### LA POLITIQUE

PAR LE DÉTOUR DE L'ART, DE L'ÉTHIQUE ET DE LA PHILOSOPHIE

Sous la direction de Lucille Beaudry et Lawrence Olivier





LA POLITIQUE PAR LE DÉTOUR DE L'ART, DE L'ÉTHIQUE ET DE LA PHILOSOPHIE

#### PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

Le Delta I, 2875, boulevard Laurier, bureau 450

Sainte-Foy (Québec) G1V 2M2

Téléphone : (418) 657-4399 • Télécopieur : (418) 657-2096 Courriel : puq@puq.uquebec.ca • Internet : www.puq.uquebec.ca

#### Distribution:

#### CANADA et autres pays

DISTRIBUTION DE LIVRES UNIVERS S.E.N.C.

845, rue Marie-Victorin, Saint-Nicolas (Québec) G7A 3S8

Téléphone: (418) 831-7474/1-800-859-7474 • Télécopieur: (418) 831-4021

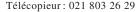
#### FRANCE

DIFFUSION DE L'ÉDITION QUÉBÉCOISE 30, rue Gay-Lussac, 75005 Paris, France Téléphone: 33 1 43 54 49 02

Télécopieur: 33 1 43 54 39 15

#### SUISSE

GM DIFFUSION SA Rue d'Etraz 2, CH-1027 Lonay, Suisse Téléphone : 021 803 26 26



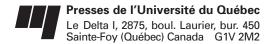


La *Loi sur le droit d'auteur* interdit la reproduction des œuvres sans autorisation des titulaires de droits. Or, la photocopie non autorisée – le «photocopillage» – s'est généralisée, provoquant une baisse des ventes de livres et compromettant la rédaction et la production de nouveaux ouvrages par des professionnels. L'objet du logo apparaissant ci-contre est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit le développement massif du «photocopillage».

## LA POLITIQUE PAR LE DÉTOUR DE L'ART, DE L'ÉTHIQUE ET DE LA PHILOSOPHIE

Sous la direction de **Lucille Beaudry et Lawrence Olivier** 

#### 2001



Données de catalogage avant publication (Canada)

#### Vedette principale au titre:

La politique par le détour de l'art, de l'éthique et de la philosophie

Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 2-7605-1125-1

- 1. Science politique Philosophie. 2. Art Aspect politique.
- 3. Esthétique Aspect politique. 4. Morale politique. 5. Idées politiques.
- I. Beaudry, Lucille, 1943- II. Olivier, Lawrence, 1953-

JA71.P75 2001

320'.01

C2001-940555-3

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIÉ) pour nos activités d'édition.

Révision linguistique: Monelle Gélinas

Mise en pages : Caractéra production graphique inc. Couverture : Presses de l'Université du Québec

#### 123456789 PUQ 2001 987654321

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés © 2001 Presses de l'Université du Québec

Dépôt légal –  $3^{\rm e}$  trimestre 2001 Bibliothèque nationale du Québec / Bibliothèque nationale du Canada Imprimé au Canada

### **AVANT-PROPOS**

#### Lucille Beaudry et Lawrence Olivier

Dans la foulée des publications portant sur la critique de la modernité, que d'aucuns associent à l'épuisement des grands systèmes de pensée, il y a lieu de reconnaître l'immense contribution des philosophes. Depuis plus de vingt ans en effet, ce sont des travaux en philosophie qui ont permis, entre autres, une espèce de redéploiement de la réflexion sur ce qui est politique, non pas en empruntant à la science politique, mais bien en développant des considérations notamment à propos de l'art et de l'éthique. Nous voulions, en regroupant les textes sous ces deux rubriques de l'art et de l'éthique, rendre compte, ne serait-ce que partiellement, des réflexions des grands maîtres de la philosophie contemporaine du monde occidental sur le sujet.

La place de la philosophie dans les grands débats qui animent le tournant du siècle et du millénaire est à ce point importante qu'un même auteur peut tout aussi bien être invoqué dans l'un ou l'autre chapitre qu'être cité pour étayer un point de vue tantôt éthique, tantôt esthétique. À cet égard, nous entendions respecter le pluralisme des usages et des interprétations, y compris dans le cas de références contradictoires à un même auteur. C'est cette perspective d'absence de frontières entre les disciplines et de la pluralité des points de vue que nous avons adoptée en invitant des collègues préoccupés d'éthique et d'esthétique à s'associer à notre projet, et en mettant à contribution, quand cela s'avérait pertinent, certains étudiants de nos programmes des cycles supérieurs. Il va sans dire que chacun des chapitres n'engage que son auteur.

Nous remercions le département de science politique de l'Université du Québec à Montréal qui nous a permis de mener à terme cette initiative.



## TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	VII
Introduction  La politique sous l'enseigne de l'art, de l'éthique et de la philosophie	1
PREMIÈRE PARTIE	
Art et politique	9
Chapitre 1 <b>Art et politique: un lien interrogé</b>	11
<ol> <li>Une destination transitive</li> <li>Une destination analogique</li> <li>Art et politique</li> </ol>	14 15 17
Chapitre 2  La réciprocité des regards révélée  comme ordre politique	19
<ol> <li>L'apolitisme esthétique</li> <li>Le danger des messes idéologiques</li> <li>Échapper à tous les endoctrinements</li> <li>Les idéaux maîtres de la tragédie</li> </ol>	19 20 21 23

X	La politique par le détour de l'art, de l'éthique et de la philos	sophie
5.	Appropriations allochtones	25
6.	Le jeu du regard	27
7.	La grille électrique	29
Chapitr		
	politique: des essais pour une réinscription  Beaudry	31
1.	La théorie à l'épreuve de l'art	32
2.	La politique à l'aune de l'esthétique	37
3.	La politique du jugement critique	40
Co	nclusion	43
Chapitr	e 4	
Le con	flit art et politique: la solution platonicienne	45
1.	Le bannissement des artistes	48
2. 3.	La condamnation de l'imitation	51
	(Nietzsche et Benjamin)	54
Chapitr		
Dalie G	neutique, individu et justiceiroux	57
1.	Balises de la réflexion	58
2.	L'herméneutique de Gadamer	60
3.	Application	67
4.	Commentaire	73
DEUXI	ÈME PARTIE	
Éthiq	ue et politique	75
Chapitr	e 6	
	e et non-science du politique:	
	de la destruction et éthique de la cruauté ce Olivier	77
1. 2.	<b>1 F</b>	78
	le paradoxe de la science politique	84

Table des matières	XI

3. Immanence et transcendance	88
4. Réalité: la représentation du réel	89
5. Ordre et désordre	94
6. Destruction et éthique de la cruauté	96
Chapitre 7	
Au-delà du silence:	
le rôle de l'éthique face au mal politique	99
Bernard Gagnon	
1. L'actualité de la réconciliation	101
2. La signification morale de la réconciliation	103
3. L'éthique reconstructive	108
4. La légitimité de la reconnaissance des victimes	112
Chapitre 8	
L'éthique: la négation de la politique	
ou son révélateur au sein de la société civile? Guy Giroux	117
1. Une première clarification conceptuelle	118
2. L'éthique comme révélateur de la politique	123
3. Une seconde clarification conceptuelle	127
Chapitre 9	
Le souci de soi comme substitut au souci du monde  Diane Lamoureux	131
1. Une «mode philosophique»	132
2. La «contamination» éthique du politique	135
3. La prolifération des politiques identitaires	140
4. Rejouer le politique?	144
Conclusion	147
Bibliographie	149
Liste des auteurs	157



## LA POLITIQUE SOUS L'ENSEIGNE DE L'ART, DE L'ÉTHIQUE ET DE LA PHILOSOPHIE

#### Lucille Beaudry et Lawrence Olivier

L'état actuel des débats politiques sur cette période de passage à un nouveau millénaire nous invite à constater sinon une impasse, du moins une espèce de consensus idéologique, celui-là même qui accorde toute sa prévalence aux préceptes de l'économie de marché. En effet, par delà les intentions critiques de la modernité, ce consensus se manifeste notamment dans l'usage des suffixes de type «néo» ou « post » (néolibéralisme, postmodernisme, poststructuralisme, postmarxisme...) sous lesquels se présente ce que d'aucuns qualifient de pensée politique contemporaine. Sans précédent dans l'histoire de la pensée politique, ce consensus idéologique a une ampleur telle qu'il est difficile, sinon impossible dans les limites de la science politique conventionnelle, d'y échapper et de contribuer à l'analyse des problèmes politiques actuels et, partant, d'élaborer des propositions pour une nouvelle forme de vivre-ensemble. C'est de ce point de vue qu'il est apparu opportun de chercher ailleurs, dans d'autres disciplines, des lieux de réflexion et des formes d'expression propices au renouvellement de la pensée politique. Si, pour ce faire, nous avons pensé aux domaines de l'art, de la philosophie et de l'éthique, ce n'est pas tant pour y trouver le beau, le vrai et le bien qui interpellent la conduite humaine, que pour entendre les échos positifs, voire polémigues, que chacun de ces domaines renvoie au monde de la réflexion sur ce qui est politique. Ces détours ou dialogues avec d'autres disciplines sont sans doute liés au désarroi intellectuel qu'induit la «faillite» du cadre traditionnel de légitimation de la politique, mais

ils participent assurément d'une transformation plus profonde de la recherche, comme si la pensée politique pouvait trouver ses moments les plus féconds dans ses rencontres avec d'autres savoirs.

Ainsi, dans la situation de l'art contemporain et du discours le concernant, tout se passe comme si l'efficacité sociopolitique de l'œuvre venait suppléer à la difficulté, à l'impossibilité même d'y appliquer des critères d'appréciation esthétique. Ce verdict, fort sévère du point de vue artistique et esthétique, que prononce Rainer Rochlitz dans son ouvrage Subversion et subvention, nous rappelle que le jugement esthétique des œuvres est à ce point déplacé que l'institution, le musée, en est venue à solliciter la subversion. Ces bouleversements survenus dans le monde de l'expression artistique et qui n'en finissent plus d'animer les débats chez les théoriciens, les critiques et les historiens d'art débordent en quelque sorte du champ proprement esthétique. Qu'il s'agisse des effets politiques des activités artistiques, des rapports entre l'art et les institutions ou encore des stratégies de gestion de la création, ces questions confèrent une portée et une crédibilité au rapprochement entre les sphères politique et artistique, comme si la teneur ou l'incidence politique de l'art devenait désormais matière à réflexion, en lieu et place de l'esthétisme. Ce qui s'accorde avec cet énoncé d'Yves Michaud (1997, p. 252): «... [à] travers la crise de l'art, il est en fait question des nouveaux concepts que nous devons former pour penser la démocratie radicale».

La première partie du présent ouvrage a pour objet ce rapprochement entre les sphères politique et artistique. Si, d'entrée de jeu, Marie-Pier Huot s'interroge sur le lien entre l'art et la politique, elle le fait en s'inspirant des considérations qu'elle trouve chez Thierry De Duve et Jean-François Lyotard, notamment leurs notions respectives de transitivité et d'analogie. Pour sa part, Michaël La Chance vient illustrer concrètement la portée d'un tel lien dans des pratiques artistiques nous montrant «la réciprocité des regards révélée comme ordre politique». Il utilise des installations de Dominique Blain et plus particulièrement son œuvre Missa dont la visée esthétisante de la scène sociopolitique pourrait, selon son interprétation, cautionner une quête du statu quo. Cette œuvre viendrait accréditer une origine extérieure du mal. Ainsi en serait-il des idéaux contraires qui ont conduit les hommes aux horreurs de ce dernier siècle. Par opposition à cette tendance esthétique dans laquelle le mal est issu d'idéaux abstraits ou de causes extérieures, d'autres installations, comme l'exposition «Au nom de la terre» présentée dans des galeries à Alma (du 11 septembre au 5 octobre 1997), montreraient qu'il prend plutôt sa source en nous-mêmes. Michaël La Chance parle plus spécialement du travail d'Edward Poitras sur le Introduction 3

thème de l'appropriation. Il nous décrit comment cet artiste autochtone utilise des images par lesquelles les Amérindiens se sont signalés à l'attention du public pour dénoncer l'appropriation de la culture et proposer plutôt une contre-appropriation. Poitras en arrive ainsi à «faire de l'art un langage dans lequel une communauté peut trouver l'occasion de se parler à elle-même». Il montre en fait que la crise morale se trouve superposée à la crise politique par un dispositif spéculaire d'associations et de renvois de lectures.

Le texte de Lucille Beaudry porte sur le passage de l'esthétique au politique dans la trajectoire intellectuelle de Jean-François Lyotard. Ainsi, dans ses essais pour une réinscription des liens entre l'art et la politique, cet auteur procède d'abord de l'antagonisme qui régit sa vision du rapport entre l'art et la théorie, antagonisme qui nourrit sa position sur la théorie, y compris et surtout la théorie politique, position par rapport à laquelle il établit la prédominance de la «figure». Lucille Beaudry explique en quoi cette critique de la théorie et du théoricisme constitue un élément fondamental de la façon nouvelle qu'a Lyotard d'appréhender ce qui est politique. En faisant une analogie entre l'art et la politique, particulièrement convaincante dans le cas de la *Critique de la faculté de juger* (1790) de Kant, Lyotard nous présente la politique sous un mode critique et réflexif. Pour lui, le jugement critique à l'œuvre dans la création peut et doit tout aussi bien l'être dans la reformulation de la politique.

Pour sa part, Jean-Philippe Uzel réfléchit sur la solution platonicienne au conflit entre l'art et la politique. Après avoir posé la problématique du rapprochement entre l'art et la politique dans le contexte de l'art contemporain, il nous renvoie au bannissement des artistes de la Cité tel qu'on le retrouve dans l'œuvre de Platon. Il en fait de même de sa condamnation de l'imitation pour jeter les bases de son éthique et de sa politique. La substitution platonicienne l'intéresse pour réhabiliter avec Nietzsche et Benjamin le spectateur au sein du processus créatif. Ce faisant, il conclut que l'articulation entre la politique et l'art n'est pas à rechercher dans l'objet (forme, contenu, matériau), mais avant tout dans la relation qui lie le spectateur et le créateur pour la médiation de l'œuvre, ce que Platon avait déjà compris.

Enfin, Dalie Giroux ne traite pas de l'art comme tel, mais parvient par le détour de l'herméneutique à situer le lieu de la création. Elle nous propose en effet une certaine conception de la liberté, celle de cette autonomie qui donnera une couleur particulière à la réflexion sur la manière de fonder les critères de la justice et sur la façon la plus cohérente de fonder cette liberté. Elle importe ainsi un concept herméneutique s'inspirant des écrits de Hans-Georg Gadamer, celui

de «conscience des conditions historiques de l'être», pour étayer sa prise de position quant à la culturalisation de la justice. Elle traite de l'exigence de la liberté de l'individu aux prises avec l'empreinte de sa culture ou de son enracinement. L'énoncé de ce critère donne à penser le politique et l'État comme artisans d'une déprise culturelle. Son défi est d'arriver à définir un espace balisé à l'intérieur duquel les deux postulats, culturel et normatif, se trouvent assumés. Elle démontre que le concept de conscience historique de l'être peut prétendre au rôle créateur de cet espace en ce qu'il admet les deux critères et ouvre des possibilités multiples et libératrices à la pensée des fondements de la justice. Selon cette argumentation, la liberté existe dans la création, l'élaboration par l'individu d'un espace entre lui-même et sa culture; mais, pour ce faire, l'individu doit nécessairement emprunter le chemin de la déprise culturelle.

Nous ne prétendons pas, au terme de ces chapitres, avoir épuisé la question des relations entre l'art et la politique, mais, à tout le moins, avons-nous indiqué quelques pistes de réflexion. La seconde partie de l'ouvrage rend compte des préoccupations de quelques philosophes éthiciens à propos de ce qui est politique. Sous cette rubrique, d'aucuns rangeront la quête de sens du vivre-ensemble et d'autres, des déplacements de sens qui ne sont pas sans effet sur l'appréhension de ce qui est politique.

Ainsi, à partir des travaux de François Laruelle sur la philosophie, Lawrence Olivier interroge la science politique, fait de ce champ de connaissance le matériau de sa réflexion, sans pour autant se placer dans une position métathéorique ou épistémologique. Il se demande comment la science politique se légitime comme science du politique et participe, ce faisant, de la légitimation de l'ordre. Il renvoie la science politique à la question de son identité et de son autorité. Il examine d'abord le paradoxe de la science et du pouvoir qu'il y a dans l'appellation même de «science politique», voulant signifier à la fois volonté de comprendre en toute objectivité et capacité d'agir efficacement à la manière d'un discours se revendiquant de la connaissance scientifique. Or cette prétention serait elle-même un pouvoir qui n'échappe ni à l'ordre politique ni aux mécanismes de la gouverne politique. Il n'y a pas d'identité - de science politique - qui ne repose à la fois sur l'immanence et la transcendance dont il examine les liens pour faire de la science politique le matériau d'un autre discours, celui de la non-science politique. Il montre qu'un système moral opère un découpage de la réalité, construit une représentation du réel et lui donne en fait consistance et forme. Cette représentation, elle est scientifique ou militante; elle diffère selon qu'elle utilise la Introduction 5

«vérité» ou l'objectif de «justice-égalité-liberté». Dans l'un ou l'autre cas, la représentation du réel est imposée, y compris dans la manière dont la gouverne doit se faire. De ce point de vue, la science politique serait avant tout une science du besoin d'ordre, elle en représente et comprend le mécanisme pour avant tout contrer le chaos. Alors, se demande Lawrence Olivier en s'inspirant de Nietzsche, la nécessité de l'ordre ne serait-elle pas de sauver l'homme de lui-même, de sa propre puissance? La non-science politique devient sous cet angle le discours de la destruction des illusions, un discours sans fondement autre qu'une éthique de la cruauté, qu'il définit comme la mise à nu de la réalité.

Face à une telle cruauté, peut-il exister une éthique reconstructive en tant qu'acte de réconciliation? C'est la guestion à laquelle s'efforce de répondre Bernard Gagnon dans son étude sur le rôle de l'éthique face au mal politique. Comment, par exemple, commémorer la mémoire des victimes des guerres, des génocides, des camps d'extermination, etc. sans tomber dans l'erreur de vouloir parler à leur place? En guise de réponse, Bernard Gagnon propose une critique de L'éthique reconstructive où Jean-Marc Ferry définit des outils conceptuels pour une responsabilité éthique envers les victimes des crimes politiques. Cette responsabilité aurait pour but non pas de restreindre le débat par des «finalités moralisatrices», mais bien de lever les obstacles à l'entente sociale, parmi lesquels on compte les mémoires brisées. Cette réparation serait à la fois historique et rationnelle, mais aussi authentique, car elle tiendrait compte des récits particuliers des victimes. Bernard Gagnon considère trois moments clés de la démarche de Ferry: 1) l'importance de l'idée de réconciliation dans le contexte politique contemporain; 2) les relations contradictoires entre l'idée de la réconciliation, le pardon, et l'idée du droit, la sanction; et 3) la validité de l'éthique reconstructive en tant qu'acte de réconciliation. Il cherche, ce faisant, à déterminer les capacités et les limites de l'éthique reconstructive à éviter le piège d'une récupération de la mémoire des victimes. Cette démarche rend bien compte de l'indissociation de l'éthique et du politique.

On peut dès lors comprendre pourquoi plusieurs auteurs ont adopté un point de vue éthique dans leur interrogation sur le renouvellement du politique. En effet, si l'on accepte le constat de la mutation de l'imaginaire politique, mutation déjà visible dans la demande de décentrement de l'État et dans la revendication, souventes fois exprimée, de voir la société civile accroître son rôle politique, on

trouve dans l'éthique divers aspects dessinant une culture nouvelle de la démocratie qui milite en faveur d'une dissémination des pouvoirs au sein de la communauté.

Cette nouvelle culture de la démocratie signifierait une espèce de transformation des modes de régulation dans les sociétés dites postmodernes au profit d'une forme axée davantage sur l'autorégulation,
forme qui accorde toute son importance au recours à l'éthique. Tout se
passe comme si la résurgence de propositions éthiques venait façonner
l'imaginaire contemporain au point d'imprégner de manière concrète
le champ de la pratique politique, ne serait-ce qu'en permettant de
mieux orienter le processus de redéfinition des rapports de pouvoir à
l'œuvre dans les sociétés occidentales contemporaines. Comme si
l'éthique justement participait d'une remise à jour d'une véritable
alternative politique, en lieu et place des grandes doctrines politiques.

C'est en ce sens que Guy Giroux se demande si l'éthique produit la négation de la politique ou plutôt son révélateur au sein de la société civile. Pour ce faire, il examine d'abord les points de divergence et de convergence qu'il y a entre l'éthique et la politique. Il s'attarde à donner une définition opératoire pour appréhender l'éthique comme phénomène social, sans pour autant verser dans la sociologie. Il établit un lien entre l'éthique et le droit, qui participent tous deux au maintien de la cohésion sociale suivant des modes de régulation étrangers l'un à l'autre, pour ensuite envisager le rôle de l'éthique comme révélateur possible de la politique à l'intérieur de la société civile. À cette fin, il montre en quoi la dichotomie État-société civile représente un schéma conceptuel utile à la compréhension de la pratique sociale de l'éthique. Ce qui l'amène à esquisser deux thèses, l'une voulant que l'État exerce un rôle incontournable et universel dans la régulation sociale, l'autre proposant une compréhension de la société civile qui met à profit un principe d'autorégulation sociétale et rejoint de ce fait l'idéal démocratique. Cette démarche lui permet de faire ressortir le rôle de l'éthique comme révélateur de la politique au sein de la société civile.

Il en va tout autrement des propos de Diane Lamoureux dans «Le souci de soi comme substitut au souci du monde». Ici l'éthique vient plutôt servir une espèce de «recouvrement» de la politique, ce que d'autres appelleraient la bonne conscience face au statu quo. En effet, en s'interrogeant sur la quête de sens dans la philosophie et dans l'éthique, Diane Lamoureux tente plus précisément de savoir pourquoi le politique ne parvient plus, à l'époque contemporaine, à fournir le vivre-ensemble. Elle se demande comment l'organisation de la conflictualité sociale a cédé la place à une volonté d'harmonie, volonté qu'elle reconnaît dans la recherche ou l'expression politique du consensus et

Introduction 7

la mise en forme du social sous le double signe de l'éthique et de l'esthétique. Pour en traiter, elle adopte une démarche en trois temps : d'abord, elle examine ce qu'elle appelle la « mode philosophique » que traversent les sociétés occidentales dans le regain de la réflexion politique; ensuite, elle considère la «contamination» éthique du politique, qu'elle détecte notamment dans les phénomènes bien contemporains de la dissidence, de l'humanitaire et de la vogue des pensées normatives, phénomènes alléguant tous qu'il y a une sorte de recouvrement de la politique par l'éthique. Qu'il nous suffise de mentionner ici la justice, qui peut être à la fois un impératif éthique et un projet politique, alors que l'humanitaire, en lieu et place de la politique, fait se conjuguer compassion et mode pour entretenir une bonne conscience malgré l'absence d'une véritable solution politique. Enfin, considérant la prolifération des identités politiques et des politiques y afférant, Diane Lamoureux s'intéresse à la possibilité pour l'action politique de créer du sens. Reconnaissant que les identités, en se faisant politiques, produisent un phénomène de fragmentation à l'infini du social. l'auteure tente néanmoins d'esquisser deux pistes de renaissance du politique. À nous d'observer si les faits lui donnent raison.

### PREMIÈRE PARTIE

# ART ET POLITIQUE

#### CHAPITRE 1

### ART ET POLITIQUE UN LIEN INTERROGÉ

**Marie-Pier Huot** 

Comment la réflexion sur l'art ou sur les pratiques artistiques peutelle redéfinir et élargir l'interrogation sur le politique? Nous tenterons ici de répondre à cette question en réfléchissant sur la relation entre l'art et le champ politique, en posant donc d'autres questions: En quels termes et de quelle manière peut-on penser cette relation? Quel en est le mode de passage?

Il est important de s'intéresser à cette relation car le champ de l'art fait de plus en plus l'objet des réflexions contemporaines sur les rapports possibles entre subjectivité, pratique, éthique, théories et cité. Un ensemble appréciable de recherches portent en effet sur l'art, sa signification et sa portée au sein des sociétés et du savoir occidentaux. À titre d'exemple, un juriste, en posant une médiation entre l'art contemporain et le politique, tend à définir un espace politique élargi dans lequel émergent de nouvelles pratiques et de nouvelles visions du monde<sup>1</sup>. Des sociologues et des politologues s'interrogent sur le statut de l'art et son rôle à l'égard des institutions ou du pouvoir public<sup>2</sup>. Le philosophe Luc Ferry cherche dans les conceptions occidentales de l'art, de l'esthétique et des figures de l'artiste une nouvelle conception politique et philosophique, mais non métaphysique de la

Jean-Jacques Gleizal, L'art et le politique, Paris, Presses universitaires de France, 1994.

<sup>2.</sup> Pour ne nommer que quelques-unes de ces recherches, voir Collectif, sous la direction d'Emmanuel Wallon, L'artiste, le prince. Pouvoirs publics et création, Québec / Grenoble, Musée de la civilisation de Québec / Presses universitaires de Grenoble, 1991; Société, «L'art et la norme», n° 15 / 16, été 1996; Lucille Beaudry, Du politique à propos de l'art: de la modernité au postmodernisme, Université du Québec à Montréal, Département de science politique, Notes de recherche n° 43, 1993; La part de l'œil, «Dossier: l'art et le politique», n° 12, 1996, «La création», coll. «Communication», Seuil, n° 64, 1997.

subjectivité<sup>3</sup>. Des sociologues, comme Michel Maffesoli, tendent à démontrer, par une sociologie de type compréhensive, que les sociétés occidentales aujourd'hui caractérisées par la fête font œuvre d'art<sup>4</sup>. Et il y a aussi l'ensemble des philosophies regroupées sous l'appellation de poststructuralisme ou de philosophies de la différence. Ces philosophies marquent d'ailleurs un tournant de la pensée philosophique vers l'esthétique et l'art puisque, à chaque instant et à tout moment, des auteurs comme Derrida et Lyotard nous convient à une discussion avec l'art. À titre d'exemple, Jacques Derrida interroge l'art, qu'il soit littéraire ou visuel, pour dégager et jouer avec l'identité du savoir occidental<sup>5</sup>. Lyotard utilise des productions artistiques pour opérer des déplacements dans les conceptions que nous avons du politique<sup>6</sup>. Jean-Luc Nancy travaille le rapport de l'art au sens comme manière d'accepter notre contemporanéité<sup>7</sup>. L'art se présente dans ces philosophies comme une manière de problématiser le savoir politique et philosophique. En somme, qu'on l'envisage d'un point de vue pratique ou abstrait, le champ de l'art séduit beaucoup d'auteurs, dans des perspectives philosophiques, politiques et épistémologiques différentes. Ces nombreuses recherches nous poussent à élargir notre analyse politique à son rapport avec l'art.

Si l'analyse politique s'intéresse à l'art, c'est parce que ce dernier se présente comme un champ d'étude où s'exerce une certaine autonomie d'action qui permet l'émergence de formes « d'expression », de langues et de représentations différentes de celles communément admises.

Dans cette perspective, il nous apparaît y avoir dans ces *détours* par l'art un souci proprement politique, celui de trouver des manières de dire, de se représenter et enfin d'envisager autrement le vivre-ensemble présent dans les démocraties libérales. Mais ce souci soulève quelques interrogations quant à la manière dont l'art investit le champ du politique ou y intervient, ou, pour le dire autrement, quant

<sup>3.</sup> Voir Luc Ferry, Homo Aestheticus. L'invention du Goût à l'âge démocratique, Paris, Grasset, 1990, 470 p.

<sup>4.</sup> Michel Maffesoli, Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique, Paris, Plon, 1990, 316 p. Et aussi, Maffesoli, «L'éthique de l'esthétique » dans Cahiers de l'imaginaire, nº 1, 1988, p. 15 à 24. Sur la question de l'art, de la fête et de l'éthique nous pouvons également consulter l'ouvrage de Michel Onfray, La sculpture de soi. La morale de l'esthétique, Paris, Grasset, 1993, 218 p.

Voir Derrida, La vérité en peinture, Paris, Flammarion, 1978 et L'écriture et la différence, Paris, Seuil, 1967.

Pour ne nommer que quelques-uns de ses ouvrages, voir Lyotard, Des dispositifs pulsionnels, Paris, Galilée, 1994; Lyotard, Dérive à partir de Marx et Freud, Paris, Galilée, 1993 (1973); Lyotard, Les Transformateurs Duchamp, Paris, Galilée, 1977.

<sup>7.</sup> Jean-Luc Nancy, Les Muses, Paris, Galilée, 1994.

à la façon dont peuvent être perçues la destination ou la fonction critique<sup>8</sup> de l'art. L'art qui renvoie à des notions telles la sensibilité, la création et l'imaginaire doit-il être perçu comme un espace fondamentalement critique? L'art est-il en mesure de fournir à l'analyse politique de nouvelles perspectives, de nouvelles propositions? L'art se présente-t-il d'emblée comme une solution de rechange aux difficultés qui ont cours depuis déjà quelques années ou à l'énonciation d'un autre devenir politique?

Ces questions rejoignent notre problématique de départ, à savoir comment il est possible d'envisager une relation entre l'art et le champ politique. C'est qu'il est à notre avis souhaitable de ne pas déduire de l'ordre politique et de son retrait 9 l'art comme un autre lieu qui serait plus approprié, par exemple, à réfléchir sur la liberté ou la critique. Par retrait, nous entendons ici la remise en question des idéaux d'émancipation de la modernité et les problèmes politiques et philosophiques qui en découlent, comme ceux du sens de l'histoire, du statut de la vérité et du rapport entre théorie et pratique, dans la mesure où le questionnement sur l'art serait uniquement de l'ordre de la compensation 10. À défaut de pouvoir énoncer un projet ou des propositions politiques, on s'intéresserait à l'art comme lieu où il serait encore possible de chercher des significations progressistes et critiques vis-à-vis du champ politique<sup>11</sup>. Cela étant dit, nous présenterons maintenant les deux manières distinctes qu'ont Thierry de Duve et Jean-François Lyotard de concevoir la destination de l'art dans le champ politique: l'une sera transitive et l'autre analogique.

<sup>8.</sup> Cette expression est empruntée à Thierry de Duve et nous l'utiliserons tout le long de ce texte, de même, nous le verrons, que sa notion de *transitivité* de l'art au politique. Voir son article «Fonction critique de l'art? Examen d'une question» dans Bouchindhomme et Rochlitz (dir.), *L'art sans compas. Redéfinition de l'esthétique*, Paris, Cerf, 1992, p. 11 à 23.

<sup>9.</sup> Cette expression est empruntée à Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy dans les actes des travaux du Centre de recherche philosophique sur le politique intitulés *Le retrait du politique*, Paris, Galilée, 1983. Voir particulièrement les pages 183 à 197.

<sup>10.</sup> Sur l'art et l'idée de compensation, voir l'ouvrage de Sarah Kofman, *Mélancolie de l'art*, Paris, Galilée, 1985.

<sup>11.</sup> D'ailleurs, les ouvrages s'accordent, pour une large part, à voir dans les questionnements contemporains sur l'art une réponse à la crise du sens. Voir, par exemple, Marc Jimenez, Qu'est-ce que l'esthétique (particulièrement, le chapitre intitulé « Le tournant politique de l'esthétique »), Paris, Gallimard, Folio / Essais, 1997; Denise Souche-Dagues, Nihilismes, Paris, Presses universitaires de France, 1996; Christian Bouchindhomme, «Naissances et renaissances de l'esthétiques» dans L'art sans compas. Redéfinition de l'esthétique, Paris, Cerf, 1992, p. 173 à 201; Jürgen Habermas, Le discours philosophique de la modernité, Paris, Gallimard, 1988.

#### 1. Une destination transitive

Dans un de ses textes<sup>12</sup>, l'historien de l'art Thierry de Duve pose une question importante. Convient-il encore, après la remise en question des idéaux de la modernité, de croire que l'art est en mesure d'intervenir dans le champ politique? À ce propos, il écrit précisément: «L'activité artistique peut-elle maintenir une fonction critique si elle est coupée d'un projet d'émancipation<sup>13</sup>? » C'est ce que les conceptions et les discours sur la fonction critique de l'art ont généralement compris dans l'idée d'avant-garde. C'est donc dire qu'ils sont rattachés aux idées de projet et de progrès sociaux et politiques<sup>14</sup>.

En effet, de manière courante, l'art ne se voit attribuer une fonction politique que s'il remplit deux conditions. Premièrement, l'art doit accompagner un projet politique et, deuxièmement, les œuvres d'art doivent être en mesure de présenter un contenu critique évident et immédiat. Cette manière trop fréquemment admise de conceptualiser le potentiel critique de l'art impose au politique une compréhension transitive ou causale de l'art; c'est-à-dire, pour paraphraser de Duve, une adéquation quasi naturelle entre la recherche de nouvelles pratiques artistiques et l'accomplissement d'une transformation politique et sociale 15. Nous comprenons que ce ne sont que les notions de projet et de représentation qui offrent à un objet d'art la possibilité d'être critique à l'égard des réalités politiques. En cet espace théorique, le potentiel critique de l'art est donc assujetti à la manière dont un objet d'art peut présenter une proposition politique.

Il est bien évident que cette conception de la fonction critique de l'art présente particulièrement la manière dont les avant-gardes artistiques se liaient au politique durant la modernité. Les avant-gardes étaient effectivement fondées sur le fait que la fonction critique de l'art «[...] était de se porter garante d'un projet d'émancipation éthique aligné sur le sens de l'histoire et donc ancré dans le champ du politique et solidaire, idéologiquement, d'une révolution 16».

<sup>12.</sup> Thierry de Duve, «Fonction critique de l'art? Examen d'une question», dans *L'art sans compas. Redéfinitions de l'esthétique*, Paris, Cerf, 1992, p. 11 à 23.

<sup>13.</sup> *Idem*, p. 11.

<sup>14.</sup> Il est à souligner que de Duve pose cette question explicitement en référence aux débats moraux qui ont cours, depuis déjà quelques années, chez les critiques, les historiens et les philosophes de l'art, d'une part, sur la légitimité de l'art contemporain et, d'autre part, sur la nécessité ou non d'établir des critères esthétiques permettant de juger une œuvre d'art.

<sup>15.</sup> *Îdem*, p. 11.

<sup>16.</sup> Idem, p. 13.

Mais, selon l'analyse de Thierry de Duve, à laquelle nous souscrivons malgré la remise en question des avant-gardes, le lien transitif entre l'art, sa fonction critique et le champ politique demeure tout aussi présent dans les conceptions que nous avons d'un art politique. En effet, dans la mesure où, si une pratique artistique ne se trouve plus aujourd'hui dans l'obligation d'être liée à un projet politique avant-gardiste, elle se voit souvent contrainte d'être associée par son contenu à une nouvelle représentation du politique ou plus simplement à la présentation de valeurs considérées comme progressistes ou justes. Pour qu'on accorde une valeur politique à un objet d'art, il faut que ce dernier incite les gens ou les spectateurs à des prises de position politiques ou éthiques. Par conséquent, la production artistique ne peut pas être souveraine par rapport aux intentions, à la théorie et aux valeurs politiques. Elle doit s'unifier au champ politique. Des questions se posent ici. Est-il possible, sans transitivité, de penser une destination politique de l'art? L'art peut-il intervenir, disons, indirectement dans le champ politique?

#### 2. Une destination analogique

Thierry de Duve offre des pistes intéressantes pour envisager sous un autre mode la destination critique de l'art. Il précise : «[...] il faut concevoir la fonction critique de l'art comme réflexive et analogique plutôt que transitive et idéologique <sup>17</sup>.» Plus précisément et pour reprendre encore une fois ses mots :

Aucune liaison causale, aucune implication logique, ne rattache l'art à la politique sur le terrain matériel de l'histoire sociale, ni l'esthétique à l'éthique sur le terrain spirituel de l'idéologie. Il n'est pas vrai que la liberté artistique découle de la liberté politique, ni d'ailleurs au sens inverse [...]. Tout au plus peut-on dire que la liberté esthétique est à l'art ce que la liberté éthique est à la politique<sup>18</sup>.

En étant réflexif et analogique, le potentiel critique d'une œuvre d'art ne réside plus dans sa capacité à présenter un objectif politique. L'objet d'art ou l'œuvre d'art acquiert une force critique à l'intérieur d'un jugement. La reconnaissance d'un art politique rejoint ainsi les subjectivités. C'est en effet à partir de jugements pris singulièrement qu'il devient possible de reconnaître un pouvoir critique à l'art. Ce

<sup>17.</sup> Idem, p. 21.

<sup>18.</sup> Idem, p. 20.

n'est pas la représentation et le contenu critique de l'art qui s'offrent à l'analyse politique, mais l'exigence du jugement qui prend la forme d'un regard.

En effet, ce jugement n'est pas lui non plus lié à une finalité politique, il demeure singulier : «[...] comme pour dire : quand je sens que la fonction critique opère dans l'œuvre qui est sous mes yeux, cela m'incite à faire jouer pour mon compte la fonction critique <sup>19</sup>. » Ici, de Duve suggère qu'il n'est pas souhaitable de porter un jugement politique sur des productions artistiques en s'appuyant sur des propositions, des conceptions et des théories politiques. Il désire réduire la production de valeurs normatives dans la mise en relation de l'art, de sa fonction critique et du champ politique. Il n'y a pas, chez de Duve, de critères esthétiques et de critères politiques qui soient en mesure de déterminer une destination politique de l'art. L'art n'a pas à se concevoir comme politique.

Jean-François Lyotard endosse cette conception d'un rapport non transitif, mais analogique, entre l'art et le champ politique 20. Cependant, Lyotard pense cette analogie du point de vue du politique, et c'est en cela qu'il peut nous intéresser. L'art et le politique sont, chez le philosophe du *Différend*, des univers différenciés. Les deux domaines spécifiques sollicitent des gestes et des dynamiques propres, mais l'un et l'autre ont certaines ressemblances. Ce sont ces similitudes qui peuvent nous renseigner sur les possibilités de l'art de renouveler la pensée politique, et qui nous permettent d'envisager un apport de l'art au politique qui ne soit pas pleinement assuré, car, au fond, chez Lyotard, c'est surtout le politique qui s'apparente à l'art et non l'inverse. L'analogie entre le politique et l'art vaut pour la perception d'un événement politique et celle d'une œuvre d'art.

Plus précisément, pour échapper au dogmatisme de la pensée, Lyotard pose l'exigence de percevoir un événement politique comme on perçoit un objet d'art, c'est-à-dire comme une énigme<sup>21</sup>. Il faut rappeler que, chez lui, l'art ne se présente pas comme un véhicule visant à communiquer des valeurs, des normes ou des conceptions

<sup>19.</sup> *Idem*, p. 21.

<sup>20.</sup> Ici, malgré les nombreux livres dans lesquels Lyotard traite des rapprochements entre art et politique, nous nous référons principalement à *Pérégrinations*, Paris, Galilée, coll. «Débats », 1990, 133 p.

<sup>21.</sup> Au sujet de l'énigme chez Lyotard, voir le texte de Anne Elisabeth Sejten, «Politique négative», dans Brügger, Frandsen, Pirotte (dir.), Lyotard. Les déplacements philosophiques, Bruxelles, Le point philosophique, 1993, p. 56 à 78.

politiques, mais plus comme une force d'attraction qui attire la pensée vers elle ou, pour reprendre ses mots, l'égarement de la pensée ou la pensée comme un nuage $^{22}$ .

L'objet d'art et l'événement exigent de la part du citoyen un jugement réfléchissant plutôt que déterminant <sup>23</sup>. Le jugement déterminant représente de façon générale et schématique notre capacité à émettre, à partir d'un ordre, un jugement singulier, alors que le jugement réfléchissant représente notre capacité à percevoir et à réfléchir une réalité singulièrement sans idées préconçues ni a priori<sup>24</sup>. Effectivement, Lyotard réinterprète de la manière suivante le jugement réfléchissant kantien:

Le penser s'y montre capable de synthétiser des données, sensorielles ou socio-historiques, sans se servir de règles prédéterminées. Dans les deux cas, il s'avance à travers les nuages; il les touche comme des énigmes; ils «sont là», mais «ce qu'ils sont», leur raison, n'est pas là. [...] Sous cet aspect, on ne trouvera sans doute pas plus de critères en politique qu'en esthétique. Là comme ici, il faut «prêter l'oreille» à la diversité de ce qui se propose fortuitement, anthropologique ou chromatique<sup>25</sup>.

Devant une œuvre d'art ou un événement, notre analyse doit donc répondre à la même exigence, celle de la sensibilité, sans laquelle l'événement politique ne pourrait être pensé comme événement. Le champ de l'art permet donc à Lyotard de *problématiser* l'analyse politique en lui imposant l'égarement de la pensée et aussi du regard. D'ailleurs, l'œuvre elle-même tient à ce point à cette exigence que sans elle elle disparaît pour ne devenir qu'un signe parmi d'autres.

### 3. Art et politique

Pour conclure, il ressort de ce que nous venons d'exposer que, pour de Duve comme pour Lyotard, de l'art au politique, rien n'est significatif. Ce qui peut se présenter comme politique dans l'art n'est pas nécessairement ce que nous pouvons y loger d'idées, de valeurs et de contenu politiques. L'art ne peut dès lors être considéré comme un espace

<sup>22.</sup> Lyotard, op. cit., p. 21.

<sup>23.</sup> La référence à Kant est ici explicite. La philosophie kantienne occupe effectivement une place importante au sein de la pensée lyotardienne. Lyotard a beaucoup discuté Kant, particulièrement la notion de sublime. Voir à ce sujet, L'inhumain. Causeries sur le temps, Paris, Galilée, 1988 et Leçons sur l'Analytique du sublime, Paris, Galilée, 1991.

<sup>24.</sup> Sur les définitions des deux jugements, voir Lyotard, idem, p. 45 à 48.

<sup>25.</sup> Lyotard, idem, p. 45-46.

où il serait possible d'emblée – parce qu'il s'agit de l'art et que son lot est l'imaginaire – de reconsidérer l'exigence de la pensée politique. Peut-on alors penser qu'il n'existe ni un art politique, ni une élaboration d'une politique de l'art mais simplement l'art et la politique? Il n'y aurait donc ni transition ni accomplissement d'un lieu à un autre, d'un lieu dans un autre, mais seulement des articulations.

## LA RÉCIPROCITÉ DES REGARDS RÉVÉLÉE COMME ORDRE POLITIQUE

Michaël La Chance

#### 1. L'apolitisme esthétique

La question du rapport art-politique doit être posée à l'égard d'une exigence d'autonomie de l'esthétique dont nous tenterons de formuler les principes. Dans un premier temps, l'art n'entre en rapport avec le politique que dans l'esthétisation de celui-ci : en s'efforçant de réduire le politique à une iconographie (1er principe) dont la prégnance extrême est garantie par l'histoire. Par la même occasion, l'artiste se situe dans un retrait apolitique, d'où il peut manipuler les images politiques à sa guise et user de leur efficacité symbolique pour viser un plus grand impact de l'expression (2<sup>e</sup> principe). Nous trouvons un exemple de cet apolitisme esthétique dans le travail de Dominique Blain pour qui toute conviction politique, dès qu'elle devient un dénominateur commun, est dangereuse. Nous voulons d'abord présenter succinctement notre analyse de Missa, de Blain, pour ensuite comparer cette installation à celle d'Edward Poitras, Toi et mon frère, qui établit un tout autre rapport art-politique en opposant la neutralité du regard extérieur à la réciprocité des regards révélée comme ordre politique.

Avant de parler de *Missa*, mentionnons une pièce que l'on a pu voir à la galerie Christiane Chassay, lorsque Blain empruntait ses images à l'épopée coloniale: un cigare, une balle de mitrailleuse et un bâton de rouge à lèvres placés côte à côte. Les associations multiples entre les composantes de cette pièce lui confèrent la plus grande efficacité<sup>1</sup>. Le jeu des similitudes dans la forme oblongue des objets

<sup>1.</sup> Voir Christine Dubois, *Parachute*, nº 50, mai 1988, p. 56.

provoque un chevauchement des contenus sémantiques évoqués par chaque objet, chevauchement qui, au bout du compte, laisserait apercevoir une idéologie commune de la finance, de l'armée et du spectacle. La série associative est une écriture très utilisée en art; Blain en use avec un sens de la sobriété plastique remarquable qui a pour effet de **permettre tous les amalgames** (3<sup>e</sup> principe) entre des aspects si disparates de la société. Bien entendu, plus les contenus ainsi précipités les uns contre les autres sont prégnants, plus l'effet global sera puissant, plus leur mise en série aura d'effet. Lorsqu'on est à la recherche du slogan (oui, l'œuvre comme slogan!) le plus percutant, on finit par dire n'importe quoi, pourvu que l'on produise un effet. L'esthétisation de la politique est la conséquence d'une politique de l'expression qui aurait pour seule «cause» un gain de visibilité (voir le 2<sup>e</sup> principe).

#### 2. Le danger des messes idéologiques

Depuis ses premières pièces à la galerie Christiane Chassay jusqu'à Missa, Blain maintient sa référence au politique. Que ce soit à propos du colonialisme (dont Blain a retrouvé les stéréotypes mâles et blancs dans les éditions de Life, de Time et du Monde colonial illustré, des années 1930 et 1940), de l'impérialisme ou des nationalismes, il s'agit de dénoncer l'emprise sur les consciences des grandes messes idéologiques. Missa est alors présenté dans trois salles: dans la première salle, une chaise et deux haut-parleurs figurent un dispositif de programmation mentale. Le fond sonore évoque le matraquage du public par le commentaire politique, les manifestations de foules aux slogans des mégaphones. Dans la seconde salle, de nombreuses bottes sont suspendues comme de dérisoires marionnettes: l'unité militaire d'un escadron au pas n'est plus qu'un martèlement brutal des pieds. Enfin, dans la troisième salle, un drapeau blanc claque au vent grâce à un ventilateur. Sur le drapeau, on lit le mot CREDO: paradigme des idéaux tragiques de l'histoire. CREDO: il s'agit ici de convictions énoncées avec vigueur, auxquelles on veut donner une force persuasive dans de grandes messes politiques où fanatisme politico-religieux et nationalismes se confondraient, semble-t-il, dans une emprise universelle de la droite. Ce qui, précise Sylvie Parent, à propos de *Missa*:

[...] nous fait voir les mécanismes qui favorisent la montée des fanatismes religieux et politiques sans désigner de cause précise, la multiplication des fanatismes et l'ascension de la droite s'avérant aujourd'hui des phénomènes généralisés<sup>2</sup>.

<sup>2.</sup> Sylvie Parent, *Dominique Blain*, Les fiches du CIAC, Nº 1992-1. Voir Michaël La Chance, «Haine du politique», *Spirale*, nº 119, novembre 1992, p. 9.



Dominique Blain, *Missa*, 1992 (vue partielle de l'installation) Photo: Francesco Bellomo

Dans *Missa*, l'artiste soulignerait que c'est en s'opposant les uns aux autres en raison d'idéaux contraires et de convictions stériles que les hommes ont été conduits aux horreurs de ce siècle. Il n'y a plus de droite ni de gauche (voir le 3° principe), car l'art nous permettrait d'occuper une position au centre-neutre, depuis laquelle nous pouvons dénoncer l'emprise de nos idéaux politiques, sans voir cependant que ces idéaux ne sont que les parties apparentes d'oppositions plus profondes. Par son refus du politique, l'artiste semble préférer le *statu quo*.

#### 3. Échapper à tous les endoctrinements

La neutralité esthétique suppose ainsi une virginité politique : la véritable neutralité serait de ne prendre part à aucun système d'oppression, de manipulation et de distorsion de la conscience. Il serait ainsi possible de survivre en ne causant aucun tort à nos semblables. Une telle neutralité existe-t-elle? Le regard esthétique aurait le privilège de nous fournir le modèle de la neutralité (4º principe). Une telle neutralité ne se trouve pas en restant chez soi, comme consommateur passif de biens et d'images, car la neutralité du consommateur spectateur repose en fait sur un système d'oppression silencieux et

invisible, sur un système de l'image et de la marchandise qui reproduit la violence. Peut-être nous faudrait-il plutôt, pour trouver cette neutralité, nous engager et nous donner à notre tour un credo...

Nombre d'artistes restent persuadés que la création requiert un retrait individualiste<sup>3</sup>. L'artiste serait mieux placé que quiconque pour dénoncer le système, puisqu'il est par excellence celui qui veut marquer sa différence avec la culture de masse, qui garde son indépendance par rapport à l'hystérie collective. Rappelons que l'individualisme qui surgit dans les luttes révolutionnaires au XVIII<sup>e</sup> siècle ne consiste pas à se retirer égoïstement chez soi, mais à engager sa responsabilité dans le bien commun, à respecter la décision de la majorité quand celle-ci doit empêcher les agissements de certains sans restreindre tous les autres. Dès lors que la loi n'est pas l'expression de la Justice éternelle mais le meilleur compromis en société, il y en aura toujours qui diront « la loi ne tient pas pour moi puisqu'elle ne m'avantage pas » : ceux-là ne se hissent pas à la hauteur de leur individualité. À long terme, la loi me protège lorsqu'elle permet que se constitue cette individualité qui éprouve cependant la loi comme contrainte.

La sobriété des installations de Blain semble cautionner cette idée d'un art purement esthétique où la politique n'est plus qu'un réservoir d'images dans lequel on peut puiser, découper, juxtaposer. L'idéologie du massacre flotterait au-dessus de nous dans le ciel des idées, et descendrait en nous par la répétition des mots d'ordre et la fascination des utopies – comme descendent sur nous des chapelets de bombes<sup>4</sup>. En ce sens *Missa* est une œuvre réussie, car c'est l'œuvre elle-même qui a le mérite de rappeler que l'artiste ne saurait s'en tenir à rechercher une plus grande expressivité des images qu'il utilise.

On ne voit pas à quel point toute illusion de neutralité politique est déjà une position esthétique, à quel point cette visée esthétisante de la scène sociopolitique est une recherche du *statu quo*. Comme si l'on pouvait croire en l'intégrité politique de gens qui ne se sont jamais engagés dans une cause. L'idéologie de la distance et de la pureté esthétique et politique s'accommode difficilement du point de vue

<sup>3. «</sup>Tant sur le plan politique que sur le plan esthétique, tous les mouvements d'avant-garde s'inscriront dans cette tendance de l'individualisme révolutionnaire à critiquer toute forme de tradition au nom de l'autonomie, voire de la créativité ou de l'épanouissement des individus. » Luc Ferry et Alain Renaut, 68-86 Itinéraires de l'individu, Gallimard, Paris, 1987, p. 34.

<sup>4.</sup> Une photographie promotionnelle du Musée du Québec semble illustrer ce point : on voit l'artiste Dominique Blain devant une photographie géante d'enfants blottis dans une tranchée. Voir «Territoires d'artistes : paysages verticaux », 15 juin au 1<sup>er</sup> octobre 1989. Crédit photographique : Patrick Altman, Musée du Québec.



Dominique Blain devant une vue partielle de *Territoires d'artistes: paysages verticaux*, exposition du 15 juin au 1<sup>er</sup> octobre 1989, Musée du Québec. Photo: Patrick Altman, Musée du Québec

contre-esthétique nietzschéen selon lequel il n'y a pas de forme qui n'ait été générée par une multitude de déformations, pas de conscience sans trahison par ses médiations. Nous postulons que, pour maintenir la distance, la pureté et le neutre esthétique, les forces du mal qui façonnent l'humain et le soumettent à des distorsions monstrueuses viendraient toujours de l'extérieur. Missa met en scène les rituels disciplinaires, les contraintes institutionnelles ou encore la pression que le plus grand nombre exerce sur les particuliers (le «chœur tragique» que l'on entend dans Missa), mais surtout cette installation s'efforce d'accréditer une origine extérieure du mal (5e principe). Seulement voilà, les idéaux et l'endoctrinement des masses ne sont que la forme ritualisée d'une volonté de puissance qui appartient au déploiement de la vie, qui exprime les tensions qui l'habitent.

#### 4. Les idéaux maîtres de la tragédie

Credo. Les plus naïfs d'entre nous croyaient assister à la fin des idéologies. Comme les chœurs de la première salle nous le rappellent,

dans ce théâtre de fin de siècle, les absolus, les idéaux, et non les hommes, sont maîtres de la tragédie<sup>5</sup>.

Dominique Blain a raison de corriger les Fukuyama qui annoncent la fin des idéologies<sup>6</sup>. Ce qui me paraît moins juste, c'est de croire que les idéaux et les convictions qui animent les hommes dans les luttes politiques sont les véritables racines du mal. Comme si les conflits dans le monde provenaient du fait que les peuples sont forcés de se battre pour des idéaux religieux ou politiques plutôt que de travailler pour leur économie. L'effondrement du bloc de l'Est devrait servir de leçon quand tous ces peuples se seraient réveillés du cauchemar idéologique parce qu'ils n'avaient plus rien à manger; et se seraient alors empressés de se nantir d'une classe affaire et de sa corporate culture. La culture artistique s'accommoderait-elle mieux d'une culture corporative que d'une idéologie politique?

Voir dans les idéaux politiques les racines du mal, c'est prêter un pouvoir formidable aux idéaux, c'est prêter une dimension axiologique aux idées. C'est oublier que les gens ont des revendications légitimes, des griefs réels. Les journaux ont titré récemment « Abimaël Guzman, professeur de philosophie, chef idéologique du Sentier lumineux, responsable de 25 000 morts ». Le leader d'une guerre révolutionnaire ne serait qu'un homme qui s'est laissé endoctriner par ses idées funestes; ses lieutenants auraient organisé les massacres parce qu'ils se seraient laissé obnubiler par l'admiration qu'ils portaient à leur chef; et la masse des combattants, d'abord enrôlée à force d'intimidation et de mensonges (parce qu'en premier lieu insensible à la beauté de l'idéal?), serait bientôt devenue fanatique de la «pensée Gonzalo». Ainsi les croyances et les convictions seraient responsables de milliers de morts.

Pour éviter cela, nous croyons parvenir à **vivre sans convictions et sans croyances** (6<sup>e</sup> principe). Il semble plutôt que nous partageons avec nos contemporains une part appréciable de croyances

Dominique Blain, cité dans Sylvie Parent, Dominique Blain, Les fiches du CIAC, Nº 1992-1. MISSA, installation multimédia, de Dominique Blain, 7º édition des Cent jours de l'art contemporain de Montréal, du 1er août au 1er novembre 1992.

<sup>6. «</sup>La fin de l'histoire s'annonce comme une période navrante. Les luttes pour la reconnaissance de l'identité culturelle, le désir de risquer sa vie pour une cause abstraite, les grands enjeux idéologiques où l'on devrait faire preuve d'audace, de courage, d'imagination et d'idéalisme, tout cela sera remplacé par des stratégies économiques, la recherche interminable de solutions à des problèmes d'ordre technique et écologique, la nécessité de donner satisfaction à une masse de consommateur de plus en plus exigeante. Pendant cette période post-historique, il n'y aura plus d'art ou de philosophie.» Francis Fukuyama, «The End of History», The National Interest, 1989. Article repris dans La fin de l'histoire et le dernier homme, Paris, Flammarion, 1992.

communes, lorsque nous partageons une même époque et un même langage. Il semble plutôt que c'est faute d'admettre nos présupposés idéologiques que nous sommes surdéterminés par ceux-ci de la façon la plus néfaste.

## 5. Appropriations allochtones

Récapitulons les principes de la neutralité esthétique et politique:

- 1. réduire le politique à une iconographie;
- 2. viser un plus grand impact de l'expression;
- 3. permettre tous les amalgames;
- 4. fournir le modèle de la neutralité;
- 5. accréditer une origine extérieure du mal;
- 6. vivre sans convictions et sans croyances.

Par opposition à la tendance esthétique que nous venons de décrire, nous voulons examiner maintenant un rapport art-politique où le mal n'est pas issu d'idéaux abstraits ni de causes extérieures à la communauté. Il s'agit d'œuvres qui nous mettent en garde contre notre tendance à prêter une valeur idéologique au mal, à l'enfermer dans des figures. C'est ainsi que le portrait du guerrier mohawk, largement médiatisé dans le face-à-face de la crise d'Oka, se prête à une lecture différente dans une installation de l'artiste Edward Poitras. Cet artiste travaille à mettre en images les préoccupations de son époque, ou à repotentialiser les images déjà reçues en nous proposant une nouvelle façon de les regarder. Il ne s'agit donc pas d'une de ces incrustations dont les artistes font usage lorsqu'ils veulent donner une connotation positive, puisqu'elles servent à dénoncer un oppresseur (voir principe 1). Que l'on songe par exemple au très large usage qui a été fait de la photographie bien connue d'Eddie Adams où un policier sud-vietnamien abat un prisonnier viêt-cong d'une balle dans la tête.

Dans *Toi et mon frère*, l'« oppresseur » a disparu, remplacé par un miroir. Le guerrier masqué fait face à ce miroir: il livre ce combat d'abord contre et avec lui-même. Poitras invite le spectateur à se découvrir dans le miroir, comme si nous prenions la place du soldat de l'armée. Nous ne nous reconnaissons pas volontiers dans le rôle de l'oppresseur, nous avons plutôt coutume de voir tout le mal chez l'autre (voir principe 5). C'est ainsi que la perception du mal, dans le moment de former un jugement, est quelque peu infléchie par les frontières



Edward Poitras, *Toi et mon frère*, 1997 (vue partielle de l'installation à Langage Plus) Photo: Langage Plus

ethno-politiques. Nous ne pouvons (ou ne voulons) pas connaître cette racine du mal qui est déjà en nous-mêmes, et pour peu que l'on se donnerait cette connaissance, elle ne vaudrait que pour autrui, pour un autre qui n'aurait — espérons-nous — aucune commune mesure avec nous. Nous scellons le Même, par l'indifférence la plus étanche, de crainte que n'y fasse retour ce que nous avons projeté sur l'Autre.

L'installation *Toi et mon frère*<sup>7</sup> de Edward Poitras pose d'une façon contrastée cette question de l'origine du mal: outre le face-à-face d'Oka, une série de petits portraits au sol représentent des artistes allochtones, ou autochtones, qui ont connu le succès en produisant un « art des Indiens d'Amérique » aux États-Unis. Ils sont mis au pied du mur parce qu'ils exploitent la culture amérindienne pour de l'argent, ou encore ils jouent à l'« Indien » pour le « Blanc ». Certes, ces appropriations ne nous paraissent pas vraiment répréhensibles. Que font, en effet, les publicitaires : ils exploitent le crédit que revêtent certaines images aux yeux du public. Ils s'approprient, pour favoriser les

Exposition: «Au nom de la terre», 11 septembre au 5 octobre 1997, Langage Plus, Espace Alternatif 2, Alma. Voir Michaël La Chance, «(Se) parler du mal», Spirale, nº 157, novembre-décembre 1997, p. 6-7.

ventes, des images qui ont déjà une certaine prégnance en vertu des préoccupations et des événements de notre époque. Ils s'approprient le pouvoir de faire rêver de ces images: comme si consommer était continuer de rêver par d'autres moyens, quand on a les moyens.

En fait, nous sommes tous voués à pratiquer une forme quelconque d'appropriation: citations, emprunts, références plus ou moins directes à des éléments culturels connus du plus grand nombre et dont la valeur est attestée. Ne sommes-nous pas tous extérieurs à notre propre culture, ne sommes-nous pas tous des «allochtones», ou encore des alloculturels, quand il s'agit d'exploiter les effets des images sans se demander ce qui fait leur efficacité, ce qui fait les lieux en cette culture, comme si nous étions nous-mêmes sans convictions et sans croyances pétris d'une culture venue d'ailleurs et tournée vers l'ailleurs? C'est ainsi que l'on assiste, depuis quelques décennies déjà, à une tendance en art à travailler de plus en plus avec un matériel d'images déjà signifiantes. Alors comment distinguer le publicitaire qui exploite une valeur préexistante de l'image, de l'artiste qui s'emploie à créer l'image ou à en recréer la valeur?

Il est providentiel que certains artistes se trouvent soudainement portés par la vague d'un engouement public pour certains grands thèmes (la Nature, la Shoah, etc.). Pour ces artistes, enfin présentés à l'attention du public, combien d'autres, opportunistes, chercheront à surfer sur cette vague, à s'approprier ces nouveaux thèmes dans le seul but d'assurer leur visibilité, sans être attentifs aux distinctions fines et moins fines qu'il convient de faire, sans craindre des amalgames (voir principe 3)? Edward Poitras nous apparaît aux antipodes de ces manœuvres, il s'agit pour lui de trouver le moyen artistique de restituer le politique dans le regard qu'une communauté pose sur elle-même.

# 6. Le jeu du regard

Dans l'installation de Poitras, le nom William Starr a été écrit à l'envers sur le mur, à la hauteur des yeux. Toujours sur ce mur, un autre nom, Andrew Napash, est écrit à côté d'une prise électrique dont le fil semble alimenter une petite grille vissée sur le sol. Il y a aussi une série de portraits photographiques d'enfants du début du siècle dans le plafond et deux cadres sur le mur d'en face: dans le premier cadre, une photographie de Franck Kruger, avec foulard et cagoule, image rendue célèbre par le face-à-face médiatique d'un amérindien et d'un soldat de l'armée canadienne à l'occasion de la crise d'Oka. Dans le deuxième cadre, un miroir. Devant un miroir, aucune neutralité

possible: vous prendrez la place du soldat (agresseur extra-spécifique) dans le face-à-face, ou bien vous lirez le nom écrit sur le mur derrière vous, William Starr (agresseur intra-spécifique). Œuvre conceptuelle, *Toi et mon frère* fait référence à des événements qui ont été publicisés dans les médias, installe un système de relations entre ces événements en posant la question du contexte dans lequel un tel ensemble peut devenir significatif, et s'oppose ainsi au 2<sup>e</sup> principe. On ne suppose pas ici la neutralité d'une aire esthétique d'où tous les conflits peuvent être perçus. On affirme au contraire que le conflit est toujours perçu d'un lieu particulier.

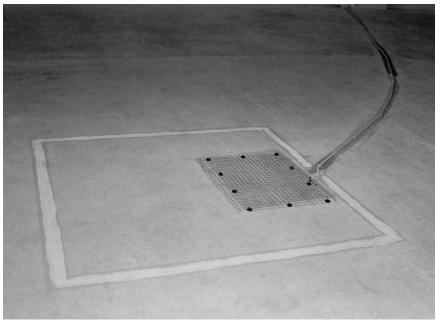
En regardant dans le miroir, comme nous l'avons indiqué, nous pouvons lire le nom de Starr: superposition du jeu des regards qui s'installe au cœur de l'affrontement politique et d'un autre jeu des regards, ceux qu'on échange dans la communauté où l'indifférence sinon le refus de prendre la responsabilité d'une dénonciation des violences sexuelles est déjà complicité criminelle. Le regard n'est pas seulement voyeur, ou spectateur esthétique, il apparaît ici comme le relais d'une (sur)veillance réciproque qui est le ciment de la communauté politique (voir le 4<sup>e</sup> principe). La crise morale se trouve ici superposée à la crise politique par un dispositif spéculaire d'associations et aussi de renvois de lectures et de regards.

Il s'agit pour Poitras de dénoncer une appropriation de la culture en proposant une contre-appropriation: faire de l'art un langage dans lequel une communauté peut trouver l'occasion de se parler à elle-même. En effet, l'installation Toi et mon frère sera présentée dans la réserve où les noms de William Starr et de Andrew Napash sont tristement connus comme molesteurs d'enfants. Starr, comme instituteur, agresse Napash garçon, lequel agressera plus tard une petite fille. Lorsque la mère et la petite fille voudront confronter Napash, il les tuera toutes les deux. Napash aura beau dénoncer Starr à son procès, il sera mis en prison où il se suicidera, tandis que Starr continuera d'enseigner aux enfants sur la réserve indienne de Gordon (Saskatchewan), - où réside par ailleurs l'artiste Edward Poitras. Lorsqu'une telle chaîne d'événements tragiques traverse notre communauté, nous ne pouvons faire autrement que de nous découvrir nantis de croyances et de convictions profondes (voir le 6<sup>e</sup> principe), qui ne s'accordent pas toujours à la raison. Il convient alors de retrouver les interrogations qui ne manquent pas de tenailler tous les membres de la communauté: Quelle est l'origine du mal? Comment s'en parler? Encore une fois, la tentation est grande d'expédier la cause à l'extérieur, de chercher un terme premier à la chaîne du mal: 1) dans le caporal de l'armée canadienne qui symbolise la

violence extra-spécifique de l'oppression économique et politique de l'Amérindien; 2) dans William Starr qui symbolise la violence intra-spécifique, la misère psychique et sexuelle infligée par l'Amérindien à l'Amérindien. À quoi bon ébruiter ces affaires s'il s'agit d'expédier le jugement et de créer une image déplorable de la communauté indienne? La presse ne s'intéresse qu'aux événements, surtout lorsque ceux-ci peuvent être identifiés à des personnes déjà connues. Elle ne tient pas compte des transformations lentes, qui détruisent sans secousses les forêts, les peuples, les cultures. Pouvons-nous vraiment voir ce qui se passe dans une réserve indienne à travers une fenêtre de format tabloïd?

# 7. La grille électrique

Un élément de l'installation de Poitras semble illustrer ce point: la grille vissée au sol est reliée par un fil à une prise électrique. En fait il s'agit de deux grilles l'une par-dessus l'autre : on se dit aussitôt que le moindre contact provoquera un court-circuit! J'ai vu de nombreuses personnes tourner autour des grilles, vérifier les branchements, chercher à provoquer ce contact en prenant des précautions pour ne pas prendre de choc dans la main. En fait, on découvre que, malgré le fil électrique, les grilles ne sont pas reliées au secteur: on découvre aussi qu'on les regardait comme si elles étaient chargées d'une polarité dangereuse et que leur mise sous tension venait de l'extérieur. Précisons en effet que les grilles sont placées dans un rectangle où l'on peut lire l'inscription « GORDON I R », dans laquelle d'aucuns apprendront qu'il s'agit de l'appellation (ou de la réduction) d'un territoire autochtone: la Gordon Indian Reserve. Ainsi ce piège n'en est pas un: comment est-il arrivé là, au beau milieu de la réserve? Cet élément de l'installation, les grilles, semble figurer l'installation elle-même, telle qu'elle sera présentée dans la réserve. L'installation et la grille sont un langage dans lequel l'artiste se parle à lui-même, dans lequel la communauté peut réfléchir à l'émergence et à la propagation du mal. C'est un langage venu pour une part de l'extérieur et dans lequel on reconnaît les trahisons, les distorsions qui nous constituent, un langage par lequel on peut se laisser piéger, bien qu'il soit dénué de toute contrainte, dans une tromperie bienveillante qui identifie l'artiste au trickster. Le langage de l'art contemporain n'offre pas un point de vue neutre pour juger des affaires de la communauté; ce n'est pas seulement un regard extérieur; il se superpose aux différents codes (son langage, ses schémas perceptifs, ses échanges, ses techniques, etc.) de cette communauté pour les relativiser et travailler sur l'ordre qu'ils constituent. Non pas un regard extérieur, mais un travail



Edward Poitras, *Toi et mon frère*, 1997 (vue partielle de l'installation à Langage Plus)

Photo: Langage Plus

sur le réseau ordonné selon lequel les instances de la communauté se regardent les unes les autres, car l'ordre «n'existe qu'à travers la grille d'un regard, d'une attention, d'un langage<sup>8</sup>». Le langage de l'art, en se superposant aux codes fondamentaux d'une culture (et non pas en prenant ses distances), en restitue la légitimité propre lorsqu'ils constituent tous ensemble un ordre politique.

Comme si, s'affranchissant pour une part de ses grilles linguistiques, perceptives, pratiques, la culture appliquait sur celles-ci une grille seconde qui les neutralise, qui, en les doublant, les fait apparaître et les exclut en même temps, et se trouvait du même coup devant l'être brut de l'ordre<sup>9</sup>.

<sup>8.</sup> Michel Foucault, Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris, Gallimard, 1966, p. 11. Foucault ne caractérise pas ici l'ordre comme politique, mais comme archéologique.

<sup>9.</sup> Michel Foucault, ibid., p. 12.

# ART ET POLITIQUE DES ESSAIS POUR UNE RÉINSCRIPTION

Lucille Beaudry

Le trait remarquable de bien des œuvres aujourd'hui n'est pas dans l'informe ou dans la difformité... il est dans la quête, dans le désir, ou la volonté de sens.

Jean-Luc NANCY<sup>1</sup>

Il peut paraître téméraire sinon paradoxal à première vue de traiter de l'esthétique et du politique au moment précis où l'un et l'autre illustrent la plus grande impasse eu égard non seulement à leurs propres définitions, mais encore et surtout à leur potentiel critique (voire analytique) respectif dans la période actuelle<sup>2</sup>.

À cette difficulté d'ordre sémantique et analytique s'ajoute cellelà même du discrédit inévitable dont sont affublées autant l'esthétisation de la politique que la politisation de l'art. Et ce, même si la question de l'autonomie de l'art n'a jamais cessé d'animer la controverse, chez les théoriciens, les critiques et les historiens d'art et en particulier au sein de la théorie critique contemporaine<sup>3</sup>. À cet égard,

 <sup>«</sup>Le vestige de l'art», dans L'art contemporain en question, Paris, Galerie nationale du jeu de Paume, 1994, p. 30.

<sup>2.</sup> Sur l'incompréhension, voire l'hostilité que suscite l'art contemporain, voir entre autres: Jean-Philippe Domecq, Artistes sans art?, Paris, Éditions Esprit, 1994, 250 p.; Jean-Luc Nancy, «Le vestige de l'art », dans L'art contemporain en question, Paris, Galerie nationale du Jeu de Paume, 1994, p. 23-37; Danielle Lories, L'art à l'épreuve du concept, Paris, Bruxelles, De Boek Université, Le point philosophique, 1996, 170 p.; Anne Cauquelin, Petit traité d'art contemporain, Paris, Éditions du Seuil, 1996, 179 p. Sur la difficulté de définir le propre du politique, voir entre autres: Georges Leyemberger, «Des rives du politique ou les métaphores de l'impossible présence», dans Politique et modernité, p. 11 à 54.

<sup>3.</sup> Voir C. Menke, La souveraineté de l'art. L'expérience esthétique après Adorno et Derrida, trad. P. Ruch, Paris, Armand Colin, 1994; David Carroll, Paraesthetics Foucault-Lyotard-Derrida, New York, London, Mathuen 1987, 219 p.

il nous semble qu'il y a là une espèce de réinscription des liens entre ces deux sphères d'activité (esthétique et politique), réinscription qui nous permet de retracer sous certains aspects une forme de redéploiement de la réflexion politique.

C'est de ce point de vue et en ce sens que les « pérégrinations » intellectuelles de Jean-François Lyotard retiennent notre attention. En effet, depuis ses « Notes sur la fonction critique de l'œuvre 4 », Lyotard n'a jamais cessé d'interroger les activités artistiques pour servir sa quête profonde d'une plus grande efficacité critique.

Tout en nous gardant de limiter à une période précise le passage de Lyotard de l'esthétique au politique (parce qu'il est toujours possible, à quelque période de ses écrits, de trouver des liens de l'une à l'autre) et tout en prenant acte d'une terminologie qui nous semble délibérément non rigoureuse (comme en fait foi l'usage interchangeable des termes figure, art, esthétique, qui renvoient au caractère irréductible de la réalité sensible ou qui échappent au contrôle de la raison), nous étudierons dans le présent texte comment Lyotard effectue ce passage de l'art à la réflexion critique et comment cette critique constitue un élément inséparable de sa façon nouvelle d'appréhender ce qui est politique. Nous verrons donc que si l'essentiel de sa démarche procède principalement par analogies, au début, quand il empruntait le chemin des considérations sur l'art, c'était l'antagonisme qui régissait sa vision du rapport entre les deux termes, antagonisme qui nourrissait sa position sur la théorie, par rapport à laquelle il établissait d'entrée de jeu la prédominance de la figure.

# 1. La théorie à l'épreuve de l'art

L'antagonisme qu'il établit entre la théorie et l'art depuis *Discours*, figure<sup>5</sup>, jusqu'à Économie libidinale<sup>6</sup>, s'inscrit dans une stratégie de démantèlement de la théorie et du discours en général sur la base du postulat que l'art échappe aux restrictions de sens qui gouvernent le langage. Dès lors, en d'autres termes, il entend faire dériver le renouveau de la pensée (critique) de la forme artistique.

La théorie et l'art, ou ce qu'il nomme *Discours, figure*, forment deux univers séparés: celui du langage, de la communication, du discours, d'une part, et celui de la forme, de la couleur et des figures

J.-F. Lyotard, «Notes sur la fonction critique de l'œuvre », Revue d'esthétique, n° 23, Paris, 1970.

<sup>5.</sup> J.-F. Lyotard, Discours, figure, Paris, Klincksieck, 1971.

<sup>6.</sup> J.-F. Lyotard, Économie libidinale, Paris, Minuit, 1974.

visuelles (l'art au sens de la peinture), d'autre part. Lyotard considère le discours comme épuisé par une longue tradition historicophilosophique et limité à ce qui peut être lu, identifié et signifié au sein d'un système linguistique fermé (ce qui nie ou s'approprie toute opposition, toute rupture ou toute altérité). Aussi, à ce discours ainsi restreint (au sens linguistico-philosophique) au sein duquel rien de nouveau ne peut survenir, oppose-t-il la figure, qui n'est pas déterminée par la tradition philosophique ou le système linguistique, et par conséquent tout à fait libre d'une demande ou d'une production de sens.

Dans le monde de la figure, des choses arrivent, inédites, nouvelles dont l'occurrence n'a pas pu être anticipée de sorte que la signification n'est pas produite et communiquée, elle survient a posteriori, elle procède des intensités qui sont senties. C'est le royaume du mouvement, de la différence, du revers, de la transgression, de l'affirmation qui s'affiche, c'est-à-dire tout ce que le discours n'est pas. Cette opposition entre le discours et la figure est la plus marquée dans le potentiel signifiant des formes susceptibles d'induire des déplacements de sens. Ce qui implique que la pensée critique doit oser quitter la sécurité du savoir, la satisfaction de l'appropriation pour l'intensité d'être déplacée, bouleversée (dans les deux sens), pour l'insécurité de la transgression.

S'il privilégie la figure pour démontrer que la force critique y est à l'œuvre, il ne la confine pas pour autant aux arts visuels, mais lui reconnaît aussi une fonction particulière au sein du langage, celle d'indiquer l'extériorité que le discours comporte sans le signifier, c'est-à-dire l'usage des mots pour la prééminence de la figure, pour signifier l'autre de la signification (p. 18). La figure devient l'ouverture « au sein » du langage qui opère la transgression de la signification, des alternatives critiques au discours. Les figures élaborées dans le langage seraient ainsi chargées de nouvelles significations. Cette forme de discours, ouvert, transgressif, c'est ce que Lyotard appellera le différend, la situation où ce qui ne peut être dit (phrasé) doit être dit, où le discours critique doit trouver les idiomes pour exposer les différends non permis d'être phrasés selon les règles linguistiques, philosophiques et politiques qui gouvernent le discours.

Dans ces essais, la notion de figure n'est pas fixe, elle est souple sinon évasive, elle change selon les termes qui la caractérisent : quand, dans les premiers chapitres, il caractérise la figure en termes

<sup>7.</sup> J.-F. Lyotard, Discours, figure, op. cit., p. 18.

<sup>8.</sup> *Idem*, chap. 7.

visuels, il privilégie la perception sensible sur le langage, à la manière de Merleau-Ponty; il affirme d'ailleurs que «ce livre est une défense de l'œil<sup>9</sup>», alors que, dans les derniers chapitres, la figure est présentée en référence à des conduites libidinales; l'inspiration n'est plus ici Husserl ou Merleau-Ponty, mais bien Freud.

Quels que soient les termes qui la caractérisent, la figure constitue pour Lyotard un espace de déplacement, un moyen devant signifier un au-delà de la signification parce que le sensible est irréductible au cognitif. Lyotard insiste sur l'idée de cette différence qui ne saurait être dépassée à la manière de la dialectique hégélienne. Dans cette perspective, la tâche de la pensée critique est de développer des stratégies pour garder le discours ouvert aux incertitudes et à la complexité de l'expérience sensible 10 (p. 53). En cela, il s'inspire de ce que Merleau-Ponty appelle la «surréflexion 11» proposée dans Le visible et l'invisible 12: peindre avec des mots, faire de la métaphore, des mots qui transmettent des sons, des images avec des idées.

L'élaboration de figures au sein du langage (la transgression des codes) ouvre la possibilité de l'inscription d'une altérité qui est extradiscursive et pour laquelle la poésie et les rêves servent de modèles. Autrement dit, pour savoir comment le discours peut être transgressé, la poésie et le rêve servent de modèles parce que, en ces matières, il n'y a pas de règles <sup>13</sup>.

Les modèles sont ainsi fournis par l'art (les artistes) afin de savoir comment le texte peut devenir figure, comme si la pensée avait tout à apprendre de l'art, en l'occurrence, de la poésie <sup>14</sup>. Autrement dit, le pouvoir extradiscursif du discours est ce qui est éclairé par la figure, le schéma visuel, la façon qu'il se dessine dans l'espace, c'està-dire la fonction figurale métaphorique du langage en général.

Ce travail du poète, de l'écrivain, du rêve, qui met le figural dans l'abstrait, le «réel» dans l'«arbitraire», et donne au discours presque la même chair que celle du sensible <sup>15</sup>.

<sup>9.</sup> *Idem*, p. 11.

<sup>10.</sup> *Idem*, p. 53.

<sup>11.</sup> Tout en s'inspirant de Merleau-Ponty, il lui reproche sa fidélité à la tradition de la philosophie occidentale en ce que sa phénoménologie constitue encore une réflexion sur la connaissance *Discours*, figure, p. 21. Voir aussi Dick Veerman, «Développer l'honneur de penser. Remarques sur Lyotard», Les Cahiers de philosophie, nº 5, printemps 1988, p. 23-24.

<sup>12.</sup> Maurice Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, Paris, Gallimard, 1964.

<sup>13.</sup> J.-F. Lyotard, Discours, figure, op. cit., p. 56.

<sup>14.</sup> Idem, p. 60.

<sup>15.</sup> Idem, p. 58.

Ce que vient illustrer la poésie de Mallarmé et sa radicalisation de l'espace de référence définie qu'il établit par une distance irréductible entre le mot et la chose 16, une forme radicale d'éloignement de la référence, laquelle n'élimine pas la désignation mais la réaffecte. Par exemple, Coup de dés et Igitur de Mallarmé font voir l'indissociabilité du langage et de son autre, une forme de discours qui participe du visible, où l'opposition discours/figure s'estompe. Il n'y a pas là non plus de dialectique hégélienne, mais plutôt un discours/figure qui, au lieu de transcender les différences, les expose, voire les exacerbe. C'est en ce sens que la «figure» indique ce que le langage ne dit pas, que l'esthétique ouvre la voie au discours critique. Même si la notion de figure et l'approche esthétique vont changer, le projet critique de Lyotard est d'ores et déjà ancré dans l'esthétique.

En effet, dès lors que la notion de figure est appréhendée sous l'angle libidinal freudien plutôt que visuel ou en termes phénoménologiques, le désir devient l'ultime forme de dislocation qui affecte à la fois l'ordre du discours et l'ordre de l'art.

Sous l'angle du désir, l'esthétique devient une énergie qui se mesure à la force et non plus à la forme de la figure. Il ne s'agit pas de l'esthétisme ni du formalisme au sens traditionnel du terme, mais d'un anti-formalisme, d'un anti-esthétisme où le sensible est libre des limites de la conscience, une «esthétique» où le travail sur la forme, y compris la déformation de la forme, s'apparente au processus du rêve comme dynamique de changement.

En faisant du désir le principe de son entreprise critique, notamment dans Des dispositifs pulsionnels<sup>17</sup> et Économie libidinale<sup>18</sup>, Lyotard renvoie l'art au politique. Dans ces deux essais, il insiste sur la part dérangeante du désir à travailler sur la théorie, la société et la politique, à savoir comment penser la politique en fonction du désir. En quoi, par exemple, la politique occulte-t-elle ce qu'il y a de libidinal chez Marx<sup>19</sup> ou l'inverse chez Freud? C'est en imaginant «une critique de Freud par Cézanne ou du marxisme par Pollock<sup>20</sup>» qu'une certaine pratique de l'art est proposée comme un antidote aux limites de la théorie, une façon d'ouvrir la théorie à ce qu'elle exclut ou réprime. Dans son Économie libidinale, l'approche critique n'est plus l'opposition entre la théorie et l'art, le discours et la figure; l'auteur

<sup>16.</sup> *Idem*, p. 63.

<sup>17.</sup> J.-F. Lyotard, Des dispositifs pulsionnels, Paris, 10/18, 1973.
18. J.-F. Lyotard, Économie libidinale, Paris, Minuit, 1974.

<sup>19.</sup> J.-F. Lyotard, Des dispositifs pulsionnels, op. cit., p. 12.

<sup>20.</sup> Idem, p. 235.

intervient maintenant comme s'il occupait un espace «au-delà de la forme et de la théorie». Il affiche une perspective difficile à réfuter sans nier le désir, mais surtout où il efface toute espèce de conflictualité entre le discours et la figure, entre la théorie et la forme. Dans ce travail dirigé contre le dogmatisme politique et théorique associé à l'orthodoxie du marxisme<sup>21</sup>, travail quelque peu arrogant, Lyotard s'en prend à ses propres positions théoriques<sup>22</sup>, raillant même la supériorité des bien-pensants dans le ton et le style nietzschéens; travail qu'il qualifiera plus tard de pure rhétorique de persuasion<sup>23</sup>.

En traitant les textes de Marx comme un travail artistique <sup>24</sup>, il s'efforce d'ouvrir les textes au-delà du théorico-politique, à ce qui n'est pas théorisable en tant que tel, ce qui, à son dire, est « politique » dans un sens plus radical; à savoir, une lecture libidinale esthétique révèle les contradictions insolubles au sein de la théorie et les forces qui résistent à être systématisées ou totalisées: l'arbitraire, l'irrationnel et le fragmenté. Ainsi la promesse faite au prolétariat d'un bonheur différé garde la théorie marxiste inachevée. De plus, la distance entre le désir et son accomplissement, entre la théorie et la pratique n'est jamais comblée, pas plus en politique qu'en esthétique.

Dans sa démonstration de ce qui, dans le marxisme, résiste à la théorisation, il s'emploie à réfuter la position de pratique théorique, que d'aucuns à l'époque peuvent identifier aux thèses de Louis Althusser, mais surtout au théoricisme <sup>25</sup>.

Dans les termes de ces « dispositifs pulsionnels », pour employer son expression, la pensée critique devient celle-là seule qui confronte les limites de la théorie ou du théorique et dont la condition constante est le manque ou l'inachevé. De cette manière, l'esthétique libidinale, davantage que ses considérations sur l'art dans sa forme visuelle ou textuelle, conduit tout droit notre auteur vers l'antithéoricisme. Cette position antithéoriciste commandera sa façon nouvelle d'appréhender ce qui est politique. Et c'est sans doute pour se prémunir contre un retour possible du théorique que sa réflexion sur

<sup>21.</sup> Voir «Le désir nommé Marx», dans J.-F. Lyotard, Économie libidinale, op. cit., p. 117.

<sup>22.</sup> La période marxiste de Lyotard concerne son travail d'intellectuel engagé dans les groupes Socialisme ou Barbarie (1954-1964) et Pouvoir ouvrier (1964-1966).

<sup>23.</sup> Voir son entretien avec Jean-Loup Thébaud, dans J.-F. Lyotard, *Au juste*, Paris, Christian Bourgois, 1979, p. 12; voir aussi J.-F. Lyotard, *Pérégrinations*, Paris, Galilée, 1990, p. 34.

<sup>24.</sup> J.-F. Lyotard, Économie libidinale, op. cit., p. 118.

<sup>25.</sup> J.-F. Lyotard, Au juste, op. cit., p. 170.

ce qui est politique empruntera cette fois la voie, non plus de l'antagonisme entre le discours et la figure, la théorie et l'art, mais de l'analogie avec l'esthétique.

# 2. La politique à l'aune de l'esthétique

L'intérêt de l'art pour la pensée critique et la politique se situe paradoxalement dans son indéfinition, pourrait-on dire, parce que l'art dépend des expériences et des formes à inventer. Des œuvres de ces artistes qui ont précisément pour règle la recherche de règles de formation des images picturales, qui font de l'expérimentation de formes d'expression le credo de leur démarche, Lyotard écrit:

L'art d'aujourd'hui consiste en l'exploration des indicibles et des invisibles, on y montre des machines étranges où ce qu'on n'avait pas idée de dire et pas matière à sentir pourra venir se faire entendre et éprouver. La diversité des « propositions » artistiques donne le vertige...

[...] le seul critère invariant auquel l'œuvre d'aujourd'hui se soumet est si oui ou non se manifeste en elle un possible inexpérimenté, donc encore sans règle, de la sensibilité ou du langage. L'esthétique devient une paresthétique<sup>26</sup>.

Aussi, caractérise-t-il l'artiste comme travaillant « sans règles en vue de formuler les règles de ce qui aura été fait<sup>27</sup> ».

De ce point de vue, l'art n'est pas « chose du passé » comme l'avait énoncé Hegel, mais il est à comprendre, du moins dans la condition contemporaine, comme le paradoxe du futur (post) antérieur (modo). Ainsi en est-il pour Lyotard de l'art de combiner les jeux de langage hétérogènes, notion qu'il emprunte aux *Investigations philosophiques* de Wittgenstein, selon lequel le langage ne se totalise pas, les jeux de langage sont d'une diversité irréductible. Cet art constitue la grande caractéristique de la littérature dans sa forme critique «inthéorisable». Ce qu'il évoque, également, entre d'autres termes, dans *La condition postmoderne* <sup>28</sup>, et dans *Au juste* <sup>29</sup>, au sujet de l'importance de la multitude des petits récits, à savoir leur capacité de produire leurs propres règles. Source de réflexion, matière à expérimentation,

J.-F. Lyotard, «La philosophie et la peinture à l'ère de leur expérimentation», L'époque, la mode, la morale, la passion, Paris, Centre Georges Pompidou, 1987, p. 473.

<sup>27.</sup> Ĵ.-F. Lyotard, *Le postmodernisme expliqué aux enfants*, réponse à la question : «Qu'est-ce que le postmoderne?», Paris, Galilée, 1986, p. 33-34.

<sup>28.</sup> J.-F. Lyotard, La condition postmoderne, Paris, Minuit, 1979.

<sup>29.</sup> J.-F. Lyotard, Au juste, op. cit.

ce parti pris pour les dispositions artistiques est associé à une perspective sur le monde qui affirme ouvertement la primauté de la différence comme valeur de l'humanité, du savoir et de la justice<sup>30</sup>. Il y aurait dans l'activité artistique un signe de la possibilité de justice dans le monde de la politique.

La politique en effet échappe de la même manière que l'œuvre d'art à la théorisation, elle se joue en dehors des règles du savoir. «Il n'y a pas de théorie politique», écrit-il dans *Instructions païennes* <sup>31</sup>, parce que «la politique n'est pas une matière didactique». Qu'il s'agisse de l'art ou de la politique, la stratégie critique consiste dans chacun des cas à maintenir l'indétermination.

Plus encore que les petits récits et les jeux de langage, la notion de phrase qu'il utilise dans Le Différend<sup>32</sup> lui permet de préciser ce qui est politique. La phrase, y compris le silence qui est une phrase, constitue en effet la plus petite entité discursive. Les phrases ne sont ni un genre ni une catégorie de discours, mais elles traversent (toutes) les catégories. L'intérêt cette fois concerne les liens entre les phrases et les possibilités de liens qui sont par définition infinies. Au niveau le plus fondamental et dans les relations les plus ténues, il y a dispute, « différend », dissensus. S'il est impossible qu'il y ait une dernière phrase, il est impossible aussi qu'il y ait une fin à disputer; la dernière phrase, le dernier lien sont par définition impossibles à énoncer. De ce point de vue, le lien d'une phrase à une autre est problématique: «Il n'y a aucune prédétermination en ce qui concerne la nature de leur enchaînement<sup>33</sup>» et le problème est «politique<sup>34</sup>», non pas au sens usuel des partis, des groupes, des classes, des idéologies, mais bien sur la plus petite échelle qui soit concevable.

Il resitue de cette façon la politique en considérant le plus insignifiant (le moins signifiant) des liens possibles: celui d'une phrase avec une autre. Il écrit: «Tout est politique si la politique est la possibilité de différend à propos du moindre lien<sup>35</sup>.»

<sup>30.</sup> J.-F. Lyotard, «À la place de l'homme, l'expression», *Esprit*, vol. 37, nº 383, juillet-août 1969, p. 155-156; «La philosophie et la peinture à l'ère de leur expérimentation», *loc. cit.*, p. 470-476.

<sup>31.</sup> J.-F. Lyotard, Instructions païennes, Paris, Galilée, 1977, p. 41.

<sup>32.</sup> J.-F. Lyotard, Le différend, Paris, Minuit, 1984.

<sup>33.</sup> J.-F. Lyotard, «À propos du Différend» et Jean-François Lyotard, «Réécrire la modernité», Les Cahiers de philosophie, nº 5, printemps 1988, p. 55.

<sup>34.</sup> J.-F. Lyotard, Le différend, op. cit., p. 11.

<sup>35.</sup> *Idem*, p. 200.

Il y a là à la fois une extension et une minimalisation de ce qui est politique, déplaçant la politique de sa position souveraine, celle que pouvait recouvrer le terme comme catégorie globalisante, et rendant politique toute espèce de relations. Comment dès lors lier la politique à ce point minimale de la phrase avec une autre phrase et l'historico-politique au sens large?

C'est à cet égard que l'art et la littérature ont un rôle important à jouer: celui de rephraser la politique. L'esthétique et la politique ont tous deux comme règle la recherche de leurs règles qui ne peuvent être pensées, ni préexister à leur expérimentation.

L'art sert de modèle à la quête du politique parce qu'il interroge ses propres fondements et enjeux, et qu'il exprime de nouvelles formes sans savoir à l'avance où elles conduiront.

L'art est une activité dont la fin est toujours remise en question et en voie d'être déterminée sans jamais l'être. Il en est de même en politique, selon Lyotard. L'esthétique et la politique sont des domaines explicitement constitués et dominés par des différends irrésolus. La politique surgit dès lors comme une instance qui, sur le plan pratique, est rivée à la règle fondamentale de l'absence de règles.

Toute règle générale trahit la diversité conflictuelle et le consensus est, par conséquent, un obstacle à la politique et à l'esthétique du différend de Lyotard. «[L']hétérogénéité des régimes de phrase et/ou des genres de discours rend impossible un consensus faute d'un idiome commun<sup>36</sup>.» C'est pourquoi ce qui est politique, ce n'est pas tant la question de la démocratie, qui renvoie au consensus et à la constitution d'un sujet homogène, mais bien plutôt celle de la république. Celle-ci serait le régime politique qui peut le mieux, non sans difficultés, organiser les différends. Ce refus du consensus, y compris toute tentative de réconciliation entre les jeux de langage, participe du célèbre débat qui oppose Lyotard à Habermas au sujet du projet (ou du récit) de la modernité<sup>37</sup>:

Le consensus est devenu une valeur désuète, et suspecte. Ce qui ne l'est pas, c'est la justice. Il faut donc parvenir à une idée et à une critique de la justice qui ne soit pas liée à celles du consensus<sup>38</sup>.

<sup>36.</sup> *Idem*, p. 127.

<sup>37.</sup> Voir entre autres Manfred Frank, «Dissension et consensus selon J.-F. Lyotard et J. Habermas», dans Les Cahiers de philosophie, nº 5, printemps 1988, p. 163-183.

<sup>38.</sup> J.-F. Lyotard, La condition postmoderne, op. cit., p. 106.

Aussi, c'est de ce point de vue qu'il nous faut le comprendre lorsqu'il écrit<sup>39</sup>: «Il faut une politique impie et juste», une politique qui ne relève pas de la théorie, une politique qui se prête, à la manière de l'esthétique, à la pragmatique du jugement.

# 3. La politique du jugement critique

L'analogie que Lyotard fait entre ce qui est politique et l'esthétique trouve sa meilleure force de conviction dans son recours à *La critique de la faculté de juger* de Kant (1790). De cette faculté, il retient entre autres la capacité d'établir des liens, des relations, des passages et le manque d'objet spécifique auquel le jugement s'applique.

Le jugement esthétique de Kant est une forme de jugement pour lequel la recherche d'un principe (critère, règle) est «l'item le plus important». L'esthétique est choisie délibérément par Lyotard, qui s'inspire de Kant pour illustrer le jugement réflexif sans détermination selon lequel les antinomies à la base du jugement sont les plus exacerbées, extrêmes ou évidentes. Selon la troisième *Critique*, le jugement est premier, primaire, fondamental, c'est-à-dire qu'il s'effectue en dehors des déterminations du savoir. L'analogie entre l'esthétique et la politique prévaut par le statut indéterminé de leur objet respectif; d'où la tâche que donne Lyotard au jugement critique de se débarrasser des déterminations existantes de l'objet de réalité (esthétique et politique), c'est-à-dire de « déréaliser » leur objet.

L'importance de la philosophie du beau et du sublime, dans la première partie de la troisième *Critique*, réside dans la déréalisation de l'objet des sentiments esthétiques et du même coup dans l'absence d'une faculté de connaître esthétique proprement dite. Il en est de même, de façon peut-être encore plus radicale, pour l'objet historico-politique, qui n'a pas de réalité, en tant que tel, et pour une faculté de connaître politique, qui doit rester inexistante<sup>40</sup>.

La faculté dite politique, comme celle du jugement réfléchissant, se distingue par le fait qu'elle ne connaît pas à l'avance son objet; elle opère sur le mode du futur antérieur, ce qui revient à dire que quelque événement ou phénomène aura eu lieu avant de donner lieu à une politique. Plusieurs fois traité dans la pensée de Lyotard, le point de vue du futur antérieur en appelle, notamment dans *Heidegger et «les* 

<sup>39.</sup> J.-F. Lyotard, Instructions païennes, op. cit., p. 42.

J.-F. Lyotard, L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire, Paris, Galilée, 1986, p. 45.

*juifs* » <sup>41</sup>, à une politique de l'anamnèse, une politique qui se préoccupe de ce qui n'est pas inscrit dans l'univers social, une politique du manque, de l'absence, de l'oubli, une politique de la recherche de différends effacés.

S'il invite à une compréhension de ce qui est politique en faisant un rapprochement entre la «raison» politique et la faculté de juger dont relève le jugement esthétique, il n'y a pas pour autant chez Lyotard une esthétique du façonnement de la politique. Il ne s'agit pas de juger ce qui est beau en politique, mais ce qui est juste à la manière de la troisième Critique qui fait appel à la capacité de juger avant toute règle.

C'est une chose de comprendre un phénomène politique et c'en est une autre de juger son action politique comme étant juste ou injuste en fonction de ses fins qui sont, par définition, indéterminées, c'est-à-dire ouvertes au débat.

Dans ce contexte, «les signes de l'histoire», comme chez Kant, réfèrent aux idées (non pas aux concepts), des idées de progrès, d'humanité, de liberté, etc., des idées qui ne peuvent pas être présentées directement comme objet de connaissance parce qu'elles ont comme référent un futur qu'elles anticipent mais qu'elles ne déterminent pas. Elles s'apparentent au beau, elles commandent un jugement universel, c'est-à-dire communicable par affinité au sens d'un sentiment partagé, désintéressé, et sans la connaissance de la forme, elles sont, par définition, imprésentables 42.

L'enthousiasme pour la révolution, la ferveur républicaine, le progrès, etc., ne peut pas être présenté mais senti et évoqué par des « signes ». C'est ainsi qu'en politique il y a une « esthétique du sublime 43 » correspondant exactement à ce que Kant valorise dans les événements ou « objets » à la source de l'enthousiasme : ce n'est pas leur forme, mais leur « informité », leur absence de forme. Il y a dans la nature humaine historique quelque chose qu'on peut concevoir et qu'on ne peut pas voir, il y a de « l'informe, du sans figure 44 ».

L'enthousiasme sublime indique qu'il y a en politique quelque chose de plus que la politique des partis intéressés: le sentiment sublime qui est à la fois plaisir et déplaisir, la finalité d'une non-finalité $^{45}$  et

<sup>41.</sup> J.-F. Lyotard, Heidegger et les juifs, Paris, Galilée, 1988.

<sup>42. «</sup>Presenting the Unpresentable: The Sublime», dans Artforum, n° 20, 1982; «Sensus communis», Le cahier du Collège international de philosophie, Paris, n° 3, p. 67-87.

<sup>43.</sup> J.-F. Lyotard, Le postmodernisme expliqué aux enfants, op. cit., p. 112, 113.

<sup>44.</sup> J.-F. Lyotard, Le différend, op. cit., p. 240.

l'inadéquation, la grandeur de l'idée qui est sentie plus fortement et plus intensément à cause de la peine qui l'accompagne. Par exemple : « Nous avons l'idée du monde (la totalité de ce qui est) mais nous n'avons pas la capacité d'en montrer un exemple <sup>46</sup>. »

L'imprésentable est ce qui est objet d'idée et dont on ne peut montrer (présenter) d'exemple, de cas, de symbole même. L'univers est imprésentable, l'humanité l'est aussi, la fin de l'histoire, l'instant, l'espace, le bien, etc. Kant dit: l'absolu en général<sup>47</sup>.

Pour cela, la tâche d'une politique critique, du point de vue de Lyotard, est de présenter l'imprésentable, de présenter le fait que l'imprésentable existe et qu'il touche l'avenir de la communauté humaine, de l'humanité. Ce que l'on peut connaître d'exemple de communauté, de liberté, d'humanité doit être jugé inadéquat par ses idées qui ne peuvent jamais être réalisées en tant que telles, mais qui peuvent et doivent être senties indirectement et servir de solutions de rechange à ce qui est présentable.

La présentation indirecte, par analogie, qui est au cœur de l'approche critique de l'historico-politique chez Kant, devient chez Lyotard l'arme critique principale contre la déviation de la politique ou sa réduction à ce qui existe immédiatement ou à ce qui peut être présenté comme expérience. Par l'esthétique dans sa forme sublime, il s'efforce de concevoir l'écart entre la réalité historico-politique et l'idée de progrès, de liberté d'une manière qui n'est ni la simple négation de la réalité ni le retrait dans un esthétisme idéaliste. Tout se passe comme si, à l'aune du jugement réfléchissant, l'historico-politique se situait quelque part entre la réalité et les idées.

L'esthétique dans sa forme sublime est utilisée comme une sauvegarde contre le dogmatisme et le théoricisme; elle permet à Lyotard d'appréhender la politique sous un mode critique et réflexif, en reportant indéfiniment l'imposition d'une fin au procès historico-politique.

<sup>45.</sup> J.-F. Lyotard, L'enthousiasme, op cit., p. 73; Le différend, op. cit., p. 238.

<sup>46.</sup> J.-F. Lyotard, «Réponse à la question qu'est-ce que le postmoderne », dans L'époque, la mode, la morale, la passion, op. cit., p. 460.

<sup>47.</sup> J.-F. Lyotard, «Représentation, présentation imprésentable», dans *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988, p. 138; et «Presenting the Unpresentable: The Sublime», *op. cit*.

### Conclusion

Qu'il s'agisse du différend, du jugement réfléchissant ou des idées imprésentables, il importe avant tout à Lyotard de maintenir en politique une stratégie critique. Cette dernière comporte à la fois un aspect analytique, ou la quête d'un degré-zéro du discours critique qui serait sans présuppositions, sans connaissances préétablies, et un aspect affectif où intervient le rôle du libidinal, du désir, de la sensation et du sentiment. L'un, l'« analytique », étant continuellement contré par l'autre, le « sentiment », qu'il ne tente pas de résoudre, mais qu'il exacerbe dans le terme du différend. Il y aurait conflit entre la juxtaposition des différences, comme les liens entre les phrases sont établis et enracinés dans la pluralité des règles existantes, et les sentiments d'injustice, ou la sensibilité à ce qui, dans une situation donnée, n'a pas été phrasé (silences).

La théorie ne parvient pas à conceptualiser ce pluralisme conflictuel qui est régulé par le problème de justice et qui commande l'obligation de juger. C'est pourquoi la politique du jugement critique ne peut survenir sans être liée avec l'idée au sens kantien, c'est-à-dire une idée dont il n'est pas question de trouver dans l'expérience « une réalité » correspondante 48, une idée qui demeure imprésentable, l'idée d'une hétérogénéité conflictuelle pour laquelle la théorie se révèle insuffisante.

Si l'approche esthétique en politique dessine l'espace des limites de la théorie, l'impossibilité de la métathéorie, elle avance la nécessité et la possibilité de poser de façon critique les problèmes aussi bien en art qu'en politique; elle livre la politique au jugement sans critères parce qu'il exige la différenciation (justice). Le passage de Lyotard de l'esthétique au politique, sous l'autorité de la *Critique de la faculté de juger*, montre à quel point, pour lui, le différend est l'essence du politique. Ce passage permet en outre de comprendre que le jugement qui est à l'œuvre dans la création peut et doit tout aussi bien l'être dans la reformulation ou la refondation de la communauté politique, nécessairement diversifiée et conflictuelle.

Au terme d'un tel parcours délibérément antithéoriciste, se situe avant tout l'invitation, voire l'exhortation à la créativité en matière politique, position à la fois exaltante et déroutante à la manière du plaisir et déplaisir compris dans le sublime.

<sup>48.</sup> J.-F. Lyotard, «Sensus communis», Le cahier du Collège international de philosophie, Paris, nº 3, 1987, p. 81.

# LE CONFLIT ART ET POLITIQUE LA SOLUTION PLATONICIENNE

Jean-Philippe Uzel

Aujourd'hui l'art et plus largement l'esthétique sont de plus en plus présents dans la réflexion politique 1. À l'inverse, la politique et le politique 2 envahissent de toutes parts la création contemporaine. Marc Jimenez, qui déclarait récemment que « la question des relations entre l'art et la politique, si cruciale encore dans les années 1970, paraît aujourd'hui bien désuète 3 », ne semble pas être au fait des développements de l'art contemporain depuis une dizaine d'années. Où que l'on regarde, du côté de la théorie aussi bien que de la pratique artistiques, les questions politiques et sociales occupent le devant de la scène. Les artistes des années 1990 renouent avec l'esprit contestataire des années 1960 et 1970. L'activisme culturel qui avait accompagné l'émergence de la nouvelle gauche connaît une nouvelle actualité. De plus en plus d'artistes interviennent dans les débats de société : l'éducation, la reconnaissance des minorités, l'urbanisme, le sida 4... De nombreuses

Comme en témoignent quelques titres, plus ou moins récents, signés par des politologues: Luc Ferry, Homo Aestheticus, Paris, Grasset, 1990; Timothy W. Luke, Shows of force: Power, Politics, and Ideology in Art Exhibitions, Durham (London), Duke University Press, 1992; Jean-Jacques Gleizal, L'Art et le politique, Paris, Presses universitaires de France, 1994; Murray Edelman, From Art to Politics: How Artistic Creations Shape Political Conceptions, Chicago, The University of Chicago Press, 1995.

<sup>2.</sup> Sur cette différence désormais classique entre la politique et le politique, nous renvoyons le lecteur à l'introduction de l'ouvrage de Christian Meier, *La naissance du politique*, trad. D. Trierweiler, Paris, Gallimard, 1995.

<sup>3.</sup> Marc Jimenez, Qu'est-ce que l'esthétique?, Paris, Gallimard, 1997, p. 398.

<sup>4.</sup> Deux ouvrages qui accompagnaient les expositions de Group Material et de Martha Rosler à la Dia Art Foundation illustrent bien ce nouvel engagement des artistes contemporains: Brian Wallis (dir.), Democracy: A project by Group Material, Seattle, Bay Press, 1990 et Brian Wallis (dir.), If you lived here, Seattle, Bay Press, 1990. Sur cette question, on peut également se référer à l'article très éclairant de Martha Rosler: «Place, Position, Power, Politics», dans The Subversive Imagination, New York/London, Routledge, 1994, p. 55-76.

expositions sont consacrées à cette «politisation» de l'art<sup>5</sup>. De même, plusieurs esthéticiens, historiens d'art et critiques d'art commentent, que ce soit pour le déplorer ou pour l'encourager, ce rapprochement entre les sphères politique et artistique<sup>6</sup>.

Ce rapprochement de l'art et de la politique, de l'esthétique et du politique, ne va pas cependant sans poser plusieurs problèmes. L'art « engagé » est-il autre chose qu'un art du contenu qui délaisse la forme et ressemble de plus en plus à un document<sup>7</sup>? L'engagement politique des artistes ne cache-t-il pas un vide des critères esthétiques<sup>8</sup>? L'art a-t-il réellement un effet politique ou faut-il douter, avec Adorno, « que les œuvres d'art interviennent effectivement dans la politique» et accepter que «lorsque cela se produit, c'est le plus souvent de façon périphérique et lorsqu'elles s'y efforcent, elles régressent généralement par rapport à leur concept<sup>9</sup> »? En un mot, comment la jonction entre art et politique se fait-elle? Une grande part des confusions entourant cette question vient du fait qu'on a toujours tendance à attribuer à l'œuvre une fonction politique intrinsèque. Or, il faut bien se rendre à l'évidence: aucune œuvre n'est chargée d'une force politique inhérente tout simplement parce qu'aucune œuvre d'art ne possède une particularité essentielle par rapport aux autres objets humains. Une œuvre d'art, comme nous le rappelle Gérard Genette, est un objet à «fonction esthétique<sup>10</sup>», c'est-à-dire qui a été réalisé avec l'intention de produire chez le spectateur un effet esthétique. Si l'on admet cette définition, il faut alors reconnaître que notre satisfaction à l'égard d'une œuvre ne provient pas de l'objet en soi, mais bien de la «relation esthétique<sup>11</sup>» qui a constitué cet objet en œuvre. De même, il faut admettre comme conséquence que la dimension

<sup>5.</sup> Citons à titre d'exemple l'exposition du Musée d'art contemporain de Montréal, «Pour la suite du monde» en 1992, la biennale 1993 du Whitney Museum de New York et la dernière Documenta de Cassel (été 1997) qui accordait une très large place à la question politique.

<sup>6.</sup> Au risque d'être injuste, citons simplement quelques exemples récents de langue française: Yves Michaud, La crise de l'art contemporain, Paris, Presses universitaires de France, 1997; Jean Clair, La responsabilité de l'artiste, Paris, Gallimard, 1997; Philippe Dagen, La haine de l'art, Paris, Grasset, 1997.

<sup>7.</sup> Voir à ce sujet Hal Foster *et al.*, «The Politics of the signifier: A conversation on the Whitney Biennial (roundtable discussion)», *October*, n° 66, 1993, p. 3-27.

<sup>8.</sup> Comme le suggère Rainer Rochlitz dans son ouvrage Subversion et subvention, Paris, Gallimard, 1994, p. 193.

Theodor Adorno, Théorie esthétique, trad. M. Jimenez, Paris, Klinscksieck, 1989, p. 307.

<sup>10.</sup> Gérard Genette, L'œuvre de l'art: t. 1: immanence et transcendance, Paris, Le Seuil, 1994, p. 10, 11.

<sup>11. «[...]</sup> la relation esthétique en général consiste en une réponse affective [...] à un objet attentionnel qui est l'aspect d'un objet quel qu'il soit », Gérard Genette, L'œuvre de l'art: t. 2: la relation esthétique, Paris, Le Seuil, 1997, p. 275.

politique d'une œuvre est toujours dépendante de la relation dans laquelle elle est perçue. Pour dire les choses plus simplement, on pourrait suggérer que ce n'est pas l'art (l'objet) qui est politique, mais bien l'esthétique (la relation qui lie l'objet et le spectateur). Il est intéressant de noter que la définition postmétaphysique de l'œuvre d'art, proposée par Genette, fait écho à la définition postmétaphysique que Hannah Arendt nous offre de la politique dans son ouvrage Qu'est-ce que la politique?:

La politique prend naissance dans l'espace qui est entre les hommes, donc dans quelque chose de fondamentalement extérieur à l'homme. Il n'existe donc pas une substance véritablement politique. La politique prend naissance dans l'espace intermédiaire et elle se constitue comme relation <sup>12</sup>.

À l'aune de ces deux définitions, on s'aperçoit que l'esthétique et le politique sont de même nature : ils se situent entre les choses et les êtres. Cette homologie explique que pendant très longtemps le politique et l'esthétique se sont trouvés confondus dans le vaste champ de la praxis. Comme nous le rappelle encore Hannah Arendt, Athènes, durant son «siècle d'or» (Ve siècle av. J.-C.),

ne trancha jamais le conflit entre la politique et l'art unilatéralement en faveur de l'un ou de l'autre – et c'est peut-être, d'ailleurs, l'une des raisons du déploiement extraordinaire du génie artistique dans la Grèce classique; elle garda le conflit vivant et elle ne le nivela pas en une indifférence des deux domaines l'un à l'égard de l'autre <sup>13</sup>.

Il semble bien que cette séparation entre la sphère artistique et la sphère politique s'accomplisse pour la première fois avec Platon, tout particulièrement dans le livre X de la *République*. C'est ici, avec le bannissement des artistes de la cité idéale, que Platon inaugure le conflit entre art et politique – même s'il affirme pour sa part, afin d'amenuiser la portée de son acte, «qu'un différend existe de longue date entre la philosophie et l'art des poètes» (607 b)<sup>14</sup>. Ce conflit tenace va imprégner toute la culture occidentale, comme n'a pas manqué de le rappeler Walter Benjamin qui, au début de son essai

<sup>12.</sup> Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique*?, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Le Seuil, 1995, p. 33. Remarquons au passage que H. Arendt ne fait pas de distinction entre les genres féminin et masculin du substantif «politique». Toutefois sa définition est celle *du* politique et non *de la* politique, au sens où Christian Meier définit ces deux acceptions (*cf.* n. 2).

Hannah Arendt, La crise de la culture, trad. B. Cassin, Paris, Gallimard, 1972, p. 277.

<sup>14.</sup> Les citations que nous faisons des textes de Platon proviennent des Œuvres complètes: vol. 1 et 2, trad. L. Robdans, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1950.

«L'auteur comme producteur», affirme que la question du pouvoir de l'art (et tout particulièrement de la poésie) et de la place de l'art dans la cité «n'a guère été souvent posée avec la même insistance 15 » que Platon. Mais l'efficacité du geste platonicien – et c'est le point que nous aimerions souligner ici – ne tient pas tant à la décision quelque peu excessive de bannir les artistes de sa cité, qu'au fait d'avoir transformé radicalement les modalités de la relation esthétique. En effet, il nous semble que Platon vise, à travers sa condamnation de l'art mimétique, non pas le créateur, contrairement à ce que l'on pourrait penser, mais bien le spectateur, qu'il tente de ravaler à un rôle totalement subalterne. En effet, si l'art et le politique sont étroitement liés au Ve siècle, c'est parce que le spectateur intervient directement dans le processus créatif. Ce spectateur « actif », qui assiste à la représentation des pièces de Sophocle et d'Eschyle, est indissociable du citoyen, il ne fait pas encore la différence entre art et politique. Dans De la tragédie grecque comme art politique, Christian Meier montre bien que «la tragédie a été aussi nécessaire à la démocratie athénienne que le Conseil et l'Assemblée du peuple 16 ». Il explique, par exemple, qu'une tragédie comme les Suppliantes d'Eschyle (464 av. J.-C.), qui évoque pour la première fois «la souveraineté du peuple », a joué un rôle considérable dans la mise à l'écart de l'Aéropage (le conseil aristocrate) en 461 av. J.-C. et l'instauration de l'isonomie, de l'égalité des personnes qui participent aux affaires de la cité. Par la suite, avec Les Euménides (458 av. J.-C.), Eschyle va renforcer le sentiment démocratique en mettant en scène des héros qui décident eux-mêmes de leur destin.

#### 1. Le bannissement des artistes

Rappelons très rapidement l'argumentation que Platon développe pour justifier le fait qu'il n'acceptera pas les arts mimétiques (essentiellement la peinture et la poésie tragique) dans sa cité idéale. Dans le livre III de *La République*, Platon a déjà condamné la poésie imitative et annoncé qu'il bannirait les poètes qui se présenteraient aux portes de sa cité:

Un homme ayant le pouvoir, conditionné par un talent, de se diversifier et d'imiter toutes choses, un tel homme, s'il parvenait à entrer dans notre Cité avec l'intention d'y présenter au public

<sup>15.</sup> Walter Benjamin, «L'auteur comme producteur», dans Essais sur Bertolt Brecht, trad. P. Laveau, Paris, Maspero, 1978, p. 107.

Chritian Meier, De la tragédie grecque comme art politique, trad. M. Carlier, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 270.

et sa personne et ses poèmes, nous lui ferions profonde révérence comme à un personnage sacré, hors pair, délicieux, et, d'autre part, nous lui dirions qu'il n'y a pas chez nous d'homme comme lui dans la Cité, et qu'il n'est point permis qu'il en vienne à s'y produire (398 a).

Il semble étonnant, de prime abord, de remarquer que, tout en bannissant les artistes, Platon leur rend hommage en des termes très élogieux. À plusieurs reprises au cours de *La République*, et tout particulièrement dans le livre X, le philosophe rappelle l'« amitié respectueuse » (595 b) qu'il éprouve à l'égard de Homère, amitié qui le retient (momentanément du moins) de parler. Ailleurs, il reconnaît que les meilleurs citoyens ressentent un vif plaisir à l'écoute des poèmes d'Homère (605 c-d) et va jusqu'à demander à ses interlocuteurs de ne pas le dénoncer en répétant ses propos aux artistes (595 b). Nous savons d'ailleurs, par l'intermédiaire de Diogène Laërce, que, dès son enfance, Platon montrait de grandes dispositions pour les arts<sup>17</sup>.

Mais alors pourquoi, est-on en droit de se demander, Platon s'attaque-t-il avec tant de virulence aux arts? Ce n'est qu'une fois qu'il a achevé l'édifice politique de sa cité qu'il revient sur cette question, qui semblait exiger que tous les autres problèmes (éthiques et politiques) soient résolus avant d'être abordés. Il s'agit pour lui, en effet, d'une question cruciale: l'art est en concurrence directe avec la philosophie dans le domaine de l'éducation des citoyens. À plusieurs reprises, les critiques que Platon adresse à l'artiste dans La République sont du même ordre que celles qu'il adresse ailleurs au sophiste. Tous deux donnent l'impression de tout connaître, alors qu'ils ne savent rien, imitent tous les métiers, mais n'en connaissent aucun : « le peintre [...] peindra pour nous un cordonnier, un menuisier ou tout autre ouvrier, sans rien entendre au métier d'aucun de ces hommes» (598 b). Description de l'artiste qui s'apparente à celle du rhéteur (ou sophiste) qui parvient à persuader la foule et à égaler les meilleurs spécialistes sur leur propre terrain, sans pour autant n'avoir jamais rien appris. Dans le Gorgias, Socrate présente d'ailleurs le poète tragique comme un orateur qui pratique face à la foule « une sorte de flatterie » (502 d). Mais si Platon bannit les artistes de sa cité, alors qu'il se contente de réfuter les sophistes, c'est un signe que les artistes ont un pouvoir beaucoup plus fort que les orateurs. Le philosophe est impuissant devant leur art. Comme nous le rappelle

<sup>17. «</sup>On dit encore qu'il s'initia à la peinture, qu'il écrivit des poèmes, d'abord des dithyrambes, puis des vers lyriques et des tragédies», Diogène Laërce, «Platon», dans *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*: t.1, trad. R. Genaille, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 164.

Léo Strauss dans ses conférences sur Socrate, la philosophie éprouve un réel handicap par rapport aux arts d'imitation, et tout particulièrement par rapport à la poésie tragique puisqu'elle « est incapable de convaincre les non-philosophes ou la multitude; elle est incapable de les charmer 18 ». C'est précisément parce que le fondateur de l'Académie sait que l'art possède quelque chose de plus que la philosophie qu'il va, tout en le condamnant, lui rendre hommage et essayer de le récupérer à son profit. Dès lors, Platon va faire jouer une bonne mimésis, celle qui est du côté de l'être et de la vérité, contre une mauvaise mimésis qui est du côté de l'apparaître et des faux semblants. Déjà dans le livre III, tout de suite après avoir déclaré qu'il bannirait les poètes, Platon précise qu'il tolérera dans sa cité un certain type de poète, celui qui se conforme à sa philosophie: «C'est d'un poète plus sévère et moins aimable que nous aurions besoin, faiseur de fictions pour un motif d'utilité; qui pour nous imiterait la façon de s'exprimer de l'homme de bien » (398 a-b). Il y revient encore au livre X : «Tout ce qu'il faut admettre de poésie dans l'État, ce sont seulement les hymnes aux dieux et les chants d'hommage aux hommes de bien» (607 a). Ces poètes qui se conforment aux lois de la cité ne sont autres que les philosophes eux-mêmes. Cette confidence, Platon nous la livre dans un célèbre passage des Lois où Socrate, que l'on reconnaît très bien sous les traits du personnage de l'étranger athénien, avoue clairement la rivalité qui existe entre les philosophes et les poètes:

Nous composons un poème tragique, dans la mesure de nos moyens, à la fois le plus beau et le plus excellent possible: autrement dit, notre organisation politique tout entière consiste en une imitation de la vie la plus belle et la plus excellente; et c'est justement là ce que nous affirmons, nous, être réellement une tragédie, la tragédie la plus authentique! Dans ces conditions, si vous êtes des poètes, nous aussi poètes nous sommes, composant une œuvre du même genre que la vôtre, vos concurrents professionnels aussi bien que vos compétiteurs, étant les auteurs du drame le plus magnifique; celui précisément dont, seul, un code authentique de lois est le metteur en scène naturel, ainsi que nous en avons, nous, l'espérance! (817 b).

Si Platon aménage un espace pour la poésie qui obéit aux lois de la raison, c'est parce qu'il sait très bien qu'elle peut lui être d'un grand secours dans l'édification de sa cité et l'avènement du règne des philosophes. Il suffit de se remémorer le célèbre « mythe de la

<sup>18.</sup> Léo Strauss, «Le problème de Socrate», dans *La Renaissance du rationalisme politique classique*, trad. P. Guglielmina, Paris, Gallimard, 1993, p. 241.

caverne» à l'aide duquel Platon va présenter sa théorie des Idées au livre VII de *La République*, pour s'assurer qu'il n'a jamais renoncé au pouvoir persuasif de la poésie.

Ce pouvoir politique propre à la poésie tragique, Platon sait très bien que la philosophie ne le possède pas. La philosophie est incapable de persuader les non-philosophes, incapable de persuader le peuple. Comme le dit encore Léo Strauss avec beaucoup de justesse:

La philosophie, à l'opposé de la poésie, ne peut charmer la multitude. Parce que la philosophie transcende l'humain et l'éphémère, elle est radicalement non politique et donc non musicale et non érotique. Elle ne peut enseigner les choses justes, alors que la poésie le peut. La philosophie a donc besoin d'être complétée par une quête qui est politique car musicale et érotique, si la philosophie veut devenir juste <sup>19</sup>.

Contrairement à ce qu'il affirme dans les *Lois*, Platon sait très bien que la philosophie ne peut rivaliser avec la poésie. À moins qu'on ne présente la poésie tragique sous un jour totalement nouveau, à moins qu'on ne fasse subir à la relation esthétique une transformation radicale. C'est précisément ce que va faire Platon: il va s'employer à transformer le spectateur actif des tragédies d'Eschyle et de Sophocle en un spectateur passif et contemplatif. Et c'est ici que se situe la véritable dimension politique de l'esthétique platonicienne et non pas dans ce geste quelque peu extrême, et auquel lui-même ne croit pas, qui consiste à bannir les artistes de la cité idéale.

#### 2. La condamnation de l'imitation

Dans cette stratégie, Platon commence à s'attaquer à la peinture et l'on imagine facilement que ses dires devaient être partagés par un grand nombre de ses contemporains. La peinture, tout comme la sculpture, participait des arts mécaniques et faisait l'objet d'un dénigrement général. On se rappelle les propos de Périclès, rapportés par Plutarque, au sujet de Phidias:

Et n'y eut jamais jeune homme de bon cœur et de gentille nature, qui en regardant l'image de Jupiter, laquelle est en la ville de Pise, souhaitât devenir Phidias [...] car il ne s'ensuit pas nécessairement, si l'ouvrage délecte, que toujours l'ouvrier en soit loué<sup>20</sup>.

<sup>19.</sup> *Idem*, p. 191.

Plutarque, Les vies des hommes illustres, trad. J. Amyot, Paris, Gallimard (La Pléiade), p. 334.

La seconde raison pour laquelle Platon s'attaque aux arts visuels, avant de s'en prendre à la tragédie (sa véritable cible), est que ceux-ci ne sont pas politiques. En effet, comme nous le rappelle Hannah Arendt, la *praxis* politique s'oppose structurellement à la *poiesis* artistique:

Du point de vue des arts créateurs qui produisent quelque chose de tangible et réifient la pensée humaine dans une mesure telle que la chose produite possède une existence autonome, la politique est l'exact opposé d'un art<sup>21</sup>.

Alors qu'avec les arts d'exécution, auxquels appartient la poésie tragique, on se rapproche étroitement de la virtuosité que l'activité politique a fait sienne, depuis Machiavel, sous le concept de  $virt\acute{u}$ . Ce sont les arts d'exécution qui permettent à l'art et à la politique de fusionner:

Les arts d'exécution présentent une grande affinité avec la politique; les artistes qui se produisent – les danseurs, les acteurs de théâtre, les musiciens et leurs semblables – ont besoin d'une audience pour montrer leur virtuosité, exactement comme les hommes qui agissent ont besoin de la présence d'autres hommes devant lesquels ils puissent apparaître; les deux ont besoin d'un espace publiquement organisé pour leur «œuvre», et les autres dépendent d'autrui pour l'exécution elle-même<sup>22</sup>.

On comprend mieux, dès lors, pourquoi Platon s'attaque avec tant de vigueur aux arts visuels: après avoir dénigré sans trop de mal la peinture, il va montrer que la poésie tragique ne vaut pas mieux, car tout comme cette dernière elle obéit à l'imitation mensongère. La dernière étape consistait à rabattre la poésie sur la peinture en lui ôtant toute dimension politique, puis de bannir les artistes de la cité idéale:

Il serait donc juste de nous attaquer désormais, à cet imitateur-là [le poète tragique] et de le placer en face du peintre. Il lui ressemble en effet par la production d'œuvres qui, au regard de la vérité, ne valent pas cher [...] et de la sorte, il y aurait déjà justice de notre part à ne pas lui accorder d'entrer dans un État qui doit être régi par de bonnes lois (605 a-b).

Pour arriver à ses fins, Platon accomplit un glissement aux conséquences incalculables. Il donne à la définition de l'imitation (mimémis) un sens tout à fait nouveau. Pour reprendre le vocabulaire de la linguistique moderne, nous pourrions dire que le philosophe s'emploie

<sup>21.</sup> Hannah Arendt, «Qu'est-ce que la liberté?», dans *La crise de la culture*, op. cit., p. 199.

<sup>22.</sup> Idem, p. 199-200.

à ôter la dimension performative  $^{23}$  de l'imitation, à amoindrir les effets normatifs que l'activité d'imiter peut avoir sur le spectateur. La tragédie du  $V^e$  siècle ne se contente pas d'imiter des modèles fictionnels; les normes qu'elle propose ont, nous l'avons vu avec Eschyle, un effet direct sur la vie de la cité. C'est certainement Jean-Pierre Vernant qui a le mieux mis en évidence ce glissement de sens opéré par Platon:

[Avec Platon] l'équilibre entre les trois termes impliqués dans l'acte de mimeisthai, c'est-à-dire le modèle, l'imitateur, le spectateur, se trouve rompu au profit des deux premiers, entre lesquels se fixe désormais le rapport d'imitation. Au  $V^{\rm e}$  siècle, en effet, mimos et mimeisthai mettent moins l'accent sur la relation de l'imitateur à ce qu'il imite que sur celle de l'imitateur-simulateur au spectateur qui le regarde. En singeant, en simulant, il ne s'agit pas de produire une œuvre qui soit la copie conforme d'un modèle, mais d'exhiber une façon d'être qui donne le change à autrui, de se faire voir comme tel ou tel, en en endossant les manières. L'acte de mimeisthai, plutôt qu'une représentation, est une effectuation, une manifestation  $^{24}$ .

Après avoir procédé à cet escamotage sémantique, Platon n'aura aucun mal à expliquer que les artistes nous trompent et font passer les illusions pour des réalités. Cela est vrai aussi bien pour les peintres que pour les poètes tragiques. L'artiste est avant tout un imitateur, c'est un charlatan qui prétend être omniscient alors qu'il ne sait rien. Il ne possède aucune science. Déjà dans la réalité sensible les objets sont incertains (brisés ou droits, convexes ou concaves, etc.), mais l'artiste s'emploie à aggraver cette confusion. Le peintre et le poète se contentent d'imiter des apparences et non des réalités. Seul Dieu est le créateur des choses réelles, des choses en soi, les Formes, comme les appelle Platon. Ce sont d'ailleurs ces Formes, ces normes absolues qui vont lui permettre de jeter les bases de son éthique et de sa politique. Ces normes (contrairement à ce que nous font croire les sophistes et les artistes) sont immuables et permettent au citoyen de fixer sa conduite et de tendre vers la vertu, et aux législateurs d'établir les lois de la cité. Ces formes intelligibles qui incarnent, selon Platon, la réalité et la vérité, s'opposent au monde sensible, au monde des apparences. Les artisans se contentent de reproduire des copies de ces idées parfaites et l'artiste, des copies de ces copies, c'est ainsi qu'il est l'auteur d'œuvres « de trois degrés éloignées du réel » (599 a).

<sup>23.</sup> J.-L. Austin, Quand dire, c'est faire, trad. G. Lane, Paris, Le Seuil, 1970.

Jean-Pierre Vernant, «Naissance d'images», dans Religions, histoires, raisons, Paris, Maspero, 1979, p. 107, 108.

Mais ce qui aggrave le cas de la tragédie, selon Platon, c'est que non seulement les grands poètes tragiques (Homère, Hésiode) ne sont que des imitateurs de la vertu, mais en plus ils affaiblissent le caractère des spectateurs. Ils invitent le public à sympathiser avec les personnages excentriques qu'on lui présente. Le poète tragique est poussé, pour séduire son audience, à imiter des personnages au tempérament excessif et passionné qui plairont au public. L'imitation poétique affaiblit notre caractère; loin de nous rendre maîtres de nos sentiments et de nos désirs «elle les alimente en les arrosant alors qu'il les faut secs » (606 d). Sachant que la poésie tragique «est capable de contaminer même les sages » (605 c) — Platon, nous l'avons vu, reconnaît être lui-même très sensible au pouvoir des poètes —, nous comprenons que les artistes n'ont pas leur place dans la Cité idéale où doit régner la justice, c'est-à-dire, avant tout, l'ordre.

# 3. Réhabiliter le spectateur au sein du processus créatif (Nietzsche et Benjamin)

Pourquoi la substitution platonicienne nous intéresse-t-elle? Tout simplement parce que cela fait à peine un siècle que le récepteur actif est réhabilité au sein de la création. Nietzsche, et son projet de «transvaluation de toutes les valeurs»... platoniciennes, a joué ici un rôle important. Généralement on présente Nietzsche comme un romantique achevé; on se contente de citer quelques phrases de son premier ouvrage, dédié à Wagner, La Naissance de la tragédie (« survient *l'art*, tel un magicien qui sauve et qui guérit<sup>25</sup> »), pour conclure qu'il ne s'intéresse qu'à la création et pas du tout à la réception. Or nous savons que Nietzsche va rompre avec Wagner et que son esthétique va très vite évoluer. Il suffit d'ouvrir Humain, trop humain pour s'en assurer. Nietzsche y lance une attaque très dure contre le romantisme et réhabilite le pôle de la réception esthétique. Il s'en prend à la conception du génie artistique et affirme qu'il n'a jamais cru aux dons innés et aux talents naturels (cf. les aphorismes 155: «Croyance à l'inspiration» et 162: «Culte du génie par vanité» de Humain, trop humain). Pour lui, l'art dépend avant tout d'une « conscience artisanale ». Lorsque Nietzsche, dans la troisième dissertation de la Généalogie de la morale, s'attaque au plaisir désintéressé de Kant, auquel il oppose la formule de Stendhal «la beauté comme promesse de bonheur», il montre que le spectateur est aussi un créateur, que, loin d'être passif, il intervient dans le processus esthétique.

<sup>25.</sup> Friedrich Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, trad. M. Haar *et al.*, Paris, Gallimard, 1977, p. 56.

S'il reproche à Kant d'avoir défini le beau à partir de l'expérience du spectateur et non de celle du créateur, il lui reproche plus encore d'avoir, à travers la notion de désintéressement, travesti l'expérience de ce spectateur. De l'« auditeur-artiste » des opéras wagnériens dont il parle dans *La naissance de la tragédie* 26, jusqu'aux reproches qu'il adresse au maître de Bayreuth à la fin de sa vie (« Wagner nous prend en somme pour des... Il répète la même chose tant de fois que l'on n'en peut plus, que l'on finit par y croire. » C'est cette fois-ci Bizet qui aura ses préférences car «[sa] musique tient l'auditeur pour intelligent, et même pour musicien » 27), on s'aperçoit que l'œuvre de Nietzsche a consisté à réhabiliter la place du spectateur-acteur que Platon avait déchu.

Le premier penseur à tirer un enseignement politique de ce « retour » du spectateur dans le processus artistique semble être Benjamin dans son fameux essai sur *L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique*. Il y montre que l'œuvre dadaïste n'est pas caractérisée par sa forme, ni son matériau, mais par *l'effet de choc* qui vient heurter le public et l'oblige à adopter un comportement progressiste: « Pour une bourgeoisie dégénérée, la rentrée en soimême était devenue une école de comportement asocial, avec le dadaïsme, la diversion devient un exercice de comportement social <sup>28</sup>. » Ainsi pouvons-nous conclure avec cet auteur que l'articulation entre la politique et l'art n'est pas à rechercher dans l'objet (forme, contenu, matériau), mais avant tout dans la relation qui lie le spectateur et le créateur par la médiation de l'œuvre. C'est précisément ce que Platon avait compris.

<sup>26.</sup> *Idem*, p. 132.

<sup>27.</sup> Friedrich Nietzsche, «Le cas Wagner» (1888), dans Œuvres philosophiques complètes: vol. VIII: t. 1, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1974, p. 22.

<sup>28.</sup> Walter Benjamin, «L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique», dans *Poésie et révolution*, trad. M. de Gandillac, Paris, Denoël, 1971, p. 203.

# HERMÉNEUTIQUE, INDIVIDU ET JUSTICE<sup>1</sup>

**Dalie Giroux** 

La philosophie herméneutique se borne [...] à une auto-explication de la facticité humaine, s'efforçant de rendre compte de la finitude comme de l'horizon universel de tout ce qui peut faire sens pour nous, devinant bien qu'aucun des dieux, eux qui savent ce qu'il en est de cette fondation dernière, ne s'adonne à la philosophie<sup>2</sup>.

Il est exigé des modalités du vivre-ensemble ou des critères de justice d'une société démocratique qu'ils se fondent sur une quelconque légitimité, généralement relative à une justification des conditions du bien-être individuel<sup>3</sup>. Les critères de la justice sont tantôt tirés de normes libérales dites universelles (essentiellement les droits de la personne contenus dans les grandes chartes), tantôt issus des normes qu'édicte une culture nationale particulière<sup>4</sup>. Quelles que soient les raisons invoquées, on retrouve dans la plupart des discours sur les fondements de la justice une argumentation sur la réalisation de l'autonomie ou de la liberté de l'individu. Les uns diront que cette liberté (à l'égard de la culture, puisque c'est le concept d'intervention qui nous intéresse particulièrement ici) consiste en un retrait maximal des entraves à la liberté individuelle de choisir, les autres estimeront qu'elle ne peut se déployer qu'à l'intérieur d'un ensemble balisé de choix déterminés par la culture matrice de l'individu.

<sup>1.</sup> Merci au FCAR et à Lawrence Olivier pour ses commentaires.

<sup>2.</sup> Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 191.

<sup>3.</sup> Voir à ce propos Charles Taylor, Rapprocher les solitudes, Québec, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 47 et suivantes.

<sup>4.</sup> Ce que l'on appelle la position nationaliste ou communautarienne.

Le discours sur la culturalisation de la justice est de cette constitution: il se fonde toujours sur une certaine conception de la liberté et se permet de rendre la définition de cette dernière incontournable. Loin de vouloir révolutionner la façon dont cette mécanique opère, nous proposons ici une certaine conception de cette liberté, de cette autonomie qui donnera une couleur particulière à la réflexion sur la manière de fonder les critères de la justice et donc sur la façon la plus cohérente de réaliser cette liberté. La nouveauté de notre propos réside en l'importation d'un concept herméneutique élaboré à partir des écrits de Hans-Georg Gadamer, celui de «conscience des conditions historiques de l'être», pour faire fleurir une fois de plus, dans le même sol que les éruptions précédentes, une prise de position sur la culturalisation ou la non-culturalisation de la justice.

#### 1. Balises de la réflexion

Notre réflexion a pour balises deux critères fondamentaux. Le premier est objectif et s'inspire à la fois de l'anthropologie culturelle<sup>5</sup> et de la philosophie de Martin Heidegger. Il s'agit d'assumer entièrement, dans la réflexion, le caractère fondamentalement et essentiellement culturel de l'individu. Le second est normatif; il renvoie à cette constante que nous avons relevée plus haut dans les discours sur les fondements de la justice, la réalisation de la liberté, de l'autonomie individuelle, et témoigne de notre engagement à renouveler la réflexion sur la justice en demeurant dans les limites tracées par le discours actuel.

Le premier critère nous est inspiré par le fait que les théories universalistes présument généralement de l'insignifiance de la culture dans la formation de l'identité, dans la réalisation de l'individu, et donc, plus facilement, plus innocemment, de l'homogénéité culturelle des États. Nous affirmons ici, d'une part, que l'individu n'existe que par une culture particulière, qui est son seul et unique point de vue sur le monde, et, d'autre part, que le problème du pluralisme culturel est un thème récurrent de la philosophie et de l'histoire contemporaines, surtout en Amérique. Inutile donc d'élaborer une théorie normative et politique de la justice en la fondant sur un individu

<sup>5.</sup> Ce courant de l'anthropologie théorise le rapport entre l'individu et la culture en partant de l'idée que la personnalité individuelle est forgée par la culture communautaire et que, bien que l'individu n'y soit pas considéré comme le dépositaire passif de cette culture, cette dernière le traverse en quelque sorte comme l'eau traverse un filtre: l'un et l'autre restent les mêmes tout en étant transformés par cette rencontre.

désincarné historiquement. Il s'agit en fait d'éviter de construire une réflexion absolument cohérente (l'exemple de la théorie de la justice de John Rawls est éloquent), mais qui refuse de considérer le phénomène objectif de l'incontournabilité anthropologique et logique de la culturalité de l'individu, ainsi que celui, sociologique et historique, du multiculturalisme.

Le second critère, c'est cette obligation de définir la liberté pour pouvoir penser les moyens de la réaliser, exigence que nous ne remettons pas en question. Ainsi devrons-nous, à l'issue de notre démarche, décider d'une définition de cette liberté qui respecte les fondements de la justice, la liberté de choix, mais intègre aussi la fatalité culturelle reconnue comme premier critère.

Toute la difficulté de notre démarche réside en ce mariage des deux critères de la réflexion. De prime abord, le premier critère annonce la très grande difficulté de répondre au deuxième. De la même façon que Foucault dira qu'il n'y a pas de liberté, mais seulement des stratégies, l'incontournable culturalité de l'individu semble le condamner à sa condition, elle lui refuse apparemment de se libérer de la culture sauf au prix de lui-même. Nous tenterons ici de tordre et de ratisser cette problématique en transposant l'attitude herméneutique, à la manière d'une situation originelle rawlsienne, dans la pensée des fondements de la justice. Cette proposition vise l'acceptation de la condition culturelle indépassable, de la finitude humaine, pour déboucher sur l'énonciation de normes de justice. Nous proposerons un leurre universaliste conscient, une transcendance temporaire et paradoxalement acceptée comme telle, une attitude d'honnêteté philosophique accouchant d'une pensée de la normativité politique, un pragmatisme sincère qui tente d'éviter à la fois la destruction de la pensée et l'universalisme aveugle.

Cette tentative devrait permettre de dessiner les contours de ce que pourrait être un point de départ, un critère fondateur, dans la réflexion sur les fondements de la justice. Il s'agirait d'une position qui tente, encore une fois, l'expérience de la liberté (liberté comme prise en compte de sa propre condition) tout en acceptant l'enracinement fondamental, la finitude, les conditions de l'être décrites par Gadamer dans l'esprit de Heidegger.

Sortir, d'une façon minimale et bien que la boucle ontologique que nous décrirons ne le permette pas totalement, de sa condition culturelle et historique – puisque c'est par elle qu'il nous est impossible d'être libre, d'être abstrait, de penser l'universel – pourrait signifier la tentative, par tous les moyens, d'une déprise culturelle. Il faut

multiplier les espaces imaginatifs. L'énoncé de ce critère, issu de la philosophie gadamérienne, donne à penser le politique et l'État (dans la mesure où nous acceptons pragmatiquement d'édicter, de prescrire les modalités du politique) comme les artisans de cette déprise dans leur éventuelle inaction.

Nous présenterons d'abord l'herméneutique de Gadamer dans ce qu'elle est, y compris le concept de conscience de la condition historique de l'être; nous procéderons ensuite à une digression à partir de ce concept en discutant des modalités et de la pertinence de son application à la question de la liberté dans la culturalisation de la justice; cet exercice nous permettra enfin d'ébaucher une proposition.

# 2. L'herméneutique de Gadamer

## 2.1. Description

#### 2.1.1. Les idées fondatrices

Gadamer prend comme fondement que la seule objectivité possible est celle de la confirmation d'une préconception, d'un préjugé au cours de son élaboration. Il s'agit en fait d'un dévoilement, dévoilement du sens, du projet de l'être, plutôt que d'une objectivité. Ainsi, il lui semble que la base d'une herméneutique est de questionner ses propres préconceptions avant même de questionner tout texte. Le réflexe herméneutique, pour échapper à l'emprise de ses propres préconceptions, doit être celui de connaître nos propres préjugés, nos propres anticipations. Il faut impérativement prendre la mesure de ce fait que la conscience historique est fondamentalement en jeu dans l'exercice de compréhension.

Le préjugé, défini par Gadamer comme «un jugement porté avant l'examen définitif de tous les éléments déterminants quant au fond<sup>6</sup>», se présenterait sous deux formes: le préjugé causé par l'autorité humaine, par l'absence d'utilisation de la raison, et le préjugé causé par la précipitation, par la mauvaise utilisation de la raison dans le rejet de l'autorité qui caractérise cet exercice.

L'Aufklärung (la compréhension éclairée, le dévoilement) tente d'échapper au préjugé en le fuyant, en le refusant. L'interprète se retrouve alors prisonnier du préjugé contre les préjugés, ce qui constitue un aveuglement supplémentaire, une façon de se rendre vulnérable

<sup>6.</sup> Hans-Georg Gadamer, Vérité et méthode, Paris, Seuil, 1976, p. 108.

face à des anticipations qui existent, mais dont on refuse de tenir compte. Nous verrons que c'est en quelque sorte l'erreur des libéraux égalitaristes dans la question de la culturalisation de la justice.

La critique romantique de *L'Aufklärung*, celle-ci mettant en valeur la raison et celle-là l'ancien en tant qu'ancien, est le lieu de germination, l'inspiration de l'école historique, qui propose une révision du préjugé contre les préjugés, qui ébranle la certitude rationaliste, la raison pure. La revalorisation du contexte historique est le point de départ, selon Gadamer, d'une herméneutique historique. Elle permet de poser que la raison absolue n'existe pas<sup>7</sup>, que nous appartenons à l'histoire et que la réalité historique de notre être se définit par nos propres préjugés. Il s'agit de reconnaître qu'il existe des préjugés légitimes (et de déterminer le fondement de cette légitimité) et que ces derniers forment les conditions de notre rapport au monde, qu'ils sont le seul accès à notre condition historique. Gadamer dira que

la prise de conscience de l'individu par lui-même n'est qu'une lumière tremblante dans le cercle fermé du courant de la vie historique. C'est pourquoi les préjugés de l'individu, bien plus que ses jugements, constituent la réalité historique de son être<sup>8</sup>.

De ce point de vue, le préjugé est une condition de la compréhension humaine du monde. L'Aufklärung pousse l'utilisation du préjugé de précipitation: toute tradition fut soumise à la raison, dans un rejet en bloc d'une tradition vue comme une autorité arbitraire, comme le contraire de la liberté et de la raison, sans égards à ses prétentions à la vérité. En fait, la liberté est définie comme une prise de vérité par l'utilisation de la raison. Gadamer nous dit que la tradition peut être une source de préjugés, mais aussi une source de vérité, à l'instar de cette remise en question romantique du rejet en bloc de la tradition.

La tradition, pour Gadamer, consisterait en une reconnaissance de la supériorité du jugement de l'autre. La reconnaissance y est alors aussi un acte de prise de vérité, et donc un exercice de liberté à l'égal de celui que permet l'atteinte de la vérité par la raison. La tradition devrait en somme garder un droit à côté de la raison. Exactement comme la raison, la tradition est un mode d'interpellation du réel, une manière de tendre vers la liberté que procure la vérité. Il n'y aurait donc pas de coupure absolue entre raison et tradition. «Toute herméneutique historique doit commencer par abolir l'opposition abstraite

<sup>7.</sup> Idem, p. 114.

<sup>8.</sup> Idem, p. 115.

entre tradition et science historique, entre le cours de l'histoire et le savoir de l'histoire<sup>9</sup>. » Tradition et science se chevauchent, se répondent, elles n'existent qu'à l'intérieur l'une de l'autre, elles ne forment qu'une seule unité d'analyse. Puisque la conscience herméneutique exige que la recherche soit pénétrée par le mouvement de la réflexion sur ellemême, la conscience de sa condition, sur le retour à soi dans le rapport d'altérité avec l'objet historique, il faut pouvoir reconnaître l'interpénétration de la normativité et de l'histoire («cognitif et normatif ne font qu'un: il ne faut pas les démembrer » 10). «Le comprendre luimême doit être considéré moins comme une action de la subjectivité que comme une insertion dans le procès de la transmission où se médiatisent constamment le passé et le présent<sup>11</sup>.»

### 2.1.2. Heidegger et le tournant herméneutique

Avec Heidegger, Gadamer explique que l'herméneutique se transforme. D'un mouvement de l'interprétation vers la compréhension, on passe à l'interprétation du contexte de compréhension. «La compréhension du texte reste déterminée en permanence par le mouvement anticipant de la précompréhension. Le cercle du tout et de la partie ne s'annule pas dans la perfection du comprendre, il y trouve au contraire sa réalisation plénière 12. » Ici, l'anticipation de sens n'est pas un acte de subjectivité, elle se détermine sur la base de la communauté qui nous lie à la tradition, que, ce faisant, nous continuons à déterminer, à réinventer. La dimension que prend notre anticipation modifie sans cesse les vecteurs de définition des conditions de cette anticipation. Dans cette optique, le processus d'autogénération des conditions de l'anticipation n'est jamais fini et le cercle du comprendre est un «facteur structurel ontologique de la compréhension 13 ».

Dans son herméneutique de la facticité, Heidegger fait de la compréhension la forme originelle d'accomplissement de l'être-là (le Dasein). L'être-là étant à la fois un savoir-être et une possibilité. Ainsi, la compréhension a un poids ontologique. Elle est le mode d'être de la vie humaine, elle est un mouvement de la transcendance, l'acquisition d'une signification et d'une liberté d'esprit (donc un pouvoir) qui permettent de former ses propres possibilités, de réaliser un projet. Le Dasein est liberté et sa constitution passe par la compréhension.

<sup>9.</sup> Idem, p. 122.

<sup>10.</sup> *Idem*, p. 152. 11. *Idem*, p. 130. 12. *Idem*, p. 133.

<sup>13.</sup> Id., ibid.

L'humain est orienté vers le futur, l'être-là est un projet vers ses possibilités futures, mais aussi une affinité avec la tradition qui forme la finitude historique de l'humain.

L'être-là qui se projette vers son «savoir-être» futur est un être qui d'ores et déjà a été, de sorte que tous les comportements libres vis-à-vis de soi-même se heurtent et s'arrêtent à la vue de la facticité de son être 14.

L'herméneutique de la facticité est « pleinement consciente d'être insurmontablement précédée par ce qui lui donne la possibilité même d'avoir un projet, projet qui du fait même ne pourrait être qu'un projet fini <sup>15</sup> ». La pensée naît donc de l'impensé et ne peut se savoir pleinement qu'en se refusant les conditions de son existence. L'impensé (tradition, culture) permet la pensée et l'action, mais fait en sorte que les sources et les significations de la pensée et de l'action nous échappent. D'où la finitude humaine, d'où le mouvement perpétuel de sa définition. Une victoire sur les forces obscures qui sont le moteur de l'être-là mène à la fin de l'action signifiante, au nihilisme.

Chez Heidegger donc, la structure existentiale de l'être-là (compréhension comme ontologie) se projette dans l'herméneutique et rend nécessaire une «culture de la tradition», une levée de l'opposition abstraite entre tradition et recherche historique, entre histoire et savoir (qui constituent un réseau d'action réciproque). «Heidegger recommande [...] de s'établir plus fermement, plus sereinement, sur le terrain de la finitude et d'apprendre à reconnaître dans la structure d'anticipation de nos jugements un aspect positif et ontologique du comprendre le la finitude qui va au-delà du relativisme naïf des herméneutes précédents (croyance en une atteinte de l'objectivité par la conscience) et qui évite les conclusions déconstructivistes.

### 2.1.3. La nouvelle herméneutique

Comprendre, c'est d'abord s'entendre sur l'objet de notre compréhension, c'est-à-dire réaliser une « possession commune de préjugés fondamentaux constitutifs », puis dégager l'opinion de l'autre en tant que telle. Il s'agit de jouer avec la polarité entre familiarité et étrangeté,

<sup>14.</sup> Hans-Georg Gadamer, Le problème de la conscience historique, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1963, p. 46.

<sup>15.</sup> Id., ibid.

<sup>16.</sup> Jean Grondin, op. cit., p. 159.

et d'élucider les conditions de la compréhension<sup>17</sup>. Dans ce processus, la distance temporelle est fondamentale. Elle donne un sens au texte qui dépasse son auteur du fait de l'existence de ce texte dans une époque postérieure à sa rédaction. Comprendre ne peut être qu'une attitude productive; comprendre, c'est comprendre autrement.

Le temps donne à la compréhension cette possibilité productive, positive. Il élimine les préjugés de nature particulière et permet de départager les préjugés nuisibles des préjugés véritables, puisqu'on ne peut que suspendre la validité d'un préjugé, le mettre en position d'altérité, pour en comprendre toute la portée. L'herméneutique exige cette «suspension fondamentale de nos propres préjugés 18 » pour pouvoir éclairer la réalité historique au cœur de l'acte de compréhension. En fait, plutôt que de nier la possibilité de toute existence historique de l'herméneute, cette démarche vise à dessiner les contours de sa position historique dans sa confrontation avec l'objet historique lui-même.

Il est impératif d'avoir «conscience de la situation herméneutique <sup>19</sup> », celle-ci nous disant que nous nous trouvons toujours dans une situation, et que d'élucider cette dernière est une tâche qui n'est jamais terminée. Nous sommes des «êtres historiques» et nous ne pouvons nous résoudre nous-mêmes en savoir, du moins en totalité, puisque ce savoir surgit toujours d'une situation historique. Ainsi, la situation est ce point de vue incontournable qui restreint la vision. Elle détermine un horizon, une «dépendance de la pensée à ses déterminations finies». D'après cette position ontologique, «élaborer la situation herméneutique signifie acquérir l'horizon problématique approprié aux questions qui se posent à nous à propos de la tradition<sup>20</sup>». L'horizon de l'auteur et l'horizon de l'interprète ne sont pas par ailleurs mutuellement exclusifs:

Si notre conscience historique se replace dans des horizons historiques, cela ne signifie pas qu'elle s'évade dans des mondes étrangers sans rapports avec le nôtre. Au contraire, tous ensemble ces mondes forment l'unique et vaste horizon intimement mobile qui, au-delà des frontières du présent, embrasse la profondeur historique de la conscience que nous prenons de nous-mêmes<sup>21</sup>.

<sup>17.</sup> Hans-Georg Gadamer, Vérité et méthode, op. cit., p. 135.

<sup>18.</sup> *Idem*, p. 139. 19. *Idem*, p. 142. 20. *Idem*, p. 143.

<sup>21.</sup> Idem, p. 145.

Pour comprendre une situation, il faut posséder d'abord son propre horizon et passer ensuite à une «universalité supérieure» qui surpasse les individualités.

Les préjugés forment l'horizon du présent, et ce dernier est en formation perpétuelle puisque nous mettons perpétuellement à l'épreuve nos préjugés. La compréhension est une fusion des horizons, une conscience de l'altérité du présent et de la tradition, une tâche permise par ce que Gadamer appelle l'histoire de l'efficience.

Toute interprétation d'un texte doit donc commencer par une réflexion de l'interprète sur les idées préconçues qui résultent de la «situation herméneutique» où il se trouve. Il doit les légitimer, c'est-à-dire chercher leur origine et leur valeur<sup>22</sup>.

Par ailleurs, on ne se débarrasse pas des anciens préjugés en les dénonçant, car les nouveaux éléments qui prennent place dans les vides laissés par ces anciens préjugés ne se légitiment dans le système de réflexion que par le fait justement qu'ils viennent remplacer les anciens préjugés. Le médiateur universel de cette dialectique est l'interrogation. «Comprendre, c'est opérer une médiation entre la présence et le passé, c'est développer en soi-même toute la série continuelle des perspectives par lesquelles le passé se présente et s'adresse à nous<sup>23</sup>.» L'énoncé concernant l'objet herméneutique ne peut être compris que comme une question, une quête de sens, une anticipation, donc comme une interrogation qui décrit l'être<sup>24</sup>.

Nos attentes de sens, il n'y a pas lieu de les mettre entre parenthèses, mais bien de les mettre en relief de façon à ce que les textes que nous cherchons à entendre puissent y répondre de la manière la plus distincte. La compréhension s'éprouve ici comme le résultat d'un jeu dialogique de la question et de la réponse, produit du travail de l'histoire [ou histoire de l'efficience]<sup>25</sup>.

D'où la centralité de l'interrogation, d'où l'universalité du dialogue. La conscience des vecteurs de force de l'interrogation herméneutique permet d'atteindre, par le dialogue, non pas une vérité absolue, mais une vérité située, une «vérité de participation<sup>26</sup>». La

<sup>22.</sup> Hans-Georg Gadamer, Le problème de la conscience historique, op. cit., p. 72.

<sup>23.</sup> Idem. p. 87.

<sup>24.</sup> Il y a, derrière cette démarche, le «comme» herméneutique de Heidegger.

<sup>25.</sup> Jean Grondin, op. cit., p. 179.

<sup>26.</sup> *Idem*, p. 219. Nous pourrions à ce sujet insister sur le fait que la relativité n'existe que par rapport à un absolu et que le relativisme suppose donc que la vérité relative que fournit le regard du sujet sur le monde dans le langage cache une vérité qui, elle, est absolue. L'herméneutique de Gadamer propose une vérité qui se contient entièrement tout en ne prétendant pas à l'absolu.

question même de l'objet herméneutique décrit le travail de l'histoire sur l'être. Elle regorge de cette anticipation qui fonde l'horizon de compréhension. C'est dans cette question que doit se manifester la méfiance de l'énoncé exprimée par Heidegger.

L'herméneutique comprend aussi une phase d'application. Comprendre est un «cas particulier de l'application d'une chose générale à une situation concrète et particulière <sup>27</sup>». La méthode est déterminée par son objet: ce n'est pas une technique, c'est un savoir de soi qui dépend de la situation du sujet, c'est un «savoir circonstancié<sup>28</sup>». On s'applique soi-même la tradition dans la compréhension de soi-même, de sa propre situation. La compréhension est un moment du devenir historique, le sujet est façonné par son objet; comprendre est un acte de l'existence, l'affrontement du souci existentiel.

### 2.2. La conscience de la condition historique de l'être

La compréhension du monde, que nous considérons par ailleurs – et exactement à l'inverse de John Rawls avec son voile d'ignorance comme une condition préalable à l'établissement des critères de justice, passe par une compréhension des conditions de la compréhension, c'est-à-dire une prise de conscience du berceau inconditionnel de la pensée que sont l'histoire et la culture dont l'individu est issu. L'être abstrait n'existe pas, l'imperfection doit être prise en compte. C'est à partir de ce point de vue que Gadamer élabore son herméneutique historique. Nous tirons de cette théorie de la compréhension un concept de prédisposition synthétisant la démarche gadamérienne, que nous interpréterons plus loin. Il s'agit de la conscience de la condition historique de l'être comme acte incontournable de l'existence, comme exercice d'auto-application, dans l'ensemble des rapports entre l'individu et le monde.

Ce concept propose un refus de l'universel comme manière d'exister, voire un refus du «on» heideggerien. Il rejoint quelque part la proposition foucaultienne d'« esthétique de l'existence » comme mode de l'action politique, c'est-à-dire comme un « refus de considérer comme nature ou essence toute identité, quelle qu'elle soit 29 », de secouer constamment tout préjugé qui existe - et existera quel qu'il soit inlassablement – dans le rapport entre l'individu et l'objet de sa connaissance.

<sup>27.</sup> Hans-Georg Gadamer, Vérité et méthode, op. cit., p. 153. 28. Idem, p. 164.

<sup>29.</sup> Lawrence Olivier, «Michel Foucault, éthique et politique », dans Politique et Sociétés, nº 29, vol. 15, p. 65.

Il s'agit pour Foucault, non pas d'une libération, mais, à l'instar de l'herméneutique, d'un mode de connaissance. La conscience de sa condition exige une compréhension de soi dans le monde dans ce rapport au monde, une prise en charge de ses propres limites historiques et culturelles par un recul compréhensif de soi, autrement dit par la constitution du *Dasein*. D'où, de prime abord et nous y reviendrons plus loin, l'intérêt de l'herméneutique pour penser le politique à l'intérieur de l'idée de finitude, d'une part, et la pertinence de l'analogie herméneutique—fondement de la justice qui se révèle plus fondamentale que métaphorique, d'autre part.

### 3. Application

### 3.1. Réponse aux deux critères

Nous avons défini, au début de ce texte, les deux critères qui doivent présider à la réflexion sur les fondements de la justice en rapport avec la culture, un débat au fond sur la possible ou l'impossible universalité des critères du droit. Notre défi est d'arriver à délimiter un terrain. un espace balisé à l'intérieur duquel ces deux critères se trouvent assumés, réalisés. Nous démontrerons donc maintenant que le concept de conscience de la condition historique de l'être peut prétendre au rôle de créateur de cet espace de la pensée en ce qu'il admet entièrement les deux critères et ouvre des possibilités multiples et libératrices quant à la pensée des fondements de la justice. Nous qualifions ce concept de «disposition éthique» puisqu'il est une auto-application particulière et renouvelable, anti-universelle et mouvante, une connaissance de soi sans cesse projetée par le seul fait de se faire, un acte de volonté qui est de se recevoir constamment soi-même comme être d'histoire, un mode d'action, ou plutôt une pro-action sans cesse réaffirmée, une piste de l'agir toujours présente, mais qui n'est jamais la même, un guide du faire humain qui n'existe dans son contenu qu'au moment où il est pensé. Il est une prédiction des possibilités.

### 3.1.1. L'assomption de finitude

Le premier postulat et critère guidant le choix de l'espace cognitif recherché est celui de la pleine reconnaissance du caractère culturel de l'individu. À cet égard, la conscience de la condition historique de l'être n'a pas à démontrer que son mouvement est forgé de cette idée, car elle est cette idée dans sa fondation dans la pensée philosophique. L'ontologie heideggerienne tisse en effet le corps de notre concept;

elle est au centre de son existence, son point d'horizon essentiel. Le connaître, pour Heidegger, est un mode d'être du *Dasein* comme être-au-monde: «le connaître se fonde lui-même préalablement en un être-déjà-après-le-monde, celui même qui constitue l'être du *Dasein* 30 ». C'est dire que toute vision du monde passe par l'être, mais l'être-au-monde. Tout sujet qui connaît, qui se donne un point de vue sur le monde ne peut être que parce qu'il a été, il ne peut lire le monde que par son être irrémédiablement en rapport au temps. Penser l'être, la transcendance, ne peut que passer par un étant qui veut se comprendre comme être qu'il faut saisir hors de toute autre possibilité.

Cette lecture du rapport au monde selon laquelle notre bagage culturel et historique définit entièrement la portée de notre regard, puisque être signifie être-là, être quelque part, être situé dans l'espace et dans le temps, rejoint en tous points – et par ailleurs inspire – notre souci philosophique et anthropologique de reconnaître le caractère culturel de l'existence humaine.

#### 3.1.2. La liberté

Notre démarche prend la forme d'un rapport entre une variable indépendante, la culturalisation de l'individu que nous avions à articuler tout de même en premier lieu, et une variable dépendante – et c'est là le point crucial de notre apport –, la réalisation de l'autonomie, de la liberté. Il s'agit une fois de plus de l'expression de la pensée humaine sur elle-même, d'une rencontre avec le doublet empiricotranscendantal décrit par Michel Foucault.

Notre véritable interrogation porte dès lors sur le respect du deuxième critère, celui de la définition et de la réalisation de la liberté. Mais qu'est-ce que la liberté? Ou encore quelle liberté voulons-nous atteindre? La liberté qui est ici en jeu est cette autonomie qui assure la possibilité de faire des choix pour et par soi, au moyen d'une éthique immanente, et qui permet l'appréciation de son propre contexte la plus dénuée possible de ses chaînes contextuelles<sup>31</sup>.

Ce que la méthode – ou le mode d'être – herméneutique nous suggère à propos de la définition de la liberté, et c'est la piste que nous suivrons, c'est de se défaire de l'effet de l'impensé sur le regard que nous portons sur le monde. La liberté que nous concevons pour

<sup>30.</sup> Martin Heidegger, Être et temps, Paris, Gallimard, 1986, p. 95.

<sup>31.</sup> Cette liberté nous est dictée par le contexte sémiologique de la modernité et reste un guide factice, obscur, coulant, mais qui lui seul permet la pensée et l'action. Elle est un impensé que nous gardons en respect par espoir.

nous-mêmes étant absolument tributaire de la définition que nous donnons justement de nous-mêmes (ou que nous donnons à l'être, d'où la pertinence de Heidegger dans notre questionnement), notre position exige ici la déprise la plus avancée possible – puisqu'elle ne sera jamais complète; Foucault dira stratégique parce que les limites sont en l'homme lui-même – de l'horizon contextuel qui fonde notre regard. Partout, et cet énoncé résume toute la présente démarche, la rectification des malentendus objectivistes signifie un accroissement des possibilités de liberté pour l'individu<sup>32</sup>.

La détermination existentielle que constitue le contexte historique et culturel dont l'individu est originaire indique pourtant que la condition de l'individu est inéluctable. L'impensé permet la pensée et l'action, mais il fait en sorte que les sources et la signification de la pensée et de l'action nous échappent<sup>33</sup>. « Pour comprendre son être, l'homme doit saisir son origine et pourtant elle lui échappe nécessairement<sup>34</sup>. » Le travail herméneutique, selon Gadamer, est éternellement inachevé puisque la mise à jour des conditions de la compréhension émerge d'un contexte de compréhension à mettre lui-même à jour. La capacité de prendre à bras-le-corps les causes des limites de l'horizon de sa compréhension pour les élargir est un processus dont l'issue se dérobe sans cesse sous les pieds du sujet, qui n'est sujet et qui a la possibilité de se penser soi-même que de cette seule manière, c'està-dire en flottant sur l'impossible réduction de soi en savoir. L'autogénération des conditions de sens est infinie, d'où l'impossible libération comme l'impossible retour à l'origine.

Comment donc espérer la liberté ici? Comme un processus herméneutique, c'est-à-dire éternellement inachevé. Comme cette quête de l'impensé par la pensée, interminable. Comme un élan désespéré, romantique, vers sa propre existence. La consolation que permet l'herméneutique de Gadamer à propos de la connaissance est ceci que nous ne nous débarrasserons jamais de l'ensemble de nos préconceptions, de nos préjugés. Simplement, en palpant leur existence, en les justifiant, en les reconnaissant, nous arrivons, un tant soit peu, à réduire l'espace, l'impensé qui régit notre incapacité face à un virtuel et utopique monde objectif de l'humain. Le processus herméneutique est infini, mais il existe. Il crée un espace, ouvre une trappe, permet de glisser dans les interstices de notre rapport au temps en lisant ses formes.

<sup>32.</sup> Jean Grondin, op. cit., p. 210.

<sup>33.</sup> Herbert L. Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault: un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 61.

<sup>34.</sup> *Idem*, p. 69.

La culture, dans la pensée de la justice, doit être considérée, selon notre proposition, comme de la même nature que l'horizon contextuel par rapport à la compréhension dans l'herméneutique de Gadamer. Que cet horizon existe, nous avons statué que cela est indéniable. L'optique choisie ici est de partir de ce principe que la culture régit le comportement et les fondements identitaires individuels pour penser, à partir de cela, la liberté. Ainsi, comme la liberté compréhensive est, pour Gadamer, la prise de conscience de nos propres préjugés, la liberté en matière de justice humaine, en rapport à la culture, sera de prendre conscience des limites que nous impose cette culture, de saisir sa dimension positive, de l'objectiver (ou plutôt de dévoiler notre rapport à elle) au maximum pour palper la distance, salvatrice pour la liberté, pour la conscience, pour l'autonomie, entre l'individu et l'identité, entre l'être et l'étant. La liberté, pour suivre Heidegger, est le sens du sens, la disposition à l'angoisse.

Cet espace ouvert par la conscience de la condition historique de l'être est-il vraiment celui de la liberté? Ne serait-il pas simplement celui du savoir? Nous pourrions répondre bêtement à cette question que le savoir procure la liberté: nous avons défini la liberté que nous recherchions comme la possibilité de faire des choix pour soi dans un état de dénuement par rapport aux chaînes contextuelles de notre pensée. Est-ce que la conscience de ces chaînes nous procure une libération ou simplement un savoir de ces chaînes? Si la liberté est la multiplication des possibilités dans le choix et que l'atteinte d'une certaine vérité sur soi, ne serait-ce que la conscience de sa condition, permet cette multiplication, change le projet de l'individu, alors la vérité de soi procure une certaine liberté, accroît l'autonomie au sens où nous l'entendons.

Dans sa *Théorie de la justice* <sup>35</sup>, John Rawls établit les fondements universels de la justice en optant pour ce qu'il appela le voile d'ignorance, une hypothétique situation originelle où les individus qui pensent la justice le font en toute connaissance de la société dans laquelle ils vivent sans pour autant connaître la place qu'ils occupent au sein de cet ensemble. Nous proposons plutôt, en nous appuyant sur la conscience de l'existence historique de l'être, que ces mêmes individus, dans la même situation originelle, prennent plutôt conscience d'abord de la place qu'ils occupent dans cette société, des causes de cet emplacement, qu'ils prennent la mesure du contexte de fabrication de leurs opinions, de l'impact de la culture sur leur jugement. Il s'agit de troquer le voile d'ignorance contre un regard critique sur

<sup>35.</sup> John Rawls, Theory of Justice, Cambridge, Mass., Belknap Press, 1971.

l'horizon contextuel, exactement pour sortir de l'aveuglement culturel et historique qu'impose la recherche confuse de l'universalité. Il s'agit, à partir de l'enseignement que nous tirons des écrits de Gadamer, d'éviter de créer inconsciemment, dans l'exercice de la réflexion sur la justice, un préjugé de précipitation (rejet inconditionnel de la tradition au nom de la raison) qui nuirait à cette liberté de conscience à laquelle nous aspirons ici.

La liberté existe, selon notre argumentation, dans la création, l'imposition par soi-même d'un espace entre l'individu et sa culture. Étant déterminé culturellement, «culturalisé», l'être humain n'est pas un être qui se pense et qui pense la justice dans l'absolu, dans un état où sa pensée est épurée des considérations contextuelles. Il est en somme enchaîné par sa condition culturelle, par son rapport au temps. Dans la situation originelle de Rawls, métaphorique, idéelle et idéale, l'individu ne peut que se taire devant l'ancrage permanent de la pensée. L'interprète de la théorie de la justice comme équité est façonné, dans toute sa pensée, par son temps. Il est ce prisonnier rationnel des préjugés décrit par Gadamer. Sa tentative consiste à ignorer cette condition pour assurer l'inexistence de cette condition. La théorie de la justice est en quelque sorte un modèle mathématique de la réalité dont on retire, pour la cohérence et pour faciliter l'analyse, les impondérables, les valeurs aberrantes. Il s'agit, selon l'optique de la nécessaire conscience de la condition historique de l'être, d'un enchaînement supplémentaire, d'une manière de s'assurer qu'aucune distance ne sera créée entre l'être et sa condition, d'un leurre objectiviste inconscient, d'une manière de se réfugier dans l'universel.

La recherche aveugle de l'universalité constitue, selon ce point de vue, le renforcement de l'emprise de la culture sur les modalités du vivre-ensemble, de la même façon que la culturalisation consciente de la justice que l'on retrouve chez les communautariens. La déprise culturelle partielle, conçue ici comme la seule liberté ou la plus grande autonomie possible, n'existera ni dans l'addition à l'enchaînement positif individu—culture d'une prise normative de la culture sur l'individu par la justice, ni dans l'ignorance de cet enchaînement positif incontournable. Seule la prise en compte du phénomène constitue une issue libératrice. C'est pourquoi cette attitude, cette approche de la question de la justice dans les sociétés contemporaines que nous appelons la conscience de la condition historique de l'être, l'identification des préjugés qui fondent notre pensée et des valeurs qui les animent préalable à toute énonciation du droit, nous apparaît comme la plus puissante solution de rechange compte tenu de nos critères.

### 3.2. Prescription

De la même manière que Rawls extrapole l'issue de la situation originelle en matière de justice, il s'agit à présent de nous figurer où nous mène la prise de conscience historique de l'être comme façon de penser la justice, comme éthique politique. Il semble que ce chemin indique une conception de la justice comme déprise culturelle maximale, puisque, encore une fois, notre critère est la réalisation de la liberté comme autonomie.

Le type de justice que propose la conscience de la condition historique de l'être est une justice la plus neutre possible envers la culture, à l'image de notre tentative de déprise contextuelle jamais finie. Notre point de vue est que l'impossible fermeture de notre rapport à la culture ne doit pas faire en sorte de laisser tomber toute tentative de déprise contextuelle. Au contraire, il faut pousser le plus loin possible la déstabilisation de notre rapport à la culture. Il ressort de la réflexion présentée plus haut, premièrement, que la culturalisation du rapport au monde est un FAIT; deuxièmement, que la plus grande autonomie morale possible se trouve sur le chemin de la déprise contextuelle. Penser la justice à l'intérieur de ces deux balises signifie, selon nous, théoriser une justice immergée dans ce seul point d'ancrage contextuel qu'est notre espoir mort-né d'élucidation des conditions de rapport au monde, de déblayage des préjugés fondateur de l'horizon du connaître. Le constat de la contextualité exige de limiter le plus possible cette dernière pour assurer le maximum de possibilités.

La culture enchaîne l'individu positivement, c'est-à-dire dans les faits. Elle l'empêche d'être libre, d'atteindre une certaine vérité sur laquelle il peut fonder ses choix de vie. Il ne connaît que par elle. Nous ne remettons plus cela en cause ici. Nous avançons maintenant que ce fait que la culture enchaîne positivement l'individu n'implique pas que cette même culture doive<sup>36</sup> enchaîner ce dernier normativement. Mais l'est-il de fait? Oui et non. L'individu a la possibilité de définir ses propres normes, dans la mesure de sa distance plus ou moins grande par rapport à son propre contexte. Voici une liberté envisageable, un espace de jeu des possibilités. C'est dans une justice la plus détachée possible de la culture que cet espace nous semble accessible.

<sup>36. «</sup>Doive» puisque nous entrons ici dans le domaine de la prescription philosophique, nous refermons la première boucle de l'ellipse que fait la présente réflexion en entrant consciemment et avec allégresse dans le paradoxe de la reconstruction.

### 4. Commentaire

La conscience historique est, évidemment, une porte de sortie de l'historicisme face à la relativisation du savoir que ce dernier génère<sup>37</sup>. Nous la présentons ici, non pas comme un fait, comme une supériorité historique, comme la fin de l'histoire, mais bien comme une tangente, un espoir, tout au plus comme un impossible, un inaccessible état idéal. Elle est une tentative, une porte ouverte qui fait fleurir la pensée de soi, une attitude éthique qui serait comme une situation originelle pour penser la justice. Rien ne sert de patauger ici dans les méandres de la critique de l'historicisme, la multiplication des espaces imaginatifs du politique passe devant les considérations critiques vides. Devons-nous en somme nous réprimander de suivre cette voie résolument moderne et décriée de la quête du non-dit? Foucault déboulonne les statuts du libéralisme en débusquant leur démarche: «Toute la pensée moderne est traversée par la loi de penser l'impensé<sup>38</sup>. »

À tous ceux qui veulent encore parler de l'homme, de son règne ou de sa libération, [...] qui ne veulent pas mythologiser sans démystifier, qui ne veulent pas penser aussitôt que c'est l'homme qui pense, à toutes ces formes de réflexion gauches et gauchies, on ne peut qu'opposer un rire philosophique – c'est-à-dire, pour une certaine part, silencieux<sup>39</sup>.

En fait, nous acceptons de penser l'homme, invention moderne soit, mais qui reste un des seuls outils permettant de penser la justice. Cet outil s'offre à nous, nous le prenons, nous produisons un discours grâce à sa fonction. En ce sens, il est une continuation, un témoin de notre vérité. Nous ne prétendons pas à autre chose que de faire fleurir les possibilités, d'espérer au-delà du cynisme, de prendre le souci de front. Nous restons donc tout à fait consciemment prisonnier du doublet empirico-transcendantal puisque la question politique de la justice nous intéresse, puisque la multiplication des espaces créatifs nous intéresse – peu nous importe leur facticité épistémologique. Il est dans l'idée de l'homme une vérité de la pensée de soi, ici et maintenant. Il est de la tâche d'une herméneutique philosophique de la mettre en valeur.

<sup>37.</sup> Jean Grondin, op. cit., p. 102.

<sup>38.</sup> Michel Foucault, Les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966, p. 338.

<sup>39.</sup> Idem, p. 353, 354.

## **DEUXIÈME PARTIE**

# ÉTHIQUE ET POLITIQUE



# SCIENCE ET NON-SCIENCE DU POLITIQUE

### PENSÉE DE LA DESTRUCTION ET ÉTHIQUE DE LA CRUAUTÉ

Lawrence Olivier

Nous demandons seulement un peu d'ordre pour nous protéger du chaos. Rien n'est plus douloureux, plus angoissant qu'une pensée qui s'échappe à elle-même, des idées qui fuient, qui disparaissent à peine ébauchées, déjà rongées par l'oubli ou précipitées dans d'autres que nous ne maîtrisons pas davantage. Ce sont des variabilités infinies dont la disparition et l'apparition coïncident. Ce sont des vitesses infinies qui se confondent avec l'immobilité du néant incolore et silencieux qu'elles parcourent, sans nature ni pensée. C'est l'instant dont nous ne savons s'il est trop long ou trop court pour le temps. Nous recevons des coups de fouet qui claquent comme des artères. Nous perdons sans cesse nos idées. C'est pourquoi nous voulons tant nous accrocher à des opinions arrêtées. Nous demandons seulement que nos idées s'enchaînent suivant un minimum de règles constantes, et l'association des idées n'a jamais eu d'autres sens, nous fournir ces règles protectrices, ressemblance, contiguïté, causalité, qui nous permettent de mettre un peu d'ordre dans les idées, de passer de l'une à l'autre suivant un ordre de l'espace et du temps, empêchant notre «fantaisie» (le délire, la folie) de parcourir l'univers dans l'instant pour y engendrer des chevaux ailés et des dragons de feu.

Gilles Deleuze et Félix Guattari<sup>1</sup>

Gilles Deleuze et Félix Guattari, Qu'est-ce que la philosophie? Paris, Minuit, 1991, p. 189.

### 1. Politique et philosophie

La réflexion sur le politique peut-elle être renouvelée par l'art, la philosophie ou l'éthique au moment précisément où elle semble s'épuiser dans des doctrines (néolibérale, postmoderne ou poststructuraliste) qui, malgré leur prétention, n'apportent rien de nouveau? J'aborderai, pour ma part, la question du rapport de la science politique à la philosophie, non pas pour donner une réponse positive ou négative à cette question, mais simplement pour essayer de voir les effets d'une réponse à une telle question en science politique.

Cependant, il importe de le préciser d'emblée, il s'agira moins de chercher ce que la philosophie peut nous offrir à nous, politologues, que de regarder et d'explorer le rapport que la philosophie a avec ellemême. Mais avant de procéder ainsi, il faut peut-être disposer de la question du rapport philosophie—science politique dans sa forme classique. Après tout, dira-t-on, la philosophie n'a-t-elle pas enrichi le corpus de notre discipline en lui offrant de grandes œuvres philosophiques sur le politique: La République, La Politique, Le défenseur de la paix, le Léviathan...²? N'a-t-elle pas permis un renouvellement de notre regard sur le monde grâce à l'actualité des réflexions philosophiques sur le politique de penseurs comme Platon ou Aristote, Spinoza ou Hegel, Rorty, Taylor ou Deleuze...? Je ne le crois pas, car ce n'est pas sur ce point que la philosophie peut avoir pour nous une valeur heuristique.

Les raisons de mon refus d'aborder notre rapport à la philosophie de cette manière sont fort simples et je les présente brièvement: D'abord, cette problématique est tellement répandue et évidente qu'on voit mal quels effets heuristiques elle pourrait encore avoir sur notre discipline. Et puis, la philosophie et la science politique sont devenues avec le temps deux disciplines séparées qui ont peu de rapport entre elles, si ce n'est par l'entremise de la philosophie politique. Or, le corpus commun aux deux disciplines a été depuis longtemps approprié par la science politique. Il n'est plus besoin de faire le détour par la philosophie pour l'utiliser ou l'interpréter. La science politique a développé depuis des outils et des méthodes pour lire et interpréter à sa manière le corpus philosophique sur le politique<sup>3</sup>. De plus, on peut se demander ce que fait la science politique de ce corpus à part s'en

 Voir Jean-Guy Prévost, De l'étude des idées politiques, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1994.

<sup>2.</sup> On pourra consulter le *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, Presses universitaires de France, 1986, pour se convaincre de l'importance des œuvres philosophiques dans le corpus de la science politique.

servir comme d'un long commentaire pédagogique sur la façon dont les Grecs ou les penseurs du XVIII<sup>e</sup> siècle envisageaient le politique. D'autres fois, chez les politologues plus audacieux, les œuvres de philosophie politique sont retenues à cause, dit-on, de l'actualité de la réflexion philosophique de tel ou tel penseur. Que peut-on retirer, demande-t-on aux étudiants de premier cycle, par exemple de la pensée de Locke, pour comprendre le débat constitutionnel canadien, ou de celle de Nietzsche pour faire la genèse de la crise des valeurs dans le monde contemporain? À cette question, je crois qu'il faut répondre ceci: rien ou à peu près. La pensée politique de Locke, comme celle de Hobbes ou de Nietzsche, n'a qu'un intérêt historique<sup>4</sup>. En ce sens les échanges avec la philosophie sont donc superficiels et, d'une certaine façon, sans grand intérêt.

La philosophie offre autre chose à la science politique. Pour le voir, il faut se tourner du côté du rapport que la philosophie entretient avec elle-même. Il est intéressant de constater, depuis quelques années, le travail de certains philosophes qui s'interrogent sur le discours philosophique lui-même. La philosophie et non le discours philosophique devenant l'objet ou le matériau de l'interrogation philosophique. Qu'il suffise de mentionner, à titre d'exemple, le travail de Gilles Deleuze et de Félix Guattari intitulé précisément: Qu'est-ce que la philosophie?<sup>5</sup>.

Il faut essayer de saisir le sens d'une telle interrogation. Elle est ici, à coup sûr, l'expression d'un effort pour mieux définir l'activité philosophique elle-même. Ce retour de la philosophie sur elle-même vise à cerner le propre du philosophique. Deleuze et Guattari ne prétendent-ils pas que la philosophie n'est ni réflexion, ni contemplation mais «[...] l'activité qui crée les concepts<sup>6</sup>»? On peut imaginer

<sup>4.</sup> Je ne suis même pas certain que la pensée de Locke nous permette de comprendre son époque. L'histoire des idées, si tant est qu'il s'agit véritablement d'une histoire, ne peut se résumer à la mise en contexte des idées. Il ne suffit pas de comprendre à quelle question (contexte) une pensée a cherché à répondre pour faire l'histoire des idées. Une histoire des idées doit s'attacher à suivre une «œuvre», un «auteur» n'est pas détachable de cette forme d'appropriation de son travail. Ce n'est qu'ainsi qu'on peut parler véritablement d'histoire si le mot signifie moins l'étude du passé des sociétés humaines que faire la genèse de ce qui constitue notre présent, c'est-à-dire repérer les mille événements qui ont rendu possible ce qui vaut pour nous comme la réalité. Cette histoire s'intéresse davantage à ce que devient une œuvre dans un contexte donné; par exemple, on cherche à comprendre comment le travail d'un auteur, comme Michel Foucault, est réduit au concept de pouvoir, de résistance ou d'esthétique de soi. En ce sens, une telle histoire des idées ou de la pensée pourrait trouver dans la théorie de la réception son modèle théorique.

<sup>5.</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, op. cit.

<sup>6.</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, op. cit., quatrième page de couverture.

dès lors que le retournement de la philosophie sur elle-même soit autre chose encore. Dans cette réflexion sur soi, le discours philosophique est l'objet d'un questionnement qui prend la forme d'une remise en cause du philosophique, une mise en question de lui-même. Déjà Deleuze et Guattari, en définissant la philosophie comme «[...] connaissance par purs concepts », rejettent une certaine pratique philosophique. Ils refusent de réduire l'activité philosophique à la réflexion, à la communication ou à la contemplation 7. Le travail des deux philosophes est cependant complètement circonscrit au projet de mieux cerner ou baliser le champ proprement philosophique 8; ils n'essaient pas de dépasser ou de sortir de la philosophie elle-même.

Cette audace se trouve dans le travail de François Laruelle qui essaie d'établir les principes de la non-philosophie<sup>9</sup>. Essayons de comprendre, dans les prochaines lignes, la problématique qui sous-tend une telle tentative et de voir comment une réflexion sur la science politique pourrait s'en inspirer.

### François Laruelle définit ainsi son ambitieux projet:

Avec ce que nous entendons par «non-philosophie», lui donnant une consistance de pensée autonome et lui ordonnant maintenant le philosophique, il s'agit évidemment de tout autre chose que de ces concepts et de cette tradition. Lorsque «non-philosophie» cesse de désigner un simple rapport philosophique à l'extra-philosophique pour désigner un rapport au philosophique lui-même en son identité et qu'elle cesse d'être attribut pour devenir «sujet», elle se dit d'une pensée qui, sans relever encore de la philosophie, ne lui est pas étrangère, d'un nouveau rapport à elle et d'une nouvelle pratique de celle-ci<sup>10</sup>.

L'ambition de Laruelle, c'est de montrer qu'il est possible – et j'ajouterais nécessaire – d'imaginer un autre lieu pour la pensée ou la réflexion, un espace où la philosophie est matériau d'un autre discours (la non-philosophie). Quel que soit l'enjeu de cette possibilité et de cette nécessité, le projet n'en soulève pas moins quelques objections.

<sup>7.</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, op. cit., p. 11-12.

<sup>8.</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, op. cit., p. 204-205.

<sup>9.</sup> François Laruelle, Principes de la non-philosophie, Paris, Presses universitaires de France, 1996. Voir aussi Philosophie et non-philosophie, Liège, Bruxelles, Mardaga, 1989. La référence aux ouvrages de Laruelle n'implique pas que nous sommes d'accord avec tous les présupposés et les conséquences de la non-philosophie telle que la définit Laruelle.

<sup>10.</sup> François Laruelle, *Principes de la non-philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 1996, p. 3.

L'idée d'une non-philosophie a une signification particulière dans la mesure où il s'agit de faire trois choses difficiles: 1) «inventer» un discours non philosophique en prenant pour objet la philosophie et la science. Le projet peut sembler paradoxal; 2) montrer que ce discours a une autonomie et une spécificité; qu'il ne s'agit pas d'une métaphilosophie ni d'une épistémologie ou même d'un discours sur les discours (archéologie du savoir). Il ne s'agit même pas, comme le souligne Laruelle, de l'extra-philosophique, c'est-à-dire de ce que la philosophie pose, dans son effort pour se donner une identité, comme le territoire du non-philosophique; 3) dire quelque chose à propos du monde, car la non-philosophie est une pratique et un savoir particuliers.

Un tel projet soulève immédiatement, on s'en doute, de multiples objections: ce projet est-il possible? N'est-ce pas là un jeu de langage pour dire finalement qu'il faut faire les choses autrement? Par quel paradoxe peut-on prétendre faire de la non-philosophie s'il s'agit d'autre chose que de démarquer le philosophique de l'extra-philosophique ou du non-philosophique 11? Quel est le statut de ce nouveau discours? N'est-ce pas, malgré les dires de Laruelle, une méta-philosophie, une épistémologie qui est annoncée dans ce projet de non-philosophie? Laruelle ne prétend-il pas lui-même qu'il s'agit d'une nouvelle pratique de la philosophie? Philosopher sur la philosophie, n'est-ce pas, ajoute-ront de nombreux sceptiques, ce que la philosophie a toujours fait, c'est-à-dire se prendre elle-même pour objet pour mieux se définir et se comprendre, comme nous l'avons souligné plus haut, à propos du travail de Deleuze et Guattari?

Ces objections devant l'ambitieuse entreprise de Laruelle sont importantes et pertinentes et on voit bien à quelles difficultés, insurmontables selon certains, elle se heurte. Je crois cependant que tout l'intérêt du travail de Laruelle réside justement dans la connaissance et la reconnaissance de ces objections et dans sa capacité à les surmonter et à «fonder», malgré elles, l'existence d'une non-philosophie. Mais il faut apporter quelques précisions sur le projet de Laruelle avant de revenir aux objections qu'il soulève.

<sup>11.</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari admettent que la philosophie a besoin d'une non-philosophie: «La philosophie a besoin d'une non-philosophie qui la comprend, elle a besoin d'une compréhension non-philosophique, comme l'art a besoin du non-art, et la science de non-science » (op. cit., p. 205-206). Ils ne voient pas la nécessité d'une non-philosophie dans la mesure où celle-ci n'est rien d'autre que ce qui n'est pas philosophique et dont la fonction est de renvoyer à la philosophie ses propres effets.

Nous n'aborderons pas ici les principes de cette non-philosophie, ce n'est pas là que se situe l'intérêt du travail de Laruelle pour la science politique, il faut seulement essayer de comprendre la nature de ce projet. Commençons par le début: qu'est-ce que la non-philosophie et quel est son statut?

La réponse de Laruelle est la suivante et elle est d'abord négative :

Lutte-t-on ici contre la présomption de la philosophie par ce qui sera reçu comme une nouvelle présomption, à savoir que la nonphilosophie est la pensée qui mérite la philosophie et que celle-ci ne peut se trouver en elle-même, dans ses propres ressources? La philosophie est devenue un nouvel enjeu entre... la philosophie et la non-philosophie, entre elle-même et le Réel. On connaît la question: qui éduquera l'éducateur? Elle est d'un rebond infini: qui philosophera la philosophie? [...] Le problème se formule ainsi: que faire non pas d'encore philosophique – un pas en plus ou un pas en moins – avec une philosophie, par le moyen éventuel de telle autre, mais que faire de la philosophie elle-même? Non pas de la philosophie prise «globalement», «généralement» ou «totalement» – on ne prétend pas ici sortir d'elle, mais plutôt n'y être jamais entré - mais de la philosophie rapportée à son identité? Qui peut la déterminer, qui en fait le bon usage si ce n'est plus le philosophe lui-même<sup>12</sup>?

Ces propos résument bien la problématique de la non-philosophie. Cette problématique, telle que nous la comprenons, peut s'énoncer de la facon suivante: en prenant la philosophie pour matériau, la nonphilosophie lui pose deux séries de questions: 1) Comment la philosophie devient-elle philosophie? Comment se forge ou plutôt se construit son identité, se délimite son territoire? 2) Quel usage fait-on de la philosophie dans la mesure où elle échappe en partie au philosophe lui-même? Cette dernière question peut se traduire ainsi: Quel rôle joue la philosophie aujourd'hui? Mais, dira-t-on, il n'y a pas besoin de faire de la non-philosophie pour poser ces questions et y répondre. Ces interrogations ont toujours eu dans le discours philosophique une place dont l'importance est variable, mais dont on ne peut contester la réalité; elles ont fait l'objet d'une préoccupation même importante chez plusieurs philosophes. Sans nier ce fait, je crois que c'est mal comprendre la problématique proposée ici. Il s'agit d'une véritable critique de la philosophie et non pas simplement d'un effort pour mieux l'assurer; il s'agit «[...] de la destitution de sa suffisance et de

<sup>12.</sup> François Laruelle, op. cit., p. 17-18.

son autorité, pour reprendre les termes de Laruelle, [...] [d']une réévaluation de l'identité (sinon du "tout") de la philosophie comme simple a priori d'un "champ de phénomènes" ou d'objets... <sup>13</sup> ».

C'est cette problématique que nous voulons utiliser pour interroger la science politique. Pour ce faire, il faut d'abord admettre que nous ne pouvons pas suivre les traces de Laruelle; la science politique n'est pas la philosophie, comme la non-science politique ne peut pas être la non-philosophie. Il ne s'agira donc pas d'appliquer les principes de la non-philosophie à la science politique, mais d'adopter une certaine posture théorique, celle-là même que développe Laruelle dans sa non-philosophie <sup>14</sup>. Cette posture théorique consiste d'abord à faire de la science politique le matériau de notre réflexion sans pour autant nous placer par rapport à notre discipline dans une position métathéorique ni faire de l'épistémologie. Il s'agira, non pas de voir comment une science rend compte des objets qu'elle construit, mais plutôt d'essayer de comprendre comment une science s'institue comme science, comment elle se légitime elle-même comme science du politique. Et, ce faisant, il devient possible de voir comment la science politique participe de la constitution et de la légitimation de l'ordre. Nous cherchons à répondre à la question suivante: Quel rapport la science politique entretient-elle avec l'ordre, avec l'impératif d'avoir de l'ordre?

Pour y répondre, il faut mettre en question son autorité, sa suffisance; il faut évaluer la science politique, comme le fait Laruelle pour la philosophie, comme «[...] simple *a priori* d'un "champ de phénomènes"» et voir ce qu'implique cet *a priori*. Une telle interrogation – radicale – renvoie la science politique à la question de son identité. Autrement dit, il faut penser contre la science politique. Concrètement, demandera-t-on, comment mettre en œuvre une telle problématique? Comment peut-on penser contre la science politique <sup>15</sup>? Il faut être à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de la science politique, circuler sur cette mince frontière qui définit le

<sup>13.</sup> François Laruelle, idem, p. 22.

<sup>14.</sup> Nous parlerons désormais de la non-science politique.

<sup>15.</sup> Le statut de la non-science politique est quelque chose de différent de la réflexion épistémologique ou d'une méta-science politique et il relève d'une éthique de la cruauté, fondée sur une pratique de la destruction. Nous préciserons plus loin cette éthique de la cruauté et cette pratique de la destruction. Celles-ci s'inspirent des travaux de Clément Rosset, *Le principe de cruauté*, Paris, Minuit, 1988.

dehors et le dedans de notre discipline<sup>16</sup>. Il sera ainsi possible de se demander ce qui fonde l'identité et l'autorité (la suffisance) de la science politique.

### 2. Science et pouvoir: le paradoxe de la science politique

Au pouvoir, on ne peut qu'opposer un autre pouvoir. Pour que celui-ci soit acceptable, il se présente sous forme d'un idéal à atteindre, d'un espoir de libération ou d'un progrès. N'est-ce pas maintenant ce à quoi il faut s'attaquer?

Le chemin à parcourir pour accéder à la frontière d'une discipline ou d'un système de pensée – scientifique ou philosophique – n'est pas évident. Comment trouver une telle frontière? Comment être certain qu'on est parvenu à la frontière de la science politique? La réponse à ces questions n'est pas facile et la démarche qui est suggérée ici paraîtra à plusieurs complexe et peut-être même tortueuse. Malgré cela, nous croyons qu'à l'aide du paradoxe nous devrions parvenir à la frontière de notre discipline, dans la mesure où il représente pour un système de pensée une limite, une sorte de point limite au-delà duquel un système logique, philosophique ou scientifique perd ses repères et où son identité s'efface<sup>17</sup>. Le paradoxe révèle, on peut au moins l'envisager de cette façon, jusqu'où une science ou une discipline philosophique peut aller en suivant sa propre logique. Au-delà, elle est menacée par le chaos; elle fait face à son anéantissement. Mais admettons, dira-t-on, que vous ayez raison au sujet du paradoxe, il est cependant évident qu'une science, un système philosophique est confronté à plus d'un paradoxe. Il existe en logique, pour ne prendre que cet exemple, de nombreux paradoxes, et peut-on dire que chacun représente la limite de la logique? Comment savoir si vous avez identifié le bon paradoxe ou si vous avez rejoint la frontière que vous cherchiez tant à atteindre?

Je ne crois pas qu'il soit nécessaire d'identifier le bon paradoxe, dans la mesure où l'on peut accéder à la limite d'un système de pensée à partir de n'importe lequel. Mais admettons l'objection et essayons de repérer celui qui pourrait mener notre réflexion jusqu'à la question – la mise en question – de l'identité et de l'autorité de la science politique. Essayons, et c'est ce que nous ferons dans les prochaines lignes, de toucher le paradoxe qui met en cause la suffisance de notre discipline.

<sup>16.</sup> Nous avons déjà esquissé les éléments de cette problématique dans le texte «Le relativisme: paradoxe et politique», Revue d'histoire et de politique (à paraître).

<sup>17.</sup> Nous avons discuté du paradoxe dans «Le relativisme: paradoxe et politique», Revue d'histoire et de politique (à paraître).

Nous partirons pour ce faire d'un problème relativement connu, classique même pour les étudiants de science politique: la science politique est l'une des seules disciplines des sciences sociales qui utilise le mot science pour se désigner<sup>18</sup>. Ce n'est pas là une simple curiosité ni même un hasard historique<sup>19</sup>. Sans chercher à faire la genèse de cette curiosité, nous voulons plutôt en considérer les implications. On peut croire raisonnablement qu'en utilisant une telle appellation on a voulu marquer le statut de science de notre discipline. On a voulu dire à tous ceux qui nous lisent ou nous écoutent qu'il s'agit de la science politique, d'une étude scientifique - rigoureuse, systématique, théorique, etc. – du politique ou de la politique; étude qui s'oppose à l'opinion, au sens commun et même à la discussion cultivée. Pour répondre à ce statut, notre discipline adopte certaines règles, respectent certaines conditions, celles qui précisément démarquent le discours scientifique du non-scientifique. Ces règles et ces conditions peuvent varier, selon les époques, les théories épistémologiques en vigueur; elles ne sont pas exactement les mêmes, par exemple, selon qu'on adopte une philosophie de recherche quantitative ou qualitative, mais, fondamentalement, on note à l'origine, dans les deux cas, une certaine volonté, pour ne pas dire une nécessité, de discourir sur le monde. Par discourir sur le monde, on entend la volonté de le comprendre (objectivité, justice) et en même temps la capacité d'agir efficacement sur lui. Il ne s'agit pas, on s'en doute, de discourir n'importe comment; il s'agit d'un discours de connaissance, d'un savoir scientifique.

On touche ici, avec l'idée de volonté et de nécessité, à un important paradoxe qu'on peut décrire de la façon suivante: l'objectivité de la science politique implique une certaine rupture – neutralité – avec le pouvoir. La science, a-t-on dit déjà, n'a pas à dire ou à déterminer les fins d'une société. On reconnaîtra ici la distinction webérienne entre éthique de la responsabilité et éthique de la conviction. C'est cette dernière qui est à la base de la science et de la science politique. La vérité est au-delà des luttes partisanes et des combats politiques. Toutefois, on peut s'interroger sur la neutralité de l'objectivité scientifique.

<sup>18.</sup> Les sciences sociales comprennent la sociologie, la psychologie, l'économie, le travail social... Aucune n'utilise explicitement le mot science pour se désigner. Il n'y a pas ici de hasard historique ni de curiosité, mais un événement dans l'ordre de la pensée, celui qui consiste à vouloir penser de façon scientifique le politique.

<sup>19.</sup> Après tout, dira-t-on, la sociologie aurait pu s'appeler la physique sociale. Je ne suis pas certain que le même raisonnement soit valable pour la science politique. De plus, et c'est ce que nous allons essayer de montrer, le nom par lequel on désigne notre discipline renvoie à la problématique de l'identité du champ de connaissance.

L'effort de compréhension ou d'explication est souvent une remise en cause de ce qui est. Il participe des luttes politiques, au moins dans celles qui touchent à la définition de ce qui est et de ce qui doit être. Il est donc lui-même une sorte de pouvoir ou, à tout le moins, d'autorité, capable de juger, de trancher et même de proposer<sup>20</sup>. Peut-il faire cela en gardant un statut de neutralité? J'en doute fortement. De plus, comment s'est imposée, demanderons-nous, l'objectivité elle-même? Et où trouve-t-elle la capacité de mettre en question et de critiquer ce qui est? On pourrait répondre spontanément: par l'autorité qui donne au discours qui obéit aux règles de la science la capacité de révéler le vrai et, par le fait même, de transcender les luttes et les combats politiques. La science aurait un accès au vrai sans considération d'époque, de systèmes moraux... d'où cette possibilité qui lui est accordée de mettre en cause ce qui est et de proposer autre chose. Or, cette puissance est un pouvoir extraordinaire qui n'échappe pas à l'ordre politique. Elle est une force qui s'oppose au sens commun, à l'opinion et aux évidences. Elle est même une pièce importante des mécanismes de la gouverne politique. Autrement dit, il s'agit d'une force extraordinaire de maîtrise et de contrôle de la société, de la nature et du monde. La science serait extérieure au pouvoir grâce à l'exercice d'un pouvoir extraordinaire.

Cette critique de la science politique «objectiviste» ou «positiviste», pour utiliser les termes dans lesquels le débat a été mené, est relativement connue, objectera-t-on, et elle a déjà été faite dans les années 1960 et 1970 par les marxistes et plus récemment encore par les promoteurs des approches qualitatives, des sciences herméneutiques qui dénoncent le pouvoir et la puissance de la science. Je crois, pour ma part, que ceux qui prétendent échapper au paradoxe en dénonçant la science objectiviste ou positiviste en sont aussi les victimes. Le fait d'utiliser d'autres approches pour interpréter le réel – qualitative ou herméneutique – ne résout en rien le paradoxe du pouvoir de la science. D'où tirent-elles leur autorité, leur capacité de critiquer la science neutre et objective? Sinon d'une autorité qu'elles croient mieux fondée parce qu'il s'agit de faire parler les exclus, les démunis ou les prolétaires? Ces derniers partagent la même volonté de savoir; ils participent de la même croyance en la nécessité de la connaissance,

<sup>20.</sup> La science est un pouvoir au moins dans sa capacité de juger de ce qui est et dans celui de proposer quelque chose d'autre. On voit mal comment une telle activité pourrait fonctionner sans l'exercice reconnu, légitimé d'un pouvoir ou d'une autorité. Nous reviendrons sur la distinction entre pouvoir et autorité un peu plus loin.

d'un certain type de savoir pour diriger et gouverner l'agir. La différence, c'est que leur savoir serait émancipateur plutôt qu'oppresseur<sup>21</sup>. Il n'en demeure pas moins qu'ils ont aussi la volonté de savoir.

C'est cette volonté qu'il faut maintenant interroger car c'est elle qui fonde l'autorité de la science politique. Il faut un pouvoir extraordinaire – une force incroyable – pour mettre en cause ce qui est et pour agir sur le monde en espérant faire advenir ce qui devrait être. Je crois qu'on met ici le doigt sur un point extrêmement important et qui touche directement notre problématique. Comment ce pouvoir de la science se constitue-t-il? Il est possible de préciser davantage cette dernière question de la façon suivante: Le moment de la constitution d'une science ne coïncide-t-il pas avec celui de l'apparaître<sup>22</sup>? Une science se constitue lorsqu'un système moral est capable de fonder des contenus ontologiques (champ de phénomènes) et de légitimer par elle-même cette activité. Avant de répondre à cette question, essayons d'en savoir un peu plus sur la volonté de savoir.

Qu'est-ce que cette volonté de savoir? Je crois qu'on peut répondre d'emblée: un formidable pouvoir. Mais le pouvoir n'est rien en soi. Dire qu'il y a du pouvoir, c'est poser qu'il est toujours déjà là, ce avec quoi il est difficile d'être en désaccord, mais qui n'explique pas pourquoi tel pouvoir s'impose, comment une science – une identité – peut se constituer à partir de ce pouvoir. La réponse à cette question se trouve dans le fait que tout pouvoir a un fondement moral. Les marxistes ou les promoteurs des approches qualitatives, dont nous venons de parler, l'illustrent parfaitement bien. Leur critique de la science repose sur un système moral qui fonde et légitime l'activité de connaissance qu'ils promeuvent. Ils veulent d'une science prolétarienne ou d'une connaissance qui repose sur la reconnaissance des exclus, des démunis et des laissés-pour-compte.

L'objectivité ou la neutralité est aussi une valeur morale sur laquelle la science «objectiviste» ou «positiviste» peut se fonder. La science a d'autant plus d'autorité, de force, qu'elle se présente comme

<sup>21.</sup> La puissance que donne au discours la référence aux idéaux de justice, d'égalité ou de liberté est plus grande que celle qui se fonde sur la vérité. L'idéal de justice, par exemple, s'appuie sur près de trois siècles d'humanisme. Pour ceux qui invoquent ce fondement, il s'agit d'une force perverse dans la mesure où c'est au nom de la justice qu'ils prétendent échapper au pouvoir sans qu'ils se rendent compte que cette référence à la justice, à l'égalité ou même à la liberté, légitime et autorise l'exercice d'un pouvoir, d'une force, très important.

<sup>22.</sup> Le moment de l'apparaître désigne l'avènement d'une représentation du monde, du réel qui impose des contenus ontologiques et les conditions qui rendent possible le fait qu'elle puisse s'imposer comme seule possible ou à tout le moins comme la plus importante.

objective ou neutre. Pourtant, nous avons essayé de le montrer, la science politique est avant tout un pouvoir, un formidable pouvoir. Notre problématique ne peut donc contourner ici une question fort importante: Comment s'articulent ensemble le pouvoir et le système moral?

La science, la science politique ne fait pas exception, est d'abord une force en lutte contre d'autres forces. La science est, comme l'ensemble des autres discours, dans le champ de l'immanence. Une fois cela admis, on ne saisit toujours pas pourquoi cette force arrive à s'imposer, à dominer les autres forces contre lesquelles elle lutte. Son autorité, la puissance de son discours lui vient du système moral qui la fonde: la transcendance. Nous l'avons dit, sans l'idée d'objectivité ou de neutralité, sans la croyance dans les idéaux de justice, d'égalité et de liberté, il n'y a pas de pouvoir de la science. Il faut bien comprendre ce dernier énoncé.

La transcendance – système moral – est ce qui rend possible la réceptivité de la science. La réceptivité est la manifestation de la transcendance, la création des conditions qui rendent possible sa propre réception. J'ajouterai encore un mot: sans transcendance, la science n'a plus d'identité ni même d'autorité. C'est ce qui lui donne sa valeur d'être et la rend acceptable dans une société donnée. Il n'y a pas d'identité – de science politique – qui ne repose à la fois sur l'immanence et la transcendance. C'est ce rapport, ce lien intime qui unit l'immanence et la transcendance qu'il faut maintenant regarder. C'est ce que notre problématique requiert maintenant pour arriver à faire de la science politique le matériau d'un autre discours, la non-science politique.

### 3. Immanence et transcendance

Rien n'est universel si ce n'est par signification.

Guillaume D'OCCAM<sup>23</sup>

Il y a peu d'étude sur le rapport entre transcendance et immanence<sup>24</sup>. La raison est simple : on a souvent, pour ne pas dire presque toujours, envisagé l'immanence et la transcendance comme deux réalités différentes. Il y aurait d'un côté les forces vives qui s'affrontent ou l'énergie vitale et de l'autre le système moral, les valeurs qui transcendent les

Nous n'avons malheureusement pas retrouvé la référence de la citation de Guillaume d'Occam.

<sup>24.</sup> Michel Piclin, La notion de transcendance: son sens, Paris, Armand Colin, 1969.

luttes, qui contribuent à la pacification des passions et à l'apaisement des combats. La transcendance, que nous associons ici au système moral, permettrait, dit-on, le dépassement de l'immanence. Il s'agirait donc de deux forces opposées.

Michel Henry est l'un des rares à avoir tenté de dénouer les fils qui unissent l'immanence et la transcendance et à avoir rejeté la séparation entre les deux<sup>25</sup>. Sans reprendre l'ensemble de sa démarche, nous lui emprunterons quelques-uns de ses outils, lesquels devraient nous permettre de comprendre comment une force se constitue et s'impose en une science.

Selon une très belle formule de Michel Henry: «L'immanence est l'essence de la transcendance  $^{26}$ .» C'est donc dans l'immanence que la transcendance trouve la possibilité de constituer des contenus ontologiques «[...] et de trouver ainsi dans l'immanence la condition ultime de sa réalité  $^{27}$ ». Il y a donc ici un double processus à expliquer: 1) celui par lequel la transcendance constitue des contenus ontologiques en puisant dans l'immanence; et 2) celui par lequel la transcendance se consolide dans l'immanence comme seule réalité possible  $^{28}$ .

### 4. Réalité: la représentation du réel

Les poètes qui sont conscients de leur puissance cherchent délibérément à dénigrer ce qu'on appelle d'ordinaire la réalité, à lui donner la figure de l'incertain, du spécieux, du faux, toute de péché, de souffrance et d'illusions; ils exploitent tous les doutes sur les limites de la connaissance, toutes les outrances du scepticisme, pour étaler sur les choses les voiles plissés de l'incertitude, leur propos étant alors, après cette occultation, que l'on voie dans leur sorcellerie, leur magie psychologique, sans bien y réfléchir, le chemin de la «vérité vraie», de la réalité «réelle».

F. Nietzsche<sup>29</sup>

<sup>25.</sup> Michel Henry, L'essence de la manifestation, Paris, Presses universitaires de France, 1963. Il faut aussi nommer les travaux de René Girard qui envisage l'immanence et la transcendance dans un même rapport. Voir La violence et le sacré, Paris, Grasset, 1981.

<sup>26.</sup> Michel Henry, op. cit., p. 309.

<sup>27.</sup> Id., ibid.

<sup>28.</sup> Le lecteur l'aura remarqué, nous avons déplacé légèrement, mais non sans conséquences importantes, la problématique de Michel Henry. Au lieu de dire que «la transcendance trouve dans l'immanence sa condition ultime de réalité », nous préférons dire qu'elle se consolide dans l'immanence comme seule réalité possible. Ce faisant, nous avons voulu insister sur la force de la transcendance.

<sup>29.</sup> Friedrich Nietzsche, «Opinions et sentences mêlées», dans *Humain, trop humain*, Paris, Gallimard, 1968, n° 32, vol. 37. En italique dans le texte.

Dans l'énoncé de Henry sur l'immanence comme essence de la transcendance, plusieurs l'auront remarqué, cette dernière semble première. La transcendance apparaît comme déjà là, surplombant l'immanence mais y puisant. Je ne crois pas qu'il faille comprendre de cette façon le propos du philosophe français. Il faut le saisir plus simplement comme la difficulté d'imaginer toute forme de transcendance sans contenu. Il n'existe pas de système moral en soi; il ne s'agit pas non plus de pures abstractions ni d'idéalités métaphysiques comme on pourrait considérer les idées platoniciennes. Tout système moral a d'abord sa source et son origine dans l'immanence, au cœur des forces vives qui s'affrontent. Personne n'a mieux exprimé cela peut-être que Nietzsche lorsqu'il écrit, dans La généalogie de la morale, à propos des systèmes de valeurs:

Ce sont bien plutôt les «bons» eux-mêmes, c'est-à-dire les nobles, les puissants, les hommes de condition supérieure et d'âme élevée, qui se sont sentis eux-mêmes bons et ont estimé leurs actes bons, c'est-à-dire de premier ordre, par opposition à tout ce qui est bas, mesquin, commun et populacier. Pénétrés de ce pathos de la distance, ils se sont arrogé le droit de créer des valeurs, de donner des noms à ces valeurs: que leur importait l'utilité<sup>30</sup>!

Il ne faudrait donc pas considérer la transcendance en elle-même. Elle est intimement liée à l'immanence. Les contenus qu'elle se donne, elle les puise dans l'immanence. En refusant d'admettre cela, on se retrouverait devant une coquille vide et une conception abstraite de la transcendance ou des systèmes moraux. On ne voit pas pourquoi une société ou une communauté s'imposerait telle ou telle valeur si cette dernière n'avait aucun fondement dans le monde vivant, si elle n'émergeait pas d'un vouloir vivre-ensemble. Il s'agit maintenant de comprendre comment un système moral se donne ces contenus. La question devrait être formulée autrement selon les exigences de notre problématique: comment un système moral arrive-t-il à déterminer que des contenus ontologiques lui appartiennent en propre?

L'histoire, l'histoire des sciences en particulier, a surtout consisté à montrer comment une science se dégage peu à peu de son arrièrefond idéologique, des mythes pour devenir une connaissance certaine
et assurée. Plutôt que de suivre cette logique, on essayera de montrer
comment, au nom de certaines valeurs, un discours trace de l'intérieur
de nouvelles frontières dans le champ de l'immanence et construit ce
faisant une représentation du monde ou de la réalité. Représentation

<sup>30.</sup> Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, 1968, nº 2, p. 225. En italique dans le texte.

du monde qu'il cherche à imposer. Essayons de suivre le processus par lequel un système moral découpe et impose une représentation de la réalité.

Le système moral (objectivité, égalité, liberté) procède d'abord à un découpage du monde. Les valeurs comme celle d'objectivité ou de neutralité lui permettent de mettre l'accent sur certains aspects de la réalité (phénomènes observables, mesurables, injustice...). Ou encore, il accorde à des réalités anciennes (faits, événements) un nouveau statut. L'histoire de la science politique, si peu développée qu'elle soit, attire l'attention sur l'importance du rôle de l'État dans la constitution de la politique en objet de science. C'est le moment, dira-t-on, d'une première forme d'objectivation de notre objet d'enquête. L'État joue un rôle important dans cette histoire; mais il n'a pas le même rôle ou la même fonction dans un autre type de connaissance politique, davantage fondée sur des valeurs comme celle d'égalité ou de justice. Il nous semble évident qu'une «pratique scientifique» qui a pour fondement la justice problématisera davantage les questions d'inégalité sociale, économique qu'une science politique faisant de l'État son objet et préoccupée par la recherche du vrai. La démarche d'enquête ne sera pas la même, les objets étudiés seront différents ainsi que la finalité de la recherche (connaissance-action). Une fois qu'il a fait ce découpage de la réalité et construit une représentation du réel, le système moral doit se donner des contenus.

On comprendrait mal ce processus si on ne saisissait pas que la puissance de la science tient surtout à sa capacité de donner une valeur d'être à certaines réalités. C'est peut-être là l'élément déterminant de ce processus et de cette lutte politique, c'est-à-dire la capacité de donner consistance et forme à des réalités qui jusque-là n'en avaient pas ou qui les perdent avec le nouveau discours de représentation de la réalité. La construction de la représentation du monde repose elle aussi sur un processus relativement simple: il s'agit de donner forme et consistance à des objets, de faire de certains individus des sujets, de donner une signification et un sens particuliers à des phénomènes ou à des événements. Un objet ne devient réel, ne prend consistance et forme – un phénomène observable, une préoccupation importante – que s'il est fondé sur un système moral qui lui donne en retour une valeur. Ce système moral, c'est soit la vérité, soit une autre valeur qui peut être la justice, l'égalité ou même la liberté. Prenons le premier des cas qui s'offrent à nous : la vérité. Dire qu'une chose est vraie, c'est lui accorder une valeur extraordinaire. Cela veut dire qu'elle est conforme à elle-même, qu'elle se dévoile dans son être même. C'est l'appréhender dans son existence et c'est surtout lui

donner une identité qu'il est difficile de contester parce qu'elle est conforme à son espèce (essence)<sup>31</sup>. La chose est elle-même. Difficile de contester un pareil énoncé dont la force tient à cette évidence elle-même: la vérité, c'est la chose telle qu'elle est, identique à elle-même. Force de l'évidence, mais aussi force du discours qui dit ou qui prétend la dire; il est capable d'accéder à la vérité des choses, à leur essence.

Le militantisme scientifique a la même prétention même s'il conteste la possibilité de dire la vérité à propos des choses ou du monde. Il utilise un autre critère, celui de la justice, de l'égalité ou de la liberté pour donner une valeur d'être à certaines réalités. C'est au nom de la lutte contre l'exploitation des démunis, contre le patriarcat, ou du combat pour mettre fin à la domination des riches et des puissants qu'il juge nécessaire de faire voir le processus d'exploitation, de démasquer les mécanismes de domination. C'est là, pour ces derniers, la réalité, la seule réalité (la réalité réelle) puisqu'il est impossible de nier l'exploitation, le patriarcat, la domination des puissants. Le critère utilisé justice, égalité, liberté – n'a pas la même force d'évidence que celui de la vérité, mais il prétend avoir une valeur plus universelle – plus transcendante – parce qu'il touche la vie en société, le bonheur des hommes, l'essence même de l'humanité. L'exploitation, la domination, le patriarcat, etc. ne sont-ils pas les fins mots de l'analyse politique? Cependant, un tel découpage du réel – scientifique ou militant – n'a pas en soi la capacité de s'imposer par lui-même; pour qu'il soit reçu, il doit s'imposer contre d'autres découpages, d'autres représentations de la réalité.

On aura rapidement compris aussi que c'est le système moral qui va permettre à une science, à un savoir de s'imposer, d'invalider les autres représentations du monde. D'abord, en rejetant comme non pertinents, non valables les autres discours, les autres savoirs, c'est-à-dire ceux qui n'obéissent pas à la règle morale de l'objectivité ou de l'égalité, de la justice ou de la liberté<sup>32</sup>. La lutte est menée sur différents fronts et des discours sont rejetés parce qu'on les juge non objectifs, au service des pouvoirs en place ou de la classe dominante. C'est le système de valeurs – neutralité, objectivité, égalité, justice, etc. – qui permet d'exclure, d'invalider les autres discours. Il agit comme une véritable

<sup>31.</sup> Dans le *Dictionnaire de la langue philosophique* (Paris, Presses universitaires de France, 1969) de Paul Foulquié (avec la collaboration de Raymond St-Jean), on définit la vérité «[...] comme ce qui est conforme à son type idéal ou au type de son espèce », p. 756.

<sup>32.</sup> Par militantistes scientifiques, on désigne ceux qui cherchent chez les sans paroles, les démunis, les exclus la condition de possibilité de leur science. Nous avons parlé des marxistes et des promoteurs des approches dites qualitatives.

force, un pouvoir qui ne tolère rien en dehors de ses propres contenus. Comment, demandera-t-on, peut-il rejeter les autres représentations ou les autres discours? La réponse est simple: en s'appuyant sur les valeurs morales qui le fondent. Mais comment peut-on s'opposer à la puissance de la vérité, à la force de l'évidence puisque le discours prétend accéder directement à la chose elle-même? Comment peut-on s'opposer à la force des valeurs comme celle de la justice, de l'égalité qui dénoncent la pauvreté, la domination ou l'exploitation? La puissance des discours tient aux valeurs qu'on accorde à ses valeurs et au statut transcendant (sacré) qu'elles acquièrent de ce fait. On comprend encore aujourd'hui que la science demeure le plus puissant discours dans la mesure où la vérité se voit accorder un statut transcendant plus important que le militantisme politique : malgré des critiques très importantes formulées à son encontre, la science reste de nos jours le discours le plus sacralisé, c'est-à-dire qu'on lui reconnaît les plus grandes efficacité et utilité<sup>33</sup>.

La mise en forme – on pourrait dire la mise en valeur – des contenus n'est possible que si l'on considère que ces derniers appartiennent en propre à un système moral. On le voit bien pour le discours à prétention objectiviste qui fait, par exemple, de la neutralité axiologique et de l'objectivité les critères du discours de vérité<sup>34</sup>. Ces critères démarquent la science de la non-science. C'est grâce à eux qu'on peut comprendre, expliquer scientifiquement le monde dans lequel on vit. Cela n'est pas moins vrai pour le militantisme scientifique qui utilise un critère davantage politique, mais dont l'un des résultats est d'exclure les autres discours. Au nom d'un idéal de la révolution, on a empêché toutes les autres formes de luttes que celles conduisant à la remise en question totale et définitive du système capitaliste. Dans chaque cas, il s'agit de proposer (ou de construire) une autre réalité, une autre représentation du réel et de la poser comme la seule ayant de la valeur et appartenant en propre à ce système moral.

L'opposition entre la science objective et le militantisme scientifique est réelle. Il s'agit de deux représentations du monde irréconciliables, mais qui restent tout de même dominées par une même volonté, croyance (?), dans la nécessité, la volonté de savoir. C'est là le propre de chaque discours que d'apparaître à travers ses contenus et de faire de ces derniers la condition même de la réalité. C'est grâce

<sup>33.</sup> Je conviens parfaitement qu'il faudrait développer ce dernier point.

<sup>34.</sup> Nous aurions pu prendre comme critère la falsification des prédictions, comme le proposait Popper. Quel que soit le critère utilisé, il s'agit de tentative de démarcation de la science de la non-science.

à ces contenus qu'on peut, comme le disait si bien Nietzsche, dénoncer les illusions, exploiter le doute et le scepticisme pour faire valoir sa vérité vraie et sa représentation «réelle» de la réalité. C'est grâce à ses contenus, qui sont, il faut bien le dire, une réponse à certains problèmes que pose le vivre-ensemble<sup>35</sup>, qu'un système de valeurs s'impose et impose sa représentation du monde; qu'il impose sa force et sa puissance dans la manière dont la gestion, le gouvernement de la société doit se faire.

### 5. Ordre et désordre

La transcendance est toujours armée.

Gilbert Durand<sup>36</sup>

Une dernière question, je crois, reste encore à résoudre: on voit bien comment un système moral arrive à s'imposer, mais on ne voit pas comment il participe à ce qu'on appelle la gestion ou le gouvernement de la société. Pour poser la question en des termes plus directs encore: Comment immanence et transcendance sont-elles des éléments de l'ordre social?

Poser la question, dit-on, c'est y répondre. En effet, il convient de dire que l'ordre social est toujours le produit d'un rapport spécifique – une articulation particulière – de l'immanence et de la transcendance. Le vivre-ensemble est traversé par des luttes et plus fondamentalement, depuis trois siècles au moins, constamment confronté au problème suivant: comment concilier l'individualisme, fondé sur la réalisation de soi (morale de l'authenticité) avec les impératifs de la vie en société (partage de valeurs communes)? La réponse apparaît assez clairement: il n'existe pas d'ordre social sans transcendance, c'est-à-dire sans un système de valeurs capable de pacifier les luttes (la violence), pour éviter qu'elles ne virent au combat pour la vie et la mort, et d'organiser les combats politiques pour assurer le maintien du vivre-ensemble. Il ne s'agit pas, au sens propre, de système universel ni de transcendance absolue comme l'idée de dieu pouvait l'être.

<sup>35.</sup> Il faut comprendre toute articulation spécifique de l'immanence et de la transcendance comme des résolutions particulières au problème fondamental du vivre-ensemble qui peut se résumer de la façon suivante: comment assurer l'adhésion minimum de chacun au pacte social, à la vie en commun. La science ou le militantisme scientifique, dans l'articulation qui leur est propre du rapport immanence—transcendance, propose une réponse, une solution à cette question.

<sup>36.</sup> Gilbert Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire: introduction à l'archétypologie générale, Paris, Dunod, 1990.

Il faut aussi admettre qu'il n'existe aucune transcendance qui ne trouve ses conditions de possibilité dans l'immanence. Tout système moral doit s'imposer contre d'autres systèmes moraux. Il origine toujours des luttes, des combats politiques qui caractérisent l'immanence. Cela dit, quel rôle joue la science politique dans la gestion ou le gouvernement de la société (dans la gouvernementalité)?

Comme elle appartient à un système de valeurs, la science politique est avant tout une science de l'ordre, du besoin d'ordre. Sa finalité, ce n'est pas, comme le disent ou le croient les politologues, la connaissance, le progrès par le savoir, ni la libération ou l'émancipation des démunis, des exclus ou des opprimés. Nous l'avons dit, il ne s'agit là que des contenus ontologiques d'un système de valeurs qui les rend acceptables. La science politique participe de ce mécanisme plus fondamental que représente la nécessité de l'ordre. Tout système social repose sur une articulation spécifique de l'immanence et de la transcendance qui n'est en somme qu'une résolution du problème de la vie en commun – une manière d'assurer le vivre-ensemble –, mais il constitue aussi une formidable mobilisation des forces pour contrer le chaos, le processus d'anéantissement qui menacerait toute existence. Cette mobilisation des forces peut être désignée comme le besoin ou la nécessité de l'ordre.

Ce besoin, on le voit se manifester dans la tentative d'idéalisation de la réalité – comme matériau malléable et utilisable pour le progrès de l'humanité (c'est la conception objectiviste de la science) ou d'émancipation et de libération de l'homme (vision militante de la science) que ces systèmes moraux représentent. Il s'agit à chaque fois de donner une représentation idéale de la réalité, d'extirper le mal ou le danger qui nous menace, qui nous menacerait; autrement dit, de créer de l'ordre. Ce besoin d'ordre est impératif, dit-on, à défaut de quoi, l'humanité court à sa propre perte, à son anéantissement. Seul un système moral – universel – est capable de stopper l'irrésistible élan vers la violence; de créer ou recréer l'ordre nécessaire à notre survie. Pourquoi? Il n'est pas certain qu'il soit possible de répondre à cette dernière question, que nous soyons en mesure de donner immédiatement une réponse satisfaisante à cette question. Nous en savons trop peu encore sur la constitution de l'ordre, nous ne comprenons pas assez bien ce besoin et cette nécessité de l'ordre. Tout au plus, nous est-il possible de regarder du côté de Nietzsche pour y trouver des hypothèses à explorer. Ne nous suggère-t-il pas comme réponse possible à cette question que la nécessité de l'ordre servirait à domestiquer l'homme, le monde ou encore, ajouterions-nous à sa suite, à assurer sa survie comme savant ou prophète? On peut, à la suite de Deleuze et Guattari, se demander pourquoi la fuite des idées, le fait qu'elles nous échappent nous fait-il si peur. Pourquoi devons-nous nous protéger du chaos? Qu'y a-t-il de si menaçant dans le désordre? Pourquoi la violence fait-elle si peur? Prométhée a-t-il besoin de nouveaux dieux pour se protéger du vide ou du néant où se trouve son existence depuis la mort des dieux ou n'a-t-il pas peur plutôt que sa propre puissance se retourne contre lui? Qu'après avoir assassiné dieu, l'homme ne soit à son tour victime de sa propre puissance?

### 6. Destruction et éthique de la cruauté

Une philosophie où l'on n'entend pas entre les lignes les pleurs et les grincements de dents et le terrible vacarme du meurtre général réciproque, n'est pas une philosophie.

A. SCHOPENHAUER<sup>37</sup>

Pourquoi faut-il de l'ordre? Voilà, en substance, comment nous avons conclu le dernier paragraphe. Par cette question, nous ne prétendions pas faire l'apologie du désordre; ce n'était pas une manière de montrer la valeur heuristique du chaos ou du désordre en les considérant comme des forces productrices de nouvelles réalités. L'histoire n'a pas besoin de telles interventions humaines. En posant la question de l'ordre, nous voulions seulement aborder la difficile question du statut de la non-science.

Je ne crois pas qu'il soit possible d'y donner une réponse pleinement satisfaisante, trop de questions restent encore en suspens. Malgré le caractère vague, flou de la non-science, on peut dire ceci: la non-science politique est le discours de la destruction des illusions; elle est la puissance d'anéantissement de l'espoir. Force de destruction, puissance d'anéantissement qui aujourd'hui sont combattues au nom de la lutte contre le mal, au nom d'une idéalisation du monde (justice, liberté, égalité, etc.).

Mais pourquoi combattez-vous ces « idéalisations du réel », comme vous les nommez? N'introduisez-vous pas ici, à l'encontre même des principes de la non-science politique, de nouvelles valeurs morales, celles au nom desquelles il faut combattre les illusions de l'espoir et de libération, le progrès de la science? De plus, en admettant que vous ayez raison, ce qui est difficile à concevoir pour qui que ce

<sup>37.</sup> Arthur Schopenhauer cité dans Rüdinger Safranski, Schopenhauer et les années folles de la philosophie, Paris, Presses universitaires de France, 1990, p. 384.

soit, l'illusion de la liberté, dira-t-on, est encore préférable à l'absence de liberté, au vide ou au néant auquel semblent nous conduire ces considérations.

C'est à ces questions, pertinentes et essentielles, je l'admets volontiers, qu'il s'agit maintenant de s'attaquer sans compromis, c'est-à-dire en les posant dans toute leur radicalité. En se demandant, par exemple, comment elles ont pu se poser et surtout comment la non-science politique arrive à les formuler comme questions. Autrement dit, quel travail la science politique doit-elle faire sur elle-même pour poser la question de ses propres jugements moraux et être capable d'en analyser les effets?

À une telle question, nous l'avons dit plus haut, il est difficile de répondre maintenant. On sait cependant d'ores et déjà qu'il faut un discours sans fondement moral, qui ne propose rien, aucune solution de rechange à ce qu'il détruit. Comment pourrait-il y en avoir une après avoir montré la puissance destructrice de tout système de valeurs? Comment proposer des valeurs après avoir essayé de détruire tout effort de cristallisation du sens dans des ensembles signifiants fondés sur des codes moraux? La non-science politique ne respecte aucun langage, aucun discours. Elle cherche à détruire toute signification. Pour elle, le vrai ou le faux n'existent pas. La non-science politique a son fondement dans une éthique de la cruauté, celle qui consiste à voir le monde tel qu'il est, celle qui montre, contre toutes les formes d'idéalisation, la réalité telle qu'elle est: cruelle<sup>38</sup>.

<sup>38.</sup> Dire que la réalité est cruelle, ce n'est pas, comme plusieurs pourraient le penser, un jugement moral – une façon de qualifier le réel – ni même une façon de justifier certaines luttes ou combats politiques. Il s'agit simplement d'un regard froid sur le pathos de l'existence.

## AU-DELÀ DU SILENCE LE RÔLE DE L'ÉTHIQUE FACE AU MAL POLITIQUE

### Bernard Gagnon

Les guerres, les génocides, les crimes contre l'humanité sont des représentations du mal politique que la philosophie politique essaie, tant bien que mal, de conjurer<sup>1</sup>. Du moins offre-t-elle des tentatives de compréhension de ces phénomènes. Mais au-delà des questions -Pourquoi les Nazis ont-ils tué plus de six millions de Juifs? Pourquoi les Soviétiques ont-ils exterminé des millions de personnes? Pourquoi le Rwanda ou la Bosnie ont-ils été le lieu de génocides? -, il y a aussi le rôle de la responsabilité pédagogique du citoyen contemporain face à ces événements. La question, en ce sens, n'est pas uniquement de comprendre les machinations destructrices qui conduisent aux génocides, mais aussi de déterminer quel doit être, par la suite, le rôle du souvenir de ces crimes dans la vie politique. C'est-à-dire non la responsabilité directe dans des actes qui ont pu se commettre loin, dans le temps ou dans le lieu, de la communauté actuelle d'appartenance, mais la responsabilité morale des citoyens pour éviter que de tels crimes ne se reproduisent.

L'importance que doit prendre le souvenir de l'Holocauste dans la vie politique contemporaine demeure aujourd'hui encore une question d'actualité. Est-il possible d'envisager une réconciliation authentique entre les descendants des victimes et de ceux qui ont participé, directement ou indirectement, aux génocides<sup>2</sup>? Est-il possible de faire

<sup>1.</sup> Sur l'idée d'une société capable de gérer ses conflits de façon pacifique, voir l'ouvrage de Jürgen Habermas, *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, trad. par Rainer Rochlitz, Paris, Cerf, coll. «Humanités», 1996.

<sup>2.</sup> Olivier Abel, «Ce que le pardon vient faire dans l'histoire », Esprit, nº 193, juillet 1993, p. 60-72.

une pédagogie de l'Holocauste<sup>3</sup>? Dans l'optique de la réconciliation, le temps est venu pour les États et les peuples fautifs de reconnaître leur responsabilité dans les crimes et de réparer les offenses commises. Toutefois, d'un autre point de vue, il y a le danger d'une moralisation à outrance des leçons que nous aurions à tirer de ces événements, le risque de récupérer le souvenir des victimes singulières au nom d'une idéologie ou pour notre «bonne conscience». Derrière une récupération moralisatrice ou idéologique des crimes, il y aurait le risque de sacrifier la mémoire des victimes au nom d'une cause qui leur était étrangère. Ainsi, comment commémorer la mémoire des victimes sans tomber dans l'erreur inverse de vouloir parler en leur nom?

Dans ce texte, nous voulons commenter et critiquer la réflexion éthique de Jean-Marc Ferry sur la responsabilité des citoyens des États de droit modernes envers le tragique de l'existence. Dans L'éthique reconstructive 4, Ferry définit les outils conceptuels qui, contrairement à l'oubli, permettraient d'assumer notre responsabilité éthique envers les victimes des crimes politiques, mais sans tomber dans l'erreur de se prononcer à leur place. Cette responsabilité aurait pour but, non pas de restreindre le débat public par des finalités « moralisatrices », mais, au contraire, de lever tous les obstacles actuels à l'entente sociale, parmi lesquels on compte les mémoires brisées par les injustices commises. Cette réparation serait à la fois historique et rationnelle, mais aussi authentique, car elle tiendrait compte des récits particuliers des victimes.

Dans ce chapitre, nous reconstruirons le raisonnement de Ferry à partir de trois moments clés de sa démarche: 1) l'importance de l'idée de réconciliation dans le contexte politique contemporain; 2) les relations contradictoires entre l'idée de la réconciliation et l'idée du droit; et 3) la validité de l'éthique reconstructive en tant qu'acte de réconciliation. Nous chercherons à déterminer les moyens qu'a l'éthique reconstructive d'éviter le piège d'une récupération de la mémoire des victimes.

<sup>3.</sup> Emma Shnur, «Pédagogiser la Shoah»,  $Le\ D\acute{e}bat$ , nº 96, septembre-octobre 1997, p. 122-140.

<sup>4.</sup> Jean-Marc Ferry, L'éthique reconstructive, Paris, Cerf, coll. «Humanités», 1996.

### 1. L'actualité de la réconciliation

Dans une publication récente, François Thuald<sup>5</sup> traite de l'actualité politique du mal politique. Ce dernier s'exprimerait par la résurgence des conflits identitaires contemporains dans les régions de l'ex-URSS, des Balkans et du Caucase. Selon Thuald, le déclin de l'ancienne puissance soviétique aurait eu pour effet de libérer des forces hostiles qui n'avaient, jusque-là, pu être contenues que par la puissance militaire de l'ex-empire soviétique. Face à ce postulat pessimiste, Thuald place peu d'espoir en la capacité juridique et pacifique de la communauté politique internationale à résoudre ces conflits. Selon lui, dans une telle logique destructrice, la raison ne peut l'emporter. Lorsque les conflits guerriers opposent des distinctions ethniques, il reste peu de place pour une solution rationnelle transcendant les logiques particulières. Seul un rapport de force équilibré entre les opposants peut assurer un minimum de stabilité sociale et un retour à la normalité politique.

Ce scénario pessimiste va à contre-courant des idées contemporaines du droit international et d'une citoyenneté internationale. L'ouvrage de J. Habermas, La paix perpétuelle<sup>6</sup>, celui de P. Ricœur, Le juste<sup>7</sup>, ou celui de Ferry, L'éthique reconstructive, sont des tentatives théoriques pour trouver les moyens d'une gestion éthique et rationnelle des conflits. Dans un article récent, Ferry perçoit, dans les leçons tirées des conflits guerriers qui ont opposé, dans le passé, les nations européennes, l'émergence d'une nouvelle civilité, une civilité capable de transcender les contextes nationaux et en mesure de traduire les conflits politiques en débat langagier.

Justement, ce long drame des guerres nationalistes et impérialistes, qui constitue la face sombre de l'Histoire européenne, a néanmoins, peut-être, ceci de positif, qu'il a préparé les peuples d'Europe à se regarder en face, [...] de s'éprouver mutuellement puis de se reconnaître réciproquement [...]<sup>8</sup>

De cette histoire européenne résulterait, pour la première fois, la possibilité d'une citoyenneté postnationale, une citoyenneté qui ne se détermine pas sur des critères de co-appartenance ethnique, mais sur des «critères éthiques de reconnaissance réciproque des sujets de

<sup>5.</sup> François Thuald, «Du nationalisme à l'identitaire. Une nouvelle famille de conflits», *Le Débat*, janvier-février 1996, n° 88, p. 162-170.

<sup>6.</sup> Jürgen Habermas, op. cit.

<sup>7.</sup> Paul Ricœur, Le juste, Paris, Esprit, 1995.

<sup>8.</sup> Jean-Marc Ferry, « Quel patriotisme au-delà des nationalismes? Réflexion sur les fondements motivationnels d'une citoyenneté européenne », dans *Fin des nations?*, à paraître, p. 426.

droit », individus ou États, ainsi que sur les «critères politiques d'une reconnaissance commune des principes fondamentaux tels que ceux de la démocratie et de l'État de droit 9 ». La communauté européenne en construction représenterait donc, aux yeux de Ferry, le paradigme historique de l'émergence de cette nouvelle civilité.

Les «forces vives» nombreuses et variées de la grande société civile [celle de l'Europe] en formation pourraient là faire représenter leurs intérêts différents, conflictuels, et les articuler sur le registre public du discours politique et du débat législatif<sup>10</sup>.

Or, dans le concept d'éthique reconstructive de Ferry, un obstacle majeur bloque la route de l'entente. Cette identité postnationale ne pourra naître que si elle trouve une réponse responsable aux crimes politiques commis dans le passé. «La violence reprend, écrit Ferry, quand on prétend recommencer le monde en oubliant que le monde fut violent<sup>11</sup>. » Si nous désirons faire vivre une nouvelle civilité authentique, nous devons trouver les moyens conceptuels de lever les entraves issues des actes passés. Ce qui est en jeu ici, c'est la question plus fondamentale du vouloir-vivre-ensemble. Il ne s'agit pas uniquement de se prémunir contre la possibilité de violences futures, mais d'offrir, aujourd'hui, les réconciliations nécessaires.

[...] l'intérêt de connaissance qui fonde le geste de la reconstruction réside dans le désir ou la volonté de suivre le mouvement même de la vie, à travers les processus de scission, de conflit, de déchirement, de séparation, d'aliénation. [...] bref, tout ce qui fait le tragique de l'Histoire, mais recèle aussi des potentialités de réconciliation, bien que cette dernière ne puisse plus être pensée dans le sens religieux traditionnel d'une forme transcendante de Rédemption 12.

La responsabilité envers le destin tragique du politique serait, selon Ferry, l'ultime recours éthique qui soit encore possible dans un monde sécularisé. Mais c'est une tâche fort complexe, car d'un point du vue purement juridique et rationnel toute norme n'est valable que si elle est conçue indépendamment des contextes de vie particuliers et des valeurs individuelles ou collectives. L'avantage du droit, ici, est qu'il constitue une troisième personne, impartiale, qui instaure un lieu du «Juste» capable de juger les offenses commises et de punir les responsables. Toutefois, le droit ne contient pas la force morale d'obliger les parties à se réconcilier. La réconciliation vise davantage

<sup>9.</sup> *Idem*, p. 436.

<sup>10.</sup> Idem, p. 445.

<sup>11.</sup> Jean-Marc Ferry, L'éthique reconstructive, op. cit., p. 58.

<sup>12.</sup> *Idem*, p. 19-20.

les relations interpersonnelles entre un Je et un Tu ou entre un Nous et un Vous, dans le cas des crimes d'un peuple contre un autre peuple. Le droit permet de condamner, mais il nous laisse sans instrument pour passer au stade de la réconciliation.

La tâche philosophique de Ferry est donc complexe, car elle suppose de tenir compte à la fois des exigences de la raison et de celles de la réconciliation. En ce sens, notre rationalité doit être historiquement capable de départager les ordres de grandeur issus du mal politique, suffisamment réflexive pour permettre l'autocritique de notre histoire et moralement légitime pour se faire le porte-parole des victimes. Mais cette raison ne doit pas en retour faire violence aux récits de vie particuliers des victimes. Elle doit justement permettre que l'on n'oublie pas le corps qui a souffert. En ce sens, elle se doit d'intégrer les récits de vie particuliers dans sa propre logique rationnelle.

### 2. La signification morale de la réconciliation

Ferry trouve le sens originaire de la réconciliation dans l'idée plus religieuse du pardon, du moins tel que le comprenait Hegel dans L'esprit du christianisme et son destin 13. Pour Hegel, le droit positif et les devoirs de la moralité objective « sont une forme inférieure à celle d'une vie de part en part insufflée par la sainteté de l'amour 14 ». La réconciliation trouve ainsi dans le pardon et l'amour chrétien son sens premier. Le pardon, contrairement au droit, n'a pas pour but de châtier le criminel, mais de réparer la vie blessée.

Le pardon se caractérise traditionnellement par trois éléments: 1) son caractère particulier; «il est une chose qui arrive, un acte accompli à un moment donné»; 2) son rapport personnel avec quelqu'un, «entre celui qui pardonne et celui qui est pardonné»; 3) enfin, son caractère total, extrajuridique, irrationnel et sa gratuité <sup>15</sup>. Le pardon en tant qu'acte personnel, singulier et irrationnel échappe donc à la rationalité juridique. Pour réprimer le crime, la justice se place en extériorité, celle du droit, de la règle universelle; tandis que le pardon, lui, cherche à réparer de l'intérieur la vie brisée dans un acte

<sup>13.</sup> G.W.F. Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, trad. de Jacques Martin, Paris, Vrin, 1988.

<sup>14.</sup> Jean-Marc Ferry, L'éthique reconstructive, op. cit., p. 28-29.

<sup>15.</sup> Alain Gouhier, «Le temps de l'impardonnable et le temps du pardon selon Jankélévitch», dans M. Perrin (dir.), *Le pardon*, Paris, Beauchesne, 1987, p. 270.

singulier et personnel. En ce sens, pardon et droit sont deux choses bien distinctes. Si le droit condamne le criminel, le pardon a pour but de redonner au criminel son innocence perdue.

Un tel acte de pardon semble impossible, voire étranger à la rationalité philosophique du citoyen des États de droit modernes. Devant le meurtre, le viol, l'agression, le citoyen de la République se doit de défendre la loi et d'exiger l'application de celle-ci. Le droit vient remplacer l'acte de se faire «justice» soi-même. En ce sens, la rationalité juridique n'exclut pas une certaine forme de «pardon» comme devoir du citoyen. Ce pardon est un devoir justement dans la mesure où le citoyen se doit de respecter le droit; il doit renoncer à l'idée de vengeance. Le citoyen de la République moderne se doit aussi d'appliquer la loi objective sans être «subjectivement passionné, intéressé ou prétentieux, lorsque cette loi châtie le coupable 16».

Toutefois, l'application de la justice ne doit pas se confondre avec le pardon, au sens où seul ce dernier vise à réparer la vie qui a été blessée. Selon Ferry, Hegel reconnaît à l'amour qui conduit au pardon une force de résolution supérieure à celle du devoir moral. Face au tragique du destin, l'amour au-delà de toute rationalité a la force de rédemption suffisante pour réparer la vie blessée.

À la différence de la loi qui, dans le droit, impose le châtiment du criminel, et, ce faisant, oppose l'homme réel (tel qu'il est) à son concept (ce qu'il doit être), l'amour, quant à lui, resterait en contact intime avec la vie mutilée. Et c'est en continuité logique avec le destin que l'amour est résolutif<sup>17</sup>.

Il y a quelques années, à Montréal, deux parents d'une victime d'un meurtre ont fait acte de pardon. Cet événement a été rendu public par l'entremise d'un documentaire s'intitulant d'ailleurs *Le pardon* <sup>18</sup>. D'un point de vue tragique, ces parents ont perdu leur fille qui a été violée, étranglée puis jetée du haut d'un pont dans le fleuve Saint-Laurent. D'un point de vue juridique, les deux meurtriers ont été condamnés à une lourde peine. D'un point de vue moral, toutefois, les parents sont allés au-delà des exigences « rationnelles » qui leur demandaient de respecter le rôle du droit et de renoncer, ainsi, à la vengeance : ils ont offert leur pardon aux meurtriers. Et, ici, il ne faut pas confondre pardon et oubli. Car, pour les parents, il ne s'agissait pas d'oublier le meurtre de leur fille, mais d'aller au-devant de ceux

Bernard Rousset, « La possibilité philosophique du pardon », dans M. Perrin (dir.), op. cit., p. 187.

<sup>17.</sup> Jean-Marc Ferry, L'éthique reconstructive, op. cit., p. 22.

<sup>18.</sup> Denis Boivin (réalisateur), Le pardon, Montréal, Films Dyonisos, 1991, 56 min.

qui ont commis ce meurtre et de leur offrir leur pardon, question de réparer par l'amour le mal qui a été fait, dans une communion entre ceux qui pardonnent et celui qui est pardonné. Il ne faut pas confondre, non plus, excuse et pardon, car les parents ne cherchaient pas à excuser par des raisons sociales, psychologiques ou autres ce qui avait conduit au meurtre. En ce sens, le pardon ne serait pas total. L'excuse, selon Vladimir Jankélévitch, ne prend pas en considération le mal qui a été fait, elle cherche une forme de non-lieu devant le crime.

[...] le pardon, excluant tout non-lieu, nous renvoie à l'état qui précédait la faute, c'est-à-dire à l'innocence prélapsaire. Le non-lieu n'implique pas le sauvetage d'une âme perdue: ce sauvetage s'appelle Pardon<sup>19</sup>.

Mais qu'est-ce qui a pu conduire ces parents à aller au-delà de ce que suggère la rationalité juridique et à faire acte de pardon? Pourquoi ont-ils été jusqu'à exprimer ouvertement aux meurtriers qu'ils ne leur en voulaient pas pour le crime commis? Comment ont-ils pu aller jusqu'à rencontrer un de ceux-ci en prison pour lui offrir leur amour? Derrière cet acte irrationnel, singulier et interpersonnel ne semble se cacher aucune autre logique que celle offerte par les parents eux-mêmes, c'est-à-dire que leur démarche se situe dans un idéal d'amour qui transcende toute rationalité. D'ailleurs, toute tentative d'explication rationnelle d'un tel acte n'aurait pour effet que de lui retirer son attrait particulier, sa distinction. Le pardon échappe à toute logique juridique et philosophique au nom de quelque chose de purement immatériel: l'Amour.

Ainsi, en faisant du pardon des offenses et de la réconciliation avec autrui la condition expresse du pardon, «l'âme», selon cette interprétation, s'élève au-dessus des rapports de droit.

Cette modalité de l'amour, le pardon, serait donc le moyen, pour le pardonnant comme pour le pardonné, de devenir autre que luimême, c'est-à-dire de surmonter le tragique ou de lever le destin. Ce qui prévient la séparation devient aussi, le cas échéant, une force de réparation<sup>20</sup>.

Toutefois, cet acte d'amour n'est tolérable, ici, pour l'État de droit, que s'il est relégué au domaine privé. On ne doit placer en lui aucune promesse de rédemption réelle, aucune signification particulière pour la société civile et politique. C'est dans une certaine indifférence juridique et publique que les parents ont fait leur démarche.

<sup>19.</sup> Vladimir Jankélévitch, Le pardon, Paris, Aubier, 1961, p. 193.

<sup>20.</sup> Jean-Marc Ferry, L'éthique reconstructive, op. cit., p. 27, 28.

D'un point de vue purement juridique et philosophique, cet acte singulier de pardon peut soulever quelques interrogations. Il faut souligner que ce sont les parents de la victime et non, évidemment, la victime elle-même qui ont accordé le pardon. Il faut noter l'absence de la victime morte et le «pouvoir» des parents de pardonner au nom de leur fille. Or, cette logique expiatoire pose quelques difficultés: au nom de qui ou de quoi les parents ont-ils pu parler pour leur fille et accorder le pardon? Cette remarque n'a pour but, ici, que d'accentuer le caractère extrajuridique de cet acte singulier du pardon, car du simple point de vue rationnel cet acte paraît injustifiable, comme le souligne B. Rousset:

«J'ai bien le droit de pardonner, avec la plus grande sincérité et dans la plus grande transparence, le mal qui m'a été fait.» Soit, mais cette justification du pardon ne repose-t-elle pas sur une erreur radicale [...] on n'envisage alors que la relation simple et simpliste entre le Je et le Tu [...] Mais cette formulation féodale, personnelle, interpersonnelle du problème ignore tout, non seulement de la dimension juridique, mais simplement de la dimension éthique, pratique de la question: la réalité du mal et la possibilité du pardon ne restent pas insérées, enfermées dans la seule relation d'un Je et d'un Tu. Dans le mal, il y a le Il qui a souffert et qui peut encore avoir à souffrir, qui a souffert éventuellement avec moi ou uniquement à côté de moi, et parfois sans avoir survécu pour s'exprimer: comment, de quel droit pourrais-je pardonner au nom d'un autre<sup>21</sup>?

Cet acte n'est compréhensible que si l'on sort de la rationalité philosophique et que l'on s'appuie sur une sphère transcendant toutes les «âmes» humaines. Dans le documentaire, le père de la victime dit, pour justifier son pardon, qu'il a donné sa fille à Dieu comme Abraham était prêt à sacrifier son fils. Et cet amour est fondamentalement plus fort que tout, plus solide que la vie elle-même qui fut blessée. D'ailleurs, le documentaire se termine sur cette scène où les parents rencontrent en prison un des meurtriers. En arrière-fond où l'on voit s'étreindre ceux qui pardonnent (les parents) et celui qui est pardonné (le meurtrier), on peut entendre le père dire: «C'est le plus beau moment de ma vie.»

On peut se demander, au-delà de l'incompréhension que le citoyen moderne peut avoir d'un tel acte, si la rationalité philosophique ou juridique est suffisante pour rejeter ce pardon. Comme le souligne Gouhier: «[...] aucun droit n'a le pouvoir de prescrire ce qui précisément transcende toute décision individuelle-éthique, juridique,

<sup>21.</sup> Bernard Rousset, op. cit., p. 195, 196.

politique<sup>22</sup>. » La société, régie par la règle du droit, ne pourrait accepter une trop grande publicité de cet acte de pardon, car il est contraire à l'essence même de la loi. L'impunité, selon Kant, est la suprême injustice envers les sujets. Cet acte d'amour doit donc se situer tout à fait en dehors de la société civile. Il est extrajuridique et extrapolitique. Dépasser cette restriction du pardon serait intolérable du point de vue du droit. Nous avons le devoir de poursuivre l'injustice pour défendre la justice. La nécessité du droit ne fait pas seulement que «[...] la loi commune ne peut pas ne pas poursuivre l'injustice, mais fait aussi que l'individu respectueux de cette loi commune ne peut pas oublier ou effacer l'injustice subie <sup>23</sup> ».

Le pardon est donc inaccessible du point de vue du droit en général. Le pardon est arbitraire par définition, soumis au bon gré ou au mauvais gré de celui qui l'accepte ou le refuse. D'ailleurs, dans le documentaire Le pardon, il n'est aucunement fait mention de l'autre meurtrier qui, lui, n'a pas accepté le pardon des parents et a refusé de les rencontrer. Il y a donc des limites à l'amour. Au-delà de cette tension entre le pardon et le droit, il existe aussi des cas où l'amour reste impuissant, lorsqu'un criminel refuse l'amour qui lui est offert. L'amour, s'il offre le paradigme de la réconciliation entre des êtres blessés, serait, en ce sens, trop singulier et trop réfractaire à la République du droit pour relever le défi contemporain de la réconciliation.

Telle est la limite de l'amour dont le principe n'est pas encore assez réflexif et, au fond, rationnel, pour préserver sous une autre forme la relation qu'il a désertée. Si toutefois il est vrai qu'on ne saurait en faire un devoir, l'amour ne donne pas à connaître la façon dont l'entente peut et doit exister entre des êtres qui ne s'aiment pas. Or, cette difficulté propre aux relations entre les individus et entre les peuples, non seulement marque en ellemême les limites de l'amour, mais semble également faire obstacle au droit, pour autant que son intervention se situe strictement dans l'espace dialectique du crime et du châtiment<sup>24</sup>.

Le criminel ainsi abandonné doit renoncer à l'amour et voir sa vie déchirée. Il n'y a pas, en lui, suppression de la souffrance et de la faute. À défaut d'amour, ou dans le cas d'un amour refusé, il y a absence de processus de réconciliation. La réconciliation ne demeure donc possible que si l'amour est partagé. Or, aujourd'hui, le défi est

<sup>22.</sup> Alain Gouhier, *op. cit.*, p. 281.23. Bernard Rousset, *op. cit.*, p. 185.

<sup>24.</sup> Jean-Marc Ferry, L'éthique reconstructive, op. cit., p. 30.

justement de trouver des sources de réconciliation entre des êtres qui ne s'aiment pas et même qui ne se connaissent pas, une forme plus séculière de pardon mais qui en conserverait la force religieuse.

### 3. L'éthique reconstructive

L'éthique reconstructive veut résoudre cette tension entre le pardon et le droit. La reconstruction se fonde à la fois sur l'exigence de la raison philosophique et sur l'acte authentique de réconciliation. Elle est une synthèse entre le moment objectif de l'application universelle des normes et le moment subjectif de l'acte singulier du pardon. Toutefois, elle s'associe à une justification sécularisée de la réconciliation. Les motifs qui justifient l'éthique reconstructive sont essentiellement ceux issus de l'expérience du tragique et de la volonté des citoyens à trouver une réparation. L'éthique reconstructive accomplit le deuil de toute réparation réelle, ce qui accroît, écrit Ferry, la responsabilité pratique des citoyens. Cette réconciliation sera essentiellement symbolique, mais ses conséquences pratiques permettront de lever des entraves à l'entente sociale et à un réel débat public.

Pour Ferry, droit et pardon cessent d'être des opposés irréductibles à partir du moment où l'on prend en considération les intuitions fondamentales sur lesquelles repose la rationalité juridique et philosophique. La rationalité repose sur une moralité communautaire, sans laquelle la norme ne pourrait avoir la validité qu'on lui porte. Ferry traduit cette moralité par les intuitions grammaticales du monde de la vie. La grammaire est, dans le discours, l'élément qui permet la communicabilité par-delà les différences des contextes culturels<sup>25</sup>. Respecter la norme du meilleur argument suppose ces intuitions grammaticales, c'est-à-dire l'idée morale que tous les agents sont, de façon autonome, en mesure d'acquiescer à la validité du meilleur argument. Sans ces intuitions fondamentales, la norme objective demeure toujours dans un rapport d'extériorité par rapport aux perceptions subjectives de ceux qui se doivent de la respecter.

Ces intuitions fondamentales, écrit Ferry, sont constamment à réactiver, à cause notamment des paroles ou des actes qui sont venus nier, par le passé, cette moralité communautaire. Autrement dit, ces intuitions grammaticales ne reposent sur aucun postulat métaphysique, mais trouvent leur sens dans l'exercice pratique de la discussion et du débat public. Or, ce sont les violences contre cet exercice,

<sup>25.</sup> *Idem*, p. 100.

comme les actes qui ont pour but de nier la parole de certains individus ou de certains groupes, qui constituent le premier obstacle à l'expression d'un débat public authentique. C'est pourquoi l'activation de cette moralité communautaire suppose de réparer les actes qui sont allés contre cette parole.

Selon Ferry, il y a deux expériences historiques qui justifient l'éthique reconstructive. La première est l'expérience de l'injustice irréversible qui s'est exprimée dans les génocides du  $20^{\rm e}$  siècle. La seconde est «[...] l'expérience de la perte de transcendance et l'émergence d'une sotériologie paradoxale, c'est-à-dire totalement laïque  $^{26}$ ». Aucune promesse de Rédemption ne peut venir réparer le mal causé ni rien ne peut renverser l'injustice commise. Ainsi, seules une réflexion éthique et une réparation symbolique qui prennent en compte le tort causé aux victimes peuvent aujourd'hui constituer notre recours éthique face au tragique du politique. L'éthique reconstructive est, pour Ferry, la conscience de notre responsabilité à l'égard du passé; ce qui implique de remonter le cours de l'histoire comme l'instruction rétrospective d'un procès moral et politique.

[...] attitude consistant à s'ouvrir aux revendications des victimes, à commencer par celles qui ne peuvent – et n'ont éventuellement jamais pu – faire entendre leur voix. [...] la seule forme de sotériologie qui nous reste, dans un monde fortement sécularisé<sup>27</sup>.

L'éthique reconstructive entend lever les limites de la conception moderne du droit formel. Elle se présente comme une ouverture supplémentaire et plus compréhensive. À ce titre, elle veut trouver les justifications nécessaires pour s'assurer que tous ceux qui participent au débat public, et tous ceux qui en avaient le droit mais en ont été arbitrairement exclus, soient officiellement reconnus. Cette condition est toutefois entravée par le destin tragique du politique et le sort qu'il a réservé aux victimes. Celles-ci, lorsqu'elles ont payé de leur vie les crimes commis, n'ont pu revendiquer la reconnaissance qui leur était due. On leur a ainsi refusé le droit d'être des citoyens à part entière, ce que la simple application du droit et le châtiment imposé au criminel ne peuvent réparer. L'éthique reconstructive vise donc à poursuivre le processus de reconnaissance au nom des victimes. C'est à nous, contemporains, de poursuivre ce processus et d'assumer, ainsi, notre responsabilité morale envers les victimes.

<sup>26.</sup> Idem, p. 36.

<sup>27.</sup> Idem, p. 37.

Une éthique de la reconstruction, au-delà de l'argumentation, serait à assumer aussi pour les discutants, dans la mesure où ceux-ci s'estimeraient moralement assignés à parler pour les intéressés, lorsque, bien entendu, ces derniers ne peuvent, par principe, participer à la discussion<sup>28</sup>.

D'un point de vue moral, écrit Ferry, un tel respect ne cesse pas d'être exigé à l'endroit des victimes. «Ce devoir nous demeure; il ne disparaît pas avec la mort de celui qui attendit en vain<sup>29</sup>. » La tâche reconstructive est donc de donner une reconnaissance symbolique (ce qui peut s'exprimer dans les musées, dans les monuments commémoratifs ou par des excuses officielles publiques des États), mais de façon presque indexicale, qui se contente de montrer le « qui » est la victime, le «où» et le «comment» des crimes commis. Le but est d'empêcher ici à la fois l'oubli, mais aussi, par le geste indexical, qu'une simple commémoration narrative ne vienne, au nom d'une extériorité étrangère aux victimes – idéologisante ou moralisatrice –, prendre la place du respect qui leur est dû. L'optique expiatoire de la justice historique a pour but « que puissent au moins être dites et reconnues les offenses et injustices qui font le tragique de l'Histoire<sup>30</sup> », mais sans que ceux qui en ont souffert se voient insérés dans un discours politique ou philosophique auquel ils n'ont pu, et ne peuvent plus, acquiescer. Reconnaître ceux qui ont souffert du mal politique, mais sans parler à leur place.

Cette réconciliation que propose Ferry n'est toutefois pas sans exigences philosophiques et pratiques. Elle ne se limite pas au geste indexical, puisque sa propre finalité est, par un tel geste éthique, de libérer les potentialités pratiques actuelles de l'entente langagière. Une fois reconnus ceux que nous avions moralement à reconnaître, les identités narratives rattachées aux mémoires des victimes qui restaient jusque-là liées de près à la facticité du crime, peuvent se décentrer de l'événement et atteindre un niveau de normativité suffisant à l'entente. Ce que veut dire Ferry, ici, c'est que, dans le cas de l'expérience du tragique, les mémoires des victimes ou celles de leurs descendants constituent souvent des fermetures aux autres récits de vie. Or, une reconnaissance symbolique, construite sur une argumentation historique, peut permettre à ces identités narratives de s'ouvrir aux autres récits, sans craindre que ne soit oublié le tort qui leur fut causé.

<sup>28.</sup> *Idem*, p. 109. 29. *Idem*, p. 39, 40.

<sup>30.</sup> *Idem*, p. 108.

[...] la stratégie purement narrative devient dogmatique, trop autocentrée sur l'histoire propre pour limiter sa prétention à la mémoire par celle de l'autre. [...] dans un espace de reconnaissance *réciproque*, l'histoire racontée ne peut *par elle-même* constituer aucun droit sur un lieu de mémoire qui serait par ailleurs revendiqué dans les termes d'une autre histoire racontée<sup>31</sup>.

Le principe reconstructif se manifeste par la recherche d'éléments proprement historiques, dont la récollection permet aux identités personnelles, individuelles ou collectives de s'assurer face aux autres une structure cohérente et significative. À ce titre, l'éthique reconstructive doit reposer sur une raison suffisamment historique qui peut déterminer avec justesse le qui, le où et le comment des crimes commis. Elle vise à séculariser la notion de destin par l'entremise d'une opération intellectuelle qui reconstituerait le processus qui a pu conduire à la vie blessée. La raison historique peut déterminer, ici, le drame qui est à l'origine des identités narratives particulières. À ce titre, elle offre des justifications aux discours narratifs, mais surtout les moyens de l'autocritique : une seconde narration mais cette fois structurée et fluidifiée grâce à des argumentations rationnelles.

Cette reconstruction est possible, pour Ferry, car la causalité du destin n'est pas celle de la nature, mais bien celle de l'esprit. Le mal est stratifié dans nos mémoires et dans nos récits individuels et collectifs. Et ce mal s'exprime aujourd'hui dans des déterminismes qui sont, à leur manière, des obstacles à l'entente sociale. Pour Ferry, il n'est pas absurde de supposer que la raison comme autoréflexion soit capable, dans son exercice de reconstruction, de lever les déterminismes caractérisant une situation de violences structurelles. En ce sens, le moment objectif qui vise à déterminer, par le recours à la raison historique et à l'argumentation, le qui, le où et le comment des actes commis est une première étape, mais encore insuffisante, car trop autocentrée pour mener à bien le processus de reconnaissance. L'esprit de la reconstruction se doit, dans un moment plus subjectif, de retourner à la particularité même des situations et aux vécus des victimes. Le processus doit être explicitement soutenu au regard d'une logique de la rationalité philosophique, mais se veut chargé d'enjeux éthiques pour la reconnaissance réciproque.

C'est le propre des reconstructions que de décentrer les narrations, en les structurant par des argumentations. Cette structuration des arguments arrache les récits à ce dogmatisme de la facticité, consistant à présenter l'histoire propre comme si, par elle-même, et

<sup>31.</sup> Idem, p. 53.

sans tenir compte des histoires concurrentes, elle pouvait constituer un droit. Cependant, c'est en articulant intimement les arguments aux récits, c'est-à-dire en les contextualisant au regard du vécu biographique, que la reconstruction dépasse les possibilités d'une argumentation déconnectée du particulier<sup>32</sup>.

Cette exigence éthique suppose toutefois que les sujets soient ouverts à une lecture critique de leur propre récit de vie. Les récits formateurs des identités personnelles doivent ainsi se charger d'éléments réflexifs susceptibles, non seulement de porter cette identité à la hauteur de la normativité moderne, mais aussi de la fluidifier.

### 4. La légitimité de la reconnaissance des victimes

La finalité de l'éthique reconstructive n'est pas premièrement de donner au citoyen la responsabilité pédagogique d'éviter que d'autres crimes politiques ne se produisent, mais de trouver le moyen éthique de commémorer les mémoires des victimes de ces actes passés. Face à l'oubli, la reconstruction assume notre responsabilité envers le tragique de l'histoire, mais se refuse toutefois à aller au-delà de la commémoration. Elle se refuse le droit de parler au nom de ceux qui n'y sont plus. Toutefois, pour Ferry, cette responsabilité n'est pas sans implication pratique au sens où l'éthique reconstructive permettra de s'ouvrir à une autre civilité, une civilité construite sur les exigences des critères éthiques de la reconnaissance réciproque aussi bien que sur celles des critères des droits de la personne et de la démocratie moderne.

Toutefois, c'est ce passage du moment de la commémoration des victimes à celui d'une discussion publique libérée des déterminismes des souvenirs brisés qui ne va pas de soi. Ferry ne démontre pas le lien intrinsèque qui permettrait d'unir rationalité juridique et société réconciliée. Ce n'est que par un procédé d'abstraction philosophique qu'il peut passer de l'acte purement indexical, qui consiste à se remémorer les victimes, à celui d'un discours public émancipé. Par ce procédé, il ne s'agit plus de tenir compte des mémoires singulières des victimes et de s'approcher ainsi des processus de vie eux-mêmes, mais, au contraire, de soumettre ces mémoires singulières à un test de validité reposant sur des normes rationnelles étrangères aux vécus tragiques. Encore ici la raison l'emporte sur le moment plus personnel et singulier de la réconciliation.

<sup>32.</sup> *Idem*, p. 55, 56.

L'éthique reconstructive, tout comme le pardon, a la prétention de réparer la vie blessée. À la différence du pardon cependant, la reconstruction ne situe pas la réconciliation dans un amour transcendant, mais dans l'activité du discours. Il y a donc une distinction fondamentale entre l'acte du pardon et l'idée de la réconciliation proposée par Ferry. Le pardon est une communion entre la victime directe et le fautif. Or, l'éthique reconstructive suppose une nécessaire distanciation critique entre le moment de la réconciliation et l'expérience tragique. D'ailleurs, ce que reproche Ferry aux récits narratifs des victimes ou de leurs descendants est justement d'être trop centrés sur l'événement et sur leurs propres expériences de celui-ci. La rationalité philosophique exige donc que les victimes prennent leur distance par rapport à leur propre récit. En ce sens, elles doivent renoncer à la fois à l'idée du pardon et à l'idée d'une pensée revancharde. La rationalité philosophique, sous-jacente au projet de Ferry, s'oppose donc à l'idée du pardon. Si le pardon est une ouverture à l'autre, celle-ci n'est pas une distanciation critique mais plutôt une communion totale. Il s'ensuit que nous n'avons toujours pas le droit de pardonner, du moins d'un point de vue rationnel.

L'éthique reconstructive ne parle que de la mémoire et jamais de la souffrance elle-même. On peut affirmer avec Ferry que le mal est dans l'esprit; mais pour ce qui est de la souffrance, on peut difficilement parler au nom du corps qui a souffert, du corps qui a dû vivre dans sa chair le crime commis. Il est ainsi difficilement légitime de se faire les porte-parole des victimes lorsqu'on considère la souffrance et non uniquement la mémoire. La mémoire est déjà en décalage par rapport aux processus de vie eux-mêmes. L'éthique reconstructive n'est possible que parce que la victime a quitté le monde de la vie. En ce sens, la responsabilité n'est pas dirigée vers le passé, mais toujours projetée vers un ailleurs. Ferry n'évite pas ainsi une certaine «idéalisation» des mémoires des victimes. Mais, par cet acte, nous dépassons encore une fois la singularité même des victimes. Il s'agit de passer de l'acte singulier de la mort à un processus d'universalisation de sa signification. Un tel procédé est-il légitime? Ne consistet-il pas plutôt à affirmer encore une fois la primauté de la raison philosophique sur celle de nos inclinations?

Ferry trouve cette légitimité dans un idéal éthique qui transcende la singularité des victimes. L'éthique reconstructive suppose que les victimes, ou plutôt leurs descendants, seront suffisamment raisonnables pour structurer leurs propres narrations par des argumentations fondées en raison. Or, Arno J. Mayer a soulevé les difficultés de définir les critères de jugement permettant d'évaluer la portée historique des crimes politiques. Ces difficultés sont liées à celles de donner à chacune des victimes ou chacun des groupes de victimes sa juste part de reconnaissance du mal subi. Mayer illustre ce problème par le débat qu'a suscité l'idée d'ériger, à Berlin, un monument conjoint à la mémoire des victimes juives et gitanes du nazisme.

En réponse, les artisans du projet d'origine [...] ont déclaré que la singularité et l'énormité du martyre juif appelait un monument spécifique et séparé. De plus, si l'on admettait les Gitans, d'autres victimes devaient aussi être incluses. À leur tour, les défenseurs de la communauté gitane objectèrent à l'idée que les Gitans dussent partager un monument séparé à Berlin avec un grand nombre de victimes « mineures », comme celles de l'euthanasie, les prisonniers de guerre soviétiques, les Polonais, les Russes non juifs, les Témoins de Jéhovah, les prisonniers politiques et les homosexuels<sup>33</sup>.

Ainsi, comment réconcilier les victimes du destin tragique du politique dans un contexte où les récits individuels et collectifs tendent à se faire concurrence? Pris individuellement, ne considérant que l'individualité propre de chaque victime, il est difficile ici de dire qu'un tel individu a souffert plus qu'un autre devant la mort. Il faut donc un raisonnement moral sous-jacent pour déterminer l'importance historique des crimes commis. Or, c'est justement la légitimité morale de cette argumentation qui est ici en cause. Celle-ci ne peut jamais se justifier au nom des victimes elles-mêmes. Elle suppose toujours un ailleurs que nous déterminons au nom de critères qui sont les nôtres. Il apparaît donc difficilement justifiable d'engager la mémoire des victimes dans une telle argumentation morale.

Toutefois, l'argumentation morale est nécessaire, écrit Ferry, si l'on veut éviter un partage formel-égalitaire entre toutes les victimes, partage qui reviendrait à dire qu'au regard de l'histoire un crime en vaut un autre. Ce qui est, pour Ferry, insupportable à une raison authentiquement historique. Selon lui, nous avons les capacités rationnelles de faire des jugements historiques et de déterminer la portée historique des crimes les uns par rapport aux autres. Il illustre ces propos par un cas allemand où les administrateurs d'un lieu de commémoration devaient déterminer la place que devait prendre dans nos mémoires le souvenir des victimes du nazisme par rapport à celui des victimes des camps de concentration soviétiques. Voici les recommandations qu'ils ont données:

Il faut se souvenir aussi bien du camp de concentration nationalsocialiste que du camp spécial soviétique.

Le point fort doit porter sur le camp de concentration.

<sup>33.</sup> Arno J. Mayer, «Les pièges du souvenir», Esprit, nº 193, juillet 1993, p. 57, 58.

Le camp spécial doit venir après dans l'ordre du souvenir. Spatialement, les lieux de mémoire doivent être clairement séparés<sup>34</sup>.

Seule une argumentation morale sous-jacente peut venir faire un tel ordre de grandeur, soit l'idée d'affirmer que le tort causé aux juifs a eu des conséquences plus graves et plus profondes dans nos mémoires collectives et nos intuitions fondamentales que celui causé par les crimes soviétiques. L'argumentation est, ici, strictement morale, c'està-dire qu'elle sort du moment même de la vie, de la réalité du crime où, dans ce cadre, une victime singulière est une victime singulière. Mais avons-nous la légitimité morale d'établir de tels ordres de grandeur entre les crimes? Cette position peut-elle être légitime pour ceux qui ont eu à mourir dans le camp spécial soviétique?

Il s'agit donc, encore une fois, de situer ces souvenirs dans une finalité autre – ici l'entente sociale –, mais que nous jugerions, aujourd'hui, moralement supérieure à d'autres destinées idéologiques ou moralisatrices. Or, si nous pouvons juger quelles destinées morales sont supérieures, ce n'est pas au nom des victimes, mais uniquement en fonction de critères de jugement indépendants des contextes de vie eux-mêmes. Les victimes, en ce sens, n'ont plus le droit de parole.

Ainsi, la légitimité de la réflexion éthique envers les victimes semble difficilement pouvoir aller au-delà du simple moment indexical qui consiste à montrer le qui, le où et le comment des crimes commis. Ferry lui-même, dans un premier temps, semble conscient de cette limite. Il définit ainsi la réaction qu'ont les visiteurs en entrant à Auschwitz dans le musée à la mémoire des victimes.

[...] Cette leçon [morale] se fait dans le silence et non dans le discours, dans l'index et non dans le symbole: on montre tout simplement *qui* étaient les gens estimés sous-hommes: Juifs, Polonais et Tsiganes. [...] comme si cette indexicalité pure était le premier langage éthiquement adéquat, avant toute élaboration pédagogique ultérieure<sup>35</sup>.

Or, la question, ici, est celle de notre légitimité morale d'aller audelà du silence que nous impose cette indexicalité pure. La réconciliation, dans l'éthique reconstructive, suppose déjà une distanciation critique par rapport aux événements. Elle suppose donc que nous ayons déjà fait notre deuil de toute réconciliation authentique; ce qui, d'un point de vue rationnel, demeure inaccessible. Ce sont peut-être là les limites de notre rationalité philosophique à ce sujet.

<sup>34.</sup> Jean-Marc Ferry, L'éthique reconstructive, op. cit., p. 54.

<sup>35.</sup> *Idem*, p. 50.

# L'ÉTHIQUE

### LA NÉGATION DE LA POLITIQUE OU SON RÉVÉLATEUR AU SEIN DE LA SOCIÉTÉ CIVILE?

**Guy Giroux** 

Dans ce texte, je pose comme prémisse que s'intéresser à des domaines au départ étrangers à la science politique contemporaine peut être une façon d'interroger cette dernière et de la pousser à repenser certains de ses fondements épistémologiques et certaines de ses orientations, une façon donc de la renouveler. C'est ainsi que j'envisagerai la politique par le détour de l'éthique.

J'établirai d'abord les points de divergence et de convergence de l'éthique et de la politique. Je donnerai par la suite une définition de l'éthique en tant que phénomène social. Je montrerai à cette occasion le lien qui unit l'éthique et le droit, lesquels participent tous deux au maintien de la cohésion sociale, suivant des modes de régulation qui sont toutefois étrangers l'un à l'autre. Après m'être penché sur ces questions, je considérerai le rôle de l'éthique comme révélateur possible de la politique à l'intérieur de la société civile. À cette fin, je montrerai d'abord en quoi la dichotomie État-société civile représente un schéma conceptuel utile à la compréhension de la pratique sociale de l'éthique. Cela m'amènera à esquisser deux thèses, l'une voulant que l'État exerce un rôle incontournable et universel dans la régulation sociale, et l'autre qu'un principe d'autorégulation sociétale rejoignant l'idéal démocratique soit à l'œuvre au sein de la société civile. Enfin, je conclurai mon texte par une dernière clarification conceptuelle du rôle de l'éthique comme révélateur de la politique au sein de la société civile.

### 1. Une première clarification conceptuelle

Avant toute chose, il faut bien s'entendre sur le sens qu'on donne aux concepts d'éthique et de politique. Rappelons d'abord quelques distinctions fréquemment admises entre l'éthique et la politique. On dira, par exemple, que l'éthique est de l'ordre du «bien» ou du «juste», alors que la politique est de l'ordre des nécessités. À ce propos, Éric Weil est d'avis que le politicien doit tenir compte du fait qu'il entre en relation avec des hommes qui sont virtuellement tricheurs, menteurs et méchants, de telle sorte que ce sont ses adversaires qui lui imposent les règles du jeu, même s'il doit toujours tenter d'élever les rapports entre les hommes dans la perspective d'un monde meilleur¹. Dans cette optique, il ne se situe pas tellement loin de Machiavel, que d'aucuns voient comme l'un des penseurs les plus influents de la science politique, bien qu'il en soit un simple précurseur, et qui disait de la conduite de la politique:

Combien il est louable à un prince de respecter ses promesses et de vivre avec intégrité, non dans les fourberies, chacun le conçoit clairement. Cependant, l'histoire de notre temps enseigne que seuls ont accompli de grandes choses les princes qui ont fait peu de cas de leur parole et su adroitement endormir la cervelle des gens; en fin de compte ils ont triomphé des honnêtes et des loyaux<sup>2</sup>.

À l'époque contemporaine, un auteur comme Pierre Lenain suggère que le mensonge est l'une des règles de base de la politique, dont on s'expose à être exclu en n'en tenant pas compte<sup>3</sup>. Or, chaque fois qu'une bonne âme a suggéré qu'il fallait être honnête en politique, qu'il ne saurait être question pour le politicien d'échapper à la moralité de l'homme « ordinaire », on en aura vu d'autres lui rappeler que la politique n'est pas faite pour les cœurs sensibles. Pensons à Pierre Elliott Trudeau pendant la crise d'Octobre, en 1970. En revanche, Fernand Dumont nous aura alertés à propos du cynisme que les citoyens prêtent souvent aux politiciens, y voyant l'une des causes de leur désintérêt pour la politique et de leur mépris pour ceux qui la font<sup>4</sup>. Claude Ryan disait récemment, à propos de la vérité en politique,

<sup>1.</sup> Éric Weil, Essais et conférences I, Paris, Vrin, 1971, p. 170.

Machiavel, Le Prince suivi de Choix de lettres, préface de R. Aron, trad., notes et postface de Jean Anglade [s.l.], Paris, Librairie générale française, «Le livre de poche », nº 879, 1972, p. 91.

<sup>3.</sup> Pierre Lenain, Le mensonge politique, Paris, Economica, 1988, p. 5.

Fernand Dumont, «Le vrai défi de la morale politique...», Revue Notre-Dame, nº 5, 1980, p. 17.

que «le ministre devra constamment concilier son souci légitime de la bonne image de son gouvernement et son devoir de vérité envers l'ensemble de la population<sup>5</sup>». Il allait même jusqu'à proclamer

[...] un discours honnête et vrai est l'instrument le plus puissant dont puisse disposer un ministre. Le ministre qui sait user de la parole de manière véridique, prudente, juste, mesurée, éclairée, équitable, sereine, constructive, respectueuse d'une nécessaire discrétion mais également ouverte à une grande mesure de transparence, et qui sait communiquer ces préoccupations autour de lui, est un précieux actif pour son parti, pour le gouvernement dont il est membre et pour la société tout entière<sup>6</sup>.

Par contre, comme Claude Morin, lui aussi ex-ministre, l'avait fait remarquer: «S'il est un domaine où l'on sent presque d'instinct que la distance est grande entre les principes et leur application, c'est bien celui de l'information que, dans une démocratie, les autorités politiques conçoivent à l'intention du public<sup>7</sup>.» Sans détour, il disait même que «dans un système où les partis luttent pour conserver ou obtenir le pouvoir, il est inutile d'espérer du gouvernement ou de l'opposition une information complète et même exacte<sup>8</sup>». Le premier ministre britannique Neville Chamberlain, qui fit en vain confiance à Adolph Hitler, en espérant qu'une signature au bas d'un traité allait éviter la guerre, dut s'y résigner pour avoir d'abord fait preuve de naïveté en politique. Ce dernier exemple nous rappelle les propos d'Éric Weil et de Machiavel cités plus haut.

Il ressort de ce qui précède que l'éthique et la politique entretiendraient des rapports asymétriques. Mais est-ce à dire qu'il n'y aurait aucune convergence possible entre elles ? Sans doute que non! Pensons à la notion très contemporaine de *political correctness* dont l'équivalent français est l'idée de rectitude morale. Il s'agit bien là d'un courant de conservatisme politique flirtant avec la pensée intégriste, avec le fanatisme des idéologies ou encore avec « la bonne pensée responsabilisante qui militerait en faveur de plus de morale, plus de vertu ou plus de dévouement pour une humanité qui soit digne de compassion<sup>9</sup>». Ce

Claude Ryan, «Le discours ministériel: aspects éthiques», dans M. Dion (dir.), L'éthique gouvernementale, Montréal, Fides, «Cahiers de recherche éthique», nº 21, 1997, p. 63.

<sup>6.</sup> *Idem*, p. 80.

Claude Morin, «Les autorités politiques et l'information», dans R. Bélanger et al., Éthique de la communication publique et de l'information, Montréal, Fides, «Cahiers de recherche éthique», nº 17, 1992, p. 113.

<sup>8.</sup> Idem, p. 116.

<sup>9.</sup> Guy Giroux, «Où va l'éthique contemporaine?», *Ethica*, vol. 9, nº 2, t. 1, automne 1997, p. 102.

qui frôlerait parfois la condescendance ou l'élitisme. De là à suggérer que l'éthique et la politique ne feraient pas bon ménage en démocratie, il n'y aurait qu'un pas à franchir, si l'on devait tenir compte de certains dangers, assez manifestes, de la vogue contemporaine d'éthique. J'ai notamment soulevé les interrogations suivantes:

S'agit-il [...] d'une nouvelle rhétorique sociale dont se seraient investies la pensée et l'économie « néo-libérales » pour nous faire accepter le fardeau plus lourd à porter que représente une société que l'on est en train de priver du soutien de l'État-providence pour qu'elle se responsabilise davantage? A-t-on plutôt affaire à une stratégie des organisations publiques et privées pour contrôler encore davantage leurs employés ou leurs membres, par l'entremise de codes de tout genre, d'éthique ou de déontologie, afin d'assurer une plus grande conformité à l'ordre existant<sup>10</sup>?

On aura compris des rapports entre l'éthique et la politique que suggère, par exemple, l'idée de political correctness qu'il y a là suffisamment d'interactions pour justifier l'intérêt pour la science politique de se pencher sur la pratique sociale de l'éthique. Mais comment rendre cette question opératoire à l'intérieur de notre discipline sans verser, sur le plan méthodologique du moins, dans la sociologie? Pour y arriver, j'ai établi une relation entre le droit et l'éthique, comme modes de régulation se situant en quelque sorte sur un même continuum. Alors que le premier est l'instrument par excellence qu'utilise l'État démocratique contemporain pour pénétrer la société civile de part en part, la seconde surgit de cette dernière comme si elle voulait marquer un point d'arrêt que ne saurait franchir le droit. Théoriquement, nous serions, pour ainsi dire, placés au centre du continuum, puisque le droit et l'éthique exercent ultimement le même rôle, le maintien de la cohésion sociale<sup>11</sup>. Cela m'a amené à définir opératoirement l'éthique et le droit de la façon suivante, en disant d'abord de la première qu'elle

peut être définie comme un ensemble de valeurs personnelles, collectives ou organisationnelles, servant à orienter l'action et par conséquent à donner un sens aux activités des individus, des regroupements de personnes ou des établissements dans une perspective d'autorégulation. À l'inverse et pour mieux saisir la nature

<sup>10.</sup> Id., ibid.

<sup>11.</sup> Pour en savoir davantage à ce sujet, on pourra se rapporter à un chapitre que j'ai signé sous le titre: «La fonction de cohésion sociale de l'éthique. Un cadre théorique sociopolitique pour comprendre le phénomène déontologique», dans Georges A. Legault (dir.), L'expérience québécoise. Tome II d'Enjeux de l'éthique professionnelle, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, «Éthique», nº 6, 1997, p. 13-35.

et la portée de l'éthique, à l'aide d'une définition servant à distinguer un mode de régulation qui lui serait opposé ou complémentaire, nous définirons maintenant le droit. C'est ainsi que le droit apparaît comme un ensemble de normes qui affectent l'action des personnes, des collectivités et des organisations dans une perspective d'hétérorégulation de l'État sur la société<sup>12</sup>.

Cette double définition est dite opératoire dans la mesure où elle pourrait devenir l'instrument des politicologues pour comprendre les rapports de régulation entre l'État et la société civile. On pourrait cependant objecter qu'il n'y a pas vraiment de rupture entre l'État et l'éthique, et justifier ainsi que soit établi un rapprochement trop étroit entre cette dernière et la société civile. Par exemple, on pourrait dire que si l'éthique est souvent assimilée, de façon sommaire, à une question de sens ou de valeurs, force est de reconnaître qu'il y a en amont de l'État une éthique qui se profile. C'est ce dont il serait question si l'on voyait dans l'État une affaire de légitimité du monopole de la puissance publique. Mais une telle objection ne résiste pas à l'analyse dès lors que notre intérêt porte sur la régulation étatique plutôt que sur ses fondements légitimateurs. Or, la régulation par excellence de l'État démocratique contemporain s'exerce par le droit et non par l'éthique. À l'inverse, celle-ci ne représente pas qu'un substrat invisible, puisqu'on s'en réclame pour influencer des comportements humains, que ce soit sur le plan individuel ou à l'échelle de la société ou des organisations. C'est la raison pour laquelle elle se fait alors régulation.

Voyons maintenant en quoi l'éthique serait de l'ordre de l'autorégulation et le droit, de l'ordre de l'hétérorégulation. Au départ, les choses ne sont pas si simples qu'elles pourraient le sembler, car, on a depuis toujours établi des rapprochements entre l'éthique, la morale, la moralité et les mœurs. Ces rapprochements ne nous autorisent toutefois pas, à notre époque, à nous en remettre simplement à l'étymologie des concepts d'éthique et de morale pour en déduire qu'ils soient assimilables à la moralité ou aux mœurs d'une société. D'une part, cela ne correspondrait pas à l'évolution des mentalités. D'autre part, cela aurait pour conséquence de faire de l'éthique une question d'obédience servile aux mœurs d'une époque. On ne pourrait dès lors plus voir en elle une affaire d'autorégulation, la régulation, en l'espèce, étant alors tout aussi pesante que celle du droit, l'une s'imposant par

<sup>12.</sup> Guy Giroux, «La demande sociale d'éthique: autorégulation ou hétérorégulation?», dans Guy Giroux (dir.), *La pratique sociale de l'éthique*, [s.l.] Bellarmin, «Recherches », n° 34, 1977, p. 46, 47.

la contrainte morale, l'autre par la peur de la sanction. On ne pourrait donc parler que d'hétérorégulation des conduites humaines. Mais ce serait faire peu de cas de l'évolution des mentalités.

C'est à notre époque que l'éthique émerge comme discours spécifique, en face de la morale, si ce n'est, par moments, en opposition avec une certaine morale sociale, comme exigence de l'autonomie de la conscience de chacun. Cela correspond alors à une volonté d'affranchissement des consciences envers les dogmes moraux d'autrefois qui réduisaient celles-ci en esclavage. Un tel phénomène obéit au pluralisme moral de notre époque qui résulte de la prise de conscience de la relativité des valeurs<sup>13</sup>.

Cet affranchissement des consciences rend l'éthique compatible avec l'idée de liberté et celle, corrélative, de responsabilité. En effet, on ne saurait répondre de ses propres actes si l'on n'était pas libre de les accomplir. Or, le sens que l'on donne à sa conduite, en vertu des valeurs qui la sous-tendent, correspond précisément à l'idée la plus répandue que l'on se fait de nos jours de l'éthique. On dira, par exemple, avec Jean-Paul Terrenoire que: «Le présupposé fondamental du champ éthique, sa pétition de principe, c'est bien le sujet autonome agissant l4. » C'est pourquoi il est justifié de l'assimiler à une affaire d'autorégulation, tirant d'abord son origine de la conscience de chacun, d'où l'idée de responsabilité, mais se projetant en quelque sorte dans «le social» par le fait que les nécessités de la vie en commun exigent un consensus minimal sur certaines valeurs. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle l'éthique, de concert avec le droit, sert au maintien de la cohésion sociale, comme je l'ai indiqué précédemment.

Somme toute, on pourrait dire [...] que le maintien de la cohésion sociale obéit, en quelque sorte, à deux «mouvements», l'un ascendant, puis l'autre descendant, en ce sens que celui-ci s'exercerait sur la société civile. Alors que le premier tire son origine de cette dernière, d'où l'idée d'autorégulation, le deuxième, en s'exerçant directement sur elle, par l'État, suggère, à l'inverse, une idée d'hétérorégulation<sup>15</sup>.

Au terme de cette première partie, je dirai que, si une analyse préliminaire des rapports entre l'éthique et la politique tend à suggérer des relations asymétriques entre elles, l'une n'est pas étrangère à l'autre en raison de la moralisation de nos mœurs collectives qui se

<sup>13.</sup> Guy Giroux, «La déontologie professionnelle dans le champ du journalisme. Portée et limites », *Communication*, vol. XII, nº 2 (4° trimestre de 1991), p. 120.

<sup>14.</sup> Jean-Paul Terrenoire, «Approche théorique du champ éthique», dans *L'année sociologique*, Paris, Presses universitaires de France, p. 65.

<sup>15.</sup> Guy Giroux, «La fonction de cohésion sociale de l'éthique...», op. cit., p. 33.

répercute notamment dans le courant contemporain du *political correctness* qui influence, à des degrés divers, la conduite des affaires publiques. On aurait donc tort de voir dans l'éthique la négation de la politique, en dépit des distinctions que l'on établit fréquemment entre elles. Est-ce à dire pour autant que l'éthique serve, en quelque sorte, de révélateur à la politique au sein de la société civile? Cette question demeure non résolue, jusqu'ici, malgré le lien entre l'éthique et la société civile dans le maintien de la cohésion sociale.

### 2. L'éthique comme révélateur de la politique

Pour étayer davantage le lien que j'ai établi entre l'éthique et la société civile, d'une part, et pour considérer le rôle que la première exercerait comme révélateur de la seconde, d'autre part, je vais tenter de montrer en quoi la dichotomie État—société civile est un schéma conceptuel utile à la compréhension de la pratique sociale de l'éthique. Mais d'abord, dans quelle mesure l'éthique pourrait-elle représenter un signe ou un vecteur de «réactivation» de la société civile? Ne serait-ce pas le cas quand l'éthique est la porteuse des idéaux et des valeurs des communautés de base voulant se prendre en main, indépendamment de l'emprise toujours croissante qu'exerce l'État sur la société civile?

Tout se passerait alors comme si deux tensions s'exerçaient, l'une du haut de la société, par les mécanismes de contrôle institués par l'État, l'autre du bas, par la résistance à l'emprise toujours croissante de l'État et de son droit. Notons toutefois que cette relation entre deux tensions opposées ne saurait suggérer, en démocratie, un jeu de bascule du pouvoir d'un côté ou de l'autre, comme si l'un des deux protagonistes devait forcément l'emporter. J'endosse en cela la proposition de Gérard Boismenu lorsqu'il dit des rapports de pouvoir et de domination dans la société qu'«il importe non pas d'opposer l'État et la société civile mais de les comprendre dans leur interpénétration 16».

À propos de la société civile et de l'État, on pourrait dire que l'une et l'autre ne correspondent pas tant à des réalités intrinsèques qu'à des représentations de la vie en société. Il en est de même des notions de «centre» et de «périphérie» dont on dit qu'elles sont

<sup>16.</sup> Gérard Boismenu, «L'État et l'ordre juridique», dans G. Boismenu et J.-J. Gleizal (dir.), Les mécanismes de régulation sociale. La justice, l'administration, la police, Montréal et Lyon, Boréal / Presses universitaires de Lyon, 1988, p. 44.

« purement métaphoriques <sup>17</sup> ». On sait bien, par contre, que l'idée de « centre » renvoie à celle, plus précise, de pouvoir central de l'État. Mais la « centralité » de ce pouvoir n'est pas réductible à un lieu géographique qui serait identifiable à la capitale d'un pays, pas plus que l'idée de « périphérie » ne l'est elle-même, en dépit de l'usage courant qui est fait de l'un et l'autre de ces concepts. C'est ainsi que l'on dira, avec Jean-Arnaud Mazères, que :

Tout espace n'est pas toujours territorial au sens où il serait toujours privativement délimité a priori comme une donnée qui enferme l'action. Il peut être le lieu ouvert et fluctuant de relations « indélimitées », qui le constituent par leur mouvement même sans le figer dans des frontières. Il peut ainsi exister un espace social non territorialisé, échappant alors à la logique unitaire et totalitaire de l'enfermement frontalier. Un espace social différencié et mouvant qui, par sa fluidité, glisse à travers les mailles de la stratégie dominatrice de l'État<sup>18</sup>.

Somme toute, l'idée d'État et celle de société civile, à l'instar des notions de « centre » et de « périphérie », sont plutôt des représentations qui nous aident à comprendre et à analyser les conditions de la vie en commun, que des transpositions pures et simples d'une réalité objective. Or, si l'on a affaire à des représentations, celles-ci sont susceptibles de varier selon les acteurs sociaux, suivant, par exemple, que l'on juge déterminant le rôle unificateur de l'État ou que la société civile dont celui-ci est issu puisse exercer une part du pouvoir politique.

Les représentations que l'on se fait de l'État et de la société civile sont importantes pour comprendre la signification de l'éthique comme le signe ou le vecteur possible d'une « réactivation » de la société civile. En effet, si l'État exerce un rôle incontournable et universel dans la régulation sociale, la société civile, d'où émerge une régulation fondée sur l'éthique, ne joue alors qu'un rôle secondaire comme enjeu de la et du politique. « La problématique "centre/périphérie" ne ferait, dès lors, que traduire la distance fondamentale entre le politique, centre de pouvoir social, et la société civile, périphérisée et assujettie 19. »

À l'inverse, du moment où la «centralité» du pouvoir politique n'est qu'une représentation, non identifiable à un lieu géographique comme siège d'une autorité gouvernementale quelconque, le politique,

<sup>17.</sup> Jacques Chevallier, «Le modèle centre/phériphérie dans l'analyse politique», dans Jacques Chevallier et al., Centre, périphérie, territoire, Paris, Presses universitaires de France, 1978, p. 4.

<sup>18.</sup> J.-A. Mazères, «La région: espace du pouvoir ou espace de pouvoirs?», dans Jacques Chevallier et al., Centre, périphérie, territoire, op. cit., p. 261.

<sup>19.</sup> J. Chevallier, op. cit., p. 12.

comme principe d'ordre, d'organisation ou de contrôle, mais aussi comme symbole d'une volonté de puissance, ne serait pas forcément réductible à un pouvoir de domination sur la société civile elle-même. Il pourrait signifier, plutôt, un principe d'autorégulation sociétale, s'exprimant de la base vers le sommet, comme le suggère l'idée de démocratie dans son acception la plus générale. On pourrait en voir une manifestation parmi un certain nombre de revendications des communautés de base, là où surgit la volonté d'un pouvoir local et d'un développement endogène dans des régions dites « périphériques » ou « excentriques », qui ont été trop souvent négligées en raison de la prééminence de certains intérêts – souvent économiques – qui leur étaient étrangers.

Selon que prévaudra l'une ou l'autre des thèses décrites plus haut, sur le rôle incontournable et universel de l'État dans la régulation sociale, et sur la place qui serait réservée au pouvoir politique comme principe d'autorégulation sociétale, l'une ou l'autre des visions du monde qui leur sont corrélatives suggérera une interprétation particulière de la demande d'éthique dans la société d'aujourd'hui.

Remarquons d'abord qu'aux yeux de plusieurs l'État est devenu, au fil des âges, un pouvoir souverain, tentaculaire et omnipotent, signe et condition tout à la fois d'une domination sur la société civile tout entière. Or, l'avènement récent, dans l'histoire de l'humanité, des démocraties représentatives n'a fait que renforcer cette impression. En effet, qui dit «représentation politique» se trouve à suggérer, du même coup, que quelqu'un d'autre que nous, qui ne nous connaît généralement pas personnellement, fera pratiquement tout à sa guise, en interprétant comme il l'entend le sens de l'autorité lui ayant été conférée par un vote majoritaire, anonyme et impersonnel.

Dans ce contexte, la représentativité effective est presque nulle, car l'élu a une marge de manœuvre considérable pour interpréter à sa façon la signification du vote l'ayant porté au pouvoir. Par le fait même, se constitue la fiction du gouvernement représentatif qui se croit fondé de légiférer sur pratiquement tous les plans de la vie en société. Il s'ensuit la constitution, par le droit positif, d'un pouvoir immense dont la loi devient l'instrument et prend ainsi la forme la plus tangible de la manifestation de l'État dans notre vie de tous les jours. «Le droit positif devient alors non seulement ce droit qui est posé mais encore celui qui est imposé par la volonté du législateur ou du juge à ceux qui sont soumis à leur juridiction 20. »

<sup>20.</sup> A. Sériaux,  $Le\ droit\ naturel$ , Paris, Presses universitaires de France, «Que saisje?», nº 2806, 1993, p. 57.

Pour cette raison, il ne serait d'aucune utilité de faire observer, à l'instar de Friedrich Hayek et de bien d'autres auteurs, que le « droit est plus ancien que la législation 21 », car cela ne changerait rien au fait que l'État, par sa machine à faire le droit, tend à tout récupérer sous son autorité. Ainsi, qu'il soit ancien ou contemporain, qu'il émane du législateur lui-même ou plutôt du droit coutumier, qu'il soit censé être sous l'influence d'un droit plus fondamental, tirant son origine de textes constitutionnels ou de lois non écrites auxquelles certaines jurisprudences se trouvent à faire allusion, à chaque fois, lorsque le droit est interprété par les tribunaux, il devient l'instrument de l'État.

À l'aide de son droit, l'État nous rejoint, d'où l'idée de Gérard Boismenu voulant qu'il faille notamment l'appréhender « comme la matérialisation d'un réseau complexe de mécanismes de contrôle social <sup>22</sup> ». C'est ainsi que de simple représentation qu'il était au départ – on dira, à ce moment-là, qu'il est, avant tout, « en nous <sup>23</sup> » –, l'État est devenu, en vertu de son emprise sur la régulation sociale, un « État régulateur ». Gérard Boismenu précise qu'il « se constitue [et] se signale par une massification de l'intervention étatique, une tentative systématique de régulation de la sphère économique et une mutation des rapports entre classes et État [...] <sup>24</sup> ». Subsidiairement, comme Friedrich Hayek, on verra dans le gouvernement lui-même « l'organisation de contrainte légale <sup>25</sup> ».

Incarnant l'unité du système, maîtrisant le code dominant, le pôle central cherche à imposer sa Loi au pôle périphérique; mais il a aussi besoin de sa médiation pour communiquer avec l'extérieur, extraire les ressources nécessaires à sa survie et échapper à l'entropie: le rapport est donc [...] réversible et non réductible à une domination unilatérale et sans partage du centre sur la périphérie<sup>26</sup>.

La vision selon laquelle il y aurait un rapport de réciprocité entre le «centre» et la «périphérie» ou, si l'on préfère, entre l'État et la société civile ne nous éclaire toutefois pas sur la préséance, dans le contrôle ou la régulation, de l'un des pôles de ce rapport binaire. C'est

<sup>21.</sup> F.A. Hayek, *Règles et ordre*. Tome I de *Droit, législation et liberté*, trad. de R. Audouin, Paris, Presses universitaires de France, «Libre échange», 1973-1980, p. 87.

<sup>22.</sup> Gérard Boismenu, «L'État et l'ordre juridique», op. cit., p. 44.

<sup>23.</sup> R.-É. Charlin, L'État et son droit, leur logique et leurs inconséquences, Paris, Economica, 1984, p. 21.

<sup>24.</sup> Gérard Boismenu, «La régulation technicienne des rapports sociaux», dans G. Boismenu et J.-J. Gleizal (dir.), op. cit., p. 83.

F.A. Hayek, Le mirage de la justice sociale, Paris, Presses universitaires de France, 1981, p. 123.

<sup>26.</sup> J. Chevallier, op. cit., p. 6.

une chose, en effet, de suggérer, à l'instar de Jean-Arnaud Mazères, que « c'est la société qui détermine l'État et non l'inverse 27 ». Mais c'est autre chose que de proposer, comme s'y emploie Sylvie Biarez, que la légitimité du pouvoir local « émane de sa collaboration au pouvoir politique, de sa participation aux rouages de l'État 28 ». Ces deux façons de voir renvoient, en quelque sorte, aux deux thèses évoquées plus haut: l'une attribue à l'État un rôle incontournable et universel dans la régulation sociale; et l'autre voit dans la société civile le principe d'autorégulation sociétale que suggère l'idée de démocratie.

Suivant cette dernière thèse, l'éthique à l'œuvre dans la société civile, comme mode de régulation des conduites distinct de celui de l'État et de son droit, pourrait dès lors représenter un signe, un vecteur de «réactivation» ou, pour le dire autrement, un révélateur de la politique. C'est pourquoi j'estime, avec Boismenu et Jalbert, qu'on ne doit pas voir une relation univoque dans ce qu'on pourrait appeler «l'appropriation étatique du tissu social»: même si l'image d'un «État acteur (voire activiste)» est attrayante pour une société passive, on aurait tort de croire qu'elle peut rendre compte de dynamiques complexes réelles<sup>29</sup>.

### 3. Une seconde clarification conceptuelle

Il m'apparaît important d'établir ici une seconde clarification conceptuelle. Comment est-il possible de soutenir que l'éthique se fait le révélateur de la politique au sein de la société civile, dès lors que nous avons reconnu certaines divergences entre l'éthique et la politique? Autrement dit, comment pourrait-on résoudre cette contradiction apparente, si ce n'est en tirant certains corollaires de la définition opératoire que j'ai donnée de l'éthique — dont on aura compris qu'elle n'est pas assimilable, purement et simplement, à l'idée courante du « bien » ou du « juste »?

Qu'il faille rechercher le « souverain bien » ou l'« équité entre les nations » n'est en rien suggéré par cette définition opératoire de l'éthique qui en fait un ensemble de valeurs servant à orienter l'action dans une perspective d'autorégulation. Cette définition de l'éthique est cependant compatible avec cette autre, généralement admise, qui

<sup>27.</sup> J.-A. Mazères, op. cit., p. 263.

<sup>28.</sup> Sylvie Biarez, *Le pouvoir local*, préface de François d'Arcy, Paris, Economica, «La Vie Politique», 1989, p. 19.

<sup>29.</sup> G. Boismenu et L. Jalbert, «Configurations institutionnelles et facteurs sociopolitiques», Cahiers de recherche sociologique, nº 17, automne 1991, p. 201, 202.

ferait d'elle, sur le plan individuel, «une conception cohérente et personnelle de la vie<sup>30</sup>». Elle s'inscrit d'ailleurs dans la mouvance contemporaine à laquelle fait allusion Luc Ferry lorsqu'il voit dans la société d'aujourd'hui «un mouvement [...] d'émancipation progressive, sans cesse radicale, des individus à l'égard des repères traditionnels qui régissaient [...] la vie en commun<sup>31</sup>». Ce sont ces «repères traditionnels», qualifiés d'universaux, qui fondent l'idée du «bien» et celle du «juste» en vertu desquelles on s'est souvent autorisé à «faire la morale», en attendant alors des moralistes qu'ils «proposent des règles, des avis ; des conseils et des préceptes pour montrer aux hommes le chemin du bien vivre et les y engager<sup>32</sup>». À l'inverse, les individus sont aujourd'hui «de plus en plus sceptiques et indifférents aux avis et normes qui leur semblent imposés de l'extérieur<sup>33</sup>», d'où leur désir de s'autoréguler par des valeurs orientant leur action. Or, il en est de même de leurs regroupements d'appartenance et des collectivités au sein desquelles ils participent dès lors qu'ils s'entendent sur un minimum de valeurs.

En revanche, la fonction sociale que notre époque cherche à faire exercer à l'éthique n'a parfois d'égal que le droit, dont la force réside dans le fait qu'il s'impose péremptoirement aux membres du corps social, qui n'ont d'autre choix que de s'y soumettre sous peine de sanctions. C'est notamment le cas du haut de certaines pyramides administratives où il est fréquent que l'on veuille codifier l'éthique pour lui faire exercer un contrôle social sur les individus se trouvant à la base. C'est ce qui a fait dire à Yvan Perrier que «le code d'éthique pour lequel il n'existe aucune procédure sérieuse d'adoption et de sanction prévue par la loi peut, dans les faits, devenir, là où le code d'éthique le prévoit, un instrument de sanctions pour le personnel qui y déroge<sup>34</sup>». Personnellement, j'en suis venu à la conclusion que:

la demande sociale d'éthique à notre époque est susceptible d'entraîner un effet pervers important. Ce serait le cas dès lors qu'elle serait interprétée comme un appel en faveur d'un contrôle à exercer sur la société et sur les individus qui la composent, plutôt que de représenter un contrôle de la société par elle-même. [...]

<sup>30. [</sup>Anonyme], «Éthique», dans A. Noiray (dir.), *La philosophie*, «Les dictionnaires Marabout Université-Savoir Moderne», vol. 1, nº 1, 1969-1972, p. 185.

<sup>31.</sup> Luc Ferry, «Tradition ou argumentation? Des comités de "sages" aux comités de délibération», *Pouvoirs*, nº 56, 1991, p. 9.

<sup>32.</sup> J. de Finance, Éthique générale, Rome, Presses de l'Université grégorienne, 1967, p. 11.

<sup>33.</sup> Ĝ. Giroux, A. Mineau et Y. Boisvert, «De l'usage social de l'éthique», *Philosopher*, nº 19, 1996, p. 11.

<sup>34.</sup> Yvan Perrier, «Régulation et codes d'éthique dans le réseau de la santé et des services sociaux», dans La pratique sociale de l'éthique, op. cit., p. 219.

C'est en ce sens également que l'on pourrait dire que l'« éthique » exercerait un rôle mystificateur, en suggérant une adhésion volontaire des sujets éthiques qui composent le corps social à un credo de valeurs et de régulations corrélatives, alors que s'exercerait plutôt sur eux la pression d'un conformisme social émanant du sommet de leurs organisations d'appartenance<sup>35</sup>.

Pour paradoxal que cela puisse sembler de prime abord, l'effet pervers qu'a souvent l'éthique dans les organisations lui vient du fait qu'on la comprend encore d'une façon analogue aux conceptions traditionnelles. On y voit une règle reconnue pour «vraie» qui devrait être légitimement fondée et nullement contestable par quiconque. Lorsque c'est le cas, c'est souvent en raison de l'influence considérable qu'exerce le droit à notre époque, d'où le risque qu'il inféode l'éthique à ses «façons de faire». D'où la crainte de Guy Rocher que l'éthique ne «subisse l'influence de la mentalité juridique qui est dominante et omniprésente dans la société moderne [...]<sup>36</sup>». Se situant dans une perspective assez proche de celle de Guy Rocher, la juriste Martyne-Isabel Forest a émis le vœu que l'on puisse éloigner l'éthique «du pouvoir et de la facticité, [d]'empêcher sa récupération à des fins presque rhétoriques et démagogiques [...]<sup>37</sup>».

Si l'éthique contemporaine est porteuse d'un projet d'autorégulation des individus, des regroupements de personnes ou des établissements, suivant un ensemble de valeurs servant à orienter leur action, on verra alors, dans la société civile, cette volonté de l'idéal démocratique d'infléchir la conduite des affaires publiques dans le sens des idées de liberté et d'égalité entre les hommes. L'éthique nourrit ainsi un projet qui justifie qu'elle soit interprétée comme le révélateur de la politique au sein de la société civile. Ce faisant, elle ne se trouve pas à se confondre avec la politique elle-même, mais plutôt à lui donner un sens, une direction, à lui insuffler des valeurs pour orienter l'action.

Attribuer ce rôle à l'éthique et à la société civile est une nouvelle façon de concevoir la politique, où la société civile occuperait une place plus importante que les partis politiques, ces derniers étant tous voués à la représentation, en démocratie, comme si l'État demeurait

<sup>35.</sup> Guy Giroux, «La demande sociale d'éthique...», op. cit., p. 36.

<sup>36.</sup> Guy Rocher, «Le défi éthique dans un contexte social et culturel en mutation», *Philosopher*, nº 16, 1994, p. 25.

<sup>37.</sup> Martyne-Isabel Forest, «Jalons d'une réflexion critique sur la revendication de l'éthique en contexte clinique», dans Guy Giroux (dir.), La pratique sociale de l'éthique, op. cit., p. 197.

le passage obligé de notre vie politique. C'est donc une nouvelle façon non seulement de concevoir ce qui est politique, mais également de comprendre comment, à l'époque actuelle, la dynamique de la société civile est porteuse de sens pour la collectivité et garante d'un renouvellement de la pensée politique.

# LE SOUCI DE SOI COMME SUBSTITUT AU SOUCI DU MONDE

#### **Diane Lamoureux**

Le point de départ de ma réflexion est le commentaire de Michel Foucault qui parle, à propos de l'Antiquité tardive, du développement d'une culture du soi où l'on dénote une intensification du rapport non seulement à soi-même, ce qui serait au mieux un fait sociologique, mais également à toute une problématisation de ce rapport.

[...] le principe du souci de soi a acquis une portée assez générale: le précepte qu'il faut s'occuper de soi-même est en tout cas un impératif qui circule parmi nombre de doctrines différentes; il a pris la forme d'une attitude, d'une manière de se comporter, il a imprégné des façons de vivre; il s'est développé en procédures, en pratiques et en recettes qu'on réfléchissait, développait, perfectionnait et enseignait; il a constitué ainsi une pratique sociale, donnant lieu à des relations interindividuelles, à des échanges et communications et parfois même à des institutions; il a donné lieu enfin à un certain mode de connaissance et à l'élaboration d'un savoir.

Foucault semble cependant sceptique vis-à-vis des réflexions qui établissent un lien de causalité entre ce qu'il qualifie d'inflation du principe socratique du *Connais-toi toi-même* et le déclin de la vie politique dans les cités-États grecques de la période hellénistique ou dans le monde romain de l'Empire. Pour lui, ce culte du soi ne vient pas remplacer l'action politique chez les citoyens cherchant à meubler

M. Foucault, Le souci de soi. Histoire de la sexualité, tome 3, Paris, Gallimard, 1984, p. 59.

leur *otium*, mais bien compléter cette action, car il y voit «la recherche d'une nouvelle façon de réfléchir le rapport qu'il convient d'avoir à son statut, à ses fonctions, à ses activités, à ses obligations<sup>2</sup>».

Cette explication ne me semble plausible que si l'on fait une adéquation entre « police » et politique<sup>3</sup>, ce que fait largement Foucault. Cela le conduit à analyser la manière dont se développe une «économie des plaisirs», où culture, médecine, prescriptions légales et normes de comportement concourent à l'apparition d'une nouvelle forme de problématisation de la sexualité. Lipovetsky a repris cette idée pour souligner l'apparition, dans les sociétés contemporaines, d'une esthétique de l'existence fondée sur un narcissisme personnel et social généralisé. Je compte aborder la question différemment, en essayant de comprendre pourquoi il y a une quête de sens dans la philosophie et plus particulièrement dans l'éthique. Ce qui m'intéresse plus spécialement, c'est de comprendre pourquoi le politique n'arrive plus, à l'époque contemporaine, à fournir le sens du vivre-ensemble et comment l'organisation de la conflictualité sociale a cédé la place à une volonté d'harmonie qui trouve à s'exprimer, sur le plan politique, par la recherche du consensus, et sur d'autres plans par une mise en forme du social sous le double signe de l'éthique et de l'esthétique.

Pour ce faire, j'adopterai une démarche en trois temps. D'abord, j'analyserai le sens de la mode philosophique que traversent les sociétés occidentales contemporaines et ses prolongements dans le regain de la philosophie politique, tant par rapport à la science politique que par rapport à l'engagement politique. Ensuite, j'essaierai de dégager le sens de la « contamination » éthique du politique, par la dissidence, l'humanitaire et la vogue des pensées normatives. Enfin, je me pencherai sur la prolifération des identités politiques et des politiques fondées sur l'identité. Cela me permettra d'improviser quelques réflexions sur les possibilités de la création d'un sens par l'action politique.

### 1. Une «mode philosophique»

On peut constater le phénomène d'une demande de sens dans les sociétés contemporaines, devenues trop modernes pour se penser entièrement en fonction de normes transcendantes ou de la tradition. Cette quête de sens prend plusieurs formes: renaissance dans leur

<sup>2.</sup> Ibid., p. 105.

Pour la distinction entre ces notions et, indirectement, pour une critique des conceptions politiques de Foucault, voir Jacques Rancière, La mésentente, Paris, Galilée, 1995.

garanties légales reconnues dans la *Déclaration internationale des droits de l'homme*, faisaient de la politique. Cette insistance sur les droits rendait possible un nouveau rapport au politique, non seulement dans l'aire soviétique mais également dans les démocraties occidentales.

Impossible, en effet, de limiter l'argument à l'observation du totalitarisme comme nous paraissions d'abord le faire. Là, nous voyons bien que les droits de l'homme sont annulés et qu'en luttant pour les faire reconnaître, des dissidents s'attaquent aux fondements politiques du système. Mais ce serait entretenir une équivoque que d'affirmer: ici où nous sommes ces droits existent. Autant, en effet, l'on est fondé à juger qu'il est de l'essence du totalitarisme de les récuser, autant on doit se garder de leur conférer une **réalité** dans notre propre société. Ces droits sont un des principes générateurs de la démocratie. De tels principes n'existent pas à la manière d'institutions positives, dont on peut inventorier les éléments de fait, même s'il est sûr qu'ils animent des institutions<sup>22</sup>.

Cette transformation des «droits de l'homme» en politique va entraîner le discours sur le rôle politique du droit et la revalorisation de l'État de droit comme instrument de réflexion politique mais aussi de critique sociale. Mettant dos à dos libéralisme et marxisme, la philosophie politique revient donc en force pour analyser une dynamique politique qui ne peut se réduire à un simple reflet des agents sociaux. Mais, comme le note Habermas, la référence à l'État de droit ne nous délivre pas automatiquement du social et il ne faut pas perdre de vue que «le droit moderne convient tout particulièrement à l'intégration sociale en vigueur dans les sociétés reposant sur l'économie» puisqu'il «déplace les exigences normatives, des individus sur lesquels ne pèse plus la morale, vers les lois qui assurent, dès lors, la compatibilité des libertés d'action 23».

Il est intéressant de constater que les réflexions contemporaines en philosophie politique se donnent fondamentalement pour tâche de penser les valeurs sur lesquelles peut s'organiser la société. Que nous soyons en présence de ce qui reste de la gauche ou encore des libéraux, des communautariens ou des postmodernes, le langage politique est de plus en plus un langage moral. La justice, le thème qui fait l'objet des plus grandes attentions, est au moins autant vue comme un impératif éthique que comme un projet politique.

<sup>22.</sup> Idem, p. 69.

Jürgen Habermas, Droit et démocratie. Entre faits et normes, Paris, Gallimard, 1997, p. 98.

version intégriste des grandes religions, nouvelles religions, accent sur les valeurs. Depuis les années 1980 et la montée de la nouvelle droite, le langage politique le plus quotidien est truffé de ces valeurs et toutes les tendances politiques semblent désormais carburer aux «valeurs» tant boursières que morales, la démarcation entre les deux n'étant pas toujours très claire.

C'est dans ce contexte qu'il faut situer la renaissance de l'intérêt pour la philosophie, renaissance qui se manifeste par toute une série de traits sociaux, non seulement dans la grande société, mais aussi dans notre microcosme social, où la philosophie politique se porte plutôt bien<sup>4</sup>. Dans la société qui dépasse les frontières de la république des lettres, cela prend la forme de succès de librairie<sup>5</sup>, de redécouverte des grands moralistes de l'ère contemporaine que sont Lévinas ou Ricœur, ou encore des numéros spéciaux de revue de culture plus générale, sans parler des cafés philosophiques ou des consultations philosophiques organisées sur le mode des consultations psychologiques<sup>6</sup>.

Ces manifestations nous indiquent que l'on cherche des normes rationnelles (par opposition au religieux) et que ce ne sont pas tant les philosophes qui cherchent à se prononcer sur les enjeux publics, que le public qui exprime une demande de philosophie. Il y aurait soudainement dans la philosophie de la sagesse accumulée et cette sagesse nous aiderait à mieux nous situer dans le monde où nous vivons. Certes, il est préférable de chercher un sens dans la philosophie plutôt que dans la religion<sup>7</sup>, par exemple, mais il faudrait cependant se garder de voir dans la philosophie la solution aux problèmes d'intelligibilité de notre époque.

Plus particulièrement, on peut tirer d'une connaissance de l'histoire des idées politiques que le rapport entre philosophie et politique doit rester un rapport polémique, qui se joue dans la tension, et qu'il faut se garder tant de la réalisation philosophique du politique que de la réalisation politique de la philosophie, qui sont les deux bornes

<sup>4.</sup> Les programmes de science politique dans les universités québécoises ont remis l'histoire des idées politiques à l'ordre du jour, alors que, longtemps, elle avait été mise en veilleuse au profit des pensées contemporaines.

<sup>5.</sup> Qu'on pense au succès, et pas seulement dans son tirage, du *Monde de Sophie* de Gartner ou, plus surprenant encore, du *Petit traité des grandes vertus* de Comte-Sponville.

<sup>6.</sup> Je lisais même récemment dans un magazine qu'il existait aux États-Unis une association de philosophes praticiens qui visait à être reconnue pour que les consultations philosophiques puissent être remboursées par les régimes d'assurance de la même façon que les psychothérapies.

<sup>7.</sup> Là, c'est mon vieux fond cartésien qui parle.

temporelles et métaphoriquement spatiales<sup>8</sup>. Dans cette volonté de suppression de la distance entre philosophie et politique, Rancière identifie trois postures, qui posent des problèmes différents tout en se rejoignant dans l'identification des deux termes.

La première posture est celle qu'il qualifie d'archi-politique. C'est celle qu'adopte Platon dans *La République*, lorsqu'il se propose, en opposition à la démocratie athénienne, de réaliser le politique, c'est-à-dire de «supprimer cette impropriété, cette distance à soi de la communauté que le dispositif démocratique installe au centre même de l'espace de la cité<sup>9</sup>». Cette attitude est dangereuse, parce qu'elle supprime le politique, ne voyant l'harmonie que dans l'unisson et cherchant à constituer un tout entièrement plein où la communauté ne peut que faire corps.

La deuxième posture est qualifiée de para-politique. Elle est initiée par Aristote, mais trouve son déploiement dans le contractualisme moderne, où la question du politique se réduit à celle des institutions alors que s'opère « une centration de la pensée du politique sur le lieu et le mode de la répartition des *arkhaï* par quoi se définit un régime, dans l'exercice d'un certain *kurion*. Cette centration paraît évidente à une modernité pour qui la question du politique est tout naturellement celle du pouvoir, des principes qui le légitiment, des formes dans lesquelles il se distribue et des types qui le spécifient <sup>10</sup>. » Cela permet la transformation de la philosophie politique en science sociale.

Il y a enfin la troisième posture, celle adoptée par Marx, qui peut être qualifiée de méta-politique en ce qu'elle substitue le social au politique. Pour lui, «[l]'homme n'est pas l'accomplissement à venir audelà de la représentation politique. Il est la vérité cachée sous cette représentation : l'homme de la société civile, le propriétaire égoïste auquel fait pendant le non-propriétaire dont les droits de citoyen ne sont là que pour masquer le non-droit radical 11. »

<sup>8.</sup> On peut trouver l'idée de la borne temporelle chez Hannah Arendt, lorsqu'elle souligne que «[n]otre tradition de pensée politique a un commencement bien déterminé dans les doctrines de Platon et d'Aristote. Je crois qu'elle a connu une fin non moins déterminée dans les théories de Karl Marx». Voir Hannah Arendt, «La tradition et l'âge moderne», dans La crise de la culture, Paris, Gallimard, 1972, p. 28. Pour la dimension spatiale, je me référerai à Jacques Rancière, op. cit.

<sup>9.</sup> Jacques Rancière, op. cit., p. 97.

<sup>10.</sup> Idem, p. 108.

<sup>11.</sup> Idem, p. 120.

Ces trois postures ont en commun deux éléments: premièrement, une volonté de suppression de la distance entre politique et philosophie, réduisant la politique à une vérité qu'il suffit de mettre en œuvre; deuxièmement, une mécompréhension du paradoxe propre à la démocratie, seule forme possible du politique, qui inscrit le litige en son cœur, non pour le résorber, mais pour le problématiser, le rejouer sans cesse. En fait, elles cherchent dans la philosophie des réponses à l'interrogation politique, alors que cette dernière a besoin de nouvelles questions.

On retrouve le même problème dans la «mode philosophique» contemporaine, que ce soit sur le mode intellectuel de la philosophie politique, qui nous abreuve de fondements normatifs ayant tous pour fin l'ordre, ou sur celui «grand public» des comités d'éthique où les «refigurations» philosophiques de l'«expert» des sciences sociales sont censées produire des vérités hors de tout débat, remplaçant l'intellectuel engagé, «le critique lié à la société, qui gagne son autorité ou la perd en discutant avec ses concitoyens, qui avec colère et insistance, parfois au prix de risques personnels considérables, objecte, proteste et reproche le problème, c'est qu'on demande à la philosophie des réponses, qui se sont usuellement révélées catastrophiques sur le plan politique, un peu sur le mode du fast-food, alors que ce qu'elle a de mieux à offrir, ce sont des questions.

Il est certes possible d'avoir une vision moins pessimiste de cette « mode philosophique » en espérant qu'elle suscitera des interrogations critiques, qu'elle fera naître de nouveaux citoyens et de nouvelles citoyennes, ceux et celles qui profiteront de cette ouverture pour échapper à la « tyrannie du vécu », qui rompront avec le conformisme et la familiarité, pour nous laisser aller à l'étonnement, le fameux thaumadzein, qui consiste justement dans le refus du même, de la parfaite adéquation entre soi et le monde et entre soi et soi-même. Alors, peut-être, assisterons-nous à un renouveau du politique.

### 2. La «contamination» éthique du politique

On en est cependant bien loin. Au contraire de la liberté comme création du monde, à savoir le bricolage précaire entre le *chaos* et le cosmos, entre l'*hubris* et la  $dike^{13}$ , nous assistons à un recouvrement de la politique par l'éthique. Qui plus est, ce n'est pas à un débat public

<sup>12.</sup> M. Walzer, Critique et sens commun, Paris, La Découverte, 1990, p. 51.

<sup>13.</sup> Voir à ce sujet Cornélius Castoriadis, «La *polis* grecque et la création de la démocratie», dans *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1986, p. 284-285.

sur la norme que nous assistons, comme cela a pu être le cas avec le mouvement contre la guerre du Vietnam, dans le débat autour du droit à l'avortement ou dans la critique de l'éthique du travail des mouvements de jeunes des années 1960. Au contraire, comme le souligne sans trop d'illusions Monique Canto-Sperber, on assiste à «une certaine demande de codification des pratiques. Cela se voit clairement dans les domaines des sciences de la vie et de la santé et dans quelques autres secteurs, comme l'environnement, la communication, les rapports au monde animal 14 » et elle ajoute à cela la «régulation des rapports sociaux ». Comment expliquer que, dans ce domaine, l'éthique en soit venue à supplanter le politique et à adopter son utilitarisme?

Dans la pensée antique, éthique et politique étaient intimement liées. Platon, Aristote, Cicéron pensaient que la qualité morale des citoyens était garante de la qualité morale de la cité et qu'il fallait s'appliquer à former des hommes et des citoyens <sup>15</sup>. Cela explique le double caractère de leur œuvre, à la fois politique et éducative, et l'importance de la notion de *paideia* dans la culture grecque <sup>16</sup>. Rousseau essaie de reprendre la même idée dans le contexte moderne <sup>17</sup>, de même que le «pape» de Königsberg. Cependant les dérives pratiques liées à la politique «vertueuse» de Robespierre allaient contribuer à répandre l'idée que, en politique, le bien est l'ennemi du mieux.

C'est pourquoi la montée en explication des sciences sociales aura pour point de départ une disjonction importante entre éthique et politique par une rationalisation du monde. Cette attitude est largement théorisée dans l'opuscule de Weber<sup>18</sup>. Dans un sens, on pourrait analyser le retour de l'éthique comme le refus de cette rationalisation du monde entendue dans son sens instrumental, si elle ne

<sup>14.</sup> Monique Canto-Sperber, entrevue dans Sciences humaines, nº 69, février 1997, p. 32. Cette entrevue a été donnée à l'occasion de la publication du Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, Paris, Presses universitaires de France, 1996, qu'elle a dirigé.

<sup>15.</sup> Îl s'agit là évidemment d'un masculin spécifique et non générique.

<sup>16.</sup> Tous les commentateurs de *La République* de Platon s'entendent pour souligner cette intrication du politique et du pédagogique. On retrouve ce double mouvement chez Aristote qui est l'auteur non seulement de *La Politique*, mais également de *l'Éthique de Nicomaque*, ou chez Cicéron, dont les réflexions politiques ne se retrouvent pas uniquement dans ses essais politiques et ses plaidoiries, mais également dans le *De officis*.

<sup>17.</sup> Avec des hésitations cependant puisqu'il souligne, au début de *L'Émile*, que «[f]orcé de combattre la nature ou les institutions sociales, il faut opter entre faire un homme ou un citoyen; car on ne peut faire à la fois l'un et l'autre», Paris, Gallimard, p. 248.

<sup>18.</sup> Max Weber, Le savant et le politique, Paris, UGE 10/18, 1979.

faisait pas sienne cette instrumentalité <sup>19</sup>. En fait, derrière cette remontée de l'éthique en politique, il faut voir un ensemble de phénomènes qu'il importe de disjoindre: le premier est la critique du totalitarisme et la reprise du phénomène de la dissidence dans la réflexion politique occidentale; le deuxième, le regain d'intérêt pour l'État de droit et pour une politique centrée sur le droit; le troisième, le remplacement de l'internationalisme par la préoccupation humanitaire; le quatrième, enfin, la politique de l'identité.

Au cours des années 1970, le phénomène de la dissidence dans l'ancien bloc soviétique a rencontré un écho important dans le monde occidental. Or il y avait, dans le phénomène même de la dissidence, une aspiration à «la vie dans la vérité», comme le souligne Havel, ce qui impliquait non seulement de proclamer que «le roi est nu », mais également de prendre exemplairement position, de se réclamer de sa vérité intérieure contre l'ordre social. Le phénomène de la dissidence, peu importe ses variantes, de Soljenytsine à Patocka en passant par Sakharov et Havel, est d'abord un acte individuel, dont on espère qu'il fera impression, mais dont l'efficacité ne se mesure pas tant à son effet d'entraînement qu'à son effet de dévoilement. Dans un monde, le «totalitarisme», où l'action concertée est impossible puisque l'État s'arroge le monopole du politique, la dissidence a pour objet de montrer que si l'État peut régir l'espace public, il ne peut régner sur l'espace intérieur de chacun<sup>20</sup>. La liberté négative s'y joue donc sur un mode tragique, dans l'exposition du mensonge du pouvoir.

Comme le souligne Claude Lefort, malgré le fait « [qu]'ils n'avaient pas d'ambitions politiques, qu'ils ne cherchaient pas à renverser le pouvoir en place, ni à proposer un nouveau programme de gouvernement, ni à créer un parti d'opposition, ni à opposer au marxisme une nouvelle doctrine <sup>21</sup> », les dissidents, en réclamant les

Un des problèmes majeurs que déplore Charles Taylor dans The Malaise of Modernity, Concord, Anansi, 1991.

<sup>20.</sup> Un des premiers textes à souligner cette limite intrinsèque du pouvoir politique est probablement celui de Spinoza puisque le chapitre XX du *Traité théologico-politique* commence par ces phrases: «S'il était aussi facile de commander aux âmes qu'aux langues, il n'y aurait aucun souverain qui ne régnât en sécurité et il n'y aurait pas de gouvernement violent, car chacun vivrait selon la complexion des détenteurs du pouvoir et ne jugerait que d'après leurs décrets du vrai et du faux, du bien ou du mal, du juste ou de l'inique. Mais, comme nous l'avons fait observer au commencement du chapitre XVII, cela ne peut être; il ne peut se faire que l'âme d'un homme appartienne entièrement à un autre; personne en effet ne peut transférer à un autre, ni être contraint d'abandonner son droit naturel ou sa faculté de faire de sa raison un libre usage et de juger de toute chose.» Paris, Garnier-Flammarion, p. 327.

<sup>21.</sup> Claude Lefort, «Droits de l'homme et politique», L'invention démocratique, Paris, Fayard, 1981, p. 48.

C'est dans le domaine international que le brouillage des repères entre éthique et politique se fait le plus sentir, domaine où l'impératif humanitaire tient trop souvent lieu d'analyse politique et a complètement damé le pion à l'ancien internationalisme. Dans l'humanitaire, on voit se conjuguer deux phénomènes dangereux pour le politique : la compassion et la mode.

Malgré les apparences, la compassion n'est pas la même chose que la solidarité. «[It] cannot reach further than what is suffered by one person and still remain what it is supposed to be, co-suffering <sup>24</sup>. » À cet égard, la compassion apparaît comme un mode de dépolitisation puisqu'elle n'est pas susceptible de permettre l'émergence d'un monde commun, d'un inter-esse. À cette compassion, Arendt oppose la notion politique de la solidarité car cette dernière

is able to comprehend a multitude conceptually, not only the multitude of a class or a nation or a people, but eventually all mankind. But this solidarity, though it may be aroused by suffering, is not guided by it, and it comprehends the strong and the rich no less than the weak and the poor<sup>25</sup>.

C'est d'ailleurs pourquoi certains mouvements sociaux ont voulu dépasser la victimisation en recourant à la notion d'*empowerment* qui les habilite à agir dans l'espace social.

En fait, l'humanitaire contemporain est largement devenu un substitut du politique, un élément de cette société du spectacle que dénonçait Debord, un happening médiatique où les « bonnes causes » – puisque ce qui anime l'humanitaire, c'est une certaine notion du Bien<sup>26</sup> – se succèdent au rythme du *zapping* télévisuel. Comme le souligne Brauman:

[en] déplaçant ainsi le politique du terrain de la délibération et de la responsabilité à celui de la déploration et de l'apitoiement, en drapant les cynismes de pouvoir dans des déplorations convenues, c'est l'action humanitaire [...] que l'on vide de son sens. Et c'est l'exigence même de justice que l'on dissout dans une rhétorique de la honte en la réduisant effectivement à une morale de l'ambulance<sup>27</sup>.

<sup>24.</sup> Hannah Arendt, On Revolution, New York, Pelican Books, 1984, p. 85.

<sup>25.</sup> Idem, p. 88, 89.

Voir à ce sujet la critique féroce de Rony Brauman, «Les limites de l'humanitaire », Les temps modernes, nº 587, mars-mai 1996.

<sup>27.</sup> *Idem*, p. 313.

### 3. La prolifération des politiques identitaires

Toutefois, c'est sur la définition même des mouvements politiques que se fait sentir cette imbrication du politique et de l'éthique. Que les luttes sociales prennent de plus en plus la forme de mouvements sociaux, potentiellement multipliables à l'infini puisque la célébration identitaire est un terreau fertile pour le «narcissisme des petites différences», soulève énormément de problèmes pour qui cherche encore à concevoir le politique comme un espace commun d'apparition et de débat, sorte de non-lieu qui tient non pas à son caractère fictionnel mais au fait qu'il n'appartient à personne tout en étant ouvert à tous.

Les mouvements sociaux sont largement axés sur la célébration identitaire. On a pu le voir dans le mouvement des femmes, on le voit également dans le mouvement gai, on peut le percevoir dans les mouvements nationalistes et également dans le mouvement écologiste (là, on célèbre la nature). Ces mouvements donnent lieu à une construction identitaire qui, dans certains cas, remplace la présence dans un espace public de débat, puisqu'elle balkanise l'espace public en en faisant un terrain privément approprié, s'inscrivant en cela dans la même logique que l'État-providence. Sur le plan social, la politique identitaire revêt plusieurs aspects intéressants, dans la mesure où elle permet de faire éclater la frontière entre le privé et le public, mais elle comporte aussi des dangers: le questionnement des frontières est une chose, leur abolition une autre. À vouloir signifier immédiatement un fait sociologique, les mouvements sociaux font l'impasse sur le procès de subjectivation comme condition nécessaire du politique. Ces mouvements sociaux prennent appui sur la définition moderne de l'identité, tout en prétendant la dépasser dans une vision postmoderne.

C'est en se fondant sur l'identité construite que la politique émancipatoire a pu prendre forme et animer les démocraties modernes. On peut la concevoir comme la libération des individus ou des groupes des contraintes qui entravent leurs possibilités d'auto-réalisation. On peut y déceler deux dimensions: d'une part, l'effort de se débarrasser des scories du passé, ce qui permet de façonner l'avenir, à savoir principalement la mise à mort des «statuts», des identités assignées; d'autre part, la volonté de renverser les dominations, perçues comme illégitimes, de certains individus ou de certains groupes, au nom de la dignité intrinsèque de chaque être humain en tant qu'être humain.

Ce caractère de construction sociale permet également de transformer les identités modernes en questions politiques. En effet, si nos «identités» étaient non problématiques, allaient de soi, il suffirait de

les «découvrir» et de les reconnaître; c'est la fameuse dialectique de l'«en soi» et du «pour soi» que Marx emprunte à Hegel pour construire une politique émancipatoire associée à la modernité. Or la dynamique des nouveaux mouvements sociaux est tout autre: une bonne partie de leur travail consiste justement à définir la nouvelle identité qui est la cause même de leur existence.

If agents were to have an already defined location in the social structure, the problem of their identity, considered in a radical way, would not arise – or, at most, would be seen as a matter of people discovering or recognizing their own identity, not of constructing it. Problems of a social dislocation would thus be seen in terms of the contradictory locations of the social agents, not in terms of the radical lack threatening the very identity of those agents. If, however, the basic question of the social were to be posed at this last level, all social conflicts would have to be considered not only from the viewpoint of the contradictory claims, but also from that of the destructuration of the social identities that the conflict would bring about<sup>28</sup>.

Sur le plan politique, on assiste donc à un certain déplacement de l'identité à l'identification<sup>29</sup>. Poser le problème en tant qu'identification, c'est mettre en lumière le fait que c'est le mangue, le vide, qui est à la source de l'insistance sur l'identité. Cela conduit également à un basculement de la perspective : l'identité moderne s'est construite en partie sur la base d'un processus d'opposition, une distance entre «nous» et «les autres» qui pouvait permettre une certaine lisibilité du social, qu'il soit pensé comme lutte des classes (Marx) ou affrontement entre deux acteurs sociaux pour le contrôle de l'historicité (schéma I-O-T de Touraine); les nouvelles identités en émergence, celles qu'on peut identifier à l'époque postmoderne, font passer la fracture, non seulement à l'extérieur du sujet, mais également à l'intérieur de celui-ci, actualisant en guelque sorte la division freudienne entre le Moi, le Ça et le Surmoi. À cet égard, le cheminement du mouvement féministe, qui a d'abord insisté sur la communauté de situation des femmes (opposées, comme classe de sexe, au groupe social des hommes) pour ensuite mettre l'accent sur les différences entre femmes, est emblématique d'un déplacement entre le moderne et le postmoderne.

De même, la «politisation» de nouvelles dimensions de l'existence est, en partie du moins, une conséquence de la politique émancipatoire. Elle indique néanmoins également une nouvelle époque,

<sup>28.</sup> Ernesto Laclau, The Making of Political Identities, Londres, Verso, 1994, p. 2, 3.

<sup>29.</sup> Cette question est également abordée dans Étienne Balibar, «Émancipation, transformation, civilité», Les temps modernes, nº 587, mars-mai 1996.

celle où les «sujets», les acteurs sociaux sont susceptibles de se multiplier à l'infini puisqu'il n'y a aucun centre auquel on puisse ramener leur dynamique, aucune «logique du social» qui nous permettrait de les lire simultanément, ne serait-ce que sur le mode de l'analogie. Cela entraîne donc l'émergence de nouveaux sujets qui s'érigent en catégorie identificatoire et qui aspirent à fonder de nouvelles identités politiques. Si les identités se font politiques, elles produisent un phénomène de fragmentation. Le social semble avoir de moins en moins de cohérence, les enjeux se multiplient et se décomposent à l'infini. La fragmentation correspond à une exacerbation de la logique d'individualisation 30. Elle obéit également à la fonction expressive de l'identité moderne mise en lumière par Taylor 31.

On peut interpréter ce phénomène de diverses façons, qui ne sont pas nécessairement exclusives. Si on l'envisage sous l'angle de l'hypermodernité, on peut voir dans la fragmentation sociale la conséquence sociologique du modèle économique libéral, fondé sur la compétition entre les individus pour l'accaparement des richesses, puisque la logique de la compétition a plus tendance à favoriser la fragmentation que la coopération, cette dernière ne pouvant être, dans le meilleur des cas, qu'instrumentale.

Il est également possible de l'aborder du point de vue de la réalisation de l'idéal démocratique du pouvoir comme lieu vide. En effet, la modernité a aboli la figure – et, dans certains cas, le corps – du monarque comme principe unificateur pour lui substituer la figure de la nation mais, comme le souligne Lefort, cela a correspondu à un processus de désincorporation du pouvoir. «La démocratie inaugure l'expérience d'une société insaisissable, immaîtrisable, dans laquelle le peuple sera dit souverain, certes, mais où il ne cessera de faire question en son identité, où celle-ci demeurera latente<sup>32</sup>.»

On peut également faire intervenir la notion de postmodernité. Dans ce sens, le postmoderne peut se concevoir comme la réponse hédoniste aux grandes pensées du XIX<sup>e</sup> siècle qui se sont toutes constituées sur la recherche de l'unité du social, cherchant à conférer une intelligibilité à des phénomènes se présentant en ordre dispersé. Le postmoderne, au contraire, exalterait la dispersion, représenterait une

<sup>30.</sup> Je me suis longuement expliquée sur le sujet dans «Féminins singuliers et féminins pluriels», dans Mikhaël Elbaz, Andrée Fortin et Guy Laforest (dir.), Les frontières de l'identité, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, Paris, L'Harmattan, 1996.

<sup>31.</sup> Voir plus particulièrement Sources of the Self, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

<sup>32.</sup> Claude Lefort, op. cit., p. 173.

modernité qui a renoncé au sens, se contentant de la sensation. « Sans jouer sur les mots, on peut dire qu'il y a donc un rapport étroit entre les sens et le sens de la vie  $[\ldots]$  on sera obligé d'accorder à l'immatérialité de l'émotion esthétique un rôle conséquent dans l'institution matérielle de la société  $^{33}$ . »

Il est possible de complexifier ce tableau en remarquant que ce qui rend les nouvelles identités difficilement représentables et donc organisables dans un système de sens, c'est qu'elles ne sont pas fixes, qu'elles n'englobent pas complètement les individus<sup>34</sup>. Reporter la totalisation sur l'identité, c'est commettre l'erreur moderne dans un monde qui l'est trop pour s'y conformer. Car le *patchwork* peut avoir un sens lorsque les diverses pièces se présentent pleines, quand rien ne dépasse. En fait, les identités émergeantes sont beaucoup plus complexes et font appel au métissage et à l'hétérogène. Si le sujet est fracturé, les groupes, les identités sociopolitiques le sont encore plus. Car l'un des acquis du libéralisme et de la modernité qu'il a engendrée, c'est que le sujet se fait lui-même, choisit en quelque sorte son identité.

Cependant, ce phénomène n'est jamais donné une fois pour toutes et le sujet en construction constante peut naviguer entre diverses identités.

Les franchissements, en effet, créent à leur façon un territoire; leurs lignes multiples et confuses en dessinent [...] les contours. Ce territoire est le territoire démocratique. À la fois le fruit d'un franchissement constant, d'une itinérance entre les différents, et d'une division reconnue, en fait constitutive. C'est la reconnaissance de cette division et non son abolition qui permet à la communauté de prendre corps, de devenir un espace échappant au pouvoir d'un genre. Dans ces passages qui pratiquent l'hétérogénéité des règles, leur morcellement, un maximum de justice est atteint d'a.

La fragmentation va donc de pair avec la recomposition. Les individus naviguent entre différentes parcelles identitaires et instituent ainsi une mobilité dans le social qui évite l'ossification des identités particularistes. Dans ce sens, l'identité n'est jamais pure; elle

<sup>33.</sup> Michel Maffesoli, *La transfiguration du politique*, Paris, Livre de poche, 1992, p. 215.

<sup>34.</sup> Balibar, dans le texte mentionné plus haut, souligne les dangers de la totalisation identitaire.

<sup>35.</sup> Gérard Raulet, «L'archipel. Réflexion sur la démocratie post-moderne», Les Cahiers de philosophie, nº 6, 1988, p. 81.

est constamment soumise au travail du métissage. Elle se construit en quelque sorte par transformations successives. Elle demeure en quête de son propre devenir<sup>36</sup>.

Cela entraîne un bris de la communication et de la conflictualité régulée. Les revendications sont amenées comme des absolus et sur le mode des maximes morales, tandis qu'il y a quelque chose de non négociable dans l'identité, qui relève de ce que Taylor, dans la tradition phénoménologique, a appelé l'authenticité. Il ne s'agit pas là d'un absolu. La politique de la présence n'implique pas l'entente sur un terrain commun, mais la coexistence pacifiée d'individus que rien ne relie. Surtout, elle a pour conséquence de transformer les identités en intérêts et les mouvements sociaux en groupes d'intérêts.

### 4. Rejouer le politique?

Dans ce contexte, l'espace politique acquiert un double caractère d'espace administratif de régulation (le pilote automatique) qui fonctionne sur l'erre d'aller, confirmant les pires présages de Tocqueville sur les malheurs de l'ère démocratique, et de marché où tous les coups sont permis. Les divers partenaires sociaux négocient entre eux le partage et la satisfaction de leurs divers intérêts, en perdant de vue ou en voulant enterrer, c'est selon, que ce qui fait la possibilité d'un espace politique, c'est ce que Rancière appelle « la part des sans-part ». En conclusion, je me contenterai donc d'esquisser deux pistes pour une renaissance politique.

La première est celle de la politique « sans nom », c'est-à-dire celle qui ne se fonde sur aucune identité pour justifier son action. Elle peut se faire en fonction d'un enjeu et revêt essentiellement une fonction de dévoilement, dévoilement du scandale de ce qu'on appelle actuellement le politique, à savoir le remplacement de l'auto-gouvernement des êtres humains par l'administration des choses. Cette politique sans nom, c'est l'art d'empêcher le ronronnement, de susciter l'inquiétude dont Montesquieu faisait le ressort de la liberté politique <sup>37</sup>. Il me semble que c'est là ce qu'on peut observer dans des mouvements comme le commando-bouffe à Montréal ou l'action de fermeture du complexe G à Québec.

<sup>36.</sup> Sur la notion de métissage, voir François Laplantine et Alexis Nouss, *Le métissage*, Paris, Flammarion, plus particulièrement le dernier chapitre de la deuxième partie, significativement intitulé «Le métissage: une éthique».

<sup>37.</sup> Voir L'Esprit des lois, livre XIX.

La deuxième est plus complexe et a été tentée, sans succès, dans la *rainbow coalition* à la fin des années 1980. Il s'agit de recomposer la civilité démocratique, c'est-à-dire de reconnaître ce que les identités ont à la fois de particularisant mais aussi d'universalisant, dans la mesure où non seulement elles spécifient les individus mais leur permettent également de se lier et de se délier. Il faut insister sur le fait que reconnaître mutuellement les diverses formes d'identification sans recourir à leur sanction étatique est susceptible d'introduire un espace propice au débat, puisque, comme le soulignait Hegel, la société civile est un moment sur la voie de l'universalisation. C'est ce dont parle Balibar lorsqu'il avance que

[l]'hypothèse politique d'une civilité « d'en-bas » [qui] ne saurait donc *choisir* entre la stratégie (ou le langage) du « devenir-majoritaire » et celle du « devenir-minoritaire » de la résistance, puisqu'elle se définit à la fois comme alternative à la violence propre de l'État et comme remède à son impuissance<sup>38</sup>.

Mais, comme il le souligne lui-même, cet art politique est toujours sur la ligne de démarcation avec l'art tout court, puisque nous ne sommes jamais à l'abri de la tentation de confondre la scène politique avec la scène théâtrale<sup>39</sup>. Le politique est paradoxalement de l'ordre de la fragilité.

<sup>38.</sup> Étienne Balibar, op. cit., p. 449.

J'ai déjà traité cette question dans «Hannah Arendt, esthétique et politique», Politique, nº 25, automne 1994.

## **CONCLUSION**

### Lucille Beaudry et Lawrence Olivier

Nous ne prétendons pas donner ici une conclusion générale qui rendrait justice à la pluralité des points de vue de ce recueil. Convaincus que nous sommes qu'une volonté de conclure s'associe d'emblée à une clôture du débat et heurte l'esprit même qui a présidé à la réunion de ces textes, nous préférons plutôt conclure par quelques idées qui nous interpellent.

Que tant d'auteurs au tournant du millénaire aient emprunté des considérations sur l'art, l'éthique et la philosophie pour redéployer une réflexion à teneur politique nous confirme sinon délibérément du moins dans les écrits l'épuisement des grands systèmes de pensée auxquels nous avait habitués la science politique. Encore que les multiples références qui ont servi à étayer les diverses contributions ne rendent pas compte de tous les travaux de réflexion qui témoignent d'un tel détour. Néanmoins, ces auteurs nous préviennent d'en extraire une définition nouvelle de la sphère politique. Loin de nous acheminer vers une théorie politique nouvelle, ces réflexions nous indiquent la voie de l'a-théoricisme afin d'éviter qu'une position critique des théories conventionnelles ne reproduise justement une quelconque théorie toujours teintée de prétention explicative.

Les auteurs du présent ouvrage s'appuient sur ce qui se passe dans le processus de création et les activités artistiques, où l'art contemporain défie toutes les catégories de classification et tous les critères habituels d'appréciation esthétique, pour nous inviter à appréhender de la même manière la sphère politique, à la comprendre comme un espace de liberté où se met en œuvre un processus de « déprise culturelle » qui ouvre de multiples possibilités inédites dans la mesure où elles s'inscrivent dans une position libératrice quant aux fondements de la justice et, partant, de la politique. Cette volonté

délibérée d'échapper aux fondements de la pensée et des théories légitimantes nous est notamment signifiée dans le cheminement d'un Lyotard, pour qui ce qui est politique se présente, à l'instar de l'activité artistique, sous un mode critique et réflexif, c'est-à-dire sans règles et inthéorisable.

Cette position n'est pas sans lien avec les propos de Lawrence Olivier sur la non-science politique, propos qui nous conduisent à une éthique de la cruauté, une éthique qu'il voudrait tendue dans la mesure du possible vers une mise à nu de la réalité. Est-ce de cette réalité non représentée que veulent rendre compte les auteurs préoccupés de l'agir et des multiples formes de la pratique sociale dans la société civile? C'est là du moins un des points d'ancrage de la réflexion éthique, qui en appelle au principe d'autorégulation sociale sans modèle théorique dont la dynamique incarnerait sans la lettre une évolution vers l'idéal démocratique. Alors qu'un tout autre point de vue consiste à considérer le recours à l'éthique, voire à l'humanitaire, comme une espèce de «recouvrement» de ce qui est politique. En d'autres termes, le recours à l'éthique conforterait la bonne conscience dans son statu quo politique. La quête de sens que traduisent les préoccupations éthiques et philosophiques trouverait sa forme politique dans la recherche du consensus, en lieu et place de la conflictualité sociale propre au politique; autrement dit, ce qui est politique comporte de la mésentente ou du différend avec leguel il faut composer. Cette acception confère au politique son caractère indéfinissable et inthéorisable tout en lui assurant la dynamique d'un processus qui n'a pas de fin.

### **BIBLIOGRAPHIE**

- ADORNO, T. Théorie esthétique, trad. M. Jimenez, Paris, Klincksieck, 1989.
- ARENDT, H. *La crise de la culture*, trad. B. Cassin, Paris, Gallimard, 1972.
- ARENDT, H. Qu'est-ce que la politique, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995.
- AUSTIN, J.-L. Quand dire, c'est faire, trad. G. Lane, Paris, Seuil, 1970.
- BÉLANGER, R. et al. Éthique de la communication publique et de l'information, Montréal, Fides, 1992.
- BENJAMIN, W. *Poésie et révolution*, trad. M. de Gandillac, Paris, Denoël, 1971.
- BERNIER, M.-F. Éthique et déontologie du journalisme, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1994.
- BIAREZ, S. Le pouvoir local, Paris, Economica, 1989.
- BOISMENU, G. et J.-J. GLEIZAL. Les mécanismes de régulation sociale. La justice, l'administration, la police, Montréal/Lyon, Boréal/ Presses universitaires de Lyon, 1988.
- BOUCHINDHOMME, C. et R. ROCHLITZ (dir.). L'art sans compas. Redéfinitions de l'esthétique, Paris, Cerf, 1992.
- Brugger, N., F. Frandsen et D. Pirotte (dir.). Lyotard. Les déplacements philosophiques, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1993.
- CASTORIADIS, C. Domaines de l'homme, Paris, Seuil, 1986.

- CHARLIN, R.E. L'État et son droit, leur logique et leurs inconséquences, Paris, Economica, 1984.
- CHEVALLIER, J. et al. Centre, périphérie, territoire, Paris, Presses universitaires de France, 1978.
- CLAIR, J. La responsabilité de l'artiste, Paris, Gallimard, 1997.
- DAGEN, P. La haine de l'art, Paris, Grasset, 1997.
- DANTO, A. L'art contemporain et la clôture de l'histoire, Paris, Seuil, 2000.
- DE CLOSETS, F. Le pari de la responsabilité, Paris, Payot, 1989.
- DE LA BROSSE, O. et al. Dictionnaire des mots de la foi chrétienne, Paris, Cerf, 1989.
- DEGUY, M. La raison poétique, Paris, Galilée, 2001.
- DELEUZE, G. et F. GUATTARI. Qu'est-ce que la philosophie? Paris, Minuit, 1991.
- DERRIDA, J. La vérité en peinture, Paris, Flammarion, 1978.
- DERRIDA, J. L'écriture et la différence, Paris, Seuil, 1967.
- DION, M. (dir.). L'éthique gouvernementale, Montréal, Fides, 1997.
- DION, M. L'éthique ou le profit, Montréal, Fides, 1992.
- DREYFUS, H.L. et P. RABINOW. Michel Foucault: un parcours philosophique, Paris, Gallimard, 1984.
- DURAND, G. La bioéthique, Paris, Montréal, Cerf / Fides, 1989.
- DURAND, G. Les structures anthropologiques de l'imaginaire : introduction à l'archétypologie générale, Paris, Dunod, 1990.
- EDELMAN, M. From Art to Politics. How Artistic Creations Shape Political Conceptions, Chicago, The University of Chicago Press, 1995.
- ELBAZ, M., A. FORTIN et G. LAFOREST (dir.). Les frontières de l'identité, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, Paris, L'Harmattan, 1996.
- ENGLEHART, H.T. Foundation of Bioethics, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- FAGNIÈRE, G. L'obligation morale et l'éthique de la propriété, Bruxelles, Presses internationales européennes, 1993.
- FERRY, J.-M. L'éthique reconstructive, Paris, Cerf, 1996.

Bibliographie 151

FERRY, L. et A. RENAUT. 68-86 Itinéraires de l'individu, Paris, Gallimard, 1987.

- FERRY, L. Homo Aestheticus. L'invention du goût, à l'âge démocratique, Paris, Grasset, 1990.
- FORTIN, P. La morale, l'éthique, l'éthicologie, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1995.
- FOUCAULT, M. Le souci de soi. Histoire de la sexualité, tome 3, Paris, Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, M. Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris, Gallimard, 1966.
- FUKUYAMA, F. La fin de l'histoire et le dernier homme, Paris, Flammarion, 1992.
- GADAMER, H.-G. Le problème de la conscience historique, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1963.
- GADAMER, H.-G. Vérité et méthode (1960), trad. E. Sacre, Paris, Seuil, 1976.
- GENETTE, G. L'œuvre de l'art, tome 1: Immanence et transcendance, Paris, Seuil, 1994.
- GENETTE, G. L'œuvre de l'art, tome 2: La relation esthétique, Paris, Seuil, 1997.
- GIRARD, R. La violence et le sacré, Paris, Grasset, 1981.
- GIROUX, G. (dir.). La pratique sociale de l'éthique, Montréal, Bellarmin, 1997.
- GLEIZAL, J.-J. L'art et le politique, Paris, Presses universitaires de France, 1994.
- GRONDIN, J. L'universalité de l'herméneutique, Paris, Presses universitaires de France, 1993.
- HABERMAS, J. Droit et démocratie (1992), Paris, Gallimard, 1997.
- HABERMAS, J. La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne, trad. R. Rochlitz, Paris, Cerf, 1996.
- HABERMAS, J. Le discours philosophique de la modernité, Paris, Gallimard, 1988.
- HABERMAS, J. Morale et communication, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1992.

- HAYEK, F. *Droit*, *législation et liberté*, vol. 1: *Règles et ordre*, trad. R. Audoin, Paris, Presses universitaires de France, 1980.
- HAYEK, F. Droit, législation et liberté, vol. 2: Le mirage de la justice sociale, trad. R. Audoin, Paris, Presses universitaires de France, 1981.
- HÉBERT, M. et al. L'éthique au quotidien, Montréal, Québec / Amérique, 1990.
- HEGEL, G.W.F. L'esprit du christianisme et son destin, trad. J. Martin, Paris, Vrin, 1988.
- HEIDEGGER, M. Être et temps, Paris, Gallimard, 1986.
- HENRY, M. L'essence de la manifestation, Paris, Presses universitaires de France, 1963.
- JANKÉLÉVITCH, V. Le pardon, Paris, Aubier, 1961.
- JIMENEZ, M. Qu'est-ce que l'esthétique, Paris, Gallimard, 1997.
- JONAS, H. Le principe de responsabilité, Paris, Cerf, 1992.
- KESSLER, M. Les antinomies de l'art contemporain, Paris, Presses universitaires de France, 1999.
- KOFMAN, S. Mélancolie de l'art, Paris, Galilée, 1985.
- Kremer-Marietti, A. *Michel Foucault*, Paris, Livre de poche, 1985.
- KROPOTKINE, P. L'éthique, Paris, Stock, 1979.
- LACLAU, E. The Making of Political Identities, Londres, Verso, 1994.
- LARUELLE, F. Philosophie et non-philosophie, Liège, Bruxelles, Mordages, 1989.
- LARUELLE, F. *Principes de la non-philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 1996.
- LEFORT, C. L'invention démocratique, Paris, Fayard, 1981.
- LEGAULT, G.A. (dir.). L'expérience québécoise, tome II: Enjeux de l'éthique professionnelle, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1997.
- LENAIN, P. Le mensonge politique, Paris, Economica, 1988.
- LENOIR, F. (dir.). Le temps de la responsabilité, Paris, Fayard, 1991.
- LÉVINAS, E. Éthique et infini, Paris, Fayard, 1992.
- LIPOVETSKY, G. Le crépuscule du devoir, Paris, Gallimard, 1992.

Bibliographie 153

- LIPOVETSKY, G. L'ère du vide, Paris, Gallimard, 1983.
- LUKE, T.W. Shows of Force: Power, Politics and Ideology in Art Exhibitions, Durham and London, Duke University Press, 1992.
- Lyotard, J.-F. *Dérive à partir de Marx et Freud (1973)*, Paris, Galilée, 1993.
- Lyotard, J.-F. Des dispositifs pulsionnels (1973), Paris, Christian Bourgois, 1980.
- LYOTARD, J.-F. Discours, figure, Paris, Klincksieck, 1971.
- LYOTARD, J.-F. Économie libidinale, Paris, Minuit, 1974.
- Lyotard, J.-F. Instructions païennes, Paris, Galilée, 1977.
- Lyotard, J.-F. L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire, Paris, Galilée, 1986.
- Lyotard, J.-F. *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988.
- LYOTARD, J.-F. La condition postmoderne, Paris, Minuit, 1979.
- Lyotard, J.-F. Le différend, Paris, Minuit, 1983.
- Lyotard, J.-F. *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1986.
- Lyotard, J.-F. *Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris, Galilée, 1991.
- LYOTARD, J.-F. Les transformateurs. Duchamp, Paris, Galilée, 1977.
- Lyotard, J.-F. *Pérégrinations*, Paris, Galilée, 1990.
- MAFFESOLI, M. Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique, Paris, Plon, 1990.
- MAFFESOLI, M. La transfiguration du politique, Paris, Livre de poche, 1992.
- Malherbe, J.-F. L'incertitude en éthique, Montréal, Fides, 1996.
- MEIER, C. De la tragédie grecque comme art politique, trad. M. Cartier, Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- MEIER, C. La naissance du politique, trad. D. Trierweiler, Paris, Gallimard, 1995.
- MENKE, C. La souveraineté de l'art. L'expérience esthétique après Adorno et Derrida, Paris, Armand Colin, 1994.

- MICHAUD, Y. La crise de l'art contemporain, Paris, Presses universitaires de France, 1997.
- NANCY, J.-L. La pensée dérobée, Paris, Galilée, 2001.
- NIETZSCHE, F. Humain, trop humain, Paris, Gallimard, 1968.
- NIETZSCHE, F. La généalogie de la morale, Paris, Gallimard, 1968.
- NIETZSCHE, F. La naissance de la tragédie, trad. M. Haar et al., Paris, Gallimard, 1977.
- ONFRAY, M. La sculpture de soi. La morale de l'esthétique, Paris, Grasset, 1993.
- PERRIN, M. (dir.). Le pardon, Paris, Beauchesne, 1987.
- PICLIN, M. La notion de transcendance : son sens, Paris, Armand Colin, 1969.
- PRÉVOST, J.-G. De l'étude des idées politiques, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1994.
- RANCIÈRE, J. L'inconscient esthétique, Paris, Galilée, 2001.
- RANCIÈRE, J. La mésentente, Paris, Galilée, 1995.
- RAWLS, J. Theory of Justice, Cambridge (Mass.), Belknap Press, 1971.
- RICŒUR, P. Le juste, Paris, Esprit, 1995.
- ROCHLITZ, R. Subversion et subvention, Paris, Gallimard, 1994.
- ROSSET, C. Le principe de cruauté, Paris, Minuit, 1988.
- RUSS, J. La pensée éthique contemporaine, Paris, Presses universitaires de France, 1994.
- SAFRANSKI, R. Schopenhauer et les années folles de la philosophie, Paris, Presses universitaires de France, 1990.
- SÉRIAUX, A. Le droit naturel, Paris, Presses universitaires de France, 1993.
- SIMON, R. Éthique de la responsabilité, Paris, Cerf, 1993.
- SOUCHE-DAGUES, D. *Nihilismes*, Paris, Presses universitaires de France, 1996.
- STRAUSS, L. La renaissance du rationalisme politique classique, Paris, Gallimard, 1993.
- TAYLOR, C. Grandeur et misère de la modernité, Montréal, Bellarmin, 1992.

Bibliographie 155

TAYLOR, C. Multiculturalisme : différence et démocratie, Paris, Aubier, 1994.

- TAYLOR, C. Rapprocher les solitudes, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993.
- TAYLOR, C. Sources of the Self, Cambridge, Harvard University Press, 1989.
- Touraine, A. Critique de la modernité, Paris, Fayard, 1992.
- VATTIMO, G. La société transparente, Paris, Desclée de Brouwer, 1990.
- Volant, E. Jeux mortels et enjeux éthiques, Ottawa, Sapienta, 1992.
- Wallon, E. (dir.). L'artiste, le prince, Pouvoirs publics et création, Grenoble, Musée de la civilisation de Québec, Presses universitaires de Grenoble, 1991.
- WALZER, M. Critique et sens commun, Paris, La Découverte, 1990.
- WEBER, M. Le savant et le politique, Paris, UGE 10/18, 1979.
- Weil, E. Essais et conférences, Paris, Vrin, 1971.
- WILLIAMS, J.R. Bioéthique régionale, Ottawa, Sapienta, 1992.

# LISTE DES AUTEURS

- BEAUDRY, Lucille, professeure au département de science politique, à l'Université du Québec à Montréal (UQAM).
- GAGNON, Bernard, étudiant au post-doctorat en science politique à l'Université de Paris-Sorbonne, France.
- GIROUX, Dalie, étudiante au doctorat en science politique à l'Université du Québec à Montréal (UQAM).
- GIROUX, Guy, professeur au département de sciences humaines à l'Université du Québec à Rimouski (UQAR).
- HUOT, Marie-Pier, étudiante au doctorat en science politique à l'Université de Strasbourg, France.
- LA CHANCE, Michaël, professeur au département de sciences humaines à l'Université du Québec à Chicoutimi.
- LAMOUREUX, Diane, professeure au département de science politique de l'Université Laval.
- OLIVIER, Lawrence, professeur au département de science politique de l'Université du Québec à Montréal (UQAM).
- UZEL, Jean-Philippe, professeur au département d'histoire de l'art à l'Université du Québec à Montréal (UQAM).