soient anglais ou français.

¹² KIERKEGAARD Søren, *La reprise*, Paris, Flammarion, 1990, p. 149.

¹³ KIERKEGAARD Søren, *La reprise*, Paris, Flammarion, 1990, p. 65. Il faut faire attention à ne pas les confondre car tous les deux sont en quête d'éternité : Patricia JOHNSON Patricia, « The Task of the Philosopher », *Philosophy Today*, vol. 28, 1984, (1984), p. 4.

¹⁴ *Ibid.*, p. 67.

¹⁵ Voir la note 57 de la première partie où Viallaneix cite les *PapiererPapiers* de Kierkegaard in, *La reprise*, Paris, Flammarion, 1990, p. 188. En ce qui concerne le mouvement dans la philosophie de Hegel, je référerai le lecteur à HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Science de la logique*, 4 volumes, Paris, Aubier, 1969.

¹⁶ KIERKEGAARD Søren, *La reprise*, Paris, Flammarion, 1990, p. 136.

¹⁷ Certains soutiendront même qu'elles le sont plus que jamais en les présentant comme les meilleures interprétations de ces variations.

¹⁸ GADAMER Hans-Georg, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p.186.

¹⁹ *Ibid.*, p. 141.

²⁰ GADAMER Hans-Georg, *L'art de comprendre, Écrits 2*, Paris, Aubier, 1991, p. 55.

²¹ GADAMER Hans-Georg, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 138.

²² KIERKEGAARD Søren, *Les miettes philosophiques*, Paris, Seuil, 1996, p. 117-120.

²³ KIERKEGAARD Søren, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*,

Paris, Gallimard, 2002, p. 54.

²⁴ DELECROIX Vincent, « Quelques traits d'une herméneutique kierkegaardienne », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 86 (2002), p.249²⁵ *Wirkungsgeschichte*

²⁶ DELECROIX Vincent, « Quelques traits d'une herméneutique kierkegaardienne », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 86 (2002), p.249

²⁷ DELECROIX Vincent, « Gadamer et l'herméneutique post-romantique de Kierkegaard » dans DENIAU Guy et GENS Jean-Claude (dir.), *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, Paris, Société d'anthropologie phénoménologique et d'herméneutique générale, 2003, p. 140.

²⁸ KIERKEGAARD Søren, *La reprise*, Paris, Flammarion, 1990, p. 206

²⁹ DELECROIX Vincent, « Quelques traits d'une herméneutique kierkegaardienne », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 86 (2002), p.255

³⁰ KIERKEGAARD Søren, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, Paris, Gallimard, 2002, p. 76-77

³¹ DELECROIX Vincent, « Quelques traits d'une herméneutique kierkegaardienne », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 86 (2002), p.252. À titre d'exemple, voir la réception de Job de la part du jeune poète : KIERKEGAARD Søren, *La reprise*, Paris, Flammarion, 1990, lettres des 19 septembre et 11 octobre.

³² Ceci est vrai seulement pour la vérité religieuse; la vérité du stade précédent, c'est-à-dire la vérité éthique, doit pouvoir être communiquée pour être reconnue comme telle. Ceci ne signifie pourtant pas que cette communication passe par le langage. La vérité éthique se manifeste d'abord et avant tout dans son incarnation dans l'individu, raison pour laquelle on la qualifie de subjective.

³³ KIERKEGAARD Søren, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, Paris, Gallimard, 2002, p. 76.

³⁴ DELECROIX Vincent, « Gadamer et l'herméneutique post-romantique de Kierkegaard » dans Guy DENIAU Guy et GENS Jean-Claude GENS (dir.), *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, Paris, Société d'anthropologie phénoménologique et d'herméneutique générale, 2003, p. 133.

L'abondance chez Locke

Par François Claveau

Dans son argumentation sur l'origine non consensuelle de la propriété individuelle, Locke fait un appel étonnant au concept d'abondance des ressources naturelles. La formulation la plus célèbre de cette idée est sûrement : « in the beginning all the World was America » (49)¹. Dans l'état de nature lockéen, les agents entrent peu en conflit pour des questions de propriété; l'appropriation effectuée par un individu ne cause « any prejudice to any other Man, since there [is] still enough, and as good left » (33). Une grande portion des biens de ce monde demeure propriété commune car, d'un côté, Dieu a donné généreusement au genre humain et, d'un autre, chacun ne peut faire sienne qu'une faible part des ressources.

Bien que Locke nous assure que ce qui nous a été donné en commun « is yet more than Mankind make use of » (45), il lui semble que l'arrivée de la monnaie a détruit l'équilibre originel. En permettant une croissance exponentielle de la propriété individuelle, elle a « in some parts of the World, [...] made Land scarce » (45). L'abondance a ainsi fait place à la rareté, ce qui ne peut qu'avoir des implications sur la légitimité de l'appropriation. Mais voilà, ces implications sont loin d'être claires.

La rareté rend-elle invalide l'appropriation naturelle, transférant ainsi l'allocation et la régulation des propriétés au gouvernement (celui-ci devenant nécessaire)? Ou, la rareté, loin de remettre en cause l'appropriation naturelle, ne fait-elle que créer des tensions plus vives entre les agents qui, en conséquence, décident de se doter d'une instance politique capable de trancher les différends économiques? Bien que choisir entre ces deux options implique d'adopter une conception radicalement différente du rôle du gouvernement, il faut bien avouer qu'une première lecture du *Deuxième traité du gouvernement* laisse les deux voies ouvertes.

En fait, il apparaît qu'une meilleure compréhension du rôle de l'idée d'abondance naturelle dans l'argumentation lockéenne est essentielle pour trancher entre ces deux positions. L'abondance est-elle une condition

nécessaire pour penser l'appropriation légitime ou est-elle un simple outil argumentatif qui permet à Locke de placer peu à peu les éléments de son système? Pour rendre le problème plus clair, il est possible de le rapporter à l'interprétation d'une seule phrase : « For this Labour being the unquestionable Property of the Labourer, no Man but he can have a right to what that is once joyned to, *at least where there is enough, and as good left in common for others* » (27, je souligne). Cette clause de la « quantité suffisante et d'aussi bonne qualité » peut être comprise de deux manières.

Premièrement, elle peut être vue comme une affirmation qu'il n'y a pas sujet à querelle lorsqu'il y a abondance. Il est évident que lorsqu'il reste plein de ressources non appropriées, aucun individu ne peut « se juger lésé » (33, ma traduction) par l'appropriation d'un autre. L'avènement de la rareté rendrait les différends inévitables, mais il ne nierait pas la légitimité des propriétés naturelles. Deuxièmement, on peut comprendre la clause en question d'une façon beaucoup plus forte comme posant une condition nécessaire pour l'appropriation naturelle. Tout comme le fait de gâcher des ressources appropriées rend illégitime l'appropriation (31), ne pas en laisser suffisamment aux autres est aussi incompatible avec le droit de propriété naturelle. La rareté ferait alors bien plus que décupler les possibilités de conflits, elle invaliderait l'appropriation naturelle.

Le but de la présente étude est de déterminer laquelle de ces deux interprétations est la plus adéquate, c'est-à-dire laquelle exprime la véritable fonction que Locke voulait conférer à l'abondance dans son argumentation : est-elle une clause nécessaire (j'appellerai cette interprétation « conventionnelle » car elle est la plus largement répandue²) ou est-elle un outil argumentatif pour isoler le lien entre travail et appropriation? Pour ma part, je soutiendrai cette deuxième interprétation : la clause d'abondance doit être interprétée comme n'ayant pas le même statut que celle qui interdit de gâcher les ressources appropriées (clause nécessaire reconnue par tous les interprètes). Elle ne doit pas être vue comme essentielle à la légitimité de l'appropriation individuelle, mais elle a le rôle, dans l'état de nature, de limiter les conflits potentiels en rendant évident ce qui est une appropriation légitime et ce qui est un vol.

Pour appuyer mon interprétation, j'avancerai l'hypothèse de travail selon laquelle l'interprétation la plus plausible doit être celle qui assure une plus grande cohérence au système lockéen. La cohérence étant une grande vertu argumentative, cette hypothèse apparaît plutôt intuitive lorsque l'on doit trancher entre deux interprétations concurrentes. Dans un premier temps, je prendrai en compte les éléments fondamentaux de l'argument de Locke comme la propriété commune, l'appropriation par le travail, la *clause lockéenne* (ne pas gâcher la ressource), l'origine consensuelle de la monnaie et la fin du gouvernement (« the Preservation of their Property » (124)) pour montrer comment l'interprétation proposée permet un agencement cohérent de ces éléments. Dans un deuxième temps, la situation se compliquera lorsque je confronterai ma construction interprétative avec la loi de nature qui est supposée fonder toute l'argumentation lockéenne. L'instabilité du système provoquée par cette confrontation risquant de mener toute l'entreprise à l'aporie, je devrai, dans un troisième temps, remettre en cause mon hypothèse de travail. En plongeant dans le contexte d'élaboration de l'argument sur la propriété, il apparaîtra que la multiplicité des objectifs visés par Locke rend difficile, voire inadéquate la quête d'une interprétation parfaitement cohérente. De plus, connaître les buts sous-jacents à l'argumentation ouvre de nouvelles voies interprétatives prometteuses.

1. Point de départ : la propriété commune

Avant toute appropriation individuelle, l'état de nature était caractérisé par la propriété commune de la Terre par l'humanité (25). Dieu nous a donné un droit à l'utilisation des ressources pour notre subsistance. Au départ, il s'agit d'un droit inclusif : chacun à un droit aux ressources (droit à), un droit à ne pas être exclu de la jouissance des biens du monde (Tully, 1993, p.106).

Ce droit inclusif ne suffit pas car l'agent doit être en mesure d'exclure les autres pour utiliser les ressources nécessaires à sa préservation. La loi de nature fondamentale qui demande la préservation de soi et des autres ne peut être concrétisée que si les individus peuvent acquérir des droits exclusifs

sur certains biens du monde (droit sur). Avant de consommer légitimement une pomme, il faut avoir écarté le droit inclusif que l'humanité avait originellement sur elle pour affirmer notre droit exclusif à la manger. La propriété individuelle acquise par le droit exclusif se caractérise ainsi : « without a Man's own consent it cannot be taken from him » (193 et 138-140).

La question est donc de savoir comment, à partir d'une origine où n'existaient que des droits inclusifs, les agents ont pu acquérir des droits exclusifs sur les ressources. Pour obtenir, dans l'état de nature, cette propriété individuelle que garantit le droit exclusif, il serait impraticable de devoir demander le consentement de tous les êtres humains qui ont un droit inclusif. Locke ne parie pas sur la propriété par consentement pour solutionner ce casse-tête, il mise plutôt sur le travail.

2. L'appropriation par le travail

Il n'est pas vrai que les droits exclusifs soient absents de l'état originel. En effet, chacun est propriétaire de sa propre personne (27). La propriété de soi s'étend à la force de travail individuelle, car le travail de quelqu'un doit être considéré comme une partie de sa personne. Ce droit que l'individu a sur sa propre force de travail à l'exclusion de tout autre est le germe de l'appropriation individuelle des biens extérieurs.

En mélangeant son travail à une ressource, l'agent transforme celle-ci en y incorporant une partie de sa personne. Il acquiert par le fait même un droit plus fort à l'utilisation subséquente du bien que tous les autres hommes, car ces derniers ne peuvent prétendre au bien sans prétendre illégitimement au travail d'autrui. En modifiant la ressource grâce à son travail, l'agent la retire de la propriété commune sans recourir au consentement général; son droit exclusif prive désormais les autres de l'utilisation de leur droit inclusif sur cette parcelle du monde (27).

3. Limite(s) à l'appropriation

Ainsi formulé, le principe voulant que le travail crée la propriété semble rendre possible l'appropriation de quantités invraisemblables de ressources.

Cependant, toute ressource qu'on mélange à notre travail ne devient pas nécessairement propriété légitime. Pour Locke, la loi de nature permet l'appropriation individuelle tout en lui fixant des limites strictes : « As much as any one can make use of to any advantage of life before it spoils; so much he may by his labour fix a Property in » (31). La clause lockéenne affirme donc qu'une appropriation menant au gaspillage d'une ressource est illégitime, elle ne fait pas le droit.

Plusieurs avancent qu'en parallèle de l'injonction mi-philosophique, mi-religieuse de ne pas gâcher les biens du monde (ou ceux de la Création), Locke propose une deuxième clause limitant l'ampleur de l'appropriation légitime : l'appropriation naturelle, celle qui s'accomplit sans le consentement des autres, ne serait possible que dans un état d'abondance des ressources. Advenant un état de rareté, il ne serait plus possible d'acquérir un droit exclusif sur un bien par le seul fait de son travail. En acceptant cette deuxième clause, il faudrait comprendre que Locke, en plus d'affirmer qu'il ne faut pas gaspiller, soutiendrait qu'il faut s'assurer de laisser suffisamment de ressources aux autres.

Selon moi, Locke ne considère pas que l'abondance soit une condition nécessaire pour penser l'appropriation naturelle. Dans le passage qui est au cœur du litige (cité en introduction), il ne fait que souligner que les possibilités de conflits sur la propriété sont très réduites dans un monde où il y a abondance de ressources naturelles³.

4. Évidences textuelles pour étayer l'interprétation⁴

Il faut d'abord noter que l'idée d'abondance dans le passage cité ci-dessus est introduite par l'expression « at least where » (« du moins là où »). Cette locution se distingue évidemment d'autres termes amenant une condition plus forte comme « only if » ou « with the condition that ». Lus de façon neutre (si une telle lecture est possible), les mots utilisés par Locke ne font pas croire à l'introduction d'une condition nécessaire, mais bien à la présentation d'une condition suffisante⁵ : il suffit que les ressources soient abondantes pour qu'une appropriation par le travail soit légitime (du moins dans les limites de la clause de non-gaspillage). La proposition subordonnée

nous indique que si la condition d'abondance n'est pas atteinte, il pourrait y avoir des difficultés d'interprétation du droit de propriété. Elle n'affirme toutefois pas qu'une situation de rareté invalide toutes les propriétés acquises par le simple travail.

En plus de mieux rendre compte du passage où la prétendue clause nécessaire d'abondance est explicitée, l'interprétation que j'avance explique aussi la différence dans le traitement que Locke fait de la première clause (ne pas gâcher la ressource) et du concept d'abondance. Lorsqu'il est confronté au problème de l'accumulation illimitée, Locke répond de façon univoque grâce à la clause de non-gaspillage : « As much as any one can make use of to any advantage of life before it spoils; so much he may by his labour fix a Property in. Whatever is beyond this, is more than his share, and belongs to others » (31). Si l'abondance avait été nécessaire pour penser l'appropriation naturelle, Locke aurait vraisemblablement répondu au problème de l'accumulation illimitée en affirmant que l'accumulation ne nuisait pas à autrui dans l'état d'abondance originelle (*there is enough, and as good left*) et que, advenant la rareté, l'accumulation était invalidée. Le fait qu'il n'ait pas mentionné cela discrédite l'interprétation conventionnelle du concept d'abondance⁶.

En vérité, il semble adéquat de comprendre l'abondance dans l'état de nature (pré-monétaire) comme relevant du fait plutôt que de la restriction morale. Locke semble considérer que le respect de la clause de non-gaspillage permet le maintien de l'abondance (36) : le fait qu'il y en ait assez pour tous est présenté comme une conséquence de la limitation de l'appropriation légitime à l'utilité personnelle. Dans cet état de luxuriance naturelle, la distinction entre la propriété de chacun est claire et personne ne peut se sentir lésé (51).

5. L'arrivée de la monnaie et de la rareté

Dans l'histoire lockéenne du monde, c'est l'invention de la monnaie qui a profondément transformé la dynamique de l'appropriation en modifiant les implications de la première clause. L'examen de la manière dont Locke raconte ce tournant historique vient donner de nouvelles munitions à l'interprétation que j'ai proposée du concept d'abondance.

En présentant la monnaie comme fruit du consentement de tous, il limite abruptement la portée de la clause du non-gaspillage. Les hommes ont consenti à se servir de la monnaie qui est par nature impérissable (47). Ils ont donc permis une appropriation très étendue et inégalitaire (48-50) : la monnaie ne pouvant se gâcher, il est acceptable de l'accumuler indéfiniment. D'un côté, la monnaie est clairement présentée comme une méthode pour contourner la première clause mais, d'un autre côté, il n'y a aucune affirmation explicite que la prétendue deuxième clause est modifiée.

En fait, l'adoption de la monnaie est clairement la cause fondamentale de l'apparition de la rareté :

« in some part of the World, (where the Increase of People and Stock, with the *Use of Money*) had made Land scarce, and so of some Value, the several *Communities* settled the Bounds of their distinct Territories, and by Laws within themselves, regulated the Properties of the private Men of their Society, and so, *by Compact and Agreement, settled the Property* which Labour and Industry began » (45).

Dans ce passage, la rareté n'est pas présentée comme un accroc à la clause d'abondance. Locke semble plutôt considérer que la rareté amènera naturellement les individus à s'unir sous un pouvoir politique. La meilleure explication de ce phénomène semble être fournie par le contraste avec la quasi inexistence de conflits dans l'état pré-monnaie. La rareté crée beaucoup plus de tensions entre les différentes revendications de propriété, ce qui fait sentir vivement le besoin d'avoir un organe de règlement des différends.

Dans l'état premier, tout individu possède le pouvoir d'exécuter la loi de nature (7). Cette situation est instable car, la partialité étant le lot de l'homme, l'agent a tendance à s'avantager lorsqu'il évalue les exigences de la loi de nature (13). L'instabilité de cet état devient explosif avec l'arrivée de la rareté; le problème du « juge et partie » est plus criant vu la multiplication des possibilités de conflits entre les réclamations de propriété de l'un et de l'autre. La société politique apparaît alors comme la solution.

6. La fin du gouvernement : « the Preservation of their Property » (124)

Suivant mon interprétation du concept d'abondance, l'appropriation naturelle n'est pas annulée par l'entrée dans la société politique. C'est ici qu'apparaissent les profondes implications du choix d'interprétation effectué au début du chapitre sur la propriété. En effet, James Tully, qui considère l'abondance comme une clause nécessaire au même titre que la clause de non-gaspillage (Tully, 1993, p.118), conclut que l'individu qui se joint au « Commonwealth » renonce à son droit exclusif sur ses possessions (qui n'est déjà plus un droit légitime) et que le pouvoir politique est maintenant chargé de déterminer les droits de propriété (Tully, 1993, p.119). Je crois que cette lecture déforme le texte et que mon interprétation de l'abondance permet de mieux rendre compte de la nature des pouvoirs de l'État chez Locke.

L'union avec le « Commonwealth » procède du même principe que ce soit pour la personne elle-même que pour ses possessions (120). En se joignant à une communauté politique, l'agent perd une partie de sa liberté et, de la même façon qu'il se soumet au pouvoir institué, il soumet aussi ses possessions. L'individu délaisse deux pouvoirs qu'il avait dans l'état de nature. Premièrement, il perd complètement le pouvoir de punir (130), ce qui règle le problème du « juge et partie » qui avait le potentiel de provoquer de profonds désordres avec l'avènement de la rareté. Deuxièmement, l'individu donne son pouvoir d'action (129) dans la mesure qui est nécessaire à sa propre préservation et à celle de la société. Il perd ainsi une partie de ses libertés naturelles et, de la même façon, son droit d'appropriation peut être limité et régulé, mais seulement dans le but de garantir la pérennité sociale.

Le gouvernement ne *détermine* pas la propriété des sujets comme le soutient Tully (Tully, 1993, p.119), il ne peut que la réglementer pour assurer une jouissance plus sécuritaire de celle-ci (45) (Hartogh, 1990, p.659-660). Cette idée apparaît évidente lorsque l'on tient compte de la finalité avouée du gouvernement lockéen : « the Preservation of their Property » (124). Il est clair que le gouvernement ne peut aller jusqu'à nier la propriété naturelle du sujet, car la préservation de cette propriété est la

raison pour laquelle il est entré en société. Locke affirme explicitement que si le gouvernement peut prendre la propriété d'un individu sans son consentement, il vaut mieux dire que ce dernier n'a pas de propriété du tout (138), car le droit exclusif sur un bien se caractérise justement par le fait que l'on ne peut prendre ce bien sans le consentement préalable du propriétaire (193).

Jusqu'ici, l'interprétation que j'ai présentée brosse un tableau fort cohérent de l'argumentation lockéenne, mais au sein même de la notion de propriété se cache une tension qui met en péril tout l'édifice construit jusqu'à maintenant. Lorsqu'il traite de la société politique, Locke confère deux significations à la notion de propriété qui ne peuvent cohabiter en parfaite harmonie (Laslett, 1967, p.101). Premièrement, la propriété renvoie évidemment à ces objets avec lesquels nous mêlons notre travail et sur lesquels nous acquérons un droit exclusif. Cependant, la deuxième définition est beaucoup plus large : « Lives, Liberties and Estates » (123). En ayant à l'esprit cette seconde signification de la propriété, la finalité du gouvernement (la préservation de la propriété) prend une dimension beaucoup plus complexe (et aussi bien plus intéressante).

Le gouvernement doit viser la préservation de la vie, des libertés et des possessions des citoyens, mais Locke ne nous indique pas comment ces trois buts parfois contradictoires devraient être hiérarchisés. Cette difficulté fondamentale apparaît si l'on suppose un conflit entre les différentes propriétés. Il est, par exemple, ardu de savoir ce que le gouvernement doit choisir entre la protection des libertés d'un groupe et celle de la propriété matérielle d'un autre⁷. La réponse à ce dilemme ne peut vraisemblablement pas provenir des éléments mobilisés jusqu'à maintenant dans ma présentation de l'argument sur la propriété. Dans cette situation, il semble judicieux de se rapporter à la clef de voûte de la pensée politique de Locke : la loi de nature.

7. Cohérence de l'interprétation présentée avec la loi de nature

Pour Locke, la loi de nature est prétendument à la source de toute la légitimité du système politique. L'appel à celle-ci pour compléter mon

schéma interprétatif de l'argumentation sur la propriété va donc de soi, mais, loin d'arranger les choses, l'introduction de la loi de nature à cette étape de mon développement ne fait qu'accentuer les tensions internes du système.

Plusieurs formulations de cette règle fondamentale sont données tout au long du second traité (ce qui amène un degré supplémentaire de complexité, mais cela déborde de mon propos⁸), mais elles contiennent toutes l'idée que, au-delà de sa propre préservation, l'individu a aussi une certaine part de responsabilités dans la préservation des autres êtres humains. La notion de devoir moral envers autrui est donc intimement liée à la loi de nature.

Revenant à l'interprétation que j'ai proposée des règles guidant l'appropriation (celle qui rejette l'idée de l'abondance comme clause nécessaire), il est impératif de se questionner sur sa compatibilité avec la loi de nature. Une fois la monnaie créée, l'appropriation par le travail n'est plus soumise à la clause de non-gaspillage et elle semble pouvoir mener à une accumulation illimitée. En rejetant la « deuxième clause », mon interprétation ne peut invoquer l'avènement de la rareté pour procéder à une redistribution équitable des ressources sous l'égide du gouvernement; les énormes inégalités, fruits du « marché libre », n'ont pas de remèdes directs. Il va sans dire que ces implications de mon interprétation heurtent la notion de souci d'autrui contenue dans la loi de nature.

Pour tenter de réconcilier une interprétation semblable à la mienne avec les impératifs de la loi de nature, Jeremy Waldron invoque la notion de charité (selon le *1^{er} traité*, para. 42) qui serait la véritable clause limitant la férocité capitaliste dans l'état monétaire (Waldron, 1979, p.326-327). L'individu riche aurait une obligation morale forte de venir au secours de son prochain et ainsi réaliser la loi de nature en *préservant l'humanité à la hauteur de ses moyens*. Dans la société politique, une certaine part de ce devoir d'assistance pourrait être transférée au gouvernement qui devrait alors procéder à une sorte de redistribution charitable. La thèse de Waldron possède la qualité de mettre à l'avant scène les présupposés chrétiens de l'argumentation lockéenne, mais utiliser la charité pour soutenir le système entier n'est guère crédible. Cette thèse ne peut être présentée que comme

une argumentation implicite de Locke, car il n'affirme rien de tel dans le deuxième traité⁹. Elle apparaît comme une construction *ad hoc* venant d'un effort visant à conférer un semblant de cohérence à une interprétation qui ne tient pas la route. Il serait pour le moins surprenant que Locke ait eu à l'idée un mécanisme redistributif aussi simple et qu'il ait simplement omis de le mentionner.

En fait, Locke se fait peu bavard sur les conditions précises de réalisation de la loi de nature dans l'état civil. Elle est parfois présentée comme le « public good » (156, 164), mais la substance de celui-ci reste, à ce jour, énigmatique. Toute interprétation du *Deuxième traité* doit vivre avec le paradoxe suivant : bien que la loi de nature soit présentée comme le principe structurant l'ensemble du discours, les implications de celle-ci se perdent dans les ramifications de la théorie politique jusqu'à permettre des compréhensions profondément contradictoires des pouvoirs et des finalités du gouvernement.

Il apparaît donc que si, au lieu d'engager mon discours avec le principe d'appropriation par le travail, j'avais pris comme point de départ la loi de nature, mon assemblage conceptuel aurait pu être très différent. Si, dans le dilemme entre la préservation de soi et la préservation de l'humanité, j'avais mis l'accent sur celle de l'humanité, j'aurais peut-être eu tendance à interpréter la notion d'abondance de façon plus forte (peut-être, qui sait, comme ceux qui la veulent « clause nécessaire »). Il demeure toutefois que, pour les raisons énumérées ci-dessus, l'interprétation voyant l'abondance comme un outil argumentatif plutôt que comme une clause restrictive colle mieux au texte bien qu'elle ne réussisse pas le tour de force d'unifier de façon systématique toutes les pièces de l'argumentation. Devant l'échec de mon entreprise, c'est mon hypothèse de travail, qui posait que pour déterminer l'interprétation adéquate de la notion d'abondance, il fallait chercher celle qui assurait la cohérence du système lockéen, qu'il faut questionner.

8. L'intention de Locke : les interprétations « contextualisées »

Afin de mieux comprendre les causes de nos difficultés à atteindre une cohérence interprétative dans notre lecture approfondie du *deuxième*

traité, il est judicieux d'examiner le contexte de rédaction de celui-ci. Dans les dernières décennies, de bons travaux interprétatifs ont voulu comprendre les intentions derrière ce texte problématique¹⁰. Pour la question qui nous préoccupe, l'idée n'est pas de procéder à la psychanalyse de Locke, mais seulement de présenter certaines considérations qui peuvent diminuer la frustration qu'il est facile d'éprouver lorsque l'on tente en vain de construire une interprétation cohérente autour de la notion de propriété.

L'ouvrage de Richard Ashcraft peut nous aider à comprendre les difficultés inévitables de l'argument sur la propriété de Locke. Il faut d'abord comprendre que la théorie politique de l'auteur est en relation intime avec son action politique. Il a entretenu des liens très étroits avec le mouvement Whig de la fin du XVII^e siècle qui militait pour une modification du système politique et économique. Les Whigs avaient besoin d'une théorie solide de la propriété qui devait réaliser trois objectifs principaux. Premièrement, elle devait s'opposer à l'intrusion arbitraire du souverain (Ashcraft, 1986, p.254 et Dunn, 1991, p.219). Deuxièmement, elle devait critiquer les privilèges aristocratiques qui entraient en conflit avec les prétentions de la bourgeoisie montante (Ashcraft, 1986, p.228). Troisièmement, le jeu électoral obligeait toute théorie qui se voulait utilisable politiquement à ne pas rejeter les énormes inégalités de la société de l'époque (les Whigs devaient se distancier des Levellers pour élargir leur base électorale et, paradoxalement, courtiser la noblesse) (Ashcraft, 1986, p.238-246).

Pour véritablement apprécier l'argumentation de Locke sur la propriété, il faut la voir comme cherchant à répondre à ces trois objectifs politiques. Néanmoins, les buts de la théorie ne s'arrêtent pas là, car on peut identifier deux ambitions personnelles de Locke : montrer la valeur autant spirituelle que sociale du travail (Ashcraft, 1986, p.265). En premier lieu, l'éthique protestante du philosophe lui fait voir le travail de l'industriel comme la réponse du pieux au « calling » divin (Ashcraft, 1986, p.265 et Dunn, 1991, p.216). Cet arrière plan religieux nous permet de comprendre les puissantes implications morales de ces propos : « [God] gave [the World] to the use of the Industrious and Rational, (and Labour was to be *his Title* to it;) not to the Fancy or Covetousness of the Quarrelsome and Contentious » (34). En deuxième lieu, Locke cherche aussi à vanter l'utilité

sociale de l'industriel (36-45) qui transforme une parcelle de terre qui était peu productive lorsqu'elle était propriété commune en une exploitation fructueuse (Ashcraft, 1986, p.276-277).

Ces considérations sur les objectifs autant politiques que personnels qui sous-tendent l'argumentation lockéenne nous sont utiles sur deux plans. D'un côté, le fait que Locke pouvait avoir autant d'objectifs lors de la rédaction du fameux chapitre 5 explique d'une certaine façon pourquoi il est si propice aux querelles d'interprétation. À la lumière de ces informations, il apparaît plausible d'affirmer qu'il ne pourra vraisemblablement pas se réduire à une interprétation cohérente et univoque. L'aporie à laquelle ma propre tentative d'interprétation est arrivée se présente sous un jour positif, comme le reflet de la complexité insurmontable du texte.

D'un autre côté, avoir les buts de Locke en tête nous permet de mieux comprendre son texte et de voir l'utilité de chaque pièce de ce casse-tête. Je me risquerai à une relecture rapide pour simplement identifier quelques nouvelles possibilités interprétatives rendues possibles par ces informations contextuelles.

En retournant au début de l'argument sur l'appropriation, on voit comment toute la fiction de l'état pré-monnaire permet de mettre l'accent sur la valeur autant spirituelle que sociale du travail. Dans le cadre de l'interprétation que j'ai présentée, la prémisse d'abondance permet d'isoler le facteur travail des autres considérations pouvant influencer notre compréhension de la propriété légitime (comme les fortes inégalités par exemple) et d'ainsi faire ressortir son rôle fondateur dans l'appropriation. Du même coup, Locke fournit aux Whigs des outils pour critiquer l'aristocratie qui est présentée comme la classe qui évite le labeur.

Les surprenantes implications morales de l'utilisation de la monnaie – provenant d'un consentement général, elle rend légitime une accumulation sans précédent et, par le fait même, de fortes inégalités – prennent une nouvelle dimension lorsqu'on les examine en fonction des objectifs de l'argument. Cette façon assez expéditive d'écarter la clause de non-gaspillage et son corollaire égalitariste apparaît comme une méthode assez efficace pour donner une forme de légitimation aux fortes inégalités de l'époque¹¹. Au stade de la société politique, l'affirmation que la finalité

du gouvernement est la préservation de la propriété devient aussi un instrument critique face aux intrusions arbitraires du monarque (cette idée touchera son sommet avec la théorie de la résistance du chapitre 19).

Conclusion

J'ai défendu l'interprétation selon laquelle l'utilisation de la notion d'abondance dans l'argument sur l'appropriation naturelle est un outil argumentatif qui sert principalement à montrer l'importance du travail dans l'accession à la propriété. Cette thèse s'oppose à celle qui voit l'abondance comme une condition nécessaire pour s'approprier légitimement des ressources : l'appropriation non consensuelle serait permise uniquement dans les cas où il resterait encore assez de ressources de qualité.

J'ai tenté de montrer que ma version de l'histoire présentait de nombreux avantages. Premièrement, elle rend mieux compte du passage où est prétendument présenté la clause d'abondance (« at least where » 27). Deuxièmement, elle explique le traitement différent que Locke assure à la clause de gaspillage et à la notion d'abondance. Troisièmement, elle permet de comprendre l'impact de l'arrivée de la monnaie et les raisons pour lesquelles Locke n'affirme pas l'invalidité des droits exclusifs acquis dans l'état précédant la rareté. Quatrièmement, le fait que la propriété naturelle persiste dans la société politique, conséquence logique de mon interprétation, est la façon la plus crédible d'expliquer l'affirmation selon laquelle la fin du gouvernement est la préservation de la propriété (dans son sens étroit comme au paragraphe 138).

Malgré ces solides raisons qui appuient mon interprétation, celle-ci n'est pas à même d'atteindre le but implicite de mon hypothèse de travail qui était de montrer la capacité d'assurer la cohérence du système lockéen. En effet, le raisonnement que j'ai suivi m'amène à conclure qu'avec la monnaie, l'accumulation légitime peut mener à d'immenses disparités économiques. Cette conséquence entre en contradiction avec la loi naturelle fondamentale qui oblige l'agent, lorsque sa propre préservation n'est pas en jeu, à favoriser la préservation d'autrui. Il faut se rendre à l'évidence que la voie que j'ai empruntée ne semble pas mener à la cohérence tant souhaitée.

Néanmoins, cela ne donne pas raison à l'interprétation inverse de la notion d'abondance (celle de la clause nécessaire), car mon interprétation semble, malgré tout, collée mieux au texte. En fait, ces deux interprétations ne peuvent qu'apparaître inadéquates si le but recherché est la parfaite cohérence du système. En jetant un coup d'œil aux fascinantes études qui cherchent à insérer les *Traité du gouvernement civil* dans leur contexte d'élaboration, j'ai pu présenter un rapide éventail des multiples objectifs que Locke avait vraisemblablement lors de l'écriture de son argument sur la propriété. La diversité de ces buts me permet de croire que c'est mon hypothèse de travail qui, malgré son caractère intuitif, m'a induit en erreur : il semble naïf (ou présomptueux) de chercher la totale cohérence pour un argument construit à partir d'un tel enchevêtrement hétérogène de motivations.

Au terme de cette étude, la route vers une interprétation profondément « contextualisée » s'ouvre à nous. La quête de la cohérence interne du texte ne doit plus être la voie royale, il semble d'un plus grand intérêt de tenter de comprendre, dans la mesure de nos moyens, comment l'argument sur la propriété est au service des objectifs que nous reconnaissons maintenant à Locke. Ceci ne signifie pas de reléguer aux oubliettes la polémique sur l'interprétation de l'abondance, puisque la nouvelle approche informe ce débat. Par exemple, l'interprétation voyant l'abondance comme un outil permettant d'établir le lien fondamental entre travail et propriété (lien qui persiste dans la société politique) est confortée par l'objectif de Locke d'insister sur la valeur religieuse et sociale du travail. Cet argument ne clôt toutefois pas le débat, il le commence.

Notes

¹ Les nombres entre parenthèses renvoient aux paragraphes de l'édition de Laslett. John Locke, *Two Treatises of Government*, 2e édition de Peter Laslett, London: Cambridge University Press, 1967.

² Dans un article de 1979, Jeremy Waldron fait une liste impressionnante de

commentateurs qui adhèrent à cette interprétation (non les moindres étant C.B. MacPherson, Robert Nozick et J. L. Mackie) (Waldron, 1979, p.319). À cette liste, je me dois d'ajouter James Tully (Tully, 1993, p.118-119) et G. A. den Hartogh (Hartogh, 1990, p.659-660).

³ En fait, l'appropriation légitime a même la caractéristique de créer de la richesse et ainsi de contribuer à l'abondance (42).

⁴ Une interprétation semblable a été avancée par Waldron, 1979.

⁵ Pour mieux rendre compte de la signification du choix de cette expression, on peut examiner l'affirmation suivante : « On a rendu hommage au pape mort *du moins là où* l'on pratique le catholicisme. » Il va sans dire que la phrase ne signifie pas qu'il soit nécessaire qu'on pratique le catholicisme pour rendre hommage au pape. Elle affirme plutôt qu'il est évident que dans tous les lieux catholiques on a souligné sa mort et que cela est moins clair pour les lieux non catholiques (il fut sans doute honoré à certains endroits, mais il est impossible d'avancer que la chose ait été faite partout).

⁶ De plus, Locke parle, à deux autres endroits, au singulier de la « measure of Property » (36) et de la « Rule of Property » (36), ce qui renvoie clairement à la clause du non-gaspillage. Il n'est pas fait mention d'une autre règle comme l'abondance.

⁷ Ce problème peut être adressé rétrospectivement aux hommes politiques de l'époque de Locke (et à Locke lui-même), car les profondes inégalités économiques ne pouvaient qu'aller contre les libertés de la masse et même contre la vie de plusieurs.

⁸ Quelques formulations : « Every one as he is *bound to preserve himself*, and not to quit his Station wilfully; so by the like reason when his own Preservation comes not in competition, ought he, as much as he can, *to preserve the rest of Mankind* » (6) ou « Man being to be preserved » (16) ou « The preservation of the Society, and (as far as will consist with the publick good) of every person in it » (134).

⁹ Dans le deuxième traité, la notion de charité n'est évoquée qu'à un seul endroit (93), dans un contexte qui ne permet aucune extrapolation comme celle de Waldron.

¹⁰ Voir entre autres : Dunn, 1991 (1969), Tully, 1993, chapitre 2 et 3 et Ashcraft, 1986, p.228 à 285.

¹¹ Dunn soutient que l'esprit révolutionnaire de Locke avait « un sens aigu des limites du changement possible » (Dunn, 1991, p.242-243). Il n'aurait pas milité pour un véritable programme égalitariste car il ne croyait pas possible que la société de son époque reçoive un tel projet.

De l'essentialisme hégémonique de Chantal Mouffe

Par Yann Allard-Tremblay

Toute position critique doit éviter de saper ses propres fondements. Une telle position qui serait sa propre condition de falsifiabilité n'est pas nécessairement en soi paradoxale. Il est probable que les prémisses soient lexicalement mal agencées. Ce qu'il convient de vérifier dans une telle situation, c'est « ce que pense le théoricien » versus « ce que le théoricien dit penser ». Un théoricien adoptant une position critique peut sembler nier sa propre position; cependant, en observant de plus près son discours, il est probable que l'on découvre que, justement, la critique n'est pas première, mais dépendante d'une position essentielle première.

Certains courants découlant de la pensée de Foucault, de Derrida et d'autres penseurs de la déconstruction adoptent une position critique contre l'essentialisme et l'objectivité sociale. Le problème entre ce qui est pensé et ce qui est dit être pensé apparaît clairement chez une critique comme Chantal Mouffe. Celle-ci développe l'idée normative d'une démocratie plurielle radicale à partir d'une critique anti-essentialiste apparentée au courant déconstructiviste. Cependant, il est difficile de comprendre comment la démocratie plurielle radicale pourrait faire l'économie d'un fondement ou échapper à l'essentialisme. La position adoptée dans ce texte est que Chantal Mouffe aimerait penser sans fondement, mais que sa position anti-essentialiste est instrumentale à ses concepts d'hégémonie et de construction d'identité.

Cette question de savoir si Chantal Mouffe est d'abord ou secondairement anti-essentialiste importe en ce sens que s'il fallait qu'elle le soit d'abord, on pourrait affirmer une forme de relativisme; toute position politique serait valide et la préférence des valeurs libérales au sein de son système ne serait que contingente. Par contre, s'il fallait qu'elle soit anti-essentialiste secondairement, l'argumentation de Mouffe devrait être revue afin de bien tenir compte de l'aspect instrumental (et non central) de cet anti-essentialisme.

En suivant l'ordre de l'argumentation de Chantal Mouffe dans sa critique de la politique, nous nous pencherons également sur sa critique du marxisme et du rationalisme. Il sera montré comment, dans la critique de chacun de ces courants, Mouffe utilise fondamentalement son concept d'hégémonie. Pour terminer, son projet de démocratie plurielle radicale sera abordé et il sera montré qu'un tel projet nécessite un tant soit peu un fondement objectif quelconque. En ce sens, l'objectif de notre argumentaire est de démontrer le caractère essentialiste de la position mouffienne.

La critique du marxisme

À ses origines, la critique de Mouffe était constructive à l'égard du marxisme. Elle cherchait à rendre compte de certains phénomènes qui ne pouvaient être inclus dans la théorie marxiste traditionnelle, le but étant alors de réformer cette dernière afin de combler cette lacune. En premier lieu, il convient de voir l'importance de la dialectique des classes puis le rôle que joue la critique anti-essentialiste sur le plan de l'identité dans le cadre cette dialectique. Aussi, la critique de l'essentialisme social sera présentée. Grâce à cela, il sera possible de comprendre l'importance de la critique essentialiste dans la pensée de Mouffe. En second lieu, la critique de l'essentialisme social sera analysée de manière générale, en sortant du cadre marxiste. Grâce à cela, il sera possible de mieux comprendre l'importance cruciale de la critique essentialiste dans la pensée de Mouffe et de voir à quel point elle est indissociable de son approche. C'est précisément ce qui nous permettra de montrer la contradiction inhérente à son approche.

Dialectique des classes

Selon la théorie marxiste traditionnelle, ce doit être le rôle du prolétariat que de s'opposer à la bourgeoisie et d'éventuellement mener à terme un changement structurel inéluctable qui mènera à un nouvel ordre social. Ce prolétariat doit être conçu comme parlant au nom de l'ensemble de la société. Sa lutte est ce qui est au fondement de la création de ce nouvel ordre social (Wenman, 2003, p. 585).

Cette conception de la revendication sociale comme étant liée à une classe sociale ne rend pas compte de la complexité du réel. En ce sens, le marxiste s'enferme dans son ontologie sociale. Selon cette ontologie, seule la classe ouvrière saurait lutter pour l'égalité. Cependant, « l'émergence de nouvelles luttes contre le sexisme, le racisme ainsi que contre les multiples autres formes de subordination, exige d'élargir le champ de la lutte pour l'égalité. » (Mouffe, 1994, p. 22). C'est l'arrivée dans l'arène politique de ces nouveaux mouvements sociaux qui rend la conception traditionnelle du marxisme inapte à expliquer la société. Si la gauche ne peut pas en rendre compte, c'est soit à son éclatement ou à sa mort qu'il faudra faire face.

Il est donc nécessaire, selon Mouffe, pour éviter la mort de la gauche, de redéfinir son projet afin de tenir compte de ces nouveaux mouvements sociaux. C'est face à cette contradiction entre le marxisme théorique et la société empirique que Mouffe présente sa critique de l'essentialisme.

Essentialisme et anti-essentialisme au plan de l'identité

Une théorie essentialiste affirmerait l'existence d'une objectivité sociale, dans le sens d'une réification de la chose sociale. Les forces politiques devraient être conçues comme simples phénomènes rendant compte de la chose sociale, et non comme constitutives de celle-ci. Ceci implique aussi que la société puisse être conçue comme un tout cohérent, en ceci que si elle est objective, toutes les parties dépendent de ce même objet, qui est la société (Wenman, 2003, p. 585-6) (Mouffe, 1994, p. 12).

Ce qu'on observe avec le marxisme, c'est que l'identité relève de cette objectivité sociale. Le prolétaire doit tenir son rôle de moteur du changement. Il est question des intérêts objectifs du prolétariat. De plus, la théorie marxiste présuppose : « universal subjects and a singular definition of history » (Hekman, 1996)¹. En ce sens, le marxisme ne peut tenir compte du particularisme inhérent aux nouveaux mouvements sociaux.

L'identité marxiste doit être conçue comme immanente à la classe sociale dont le sujet fait partie. Elle lui est pour ainsi dire transmise par sa classe sociale, par l'objectivité sociale. De plus, le changement se produit par la lutte de la classe prolétarienne. Le changement est lié à ce fondement essentiel qui est l'objectivité sociale.

C'est sur cette question de l'identité comme fixe et objective que Mouffe² développera sa critique anti-essentialiste. Au cœur de cette critique se trouve l'idée que l'identité est produite; il ne s'agit pas d'une chose qui existe déjà et qui nous est transmise (Brockelman, 2003, p. 186) comme l'affirment les théories marxistes au sujet de l'identité objective. L'anti-essentialisme de Mouffe « denied the notion of 'objective interests', an anthropologically grounded 'human nature' and human needs, as well as universal principles of fairness and justice » (Townshend, 2004, p. 273).

C'est par sa critique de l'essentialisme que Mouffe s'oppose au matérialisme historique du marxisme. Pour bien mener à terme sa critique, elle se devait de remplacer la notion d'identité marxiste. C'est ce que le concept d'hégémonie vise à réaliser.

On peut diviser le processus de création d'identité en deux étapes. Il convient d'abord de comprendre la notion d'extérieur constitutif : « la condition d'existence de toute identité est l'affirmation d'une différence, la détermination d'un *autre* qui va lui servir d'*extérieur* » (Mouffe, 1994, p. 13). Ceci vaut tout autant au plan individuel qu'au plan collectif.

La deuxième étape est davantage importante au plan social. L'hégémonie: « designates a practice and form of political rule which involves more than the simple exercise of force or domination. [...] [It] always has a normative dimension in that it implies a politics which goes beyond the imposition of one force over another, and requires the construction of consent, and the exercise of leadership and authority by one group over another » (Howarth, 1996, p. 949).

Ainsi, la fonction de l'hégémonie est de créer des « chaînes d'équivalence » (Mouffe, 1994, p. 23) entre les différents groupes sociaux et de les rassembler autour d'un même projet. L'hégémonie est le processus par lequel les identités sociales se créent et se regroupent. C'est ce qui est au fondement de l'affrontement entre les différents groupes.

Ainsi, l'identité chez Mouffe est d'abord construite par la création. Elle n'est pas héritée d'une objectivité sociale ou d'un extérieur constitutif avant de subir les effets de l'hégémonie qui crée le consentement chez l'individu et le fait adhérer à un groupe ou encore l'éloigne de tel projet politique; « power should not be conceived as an external relation taking

place between two pre-constituted identities, but rather as constituting the identities themselves. » (Mouffe, 2000, p. 14). L'identité étant ainsi étroitement liée à des formes de pouvoir, il est facile de comprendre la critique anti-essentialiste de la société que fait Mouffe.

Critique de la société objective par l'anti-essentialisme

L'identité étant définie comme dérivant de forme de pouvoir et d'hégémonie ne peut en aucun cas être stable. Les formes de pouvoir agissent constamment sur elle, l'ordre hégémonique sociétal change, ainsi l'individu ne possède pas une identité essentielle, mais une identité en constante évolution (Cunningham, 2002, p. 189). L'anti-essentialisme est ainsi au cœur même de la notion d'identité. Il n'y a pas d'identité essentielle, l'essence ne précède pas l'existence. Inversement, on ne peut tout autant pas affirmer que l'existence précède l'essence. L'identité n'est conçue que comme résultat de forme d'hégémonie et de pouvoir, donc, non fixée.

Ceci implique que la société ne peut être objective, car les groupes qui la forment changent continuellement. Il est impossible de voir un groupe dominé comme seule source du changement (le prolétariat), car il est possible et probable que ce groupe ne soit plus (sur le plan identitaire), et ce, dû à un changement dans l'ordre hégémonique.

C'est grâce à ce processus conflictuel de création d'identité que Mouffe en vient à la l'importance du pluralisme. Il s'agit d'un processus conflictuel, car la création d'une identité implique toujours la création d'un autre dont la simple existence peut parfois nier la nôtre (notion d'extérieur constitutif). (Mouffe, 1994, p. 13-4). Il convient d'adopter le pluralisme, car il est impossible de créer une société unifiée, c'est-à-dire dépourvue d'antagonisme identitaire. Donc, c'est davantage par dépit que pour sa valeur axiologique que l'on préfère le pluralisme. Cependant, ce pluralisme permet de rendre compte des nouveaux mouvements sociaux. En ce sens, la critique de Mouffe envers l'élément essentialiste de la théorie marxiste atteint son but.

Cependant, ce qu'il convient de voir au-delà de la critique du marxisme, passant par la notion d'anti-essentialisme, c'est le caractère

central de l'hégémonie : « More strongly, the impossibility of closing social identity (the identity of a person, a people, a group or a nation) justifies asserting the ultimately *political* nature of all societies » (Brockelman, 2003, p. 188).

Ce qu'il faut clairement voir, c'est que l'assertion ontologique du caractère non essentiel des sociétés aboutit à l'affirmation d'un fondement. Selon Mouffe, l'hégémonie est ce qui se trouve au fondement de toutes les sociétés, car c'est la source même des identités sociales. Il y a un déplacement du caractère essentiel et non un anti-essentialisme fort. On passe, depuis le marxisme, du caractère essentiel de l'identité au caractère essentiel du processus de création d'identité dans la théorie de Mouffe.

Malgré cela, il est possible de concevoir le projet politique de Mouffe comme n'étant pas touché par le caractère essentiel de l'hégémonie. En ce sens, il convient d'aborder sa critique du rationalisme afin de voir ce qu'elle propose comme solution à ce problème.

Critique du rationalisme

Le rationalisme est une position que l'on retrouve dans la pensée politique contemporaine chez des auteurs comme Rawls et Habermas. Généralement, les théories qui appartiennent au rationalisme affirment la possibilité d'un accord rationnel entre des agents, soit sur des décisions politiques, soit sur des processus de décisions politiques ou encore sur les fondements mêmes de la société. Il sera maintenant montré que cette vision est tout à fait contraire à la pensée de Mouffe. La critique de la démocratie délibérative, comme mouvement rationaliste, sera d'abord présentée. L'importance de l'anti-essentialisme y sera ensuite exposée. Finalement, le projet de Mouffe, c'est-à-dire la démocratie plurielle radicale en tant que projet substitutif à la démocratie délibérative sera expliquée ainsi que ses conditions d'actualisation.

Critique de la vision compréhensive de la démocratie délibérative

Une des théories qui peut répondre au souci de Mouffe de tenir compte des nouveaux mouvements sociaux est la démocratie délibérative. Celle-ci vise à obtenir une décision politique par la délibération entre les différents

groupes de la société. Il s'agit d'une théorie qui prend en considération le pluralisme et en fait même le fondement de son entreprise normative.

Ainsi, les groupes doivent délibérer et chercher une entente qui sera rationnellement acceptée par les groupes en présence. La démocratie délibérative est un « shift from bargaining, interest aggregation, and power to the *common reason of equal citizens* as a dominant force in democratic life. » (nous soulignons) (Cohen et Fung, 2004, p. 24). La raison tient le rôle central pour la démocratie délibérative. Lorsqu'un agent entre en conflit avec un autre, c'est par la raison qu'ils doivent s'entendre. C'est la recherche d'un point de vue objectif et impartial qui est au cœur de ce projet démocratique : « the proper field of politics is identified with the exchange of arguments among reasonable persons guided by the principle of impartiality. » (Mouffe, 2000, p. 4).

La démocratie délibérative suppose aussi un accord rationnel sur les processus de délibération. Le droit et la morale y remplacent la politique, pour paraphraser Mouffe (1994, p. 8). Car, par la raison et l'impartialité, ce n'est plus un jeu de pouvoir et une confrontation de forces qui doivent avoir lieu, mais une délibération sur ce qui serait juste et moral : « deliberative democrats affirm that it is nevertheless possible to reach a consensus that would be deeper than a "mere agreement on procedures", a consensus that could qualify as "moral". » (Mouffe, 2000, p. 2).

Le problème que soulève Mouffe face à cette théorie est que la démocratie délibérative suppose une séparation nette entre le public et le privé. Il y aurait le privé, siège du pluralisme, et le public où les agents accepteraient d'argumenter rationnellement sans différenciation entre eux. Or, il est impossible, selon elle, de créer un espace sans exclusion étant donné le processus même de création d'identités collectives (Mouffe, 2000, p. 8).

Ainsi, l'arène politique n'est pas « a neutral terrain that could be insulated from the pluralism of values and where rational, universal solutions could be formulated. » (Mouffe, 2000, p. 8), et ceci pour deux raisons. La première, comme cela vient d'être mentionné, est que le processus même de création d'identité inscrit l'individu dans une relation de pouvoir spécifique. Il ne saurait ainsi atteindre une sphère impartiale où

il se dépouillerait de son identité, parce que cela reviendrait à se dépouiller de toute relation de pouvoir exclusive, chose impossible selon Mouffe. L'individu ne peut être conçu comme préexistant à la société, car cela reviendrait à affirmer sa préséance sur les relations de pouvoir. Or, les relations de pouvoir sont constitutives de l'individu, il ne peut s'en séparer. De plus, cette conception de l'identité comme non essentielle implique que les passions ont un rôle central pour la politique. Vouloir créer des procédures ou des institutions ne tenant pas compte des passions particulières, c'est ignorer « the endemic nature of human conflict and the fact that 'social objectivity' and social identities are constituted by power/hegemony relations, rendering the quest for harmony and transparency illusory. » (Townshend, 2004, p. 280).

Étant donné le caractère inséparable des passions, de l'identité et du conflit, il est indispensable qu'un modèle politique tienne compte de ces données. Il faut que la démocratie, si elle veut être fonctionnelle, soit en adéquation avec le monde. C'est le projet de la démocratie radicale plurielle de Mouffe.

La démocratie radicale plurielle

Mouffe cherche à développer une forme de démocratie qui tiendra compte des passions. Elle désire développer une démocratie qui ne niera pas l'importance du conflit, qui sera adéquate à la réalité. Ce conflit, « loin de présenter un danger pour la démocratie, est en réalité sa condition même d'existence. » (Mouffe, 1994, p. 14).

Cependant, pour ce faire, il faut transformer l'ennemi en adversaire, l'antagonisme en « agonisme ». C'est ici le début de la conception normative de Mouffe. En effet, les points précédents, principalement critiques, découlaient de sa conception anti-essentialiste de l'identité et de l'importance centrale de l'hégémonie. Ce qui suit, est une construction normative basée sur cette critique anti-essentialiste.

D'après la démocratie radicale plurielle, «the aim of democratic politics is to construct the "them" in such a way that it is no longer perceived as an enemy to be destroyed, but an "adversary", i.e. somebody whose ideas we combat but whose right to defend those ideas we do not put into question. » (Mouffe, 2000, p. 15).

Cette légitimation de l'adversaire doit nécessairement être accompagnée d'un accord minimal sur certaines valeurs. C'est ce que Mouffe appelle les valeurs éthico-politiques que sont les droits de l'homme, les principes d'égalité et de liberté (Mouffe, 1994, p. 17). Ces valeurs assurent la possibilité d'une démocratie plurielle radicale. L'idéal est que le désaccord et le conflit portent sur l'interprétation de ces différentes valeurs éthico-politiques (Mouffe, 2000, p. 16) (Mouffe, 1994, p. 17).

Pourtant, comme l'affirme elle-même Mouffe, il n'est pas possible de créer un accord rationnel sur des procédures ou des institutions. Ainsi, il faut se demander de quelle façon on obtient l'accord des individus sur ces valeurs éthico-politiques afin de transformer l'ennemi en adversaire.

Actualisation du projet de démocratie plurielle radicale

En cohérence avec son anti-essentialisme et son concept d'hégémonie, l'accord sur les principes démocratiques et pluriels doit être créé. On n'obtient pas l'adhérence par la simple raison, mais par la multiplication des discours démocratiques, par un agencement de pouvoir qui développera l'adhérence aux principes éthico-politiques. Ce n'est non pas par la théorie, mais par la pratique de la démocratie que l'on développe la démocratie : « [it] is the constitution of an ensemble of practices that makes the constitution of democratic citizens possible. This is not a matter of *rational justification* but of *availability* of democratic forms of individuality and subjectivity. » (Mouffe, 2000, p. 10).

Or, lorsque la raison est incapable de fonder la préférence pour des choix, comme la préférence pour les valeurs éthico-politiques, il peut bien sembler que ce choix soit tout simplement contingent. En effet, il est difficile de concevoir comment une théorie dont le moteur cognitif est l'anti-essentialisme pourrait affirmer la primauté des valeurs libérales. Un auteur comme « Aronowitz claims that radical plural democracy is not truly anti foundational but must necessarily presuppose an ethical a priori. » (Hekman, 1996). Sans cet *a priori* éthique, la théorie de Mouffe, par son anti-essentialisme, dériverait vers un relativisme : « their anti-essentialism could support any kind of politics ». (Townshend, 2004, p. 273).

Le problème réside ici dans le fait que la démocratie radicale plurielle nécessite l'anti-essentialisme pour son concept d'hégémonie, mais que l'anti-essentialisme n'est pas suffisant pour affirmer la démocratie radicale plurielle. Une position forte aurait été que ces deux conditions soient nécessaires et suffisantes. C'est ce qui fait dire à des auteurs comme Hekman (1996) que la position de Mouffe est d'abord gauchiste/marxiste (hégémonie) et ensuite anti-essentialiste. Une telle affirmation permettrait de comprendre la préférence de Mouffe pour les valeurs éthico-politiques libérales. Ainsi, il semble que sans fondement quelconque, on ne puisse construire une théorie comme celle de la démocratie plurielle.

Nécessité d'un fondement

La position critique de Mouffe l'empêche de formuler une vision de la démocratie essentialiste. Cependant, ce qu'on observe, c'est que sans fondement essentiel, il est impossible de justifier les positions normatives de sa théorie. Dans la section qui suit, on verra qu'il convient de remettre l'anti-essentialisme dans le cadre qui lui convient. Pour ce faire, la nature humaine d'après l'anti-essentialisme sera abordée, en comparaison avec la vision qu'en a Mouffe. Ensuite, il sera vu quelles explications donne Mouffe à propos de sa préférence pour les valeurs éthico-politiques libérales et dans quelle condition cette préférence exclut l'anti-essentialisme.

Nature humaine

Comme il a été vu plus haut, d'après une conception anti-essentialiste, on ne peut donner à l'individu des intérêts objectifs et une nature anthropologiquement basée. Son identité est toujours en construction et n'est jamais construite. Sur le plan collectif, les identités sociales ne sont jamais non plus dérivées d'une nature objective de la société. Elles sont construites par des formes de pouvoir. Ainsi, l'agencement de la société n'est que contingent.

Si Mouffe faisait complètement découler l'ensemble des conclusions que l'on peut tirer de l'anti-essentialisme, il semble qu'elle ne pourrait pas affirmer l'univocité du processus de création identitaire. Le problème ici, c'est qu'elle affirme l'hégémonie comme fondement ontologique de la création d'identité. Les choses se passent de telle façon et ne peuvent se passer autrement. Ainsi, l'hégémonie semble ne pas être soumise à la critique de l'essentialisme.

Or, il serait possible de passer outre ce problème si l'on pouvait affirmer que l'hégémonie est première chez Mouffe et que la critique de l'essentialisme est secondaire. Cependant, ce n'est pas ce qu'elle-même semble penser. « Laclau and Mouffe themselves will embrace the universality of antagonism (precisely as a defence of their anti-essentialism). » (Brockelman, 2003, p. 191) « De telles questions ne peuvent être formulées qu'à partir - donc découlant - d'une perspective théorique alimentée par la critique de l'essentialisme » (Mouffe, 1994, p. 11). Ainsi, ce que dit Mouffe laisse penser que l'anti-essentialisme est premier.

Or, ce qu'elle pense dans les faits est autre. La critique de l'essentialisme s'adresserait principalement à un contenu essentiel. L'hégémonie ne possédant pas de contenu, n'étant qu'un processus, serait hors de la critique. L'hégémonie n'est pas soumise à la critique de l'essentialisme, car elle n'est pas essentielle en ce sens qu'elle n'a pas intrinsèquement de contenu identitaire, ne cherche pas à imposer un ordre arbitraire au réel. Il semble que c'est ce que pense, mais ne dit pas, Mouffe. Un passage comme celui-ci, laisse entendre que ce pourrait être là sa pensée : « les libéraux ne conçoivent pas que l'objectivité sociale est indissociable de l'existence de rapports de pouvoir. En d'autres termes, ils refusent d'admettre que l'objectivité sociale est politique en dernière instance et qu'elle porte les traces d'actes d'exclusion qui sont liés à sa mise en place. » (Mouffe, 2003, p. 147).

Ainsi, il semble bien que l'hégémonie soit première et que l'anti-essentialisme se doit d'être secondaire, et ce, en tant qu'outil critique des autres théories. Or, si l'anti-essentialisme critique les concepts imposant un contenu à la société, doit-on affirmer que la position normative de Mouffe est aussi soumise à la critique de l'anti-essentialisme ?

Le contenu des valeurs éthico-politiques

Comme cela a été expliqué un peu plus haut, l'anti-essentialisme empêche d'affirmer un fondement quelconque pour la préférence de tel ou tel modèle de société. En ce sens, l'anti-essentialisme devrait normalement empêcher Mouffe de préférer les valeurs éthico-politiques libérales : droits de l'homme, liberté et égalité.

La réponse de Mouffe à l'égard de cette critique est que ces valeurs ne sont pas préférées *a priori* comme ce serait le cas si elles étaient fondées en la raison. Elles sont davantage associées à un contexte particulier; elles sont objectives, car construites selon des formes de pouvoir (source de l'objectivité sociale). Mais, outre cela, elles sont liées à un raisonnement pragmatique : « one could reason pragmatically, preferring 'for a variety of reasons' the 'verisimilitude' of a particular alternative that is open to debate. » (Townshend, 2004, p. 273).

Cela ne semble toutefois pas répondre au problème de la contingence du choix des valeurs éthico-politiques. Mais il semble bien que ce soit dans la faiblesse de l'argumentaire de Mouffe que se trouve le problème : « As for Laclau and Mouffe's anti-foundational defence of their politico-ethical values, this too suffered various weaknesses. » (Townshend, 2004, p. 274).

Le choix de ces préférences est lié au fait de l'inévitabilité de l'antagonisme et au souci d'assurer le pluralisme et la démocratie. C'est un système normatif qui se veut en conformité avec l'ordre des choses. Or, l'ordre des choses est non essentiel suivant la critique de l'essentialisme. Si Mouffe veut pouvoir affirmer ses valeurs éthico-politiques, il faut donc qu'il y ait un fondement à l'ordre des choses et que l'anti-essentialisme ne porte que sur les fondements introduisant un contenu dans l'ordre des choses. Ce fondement, est dans sa pensée, l'hégémonie, les relations de pouvoir formant l'identité.

Il faut donc convenir que dans la pensée de Mouffe, l'hégémonie joue un rôle de fondement. Si ce n'était pas le cas, elle ne pourrait pas justifier ses positions normatives ainsi que ses conceptions de la construction d'identités. L'anti-essentialisme n'est qu'instrumental : un outil pour critiquer.

Conclusion

Chantal Mouffe critique la conception traditionnelle du marxisme qui fait de l'individu un produit déterminé de sa classe sociale en affirmant qu'il n'y a pas d'essence objective de la société et de l'identité. L'identité n'est pas reçue mais construite en permanence par les différentes relations de pouvoir qui entourent l'individu. Au plan sociétal, l'identité est formée par l'hégémonie qui regroupe, sépare et unifie différentes identités. Or, il faut bien que le processus de création d'identités ait un caractère essentiel s'il est universel et présent dans toutes les sociétés.

De même, Mouffe critique les théories rationalistes qui cherchent à dépouiller la politique du politique. Autrement dit, ces théories qui cherchent à obtenir des accords rationnels par la délibération. Pour Mouffe, ceci n'est pas adéquat à la réalité, car cela ne tient pas compte de l'inhérence du conflit entre les identités et des passions en politique. L'identité est toujours issue d'arrangements de pouvoirs particuliers, donc contingente. On ne peut extraire l'individu de son milieu et espérer obtenir un accord rationnel hors de toute contingence.

Il faut donc remplacer la théorie de la démocratie délibérative par la théorie de la démocratie radicale plurielle qui cherche à tenir compte du conflit, à transformer l'ennemi en adversaire et à garantir l'accord sur les valeurs éthico-politiques libérales. Pour ce faire, il convient de multiplier les discours démocratiques et d'augmenter les domaines où il y a participation politique. C'est dans l'action que se crée l'adhésion. Or, sans fondement rationnel, il est difficile de comprendre pourquoi il faudrait préférer les valeurs éthico-politiques libérales. La démocratie radicale semble ainsi nécessiter un fondement, ce qui la reconduit à l'essentialisme dont elle se dit pourtant être aux antipodes.

L'anti-essentialisme demande que la nature humaine ne soit pas déterminée. Or, l'hégémonie est un processus univoque de création d'identité. Ceci nécessite que l'anti-essentialisme ne s'applique pas aux processus fondamentaux qui n'apposent pas de contenu à l'ordre des choses, si on veut continuer de penser avec Mouffe. Or, les valeurs éthico-politiques nécessitent un fondement et ne sont pas des processus fondamentaux. Ce

fondement est l'hégémonie. Il faut donc que, pour Mouffe, l'hégémonie soit première et l'anti-essentialisme second. Or, ce n'est pas ce qu'elle dit penser. Il faut conséquemment affirmer que la critique anti-essentialiste de Mouffe s'applique à ce qui n'est pas fondé sur l'hégémonie, qui elle peut répondre à l'anti-essentialisme en ce sens qu'elle n'implique pas un contenu identitaire essentiel. Il demeure tout de même que la pensée de Mouffe souffre d'une faiblesse en ce qui concerne l'agencement de l'hégémonie et de l'anti-essentialisme.

Notes

¹ Ce document est disponible en version électronique uniquement. Il n'y a pas de pagination.

² Nous ne nions pas l'apport de Laclau au développement de la théorie de Mouffe (et réciproquement). Par contre, dans l'économie de notre propos, mieux vaut s'en tenir uniquement à Mouffe étant donné les différences subséquentes entre la pensée de Mouffe et de Laclau.

Le langage photographique et déictique dans *La chambre claire* de Roland Barthes : esquisse de la problématique d'une phénoménologie des actes de langage

par Vincent Grondin

Il ne fait aucun doute que, dans le cadre de ce que nous pourrions nommer la mouvance « post-structuraliste », la notion de déictique possède une importance capitale et absolument centrale. Par rapport à cette problématique du déictique, *La chambre claire* de Roland Barthes possède un intérêt tout à fait particulier. Alors que Barthes a été l'un des grands représentants de cette mouvance post-structuraliste, ce dernier, dans *La chambre claire*, en tentant d'élaborer une « phénoménologie » de la photographie, en vient à poser la question du déictique et du langage d'une manière tout à fait différente (pour rendre compte du fait photographique) de celle qu'on peut trouver dans ses ouvrages antérieurs qui était partagée par la majorité des penseurs dits « post-structuralistes ». Ici, dans le cadre de cette étude, nous voudrions esquisser et cerner, dans un premier temps, la nature et le rôle de la notion de déictique dans l'économie générale de *La chambre claire* afin de déterminer dans quelle mesure elle s'inscrit en faux contre la conception « post-structuraliste » du déictique et du langage en nous servant de l'exemple paradigmatique et désormais classique que représente *La voix et le phénomène* de Jacques Derrida. Dans un second temps, nous tenterons de mettre en relief toutes les apories et les difficultés qui entourent ce débat à propos de la nature des déictiques en nous penchant sommairement sur la critique que Derrida fait de la théorie des *actes de langage* de Austin dans *Signature, événement, contexte*, critique qui remet en question, comme nous le verrons, la conception du langage qui est en jeu dans *La chambre claire*. Comme l'indique le titre de cette étude, une telle problématisation aura pour but de mettre en évidence la nécessité d'une *phénoménologie des actes de langage*.

§ 1. Esquisse préliminaire de la notion de déictique

Si nous voulions définir en très peu de mots la notion de déictique, nous pourrions dire que les déictiques représentent une catégorie de mots du langage qui assurent la fonction ostensive et « monstrative » (nous employons l'expression de Ricœur) de celui-ci (« Je », « Ici », « Maintenant », « Demain » sont des exemples de déictiques). En fait, les déictiques possèdent cette particularité insigne de pointer la référence du discours lors de l'échange dialogique où les interlocuteurs partagent le même réseau spatio-temporel. En fait, les déictiques *pointent* la référence parce qu'ils accompagnent généralement cet acte par lequel nous pointons du doigt (avec *l'index*) ce dont nous parlons (le lien entre *l'index* et le déictique est plus explicite dans le terme anglais d'«*indexical* »).

Afin de compléter ce portrait préliminaire de la notion de déictique, il pourrait être intéressant de comparer les deux énoncés suivants : 1- «Je suis ici et maintenant» (phrase énoncée par David Kaplan le 4 décembre 1970 à New York) 2- «David Kaplan est à New York le 4 décembre 1970». La différence radicale qu'il y a entre ces deux énoncés, c'est que le premier fait intervenir des déictiques (« je », « ici » et « maintenant » sont, en effet, des déictiques), alors que le second n'est qu'un énoncé assertif qui se contente d'énoncer un état de fait. Plus précisément, ce qui fait la différence radicale entre ces deux énoncés, c'est que la signification du premier énoncé dépend de son contexte d'énonciation (l'énoncé 1 n'a pas la même signification s'il est réalisé par moi (qui ne suis jamais allé à New York) ou par David Kaplan lui-même le 4 décembre 1970), alors que le second énoncé – peu importe le contexte d'énonciation – conserve toujours la même signification et, par extension, pour reprendre l'expression de Frege, la même valeur de vérité. En réalité, le déictique fait plus que dépendre de son contexte d'énonciation, il le dénote réflexivement. Par exemple, lorsque je dis : «*Je suis ici et maintenant*», les termes « ici » et « maintenant » font plus que dépendre de l'ici, du maintenant et du locuteur; en fait, ils dénotent, ils pointent et ils renvoient au locuteur, à l'ici et au maintenant de l'énonciation même.

En somme, le déictique, c'est ce qu'il faut retenir de ce survol succinct, est un *pointer* (cette caractéristique sera très importante pour nous) qui dépend du contexte d'énonciation et le dénote réflexivement.¹ *Il découle directement de ces quelques considérations que la signification du déictique, qui est déterminée par la référence qui est pointée par le déictique, est variable et qu'elle change selon le contexte d'énonciation.* En effet, puisque l'essence du déictique consiste à pointer la référence du discours du locuteur, le terme « ici » possède une signification toujours nouvelle si je change de lieu comme le terme « demain » a toujours un sens nouveau à chaque jour qui passe.

§2. Le problème de la référence du déictique et de son idéalité

Or, ce qui fait l'intérêt tout particulier de *La voix et le phénomène* de Jacques Derrida, c'est qu'il s'inscrit complètement en faux contre cette conception généralement admise du déictique que nous venons de résumer dans la section précédente.

En fait, Jacques Derrida, dans *La Voix et le phénomène*, en interrogeant la conception husserlienne du langage, a tenté de montrer que, malgré ses prétentions, la phénoménologie transcendantale de Husserl reste prisonnière de la logique de la métaphysique. Selon Derrida, toute philosophie appartient à l'histoire de la métaphysique si elle est une réflexion qui se fonde sur une valorisation induite de la présence immédiate et qui, simultanément, tente d'occulter le fait que nous ne sommes toujours que dans la re-présentation et qu'il n'y a jamais de présentation originaire qui nous permettrait d'avoir accès à la « réalité ». Selon Derrida, nous sommes toujours dans la *représentation* parce que la distinction entre *présentation* et *représentation* ne peut avoir lieu que *par* le langage² et que tout signe ne peut être un signe qu'en vertu de sa propre répétition et que, par voie de conséquence, même l'idéalité de la « présentation » dépend d'une ré-pétition. En effet, le graphème, le phonème et la « référence » de tout signe pouvant toujours être relativement différents, nous ne pouvons les saisir que grâce à leur idéalité (c'est-à-dire leur généralité), idéalité qui ne peut être garantie que par la *répétition* des signes qui leur confère leur

idéauté.³ Ainsi, le signe ne peut être un «signe» que grâce à la répétition qui lui donne son idéauté en tant que signe. Donc, dès que je me «sers» des mots, je suis nécessairement dans une structure de répétition et, puisque je suis toujours déjà dans cette structure de répétition, je suis engagé, par le langage lui-même, dans une représentativité indéfinie.⁴ Bref, il n'y a pas de présentation ou de réalité originaire parce que l'idéauté du langage s'enracine dans la répétition et parce que nous sommes toujours dans la re-présentation, i.e. dans la répétition qui garantit l'idéauté du langage et que cette répétition s'applique à l'idéauté même du référent de la « présentation » ou de la « réalité » en tant qu'ils sont des « signes » qui appartiennent au langage.

Dès lors, par rapport à cette «représentativité indéfinie» qui découle de la structure de répétition dans laquelle nous sommes originairement engagés par le langage, nous pouvons comprendre toute l'importance du déictique, le déictique étant ce mot qui, comme nous l'avons vu au §1, semble ne jamais posséder la même signification lorsqu'on le *répète*. Par exemple, le mot «ici» ne semble pas posséder une signification (*Bedeutung*) stable et semble dépendre, à chaque fois que je l'utilise, du contexte de chaque énonciation particulière. Est-ce à dire qu'il y aurait une catégorie de mots qui échapperaient à la structure de la répétition et que le langage ne serait pas qu'un principe de *re-présentation*, mais aussi de *présentation originaire de la réalité*? Derrida refuse complètement cette possibilité et il soutient que, malgré ce que l'on pourrait croire, la signification (*Bedeutung*) du déictique est la même et qu'elle n'échappe pas à la structure de la répétition. Selon Derrida, c'est une erreur d'attribuer aux déictiques une signification (*Bedeutung*) toujours différente, et ce, pour la simple raison qu'on n'a pas besoin de la présence de l'objet que *pointe* le déictique pour en comprendre sa *signification*, signification qui reste toujours la même et qui, dans cette perspective, ne déroge en rien à cette structure de la répétitivité qui permet l'idéauté du langage. En effet, comme le souligne Derrida :

« De même que je n'ai pas besoin de percevoir pour comprendre un énoncé de perception, je n'ai pas besoin de l'objet *Je* pour comprendre le mot *Je*. La possibilité de

cette non-intuition constitue la *Bedeutung* comme telle, la *Bedeutung normale* en tant que telle. Quand le mot *Je* apparaît, l'idéalité de sa *Bedeutung* en tant qu'elle est distincte de son « objet », nous met dans la situation que Husserl décrit comme anormale : comme si *Je* était écrit par un inconnu. Cela seul permet de rendre compte du fait que nous comprenons le mot *Je* non seulement quand son « auteur » est inconnu mais quand il est parfaitement fictif. Et quand il est mort. L'idéalité de la *Bedeutung* a ici une valeur structurellement testamentaire. » (*La voix et le phénomène*, p. 107).

Par ce passage, nous pouvons très bien comprendre la conception du déictique de Derrida qui s'enracine dans le constat relativement banal selon lequel on n'a pas besoin de savoir, par exemple, qui parle pour comprendre le mot *Je*. Bref, s'il faut en croire Derrida, nous n'avons pas besoin de sortir de l'immanence même du langage pour comprendre les déictiques et nous n'avons pas besoin, pour rendre compte de la nature du déictique, de faire intervenir la présence d'une réalité ou d'un référent qui serait extérieur au langage.⁵ Ainsi, la signification des déictiques dépend aussi de la *répétition*.

§ 3. *La chambre claire* la question du déictique et du langage

Afin de bien comprendre ce qui oppose la conception du déictique de Derrida à celle de Barthes, il est très important de comprendre le lien étroit qu'il y a, dans *La chambre claire*, entre photographie et déictique.

Tout d'abord, commençons par les évidences. La photographie est déictique parce que les déictiques sont cet ensemble de termes qui assurent la fonction ostensive et monstrative du langage en dénotant *l'ici* et le *maintenant*. En effet, comme le souligne Barthes : « Ce que la Photographie *reproduit* à l'infini n'a lieu qu'une seule fois : elle *répète* mécaniquement ce qui ne pourra jamais plus se répéter existentiellement. [...] elle est le Particulier absolu. [...] Elle *pointe du doigt* un certain *vis-à-vis*, et ne peut sortir de ce pur *langage déictique*. » (Nous soulignons, *La chambre claire*, p. 798). Il appert de ce passage que, comme le déictique, la photographie est un *pointer* monstratif et ostensif, que, comme le déictique, la référence de la photographie est au bout du doigt

(le déictique tout comme la photographie possède donc une composante *indexicale*) et qu'elle renvoie à la «Particularité absolue» de ce qui ne pourra jamais plus se «répéter existentiellement». Bref, la photographie, comme le déictique, pointe la Référence. Comme le souligne Barthes : «Ce que j'intentionnalise ce n'est ni l'Art ni la Communication, c'est la Référence qui est l'ordre fondateur de la Photographie » (*La chambre claire*, p. 851)⁶.

Le caractère déictique de la photographie est loin de se résumer à ce simple truisme. En effet, la photographie possède non seulement un caractère déictique parce qu'elle *pointe* la référence, mais aussi parce qu'elle *pointe* et qu'elle dénote son propre contexte d'énonciation. En effet, tout comme le déictique, la photographie dénote réflexivement son propre contexte d'énonciation, et ce, d'une manière double. D'une part, il y a *la pose*. Lorsqu'on se « laisse » prendre en photo, on ne se contente jamais de se « laisser » simplement prendre en photo. En effet, comme le souligne d'une manière très pertinente Barthes, lorsqu'on se « laisse » prendre en photo, on adopte toujours une certaine position, une certaine *pose*. « Dès que je me sens regardé par l'objectif, nous confie Barthes, tout change : je me constitue en train de « poser », je me fabrique instantanément un autre corps, je me métamorphose à l'avance en image. » (*La chambre claire*, p. 796). Cette « métamorphose » ou ce devenir image du référent pointé par la fonction déictique de la photographie est très important et il faut littéralement prendre au pied de la lettre cette expression selon laquelle Barthes affirme que devant l'objectif il se « métamorphose à l'avance en image ». Ce que cette métaphore si brillante illustre, c'est que la position même du corps que le sujet photographique adopte devant l'objectif renvoie déjà à l'image qui n'est pas encore. En d'autres termes, *la pose* dénote d'une manière réflexive l'acte même par lequel le photographe saisit le sujet photographique en image. Bref, en plus de montrer un pur ici-maintenant, la photographie est déictique parce que dans la pose elle-même, le sujet photographique renvoie, par son attitude devant l'objectif, au réseau spatio-temporel (c'est-à-dire à l'ici-maintenant) qu'il partage avec le photographe comme peuvent le faire les interlocuteurs en faisant appel aux déictiques. En somme,

malgré ce que l'on pourrait croire, l'aspect factice de la pose renforce l'aspect déictique de la photographie parce qu'il renvoie directement à l'ici-maintenant que partagent le photographe et le photographié. D'autre part, la photographie possède aussi un caractère déictique parce que la photographie en elle-même dénote *l'ici* et le *maintenant* de celui qui regarde la photographie. Pour comprendre le rapport que nous entretenons avec la photographie, Barthes introduit deux grandes notions : le *studium* et le *punctum*. Le *studium*, ce n'est que cet intérêt général qu'on porte à la photographie et à ses détails.⁷ Ce que j'atteins lorsque je me contente de balayer une photographie du regard, c'est le *studium*. Par rapport au *studium*, le *punctum*, c'est ce qui scande, ce qui perce, ce qui déchire, ce qui casse le *studium*. Alors que le *studium* est un « affect moyen », un simple « intérêt humain », le *punctum* est ce qui vient directement chercher celui qui regarde la photographie, qui le pique, qui le *pointe*. Barthes dit du *punctum* : « Ce second élément qui vient déranger le *studium*, je l'appellerai donc *punctum*; car *punctum*, c'est aussi : piqûre, petit trou, petite tache, petite coupure – et aussi coup de dés. Le *punctum* d'une photo, c'est ce hasard qui, en elle, *me pointe* (mais aussi me meurtrit, me poigne). » (*La chambre claire*, p. 809). Bref, le *punctum* est une blessure, une piqûre. Par cette jolie métaphore, Barthes souligne que le *punctum* ramène à lui-même celui qui regarde la photographie comme la douleur de la blessure ramène à lui-même le blessé. Bref, le *punctum*, à la manière du déictique, est ce qui pointe dans son ici-maintenant celui qui regarde la photographie puisque le *punctum* est quelque chose de complètement subjectif qui échappe, par définition, à la socialité du langage.

Il appert donc que le caractère déictique de la photographie est triple : la photographie pointe l'ici-maintenant de la référence, l'ici-maintenant de la *pose* de la photographie et le Je de celui qui la regarde la photographie à partir de son ici-maintenant (la photographie le pointe par le *punctum*). Bref, la photographie est inséparable du déictique qui est inséparable de l'ici-maintenant qui doit lui-même être conçu comme cet extérieur au langage qui doit être pensé en dehors de toute répétition et qui renvoie, par le fait même, à la Réalité et à la Présence.

§ 4. Les grandes conséquences et implications de la notion de déictique dans *La chambre claire*

Il apparaît à la lumière de ce que nous venons de voir que la conception du déictique que Barthes met de l'avant dans *La chambre claire* est en rupture avec celle qu'a mise de l'avant Jacques Derrida dans *La voix et le phénomène*.

Pourtant, Derrida, en associant la primauté de la présence au discours de la métaphysique, ne s'est pas trompé puisque Barthes semble même évoquer, dans la *Chambre claire*, une certaine « métaphysique ». En effet, dans un passage déterminant, Barthes, lorsqu'il aborde la photographie du Jardin d'hiver, écrit : « Ces photos-là, que la phénoménologie appellerait objets « quelconques », n'étaient qu'analogiques, suscitant seulement son identité, non sa vérité; mais la Photographie du Jardin d'Hiver, elle, était bien essentielle, elle accomplissait pour moi, utopiquement, *la science impossible de l'être unique*. » (*La chambre claire*, p. 847). Dans ce passage très intéressant, Barthes semble, d'une certaine manière, se détacher de la phénoménologie, mais un tel détachement ne signifie pas pour autant qu'il tente d'aller rejoindre, *en aval*, Derrida et sa critique de toute forme de discours basée sur une quelconque idéalisation de la présence. Tout au contraire, par ce passage, Barthes nous invite à aller en *amont* de la phénoménologie et à remonter jusqu'à ses racines ontologiques et métaphysiques. Pour Barthes, la photographie du Jardin d'Hiver est très importante parce qu'elle accomplit la science de l'être unique, c'est-à-dire parce qu'elle nous permet de penser la métaphysique, c'est-à-dire parce qu'elle nous permet de penser la pure présence, c'est-à-dire parce qu'elle nous permet de penser la Réalité en dehors de toute *re-présentation* ou *ré-pétition*. Bien sûr, cette science est une science « impossible » et utopique, mais, s'il en est ainsi, ce n'est pas parce qu'elle présuppose que l'être est « unique » et qu'elle conçoit l'être en dehors de la répétition, mais parce qu'il n'y a de science que du général. En somme, l'être unique non itératif n'est pas lui-même une utopie, mais c'est la science de cet être unique qui est impossible. Dès lors, en ayant à l'esprit ce désir nostalgique de cette science de l'être unique, nous pouvons voir jusqu'à quel point le texte de Barthes est en complète rupture d'avec le discours de Derrida.

Pourtant, il est important de le faire remarquer, la rupture avec Derrida semble, du moins en apparence, ne pas être totale. Barthes ne cesse de répéter qu'il y a une distinction radicale entre la Photographie et le Langage. Malgré tout ce que nous venons de voir : retour au discours de la présence, évocation de la Réalité et de la Référence, rupture radicale à propos de la notion de déictique, malgré tout cela, Barthes ne cesse de répéter qu'il y a une distinction épistémologique entre le Langage et la Photographie et que cette pensée de la présence et de la Référence qui relève d'une réflexion à propos de la photographie ne met aucunement en péril la conception du langage qu'il a toujours défendue. Par exemple, Barthes écrit : « La photographie doit être silencieuse (il y a des photographies tonitruantes, je ne les aime pas) : ce n'est pas une question de « discrétion », mais de musique. La subjectivité absolue ne s'atteint que dans un état, un effort de silence (fermer les yeux, c'est faire parler l'image dans le silence). » (*La chambre claire*, p. 833). Par la notion de silence, Barthes tente de soutenir l'opposition qu'il fait entre la Photographie et le Langage parce que les paroles sont le contraire du silence. Bref, la Photographie se donne à nous non pas par le verbiage qu'on fait sur elle, mais par un effort de silence qui est un effort de sortir du Langage pour parvenir à rencontrer dans sa pleine positivité la Photographie.

Mais il n'y a pas que le « silence » de la Photographie qui la distingue du Langage. En faisant du *punctum* précisément ce que nous ne pouvons nommer, Barthes tente d'assimiler à la photographie une essence qui échapperait à toute forme de verbalisation possible afin de soutenir qu'il y a une différence entre la Photographie et le Langage. (« Ce que je peux nommer ne peut réellement me poindre. L'impuissance à nommer est un bon symptôme de trouble » (*La chambre claire*, p. 830)). Qu'à cela ne tienne, le moment où Barthes insiste le plus sur la distinction radicale qu'il y a entre le Langage et la Photographie est lorsqu'il affirme que le Langage est d'essence fictionnelle, alors que la Photographie est d'essence « infictionnelle ». À cet égard, Barthes écrit : « Le noème du langage est peut-être cette impuissance, ou, pour parler positivement : le langage est, par nature, fictionnel; pour essayer de rendre le langage infictionnel, il faut un énorme dispositif de mesures : on convoque la logique, ou, par défaut,

le serment; mais la Photographie, elle, est indifférente à tout relais : elle n'invente pas; elle est l'authentification même; les artifices, rares, qu'elle permet, ne sont pas probatoires; ce sont, au contraire, des trucages : la photographie n'est laborieuse que lorsqu'elle triche » (*La chambre claire*, p. 858).

Mais cette supposée séparation entre la Photographie et le Langage a tout pour laisser songeur et pour nous jeter dans la perplexité la plus complète. En effet, il est quelque peu étrange que Barthes ne cesse de répéter qu'il y a une différence entre la Photographie et le Langage, alors qu'il affirme que nous devons comprendre l'essence de la photographie en la comparant avec le « langage déictique ». Bref, d'un côté il nous invite à comprendre la Photographie à partir du Langage et, d'un autre côté, il affirme que la Photographie et le Langage sont deux choses complètement différentes. Une telle séparation entre le Langage et la Photographie est d'autant plus problématique lorsqu'on songe au fait que Derrida soutient que les oppositions entre représentation et réalité ont lieu *par* le langage. De plus, le terme de « Référence », indispensable pour comprendre la Photographie, est une notion qui relève primordialement d'une réflexion à propos du Langage. En réalité, et ce, malgré les prétentions de Barthes, tout se passe comme s'il y avait, dans *La chambre claire*, deux conceptions du langage : d'une part, il y a le Langage photographique (qui est une vision du langage fondée sur une espèce de nominalisme qui fait intervenir la Référence, la Réalité, la Présence, etc.) et, d'autre part, le Langage (vision du langage qui rejeterait les notions de Présence, de Réalité et de Référence et qui comprendrait le langage comme un système complètement immanent qui pratiquerait le recul infini du signifié et du Référent). Bref, d'une part, il y aurait le langage fictionnel et, d'autre part, le langage infictionnel.

Cette hésitation est centrale dans *La chambre claire* et elle se reflète même dans la manière avec laquelle Barthes utilise le langage. Sans aucun doute, le passage le plus révélateur à cet égard est le suivant, passage où Barthes tente de résumer toute l'entreprise de *La chambre claire* :

« Je m'étais fixé au début un principe : ne jamais réduire le sujet que j'étais, face à certaines photos, au *socius* désincarné, désaffecté, dont s'occupe la science. Ce

principe m'obligeait à « oublier » deux institutions : la Famille et la Mère. [...] Au reste combien me déplait ce parti scientifique, de traiter la famille comme si elle était uniquement un tissu de contraintes et de rites : ou bien on la code comme un groupe d'appartenance immédiate, ou bien on en fait un nœud de conflits et de refoulement. On dirait que nos savants ne peuvent concevoir qu'il y a des familles « où l'on s'aime ». *Et pas plus que je ne veux réduire ma famille à la Famille, je ne veux réduire ma mère à la Mère.* » (Nous soulignons, *La chambre claire*, p. 849).

Dans ce passage fort intéressant, Barthes dit qu'il a été amené à « oublier » la Famille et la Mère qui sont deux grandes « institutions » et qu'il ne veut pas « réduire [s]a mère à la Mère ». Mais comment devons nous comprendre cette expression curieuse de refus de *réduire sa mère à la Mère*? Ce passage est absolument déterminant parce qu'il pose d'une manière tout à fait extraordinaire la question du langage. La Mère, Barthes nous le dit, est une institution culturelle et c'est elle dont les anthropologues tentent de rendre compte d'une manière *scientifique*. En d'autres termes, la Mère, c'est la Mère en général et cette « Mère en général » tire sa généralité de l'idéalité du terme « mère ». En somme la différence entre la Mère et sa mère, c'est que lorsque nous tentons de penser « la Mère » nous posons le problème à partir de la pure généralité du langage. Dans cette perspective, le but de Barthes est de ne pas réduire *sa mère* à la Mère, c'est-à-dire qu'il ne veut pas réduire la référence, la personne qui était *en chair et en os* sa mère au terme général et vide de la Mère dont l'idéalité est constituée par la répétition. Donc, alors que « la Mère » n'est qu'un terme général qui évacue la référence, le « ma mère » permettrait de saisir la référence en personne et en chair et en os. Bref, tout se passe comme si, dans le langage, il y avait deux ordre de langage (Présentation/Re-présentation) totalement différents et que, au contraire de ce que affirme Derrida, l'un ne pouvait pas se réduire à l'autre.

§ 5. Conclusion : vers une phénoménologie des actes de langage

En somme, alors que Barthes semble distinguer deux ordres de langage et souligne leur irréductibilité réciproque (Présentation/Re-présentation), Derrida a soutenu dans la *Voix et le phénomène* que le

langage déictique se réduit au langage en tant que structure de répétition et de représentation. À première vue, il semble être excessivement difficile de trancher entre Barthes et Derrida. Pour clarifier les choses, il pourrait être important de rappeler une distinction très importante que Émile Benveniste fait dans *De la subjectivité dans le langage* entre le langage et l'instance de discours. L'instance de discours, pour le dire simplement, c'est ce que nous nommons aujourd'hui un « acte de langage ». Ainsi, on pourrait dire que Barthes, dans la *Chambre claire*, vient mettre le doigt précisément sur cette dimension « performative » et « active » du langage qui, pour s'actualiser, doit passer par des actes de langage (que Benveniste nomme instance de discours) qui sont toujours singuliers et qui, par le fait même, ne relèvent pas de la répétition. Ainsi, le propre des déictiques et du langage déictique consisterait précisément à faire référence à ces « instances de langage ». Dans une telle perspective, il semble que Barthes ait raison contre Derrida qui n'aurait pas vu ces deux dimensions ou ces deux ordres de langage.

Bien sûr, Derrida a répondu – et ce, d'une manière très convaincante – à cette objection dans *Signature, événement, contexte*. Dans cet article, Derrida a tenté de montrer que la performativité du langage présuppose pour « fonctionner » (pensez à un procès ou à un baptême) tout un ensemble de conventions qui sont de l'ordre de la répétition et de ce que Derrida nomme la « citation ». En effet, comme le souligne Derrida : « Un énoncé performatif pourrait-il réussir si sa formulation ne répétait pas un énoncé « codé » ou itérable, autrement dit si la formule que je prononce pour ouvrir une séance, lancer un bateau ou un mariage n'était pas identifiable comme *conforme* à un modèle itérable. » (*Marges*, p. 389). En d'autres termes, même l'acte de langage en tant que pratique conventionnelle et codifiée présuppose une structure de répétition et n'échappe donc pas à la logique du langage.

Pour répondre à Derrida, il faudrait re-citer le passage suivant de *La chambre claire* : « Je m'étais fixé au début un principe : ne jamais réduire le sujet que j'étais, face à certaines photos, au *socius* désincarné, désaffecté, dont s'occupe la science. Au reste combien me déplaît ce parti scientifique, de traiter la famille comme si elle était uniquement un tissu de contraintes et de rites : ou bien on la code comme un groupe d'appartenance

immédiate, ou bien on en fait un nœud de conflits et de refoulement.» (Nous soulignons, *La chambre claire*, p. 849). Il appert de ce passage que Barthes est tout à fait d'accord avec Derrida. Si on accepte de réduire le langage performatif du discours et des déictiques à un *code*, un *rituel* et un *socius désincarné*, c'est-à-dire si on accepte de réduire *sa mère* à la *Mère*, Derrida a raison contre Barthes. Toute la question est de savoir si une telle « réduction » est acceptable.

Dans le même article que nous avons déjà cité, Benveniste écrit : « Le langage n'est possible que parce que chaque locuteur se pose comme *sujet*, en renvoyant à lui-même comme *je* dans son discours. » (*Problèmes de linguistique générale*, I, p. 260). En d'autres termes, selon Benveniste, l'instance de discours ou l'acte de langage *singulier* est la condition de possibilité du langage. Pourtant, selon Benveniste, ce sujet, ce *je* n'est pas extérieur au langage : « C'est dans le langage que l'homme se constitue comme *sujet*, parce que le langage seul fonde en réalité, dans *sa* réalité qui est celle de l'être, le concept de l'« ego » » (*Problèmes de linguistique générale*, I, p. 259). Mais alors qu'est-ce qui est premier? Le langage ou l'acte de langage singulier par lequel le locuteur s'assume en tant que sujet qui dit « je »? Selon Derrida, au contraire de Barthes, c'est le langage qui est premier. Pour répondre à Derrida, il faudrait montrer la co-originarité des instances de discours et du langage et, par le fait même, déterminer quelle est l'articulation qu'il peut bien y avoir entre ces deux passages en apparence contradictoires de l'article de Benveniste. En fait, ces deux passages et leur enchevêtrement inextricable sont non sans rappeler le concept husserlien d'horizon qui est, comme chacun sait, ce réseau complexe de potentialités et d'actualités. Chez Husserl, la notion d'horizon renvoie à tous les *actes* de visée *possibles* sur le fond duquel a lieu tout *acte* de visée effectif et *ponctuel*. Par exemple, lorsque je regarde un cube, je ne vois que les faces qui se présentent à moi. Pourtant, avec ces faces visibles me sont aussi données, d'une certaine manière, les faces cachées en tant que de pures possibilités d'actes ultérieurs d'une visée actuelle. En effet, je peux toujours tourner le cube et voir les faces cachées et cette possibilité appartient à l'horizon des possibilités de mon expérience. Or, pour que l'horizon de l'objet me soit donné, il faut que je vise l'objet par une visée actuelle sur

le fond duquel peut apparaître cet horizon de possibilités et l'objet ne peut m'être donné d'une manière actuelle que parce qu'il appartient aux horizons, c'est-à-dire aux potentialités de ma conscience. Bref, actualité et potentialité forment un tout inextricable. C'est la même chose pour le langage : pour que le langage en tant que structure de répétition me soit donné comme horizon de tout acte de discours, il faut un acte de discours qui est la condition de possibilité de toute occurrence du langage bien que l'acte de discours ne puisse avoir lieu que parce de tels actes de discours appartiennent toujours déjà à mes horizons en tant que locuteur. Bref, pour répondre à Derrida, il faudrait une phénoménologie des instances de discours ou une phénoménologie des actes de langage afin de démêler toutes les « intentionnalités » qui sont à l'œuvre ici et de tirer au clair la nature des instances de discours (c'est-à-dire des actes de langage) et leurs relations à leurs horizons implicites (c'est-à-dire au langage). Voilà ce que nous nous proposons d'entreprendre ailleurs en nous inspirant d'ouvrages contemporains comme *Autrement qu'être* de Levinas et *Soi-même comme un autre* de Ricœur.

Notes

¹ Voir David KAPLAN, «Demonstratives» in *Themes from Kaplan*, New York, Oxford University Press, 1989 et John PERRY, *The Problem of the Essential Indexical and Other Essays*, CSLI Publications, Standford, 2000.

² En effet, comme le souligne Jacques Derrida : « Or, il y a tout lieu de croire que dans le langage la représentation et la réalité ne s'ajoutent pas ici ou là pour la simple raison qu'il est impossible en principe de les distinguer rigoureusement. Et l'on n'a sans doute pas à dire que cela se produit dans le langage. Le langage en général est cela. Lui seul. » (*La voix et le phénomène*, p.55). Pour le dire en d'autres termes, représentation et réalité ne s'ajoutent pas au langage, mais ces deux notions ne sont rien d'autre que le langage lui-même.

³ Encore nous faudrait-il montrer le lien qu'il y a entre idéalité et répétition. En réalité, sur ce point, Derrida ne fait que reprendre cette idée à Husserl lui-même qui voyait la source de la validité des connaissances scientifiques dans le fait qu'on pouvait toujours *répéter* par nous-même la réflexion ou les expériences qui sont à la base de nos connaissances afin de nous assurer de leur validité. Le théorème de Pythagore est une vérité stable parce que je peux toujours répéter la preuve qui a mené à la formulation de ce fameux

théorème. Dans le but d'éclairer notre lecteur qui ne serait pas familier avec la pensée de Husserl, nous avons recopié ici un passage des *Méditations cartésiennes* qui nous donne une bonne idée du rôle de la répétition dans l'économie de la phénoménologie husserlienne : «Chaque évidence *fonde* pour moi un acquis durable. Je peux *toujours de nouveau* revenir à la réalité effective vue elle-même dans l'enchaînement de nouvelles évidences qui sont des *restitutions* de cette première évidence, comme c'est le cas, par exemple, avec l'évidence des données immanentes, sous la forme d'une enchaînement de ressouvenirs intuitifs dans l'infinité ouverte qui crée en qu'horizon potentiel le «*je peux toujours de nouveau*». Sans ces possibilités-là il n'y aurait pas pour nous d'être stable et durable ni de monde réel et idéal. Chacun d'eux n'est pour nous que par l'évidence et la présomption de pouvoir rendre évident et de pouvoir répéter les évidences acquises. » (*Méditations cartésiennes*, § 27).

⁴ Qu'on nous permette de recopier ce long passage de *La voix et le phénomène* qui résume très bien l'argumentation de Derrida : «En effet, quand je me sers, *effectivement*, comme on dit, des mots, que je le fasse ou non à des fins communicatives (plaçons nous ici avant cette distinction et dans l'instance du signe en général), je dois d'entrée de jeu opérer (dans) une structure de répétition dont l'élément ne peut être que représentatif. Un signe n'est jamais un événement si événement veut dire unicité empirique irremplaçable et irréversible. Un signe qui aurait lieu qu'«une fois» ne serait pas un signe. Un signe purement idiomatique ne serait pas un signe. Un signifiant (en général) doit être reconnaissable dans sa forme malgré et à travers la diversité des caractères empiriques qui peuvent le modifier. Il doit rester le *même* et être répété comme tel. [...] Cette structure représentative étant la signification elle-même, je ne peux entamer un discours « effectif » sans être originairement [!] engagé dans une représentativité indéfinie» (*La voix et le phénomène*, p. 55).

⁵ Veuillez noter que cette conception du déictique est très répandue chez les post-structuralistes et qu'on la retrouve notamment chez Barthes. Par exemple, Barthes écrira dans *La mort de l'auteur* (titre qui lui-même est non sans faire penser au passage que nous venons citer de Derrida qui évoquait la possible «mort» de «l'auteur») : « Enfin, hors la littérature elle-même (à vrai dire, ces distinctions deviennent périmées) la linguistique vient de fournir à la destruction de l'Auteur un instrument analytique précieux, en montrant que l'énonciation dans son entier est un processus vide, qui fonctionne parfaitement sans qu'il soit nécessaire de le remplir par la personne des interlocuteurs : linguistiquement, l'Auteur n'est jamais rien de plus que celui qui écrit, *tout comme je n'est autre que celui qui dit je : le langage connaît un «sujet», non une «personne», et ce sujet, vide en dehors de l'énonciation même qui le définit, suffit à faire «tenir» le langage, c'est-à-dire à l'épuiser.* » (Nous soulignons, *La Mort de l'auteur*, p. 66). Il appert donc du texte de Barthes que l'énonciation est un «processus vide» et que les déictiques, toujours selon Barthes, tiennent dans ce vide du langage sans qu'on ait à les remplir par les «personnes», par ce que Derrida nommerait *la réalité* en l'opposant à la *représentation*.

⁶ Un peu plus loin, Barthes écrit, dans le même esprit que : « Le trait inimitable de la Photographie (son noème), c'est que quelqu'un a vu

le référent (même s'il s'agit d'objets) *en chair et en os*, ou encore *en personne*. » (*La chambre claire*, p. 853)

⁷ Barthes définit le *studium* en ces termes : «Ce que j'éprouve pour ces photos relève d'un affect *moyen*, presque d'un dressage. Je ne voyais pas, en français, de mot qui exprimât simplement cette sorte d'intérêt humain; mais en latin, ce mot, je crois, existe : c'est le *studium*, qui ne veut pas dire, du moins tout de suite, « l'étude », mais l'application à une chose, le goût pour quelqu'un, une sorte d'investissement général, empressé, certes, mais sans acuité particulière. » (*La chambre claire*, p. 809).

La connexion ontico-ontologique entre *Dasein*, compréhension d'être et vérité dans *Être et temps*

Par Mathieu Scraire

Le problème de la vérité est fonction de l'homme, et ce, depuis que l'émerveillement originaire devant le réel a vu naître les premières questions. La vérité est corrélativement fonction du *Dasein*, en ce qu'elle concerne celui qui pose la question du *sens de l'être* : pour cet étant, en son être, il y va de son être même. La question que nous aurons à examiner dans ces pages va donc comme suit : « [d]ans quelle connexion ontico-ontologique la «vérité» se tient-elle avec le *Dasein* et la détermination ontique de celui-ci que nous appelons la compréhension d'être? »¹ Dans le chemin emprunté par Martin Heidegger avec *Sein und Zeit* (1927), cela signifie : dans quelle mesure l'analyse existentielle du *Dasein* nous donne-t-elle accès à la structure de la vérité et en quoi ce rapport contribue-t-il à l'élucidation du sens de l'être? La question de la vérité concerne donc une *ontologie fondamentale*, qui est le projet de *Sein und Zeit*.

La tâche qui est la nôtre est de faire voir comment, à travers une herméneutique du concept traditionnel de la vérité, le philosophe entend en montrer le fondement, c'est-à-dire le « lieu » le plus originaire. Si la méthode phénoménologique empruntée par Heidegger veut *faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même*, il s'agira pour nous de *laisser montrer* ce dont il retourne; c'est-à-dire, en un premier temps, d'exposer la doctrine traditionnelle à la façon de Heidegger et d'élucider trois préjugés courants afin de montrer le phénomène le plus originaire de la vérité et comment la définition traditionnelle en est le « lieu » secondaire. Nous y verrons non pas une *répudiation*, mais une *réappropriation* fondamentale de la tradition.

La vérité de l'énoncé

Ce qui est cherché, c'est l'*essence* de la vérité. Qu'*est-ce* que la vérité, voilà la question de l'homme et du monde, de l'homme et de son monde.

Plus précisément, la question de l'homme *en relation* avec ce monde qui l'entoure et dans lequel il est jeté, auprès des étants qui l'habitent. Il s'agit donc d'une relation que l'on pourrait dire « avec » et « dans » le monde, parce que le *Dasein* est toujours déjà « dans » le monde « avec » lequel il entretient des rapports. Que la notion de relation soit en quelque sorte *constitutive* de la vérité, cela va de soi; ce n'est contesté ni par la tradition philosophique, ni par le sens commun – celui-ci croit invinciblement que son affirmation sur quelque chose nécessite la « présence » de cette chose à l'esprit, qu'elle concerne un rapport *adéquat* entre ce qui est affirmé et le réel dont il est question, et ce, sous quelque modalité que ce soit. Or c'est précisément cette modalité de la relation dans la structure de la vérité, voire de la relation *de* vérité qui nous intéresse ici, puisqu'il s'agit du cœur de l'explication de Heidegger avec ses prédécesseurs. La définition traditionnelle énonce la vérité en ces termes : d'accord, de concordance, d'*ad*-équation entre le réel et l'intelligence; *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Thomas d'Aquin serait le père de la définition, que l'on retrouve dans *De Veritate*²; Heidegger affirme que celui-ci la tient d'*Avicenne*, lequel l'aurait trouvée chez *Isaac d'Israeli*. Or, s'il est bien question d'*Avicenne* dans le texte de Thomas, la définition de la vérité qui lui est attribuée se situe à un autre point de vue (que nous dirions « complémentaire » pour l'instant) : « La vérité de chaque chose est la propriété de son être, lequel lui est stable ». En ce qui concerne Isaac Israeli, la définition susmentionnée lui est bel et bien attribuée dans le texte³.

La relation d'accord énoncée se situe à deux niveaux : l'accord de l'intelligence à la chose (ceci est de l'or), et de la chose à l'intelligence (ce dont il est question est bien de l'or, et non du cuivre duquel l'on aurait pu penser, *par erreur*, que c'était de l'or). Le problème de cette doctrine (pour le philosophe) est qu'elle réside, au Moyen-âge, dans un contexte proprement *théologique* et rapporte toutes choses à leur être-créé par Dieu; en effet, l'intelligence dont il est question dans les deux rapports exprimés dans la définition *diffère* : dans le premier (accord de l'intelligence à la chose), l'intelligence humaine est *mesurée* par la chose, alors que dans le deuxième (accord de la chose à l'intelligence), la chose est elle-même mesurée par l'intelligence *qui l'a créée*, c'est-à-dire Dieu, s'accordant ainsi à l'Idée

divine dont elle serait un « exemplaire »⁴. Ainsi, « [I]a *veritas* comme *adæquatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)* garantit la *veritas* comme *adæquatio intellectus (humani) ad rem (creatam)* »⁵. Mais la doctrine de l'*adæquatio*, dans la sphère propre de la philosophie, n'a pas à conserver ses assises théologiques; le problème de la vérité demeure toujours celui du rapport de concordance entre l'énoncé et ce qui est affirmé de la chose dans celui-ci.

Trois préjugés

Dans ce contexte, le philosophe soulève trois préjugés à élucider avant de pouvoir jeter les bases d'une compréhension fondée de la vérité : 1. Le « lieu » de la vérité est l'énoncé (le jugement); 2. L'essence de la vérité réside dans l'« accord » du jugement avec son objet; 3. Aristote, le père de la logique, aurait lui aussi assigné la vérité au jugement comme à son lieu originaire et aurait lui aussi mis en circulation la définition de la vérité comme « accord ».

Qu'en est-il d'Aristote ?

Leibniz⁶, dans les *Primae Veritates* où il discute du *principe de raison*, place l'essence de la vérité dans la connexion (*nexus*) entre le sujet et le prédicat; la vérité est par conséquent affirmée comme « propriété » de la proposition ou du jugement. Or Aristote est invoqué en guise de justification et Heidegger lui refuse l'un et l'autre point :

[I]orsque l'on détermine, comme c'est devenu aujourd'hui chose tout à fait courante, la vérité comme ce qui appartient « proprement » au jugement, et que de surcroît on invoque *Aristote* à l'appui de cette thèse, une telle invocation est tout aussi illégitime que, surtout, le concept grec de la vérité est incompris. Est « vraie » au sens grec, et certes plus originellement que le λογος cité, l'αισθησις, l'accueil pur et simple, sensible de quelque chose⁷.

Le philosophe cite à cet effet un passage du *De interpretatione* : « Les « vécus » de l'âme, les νοηματα (représentations) sont des

assimilations aux choses »⁸. Voici le même passage, dans une autre traduction, accompagnée de son contexte : « de même que l'écriture n'est pas la même chez tous les hommes, les mots parlés ne sont pas non plus les mêmes, bien que les états de l'âme dont ces expressions sont les signes immédiats soient identiques chez tous, comme sont identiques aussi les choses dont ces états sont les images »⁹. Ceci n'est pas une définition de la vérité, bien que le passage en exprime quelque modalité; la définition que Leibniz accole au nom d'Aristote est celle de Thomas d'Aquin, comme nous l'avons vu, et les implications qu'il en tire ne se retrouvent pas chez l'un ou l'autre des philosophes cités, pour lesquels la vérité n'est pas une propriété de la connaissance mais de l'*être*. En effet, Aristote dit : « [I]'Être et le Non-Être se disent d'abord selon les différents types de catégories; ils se disent ensuite selon la puissance ou l'acte de ces catégories, ou selon leurs contraires; et enfin selon le vrai et le faux, au sens le plus propre de ces termes »¹⁰, et Thomas d'Aquin reprend la définition d'Augustin : « le vrai est ce qui est »¹¹. Pour lui, la vérité est un trait de l'être lui-même; il s'agit de l'un des *transcendants*. Qui plus est, Aristote connaissait d'autres modes de la vérité que l'énoncé : « les dispositions qui nous permettent d'atteindre la vérité et d'éviter toute erreur dans les choses qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont ou dans celles qui peuvent être autrement [...] sont la science, la prudence, la sagesse et l'intellect »¹². La vérité a par conséquent un rapport éminent à l'être, et ne se laisse donc pas enfermer dans la proposition ou, d'une manière générale, dans une théorie de la connaissance ou une *logique*. Son problème est donc, tel que soulevé plus haut, celui du statut de la concordance entre l'intellect et l'étant, exprimée par le terme d'*adaequatio*.

Qu'en est-il de la concordance ?

Lorsqu'on dit d'un énoncé qu'il « concorde » avec l'étant qu'il représente, soit qu'il le représente « adéquatement », qu'est-il dit au juste? Que l'énoncé est *identique* à l'étant? Mais le mot « pièce » est-il la pièce de monnaie posée sur la table? Sont-ce là deux réalités interchangeables? Nous voyons plutôt un abîme de différence entre

les deux termes de l'*adæquatio* : un terme *idéal*, l'énoncé, et un terme « réel », soit l'étant dont il est question. Ainsi,

« [I]a pièce de monnaie est faite de métal. L'énoncé n'est aucunement matériel. La pièce est ronde. L'énoncé n'a aucun caractère spatial. La pièce permet d'acheter un objet. L'énoncé n'est jamais un moyen de paiement. Mais en dépit de toutes les différences, l'énoncé en question concorde, en tant que vrai, avec la pièce de monnaie. Et cet accord, conformément au concept courant de la vérité, doit être conçu comme une adéquation¹³. »

La question qui est donnée dans cette réflexion est celle qui sous-tend le paragraphe §44 de *Sein und Zeit*, à savoir : « *Comment la relation entre étant idéal et sous-la-main réel doit-elle être saisie ontologiquement ?* »¹⁴ Si le mot « pièce » n'est pas la pièce dont il est question dans l'énoncé « ceci est une pièce », il doit néanmoins rendre présent à l'intellect, de quelque manière que ce soit, ce qui est montré par le doigt qui pointe (le « ceci »), de façon à ce que l'on sache véritablement ou authentiquement « de quoi » il retourne : l'accord est possible lorsque l'énoncé donne la chose *telle qu'elle est*. Or pour rendre la chose telle qu'elle est, celle-ci doit s'être montrée et découverte d'une certaine manière. L'on entend ici que, antérieurement à l'accord de la pensée à la chose, doit se produire un se-montrer de la chose comme telle ou telle, monstration que rend l'énoncé. *La vérité de l'énoncé se fonde sur l'être-découvert de l'étant*, c'est dire qu'il sert à faire voir ce dont il est question et qui s'est déjà montré. Le jugement porté sur l'étant n'est donc pas *constitutif* de la vérité de cet étant – et par surcroît de sa propre vérité – mais lui-même se trouve plutôt justifié *dans la mesure* où il s'est commis à l'étant même dont il est question, se l'est approprié à la manière d'un héraut et s'est engagé à s'en faire le porte-parole authentique. Il l'a mis au jour et lui a rendu service, sans jamais prétendre se substituer à lui pour le rendre désuet ou facultatif.

Qu'en est-il du « lieu » de la vérité ?

Le premier préjugé, concernant le « lieu » de la vérité, se trouve par là relativisé : avant tout énoncé doit se produire un être-découvert de

l'étant. C'est ainsi que deux « niveaux » de vérité sont mis au jour : la vérité de l'énoncé (vérité *prédicative*) et l'être-découvert de l'étant (vérité *ontique*)¹⁵. La relation entre les deux en est une de *fondement* : la vérité *prédicative* *présuppose* que de l'étant est déjà découvert, elle présuppose la vérité *ontique*. C'est cette idée de dé-couvrement qu'exprime le terme grec d'ἀληθεια, dans lequel la fonction privative du α signifie précisément une négation, une « levée » de la ληθη (du voile), c'est-à-dire l'être-découvert de l'étant.

La vérité anté-prédicative

L'être-découvert et l'être-découvrant

Or il n'y a pas de découverte de l'étant sans présence à cette découverte, c'est-à-dire sans *Dasein*. L'être-découvert (participe passé) de l'étant, site de la vérité *ontique*, présuppose donc l'être-découvrant (participe présent) du *Dasein*; l'être-vrai comme être-découvrant est un mode d'être du *Dasein*. Se profile alors comme un troisième et même un quatrième niveaux de vérité : d'une part, l'être-découvrant du *Dasein*, que Heidegger nomme vérité *ontologique* et que *Sein und Zeit* distingue de la vérité *ontique* de cette façon, « Est principalement [ou prioritairement] « vrai », c'est-à-dire découvrant, le *Dasein*. La vérité au second sens ne signifie pas être-découvrant (découverte), mais être-découvert (découverte en ce deuxième sens) »¹⁶. Puis, le *discours* même (*Rede*, le discours au sens général), qui est la première guise du *Dasein* découvrant. En effet, comme nous l'avons vu avec Aristote, l'énoncé n'est pas le seul mode ni même le mode premier de l'être-découvrant; la vérité du discours en tant que mode de l'ouverture lui est comme plus originaire et appartient d'abord, c'est-à-dire précédemment à la structure de l'être-découvrant. Le rapport de l'ouvrier à son marteau, dira Heidegger, est plus originaire que le rapport d'un « sujet » à son « objet ». Le discours *sur* l'être repose lui-même *dans* l'être, plus précisément dans le *Dasein* comme être-dans-le-monde. C'est ainsi qu'il est possible de « sortir » du triangle *onto-théologique* dont il était implicitement question au point 1, en ce qui concerne l'origine théologique de la vérité-concordance : la « véri-fication »,

soit l'attestation du vrai ne dépend plus de l'explication théologique du monde, c'est-à-dire de Dieu en tant qu'intelligence qui mesure les choses et garantit leur rapport avec l'intelligence propre à l'être-créé-par-Dieu, mais plutôt dans ce que le discours sur l'être repose lui-même dans l'être – et par conséquent dans la vérité (ce qui était accordé, comme nous l'avons vu, au moins par Thomas d'Aquin, mais qui a subi une scission dans la dichotomie sujet-objet amorcée par *Descartes* et culminant dans la *révolution copernicienne*).

Récapitulons donc les quatre « niveaux » de vérité qui ont été conquis : 1. l'être-découvert de l'étant; 2. l'être-découvrant du *Dasein*; 3. le discours (*Rede*) et 4. l'énoncé lui-même. La structure de la vérité, complète avec ces explicitations, montre que le rapport au monde n'est pas fonction d'une logique, mais bien d'une *onto*-logique.

La vérité de l'existence

S'il se tient auprès de l'être-découvert, c'est-à-dire en relation « avec » et « dans » le monde, le *Dasein* peut donc être dit « dans » la vérité, au sens où le découvrant est fonction du découvert, et que ce découvrant du *Dasein* comme être-au-monde lui appartient en propre en ce qu'il y va *de son être même*. Mais cela ne signifie pas que le *Dasein* soit en quelque sorte « maître » de vérité, que celle-ci lui soit toujours immédiate et accessible « à volonté »; non, le *Dasein* se tient plutôt toujours dans un « clair-obscur », toujours à la fois découvrant et recouvrant, cherchant à s'agripper à quelque certitude qui lui échappe, dans laquelle il se prend ou s'y méprend. Mais le *Dasein* a beau n'être pas à chaque fois dans la vérité, il s'y lance et s'y projette, et ce, même sous la guise de l'inauthenticité. Le *Dasein* est co-originaire à la vérité, malgré qu'il la refuse le plus souvent ou ne veut pas en faire de cas, parce que l'*ouverture* est ce qui lui appartient en propre; c'est l'ouverture de son être *le plus propre* qui est à conquérir, et il « le sait » : *Le Dasein est d'abord « au-monde » sous le mode du souci*. L'ouverture est toujours *ouverture à...* elle est *visée*, elle se *porte vers...* elle renvoie à « ce qui est devant »; l'ouverture manifeste le caractère de *pro-jet* du *Dasein*

comme être-ouvrant pour son pouvoir-être, et son pouvoir-être le plus propre qui est selon le mode de l'*authenticité* : « L'ouverture la plus originaire et aussi la plus authentique où puisse être le *Dasein* comme pouvoir-être est la *vérité de l'existence* »¹⁷, où le *Dasein* a rendez-vous avec lui-même, alors que dans son existence authentique se fond(e) le sens authentique de son être-au-monde et, par conséquent, de son rapport aux étants intramondains.

« Dans » la vérité, le *Dasein* est aussi « dans » la non-vérité

Est donc dévoilée par là la « co-originarité » de l'être et de la vérité *dans* le *Dasein*. Or, de prime abord, le *Dasein n'est pas dans la vérité*. En effet, constitué existentiellement par l'ouverture en général (être-au-monde et être auprès de l'étant intramondain), le *Dasein* est aussi jeté à la *déchéance* (« échéance » dans la traduction Martineau). Le *Dasein* ouvert signifie corrélativement la possibilité de la fermeture, et si une déchéance suppose un état premier de non-déchéance, le *Dasein* est toujours et de prime abord fermé à lui-même, loin de son pouvoir-être le plus propre; il doit par conséquent conquérir la vérité sur son être-propre à *partir* d'un état de non-vérité. C'est le thème de l'identification au *On* et au « monde » de la préoccupation quotidienne ou médiocre, qui « manifeste quelque chose comme une *fuite* du *Dasein* devant lui-même comme pouvoir-être-Soi-même authentique »¹⁸ et, par conséquent, « *aliène* le *Dasein* de son pouvoir-être le plus propre, absolu »¹⁹. Fermeture, inauthenticité, non-vérité, le *Dasein* est d'abord fermé à lui-même en son être, en ce que cette fermeture *est* possibilité *de son être* : il est *essentiellement* « déchéant ». Contrairement à Descartes, ce qui est affirmé ici est que la conscience de soi authentique (« claire et distincte ») est le plus souvent fermée au *Dasein*, et qu'il la doit conquérir à grand prix à partir de sa déchéance dans l'identification au *On*. Ce qui est *existentiellement* le plus proche du *Dasein*, le « soi », en est de prime abord le plus loin *existentiellement*, c'est-à-dire tant que le *Dasein* ne s'est pas découvert sa constitution de projet-jeté, approprié sa *liberté* et choisi explicitement dans la *résolution*²⁰.

La résolution

De la non-vérité, le Dasein doit en effet se résoudre à conquérir son être même, à se rapprocher de lui-même de façon authentique. D'où un lien évident entre ouverture (*Erschlossenheit*) et résolution (*Entschlossenheit*), celle-ci signifiant une levée de la fermeture (*Verschlossenheit*). La résolution du Dasein est toujours résolution pour son projet, ou plus précisément, pour lui-même en ce qu'il a le caractère d'être du projet, en ce qu'il est en dette face à lui-même. Le Dasein jeté de part en part dans des possibilités se pro-jette (*jette en avant*) vers ses possibilités les plus propres, ce qui est le sens précis de la résolution : le se-projeter signifie à la fois *décision pour* la vérité de son existence (vouloir-avoir-conscience) et *dé-couverte* (ouverture, au sens de levée de la fermeture). Or la dé-couverte doit toujours s'assurer même de ce qui est déjà découvert, précisément parce que l'apparence et la dissimulation sont toujours des possibilités d'être du Dasein; en effet, une non-vérité est aussi découvrente, mais ce qu'elle découvre est de la non-vérité. Ces considérations nous amènent à une seconde allusion au terme *αληθεια* dans *Sein und Zeit* : « [l]a vérité (être-découvert) doit toujours d'abord être arrachée à l'étant. L'étant est arraché au retrait. À chaque fois, la découverte factice est pour ainsi dire toujours un rapt. Est-ce un effet du hasard si les Grecs s'expriment sur l'essence de la vérité à l'aide d'une expression *privative* (*α-ληθεια*)? »²¹ Cette idée (de l'arrachement, du rapt en ce qui a trait à la vérité) tient à la constitution d'être du Dasein comme projet-jeté, et de la « co-originarité » de la vérité et de la non-vérité. La non-vérité est ainsi tout aussi originaire que la vérité, avec la précision cependant qu'elle est toujours fonction de la *déchéance* du Dasein. Le double résultat de l'analyse est donc celui-ci : 1. La vérité au sens le plus originaire est l'ouverture du Dasein, à laquelle appartient la découverte de l'étant intramondain; 2. le Dasein est co-originellement dans la vérité et la non-vérité.

Le statut dérivé de la vérité de l'énoncé

La vérité de l'énoncé dérive donc du Dasein même en tant qu'ouverture, comme être-découvrant de l'être-découvert. Mais que signifie donc cette dérivation ? 1. Que l'*adaequatio* tire sa provenance de

l'ouverture du *Dasein*, et 2. que l'énoncé comme modification secondaire est ce qui vient d'abord sous le regard et guide l'explication théorique de la structure de la vérité. En effet, si « [l]'énoncé et sa structure, le comme apophantique, sont fondés dans l'explicitation et sa structure, le comme herméneutique, et au-delà d'elle dans le comprendre, dans l'ouverture du *Dasein* »²², l'ouverture du *Dasein* comme « lieu » originaire de la vérité est ce qui a été recouvert par l'élévation de l'*adaequatio* à la dignité d'« essence » de la vérité et qui a dû, par conséquent, être conquis de nouveau²³.

La problématique du « lieu » est ainsi élucidée. Attribuer à l'énoncé le fondement de la vérité est lui faire violence en lui donnant un rôle qu'il se refuse; bien au contraire, il ne s'approprie (se donne en propre) la vérité qu'au prix d'un effort qui n'est pas le sien, mais celui du *Dasein* tout entier: l'arrachement à l'étant de ce qui, en lui et pour lui, est *don*, de ce qui veut bien se laisser découvrir et dire. Le vrai, qui appartient *réellement* à l'énoncé, lui appartient précisément *parce que reçu*; c'est un don qui provient de ce lieu originaire où la vérité s'est d'abord dévoilée, parce que le *Dasein* était *là* pour la recueillir, *là* où elle *était*. Le se-montrer le plus originaire de la vérité est donc la condition de possibilité du vrai et du faux dans l'énoncé. Cela signifie que la vérité est d'abord fonction de l'être, avant d'être fonction de la connaissance; et si elle est fonction de la connaissance, c'est en ce qu'elle permet à l'être de se montrer et de se dire. C'est en oubliant l'être, ou plutôt en le *recouvrant*, que le *Dasein* peut s'en tenir à ce découvrément prédicatif, à ce qui est dit et figé dans l'énoncé. Cette crispation sur le dit se tient sous l'emprise du *On* et le nourrit : le dire n'est plus au service de la chose, mais il passe lui-même au statut de chose subsistante. L'énoncé devient alors un rapport subsistant entre choses subsistantes :

« L'être-découvert revêt, conjointement à l'être-ex-primé de l'énoncé, le mode d'être de l'à-portée-de-la-main intramondain. Mais, dans la mesure où se maintient en lui, EN TANT QU'IL EST ÊTRE-DÉCOUVERT DE..., un rapport au sous-la-main, l'être-découvert (vérité) devient de son côté une relation sous-la-main entre étants sous-la-main (intellectus et res). [...] Ainsi la secondarité du concept traditionnel de la vérité est-elle mise en évidence²⁴. »

Conclusion: Dasein, ouverture et vérité

Le lieu de la vérité n'est donc pas l'énoncé; c'est plutôt la vérité qui est le lieu de l'énoncé. C'est pourquoi, le *Dasein* est dit être « dans la vérité ». Son ouverture à l'étant est ouverture à l'*être*, parce qu'ouverture à son *pouvoir-être* et son pouvoir-être le plus propre. La vérité de l'être est le lieu du *Dasein* qui, constitué par l'ouverture, est essentiellement dans la vérité. C'est pourquoi, en son être, il « y va » de son être même, c'est-à-dire que son « essence » réside dans son (avoir-) à-être²⁵. Est ainsi élucidée la connexion ontico-ontologique entre la vérité, le *Dasein* et la « détermination » ontique de celui-ci qui est la compréhension d'être. *Dasein*, ouverture et vérité sont des corrélats, au sens fort de co-originares – d'où l'expression « *vérité de l'existence* ». Par suite, la « primauté » de l'*existentia* sur l'*essentia* ne tolère pas de voir dans le discours le fondement de la vérité, discours qui s'esclafferait sur le *dit* tout en oubliant *ce dont* il est question. Et la question fondamentale, littéralement la *fondation* du *Dasein*, c'est l'être²⁶. D'où la question du *sens* de l'être qui, si elle n'est pas élucidée par l'analyse de la vérité, en est tout de même tributaire.

Un discours qui ne renvoie pas, au moins implicitement (en son fondement), à l'être, tourne à vide. Est-ce à dire qu'il n'est qu'un pantin à la merci de l'étant qu'il annonce ? Que la vérité serait plus fonction d'une « mystique » que de la connaissance dite *rationnelle* ? Nous ne prétendons pas ici nous risquer dans l'interprétation de Heidegger à ce sujet. Seulement nous bornerons-nous à dire que si le jugement doit être la gloire de la connaissance, c'est grâce à l'étant qu'il annonce et qui est la gloire de l'*être* et de l'*intelligibilité* : il y a *quelque chose* et non pas *rien*.

Notes

¹ Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, (1927), traduction française Emmanuel MARTINEAU, Paris: Authentica, 1985, p. 213; 174 (pagination originale suivie de la pagination de Martineau).

² Thomas D'AQUIN, *Première question disputée. La vérité. (De Veritate)*, traduction française C. Brouwer et M. Peeters, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2002, q. 1, art. 1, p. 53.

³ Or dans l'édition J. Vrin utilisée ici, la note 4 de la page 54 indique : « Cette définition n'a pas été retrouvée dans les manuscrits du *De definitionibus* d'Isaac Ben Salomon Israeli; elle se retrouve chez saint Bonaventure et Henri de Gand, mais sans l'attribution à Isaac. »

⁴ L'on pourrait objecter à ceci que l'intelligence humaine mesure les choses dans la *fabrication*. Or, s'il s'agit là d'un rapport difficilement contestable, il n'est nullement question du rapport *originaire* aux choses qui est cherché ici (*op. cit.*, q. 1, art. 2, p. 67 : « notre intellect est mesuré et ne mesure pas les choses naturelles mais seulement les choses artificielles »).

⁵ HEIDEGGER, « De l'essence de la vérité », (1943) in *Questions I*, traduction Française A. De Waelhens et W. Biemel, Paris: Editions Gallimard, 1968, p. 166.

⁶ HEIDEGGER, « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou « raison » », (1929), in *Questions I*, traduction Française H. Corbin, Paris: Éditions Gallimard, 1968, p. 94 *sq.*

⁷ HEIDEGGER, *Être et temps* p. 33; 46. Kant aussi refusera à l'étant la propriété de vérité, au bénéfice du jugement. (*Op.cit.*, p. 215; 175) Cela nous semble conséquent avec sa distinction entre « chose en-soi » et « phénomène ». Un indice est donné par ce qui apparaît comme un glissement opéré entre les termes « chose » (*res*) et « objet » dans sa définition. Bien entendu, la « chose » de la définition traditionnelle est la chose en tant qu'« objectivée », si l'on peut dire, mais nous sommes d'avis que l'approche kantienne concerne plus l'être de la connaissance de la chose que l'être de la chose. D'où le problème du « retour aux choses » de la phénoménologie husserlienne.

⁸ *De l'interprétation* 1, 16 a 6, cité par Heidegger in *op. cit.*, p. 214; 174.

⁹ ARISTOTE, *Organon, II. De l'interprétation.*, traduction française J. Tricot, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1946, 1, 16 a 6, p. 78.

¹⁰ ARISTOTE, *La métaphysique*, traduction française J. Tricot, tome II, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1986, □, 10, pp. 521-522.

¹¹ Thomas D'AQUIN, *op. cit.*, q. 1, art. 1, p. 55.

¹² ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction française J. Tricot, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1959, VI, 6, p. 288.

¹³ HEIDEGGER, *De l'essence de la vérité*, p. 168.

¹⁴ HEIDEGGER, *Être et temps*, p. 216; 176.

¹⁵ Thomas D'AQUIN faisait déjà cette distinction entre deux « niveaux » de la vérité : premièrement, celle « qui précède la raison de vérité et en quoi le vrai est fondé », puis « ce en quoi la raison de vrai s'accomplit formellement ». Il y aurait donc lieu de parler, chez saint Thomas, de vérité *de l'être* (voir *infra* les définitions d'Augustin et d'Avicenne) et de vérité *formelle*, soit la vérité de l'énoncé (Isaac Israeli, entre autres). Une troisième définition concerne le vrai selon l'effet consécutif. (*Cf. op. cit.*, p. 55).

¹⁶ HEIDEGGER, *Être et temps*, p. 220; 178.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 221; 179.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 184; 143.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 254; 187.

²⁰ Le *comment* de cette appropriation, qui est fonction de l'affection fondamentale de l'*angoisse*, ne peut être traité ici faute d'espace. Bien que l'*angoisse* (et l'affection en général) soit aussi constitutive de l'ouverture

du *Dasein* parce que corrélatrice à la compréhension d'être, nous croyons que la structure de la vérité a pu être efficacement montrée sans aborder ce thème explicitement.

²¹ *Op. cit.*, p. 222; 179.

²² *Op. cit.*, p. 223; 180.

²³ Nous pouvons dire, suite à cette dernière remarque, que l'analyse même du philosophe, non en tant que contenu mais en tant que méthode, a aussi servi à montrer ce dont il est question, en levant les recouvrements (notamment, les trois préjugés éclairés au point 2) qui masquaient le « vrai » visage de la vérité; Heidegger a reconduit cette notion à « la chose même » dont il est question.

²⁴ *Op. cit.*, p. 225; 181.

²⁵ *Op. cit.*, §9, p. 42 ; 54.

²⁶ Gadamer a tout de même attiré l'attention sur la mécompréhension des successeurs de Heidegger, notamment Sartre, de ce qu'il voulait dire en « identifiant » l'essence du *Dasein* à son existence, ou la « primauté » de l'*existentia* sur l'*essentia* en p. 42 de *Être et temps* (H.-G. GADAMER, *Les chemins de Heidegger*, traduction française J. Grondin, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2002, p. 183).

Section
Comptes rendus

Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries* (Duke University Press, 2004)

Daniel Benghozi

Dans son nouvel ouvrage, Charles Taylor se penche encore une fois sur le thème de la modernité. Si dans *Sources of the Self*, il avait retracé les origines de l'identité moderne à travers la pensée des grands philosophes occidentaux, Taylor reprend dans *Modern Social Imaginaries*, une approche similaire sans toutefois mettre l'accent sur les théories philosophiques elles-mêmes ni sur leur articulation entre elles.

Dans *Modern Social Imaginaries*, l'ambition première de Taylor est de définir la compréhension que nous avons nous-même de la modernité. Les *malaises* que nous associons à ce phénomène tiennent en grande partie à la compréhension erronée que nous entretenons au sujet des pratiques, institutions et modes de vies propres à la modernité. Il s'agit donc d'explorer la constitution de nos imaginaires sociaux pour relever les tensions entre l'idéal et les manifestations de la modernité. Il apparaît alors que nombre de ces tensions ont pour cause la fausse univocité que nous imaginons lorsque nous parlons de modernité; pour donner l'heure juste, il faudrait plutôt, nous dit Taylor, parler de *modernités multiples*.

C'est que la modernité telle que nous la vivons doit être comprise à travers les différentes *trajectoires historiques* qui l'ont constituée. L'analyse comparative que fait Taylor des révolutions françaises, américaines et britanniques cherche à montrer que, même en Occident, les imaginaires sociaux se sont cristallisés différemment d'un État à l'autre, d'une culture à l'autre, à cause de la particularité de chaque parcours historique. D'un point de vue normatif, ces cristallisations contrastées devraient nous mettre en garde contre la tentation de mesurer la modernisation des autres civilisations à l'aune de nos modèles et d'imposer des pratiques et des institutions identiques aux nôtres (p.154).

L'hypothèse de départ est que, à l'origine de nos pratiques et institutions modernes, se trouve l'idée d'un nouvel ordre moral que Taylor attribue symboliquement à Grotius et Locke. L'ordre prémoderne conférerait

aux normes sociales un statut ontologique, il reposait sur l'idée d'un droit enraciné dans un passé immémorial et sur une hiérarchie sociale à la remorque d'un ordre supérieur, transcendant ou immanent. Tranchant sur cette conception des normes sociales, l'ordre moral des modernes place son fondement ontologique dans l'homme lui-même et justifie alors un ordre social axé sur le bénéfice mutuel : l'idée est née que le politique doit servir la société civile.

Méthodologiquement, Taylor refuse de se cantonner dans un point de vue idéaliste ou matérialiste : les imaginaires sociaux sont composés à la fois d'idées et d'événements historiques. L'avantage d'une approche centrée sur les imaginaires sociaux tient précisément dans ce qu'elle ne cherche pas à trancher une fois pour toutes des questions philosophiques épineuses, mais qu'elle tend plutôt à dresser une topographie morale de la société moderne; sa portée est d'abord descriptive. Or, faire ce portrait à travers l'évolution de la pensée philosophique rend compte, au mieux, de l'imaginaire des élites intellectuelles. Mais celles-ci ne font pas l'histoire à elles seules; elles doivent composer avec les pratiques et les croyances des masses. Certains débordements de la Révolution française ont d'ailleurs montré la difficulté des élites révolutionnaires à dompter l'impétuosité des révoltes populaires qui s'inscrivaient en continuité avec les *jacqueries* du moyen-âge. Le succès de la Révolution dépendait ainsi de la possibilité de contrôler la violence des *sans-culottes*, une masse d'individus ignares dont le soulèvement ne s'appuyait pas sur les idées des Lumières (p.134). En effet, une idée ou une théorie pure n'a aucune force motivationnelle : comme les catégories abstraites de Kant, elle doit être schématisée dans la sphère des pratiques existantes et communément admises. Ainsi, l'intégration d'une théorie dans les imaginaires sociaux passe nécessairement par des mutations, dilutions et dévoiements; la Terreur ne peut être comprise sans combiner les idées rousseauistes de l'origine de la corruption et la pratique atavique consistant à désigner un bouc émissaire. Le nouvel ordre moral moderne tel qu'il a été formulé par Grotius, Locke, mais aussi, Hume, Kant, Rousseau jusqu'à Rawls ne peut donc décrire à lui seul la modernité ni encore moins expliquer pourquoi il a réussi à éclipser l'ordre moral précédent.

Une erreur récurrente chez les contractualistes consiste à concevoir l'individualisme comme le résidu naturel que laisse l'érosion de l'ancien ordre moral. Il y aurait alors, dans cette optique, un caractère inévitable à l'ordre moral moderne mais, plus encore, une destination irrévocable au *désenchantement du monde* : celle d'un individualisme égoïste et isolationniste. Sortir de cette ornière implique qu'il faut comprendre que l'individualisme naît d'un terreau idéologique qui lui donne sens; nous devenons des individus par notre contact avec les autres : l'individu existe donc d'abord parce qu'il est une catégorie présente dans nos imaginaires collectifs. Le nouvel ordre moral hérité de Grotius et de Locke s'est cependant dilué lors de sa perfusion dans les imaginaires collectifs : nous avons intégré en même temps les craintes, les tensions et les oppositions qui ont accompagné le renversement de l'ordre prémoderne. Nous conservons par exemple l'impression que dans cette *longue marche* quelque chose a été perdu: la *civilité*, la *courtoisie*, l'importance du dialogue et des compromis propres à la société marchande rendent souvent nostalgique d'un passé où l'éthique chevaleresque, avec son bellicisme, mais aussi son sens de l'honneur et du courage, incarnait des vertus aujourd'hui oubliées ou déchues (chapitre 3).

Si la modernité ne se réduit pas à une idée, comment alors la décrire? Les chapitres centraux du livre sont consacrés à la description des trois *formes* principales (l'économie, la sphère publique et le peuple souverain) qu'a générées la nouvelle conception de l'ordre moral dans les imaginaires collectifs.

L'économie. Grotius et Locke avancent l'idée d'un ordre divin qui ne tient pas tant dans l'harmonie des différentes finalités présentes dans la nature que dans une concordance des causes efficaces pour le bénéfice de tous et chacun. En somme, le monde naturel, mais aussi la société sont traversés de lois objectivantes qui témoignent de l'existence d'un ordre providentiel; et le lieu par excellence de cette concertation aveugle est l'économie. Celle-ci se distingue de la sphère publique et de la souveraineté populaire parce que, contrairement aux autres, l'économie ne suppose pas d'action collective, mais plutôt la poursuite égoïste des intérêts de chacun. Notre perspective sur la société est devenue alors *bifocale* : elle

nous apparaît d'une part comme un matériau inerte gouverné par des lois et, d'autre part, nous pensons qu'il est notre rôle de la façonner selon un plan collectivement défini (p.77).

La sphère publique. Le nouvel ordre moral a inspiré de deux façons différentes l'émergence d'une sphère publique. Taylor décrit celle-ci comme un endroit *méta-topique* (c'est-à-dire un lieu désincarné, existant seulement dans l'imaginaire des gens) où les individus engagent consciemment un débat critique sur des sujets précis. D'une part, cet ordre moral affirme la subordination du politique à un ensemble prépolitique. D'autre part, l'importance que cet ordre moral accorde à la liberté implique que l'ordre politique soit fondé sur le consentement continu des membres de la société civile. La sphère publique reflète ces idées : elle est presque entièrement autonome des organes politiques et, parce qu'elle représente la volonté populaire, elle supervise les décisions politiques. Elle consacre, en même temps, que la société n'est pas instituée par quelque chose qui transcende l'action commune : l'ordre social s'inscrit dans un contexte essentiellement séculier. Désormais, il est donc possible et même naturel de concevoir la confrontation ouverte des opinions et des intérêts comme nécessaire au bon ordre de la société.

Le peuple souverain. L'idée que l'individu est la source de la légitimité du pouvoir fonde évidemment l'idée d'un droit des peuples à l'autodétermination démocratique. Du coup, elle rend légitime le renversement des anciennes structures de pouvoir, le cas échéant, par les armes. Dès lors, le problème de tout gouvernement révolutionnaire sera de trouver des institutions stables capables d'exprimer la nouvelle souveraineté populaire. Taylor montre à travers les expériences françaises, anglaises et russes que ces nouvelles institutions post-révolutionnaires sont toujours des solutions de compromis. Les nouvelles théories de l'ordre social butent toujours contre l'inertie des imaginaires sociaux qui prévalent sous l'ancien régime. Ainsi, les mencheviks en 1917 se sont heurtés à l'incapacité des paysans russes d'imaginer une action collective qui dépasse le mir, d'où la difficulté d'établir une Assemblée Constituante supposée instituer un gouvernement républicain (p.116). Cette résistance inconsciente du peuple au nouvel ordre moral généra accidentellement des institutions et des

pratiques aux antipodes de celles des démocraties libérales, mais qui se réclament néanmoins des mêmes idées fondatrices.

Il semble, selon Taylor, que ces trois caractéristiques de notre modernité soient incontournables compte tenu de la pénétration du nouvel ordre moral dans nos imaginaires sociaux. Intimement lié à ces manifestations de l'ordre moral grotio-lockéen est le concept fondamental de *sécularité*. Taylor entend par là que la société ne repose plus sur un ordre qui la transcende, mais que, désormais, le social est fondé sur lui-même. Cela, toutefois, ne revient pas à une disparition de la religion; celle-ci peut encore jouer un rôle important dans la définition des identités individuelles et collectives. Seulement elle ne peut plus dispenser les membres de la société d'avancer des raisons argumentatives pour justifier leurs volontés.

La sécularité permet alors de concevoir de nouveaux modes d'action collective, soit lorsque nous exerçons notre rôle d'individu actif dans la sphère publique, soit lorsque nous agissons à titre de citoyen membre d'un peuple souverain. Cependant, la sécularité permet aussi d'imaginer la société d'un point de vue objectif ou décentré qui n'ouvre pas sur l'action collective, mais plutôt sur des initiatives privées et originales. Outre dans la sphère de l'économie où il s'agit essentiellement de poursuivre ses intérêts personnels, ces modes d'action individualistes sont aussi présents dans la mode, les festivals rock, les carnivals et les événements sportifs pour n'en nommer que quelques-uns; il ne s'agit pas d'agir en concert avec les autres, mais d'agir — ou de parader — devant les autres. Il n'est pas question d'action collective, mais il ne s'agit pas non plus d'agir égoïstement; cela n'est contradictoire qu'en surface. En effet, puisque nous ne sommes jamais seuls à interpréter le sens de nos actes, ce type d'action n'a de sens que si nous sommes observés; nous poursuivons nos intérêts et nos penchants, mais jamais à la façon d'un Robinson Crusoe. (Nous retrouvons ici un thème qu'affectionne beaucoup Charles Taylor : le lien entre l'authenticité, symbole de l'individualisme, et le besoin de reconnaissance.)

C'est que la sécularité introduit un déficit de sens : nous ne pouvons plus faire appel à l'autorité d'un temps immémorial, supérieur et fondateur pour expliquer le présent avec certitude; pour comprendre le sens de nos pratiques et le sens de nos existences, il faut désormais nous en

remettre à des explications nouvelles qui sont autant d'interprétations d'une réalité qui ultimement nous dépasse. On ouvre alors la porte à des modes de narration proprement séculiers comme le progrès, la lutte des classes, l'identité personnelle et nationale, des *histoires* qui ont toutefois en commun l'idée d'un potentiel de rationalité qui se déploie dans le présent.

Parce que le besoin de certitudes ne disparaît pas avec la modernité, la sécularité est indissociable des crises identitaires. À l'échelle des collectivités, la quête d'une identité a généré une profusion de mouvements nationalistes qui sont, affirme Taylor, une conséquence directe et inévitable de notre conception de l'ordre moral. En posant la liberté comme la pierre angulaire de nos sociétés, nous sommes constamment confrontés, individuellement, à la question de savoir si une décision politique qui contrecarre nos désirs et nos intérêts sert tout de même notre liberté individuelle. Les imaginaires sociaux fournissent généralement la réponse suivante : « la liberté n'existe qu'en vertu d'une loi qui s'applique à nous tous et qui nous garantit la possibilité d'avoir une voix au chapitre. » Or, cela suppose l'existence d'une communauté dont les membres sont protégés par la *même* loi et implique la construction d'une identité commune, garante de la cohérence de l'action collective (p.189).

Après deux cents pages d'érudition épuisante et fascinante, Taylor énonce le souhait que son livre fasse écho à la phrase de Dipesh Chakrabarty selon laquelle il faut « provincialiser l'Europe »; c'est-à-dire constater et accepter que la modernité à l'*occidental* n'est qu'un modèle parmi d'autres. Ce que Taylor a tenté de mettre en relief en dégageant les différentes *trajectoires historiques* des pays occidentaux, c'est que les divergences au sujet de la modernité se manifestent essentiellement au niveau des imaginaires sociaux et non pas sur la question de l'adhésion générale au nouvel ordre moral. Nous sommes tous modernes du fait que nous partageons généralement les convictions morales essentielles à l'existence de l'économie de marché, de la sphère publique et de la souveraineté populaire; celles-ci sont les formes institutionnelles indispensables de la modernité. Toutefois, elles sont toujours réfractées à travers les particularités civiques et nationales. Si nous voulons donc parler de *modernités multiples*, nous devons cesser de mesurer la modernité à l'aune du paradigme occidental et accepter que ce concept soit effectivement schématisé de différentes façons, mondialement.

