

Dépôt légal
Bibliothèque et Archives Canada
Bibliothèque et Archives nationales du Québec

**LE JOURNAL
DES ÉTUDIANTS
EN PHILOSOPHIE
DE L'UNIVERSITÉ
DU QUÉBEC
À TROIS-RIVIÈRES**



**LE
LOGOS**

VOLUME 8 | JANVIER 2014

N'hésitez pas à nous envoyer vos textes philosophiques, commentaires et suggestions à l'adresse suivante :

LELOGOS@HOTMAIL.COM

DIRECTION DE CETTE ÉDITION :

Samuel Jacob-Cloutier
Jean-François Veilleux

CORRECTEURS :

Daniel Dugas
Jean-François Houle
Marc-André Lavoie
Marilyne Lebel
Samuel Lizotte
Jean-François Veilleux

COLLABORATEURS :

Francis Bergeron
Danny Campagna
Daniel Dugas
Sébastien F. Guertin
Jean-François Houle
Lucas Hubert
Marie-Pier Lemay
Samuel Lizotte
Jean-François Veilleux

**MONTAGE DE LA COUVERTURE
ET MISE EN PAGE :**

Aude Max-Gessler

Pour lire les numéros antérieurs,
voir sur le site www.uqtr.ca/philo dans
l'onglet **Vie étudiante / Notre journal**

TABLE DES MATIÈRES

Francis Bergeron - La démocratie athénienne au Ve siècle av J.-C. p.4

Jean-François Veilleux - L'art comme volonté de puissance :
Regard sur la philosophie esthétique de Martin Heidegger p.10

Daniel Dugas - L'apollinien et le dionysiaque : deux tendances
opposées participant à l'évolution de l'art p.20

Marie-Pier Lemay - L'approche par les capacités de Martha
Nussbaum p.26

Sébastien F. Guertin - Δυάμελης (Duhaimélès) p.30

Marie-Pier Lemay - Analyse de la Préface de la
Phénoménologie de l'esprit d'Hegel p.34

Jean-François Houle - *L'espèce fabulatrice* Ou les fondements
illusoires du sens p.40

Danny Campagna - Manque d'esprit critique ou stupidité
volontaire? p.44

Lucas Hubert - Est-il éthique de voter? p.46

Samuel Lizotte - Analyse de l'Introduction à la
Phénoménologie de l'esprit de Hegel p.54

LA DÉMOCRATIE ATHÉNIENNE AU V^e SIÈCLE AV. J.-C.

PAR FRANCIS BERGERON

LA DÉMOCRATIE ATHÉNIENNE

Du VIII^e au IV^e siècle avant notre ère, le Monde grec connaît plusieurs changements, que ce soit au niveau du cadre civique, politique, social, religieux ou économique. Les Grecs ont permis aux cités de développer leur autonomie. Cela a été possible à l'aide de la polis (la cité-État) qui apportera des mutations importantes au sein des autres cités. Cette période se caractérise par une liberté humaine où l'expérience est mise en avant-plan afin que l'homme puisse s'épanouir. Les Grecs ont également mis en place un système politique où des institutions démocratiques sont dans l'intérêt du démos (le peuple). Ces institutions sont toujours utilisées dans notre société contemporaine.

Avant le Monde grec, on trouvait dans certaines sociétés tribales une forme de démocratie. Ce type de démocratie tribale constituait à prendre des décisions au sein de la communauté ou de la tribu par un consensus. Certaines de ces petites communautés n'avaient pas de chef, les pouvoirs ou les tâches étaient répartis entre les membres de la tribu. Ils vivaient selon une idéologie collective où le vivre-ensemble était la clef du bon fonctionnement de leur microsociété. Donc, il serait fallacieux de conclure que la cité d'Athènes ou particulièrement les Grecs sont à l'origine de ce type de système politique, « car ce serait perdre de vue la complexité de la réalité historique et sa spécificité »¹.

Par contre, il ne faut pas négliger le fait qu'Athènes a fortement contribué au prestige de ce régime politique en instaurant ses propres institutions et ses propres lois. Par ailleurs, les Grecs inventèrent un vocabulaire dont les sciences humaines d'aujourd'hui en ont pris les origines, des concepts tels que l'oligarchie, la tyrannie, la monarchie, l'aristocratie et bien sûr la démocratie². L'étymologie du terme « démocratie » (démos – peuple, kratos - pouvoir) prend tout son sens quand on le décortique, car la démocratie est un pouvoir exercé par le peuple pour le peuple. La mise en place d'un tel régime ne se fait pas sans repos. Des facteurs et des événements sont à l'origine de ce régime politique. Malgré tout, le Ve siècle av. J.-C. est le siècle où la démocratie athénienne est à son apogée.

Cependant, en 431 av. J.-C. (Guerre d'Archidamos), un conflit armé éclate entre les deux puissances grecques, Athènes et Sparte. Ces deux antagonismes se disputent l'hégémonie du territoire grec, ce qui sera la première phase de la Guerre du Péloponnèse. Cet affrontement met en opposition deux régimes politiques différents, d'un côté il y a la démocratie athénienne avec une idéologie impérialiste et de l'autre côté, il y a

Sparte, avec un régime oligarchique où la guerre est mise à l'avant-plan. Ainsi, nous posons la question suivante : est-ce que la Guerre du Péloponnèse a permis la solidification de la démocratie athénienne ou est-ce qu'elle l'a menée à sa perte? Premièrement, il sera question de l'origine des principes démocratiques mise en place dès le VIII^e siècle av. J.-C., ce qui permettra de mieux comprendre les facteurs qui ont introduit ce type de régime dans cette société classique. Les acteurs importants, tels que Dracon, Solon et Clisthène, et leurs contributions à l'avènement de la démocratie seront démontrés. Deuxièmement, la période de l'« âge d'or » d'Athènes où la démocratie était à son apogée sera expliquée. Cette partie mettra en lumière le côté impérialiste d'Athènes, tel que développé par Périclès, et le mécontentement des cités de la Ligue de Délos, ce qui a remis en question le système d'Athènes. Enfin, nous verrons en détail la Guerre du Péloponnèse, qui amena la chute d'Athènes, ce qui permettra de mieux cerner les différences entre l'« âge d'or » et l'après-guerre aux alentours de 404 avant notre ère. Cette dernière partie permettra de répondre à notre question et d'évaluer si le régime démocratique d'Athènes était un modèle à suivre.

LES POLITIQUES D'ATHÈNES À L'ORIGINE DE LA DÉMOCRATIE

La démocratie grecque puise ses origines à partir du VIII^e siècle avant notre ère. Avant d'être un régime démocratique, les mythes nous informent de la présence de monarchie royale gouvernée par un souverain. Ces rois sont souvent représentés dans les œuvres homériques comme étant près du peuple et de la noblesse, mais ceux-ci appartiennent à une aristocratie³. L'un d'entre eux est Thésée fils d'Égée, célèbre pour avoir tué le Minotaure du roi de Crète, Minos, aux alentours du XII^e et du XI^e siècle Av. J.-C.

Vers le VII^e siècle avant notre ère, l'hégémonie des rois grecs est en déclin et ce sont les archontes qui prennent le pouvoir. Ces archontes sont de hauts magistrats qui forment une oligarchie pour gouverner la cité. Lors de cette période, le peuple avait seulement une fonction consultative au moyen d'une assemblée, l'Ecclésia, et ne participait pas activement à la vie politique⁴. Malgré ce nouveau type de régime, la cité connaît une période d'instabilité en raison d'une crise politique définie par des inégalités entre le peuple et les aristocrates. À cet effet, le gouvernement doit rapidement réinstaurer le calme dans la cité. Pour arriver à une stabilisation, l'archontat au pouvoir demande au législateur Dracon d'ériger des lois. En de-

1 Claude MOSSÉ. Les Grecs inventent la politique. France, Éditions Complexe, 2005. p.149.

2 Idem. p. 5.

3 Marie-Françoise BASLEZ. Histoire politique du monde grec antique : Des temps homériques à l'intégration dans le monde romain, deux milles ans d'« aventure grecque ». France, Édition Arman Colin, 2004. p. 75.

4 Claude MOSSÉ et al. Une histoire du monde antique, Espagne, Bibliothèque historique Larousse, 2005. p. 234.

hors du Code du roi Hammourabi vers -1756, ceux-ci sont les premières véritables lois écrites et mises en évidence dans la cité. L'utilisation de l'écriture est aussi une innovation pour ce type de société classique, car les législations peuvent être lues par tous ou diffusées par les hérauts. Les lois mises en œuvre par Dracon sont célèbres en raison de leurs sévérités, d'où le terme draconien.

En raison d'un contexte économique en pleine expansion, le peuple commence à vouloir participer activement à la vie politique de la cité. En -594, l'aristocrate Solon est élu archonte dans une conjoncture de crise économique et sociale. Ces crises, attribuées à une crise agraire, émanent des lois de Dracon voulant réduire en esclavage les paysans endettés par les hectémores. Ainsi, les paysans devaient donner un sixième de leurs récoltes aux propriétaires terriens, les Eupatrides⁵. Pour rétablir la paix sociale, Solon met en place une série de réformes qui se rapprochent peu à peu aux principes démocratiques que l'on connaît. Considéré comme un arbitre dans cet environnement de crise, il proclame la seisachthénia qui abolit les dettes publiques et privées, rendant ainsi la liberté à ceux qui l'avaient perdue. De plus, il divise la population en quatre classes selon le niveau de richesse et non plus par la naissance. En fait, il ajoute seulement une classe, celle des paysans pauvres sans terre, qui n'avaient pas de représentation publique. Cette classe dite inférieure est exemptée d'impôt et dispensée de servir dans l'armée⁶. Les plus aisés, les pentacosiomédimnes, doivent participer à l'épanouissement de la cité, c'est-à-dire servir dans l'armée, participer aux fêtes civiques, financer les services publics et contribuer aux choix politiques.

Ce qui est intéressant de Solon, c'est qu'il met par écrit les lois qu'ordonne le gouvernement de la cité, ce qui forme une sorte de constitution. Les lois du législateur étaient égales pour tous les hommes libres citoyens d'Athènes. Cette égalité entre les hommes solidifiait leurs rapports sociaux, ce qui était nouveau pour l'époque. En d'autres mots, l'égalité se définissait comme un droit commun⁷. Pour imposer ses lois, Solon fait alors gra-

ver sur des stèles à l'intérieur de la cité le Code civil afin que toute la population puisse le consulter. De plus, il mit en place un tribunal populaire appelé, l'Héliée. Cependant, les réformes de Solon laissent à l'écart la majorité de la population, soit les paysans pauvres étrangers, les femmes et les esclaves. Ceux-ci ne sont pas considérés comme des citoyens à part entière et ne peuvent pas contribuer au corps civique.

Après Solon, va suivre une période de tyrannie qui apaisera les agitations dans la cité. Après la chute de la tyrannie, un autre personnage important, Clisthène, arrive sur la scène politique pour apporter des modifications au sein de la législation de la cité. Il met en place le régime de l'isonomie, c'est-à-dire le fait d'être soumis aux mêmes lois. Le terme isonomie apparaît dans les œuvres d'Hérodote faisant référence à la démocratie vers le Ve siècle avant notre ère⁸. Celui-ci vient d'une lignée d'eupatride appelé les Alcméonides. Il mettra en œuvre les fondements de la démocratie athénienne que l'on connaîtra au Ve siècle (508-507) avant notre ère.

En -508, Isagoras est élu premier archonte d'Athènes. Clisthène s'oppose à celui-ci, qui est appuyé par de riches familles aristocratiques, et décide de s'allier au démos. Il réussit à faire approuver par l'Assemblée du peuple des nouvelles réformes instaurant les principes démocratiques aux institutions athéniennes. Par contre, il faut ajouter que Clisthène s'appuie pareillement sur ses compagnons et sur les membres de l'hétairie pour faire autoriser ses réformes au sein de l'Assemblée du peuple⁹. Cette alliance avec le démos démontre l'ouverture de Clisthène à vouloir introduire de nouveaux citoyens au corps civique de la cité, les neopolitai, des mercenaires.

Selon les écrits d'Aristote dans son œuvre la Politique, les nouveaux citoyens que Clisthène intègre au corps civique sont peut-être des anciens Athéniens bannis ou exilés de la cité ou encore des habitants frappés par des récoltes désastreuses, des persécutions, des guerres, ou bien des habitants vivant sous un régime tyrannique où les droits sont presque inexistant¹⁰. Après avoir lu ce passage d'Aristote, il est possible de se questionner à savoir si Clisthène faisait-il preuve de clientélisme afin de faire approuver ses réformes? En quelque sorte la réponse est oui, car il cible une clientèle en particulier, qui appartient

5 Violaine Sebillotte-Cuchet. *100 fiches d'histoire grecque*. France, Édition Bréal, 2007, p. 88.

6 Jean-François ZILBERMAN. « 594 avant JC : Solon consolide la démocratie à Athènes », Hérodote toute l'histoire en un clic, [en ligne], http://www.herodote.net/594_avant_JC-evenement-5940000.php (page consultée le 21 février 2013).

7 Marie-Françoise BASLEZ. Histoire politique du monde grec antique : Des temps homériques à l'intégration dans le monde romain, deux mille ans d'« aventure grecque ». France, Édition Arman Colin, 2004, p. 72.

8 Violaine Sebillotte-Cuchet. *100 fiches d'histoire grecque*. France, Édition Bréal, 2007, p. 94.

9 Idem, p. 95.

10 Idem.

LA DÉMOCRATIE ATHÉNIENNE AU V^e SIÈCLE AV J.-C.

PAR FRANCIS BERGERON

majoritairement au peuple. De cette façon, il est en mesure d'avoir l'appui du démos – anciens citoyens athéniens, des Grecs de l'Attique dépourvus de terres ou marginalisés, etc. – et de ses compagnons (aristocrates et l'hétairie) qui font parties de l'Assemblée du peuple. Cet appui facilite l'adoption des principes démocratiques qui sont en leurs faveurs. Tout cela dans le but d'écarter les vieilles familles aristocratiques du pouvoir.

Clisthène est un réformateur ambitieux puisqu'il s'attaque à la redéfinition de l'espace et du fonctionnement politique d'Athènes qui était en place depuis le VIII^e siècle Av. J.-C. Les mots utilisés, «réformateur ambitieux», ne sont pas anodins car Clisthène s'attaque à une organisation que ni Dracon et ni Solon ont osé toucher lors de leurs réformes¹¹. Il amène des modifications au système des quatre tribus et des douze naucraries, ce qui organisait le cadre civique, politique et religieux de la cité. Les anciennes structures ne sont pas abolies, mais leur rôle et leur répartition sont redéfinis. Ces quatre tribus seront réparties en dix nouvelles tribus nommées selon le nom d'un des cent héros fondateurs de l'Attique¹². De cette manière, Clisthène ramène l'idée de Solon d'unir le citoyen à sa cité et à son territoire sous un même corps civique. Ceci est la force de sa réforme.

Par ailleurs, il confie le pouvoir à un conseil de 500 membres tirés au sort, environ 50 membres par tribu, ce qu'on appelle la boulê. De cette façon, le pouvoir peut circuler entre les 500 membres et ne reste pas entre les mains d'une minorité. Tout cela a été mis en œuvre grâce aux nouvelles découvertes scientifiques telles que l'astronomie, la philosophie, les mathématiques et la géographie. Ainsi, ces découvertes amènent la création du calendrier politique qui assure la permanence de l'État¹³.

L'«ÂGE D'OR» D'ATHÈNES

Cette période illustre l'apogée de la puissance d'Athènes dans le Monde grec. Elle se situe après les Guerres Médiques qui opposeront Athènes et les Grecs contre l'Empire Perse de Darius 1^{er} et son fils Xerxès. Cette victoire est le symbole de la lutte victorieuse de la civilisation grecque contre les barbares, c'est-à-dire les Perses. Athènes devient la grande puissance du Monde grec, en raison de sa flotte imposante, ce qui a changé le cours de la guerre, et ce, grâce à sa victoire dans la Baie de Salamine. De plus, la création de la «Ligue de Délos», en

-476, rassemble les cités grecques sous une alliance pour repousser l'envahisseur perse¹⁴. C'est le début d'une nouvelle ère où Athènes donne l'exemple à suivre, car l'administration publique de la cité est dans l'intérêt du démos.

Durant le Ve siècle Av. J.-C., Périclès fait son apparition sur l'arène politique avec le parti démocratique. Il renforce la démocratie, embellit et enrichit la ville et il affaiblit l'opposition, le parti aristocratique, en ostracisant Cimon. Périclès va dominer la vie politique d'Athènes pendant trente ans jusqu'à sa mort. Lorsqu'il arrive au pouvoir, il rend accessible la participation politique de la cité à tous. Ce qui est intéressant dans cette nouvelle mesure, c'est que les paysans pauvres qui veulent participer au gouvernement par le conseil des 500 membres vont être indemnisés pour leur collaboration, ce qui n'était pas le cas auparavant lors des réformes de Clisthène. Cette mesure permet à ces paysans pauvres de quitter leur champ ou les campagnes éloignées sans perdre une partie de leur revenu en se déplaçant à Athènes. De plus, comme les voyages peuvent être longs et dangereux, le fait d'être indemnisé donne une motivation aux paysans. Cela permet aux plus pauvres de chômer durant une journée pour assurer leurs fonctions civiques et politiques. La cité oblige aussi les plus fortunés à participer aux activités religieuses ou militaires – par exemple la construction de trières de guerre – en les finançant¹⁵.

La victoire des Grecs face aux Perses marque le début de l'hégémonie d'Athènes, car elle a participé en premier plan à la guerre. Elle bénéficie de cette victoire puisqu'elle prend la tête de l'alliance des 150 cités grecques de la Ligue de Délos. Le gouvernement d'Athènes s'aperçoit que cette alliance devient rapidement une source de profit en raison des richesses des autres cités membres, l'argent versé pour leur protection et les échanges commerciaux. En conséquence, Athènes impose une contribution financière aux cités afin de remplir son trésor. La mission principale de la ligue, qui était de protéger en cas de menace militaire, dévie alors plutôt vers un impérialisme dont Athènes est la cité dominante. Lors de la création de la ligue, le trésor était conservé sur l'île de Délos, dans les Cyclades. Après -454, le trésor est transféré à Athènes où celui-ci peut piger sans scrupule dans les coffres pour financer les infrastructures ou les dépenses de la cité¹⁶. La contribution financière des cités membres, ou en d'autres mots l'impôt versé à Athènes, est voté «par l'Ecclésiastikon sur proposition des stratèges et c'est la Boulê qui tient à jour le registre des versements¹⁷».

11 Musagora. Histoire de la citoyenneté à Athènes, [en ligne], <http://www.cndp.fr/archive-musagora/citoyennete/citoyennete/historique.htm> (page consultée le 13 février 2013).

12 Violaine Sebillotte-Cuchet. 100 fiches d'histoire grecque. France, Édition Bréal, 2007. p. 95.

13 Claude MOSSÉ et al. Une histoire du monde antique, Espagne, Bibliothèque historique Larousse, 2005. p. 236.

14 Claude MOSSÉ et al. Une histoire du monde antique, Espagne, Bibliothèque historique Larousse, 2005. p. 242.

15 Idem, p. 246.

16 Musagora. Histoire de la citoyenneté à Athènes, [en ligne], <http://www.cndp.fr/archive-musagora/citoyennete/citoyennete/historique.htm> (page consultée le 13 février 2013).

17 Idem.

Par ailleurs, c'est à l'occasion des Grandes Dionysies (célébrations liturgiques en l'honneur du dieu Dionysos) que les cités effectuent le paiement. Si une cité fait preuve de mécontentement, elle peut toujours faire appel à l'Héliée (tribunal populaire). Cette forme d'impôt va solidifier l'espérance de vie de la démocratie athénienne, car les capitaux amassés vont permettre à Périclès de se lancer dans la (re)construction de plusieurs infrastructures et temples. Il va achever les «Longs Murs» qui avaient pour objectif de faciliter les communications entre Athènes et le port de Pirée. La plupart des institutions démocratiques athéniennes qui existent toujours de nos jours, tel que le Parthénon, sont l'œuvre de la politique de Périclès.

Toutefois, il faut comprendre que cette forme d'impôt n'était pas passive, c'est-à-dire qu'elle était assujettie aux cités de la ligue. Après -454, le gouvernement va dissocier le conseil des 500 pour le transférer à sa propre assemblée, pour ainsi avoir le contrôle sur les décisions prises. Dans cette optique, les cités membres de la ligue doivent se soumettre à Athènes ou se révolter. En cas de rébellion, Périclès envoie ses trières et ses soldats pour rétablir l'ordre¹⁸. Cela démontre que «la championne de la démocratie fait fi de la traditionnelle autonomie des cités et se montre, à l'extérieur, la plus impérialiste des puissances¹⁹». Nous pouvons lier l'idéologie impérialisme de la cité-maître aux principes démocratiques et à ses idéaux de liberté, car ils sont indissociables l'un de l'autre. L'impérialisme assure la survie de la démocratie athénienne après les Guerres Médiques puisqu'elle diffuse son modèle politique aux autres cités. Par exemple, les cités utilisent la monnaie d'Athènes avec le symbole de la chouette d'Athéna et les procédures judiciaires sont orientées vers la ville-mère. Ainsi, la métropole à une main mise sur ses «provinces», en raison de la prépondérance du commerce athénien. Par ailleurs, la gourmandise impérialiste de Périclès va amener un grand conflit historique entre deux cités rivales, Athènes et Sparte.

LA GUERRE DU PÉLOPONNÈSE AFFAIBLIT-ELLE LA DÉMOCRATIE ATHÉNIENNE?

Dans la deuxième moitié du Ve siècle Av. J.-C., le Monde grec est dominé par deux puissantes cités, Athènes et Sparte, qui se disputent l'hégémonie du territoire grec. Athènes possède une

flotte imposante qui contrôle la mer Égée, tandis que Sparte contrôle la région du Péloponnèse avec son armée terrestre d'Hoplite. D'un côté, nous avons Athènes qui incarne la démocratie sous l'égide de Périclès et de l'autre nous avons Sparte, avec son *eunomia* (égalité de la loi pour tous), où la guerre est prioritaire²⁰.

Le conflit démarre en -431 lorsqu'une colonie de la cité de Corinthe, la cité de Corcyre, se révolte contre sa cité-mère avec l'aide de la puissante cité démocratique d'Athènes. Corinthe accuse alors Athènes de ne pas avoir respecté le traité de la paix de Trente Ans de 446-445. En outre, la cité démocratique contrôle la ligue de Délos et ne laisse pas beaucoup d'autonomie à ceux-ci. Donc, cela pouvait amener des cités à se révolter et à solliciter l'aide de leur métropole. Par exemple, en -433, lorsqu'Athènes impose une hausse des tributs à des colonies corinthiennes faisant parties de la ligue de Délos. Les colonies se retournent vers leur cité-mère, Corinthe. Celle-ci faisant partie de la ligue Péloponnèse, donc alliée avec Sparte, qui pouvait appuyer ses colonies militairement.

En outre, Athènes continu à imposer sa puissance envers les cités de la ligue. Elle interdit ses échanges commerciaux et ceux de la ligue de Délos afin d'appauvrir une cité qui ne se soumettait pas à ses exigences. Ses alliances séparaient alors en deux clans les cités grecques. Les cités de Mégare, de Corinthe et d'Égine se tournent vers Sparte. Ils se présentent à l'assemblée afin de leur demander de prendre les armes contre Athènes. Sparte accepte et c'est l'un des premiers facteurs qui entament la guerre du Péloponnèse qui débutera officiellement en -415.

De -431 à -421, c'est la période que l'on appelle la guerre de «Dix ans» qui oppose la Ligue péloponnésienne et la Ligue de Délos avec deux stratégies et deux structures différentes²¹. En -429, Périclès s'éteint en raison de l'épidémie de la peste qui touche la cité. Athènes est déstabilisé et deux camps s'affrontent à l'intérieur de la cité pour le pouvoir. D'un côté, il y a ceux de l'aristocrate Nicias qui demande une guerre défensive et de l'autre on retrouve les adeptes de Cléon qui prônent une guerre à outrance.

18 Claude Mossé et al. Une histoire du monde antique, Espagne, Bibliothèque historique Larousse, 2005, p. 247.

19 Idem.

20 Idem.

21 Françoise BASLEZ. Histoire politique du monde grec antique : Des temps homériques à l'intégration dans le monde romain, deux mille ans d'«aventure grecque». France, Édition Arman Colin, 2004, p.129-130.

LA DÉMOCRATIE ATHÉNIENNE AU V^e SIÈCLE AV J.-C.

PAR FRANCIS BERGERON

Jusqu'en -421, les deux cités s'affrontent sur leurs territoires et sur mer, mais lors d'une bataille à Amphipolis, les deux têtes dirigeantes, l'Athénien Cléon et le Spartiate Brasidas, y trouvent la mort. Ceux-ci décédés, les négociations peuvent reprendre : Nicias demande la paix et les deux antagonistes retournent dans leur position respective. La «paix de Nicias» devait perdurer pour une période de cinquante ans, mais le nouveau chef d'Athènes, Alcibiade, le neveu de Périclès qui est un partisan de la guerre, veut venger l'honneur de la cité²². Celui-ci s'allie avec les ennemis de Sparte, tel qu'Argos, et la paix est rompue et les combats reprennent.

Donc peu de temps après, la guerre reprend et Sparte impose finalement sa domination sur le Péloponnèse. Athènes se retrouve dans un climat d'instabilité politique, car les partisans de Nicias pour la paix reviennent au pouvoir. Durant les trois années qui suivent, la cité est ébranlée par la confusion qui règne à l'intérieur, ce qui amène une remise en question du régime démocratique²³. Trahison et guerre sont les deux activités qui règnent à Athènes durant cette partie de la décennie. Alcibiade reprend la politique d'expansion vers l'Occident et cible la Sicile. Mais celui-ci est accusé de complot et doit retourner à Athènes. Il réussit à s'enfuir et passe à l'ennemi, du côté de Sparte, et il «démontre aux Spartiates qu'ils ont tout à redouter d'une mainmise d'Athènes sur la Sicile»²⁴. Donc, Sparte envoie son armée en Sicile pour aider la cité de Syracuse. Les Spartiates détruisent la flotte et anéantissent l'armée athénienne. C'est un coup dur pour la cité, puisque sa politique est affaiblie.

Pour amener Athènes à sa chute, les Spartiates vont s'allier avec les Perses et en particulier avec le Satrape de Tissapherne qui a des intérêts dans la cité démocratique. Les combats reprennent, mais ils se disputent sur un nouvel espace, celui de l'Asie Mineure. Lorsque les combats reprennent, la puissante cité démocratique se retrouve dans une grave conjoncture politique. Cette crise remet en question le régime démocratique, en raison du coût excessif de la guerre. En -411, il y a un coup d'État qui remplace le conseil des 500 par un conseil des 400. La cité est en plein déclin, les chefs de la flotte athénienne sont destitués et sont remplacés par des hommes d'État démocrates. La cité remporte quelques victoires dans les dernières années de la guerre, mais Sparte impose sa domination. Elle siège la cité d'Athènes, ce qui amène la famine à l'intérieur des murs. En -404, le chef spartiate Lysandre entre dans la cité et annonce la défaite totale d'Athènes. Les fortifications sont détruites et la flotte confisquée, ce qui rompt le symbole de la

politique de Périclès et son idéologie impérialisme²⁵.

Finalement, la guerre du Péloponnèse a amené Athènes à sa ruine. Ses murailles détruites et sa population affamée, l'empire se retrouve dans une déroute totale. Après la prise d'Athènes par les Spartiates, ceux-ci restent en garnison dans la cité. Cela va permettre à des Athéniens de s'emparer du pouvoir et de rédiger une nouvelle *politeia* (*respublica* en latin), par exemple pour le régime des Trente. Ceux-ci accusent la démocratie d'être la principale raison de la chute d'Athènes et des nombreux conflits militaires qui se sont déroulés depuis des décennies. La guerre du Péloponnèse a donc affaibli la démocratie athénienne, puisqu'après la mort de Périclès, la cité est tombée dans une conjoncture politique déstabilisante : les tensions politiques qui règnent à l'intérieur de la cité remettent en cause le système démocratique et le contrôle qu'impose Athènes sur les cités membres de la ligue de Délos brime leur autonomie au profit de la cité impérialiste.

CONCLUSION

Pendant plusieurs siècles avant notre ère, nous avons assisté à l'ascension de la démocratie grecque grâce à des acteurs importants qui ont contribué au prestige de ce régime politique. Des réformes ont été appliquées notamment afin de faire participer le peuple à la vie politique de la cité. Des lois, des assemblées et des tribunaux populaires ont été mis en place pour intégrer les citoyens mâles athéniens au corps civique de la cité. Ainsi, les principes d'égalité et de liberté contribuent au prestige de la cité et renforcent son pouvoir, ce qui permet la diffusion de son modèle partout au sein de la Ligue de Délos. Durant tout le règne de Périclès, la démocratie connaît une ascension fulgurante. À cette période, la cité est riche culturellement et économiquement, ce qui la rend aussi très puissante. Afin d'imposer son hégémonie, la construction d'infrastructures va permettre de solidifier son modèle.

Mais est-ce que le régime démocratique athénien est un modèle à suivre? Après la mort de Périclès, en -429, la cité démontre ses premiers signes de faiblesse. L'instabilité règne en premier plan, en raison de la course au pouvoir de deux membres. Cela ne permettra pas de consolider la politique athénienne, puisque le pouvoir alternera entre deux acteurs. Après l'expédition de Sicile en -415, la chute d'Athènes est inévitable. Sa puissance maritime et ses fortifications sont détruites, le doute s'empare de la cité. La démocratie ne reçoit plus le même prestige qu'auparavant. Sa population se meurt et le régime s'effondre en -404. Cinq ans plus tard, en -399, Socrate était condamné à boire la cigüe pour avoir corrompu les mœurs de la cité et mis en doute l'existence de ses dieux...

22 Violaine Sebillotte-Cuchet. 100 fiches d'histoire grecque. France, Édition Bréal, 2007. p. 214.

23 Claude MOSSÉ et al. Une histoire du monde antique, Espagne, Bibliothèque historique Larousse, 2005. p.251.

24 Idem.

25 Violaine Sebillotte-Cuchet. 100 fiches d'histoire grecque. France, Édition Bréal, 2007. p. 216.

Finalement, la Guerre du Péloponnèse n'a pas du tout renforcé la démocratie athénienne, mais elle l'a amené à sa perte. Le décès de Périclès marque le début de la fin. Ainsi, l'administration de la cité est aussitôt remise en question et la victoire de Sparte démontre que l'idéologie impérialiste d'Athènes comporte plusieurs failles. Quant à Sparte, qui a défendu la liberté et l'autonomie des cités sous le joug de la puissante cité démocratique d'Athènes, elle devient à son tour la puissance grecque par excellence. À cet égard, il serait intéressant de comparer l'idéologie que va adopter la cité de Sparte après et même avant sa victoire, puisque par la suite, c'est elle qui impose son hégémonie.

BIBLIOGRAPHIE MONOGRAPHIES

- BASLEZ, Marie-Françoise. Histoire politique du monde grec antique : Des temps homériques à l'intégration dans le monde romain, deux mille ans d'« aventure grecque ». France, Édition Arman Colin, 2004. 310 p.
- BRUN, Patrice. Le monde grec à l'époque classique 500-323 avant J.-C. Paris, Éditeur Armand Colin, 2003, 255 p.
- FINLEY, Moses. Démocratie antique et démocratie moderne. Paris, Édition Petite bibliothèque Payot, 2003. 180 p.
- MOSSÉ, Claude. Les Grecs inventent la politique. France, Éditions Complexe, 2005. 157 p.
- SEBILLOTTE-CUCHET, Violaine. 100 fiches d'histoire grecque. France, Édition Bréal, 2007. 318 p.
- Sites Internet
- Librairie des Sciences humaines. La Grèce antique, c'est la démocratie, [en ligne], http://www.librairie-sciences-humaines.com/boutique/images_produits/fis-BN-2-84670-118-0_1.pdf (page consultée le 20 février 2013).
- Musagora. Histoire de la citoyenneté à Athènes, [en ligne], <http://www.cndp.fr/archive-musagora/citoyennete/citoyennete/fr/historique.htm> (page consultée le 13 février 2013).
- Zilberman, Jean-François. « 594 avant JC : Solon consolide la démocratie à Athènes », Hérodote toute l'histoire en un clic, [en ligne], http://www.herodote.net/594_avant_JC-evenement-5940000.php (page consultée le 21 février 2013).

L'ART COMME VOLONTÉ DE PUISSANCE : REGARD SUR LA PHILOSOPHIE ESTHÉTIQUE DE MARTIN HEIDEGGER

PAR JEAN-FRANÇOIS VEILLEUX

Au fil des siècles, nombreux sont les penseurs qui se sont intéressés à la musique, qu'ils soient compositeurs, philosophes, historiens, mathématiciens, critiques d'art, linguistes, prêtres, logiciens, physiciens, psychologues, sociologues ou même médecins. Au 19^e siècle, des philosophes comme Hegel [1770-1831] ou Proudhon [1809-1865] se sont attachés à l'idée d'établir une esthétique de l'art et de proposer une téléologie des œuvres artistiques. Par la suite, d'autres théoriciens comme Nietzsche [1844-1900] ou encore son ami musicien Richard Wagner¹ ont tenté à leur tour de saisir l'essence de l'art musical.

Or, en ce qui concerne les philosophes du 20^e siècle, peu connaissent la véritable position de Martin Heidegger [1889-1976] sur ce genre artistique, un penseur plutôt réputé, outre la complexité de son écriture, pour son adhérence controversée aux valeurs du régime nazi. Dans cet essai – et en dehors de toute considération politique – nous allons voir ensemble s'il est possible de saisir la position de ce philosophe allemand en ce qui concerne l'art en général et, si possible, plus particulièrement de la musique. Par une sélection d'extraits de ses œuvres et d'articles de commentateurs comme R. Philip Buckley, doublé de thématiques héritées de philosophes allemands (Hegel, Nietzsche, Husserl), nous allons observer la pensée heideggérienne au sujet de l'esthétique afin de cerner le rôle de l'artiste et de l'art, relativement à sa préoccupation constante au sujet de concepts comme l'« authenticité », l'« ambiance » ou l'« ouverture » du Dasein.

Tout d'abord, Heidegger était sans aucun doute fortement imprégné de la richesse de la culture allemande qui l'a précédé, comme tous les intellectuels de son époque. Depuis l'Antiquité, certains philosophes avaient déjà tenté de créer une hiérarchie des arts. Pour Heidegger, il est clair que « la dernière esthétique, la plus élevée de l'Occident, est celle de Hegel »². En effet, à la suite de *La phénoménologie de l'esprit* (1807), soit plus de cent ans avant Heidegger, Hegel [1770-1831] avait élaboré le concept d'esthétique dans son propre système philosophique des Beaux-arts. Édifiées à partir de ses cours à l'Université d'Heidelberg³ portant spécialement sur l'art, ses *Leçons sur l'Esthétique* parviennent encore à conduire une réflexion intéressante sur l'activité artistique de l'homme dans ses rapports avec ses compétences physiques et psychiques.

1 Richard Wagner [1813-1883] a écrit des traités sur l'art et l'esthétique : *L'art et la révolution* (1849), *L'œuvre d'art de l'avenir* (1850), *Opéra et drame* (1851), *L'art allemand et la politique allemande* (1865). Ensuite, il deviendra un ami intime de Nietzsche dès 1868 jusqu'à la rupture finale à l'automne 1876.

2 Martin HEIDEGGER, *Nietzsche Tome I* [1961], Paris, Éditions Gallimard, 1971, p.82.

3 Au semestre d'été 1818, puis à l'Université de Berlin au semestre d'hiver 1820-1821, aux semestres des étés 1823 et 1826 et au semestre d'hiver 1828-1829. (Source : Wikipédia).

Déterminant la *beauté* en tant que concept et proposant une histoire générale de l'art, Hegel voulait démontrer que « l'art a pour objet la présentation de la vérité »⁴ – un concept que va par la suite reprendre intégralement Heidegger – et que sa destination la plus haute est celle qui est commune avec la religion et la philosophie, sans être ni l'une ni l'autre. Tout cela dans une perspective de « salut » dans la compréhension du monde. Puis, Hegel va classer et séparer les formes d'art en trois périodicités historiques distinctes : 1- l'art symbolique : où la forme se cherche; 2- l'art classique : où la forme se trouve et 3- l'art romantique : où la forme se sépare⁵.

Afin de mieux préciser les différentes catégories et les ressemblances fondamentales entre les divers styles artistiques, le philosophe Hegel va ensuite proposer une hiérarchie qualitative entre ces formes sensibles: 1-l'architecture, 2-la sculpture, 3-la peinture, 4-la musique puis 5-la poésie, qui est pour lui la plus noble des formes artistiques.

1. UNE HISTOIRE DE L'ESTHÉTIQUE

Plus d'un siècle plus tard, c'est dans ses conférences à l'Université de Francfort sur *l'origine de l'œuvre d'art* (vers 1935-36⁶, mais publiées en 1949) et dans ses cours sur Nietzsche entre 1936 et 1946, réunis dans un ouvrage en deux tomes, qu'Heidegger va déployer sa pensée sur l'esthétique. Ensemble, nous allons surtout nous arrêter sur le premier chapitre du premier tome : *La Volonté de puissance en tant qu'art*. Pour Heidegger, réfléchir sur l'art, c'est déjà développer l'« esthétique », un terme formé de façon analogue à ceux de « logique » et d'« éthique », car tous trois réfèrent à chaque fois à un comportement humain et à ses lois. (*Nietzsche I*, p.76) Si la logique concerne le Vrai, l'éthique concerne le Bien et l'esthétique le Beau (tantôt naturel, tantôt artistique). Cette définition de l'esthétique comme une réflexion sur l'art et sur le Beau, est une formulation récente qui date en fait du 18^e siècle. D'ailleurs, Heidegger rappellera aussi que même si Hegel vénérât l'art des Grecs, cela ne l'empêchait pas d'avouer, avec raison, que d'autres formes d'arts et d'autres œuvres allaient aussi être admirées plus tard (photographie, bande dessinée, cinéma, télévision 3D, musique rock et électronique, etc.).

Explicite sur le rôle de l'esthétique en la comparant à une science, qui autant que l'art, est pour lui un phénomène et un champ de l'activité culturelle, Heidegger écrit : « L'esthétique

4 Bernard BARRAL, professeur agrégé de philosophie à l'Université Inter-Âges, *L'actualité de l'esthétique de Hegel*, France, cours 2008-2009.

5 Anne LARUE, *Un combat esthétique au tournant des Lumières : le beau contre le goût*, article paru dans *Figures de l'art*, no. 2, 1994-1996, Université de Reims, France, [En ligne] : <http://marincazaou.pagesperso-orange.fr/esthetique/fig2/Larue.pdf>

6 Jacques Darrulat, Licence de Paris IV <http://www.jdarrulat.net/Auteurs/Heidegger/HeideggerIndex.html>

devient une psychologie travaillant dans l'esprit des sciences positives [...] L'histoire de la poésie et des arts plastiques consiste en ce que la poésie et les arts peuvent donner lieu à une science qui suscite d'importantes notions et dans le même temps tient en éveil une discipline de la pensée. » (*Nietzsche I*, p.87).

Dès le premier chapitre de *Nietzsche I*, Martin Heidegger prend soin de mentionner quelques faits fondamentaux qui nous permettent de « caractériser l'essence de l'esthétique, son rôle dans la pensée occidentale et sa relation à l'histoire de l'art »⁷. Tout d'abord, le grand art hellénique était d'une telle splendeur que, selon lui, les Grecs n'avaient besoin d'aucune « esthétique »! Toutefois, l'esthétique débute malgré tout dans le monde hellénique, par la définition chez les philosophes Platon et Aristote du couple *forme* (eidos, ce qui délimite) / *matière* (hylè, ce qui est limité).

Pour Heidegger, le début des Temps modernes va influencer l'esthétique dans le sens où l'homme commence à se centrer sur sa personne. Ainsi, le sujet est « désormais le lieu où se décide la manière de subir, de déterminer et de structurer l'étant. [...] Moi-même et mes états constituons le premier étant proprement dit [...] »⁸ Considérant que l'esthétique de l'Homme, « le degré suprême du vivant »⁹ concerne le plan de la sensibilité et du sentiment, il propose de parler d'une « logique de la sensibilité », précisons-le, ancrée de façon inévitable dans le Soi, dans le Je, le Dasein.

Heidegger pousse aussi plus loin la réflexion philosophique du rapport pertinent entre l'Art et l'Histoire en déterminant « les critères de notre jugement sur l'esthétique et son rapport à l'art ; car en vérité le fait qu'une époque se montre solidaire ou non d'une esthétique, qu'une esthétique lui dicte ou non son attitude à l'égard de l'art, est décisif pour la manière dont l'art forme ou ne forme pas l'histoire durant cette période. » (*Nietzsche I*, p.78). Voilà qui nous éclaire davantage sur la place que l'art peut prendre dans une société et dans le récit historique qui va être construit par l'homme – une réflexion qui intéressera avant tout l'historien –, mais on ne retrouve ici rien de substantiel qui concerne directement le rôle de l'artiste ou de l'œuvre d'art, et encore moins la musique.

7 Martin HEIDEGGER, *Nietzsche Tome I*, p.78 à 89.
8 Ibid., p.81
9 Ibid., p.57

Toutefois, dans les années 1960, Heidegger affirmera qu'après la « science » et la « technique mécanisée », le troisième phénomène essentiel des Temps Modernes « est constitué par le processus de l'entrée de l'art dans l'horizon de l'esthétique : ce qui signifie que l'œuvre d'art devient objet de ce qu'on appelle l'expérience vécue, en conséquence de quoi l'art passe pour une expression de la vie humaine. »¹⁰ C'est maintenant confirmé : considéré comme l'égal de la science et de la technique aux yeux d'Heidegger, l'art est fondamental pour la compréhension du monde et digne d'être considéré comme une expérience adéquate pour faire la promotion de l'Homme et favoriser son entendement.

2. VERS UNE DÉFINITION DU RÔLE DE L'ART :

L'art, d'abord vu comme un consentement au sensible, à l'apparence, est selon l'expression d'Heidegger « la volonté de l'apparence en tant que sensible » (*Nietzsche I*, p.73). Quoique cette expression reste énigmatique, la poésie heideggerienne prend tout son sens lorsqu'il déclare que dans notre monde ici-bas, l'art est « dans son pays natal ».

Le philosophe allemand Friedrich Nietzsche [1844-1900] a largement influencé la pensée esthétique d'Heidegger. Dans les deux volumineux tomes que ce dernier lui consacre, nous apprenons non seulement que l'idéologie nietzschéenne repose sur l'idée que l'art, en tant que structure de la volonté de puissance, est « le plus puissant stimulant de la vie » (*Nietzsche I*, p.75, no.808), mais surtout que, pour Nietzsche, « nous avons l'art pour ne pas périr de la vérité »¹¹. Ainsi, l'art semble être un remède contre la « décadence de l'humanité »¹², un contre-mouvement face aux formes de dégénérescence (religion, morale, philosophie), d'où cinq propositions très importantes¹³ :

- 1 - L'art est la structure la plus transparente et la plus connue de la Volonté de puissance.
- 2 - L'art doit être compris du point de vue de l'artiste, à partir de lui.
- 3 - L'art, selon le concept de l'artiste, est l'évènement fonda-

10 Martin HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, chapitre L'époque des « conceptions du monde », 1962, page 68.

11 Ibid., p.74, no.822

12 Ibid., p.72

13 Ibid., p.72-73. La cinquième proposition vient du paragraphe de Nietzsche no.853, IV.

L'ART COMME VOLONTÉ DE PUISSANCE : REGARD SUR LA PHILOSOPHIE ESTHÉTIQUE DE MARTIN HEIDEGGER

PAR JEAN-FRANÇOIS VEILLEUX

mental de l'étant. Il faut comprendre l'art en tant que la propre tâche de la vie, en tant que son activité métaphysique. L'art « constitue le caractère fondamental de l'étant », car l'étant est quelque chose qui se crée, quelque chose de créé.

4 - L'art est le mouvement antinihiliste par excellence. C'est pour Nietzsche la « seule force supérieure » car elle est contraire à toute volonté de nier la vie, un élément antichrétien, anti-bouddhiste, antinihiliste par *excellence*.

5 - « L'art a *plus de valeur* que la vérité ».

D'emblée, une question est déjà soulevée : il nous faudrait définir cette notion de *transparence*. Est-ce que l'art est transparent parce qu'il repose sur la représentation de la vérité ? Autrement, l'œuvre doit-elle être authentique ou plutôt est-elle déjà ? Nous reviendrons un peu plus tard sur cette notion d'*authenticité* pour nous s'intéresser ici au rôle de l'art en soi : « L'art et son œuvre ne sont nécessaire qu'en tant qu'un chemin et qu'un séjour de l'homme, où la vérité de l'étant dans sa totalité, c'est-à-dire inconditionné, l'absolu s'ouvre à lui. »¹⁴ Le but de l'art s'accomplit donc grâce à la « grandeur de son essentialité ». Cependant, cette forme d'expression perd son essence face à la décadence car « sa tâche fondamentale [...] est de représenter l'absolu »¹⁵. Bien qu'il soit trop complexe pour définir dans ces pages ce qu'est l'*absolu*, mis à part cette représentation ultime de la Vérité, nous comprenons surtout que l'art est un « chemin » *nécessaire* à l'homme, et nous insistons avec Heidegger sur cette nécessité.

3. PRIMAUTÉ À L'ARTISTE

Heidegger dénonce par l'entremise de Nietzsche que la tradition philosophique n'ait pas davantage porté son regard et ses réflexions sur l'artiste, car même la Nature est une « artiste »¹⁶ ! Par les mots de Nietzsche, Heidegger affirme de manière pertinente que « le phénomène de l'*artiste* est encore le [mode de la vie le] plus transparent »¹⁷ ce qui explique selon lui pourquoi l'art possède « une signification décisive pour la tâche de fonder le principe d'une nouvelle institution des valeurs »¹⁸. En effet, l'un des objectifs principaux de la philosophie nietzschéenne est d'effectuer une *transvaluation* de toutes les valeurs. En conséquence, parce que l'art est capable d'en imposer de nouvelles, ou même de créer du sens nouveau, Heidegger croit avec Nietzsche que « l'art doit être compris à partir des créateurs (qui le produisent) et non à partir de la réceptivité de l'amateur. »¹⁹ L'artiste serait donc, en quelque sorte, supérieur au spectateur.

14 Ibid., p.82

15 Ibid., p.82

16 Ibid., p.71

17 Ibid., p.69

18 Ibid., p.69

19 Ibid., p.70

Bien qu'il soit impossible de mettre un terme immédiatement à ce débat contemporain de la supériorité de l'artiste sur son public, l'important est de considérer que l'œuvre artistique, surtout musicale, existe d'abord dans son exécution, dans l'acte. C'est d'ailleurs précisément dans son interprétation de Nietzsche, publiée en 1962, qu'Heidegger affirme très clairement : « Être artiste est un mode de vie. [...] Être artiste est un pouvoir-produire. » (*Nietzsche I*, p.69) *Créer* et *Être* sont deux modes qui deviennent intimement liés, permettant au Dasein de s'incruster dans le monde. Distinct par son potentiel de compréhension, cet être-au-monde est avant tout un participant car c'est par le monde que nous avons la possibilité de saisir les structures qui permettent cette compréhension : notre environnement détermine notre expérience et nous subissons le monde sans le contrôler, il reste maintenant à le saisir.

Ainsi, l'art aurait la tâche suprême de donner du sens au monde et d'établir avec certitude et fierté les valeurs d'une époque. Or, déchiré entre le monde de l'apparence (Apollon) et le monde de la jouissance (Dionysos), la création artistique semble être pour Nietzsche un combat constant, repris par Heidegger : « Aux yeux de Heidegger, toute opposition, devenue à la mode, de la vie et l'esprit, peut ainsi être rapportée à l'opposition posée par Nietzsche entre le dionysiaque et l'apollinien. [...] Nietzsche devient pour Heidegger celui qui accomplit véritablement la métaphysique. »²⁰ Une métaphysique où l'artiste joue le rôle premier – le même que le cosmos lui-même et que certains attribuent à tort ou à raison au divin –, soit celui de créer de nouvelles formes.

Hormis la distinction simple et rapide entre l'apollinien (l'ônirique ; le *rêve*) et le dionysiaque (à lui seul l'orgastique ; l'*ivresse*, une condition préalable à l'art), il serait surtout intéressant de se pencher davantage sur la place spécifique de chacun d'eux dans la création artistique en tant que création de la forme et destruction de celle-ci, mais ceci dépasse le cadre de notre essai. Ce qu'il faut retenir, c'est que la primauté accordée à l'artiste est fondamentale parce que l'art « est par soi-même instauration de loi » (*Nietzsche I*, p.122). Selon Heidegger, l'artiste peut même les créer ! Et c'est ce pouvoir du Dasein-artiste qui confirme sa supériorité : « l'homme, par l'usage de son intelligence, doit littéralement *construire* le monde, c'est-à-dire le façonner à son image ou encore le contraindre à revêtir ses propres formes pour y vivre l'espace d'un instant. »²¹ L'es-

20 Mark MICHALSKI, De la métaphysique à l'anthropologie philosophique, Heidegger et le dernier Scheler, article dans « Heidegger en dialogue 1912-1930 », France, Éditions J.Vrin, 2009, p.253.

21 Alain GÉLINAS, Le concept nietzschéen d'« art » et son interprétation par Heidegger, 1995, page 8.

Note du correcteur : Sur le rôle de l'artiste comme « constructeur » du monde, voir Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne. Elle fait la distinction entre deux types d'homme : l'homo faber (l'homme qui fabrique, qui crée) et l'animal laborans (l'homme qui travaille),

prit humain qui possède le talent artistique (tous les humains peuvent l'avoir) peut inventer des formes et agir sur les phénomènes en les transformant. C'est précisément le fait d'être artiste qui permet de dominer l'environnement dans lequel il évolue : « Seul parmi les étants celui qui parvient à imposer au réel ses propres formes peut réellement se darder d'avoir fait sienne la réalité environnante, c'est-à-dire de la posséder. »²²

C'est en ce sens que pour Nietzsche, *volonté* est synonyme de *puissance*, ils ont un « sens identique » (*Nietzsche I*, p.64). La volonté de transformer la réalité devient une puissance d'agir sur le monde même et sur les autres. Il semble d'ailleurs affirmer que les états non *artistes* sont caractérisés par des sens appauvris, synonymes de consommation, appauvrissement, épuisement, volonté de néant (chrétien, bouddhiste, nihiliste), bref un « corps appauvri ». Il existerait donc une pauvreté sensitive, une médiocrité chez les non-artistes. « Les états non artistes, chez ceux qui désabusés, las, épuisés, vont se desséchant, s'appauvrissant, se retirant, pâlisant, sous le regard desquels la vie souffre. »²³

4. VERS UNE HIÉRARCHIE DES ARTS

Pour Heidegger, partisan du contact avec le monde, « l'art doit encore une fois redevenir un absolu besoin »²⁴. Devons-nous l'entendre au premier sens : que la création artistique est une nécessité pour le Dasein? Chose sûre, il faut voir « l'art en tant que réalité historique »²⁵. Reposant sur la prémisse heideggerienne que nous sommes toujours dépendant du monde ambiant, parce que nous y avons été jetés sans l'avoir demandé, notre hypothèse principale repose sur l'idée qu'être un « artiste » est la meilleure façon pour le Dasein de se comprendre et d'interpréter le monde qui l'entoure.

Dès le départ, « faire de l'art » devient une expression ambiguë étant donné que chaque forme d'art possède ses propres caractéristiques et ses propres lois d'exécution. Il faut procéder à une classification pour mieux poser notre problème.

distinguant ainsi le créateur (qui crée et construit le monde) du travailleur (qui laboure, travaille et produit au sein du monde construit par l'homo faber).

22 Ibid., p.12

23 Martin HEIDEGGER, Nietzsche I, p. 91 et 97, aphorismes de Nietzsche no. 801 et 812.

24 Ibid., p.85

25 Ibid., p.89

En premier lieu, précisons que la sculpture, la peinture et l'architecture appartiennent à une première catégorie esthétique, plutôt matérialiste, où l'œuvre d'art, une fois achevée par son créateur, reste en place, entièrement finie et laissée à elle-même dans le monde propre. Elle peut désormais être regardée, contemplée, adorée et vénérée, mais l'artiste n'est plus nécessaire pour entrer en contact avec l'œuvre. Celle-ci existe sans lui, et cela tant qu'elle ne sera pas altérée par le temps ou détruite par les intempéries.

Dans une seconde catégorie distincte, nous pouvons placer la poésie, la musique et la danse, des arts où le créateur doit toujours être sollicité pour que l'œuvre puisse prendre forme, pour qu'elle puisse « devenir » et réussir à nous atteindre. C'est davantage à cette deuxième catégorie que nous allons nous consacrer, étant donné le lien intime et fondamental entre l'artiste et l'œuvre qui va découler de ce genre d'activité artistique.

Loin d'être en mesure de clore définitivement ce second débat de la supériorité de certains arts, rappelons que Friedrich Nietzsche est le premier philosophe à avoir brisé la traditionnelle hiérarchie allemande des arts, héritée des Grecs, en ayant placé la musique au-delà de la poésie, donc en première place, mais à égalité avec la danse : deux arts qui stimulent le corps et l'esprit simultanément, deux formes d'expressions qui nécessitent absolument l'imbrication constante du Dasein dans le monde pour advenir, pour être.

Toutefois, considérer que la poésie trône au sommet de la hiérarchie des arts est une longue tradition depuis Platon et Aristote avec laquelle Heidegger ne va pas vraiment rompre. En effet, par l'entremise du poète F. Hölderlin [1770-1843], nous savons à quel point la poésie était très importante pour Heidegger. D'après son système philosophique – considérant la « mort de Dieu » proclamée par Nietzsche et le *désenchantement du monde* – il n'y a que le poète qui puisse accomplir la tâche de redonner du sens dans la vie des hommes. Non seulement la poésie est une parole, mais elle est faite de langage. Le rôle du poète, en tant qu'artiste situé à l'origine du langage, est donc de « fonder ce qui demeure, et ce, de tout temps. [...] C'est le poète qui est responsable de l'homme. Il doit s'assurer que l'homme ne perde pas définitivement l'horizon de son existence. »²⁶ Mais lorsqu'il faut transmettre un message, ou informer sur le

26 Julien HUXLEY, Heidegger et la parole poétique, Le Logos, vol.6, no.2, décembre 2011, UQTR, p.46-47.

L'ART COMME VOLONTÉ DE PUISSANCE : REGARD SUR LA PHILOSOPHIE ESTHÉTIQUE DE MARTIN HEIDEGGER

PAR JEAN-FRANÇOIS VEILLEUX

sens d'une chose, ne vaut-il pas mieux agir de façon authentique? Dès ses premières années d'enseignement vers 1920-1921, dont nous avons accès dans « Phénoménologie de la vie religieuse », l'érudit allemand déclare la possibilité de vivre authentiquement par la science ou l'art :

« L'expérience de la vie est plus qu'une simple expérience de prise de connaissance : elle signifie la totalité du positionnement actif et passif de l'homme face au monde [...]. Enfin, le Je-soi, le monde propre, se tient lui aussi dans l'expérience facticielle de la vie. A supposer qu'il soit possible que je puisse me consacrer à l'art et à la science, au point d'en vivre entièrement, l'art et la science devraient être désignés comme d'*authentiques mondes de la vie*. »²⁷

D'emblée, dans ce texte du moins, Heidegger est conscient que la logique de l'art, basée sur le sensible et l'imagination, est différente de la logique de la biologie, basée sur un aspect plutôt mécaniste et rationnel. De plus, il semble adhérer à la philosophie existentialiste selon laquelle « l'affect est un vécu »²⁸ et que l'expérience apporte vraiment quelque chose au Dasein. « Toute expérience [...] peut « être envisagée comme phénomène », c'est-à-dire qu'on peut s'interroger »²⁹ sur le quoi (la *teneur*), le comment (la *référence*) et le sens référenciel de l'expérimenté par lequel il est accompli (*l'accomplissement*). Voilà pour Heidegger les trois directions de la totalité du sens du « phénomène », mais cela dépasse le cadre de notre recherche. En résumé, l'expérience dépend non seulement de mon propre vécu, mais surtout d'une certaine « ambiance » (*stimmung*), sorte de sentiment de la situation, une atmosphère qui ne m'appartient pas. Cette « tonalité affective » imprègne chaque individu et le positionne.

5. LE CORPS, INSTRUMENT DE L'ARTISTE

Revenons d'abord à l'idée nietzschéenne de l'art comme « stimulant de la vie » qui, contrairement aux *valeurs suprêmes* (religion, morale, philosophie), possède selon Heidegger des caractéristiques comme la force et l'obligation créatrices « propres à fonder l'existence humano-historiale sur l'étant dans sa totalité » (*Nietzsche I*, p.88). « L'art est vécu [est subi] dans une esthétique, et défini par un retour de l'état affectif de l'homme »³⁰. L'être humain, dominé trop longtemps par Nietzsche par les valeurs chrétiennes, a tellement nié ses instincts, son corps, ses sensations internes et surtout, la satisfaction qu'il encourait à percevoir le monde extérieur et à prendre contact avec lui, qu'il doit maintenant renouer avec ses sens.

C'est pourquoi « Nietzsche voie et exige que l'on voie l'art du point de vue de l'artiste »³¹, que cette attitude par rapport à l'art soit créative ou seulement réceptive.

Heidegger est formel : « l'état affectif est à ramener à des excitations nerveuses, à des états corporels »³², c'est pourquoi le corps reste primordial pour agir. D'ailleurs, selon Heidegger, l'art est à la fois une technique et un savoir chez Aristote tout comme chez Hegel où « savoir c'est agir ». Dans son chapitre sur le *surhomme*, Heidegger va même citer Nietzsche sans jamais le contredire à ce sujet.³³ Plus loin, Heidegger va même proclamer « l'affirmation du rôle incondicional du corps en tant qu'il commande toute interprétation du monde » (*Nietzsche II*, p.240). Un second argument nous permet de confirmer l'importance du corps chez Heidegger : il affirme que chez Nietzsche, « c'est dans l'ivresse que le Beau se révèle » (*Nietzsche I*, p.107). Or, pour Heidegger, savoir reconnaître le Beau est vu comme un caractère supérieur du Dasein. Le Beau est donc en lien intime avec le Soi, donc le corps.

À notre avis, l'art est une façon exemplaire de « m'expérimenter moi-même »³⁴. *Faire de l'art*, c'est alors faire l'expérience à la fois du monde propre, mais aussi sincèrement du Je, auquel nous ne pouvons jamais échapper. Heidegger continue en ce sens : « Je m'expérimente au contraire à travers ce que j'accomplis, ce que j'endure, ce qui vient à ma rencontre, dans mes états de dépression et d'exaltation, etc. »³⁵ L'acte de créer va permettre à l'artiste de se saisir, de s'analyser, de comprendre les possibilités qui s'ouvrent à lui, à partir de son corps unique et perfectible. Ainsi, il faut donner une primauté au corps pour tout acte de création parce que celui-ci témoigne du monde. Pour Nietzsche : « La croyance au corps est plus fondamentale que la croyance à l'âme »³⁶. Il va même affirmer : « Essentiel : procéder à partir du corps et l'utiliser en tant que fil conducteur. »³⁷ En fait, celui-ci n'est pas notre possession, car pour Heidegger, nous « sommes » corporels, ce corps est littéralement nous. Cette philosophie trouve également écho dans les écrits de Scheler ou du phénoménologue Merleau-Ponty [1908-1961]³⁸. De plus, l'importance du corps prend une place

27 Martin HEIDEGGER, « Phénoménologie de la vie religieuse », p.21

28 Ibid., p.68

29 Ibid., p.73

30 Ibid., p.92

31 Ibid., p.93

32 Ibid., p.89

33 « Mais celui qui est éveillé et conscient dit : « Corps, je le suis tout entier et absolument rien d'autres : âme n'est qu'un mot pour quelque chose dans le corps. Le corps est une grande raison, une pluralité avec un seul sens, une guerre et une paix, un troupeau et un berger. [...] » Martin HEIDEGGER, La métaphysique de Nietzsche, Nietzsche II, page 236 (Ainsi parlait Zarathoustra, 1ère partie).

34 Phénoménologie de la vie religieuse, p.23

35 Ibid., p.23

36 La Volonté de puissance, 491, cité par Heidegger dans Nietzsche I, p.129.

37 La Volonté de puissance, 532, 489 et 659, cité par Heidegger dans Nietzsche II, p. 241, sur le surhomme.

38 La Structure du comportement (Gallimard, 1942), La Phénoménologie de la perception (PUF, 1945), L'Être et l'esprit (1960), L'Union de l'âme et du corps, chez Malebranche,

considérable, voire décisive, lorsque l'on considère les arts de la scène, aussi nommés « arts de performance », comme la danse, le théâtre et la musique.

C'est en ce sens que Nietzsche va notamment développer une « physiologie de l'art » où la sensation de force et de plénitude se trouve dans l'ivresse – une condition préalable à tout art et à un « état esthétique » chez Heidegger. Nietzsche en avait fait une esquisse de travail : « L'ivresse possède un réel effet d'embellissement, un plus-de-force. Les dons artistiques apportent un exercice tonifiant à la vie normale. L'art en tant que suggestion, moyen de communication, moyen de faire participer. » (*Nietzsche I*, p.90-91) Cette « psychologie de l'artiste » s'accompagne aussi des différentes formes d'ivresses.³⁹

Si le texte « L'origine de l'œuvre d'art », publié par Heidegger dans *Chemins qui ne mènent nulle part* (1950), ne mentionne pas directement une définition exacte de l'art et de son rôle dans la société humaine, il est quand même possible d'en retirer quelques principes intéressants : « Tout art est essentiellement Poème : union intime avec la langue et la parole. », « Dans l'œuvre d'art, c'est la vérité qui est à l'œuvre. », « L'essence de l'art, c'est la vérité se mettant elle-même en œuvre. »⁴⁰ Nous l'avons bien compris, et cela au moins depuis Hegel, l'art est lié directement au vrai, à la vérité. Mais peut-on ici faire un lien avec l'authenticité? L'attitude artistique est-elle vraiment une manière de vivre de façon authentique au sens heideggérien?

6. EST-CE QUE L'ART AUTHENTIQUE EXISTE ?

L'art ne doit pas seulement être compris comme un *savoir-faire* permettant de dissimuler le réel dans de nouvelles apparences, mais avant tout comme lieu de rencontre. En ce sens, c'est surtout dans son œuvre majeure *Être et temps* (1927) que Heidegger va démontrer l'importance de la communication, mais surtout de la parole. Malgré ses quelque 400 pages, cette œuvre est vraiment difficile à saisir à cause de la complexité de la méthode heideggérienne et la question de l'art est à peine abordée au fil des pages. Précisions tout de même qu'*Être et Temps* a été dédié par Heidegger le 8 avril

Biran et Bergson (Vrin, 1968).

39 L'excitation sexuelle (la plus ancienne et la plus originelle), l'ivresse de la fête, de la compétition, de la victoire, de tout mouvement extrême, de la cruauté, de la destruction, l'ivresse liée au climat dite ivresse printanière, ou même l'effet sous narcotiques, enfin l'ivresse de la volonté ainsi que l'ivresse religieuse.

40 Disponible en ligne : <http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0801140802.html>

1926 pour le 67^e jour d'anniversaire de son maître spirituel et philosophique, Edmund Husserl [1859-1938], « en témoignage de vénération et d'amitié »!

Il est évident qu'Heidegger a accordé beaucoup d'admiration et de respect aux théories husserliennes et ses concepts. Afin de rendre compte le plus possible de cette similitude théorique entre les deux grands phénoménologues, nous allons continuer notre essai avec l'interprétation du spécialiste R. Philip Buckley, professeur de philosophie à l'Université McGill, qui a publié en 1993 un article très intéressant intitulé *La notion d'authenticité chez Husserl et Heidegger*.

« Si l'inauthenticité est caractérisée comme « activité en passivité » alors l'authenticité peut être décrite pour Husserl comme une « activité en activité ». »⁴¹ Voilà ce qui décrit bien l'acte de créer artistiquement, soit l'action d'être en double mouvement : celui d'activer l'être et celui de créer des formes, des valeurs, du sens. Faire de l'art, soit établir les limites du corps et du mental dans un processus de création, permet un retour sur soi nécessaire à la conscience et à notre compréhension du monde. La création artistique serait nécessaire pour que le Dasein puisse « se donner à lui-même », une sorte d'*appel du soi au soi* selon l'expression de Buckley (*Idem*, p.414). Évidemment, tel que mentionné plus haut, certaines pratiques artistiques sont davantage pertinentes et salutaires afin de relier l'œuvre à son créateur et le Dasein au monde.

L'artiste véritable et *authentique* est donc celui qui, par son « mode de vie maintenu continuellement, toujours et partout, peu importe les circonstances » (*Idem*, p.403), reste lui-même en tout temps, fidèle à ses aspirations, ses rêves et ses propres valeurs. L'artiste doit s'exprimer « non pas pour son propre compte mais pour le compte de ce qui doit être dit. [...] l'authenticité advient à travers l'artiste, le poète, le penseur, celui qui crée et qui représente une nouvelle possibilité pour la révélation de l'être. » (*Idem*, p.420-421). En conséquence, il est possible de postuler que celui qui crée pour répondre à une commande, ou qui respecte des consignes imposées, fait preuve d'inauthenticité car être artiste, c'est surtout être vrai envers soi: « L'authenticité / fidélité signifie ultimement être vrai par rapport à soi-même [...] être *obéissant* à son soi véritable » (*Idem*, p.419).

41 R. Philip BUCKLEY, *La notion d'authenticité chez Husserl et Heidegger*, p.403.

L'ART COMME VOLONTÉ DE PUISSANCE : REGARD SUR LA PHILOSOPHIE ESTHÉTIQUE DE MARTIN HEIDEGGER

PAR JEAN-FRANÇOIS VEILLEUX

D'ailleurs, pourrait-on considérer l'artiste comme le modèle du « surhomme » ? En effet, le surhomme de Nietzsche (Übermensch) est souvent « présenté comme étant l'être qui est parvenu à une connaissance parfaite de sa propre essence et qui, par conséquent, vit de manière authentique (le Surhomme possède suffisamment de force et de puissance pour contempler son essence telle qu'elle est, pour voir ce qui lui appartient en propre). »⁴² Mieux encore, l'artiste peut jouir de lui-même, de ce monde qu'il se crée et qu'il peut ensuite partager avec ses semblables. L'artiste agit ainsi parce que l'homme doit « faire sa place » dans le monde réel : « l'artiste transforme la réalité en lui prêtant les formes qu'il désire, en la soumettant à ses exigences. »⁴³

7. HEIDEGGER ET L'ART MUSICAL

Heidegger proclame que l'Être est saisissable surtout à partir de ta temporalité. En d'autres mots, être, c'est d'abord « être dans le temps ». Considérant l'importance de la temporalité chez Heidegger, penchons-nous enfin sur l'art le plus temporel qui soit. Dans son *Nietzsche*, Heidegger a vraiment tenté d'expliquer la notion d'œuvre d'art intégrale chez Richard Wagner, messie du chromatisme et prophète de la musique contemporaine. C'est à l'intérieur de cette pensée que nous pouvons trouver un premier indice sur l'importance de l'art musical chez Heidegger. Pour lui, l'effort de Wagner est louable et « demeure essentiel » :

« Rien que le nom est significatif. Il entend premièrement : les arts ne doivent plus être réalisés les uns à côtés des autres, mais concourir à former indissolublement une *seule* culture. Mais par-delà cette union plutôt numérique et cumulative, l'œuvre d'art doit constituer une célébration de la communauté populaire : *la* religion même. Dans ce sens les arts normatifs sont la poésie et la musique. Selon ce projet : la musique devait être le moyen de mettre le drame en valeur ; mais en réalité la musique devient un art spécifique sous la forme de l'Opéra. » (*Nietzsche I*, p.83-84)

D'une part, la musique et la poésie sont considérées sur le même plan, comme des « arts normatifs », donc qui dictent de façon autoritaire des valeurs, un sens ou la direction d'une conduite, mais d'autre part, Heidegger insiste sur le poids et l'essence du drame dans la représentation, par son caractère scénique visuellement « spectaculaire », c'est-à-dire impressionnant. En résumé, l'art doit émouvoir, doit toucher au dramatique, à ce qui peut provoquer autant des sentiments d'effroi que des sensations de tristesse ou de joie.

Il faut voir le *sentiment* en tant que connaissance de soi, en tant que « se-sentir » heideggérien. Même si la primauté à l'émotion, au senti, à la sensibilité est davantage présente chez Max Scheler [1874-1928], le sentiment et l'émotionnel deviennent quand même, chez Heidegger, aussi importants que la logique et les mathématiques, surtout en art (*Nietzsche I*, p.113). En fait, il ne développe pas beaucoup les genres ou types d'émotions du « Grand Art », mais il convient de postuler que la musique, comme la poésie était un art très important, et ce depuis longtemps dans l'histoire de l'humanité, pour rassembler les Hommes dans des émotions communes, dans une sensibilité partagée.

« Le règne de l'art en tant que musique est voulu et, de ce fait, le règne du pur état affectif : le délire et l'ardeur des sens, le grand combat, le bienheureux frisson de l'évanescence voluptueuse, la décomposition dans la « mer sans fond des harmonies », le plongeon dans l'ivresse, la dissolution dans le pur sentiment en tant que ab-solution. L'« expérience vécue » en tant que telle devient décisive. L'œuvre n'est plus qu'un stimulant de l'« expérience vécue ». » (*Nietzsche I*, p.84)

Ainsi, l'œuvre d'art devient la condition de possibilité d'un contenu de savoir, lié directement aux émotions, à des états d'esprit. Mieux encore, Heidegger précise que l'art musical est le « règne du pur état affectif », bref un art qui touche aux émotions, au ressenti, par l'invisible pureté du son.

Voilà qui nous ramène à l'idée principale que grâce à la technique, le Dasein permet d'exprimer sa personnalité et qu'il n'y a rien de plus authentique que cette expression du Dasein par lui-même. Toutefois, extérioriser le soi est-il toujours authentique? À ce sujet, il faudrait laisser répondre la science de la psychologie et de la psychanalyse... Rappelons que les différentes manières dont nous expérimentons le monde, par l'entremise de notre corps, se distinguent uniquement par ce que Heidegger nomme la « teneur » : « Que, dans un concert, je me sente d'une autre humeur que dans une conversation banale, c'est là une différence que je n'expérimente qu'en fonction des contenus. Je ne prends conscience de la diversité des expériences que par le contenu que j'expérimente. »⁴⁴ Est-ce à dire que pour Heidegger, la musique, par son expression sous la forme d'un concert, donc en lien direct dans le monde commun et avec autrui, suggère des contenus qui nous atteignent, malgré son matériau non visible? Évidemment, notre essai n'a pas la prétention de répondre à toutes les questions et il est impossible en ce moment de bien saisir ce que la musique véhicule comme message, hormis des émotions.

Nous savions déjà que pour Nietzsche, l'art musical était lié à la compréhension même du monde. Le 15 janvier 1888, un

42 Alain GÉLINAS, Op. Cit., p.12.

43 Alain GÉLINAS, Op. Cit., p.8.

44

Martin HEIDEGGER, Phénoménologie de la vie religieuse, page 26.

an avant de sombrer dans la folie de sa maladie, il écrivait sa célèbre phrase : « *La vie sans musique est une erreur, une fatigue, un exil.* » Dans un passage de son ouvrage sur Nietzsche, Heidegger prend à son tour position : « Que la tentative de Richard Wagner [de faire une œuvre d'art totale] ait échoué ne tient pas seulement à la primauté de la musique sur les autres arts. » (*Nietzsche I*, p.85) Dans cet extrait révélateur, devons-nous comprendre au premier degré l'assertion selon laquelle la musique serait plus importante que les autres formes d'art?

8. LA MUSIQUE, UN ART SUPÉRIEUR?

Nous avons déjà vu plus haut que les arts de la danse, du théâtre, de la musique et de la poésie sont des formes artistiques qui nécessitent au moins un interprète pour trouver leur plénitude dans le monde réel. En effet, un poème écrit ou une simple partition n'ont pas le même effet que lorsqu'ils sont interprétés, fixés en actes, en gestes. Quant à la danse, c'est pratiquement impossible d'en jouir sans l'intermédiaire d'une personne. Afin de démystifier et de confirmer l'idée d'Heidegger que la musique possède un caractère de « primauté sur les autres arts », voici quelques réflexions à ce sujet.

Pour Nietzsche, les valeurs suprêmes résident dans « l'intensification et la sauvegarde de la vie »⁴⁵. C'est pourquoi l'art est *un stimulant de la vie*, en opposition avec Schopenhauer pour qui l'art est « un calmant de la vie »⁴⁶. En conséquence, il suffit de comprendre que contrairement à la peinture ou l'architecture, ou tout art spécifiquement physique, la poésie et surtout la musique sont des arts qui atteignent les individus directement, traversés par l'onde sonore de la parole ou du son musical qui, par l'intermédiaire de la technologie, peut stimuler par sa forte puissance. D'ailleurs, plusieurs expériences dans la science actuelle, notamment en neurologie, démontrent l'aspect thérapeutique de la musique pour stimuler le langage ou la mémoire (Annexe no.1 et 2). Disons-le franchement, la musique à de multiples usages et utilités.⁴⁷

⁴⁵ Martin HEIDEGGER, Nietzsche Tome I, p.114

⁴⁶ Ibid., 121

⁴⁷ À relaxer, s'exciter, se changer les idées, dormir, se divertir, s'évader, faire rêver, faire voyager avec des sons ou des ambiances, faire passer le temps, se rappeler ou se souvenir, ne pas être seul, oublier, nous faire danser, nous faire philosopher, se concentrer, séduire, guérir, nous « déstresser », stresser les autres, prendre contact avec eux, nous apprendre à écouter, hypnotiser, se faire des amis, s'isoler, planer, faire l'amour, éduquer, faire rire, se connaître, se motiver, accompagner notre lecture, faire peur, se défouler, découvrir, rendre sourd, convaincre, communiquer, se questionner, « crinquer », émouvoir, stimuler, réunir, fixer un moment, réveil-

Pour Heidegger, l'art exprime toujours *quelque chose*, et par le fait même, en tant que *parole*, l'art est toujours une forme de communication. Considérant que la musique est un langage universel et que contrairement à la poésie, il n'est pas nécessaire d'utiliser une langue en particulier pour la comprendre – c'est-à-dire pour en être *affecté* – nous avons toutes les raisons de croire que l'art musical trônerait en haut de la hiérarchie des arts si nous devons en établir une. La voix humaine est d'ailleurs l'instrument par excellence pour partager la musique et pour faire vibrer des émotions qui nous habitent. Puis, Heidegger rappelle la pensée de Hegel sur la « fin de l'art », pour qui « l'art avait perdu sa puissance en tant que structuration et préservation normative de l'absolu »⁴⁸. Or, comment peut-on croire que la musique ne représente plus l'absolu alors qu'elle transmet des émotions à exprimer, des ambiances qui touchent les sentiments, des attitudes, etc. ? Emmanuel Kant [1724-1804] lui-même affirmait que « la musique est la langue des émotions »! Par son contenu brut d'émotions humaines ou de sentiments et grâce à l'universalité de son langage, la musique acquiert un statut fort important si l'on prend conscience, entre autres avec Nietzsche et Heidegger, que l'art doit concerner le vrai.

Selon Buckley, Heidegger s'inquiétait de la dégénérescence du langage. Or, s'il y a bien un langage qui ne s'effrite guère et qui ne dégénère pas, c'est bien celui de l'art! En effet, la multiplication des genres, des styles et des formes artistiques au 20^e siècle, en collaboration tenace avec le progrès technologique - qu'Heidegger n'a jamais nié⁴⁹ - démontre l'évolution positive de l'art, et surtout de l'art musical : jazz, blues, rock'n roll, latin, dodécaphonisme, musique sérielle, heavy métal, musique électronique, etc. Une question supplémentaire nous vient maintenant à l'esprit : dans l'acte créatif, quelle est la place de la spontanéité et de l'émotionnel face à la logique et à la raison? À ce propos, il faudrait absolument faire une distinction fondamentale sur le caractère instinctif et spontané de l'improvisation musicale, sans doute la forme la plus authentique de vivre la musique car le Dasein se doit constamment d'être en mode « création de sens ».

ler, impressionner, torturer, se détacher de la temporalité sociale, et même pleurer...

⁴⁸ Martin HEIDEGGER, Nietzsche I, p.88

⁴⁹ « Il est vrai que l'objet d'art résulte toujours d'un « travail acharné de l'esprit » de la part de l'artiste. La production dépend de sa maîtrise technique. » M. HEIDEGGER, Origine de l'œuvre d'art, version 1, p.13

L'ART COMME VOLONTÉ DE PUISSANCE : REGARD SUR LA PHILOSOPHIE ESTHÉTIQUE DE MARTIN HEIDEGGER

PAR JEAN-FRANÇOIS VEILLEUX

CONCLUSION ET OUVERTURE

Dans cet essai, nous avons essayé de démontrer que ce *moment présent* ou cet *instant* qu'on nomme « l'art » – celui où le Dasein prend conscience de lui en créant des formes dans la matière qui l'entoure – devient l'un des caractères fondamentaux pour accéder à l'Être, par l'intermédiaire du corps. Cette primauté à l'artiste et à sa sincère corporalité nous mène directement à identifier les arts de la scène comme des arts supérieurs. De plus, nous avons vu que le concept supérieur de l'art pour Nietzsche réside dans l'idée du « Philosophe-Artiste » et de cette tendance vers le *surhomme*. Or, si être artiste est l'un des modes de vie le plus véritablement authentique, parce que l'art devient expression de soi et création de formes et de nouvelles valeurs, où est donc le *philosophe-artiste* dans la philosophie d'Heidegger, père-fondateur de la philosophie existentialiste? Voilà une interrogation pertinente considérant que la subjectivité règne dans les arts...

Selon le professeur Zoran Jankovich de l'Université d'Ottawa, aussi chargé de cours à l'UQTR, Heidegger fait partie de ces philosophes du 20^e siècle, avec Gadamer et Adorno, qui ont voulu réhabiliter la conception selon laquelle « l'art peut être vérité ». Heidegger était toutefois conscient qu'il est très difficile d'atteindre la Vérité en esthétique (soulignant à cet effet certaines grandes questions toujours pertinentes de nos jours⁵⁰), surtout parce que le contenu de la parole artistique est difficilement cernable, et encore plus en ce qui concerne la musique (en raison de son aspect invisible plus ou moins matériel). Nous pouvons tout de même conclure que l'état-artiste permet au moins d'approcher l'homme-vrai plutôt que la vérité, répondant au critère heideggérien de l'authenticité et de cette capacité à « être résolu ». Car le Dasein qui crée de nouvelles formes et un nouveau sens à la vie n'a pas le choix d'être résolu, cette création est son projet de vie existentialiste.

L'œuvre majeure d'Heidegger sur Nietzsche, beaucoup plus mature à notre avis qu'Être et Temps, reste parfois difficile à saisir. Par exemple, Heidegger termine une partie de façon énigmatique en disant que « l'art a perdu la puissance de l'absolu, a perdu son absolue puissance. »⁵¹ Mais de quelle puissance s'agit-il exactement? Plus loin, Heidegger croit, sans davantage de précisions, que toute tentative de l'œuvre d'art intégrale à partir de la musique est un « échec inévitable »⁵². Pourquoi? En regard de la pensée d'Heidegger qui repose davantage sur l'aspect *méditatif* que *créatif* de l'existence, nous devons

50 « L'art est-il dans la création de l'artiste ou dans la jouissance de l'œuvre, ou dans la réalité de l'œuvre, ou dans ces trois choses à la fois? Comment et où donc est l'art? L'art existe-t-il seulement, ou bien n'est-ce là qu'un terme synthétique auquel rien de réel ne répond? » (Martin HEIDEGGER, Nietzsche I, p.100)

51 Martin HEIDEGGER, Nietzsche I, p.83

52 Ibid. p.87

rétorquer finalement d'autres arguments plus féroces.

Il est clair que la *production artistique* est l'un des moments où nous sommes le plus présents dans le monde; nos gestes, nos actions et toutes les formes d'expériences empiriques dynamiques nous permettent de mieux nous rapprocher du monde réel. Tout cela est en accord avec le concept heideggérien du « Dasein parfait » selon lequel il faut viser la répétition de la vie d'un modèle héroïque car l'individu *peut* et *doit* participer à l'histoire, d'autant plus que l'être-œuvre (le produit) est, pour Heidegger, ce qui permet l'*ouverture*. En ce sens, l'artiste est sans doute le mieux placé pour s'inscrire dans une sorte d'héroïsme *historial*.

Considérant que l'*angoisse* prend de l'ampleur et beaucoup d'importance chez Heidegger, en regard de la recherche d'authenticité pour ce *Dasein-vers-la-mort*, il est également possible de comprendre l'art en relation avec la notion d'héritage *post-mortem*. En effet, il importe d'établir que l'œuvre d'art va généralement survivre à son créateur et que par elle, le compositeur va continuer à vivre. C'est d'ailleurs de cette façon que nous avons pu entrer en contact, par l'entremise évidente d'interprètes, avec les tragédies grecques (Eschyle, Sophocle, Euripide, Aristophane) ou encore les neuf fabuleuses symphonies de Beethoven. Afin de pousser notre débat encore plus loin, outre *L'ontologie politique de Martin Heidegger* de Pierre Bourdieu (Paris, Minuit, 1988), il faudrait également se pencher davantage sur l'ouvrage collectif intitulé *Heidegger: Qu'appelle-t-on le lieu?*, publié sous la direction de Joseph Cohen et Raphael Zagury-Orly⁵³. Étant donné que la musique n'est pas un art visuel ni matériel au premier sens du terme (quelque chose que l'on peut manipuler avec les mains par exemple), il est bien possible de n'y trouver que peu de réponses concernant la vie du musicien-compositeur-interprète.

Pendant ce temps, d'autres questions philosophiques majeures demeurent toujours à notre esprit: existe-t-il réellement une hiérarchie entre le spectateur et l'artiste ou les deux protagonistes font-ils partie d'une dialectique essentielle pour rendre possible la communication en art, c'est-à-dire un *créateur* et un *récepteur*? D'ailleurs, de quelle nature serait ce dialogue entre l'artiste et son public? Si l'on considère sincèrement que l'artiste est nécessaire pour que l'œuvre puisse prendre forme et exister dans le monde propre – et que celle-ci porte implicitement ou explicitement un sens du monde –, après quoi il y a réception par un autre Dasein, il importe de poser la question.

53 Inédit en français sous le nom de Remarques sur Art - Espace - Sculpture, dans Les Temps modernes, Paris, Gallimard, n° 650, juillet-octobre 2008. Ouvrage collectif. http://fr.wikipedia.org/wiki/Martin_Heidegger

BIBLIOGRAPHIE

- BUCKLEY, R. Philip (professeur à Mc Gill). La notion d'authenticité chez Husserl et Heidegger, traduit de l'anglais par J.-F. Campeau, revue Philosophiques, UQAM, vol.20, no.2, 1993, p.399-422.
- CHARLES, Sylviane. Éthique : histoire, politique, application, guide du maître, Gaëtan Morin Éditeur, collaboration d'André Duhamel et Noureddine Mouelhi, 2001, 72 pages. « Morale héroïque et l'artiste comme modèle du surhomme » (p.11)
- GÉLINAS, Alain. Le concept nietzschéen d'« art » et son interprétation par Heidegger, revue universitaire Quodlibet, UQTR, A. Gélinas54 dir., octobre 1995, Vol.3, No.3, page 6 à 14.
- HEIDEGGER, Martin. Phénoménologie de la vie religieuse [1920-1921], Paris, Éditions Gallimard, traduit de l'allemand par Jean Greisch55, 2012, 400 pages.
- HEIDEGGER, Martin. Être et temps [Sein und zeit, 1927], traduction libre par Emmanuel Martineau, édition numérique hors-commerce, France, 1985, 2005, 356 pages.
- HEIDEGGER, Martin. Chemins qui ne mènent nulle part [1950], traduction de W. Brockmeier, Paris, Gallimard, 1962, Éditions « tel », 2001, environ 400 pages.56
- HEIDEGGER, Martin. Nietzsche I et Nietzsche II [1961], traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, en deux tomes (1936-1940, 1940-1946), Éditions Gallimard, 1971, 502 et 389 pages.
- HUXLEY, Julien. Heidegger et la parole poétique, article du journal universitaire Le Logos, Vol.6, no.2, UQTR, décembre 2011, page 42 à 47.
- KASOWSKI, Gregor Bartolomeus, notes du cours PHI-6032 : « Séminaire d'histoire de la phénoménologie et de la philosophie existentielle », UQTR, automne 2012.
- Annexe no.1 – Quand la musique peut guérir ou stimuler le corps
- Penny Werthner, psychologue de l'équipe canadienne de canoë-kayak, affirme que les athlètes se servent de la musique de deux manières. Premièrement, pour se motiver en vue d'une compétition et, deuxièmement, pour éviter les distractions.57 Une équipe suédo-américaine de cardiologues a étudié 41 personnes âgées habitant en foyer d'hébergement. La moitié écoutait un enregistrement de relaxation (des sons de vagues) et l'autre moitié une sonate de Mozart. L'écoute durait 12 minutes, trois par semaine. Après quatre mois, la pression sanguine du premier groupe avait baissé de 6,4% et celle du deuxième groupe, de 5%. L'effet était identique même chez les participants qui n'aimaient pas forcément Mozart ou l'enregistrement de relaxation.58 « C'est prouvé. La musique stimule le système nerveux. Les études ont même noté une amélioration notable de la performance des athlètes, sous l'effet d'une musique entraînante. Que vous soyez rock ou électronique, peu importe, pourvu que ça vous fasse bouger »59.
- « La musique est bonne pour le cœur – Une récente étude américaine a déterminé que la musique n'est pas seulement bonne pour le moral, mais aussi pour le cœur. Des spécialistes de la faculté de médecine de l'Université du Maryland ont découvert que nos vaisseaux se dilatent lorsque l'on écoute une musique que l'on aime. Ces mêmes chercheurs avaient établi, il y a quelques années, que le rire était un remède efficace contre les maladies vasculaires. [...] Son équipe a ensuite constaté une dilatation moyenne de 26% des vaisseaux d'un étudiant qui écoutait sa musique préférée, contre un rétrécissement de 6% des vaisseaux à

54 Étudiant à l'UQTR, son mémoire est : Volonté de puissance et conception « artistique » du monde. (1997)

55 Compte-rendu de l'ouvrage disponible en ligne : <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article398>

56 Disponible en ligne : <http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0801140802.html>

57 La Presse, 22 août 2008. [En ligne] : <http://www.ledevoir.com/sports/actualites-sportives/202462/la-preparation-des-athletes-le-ipod-nouvel-outil-de-preparation-pour-un-grand-nombre-d-athletes>

58 La Presse, 23 novembre 2008.

59 Silvia GALPÉAU, La Presse, 11 janvier 2009, chronique En santé, de A à Z, sans se fatiguer. [En ligne] : <http://www.lapresse.ca/vivre/sante/en-forme/200901/12-01-816757-en-sante-de-a-a-z-sans-se-fatiguer.php>

l'écoute d'une musique dite « stressante ». La musique « humoristique » a entraîné en moyenne une dilatation de 19% des vaisseaux et la musique de « relaxation », une dilatation de 11%. »60 Il existe aussi la « i-close », une drogue virtuelle qui se consomme par les oreilles, en la téléchargeant comme un fichier musical, d'une durée de 10 à 60 minutes et composée de battements binauraux qui doperaient notre cerveau. C'est-à-dire lorsque deux sons de fréquences légèrement différentes et présentées simultanément à chaque oreille. « Ils donnent la sensation d'une fluctuation de volume qui se déplace d'une oreille à l'autre. C'est un phénomène psycho-acoustique connu depuis longtemps »61 selon Sylvie Hébert, professeure à l'École d'orthophonie et d'audiologie de la faculté de médecine de l'Université de Montréal. Selon une étude britannique, les battements binauraux diminuent l'anxiété préopératoire de 26,3% chez des patients devant subir une anesthésie générale, tandis que la musique seule réduisait l'anxiété de 11,1%. Leurs résultats ont été publiés dans la revue *Anaesthesia* en 2005. Bien sûr, « on n'a pas besoin d'être scientifique pour supposer que, dans ces conditions [écouter sa dose seul, dans un état serein, allongé sous un éclairage tamisé, sans distractions sonores recommande le site i-doser.com] toute musique apaisante nous détendra. [...] Si vous êtes convaincu qu'un son vous donne de l'énergie ou intensifie vos rêves, ça risque de fonctionner »62.

- Annexe no.2 – Quand la musique conditionne le comportement
- Le 12 avril 2008, on apprenait avec horreur que certains centres-ville parisiens, belges ou britanniques se sont équipés du système Mosquito, un mécanisme inventé en Angleterre en 2005 qui émet des sons désagréables inaudibles aux adultes, et qui agit comme « répulsif à jeunes »! La compagnie disait alors avoir vendu 4500 unités en Amérique du Nord et en Europe (dont 3500 sont déjà installés dans les parcs, centres commerciaux et centres-villes de France. La semaine suivante, le 24 avril, la maléfique machine arrivait au Québec. La ville de Montréal étudie la possibilité d'utiliser cet appareil à haute fréquence (85 décibels) pour éloigner les jeunes trafiquants de drogue et adolescents rebelles. À ce jour, 150 Mosquitos, à 1250\$ l'unité, ont été vendus au Québec. Cet appareil émet un son (fort désagréable) de 16 000 Hertz, que la majorité des humains ne peuvent entendre que lorsqu'ils sont âgés de 13 à 25 ans, très irritant pour les oreilles jeunes et sensibles adolescentes. À quand les codes-barres sur les jeunes écoliers ?
- « Le Mosquito, Beethoven en France ou Swiss-Mosquito en Suisse sont les marques déposées du même appareil électronique répulsif : une arme non létale, une alarme et un émetteur de sons à très haute fréquence (ultra-aigus), similaires au bourdonnement d'un moustique (d'où le choix mercatique du nom anglais, mosquito) destiné à disperser les groupes d'adolescents qui auraient un comportement jugé anti-social par leurs utilisateurs. L'appareil est destiné aux adolescents et affecterait tout être humain de moins de 25 ans : fœtus d'une femme enceinte, bébé, enfant, adolescent et jeune adulte.
- L'appellation Beethoven provient du musicien Ludwig van Beethoven. Les opposants font ironiquement remarquer que ce compositeur fut atteint de surdité à la fin de sa vie. Pourtant, selon le site web de l'entreprise distributrice du produit, le dispositif possède « un son qui adoucit les mœurs », une réponse aux problèmes de tapages ou criminels causés par des jeunes. Sa médiatisation a été exploitée de façon détournée, reprenant le son inaudible pour les adultes, afin d'en faire une sonnerie téléphonique, le mosquitone.
- En 2009, le boîtier Mosquito est sujet à de vives polémiques dans de nombreux pays. [...] Le fabricant affirme que la sonnerie du boîtier est diffusée sous le seuil limite légal et de sécurité pour l'audition qui sont fixées par le gouvernement britannique (75 dB). [...] L'appareil est principalement constitué d'un générateur à hautes fréquences, un buzzer, et d'un haut-parleur, un tweeter. Il émet jusqu'à 95 décibels (à titre de comparaison pour les baladeurs, les normes sanitaires interdisent d'excéder 100 décibels depuis 2001 alors que le nouveau code du travail de 2006 définit la limite à 80 dB pour ce qui est des employés). Le son est directionnel et ne franchit pas les éléments solides tels que les murs et les portes. En produisant ces ondes, il provoque des désagréments chez les êtres humains ayant encore une audition très fine (sa dégradation progressive et inéluctable explique pourquoi ces ondes sont généralement perceptibles jusque 25 ans à peu près). »63

60 La Presse, 9 avril 2009.

61 Sophie ALLARD, La Presse, 29 novembre 2008. [En ligne] : <http://www.lapresse.ca/vivre/sante/200811/29-01-805570-un-fixe-virtuel.php>

62 Ibid.

63 [http://fr.wikipedia.org/wiki/Mosquito_\(appareil\)](http://fr.wikipedia.org/wiki/Mosquito_(appareil))

L'APOLLINIEN ET LE DIONYSIAQUE : DEUX TENDANCES OPPOSÉES PARTICIPANT À L'ÉVOLUTION DE L'ART

PAR DANIEL DUGAS

La réflexion esthétique s'oriente généralement vers le beau, les œuvres d'art et leur pratique. Plusieurs philosophes notoires s'y sont intéressés. On peut entre autres nommer Kant, Rousseau, Nietzsche, Dufrenne, Platon, Aristote, Hume, Gadamer. En ce qui nous concerne, nous nous intéresserons à la vision nietzschéenne de l'art. La philosophie de l'art que Nietzsche développe s'inspire tout particulièrement de la mythologie entourant les deux forces antagonistes que sont Apollon et Dionysos. Ce que nous aimerions faire paraître dans le présent texte, c'est que le jeu de ces forces est nécessaire à l'évolution de l'art, à sa fertilité et à sa variété. Pour ce faire, nous commencerons par présenter Apollon et l'apollinisme, le principe d'individuation et Apollon en tant que dieu de l'onirisme. Nous poursuivrons en présentant Dionysos, le mythe de sa lacération (par laquelle il a été rebaptisé sous le nom de Zagreus) et le dionysisme notamment par l'entremise de l'être et de l'art dionysiaque. Par la suite, nous opposerons l'apollinisme au dionysisme pour faire surgir la tension qui subsiste entre ces deux dieux ; opposition qui donne lieu à celle entre l'art plastique et l'art musical. Nous enchaînerons avec l'éternel retour nietzschéen, qui n'ira pas sans rappeler certains concepts que nous aurons vus précédemment et qu'il est difficile de percevoir pour l'homme en raison du voile qu'il met lui-même devant cette réalité de l'éternel retour. Nous terminerons en tentant d'appliquer certains éléments que nous aurons dégagés de l'apollinisme, du dionysisme et de l'éternel retour à notre pratique musicale personnelle qui pourrait se résumer à l'interprétation, la composition et l'improvisation.

1. APOLLON ET L'APOLLINISME

Le nom d'Apollon, en tant que divinité grecque, renvoie au dieu des belles formes et de l'imagination ; celui d'apollinisme, à la contemplation de ce monde de l'imagination et « de la *belle apparence* qui nous délivre du devenir¹ ». Se délivrer du devenir, c'est vouloir se soustraire à l'écoulement du temps. C'est pourquoi le premier besoin de l'apollinien est « [d']éterniser l'apparence (ND, p. 142) ». Apollon est également le dieu de la mesure. Mesure à laquelle il convie ses adorateurs qui doivent commencer « par se connaître eux-mêmes² ». En les exhortant à se connaître eux-mêmes avant tout, il accroît du coup l'importance de l'individu. C'est notamment pour cette raison que lorsqu'on parle d'Apollon, on voit poindre le principe d'individuation.

1 Nietzsche, *Vie et vérité*, textes choisis par J. Granier, Paris, PUF, 2001, p. 142. Dorénavant, les références à ce texte seront indiquées par le sigle ND, suivi de la page et placé entre parenthèses dans le corps du texte.

2 Id., *La naissance de la tragédie*, traduction de Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1949, p. 29. Dorénavant, les références à ce texte seront indiquées par le sigle NN, suivi de la page et placé entre parenthèses dans le corps du texte.

1.1. LE PRINCIPE D'INDIVIDUATION

En effet, Apollon est souvent perçu comme « la divinisation du principe d'individuation dans lequel seul se réalise la fin éternellement accomplie de l'Unité primitive, sa rédemption par l'apparence (NV, p. 29) ». Autrement dit, si l'apollinien désire éterniser l'apparence des formes, c'est qu'il désire conserver leur beauté. Or, et nous le verrons plus loin, la belle apparence des formes n'est en fait que bien éphémères selon la vision dionysiaque du monde. C'est pour contrer cette tendance qu'il tente d'incorporer une beauté inaltérable notamment dans des œuvres sculpturales par lesquelles il exprime son besoin d'éternelle beauté. Selon le culte apollinien (à l'instar de la beauté platonicienne), la beauté correspond à la proportion des parties entre elles avec le tout dont elles forment les caractéristiques propres et individuelles. C'est donc dans l'uniformité *mesurée* que se trouve la beauté apollinienne : « ce culte de l'individuation [...] ne connaît qu'une seule norme, l'individu, c'est-à-dire le respect des limites de l'individualité, la *mesure* (NV, p.29) ». Et, si on applique ce culte apollinien de l'individuation à l'individu, il exprime alors « le besoin de s'accomplir en soi-même, d'être un « individu » type (ND, p. 151) ». Mais Apollon n'est pas que le dieu de la belle apparence et de l'imagination, il est aussi celui du rêve.

1.2. APOLLON : DIEU DE L'ONIRISME

Pour Nietzsche, Apollon est considéré comme un dieu de l'art principalement parce qu'il « est le dieu des représentations oniriques³ ». Il faut préciser qu'il est le dieu du rêve dans la mesure où il est le dieu de sa belle apparence. Ce rêve de la belle apparence, dans lequel « tout homme est pleinement artiste, est la mère de tout art plastique et [...] d'une partie considérable de la poésie (NV, p. 23) ». De plus, les « vérités supérieures (NV, p. 25) » que l'on trouve dans les rêves ne font pas de lui qu'un dieu onirique, mais « le hissent au rang du dieu oraculaire, et certainement aussi de dieu artiste (NV, p. 25) ». Nietzsche juge cependant que « la plus intime finalité d'une culture tournée vers la beauté et la mesure ne peut être que la dissimulation de la vérité (NV, p. 43) » et que cette vérité se trouverait chez le détracteur de l'apollinisme, Dionysos.

2. DIONYSOS

Dionysos est le « fils de Zeus et de Sémélé, la fille du roi de Thèbes, Cadmos⁴ ». C'est le dieu grec « du Vin et de l'Extase

3 Id., *La vision dionysiaque du monde*, traduction de Lionel Duvoy, Paris, Allia, 2004, p. 25. Dorénavant, les références à ce texte seront indiquées par le sigle NV, suivi de la page et placé entre parenthèses dans le corps du texte.

4 M.C. Howatson (dir.), *Dictionnaire de l'antiquité*. My-

(MC, p. 320) », de la démesure, de l'ivresse et de la destruction. L'une des caractéristiques principales du culte dionysiaque est le masque qui symbolise le « renoncement à la personnalité et moyen de la transformer (MC, p. 321). » Il est non seulement opposé à Apollon, mais il diffère essentiellement des autres divinités grecques en ce qu'il « apporte la joie et délivre des soucis (d'où son épithète tardif de Iyaios, le Libérateur) [et parce] que l'adorant [le] connaît par l'ivresse (MC, p. 320) ». Mais qu'est-ce que l'ivresse dionysiaque? Nietzsche la décrit comme [...] la course délirante parcourant toutes les tonalités de l'âme dues aux excitations narcotiques ou au déchaînement des instincts printaniers, la nature s'exprime dans sa force la plus haute : elle met à nouveau bout à bout les êtres isolés et se laisse éprouver comme Une (NV, p. 31).

Par l'ivresse dionysiaque, le principe d'individuation tant prisé par l'apollinisme s'affaiblit et c'est alors que les individus reprennent contact avec le tout, l'unité primitive de laquelle ils participent. L'ivresse et l'extase nous font sentir l'unité première de toute chose, le fait que tout est lié. Elles nous donnent accès au tout dont nous faisons partie, nous permettent d'entrevoir cette unité et nous confrontent alors à notre malheur qui est d'être né *individu*. Ce qui a forgé cette négation dionysienne de l'individuation, c'est particulièrement le mythe de la lacération de Dionysos qui, dans cet état lacéré, est vénéré sous le nom de Zagreus.

2.1. DIONYSOS ZAGREUS

Ce mythe raconte que Dionysos a été lacéré par les Titans alors qu'il était enfant. Cette lacération représente « la véritable *Passion* dionysienne (ND, p. 143) » qui consiste à « considérer l'état d'individuation comme la source et l'origine de toute douleur (ND, p. 143) ». Mais Dionysos lacéré n'était pas condamné à vivre dans cet état pour l'éternité ; il allait plutôt revivre sous une troisième forme. On interprète alors sa résurrection, la réunion de ses parties en un tout uni, « comme la fin de l'individuation (ND, p. 143) », comme « une *promesse* de vie (ND, p. 148) ». Une promesse de vie qui se trouve dans la renaissance éternelle à partir « du fond de la décomposition (ND, p. 148). » Cette interprétation nous mène à prendre conscience de « l'unité de tous les êtres, l'idée que l'individuation est le fonde-

thologie, littérature, civilisation, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 320. Dorénavant, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle MC, suivi de la page et placé entre parenthèses dans le corps du texte.

ment de tout mal et que l'art représente le pressentiment et la joyeuse espérance qu'un jour le charme de l'individuation sera rompu et l'unité restaurée (ND, p. 144). » Voyons maintenant la doctrine à laquelle la mythologie relative à Dionysos a donné lieu.

2.2. LE DIONYSISME

Le dionysisme consiste à faire face à la vie « même dans ses problèmes les plus étranges et les plus ardues (ND, p. 155) » ; en y faisant face, cela ne nous rend que plus forts. De plus, là où le dionysisme se manifeste, l'apollinisme se retire et se détruit. C'est lorsqu'on fait ainsi face à la vie et lorsque l'apollinisme cède sa place au dionysisme qu'on atteint le véritable bonheur dionysiaque. Ce bonheur « n'est possible que dans l'*anéantissement* du réel, de l'existence », de la belle apparence, dans la destruction pessimiste de l'illusion (ND, p. 143). » Contrairement à l'apollinisme qui veut se délivrer du devenir en se réfugiant dans la belle apparence, le dionysisme « conçoit activement le devenir, le ressent subjectivement comme la volupté furieuse du créateur, mêlée au courroux du destructeur (ND, p. 142). » Cette tendance vers le devenir, à la volonté de créer et de détruire, constitue d'ailleurs le principal besoin relié au dionysisme :

Le devenir, senti et interprété du dedans, serait la création continue d'un être inapaisé, débordant de richesse, infiniment tendu et poussé en avant, d'un Dieu qui ne triompherait du tourment de l'existence qu'à force de métamorphose et de perpétuel changement ; l'apparence serait pour lui une rédemption temporaire, atteinte à chaque instant (ND, p. 142). Selon la perspective dionysienne, cette rédemption temporaire de l'apparence se renouvelle constamment par les processus de la création et de la destruction : « [l']instabilité des choses pourrait être interprétée comme la jouissance d'une force qui engendre et détruit, comme une *création perpétuelle* (ND, p. 143). » Mais à quoi correspondent l'être et l'art que l'on qualifie de dionysiaques?

2.2.1. L'ÊTRE DIONYSIAQUE

L'être dionysiaque est évidemment et tautologiquement celui qui adopte un mode de vie dionysien. Il prend la vie telle qu'elle se présente à lui, dans sa laideur comme dans sa beauté, dans sa souffrance comme dans la jouissance. Il est le siège du « plaisir de ce qui doit venir, de ce qui est futur, de ce qui

L'APOLLINIEN ET LE DIONYSIAQUE : DEUX TENDANCES OPPOSÉES PARTICIPANT À L'ÉVOLUTION DE L'ART

PAR DANIEL DUGAS

triomphe du présent, *si bon soit-il* (*ND*, p. 147). » Il bouillonne de vie :

[...] le dionysiaque, dieu ou homme, peut se permettre non seulement de regarder l'énigmatique et l'effrayant, mais de commettre aussi l'effroyable, et de se livrer à n'importe quel luxe de destruction, de bouleversement, de négation ; la méchanceté, l'insanité, la laideur lui semblent permises en vertu d'un excès de forces créatrices qui peuvent faire du désert même un sol fécond (*ND*, p. 144).

En d'autres termes, la raison pour laquelle l'être dionysiaque peut se permettre de détruire sans remords ni vergogne est qu'il est conscient que lorsqu'une chose est détruite ici, une autre est créée là : comme nous l'avons vu, tout participe du tout. C'est alors que cette conscience lui permet de justifier ses tendances destructrices compensées par ses excès de créativité : il crée tellement que d'autres choses doivent être détruites, car si elles ne l'étaient pas, le tout se déséquilibrerait. Ce qui fait de l'être dionysiaque une voie par laquelle l'art dionysiaque peut s'exprimer.

2.2.2. L'ART DIONYSIAQUE

La tendance à la fois destructrice et créatrice de l'être dionysiaque traduit sa philosophie de l'art selon laquelle la création et la destruction n'ajoutent ni n'enlèvent quoi que ce soit au tout que représente la vie, à laquelle il prend et redonne la matière qu'il façonne ou annihile : « la vie dure éternellement par-delà tous les phénomènes et en dépit de toute destruction (*ND*, p. 150). » L'art dionysiaque exprime alors « la toute puissance du vouloir par-delà le principe d'individuation (*ND*, p. 150) », bien qu'il ne se résume pas qu'à ceci. En effet, l'ivresse et l'extase, éléments emblématiques du dionysisme, sont aussi constitutives de l'art dionysiaque. Il faut toutefois préciser que l'artiste qui se réclame de Dionysos n'alterne pas entre lucidité et ivresse, mais vit ces états simultanément. Dans l'expérience de leur simultanéité, l'artiste dionysiaque donne « à voir l'essence immédiatement intelligible de ce qui apparaît : il commande même au chaos de la volonté, qui n'est pas devenue forme réelle, et peut, à chaque instant créateur, inventer à partir d'elle un univers nouveau, *mais aussi réinventer l'ancien* (*NV*, p. 31). » Par son art, il tente de rendre des vérités existentielles qui ne sont pas toujours faciles à accepter. Par exemple, tout « ce qui naît doit se préparer à périr dans la douleur, nous sommes [alors] contraints de plonger le regard dans les terreurs de l'existence individuelle, sans en être figés d'horreur (*ND*, p. 147) ». Nous savons que nous faisons face à un tel art lorsque nous ne pouvons faire autrement que de nous sentir « transpercés par l'aiguillon furieux de ces maux, à

l'instant même où nous nous sommes pour ainsi dire identifiés avec l'incommensurable volupté qui est à l'origine de l'existence, au moment où nous pressentons dans l'extase dionysiaque l'éternité indestructible de cette volupté (*ND*, p. 147). » La force d'un tel art est de faire éclater notre individualité en nous reconnectant au tout dont nous faisons partie. C'est alors que nous « goûtons le bonheur de vivre, non comme individus, mais comme participants à la substance vivante *unique* qui nous englobe tous dans sa volupté d'où naît la vie (*ND*, p. 147). » Nous avons dit plus haut qu'où le dionysiaque se manifeste, l'apollinien s'annihile. Ce qui n'est pas faux, mais qui demande à être précisé, car pour Nietzsche, l'état de parfait accomplissement de l'art semble se trouver dans le jeu des deux forces créatrices que sont l'apollinien et le dionysien.

3. TENSION ENTRE L'APOLLINIEN ET LE DIONYSIEN

Nous avons jusqu'ici quelques fois effleuré la question de la tension qui subsiste entre l'apollinien et le dionysien sans toutefois l'avoir approfondie. C'est ce qui nous importera ici. Si on envisage la vie comme un chaos, un tout qui foisonne éternellement, l'apollinien la tue en cherchant la permanence de l'apparence, l'éternelle beauté. Pour contrebalancer, il faut joindre à l'apollinien le dionysiaque, qui, rappelons-le, détruit en ayant de bonnes raisons de le faire. En d'autres mots, il ne peut y avoir de destruction sans création, les deux processus sont liés : pour que du nouveau naisse, l'ancien doit périr. L'apollinien et le dionysien vont de pair bien qu'ils soient contraires : ils « marchent côte à côte, le plus souvent en état de conflit ouvert, s'excitant mutuellement à des créations nouvelles et plus vigoureuses (*NN*, p. 17) ». Pour l'artiste apollinien, tout art dionysiaque est barbare. Cependant, il ne peut se cacher à lui-même que son existence, dans toute sa beauté et sa splendeur mesurées, repose « sur un mystérieux fondement de douleur et de connaissance que ce dionysisme lui rév[èle] à son tour. Et voici qu'Apollon ne p[eu]t vivre sans Dionysos (*NN*, p. 30) ! » Pour Nietzsche, cette relation entre l'apollinien et le dionysiaque à laquelle on pourrait accoler l'épithète *amour-haine* est aussi nécessaire « que l'évolution de l'humanité est liée à l'antagonisme des sexes. La force surabondante et la mesure, la force suprême de l'affirmation de soi dans une beauté froide, aristocratique, distante (*ND*, p. 151) ». La tension entre l'art apollinien et l'art dionysiaque est ce en quoi l'art consiste et ce qui lui permet de progresser :

Nous aurons fait en esthétique un progrès décisif, quand nous aurons compris, non comme une vue de la raison mais avec l'immédiate certitude de l'intuition, que l'évolution de l'art est lié au dualisme de l'*apollinisme* et du *dionysisme*, comme la génération est liée à la dualité des sexes (*NN*, p. 17).

C'est pourquoi Nietzsche insiste tant sur le caractère à la fois contradictoire et complémentaire de ces deux tendances créatrices que sont l'apollinisme et le dionysisme. Il va même jusqu'à affirmer que ces deux tendances ne sont en fait « qu'une seule et même tendance (ND, p. 213) », même si elles donnent lieu à deux types d'art distincts.

3.1. L'ART PLASTIQUE ET L'ART MUSICAL

L'opposition entre le culte apollinien de l'individuation et l'éclatement dionysiaque de cette individuation indique, selon Nietzsche, qu'il y a chez les grecs « un contraste prodigieux [...] entre l'art du sculpteur, ou art apollinien, et l'art non sculptural de la musique, celui de Dionysos (NN, p. 17). » En effet, lors de la réception directe d'une œuvre sculpturale (et nous entendons par *directe* le fait d'avoir une proximité *physique* avec l'œuvre, d'y avoir accès par les sens sans l'intermédiaire d'aucun média comme l'enregistrement audio ou vidéo), nous n'avons accès qu'à une forme fixe et figée, qu'à la beauté éternelle de l'apparence apollinienne ; lors de la réception directe de l'œuvre musicale, l'œuvre est *en train* de se créer, elle n'a rien de quelque chose de fixe ou de figé. Le mouvement perpétuel des parties de l'ensemble de l'œuvre musicale rappelle ce que nous avons vu au point 2.2.2. : l'éclatement de l'individualité par sa reconnexion avec le tout dont il fait partie. C'est entre autres dans cette voie interprétative que nous croyons possible de saisir la raison pour laquelle Nietzsche associe l'art sculptural à l'apollinien et l'art musical au dionysiaque. De plus, c'est à même ce tout que le créateur extirpe sa matière et que le destructeur l'y renvoie. Cette matière se trouve alors prise dans un va-et-vient incessant et témoin de son appartenance à la nature qui est un foisonnement se renouvelant toujours.

4. L'ÉTERNEL RETOUR

En plus de témoigner de son appartenance à la nature, ce va-et-vient dans lequel la matière est prise peut aussi symboliser les hauts et les bas de la vie du créateur que Nietzsche croit percevoir : « [v]ous [créateurs] devez avoir vos apogées et vos déclin. Vous devez posséder votre mal et prendre à nouveau sur vous. Vous, les éternels revenants, vous devez faire de vous-mêmes un retour⁵. » C'est dans ce jeu entre ses hauts et

5 Nietzsche, Fragments posthumes sur l'éternel retour, traduction de Lionel Duvoy, Paris, Allia, 2003, p. 56. Dorénavant, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle NF, suivi de la

ses bas que l'artiste fait de lui un retour. S'il veut tendre vers son apogée artistique avec le plus de force possible, il doit, pour conserver l'équilibre de l'unité primitive, avoir préalablement vécu une période intense de créativité : « il faut vouloir s'éteindre pour pouvoir renaître (NF, p. 56). » Selon Nietzsche, cette circularité se trouve tant chez l'artiste que dans l'univers : « l'univers comme course circulaire, s'étant déjà répété une infinité de fois et jouant son jeu *in infinitum* (NF, p. 95). Or, si c'est toujours la même matière qui est exploitée, détruite et créée, c'est que ce qui nous apparaît nouveau ne l'est qu'en apparence, et ce, en vertu du fait que cette matière provient toujours de la même source, soit l'unité primitive, le tout. Il est alors légitime de croire que les pensées et idées nouvelles proposées par les artistes dans leurs œuvres ne sont en fait constituées que de la même matière qui a déjà maintes et maintes fois été façonnée : « les pensées sont les *signes* d'un jeu et d'un combat des affects : elles sont toujours liées à leurs racines cachées (NF, p. 74). » Ce qui peut vouloir dire que le principe même de l'éternel retour nous est voilé par le temps qui sépare ces pensées, ces idées, ces œuvres.

4.1. LE VOILE DE L'ÉTERNEL RETOUR

Ce serait notamment pour cette raison que nos sentiments seraient parfois si difficiles à comprendre : les sentiments humains (participant à la formation des pensées, des idées et des œuvres artistiques) sont les mêmes pour toutes les époques. Mais, étant donné le peu de recul qu'il est possible à l'homme de prendre par rapport à son époque et en raison de l'infime partie de l'échelle du temps qu'il occupe, il est dans l'incapacité de prendre conscience que les sentiments qu'il vit sont à peu de choses près les mêmes qui ont été vécus avant lui et qui le seront après lui. Autrement et plus concisément dit : « [l]à où nous ne pouvons plus comprendre nos sentiments, à cause de la *complexité de leur genèse, nous estimons qu'ils sont d'une autre nature* : ainsi faut-il comprendre les instincts esthétiques, éthiques, moraux, métaphysiques (NF, p. 59). » Sous cet angle, les changements qui ont lieu dans le monde, qu'ils soient de nature matérielle ou immatérielle, ne sont que des apparences qui se répètent sans cesse : « lorsque nous trouvons de la fixité dans ces répétitions, rien n'est prouvé par là que cette vérité qu'il en a toujours été ainsi (NF, p. 70). » Précisons également que le sentiment que quelque chose a été fait, senti ou accompli parce qu'une autre chose l'a été auparavant et placé entre parenthèses dans le corps du texte.

L'APOLLINIEN ET LE DIONYSIAQUE : DEUX TENDANCES OPPOSÉES PARTICIPANT À L'ÉVOLUTION DE L'ART

PAR DANIEL DUGAS

ravant « est une erreur de compréhension (*NF*, p. 70) » : « les apparences ne peuvent pas être des « causes » (*NF*, p. 70) ». Ce voile, Nietzsche le soulève par sa conception du monde que nous trouvons difficile à résumer puisque si nous le faisons, nous ne pourrions rendre qu'imparfaitement l'idée de l'éternel retour du même que contient cette conception :

Ce monde : une immensité de forces, sans commencement ni fin, une grandeur fixe de forces, solide comme l'airain, qui n'augmente ni ne diminue, qui ne s'épuise pas mais se transforme seulement, dont la totalité est une grandeur invariable, un budget sans dépenses ni recettes, mais également sans surcroît ni expansion, un monde cerné par le "néant" qui en est la limite, nullement flottant, qui ne gaspille pas ses forces, rien d'indéfiniment étendu, une force déterminée occupant une étendue finie, et non un espace où règnerait le "vide", mieux, une force partout présente, un jeu de forces et une vague d'énergie, aussi bien une que "Multiple", se décomposant ici quand elle se concentre là, un océan déchaîné, un déluge de forces changeant éternellement, répétant éternellement sa course, avec des années titanesques de retour, avec le flux et le reflux de ses formes, s'efforçant de passer de l'état le plus élémentaire au plus multiple, du plus immobile, figé, glacial, au plus brûlant, au plus sauvage, à celui qui se contredit le plus et donc, qui, de la profusion, retourne à l'élémentaire du jeu de la contradiction à désir d'harmonie, s'affirmant encore lui-même dans cette identité entre ses trajectoires circulaires et ses révolutions, se consacrant lui-même comme ce qui doit revenir éternellement, en tant que devenir qui ne connaît ni répétition, ni dégoût, ni fatigue – : ce monde *dionysiaque* qui est le mien, de l'éternelle création de soi-même par soi-même, ce monde mystérieux des voluptés à double tranchant, voilà mon par-delà le bien et le mal, sans finalité (*NF*, p. 72).

Dans ce fragment posthume, il est clair que pour Nietzsche, il n'y a jamais rien qui se perd ni ne se crée dans le monde : ce monde « vit de lui seul : ses excréments sont sa nourriture (*NF*, p. 93) ». Cette vision du monde, qui ne va pas sans rappeler la célèbre formule de Lavoisier (« Rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme »), telle une roue qui tourne sans cesse, sans but ni fin, est une pensée des plus effrayantes : l'« existence, telle qu'elle est, dénuée de sens et sans but, mais revenant inexorablement, sans chute dans le néant : « l'éternel retour ». Voilà la forme la plus extrême du nihilisme : le néant (le « non-sens ») éternel (*NF*, p. 84) ». On comprend donc pourquoi Nietzsche considère qu'il n'est pas grave de détruire un peu ici lorsqu'on crée beaucoup là : cela ne change rien au cycle perpétuel du monde, il y a toujours quelqu'un ou quelque chose pour lui redonner ici ce qu'il s'est fait prendre là-bas.

Avant de conclure, voyons comment nous pourrions appliquer

la vision apollinienne et dionysiaque et l'éternel retour à notre pratique musicale. Pour cette partie, nous trouvons cependant plus approprié d'utiliser le « je » plutôt que le « nous ».

5. PRATIQUE MUSICALE

J'ai mentionné tout à l'heure que l'art musical se revendique du dionysiaque pour Nietzsche parce que lors de la réception directe de l'œuvre musicale, l'œuvre est *en train* de se créer, elle n'a rien de quelque chose de fixe ou de figé. Il y a un mouvement perpétuel des parties de l'ensemble de l'œuvre musicale. Je suis d'accord, mais selon moi, un morceau de musique pourra tendre vers l'apollinien ou le dionysiaque selon qu'il est interprété, composé ou improvisé.

5.1. INTERPRÉTATION

Lorsque je pratique une pièce musicale classique (ou parfois et plus proprement dite *savante*), il faut m'y exercer souvent et longtemps. C'est un genre de gymnastique pour les doigts. Toutes les indications qui se trouvent dans la partition doivent être suivies et faites du mieux possible ; la métrique, la tonalité et le tempo doivent être respectés ; la rythmique, la mélodie et l'harmonie de même. Bref, la forme et le contenu de la pièce sont déjà établis et elle se transmet ainsi (ou presque) au fil des siècles. J'entrevois ici l'apollinien : désire d'éterniser la beauté, la belle apparence de la pièce musicale. De plus, ces aspects formels et de contenu sont agencés par le compositeur, ils sont mesurés. Ce qui rappelle selon moi Apollon en tant que dieu de la mesure.

5.2. COMPOSITION

Lorsque je compose des pièces musicales, je ne puis m'empêcher de penser que ce qui m'inspire lors de leur création ne vient pas de nulle part, mais de moi-même et surtout d'une synthèse inconsciente de toute la musique de différents styles que j'ai écoutée : classique, métal, rock, blues, jazz, oriental, folklore juif, québécois, etc. C'est pourquoi j'ai nommé l'une d'entre elles *Réminiscences*. En d'autres mots, j'extirpe la matière de mes compositions à partir d'un amas de notes pré-existantes. De plus, je modifie toujours mes compositions, elles sont en constante évolution. Parfois, je supprime une partie pour la remplacer par une autre ou j'en modifie simplement une. Quand j'ai pris connaissance de ce que représente le dionysiaque et l'éternel retour, j'ai constaté que ma « méthode » créatrice leur est apparentée : je prends la matière qui donne forme à mes pièces à partir d'un tout, d'un amas de notes qui existent déjà avant que je compose, pour ensuite redonner cette matière musicale au tout dont elle fait partie

lorsqu'elle ne me convient pas. De ce point de vue, je pourrais être considéré comme un être dionysiaque qui, lorsqu'il crée ou détruit, n'ajoute ni n'enlève rien au tout que représente la vie, à laquelle il prend et redonne la matière qu'il façonne ou annihile. D'ailleurs, ce tout s'entrevoit partout et notamment dans l'improvisation.

5.3. IMPROVISATION

L'improvisation fait partie d'un des « modes » de jeu que je préfère et elle s'apparente en quelques points au dionysiaque. Une vraie improvisation ne pourra être reproduite telle qu'elle a été produite lors de sa création, sauf si on a une mémoire extraordinaire ou qu'elle soit vraiment courte et simple. Dans le cas où ces exceptions ne se pointent pas, la pièce improvisée rappellera alors l'apparence en tant que « rédemption temporaire, atteinte à chaque instant (*ND*, p. 142) » pour cause de « métamorphose et de perpétuel changement (*ND*, p. 142) ». De plus, lorsqu'on improvise, on se trouve sur une corde raide : on ne sait à peu près pas ce qui s'en vient, quand va terminer l'improvisation, si elle va se terminer en queue de poisson ou non. C'est alors qu'il y a des risques qu'elle n'aboutisse pas à un résultat qu'on aurait aimé, que ce résultat demeure simple potentiel et que la matière qui l'aurait composée demeure dans le tout dont elle se serait détachée pour un instant. En extrapolant, j'ai parfois l'impression que ce tout, cette unité primitive de la musique, pourrait s'identifier à la percussion. En effet, je n'ai pas encore réussi à trouver un contre-exemple au fait qu'il y a de la percussion dans tout instrument de musique : le piano, les marteaux ; le violon, les doigts sur la touche et le frottement de l'archet ; les instruments à vent, le souffle qui se répercute à l'intérieur des parois de l'instrument ; la guimbarde, la vibration qui se transmet dans son cadre, etc. Bref, la vibration, propre de toute musique, est pour moi percussion, mais je suis ouvert à toute autre opinion dans la mesure où on m'en parle!

C'est par l'intermédiaire de la présentation d'Apollon – qui incluait l'apollinisme, le principe d'individuation et Apollon en tant que dieu de l'onirisme – et de celle de Dionysos – qui incluait le mythe de sa lacération (*Zagreus*), le dionysisme, l'être et l'art dionysiaque – que nous avons cheminé vers ce que nous voulions faire paraître : que la tension entre l'apollinisme et le dionysisme est essentielle à l'évolution de l'art « comme la génération est liée à la dualité des sexes (*MN*, p. 17) ». Nous avons d'ailleurs vu que cette tension semble se trouver entre

l'art plastique et l'art musical. Par la suite, nous avons dressé un portrait de l'éternel retour et du fait que l'homme a de la difficulté à le percevoir étant donné le voile « temporel » qu'il place lui-même devant cet éternel retour. Nous avons terminé en tentant d'appliquer une partie de ces notions à notre (ma) pratique artistique en tant qu'interprète, compositeur et improvisateur. Nous avons vu que l'interprétation s'apparente à l'apollinien alors que la composition et l'improvisation, au dionysiaque. Éventuellement, nous aimerions définir et éclaircir davantage la réception directe et indirecte de l'œuvre musicale, car cela nous permettrait entre autres d'évaluer la part d'apollinien et de dionysiaque en elle. En effet, il nous semble qu'un spectateur qui assiste à un concert de musique se trouve en position de réception directe de l'œuvre qui est en train de se construire. Elle lui paraîtra d'autant plus nouvelle s'il ne la connaît pas. Elle s'apparenterait alors plus au dionysiaque qu'à l'apollinien. À l'inverse, si la même œuvre est enregistrée lors du concert, nous pourrions l'écouter sous la forme qu'elle arborait lors du concert tant et aussi longtemps que l'enregistrement sera en bon état. Sa forme, sa beauté, son apparence se trouveront alors figées. C'est alors que la *même* œuvre s'apparenterait plus à l'apollinien qu'au dionysiaque.

L'APPROCHE PAR LES CAPABILITÉS¹ DE MARTHA NUSSBAUM

PAR MARIE-PIER LEMAY

Élaborée originellement afin de trouver une alternative au produit intérieur brut (PIB) comme mesure du développement humain d'un pays, l'approche par les capacités gagne de l'ampleur depuis les années 80 au sein des théories de la justice. Cette théorie, élaborée par l'économiste indien Amartya Sen et la philosophe américaine Martha Nussbaum, se présente comme étant le nouveau paradigme de développement humain, situé entre le contractualisme rawlsien et l'aristotélisme. Alors que Sen puise dans la tradition philosophique orientale, Nussbaum s'inspire d'Aristote, des stoïciens et des penseurs anglais comme Adam Smith ou John Stuart Mill. Aujourd'hui, l'approche par les capacités s'impose en philosophie politique en abordant plus particulièrement les inégalités sociales, le développement humain et la justice globale. Bien que l'approche connaisse une certaine notoriété dans la philosophie politique anglo-saxonne, les traductions des textes fondateurs demeurent plutôt rares et peu d'analyses francophones existent sur ce thème. Dans ce texte, je tenterai de rendre compte essentiellement de la variante de Nussbaum de l'approche en me basant principalement sur son ouvrage intitulé *Capabilités*¹, dont le but est de vulgariser cette approche afin de la rendre plus accessible.

Tel que mentionné précédemment, l'approche par les capacités provient essentiellement d'un constat selon lequel le PIB par habitant ne saurait rendre compte de la qualité de vie ou du degré de justice d'un pays. En fait, la croissance économique ne serait que faiblement corrélée² à la qualité de l'éducation ou de la santé d'un peuple. Également, cette valeur ne saurait exprimer si un groupe de la population est ostracisé ou si les disparités sociales sont vertigineuses. En guise d'exemple, lors de l'apartheid, l'Afrique du Sud faisait plutôt bonne figure dans les classements mondiaux de la croissance économique³. Par ailleurs, ces données économiques ne prennent pas en compte les libertés politiques des citoyens. Nous n'avons ainsi qu'à penser à la situation des dissidents du régime chinois alors que la Chine connaît une croissance économique impressionnante. Par ailleurs, le PIB ne rend pas compte du travail domestique hors de l'économie marchande.

En fait, l'approche par les capacités est une recherche de ce que les êtres humains sont réellement capables de faire et d'être et des possibilités de mener une vie bonne⁴. Cette

approche se rapproche considérablement du libéralisme puisqu'elle inclut les notions de dignité humaine et de liberté, tout en intégrant l'idée kantienne voulant que l'on considère l'autre comme une fin en soi. D'une part, la variante d'Amartya met de l'avant l'idée que le but des capacités est de pouvoir comparer les qualités de vie. Par ailleurs, l'économiste indien ne fournit pas de liste spécifique des capacités et il n'utilise pas le concept théorique de dignité humaine. D'autre part, Martha Nussbaum refuse de fonder un élément de comparaison et d'évaluation générale de la qualité de vie : « [...] parce que le rôle du libéralisme politique dans [sa] théorie est de refuser toute description globale de la valeur⁵. »

Les capacités pourraient se définir comme étant des possibilités de choisir et d'agir. La liberté demeure centrale puisque celle-ci permet de choisir le fonctionnement d'une capacité. Le fonctionnement est la « [...] réalisation active d'une ou plusieurs capacités⁶ », en d'autres mots, il est la finalité d'une capacité. À titre d'exemple, une personne décidant de jeûner et une personne ne mangeant pas par manque de nourriture réalisent le même fonctionnement, mais non la même capacité puisque l'une de ces personnes a le choix de manger et l'autre non. L'approche par les capacités défend les libertés centrales et les possibilités de se développer. À titre d'exemple, cette approche défend vivement l'accès à l'éducation. Nussbaum a élaboré une liste de dix capacités sans quoi une vie ne saurait être humainement digne. Cette liste inclut : 1) la vie,⁷ 2) la santé du corps, 3) l'intégrité du corps, 4) les sens, l'imagination et la pensée, 5) les émotions, 6) la raison pratique, 7) l'affiliation, 8) les autres espèces, 9) le jeu⁸, 10) le contrôle sur son environnement. Selon Nussbaum, ces capacités sont des conditions d'une vie bonne : « My claim is that a life that lacks any one of these capabilities, no matter what else it has, will fall short of being a good human life⁹. » La liste des dix capacités de base exprime le seuil minimum requis pouvant conduire à l'égalité : « Assurer les dix capacités à tous les citoyens est une condition nécessaire à la justice sociale¹⁰. » Les penseurs de l'approche

de Pierre Goldstein traitant de la philosophe américaine.

5 C. NUSSBAUM, Martha. *Capabilités*, op. cit., p. 38.

6 Vous devez ajouter ici la référence complète de cette citation.

7 Il ne faut pas comprendre la capacité de la vie dans un sens «pro-vie», c'est-à-dire contre l'avortement. En fait, Nussbaum définit cette capacité ainsi : «être capable de mener sa vie jusqu'au terme d'une vie humaine d'une longueur normale ; ne pas mourir prématurément, ou avant que sa vie ne soit tellement réduite qu'elle ne vaille plus la peine d'être vécue.» C. NUSSBAUM, Martha. *Ibid.*, p. 55.

8 L'intégration du jeu à la liste des capacités de base pourrait se comprendre comme un clin d'œil intellectuel au chef d'œuvre que sont les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* de Friedrich Schiller. Si le lien n'a jamais été explicité dans un article ou un livre, il serait passionnant de comparer ces lettres à ce que Nussbaum écrit sur le jeu.

9 C. NUSSBAUM, Martha. «Human Capabilities, Female Human Beings» dans MOELLENDORF, Daniel et Thomas POGGE, *Global Justice: Seminal Essays*, St. Paul, Paragon House, 2008, p. 517.

10 C. NUSSBAUM, Martha. *Capabilités*, op. cit., p. 64.

1 C. NUSSBAUM, Martha. *Capabilités : Comment créer les conditions d'un monde plus juste?*, Paris, Éditions Flammarion, 2012, 303 p.

2 C. NUSSBAUM, Martha. *Les émotions démocratiques*, Paris, Éditions Flammarion, 2011, p. 25.

3 C. NUSSBAUM, Martha. *Capabilités*, Op. Cit., p. 75.

4 La variante de Nussbaum est fortement imprégnée d'aristotélisme, son approche fut d'ailleurs qualifiée de «libéralisme aristotélicien». Les liens entre l'approche par les capacités et l'éthique aristotélicienne sont nombreux et passionnants, mais ils ne seront qu'effleurés dans cet article. Pour ceux désirant creuser la question, je leur recommande la lecture du livre

par les capabilités Wolff et De-Shalit ont également introduit le concept de sécurité, en affirmant qu'il est nécessaire de garantir les capabilités dans l'avenir, ainsi que le concept de fonctionnement fertile où une capacité en entraîne une autre (par exemple, l'éducation amène en quelque sorte la raison pratique). Les capabilités sont hétérogènes et irréductibles, elles sont indépendantes les unes des autres.

L'approche par les capabilités peut être comprise comme étant une méthode d'analyse d'une situation donnée afin de juger de la justice présente. Ainsi, l'approche permet de comprendre la pauvreté non seulement comme un manque de ressources monétaires, mais comme un manque de capabilités. Le revenu n'est qu'un moyen en vue d'une fin : assurer les capabilités. La pauvreté est davantage un manque d'opportunité que de ressources matérielles. Par exemple, une personne souffrant d'exclusion sociale pourrait avoir de la difficulté à convertir ses ressources monétaires en fonctionnement. La pauvreté ne saurait se réduire à une échelle quantitative. Amartya Sen a reçu le prix Nobel d'économie pour ses recherches sur la famine, en démontrant que celle-ci est d'abord un manque d'opportunité ; elle n'est pas qu'un simple manque de nourriture. Ainsi, ce n'est pas avec de l'aide alimentaire que le problème de la famine pourrait se résoudre, mais bien en affrontant « [...] les déficits de capabilités qui touchent les populations vulnérables, en procurant du travail ou d'autres sources de droits aux biens de première nécessité¹¹. »

L'approche par les capabilités demeure liée à celle des droits humains. En fait, les deux approches se recoupent. «Le point en commun [...] tient dans l'idée que tous les individus possèdent certains droits fondamentaux en vertu de leur humanité, et que c'est un devoir de base de la société que de respecter et de soutenir ces droits¹². » L'existence des droits demeure également liée à la notion de devoir. Par exemple, les pays occidentaux auraient des devoirs envers pays pauvres. L'approche par les capabilités complète donc les approches classiques des droits humains dans l'optique qu'elle implique l'action du gouvernement. Les droits fondamentaux en soi ne sont que des mots et ne peuvent être rendus réels que par l'action du gouvernement. Par ailleurs, Nussbaum rejette la distinction entre les deux générations de droits humains, la première génération étant les droits civils et politiques et la deuxième étant

les droits économiques sociaux et culturels, estimant que les deux types sont intimement liés. «Les notions de «capacités» fondent l'extension indispensable de la notion de «droits» à toutes les conditions économiques et sociales nécessaires à l'eudaimonia humaine¹³. » Cette extension a pour conséquence d'élargir le concept de «crime contre l'humanité», celui-ci n'étant plus exclusif aux droits civils et politiques. En fait, cette approche est plus large que celle des droits humains, mais elle soutient les conclusions de celle-ci. Par ailleurs, la finalité de l'approche des capabilités est de fonder les droits politiques et constitutionnels. Il est ainsi nécessaire de sécuriser les droits dans une constitution.

En dépit du fait que l'approche opte pour un universalisme, Nussbaum se défend d'adopter un point de vue impérialiste ou colonialiste. Même si l'approche avait des origines exclusivement occidentales, ce ne serait pas une raison de la rejeter, étant donné que les peuples se sont échangés au fil des ans des innovations, des inventions et même des idéologies (par exemple, l'origine européenne du marxisme n'a pas empêché son expansion dans le monde). Afin de répliquer à cet argument, Amartya Sen a consacré de multiples textes cherchant à démontrer les origines chinoises et indiennes des concepts de droits humains ou de dignité humaine. L'approche ne relève pas d'une pure abstraction ou d'une métaphysique puisqu'elle part d'un questionnement portant sur ce que sont les possibilités empiriques d'un humain. «L'approche des capabilités, qui reste proche de la réalité concrète, permet ainsi de dépasser le débat abstrait, confus et souvent troublant sur les droits et l'impérialisme¹⁴. » Par ailleurs, il est essentiel de préciser que l'approche vise à étudier l'ensemble de la société, pas seulement la classe dominante ou la tradition.

POSITIONNEMENT DE L'APPROCHE PAR RAPPORT AU LIBÉRALISME POLITIQUE

Nussbaum critique vivement la redistribution des ressources chez Rawls parce qu'une distribution des ressources ne signifie pas nécessairement que les besoins sont empiriquement comblés. La redistribution des richesses ne peut garantir ce que les personnes sont réellement capables de faire et d'être. Par exemple, en octroyant «[...] un accès équitable à des cliniques de santé qui seraient, par ailleurs, géographiquement

11 C. NUSSBAUM, Martha. Ibid., p. 195.

12 C. NUSSBAUM, Martha. Ibid., p. 91.

13 GOLDSTEIN, Pierre. Vulnérabilité et autonomie dans la pensée de Martha C.

Nussbaum, Paris, PUF, 2011, p. 75.

14 C. NUSSBAUM, Martha. Ibid., p. 145.

L'APPROCHE PAR LES CAPABILITÉS¹ DE MARTHA NUSSBAUM

PAR MARIE-PIER LEMAY

accessibles à toutes les populations ne garantit pas nécessairement que les individus [...] seraient effectivement capables de convertir cet accès équitable aux ressources en états positifs de santé¹⁵.» La proximité géographique ne peut régler entièrement les problèmes d'accès à la santé. Autrement dit, l'accès équitable aux ressources ne permet pas de vérifier s'il est possible de convertir les ressources en biens. Également, tous ont des besoins différents en matière de ressources et la capacité à transformer ces ressources en fonctionnement n'est pas également répartie. Ainsi, « [...] le but politique pertinent n'est pas simplement de distribuer l'argent, mais de donner aux gens les capacités de fonctionner¹⁶.» Le revenu réparti équitablement ne permet pas non plus de mettre de l'avant les problèmes d'exclusion sociale.

Dans son livre *Frontiers of justice*, Nussbaum identifie quatre principales failles dans la théorie rawlsienne : la justice intergénérationnelle, la justice au-delà des frontières nationales, le traitement équitable des personnes en situation de handicap ainsi que les questions morales impliquées dans le traitement des animaux non humains. Les problèmes soulevés dans les deux dernières questions tirent leurs difficultés de l'idée que le contractualisme se base sur l'avantage mutuel des participants – un accord qui, parce qu'il est motivé par l'intérêt de chacun, ne relève pas de l'altruisme. En fait, le handicap remet en question cette idée fondatrice, puisqu'il en devient difficile de justifier les soins aux personnes ayant un handicap mental étant donné qu'elles ne peuvent participer adéquatement à l'exercice de pensée que suggère le voile de l'ignorance chez Rawls. L'approche par les capacités inclut ainsi la bienveillance et l'altruisme afin de soutenir et de justifier les soins aux personnes handicapées.

Quant à la question du traitement des animaux non humains, Nussbaum reconnaît que ceux-ci sont sujets de justice et ont une dignité inhérente. Sur ce point, Nussbaum rompt avec la tradition kantienne qui considérait que les animaux n'ont pas de valeur intrinsèque puisque seules l'humanité et la rationalité sont dignes de respect. Elle va même plus loin que Rawls, qui affirmait dans *Théorie de la justice* que l'humain a des devoirs de compassion et d'humanité envers les animaux, n'est pas allé assez loin sur le plan de la reconnaissance morale des animaux. Pour Nussbaum, la compassion ne suffit pas à fonder une véritable théorie pouvant inclure les animaux, il est nécessaire de considérer les animaux comme étant des agents : «There is no obvious reason why notions of basic justice entitlement, and law cannot be extended across the spe-

cies barrier [...]»¹⁷. Les questions «Qui fait les lois?» et «Pour qui sont faites les lois?» doivent être séparées afin d'ouvrir la porte à une reconnaissance morale envers les animaux. Dans son texte *Beyond compassion and humanity*, Nussbaum propose une sorte de paternalisme sensible à l'épanouissement des différentes espèces. Il est d'ailleurs nécessaire que les humains s'engagent constitutionnellement à définir les animaux comme étant des sujets de justice et que des traités internationaux soient signés afin de protéger les habitats des animaux et d'éliminer la cruauté envers ceux-ci.

De plus, l'approche par les capacités tente de réconcilier l'universalisme moral et le pluralisme axiologique se rapprochant du libéralisme rawlsien. Nussbaum affirme qu'il est nécessaire d'éviter d'institutionnaliser une doctrine religieuse ou métaphysique, puisque cela aurait pour effet que «tous les citoyens n'entrent pas dans l'espace public sur un pied d'égalité¹⁸.» Il est primordial de protéger les droits des minorités, incluant les communautés religieuses, en ouvrant la porte aux accommodements. Il demeure néanmoins que la dignité humaine ou l'impartialité sont des piliers fondamentaux. Les capacités doivent s'inscrire dans le contexte culturel. «Les capacités ne sont pas considérées comme des atomes isolés, mais comme un ensemble de possibilités qui interagissent et s'influencent l'une l'autre¹⁹.» La théorie ne cible pas de fonctionnement précis, les individus sont donc libres de choisir.

Quant à la justice mondiale, il existerait des devoirs liant les pays ensemble. Il serait justifié d'offrir de l'aide aux pays pauvres²⁰ étant donné les liens entre leur pauvreté et le colonialisme ou les pratiques de «dumping» de la Banque Mondiale, par exemple. Avec la mondialisation, un geste peut avoir des effets à l'échelle planétaire. Nussbaum affirme que chaque pays devrait donner 2% de son PIB afin de soutenir les pays pauvres. Ainsi, sur ce point, Nussbaum s'oppose à la tradition libérale qui met de côté une redistribution mondiale des richesses. Elle s'oppose à ce que la justice mondiale repose seulement sur des volontés philanthropiques, jugeant qu'elles n'assurent pas un système de justice égalitaire. De plus, cette manière de voir néglige le rôle des institutions. Nussbaum s'oppose néanmoins à un état mondial qui «écraserait les différences». L'approche par les capacités reconnaît le pouvoir d'action des entreprises ainsi que des organisations internationales.

15 CHUNG, Ryoa. «Perspectives féministes en éthique des relations internationales», *Les ateliers de l'éthique, Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal*, Vol. 3, N. 2, Automne 2008, p. 113.

16 C. NUSSBAUM, Martha. *Ibid.*, p. 85.

17 C. NUSSBAUM, Martha. «Beyond "compassion and humanity" dans R. SUNSTEIN, Cass et Martha C. NUSSBAUM, *Animal Rights : Currency Debates and New Directions*, Oxford, Oxford university press, 2004, p. 300.

18 C. NUSSBAUM, Martha. *Capacités*, Op. Cit., p. 125.

19 C. NUSSBAUM, Martha. *Ibid.*, p. 135.

20 Il est d'ailleurs intéressant de noter de Nussbaum n'utilise pas le terme «pays en développement» pour parler des pays pauvres. En fait, cela s'explique parce que tous les pays seraient en développement selon l'approche des capacités.

En terminant, il est intéressant de constater l'influence qu'a pu avoir cette théorie sur les politiques nationales et internationales. L'exemple le plus juste est probablement celui du Programme des Nations Unies pour le Développement, qui s'inspire désormais de l'approche des capacités afin de produire les rapports. Plusieurs rapports régionaux utilisent également cette méthode d'analyse telle que le Rapport arabe sur le développement humain. Également, sur le plan national, l'ex-président français Nicolas Sarkozy a créé une commission fondée sur cette approche ayant pour mission d'évaluer les inégalités sociales en France. Je termine ce bref article par une citation de Nussbaum ouvrant la porte à la psychologie, mais aussi à la littérature et à l'empathie en philosophie politique :

Les théoriciens des capacités doivent apprendre tout ce qu'ils peuvent du travail expérimental en psychologie, mais ils doivent aussi devenir des lecteurs de romans, de biographies, d'autobiographies et d'histoires de cas psychologiques, bref, de tout ce qui améliore leur compréhension de ces éléments compliqués de l'expérience humaine dont dépend notre espoir de succès et de stabilité politique²¹.

BIBLIOGRAPHIE

- BRUGÈRE, Fabienne. «Martha Nussbaum ou la démocratie des capacités», *laviedesidees.fr*, adresse URL : <http://www.laviedesidees.fr/Martha-Nussbaum-ou-la-democratie.html>, page consultée le 7 août 2013.
- C. NUSSBAUM, Martha. «Beyond "compassion and humanity" dans R. SUNSTEIN, Cass et Martha C. NUSSBAUM, *Animal Rights : Current Debates and New Directions*, Oxford, Oxford university press, 2004, p. 299-320.
- C. NUSSBAUM, Martha. *Capacités : Comment créer les conditions d'un monde plus juste?*, Paris, Éditions Flammarion, 2012, 303 p.
- C. NUSSBAUM, Martha. «Human Capabilities, Female Human Beings» dans MOELLEN-DORF, Daniel et Thomas POGGE, *Global Justice: Seminal Essays*, St. Paul, Paragon House, 2008, p. 495 à 551.
- C. NUSSBAUM, Martha. *Les émotions démocratiques*, Paris, Éditions Flammarion, 2011, 207 p.
- CHUNG, Ryoa. «Perspectives féministes en éthique des relations internationales», *Les ateliers de l'éthique, Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal*, Vol. 3, N. 2, Automne 2008, p. 104 à 117.
- GARRAU, Marie et Alice Le Goff, «Du care aux capacités : l'apport de Martha Nussbaum» dans *Care, justice et dépendance : Introduction aux théories du Care*, Paris, PUF, 2010, p. 125 à 141.
- GOLDSTEIN, Pierre. *Vulnérabilité et autonomie dans la pensée de Martha C. Nussbaum*, Paris, PUF, 2011, 160 p.

21 C. NUSSBAUM, Martha. *Ibid.*, p. 244.

Δυάμελης (DUHAIMÉLÈS)

PAR SÉBASTIEN F. GUERTIN

Depuis quelques temps, force est de constater que l'espace public est de plus en plus occupé par un nouvel opium. Celui-ci est en fait loin d'être nouveau, c'est la liberté. Ou plutôt une certaine notion de liberté, telle que promue par les apôtres du libertarianisme. Ainsi, me questionnai-je à savoir ce qu'est ce libertarianisme. Or, tel Platon face aux sophistes hellénistiques, le meilleur chemin que j'ai rencontré lors de ma quête est celui emprunté par Socrate. Ainsi, étirai-je mon bras jusque dans son merveilleux monde des idées pour le ramener de ce côté de l'Atlantique et de l'Aufklärung, afin de lui faire accoucher d'une vérité supplémentaire: le libertarianisme libère-t-il réellement?

Imaginons donc ce cher Socrate qui, occupé à déambuler et à contempler quelques idées, se retrouve soudainement frappé par les échos d'un brouhaha. S'évadant de sa rêverie, il remarque qu'un attroupement s'est formé autour d'un rhéteur en plein discours. Comme Socrate commence à prêter l'oreille au monologue, le philosophe est repéré par des gens assemblés. Duhaimélès, l'homme en train de prononcer l'exposé, s'adresse donc à Socrate en ces termes:

Duhaimélès: Ne serait-ce pas là mon bon Socrate d'Athènes que j'aperçois?

Socrate: Lui-même. Ceci dit, alors que tu semble savoir qui je suis, je ne peux me vanter de posséder la même connaissance à ton égard. À qui ai-je affaire?

Duhaimélès: Mon nom est Duhaimélès.

Socrate: Duhaimélès! Bien que je n'aie pas eu le bonheur de faire ta connaissance avant maintenant, j'ai eu vent de tes critiques à propos de la classe dirigeante. D'ailleurs, ne serait-ce pas justement un de ces exercices que ma présence a interrompu?

Duhaimélès: Tu m'en vois flatté Socrate. Effectivement, je m'efforçais à l'instant d'inculquer à ces bonnes gens l'importance de la liberté, particulièrement en ce qui concerne la gestion de l'État.

Socrate: Que soutiens-tu précisément, Duhaimélès?

Duhaimélès: Que l'État doit avoir le moins d'influence possible sur la vie des gens. Son rôle devrait se limiter à l'armée et à la gestion de la justice. Le reste est du ressort de la vie privée et il est évident que cela serait brimer leur liberté que de s'y mêler. Autrement dit, aucune loi ne doit dicter le comportement d'un citoyen.

Socrate: Si je comprends bien où tu veux en venir, tu pense que les lois sont néfastes pour les citoyens?

Duhaimélès: Entendons-nous bien, un certain nombre de comportements tels que le vol ou les crimes violents doivent être interdits. Mais en dehors de ces exemples, tout citoyen doit être libre d'agir selon son bon vouloir. Les autres lois sont donc effectivement néfastes.

Socrate: Ta conviction dans ton point de vue est belle à voir Duhaimélès, mais tu soulèves plus de questions par tes affirmations que tu n'en éclaircis. La première qui me vient réside dans le fait que tu sembles poser deux sortes de lois. Tu illustres un certain nombre de lois nécessaires et tu signifies qu'il existe aussi des lois néfastes. Est-ce que toutes les lois entrent dans ces deux catégories selon toi?

Duhaimélès: Bien sûr. Il y a d'un côté les lois nécessaires et d'un autre, les lois qui, en plus d'être superflues, sont néfastes.

Socrate: Il n'y a donc pas de lois superflues qui soient bénignes?

Duhaimélès: Justement, c'est bien là mon propos: une loi superflue est néfaste en soi car elle brime la liberté de l'individu sans rapporter de bienfait.

Socrate: Tu introduis ici un élément de réponse à la question que j'allais te poser. Je vais l'énoncer quand-même, pour bien clarifier la situation: si tu poses deux sortes de lois, à savoir des lois nécessaires et des lois néfastes, comment délimites-tu ces deux catégories?

Duhaimélès: J'ai effectivement commencé à l'expliquer. Le critère pour juger une loi est de savoir si cette loi brime la liberté des citoyens ou non.

Socrate: Dans ce cas, la catégorie des lois nécessaires serait vide, car interdire un acte est bien le contraire de le permettre. Ainsi, une loi équivaut au contraire d'une permission et donc de la liberté de poser un acte. Il est donc oiseux de séparer les lois en deux catégories: abrogeons-les toutes!

Duhaimélès: Tu ne peux prétendre de bonne foi que c'est là ce que je soutiens. J'ai bel et bien spécifié plus tôt qu'il y a des lois nécessaires et cela est évident de toute façon.

Socrate: Pardonne mon empressement Duhaimélès, mais explique moi quand-même comment tu envisages une loi nécessaire.

Duhaimélès: Une loi est nécessaire si elle ne brime pas la liberté des citoyens. Or, tu sembles supposer qu'il est impossible qu'une loi ne brime aucune liberté. Je te répondrais qu'une loi nécessaire ne brime pas la liberté d'un honnête citoyen, car elle interdit un acte qu'aucun honnête citoyen ne désireait poser. J'admets que l'autre ensemble est beaucoup plus peuplé que celui-ci, assez pour l'en faire paraître insignifiant. En effet, hors le meurtre, le viol et le vol qualifié, les interdits nécessaires sont limités. Il s'agit seulement d'empêcher les dévians de nuire aux gens honnêtes.

Socrate: Donc seule la liberté des gens honnêtes importe.

Duhaimélès: C'est exact.

Socrate: Pourquoi cela?

Duhaimélès: N'est-il pas commun d'emprisonner les gens malhonnêtes? La liberté est donc l'apanage des gens honnêtes.

Socrate: Cela tombe sous le sens, sauf qu'ici encore tu poses deux catégories sans réellement les distinguer. Il serait d'ailleurs possible de débattre durant de longues heures à ce sujet, mais restons-en pour aujourd'hui à l'essentiel de ton propos. Or, corrige-moi si je fais erreur, mais je pense que ton souci premier est la notion de liberté du citoyen.

Duhaimélès: Je n'aurais pu être plus clair.

Socrate: Or, malgré les culbutes que je t'ai vu effectuer pour justifier l'importance de la liberté, j'éprouve encore des difficultés à appréhender ce que tu soutiens. Il est fort louable de défendre cette valeur, mais encore faut-il savoir ce que nous défendons. Autrement dit, qu'entends-tu par liberté?

Duhaimélès: La liberté est la possibilité d'un individu d'agir selon son bon vouloir.

Socrate: Donc tout individu devrait pouvoir agir selon son bon vouloir.

Duhaimélès: Précisément. La liberté est la vertu la plus importante.

Socrate: Ceci dit, force m'est de remarquer que tu te contredis

encore une fois, mon cher Duhaimélès. En effet, tu me signifiais plus tôt que seule la liberté des gens honnêtes importe réellement. Or, tu me dis maintenant que la liberté est une vertu, et je cite, la plus importante qui soit. Une vertu n'est-elle pas un attribut qu'il serait souhaitable de voir présent dans l'ensemble de l'humanité?

Duhaimélès: Effectivement.

Socrate: Donc, s'il est souhaitable qu'une vertu donnée soit présente dans l'ensemble de l'humanité; et que la liberté est une vertu, ainsi un individu de qui cette vertu n'est pas souhaitable ne fait pas parti de l'humanité.

Duhaimélès: Je distingue la logique dans ton raisonnement Socrate, mais je crains qu'il ne mène à un endroit totalement différent de mon objectif. J'écoute néanmoins ta conclusion.

Socrate: Celle-ci est très simple, c'est que tu implies qu'une personne malhonnête ne fait pas partie de l'humanité. Or, on parle tout de même d'une personne. Tu m'en vois donc dans la nécessité de relever le fait que cela constitue un non-sens.

Duhaimélès: Peut-être as-tu raison Socrate, mon propos à ce sujet m'apparaît maintenant hâtif. Toutefois, il reste que dans une société civilisée, la liberté de l'individu doit primer. Cette contradiction que tu me montres par rapport à la nature des gens malhonnêtes constitue effectivement une difficulté inattendue, mais mon point de vue n'en demeure pas moins.

Socrate: Laisse moi te féliciter de ta persistance, mais permet moi tout de même de te rétorquer encore une remarque. Si la liberté de l'individu doit primer sur toute chose, un problème identique à celui nous ayant occupé plus tôt nous frappe à nouveau: une quelconque loi devient injustifiable. Je te rappelle que tu m'opposais à cette critique une distinction sur les lois néfastes et les lois nécessaires qui donne éventuellement sur un non-sens. Quelle sera maintenant ta défense?

Duhaimélès: Je dois dire Socrate, avant de continuer, que je commence à me questionner sur ta bonne foi. Un citoyen t'observant pourrait croire de notre échange que tu t'opposes à la liberté. Néanmoins, laisse-moi te dire que, si cette distinction entre les lois néfastes et les lois nécessaires semble ne tenir qu'à peu de choses, c'est qu'elle me fut arrachée par une

Δυάμελης (DUHAIMÉLÈS)

PAR SÉBASTIEN F. GUERTIN

nécessité de modérer mon propos. Sûrement, un homme public de ta trempe et de ton statut sait que parfois, le public ne semble point disposé à recevoir une idée radicale, malgré la valeur de cette idée.

Socrate: À cette dernière affirmation Duhaimélès, laisse-moi te confier qu'au contraire, la vérité est un cadeau du dieu, et que le devoir de son humble serviteur que je suis n'est autre que de la faire éclater au grand jour, qu'elle apparaisse plaisante ou non. Il ne faut pas sous-estimer la capacité de nos concitoyens à appréhender la vérité et je te prierais d'en tenir compte; après tout, nous sommes entre amis et il serait irrespectueux de sous-estimer nos collègues. Bref, parle sans filtre maintenant. Que proposes-tu réellement?

Duhaimélès: Bien simplement, comme tu l'as bien fait remarquer plus tôt, il est de l'essence d'une loi de brimer la liberté des individus, aucune ne devrait donc exister.

Socrate: Alors c'est bien là la teneur réelle de ton propos. Mais dis-moi, comment un État dépourvu de lois peut-il gouverner?

Duhaimélès: Mais il ne doit tout simplement pas exister. Selon notre définition, un État, en fin de compte, n'est rien d'autre qu'une aliénation de ses citoyens.

Socrate: Cela constitue-t-il ta thèse? Que les Hommes seraient plus libres s'il n'y avait aucun État?

Duhaimélès: Bien entendu.

Socrate: Ne constates-tu pas l'écueil reposant dans cette voie?

Duhaimélès: Mais quel écueil Socrate? Je n'en constate aucun.

Socrate: Laisse-moi te l'exposer. Je vais commencer par te donner un exemple dans lequel cette utopie serait contreproductive.

Duhaimélès: Je t'écoute.

Socrate: Qui dit absence d'État, dit absence de loi. Il y a donc aussi absence de gardiens pour faire respecter les lois.

Duhaimélès: Cela tombe sous le sens.

Socrate: Admettons donc qu'un homme décide d'entrer par effraction chez un concitoyen âgé pour détrousser ce dernier. Que peut faire le vieil homme pour se défendre s'il n'y a pas de forces de l'ordre à appeler?

Duhaimélès: Mais c'est bien simple, il n'a qu'à engager des gardes pour le protéger.

Socrate: Cela est possible pour un citoyen à l'aise de ses finances, mais tous ne sont pas en mesure d'entretenir une milice privée. Qu'en est-il de ceux-là?

Duhaimélès: Dans ce cas, un besoin est créé et un entrepreneur disposant d'une milice privée peut assurer leur protection en échange d'une prime.

Socrate: Ainsi selon toi, l'argent achètera la sécurité. Or, dans de telles situations, cet entrepreneur a le loisir d'intervenir, mais aussi de calculer comme plus profitable de dédommager le vieillard pour ses pertes que d'intervenir s'il est en danger. Le vieillard vit donc dans la crainte de cette attaque qui ne sera pas empêchée et qui pourrait bien lui être fatale, parce que celui qui doit assurer sa sécurité ne voit pas de profit au fait de s'interposer. La vie du vieil homme se trouve donc à la merci de celui qu'il emploie pour défendre sa demeure. Est-ce là la forme de liberté que tu veux promouvoir?

Duhaimélès: Je ne puis qu'être affligé par la mauvaise foi qui transpire de ton affirmation. Tu tentes de critiquer le modèle général que je tente de dessiner par une affirmation particulière d'un cas isolé fictif.

Socrate: Je dois admettre qu'il y a de la vérité dans ce que tu viens de me rétorquer. Ceci étant dit, un homme honnête se doit de souligner les problèmes dans ce qu'il entend proférer, quelle qu'en soit la valeur. Permet-moi donc une nouvelle opposition dans un ordre d'idées semblable, mais selon un paradigme différent.

Duhaimélès: Comme il te plait.

Socrate: Fort bien. Reprenons la notion de liberté selon l'acception que tu défendais plus tôt. À ton avis, chaque individu doit pouvoir agir selon son bon vouloir, et, ce faisant, vivre dans la liberté la plus absolue.

Duhaimélès: C'est effectivement ce que je m'évertue à te faire comprendre depuis le commencement de notre échange, n'as-tu donc rien écouté?

Socrate: Du calme mon bon Duhaimélès, je sens l'émotion te gagner. Rappelle-toi néanmoins que la patience est une vertu et que rien de grand n'est réalisé dans l'empressement. Laisse-moi poser adéquatement les bases de mon objection, sans quoi tu ne pourras te permettre de réfuter mon argument. En

effet, il serait bien sophistique de la part d'un rhéteur d'empêcher le collègue avec qui il dialogue de poser ses bases, pour ensuite l'accuser de manquer de fondement.

Duhaimélès: Je t'écoute.

Socrate: Bien, continuons. Ton avis est que la liberté absolue est atteinte en supprimant toute forme de loi et d'État, afin que chaque homme puisse agir selon son bon vouloir.

Duhaimélès: Bien entendu.

Socrate: Donc chaque homme agit selon son bon vouloir et accompli chacun de ses désirs à mesure que ceux-ci font surface.

Duhaimélès: C'est bien l'idée.

Socrate: Dans ce cas, si la vie de chaque homme se déroulait dans un monde circonscrit, se passant de tout contact avec ses congénères, ton utopie fonctionnerait. Or, dans la réalité, les hommes se côtoient les uns les autres.

Duhaimélès: Bien-sûr qu'ils se côtoient, où veux-tu en venir?

Socrate: Tôt ou tard, le désir de l'un ira à l'encontre du désir de l'autre. Vois-tu maintenant le problème qui se pose?

Duhaimélès: Franchement Socrate, tu me déçois. Aucun problème ne se pose, les deux hommes n'ont qu'à se mettre d'accord sur lequel des deux doit voir son désir comblé.

Socrate: Cette réponse démontre d'un optimisme heureux à constater dans d'autres conditions. Néanmoins, pour les fins du problème qui nous occupe, il s'avère plutôt malvenu. Si, hors de tout contrôle extérieur, les désirs de deux hommes sont en contradiction, ce n'est malheureusement pas le plus raisonnable qui aura gain de cause. Pour illustrer ceci, laisse-moi te donner une leçon d'histoire. Quand les Macédoniens ont convoité la richesse d'Athènes, sont-ils venus quêter l'aumône aux citoyens athéniens à ton avis? Quand le désir des uns de continuer à gérer la cité à leur façon se vit contrarié par l'avidité des autres, ces deux empires ont-ils palabré jusqu'à un règlement raisonnable?

Duhaimélès: Bien-sûr que non! Une guerre a eu lieu.

Socrate: Précisément. En manque d'un législateur extérieur au conflit, même la cité d'Athènes a basculé dans la violence.

Duhaimélès: Je vois bien, mais quelle incidence cela a-t-il sur la question de la liberté des citoyens?

Socrate: Que, dans un conflit que personne n'encadre, la méthode pour régler ce conflit sera généralement le combat, que celui-ci soit de nature physique ou autre. Et qui sort le vainqueur du combat, Duhaimélès?

Duhaimélès: Nécessairement le plus fort. Cela ne constitue toutefois pas un problème à mon avis. Le plus fort voit son désir comblé, ainsi va la vie. J'ajouterais que je te remercie, Socrate, d'ajouter du carburant à mon feu et de m'avoir concédé raison par ton argument.

Socrate: Duhaimélès, ton empressement t'a encore trompé et fait omettre une vérité essentielle. Cette situation hypothétique, où le plus fort a toujours raison, ne la nomme-t-on pas la loi du plus fort?

Duhaimélès: Tu dis vrai Socrate, mais qu'espères-tu encore récupérer de ta défaite?

Socrate: Il n'est question de défaite pour personne ici, mais bien encore moins à mon sujet qu'au tiens. En effet, comme tu viens de me concéder, ton utopie mène à une situation que l'on nomme loi du plus fort, parce qu'effectivement c'est là une loi générale qui dicte que celui qui possède l'apanage du pouvoir est celui qui est le plus fort. Donc, en abolissant tes lois, rendant soi-disant les gens plus libres du coup, tu ne fais que les asservir à une autre loi, celle du plus fort. Or sous la loi du plus fort, si le plus fort est totalement libre de combler ses désirs selon son bon vouloir, qu'en est-il des moins forts? des faibles? Ceux-ci ne sont pas plus libres que dans un État policé, bien au contraire. Cette liberté vaut donc pour cette minorité de forts, mais la majorité, elle, se voit asservie.

Duhaimélès: Tu me trouve sans voix Socrate. Je ne puis qu'exprimer ma béatitude face à cette constatation. Il ne me reste qu'à remettre en question les fondements mêmes de mes idées.

ANALYSE DE LA PRÉFACE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT D'HEGEL

PAR MARIE-PIER LEMAY

Après la «révolution copernicienne» opérée par Kant et l'émergence du romantisme allemand, un nouveau courant de pensée majeur a émergé en Allemagne: l'idéalisme. Les premiers philosophes de l'idéalisme allemand, ce qui inclut Fichte et Schelling, ont tout d'abord cherché à opérer une réflexion à partir de la troisième critique de Kant, cherchant à réconcilier l'être humain avec la nature. Dans ce contexte d'effervescence intellectuelle, le jeune Hegel s'est fortement imprégné de ce courant avant d'affirmer sa propre philosophie. *Phénoménologie de l'esprit*, publié en 1807, est probablement l'un des plus grands textes d'Hegel, et aussi l'un des grands ouvrages de la philosophie occidentale, puisqu'il pose les bases sur lesquelles Hegel développera son système de pensée. La Préface de cet ouvrage est considérée par certains commentateurs comme étant le «[...] «manifeste» de la [...] pensée hégélienne ou son «Discours de la méthode¹», elle est d'une importance capitale afin de s'initier à l'hégélianisme. En effet, après la lecture de cette Préface, nous pouvons saisir à quel point Hegel se démarque de ses prédécesseurs. Dans ce texte, écrit après le corps de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel se positionne par rapport aux philosophies de Descartes, Kant, Fichte et Schelling et critique durement le dogmatisme philosophique. Ainsi, l'article qui suit consiste en une analyse de la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* d'Hegel en mettant en lumière les principaux points qui en ressortent et qui sont importants afin de saisir la portée du système hégélien.

De prime abord, Hegel amorce la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* par une critique des préfaces présentes dans de nombreux autres traités philosophiques. Ces préfaces, par leur exposition des vues de l'auteur et leur positionnement quant au corpus philosophique, n'ont pas leur place dans un ouvrage philosophique. Le danger de ces préfaces est de croire que celles-ci décrivent le vrai, or elles ne sont bien souvent qu'un ramassis d'assertions sans fondement. Cela n'est pas adéquat dans un ouvrage où l'auteur prétend atteindre une vérité philosophique. La philosophie tend vers l'universel, incluant le particulier, elle ne saurait se comprendre par une introduction ou une préface. Pour appuyer ses dires, Hegel compare la philosophie à l'anatomie, qui n'est pas une science au même titre que la philosophie. Étant donné que l'anatomie vise le particulier, elle n'a point de visée générale, elle n'est qu'un «agrégat de connaissances». Par cette dernière expression, il est possible d'y voir une référence à «l'architecture de la raison pure» de *Critique de la raison pure* où Kant postule la nécessité de transformer le simple agrégat de connaissances en un système ordonné². La notion de «système» est tout aussi centrale chez Hegel. «Par système, on entend faussement une philosophie

ayant un principe borné, différent d'autres principes; c'est au contraire le principe d'une philosophie vraie que de contenir en soi tous les principes particuliers³.» Elle n'est pas à comprendre dans un sens dogmatique ou totalitaire, ce qui fut trop souvent une critique adressée au système hégélien.

Dans un même ordre d'idée, Hegel critique durement les philosophes posant d'emblée leur accord ainsi que leur désaccord avec leurs prédécesseurs. Ce discours dogmatique n'a pour effet que d'obscurcir la démarche vers la vérité. Hegel conçoit la philosophie comme étant un «développement progressif de la vérité⁴», la philosophie ne se constitue pas par les nombreuses oppositions ayant jalonné son histoire. «Si l'histoire de la philosophie possède une unité organique, les différentes philosophies sont des moments de cette unité et chacune est vraie sous un certain rapport⁵.» Afin d'expliquer cette idée, Hegel pose une métaphore organique expliquant que le passage du bourgeon à la fleur ne s'accomplit pas dans une opposition statique, mais dans une opposition dynamique. La fleur est précédée par des moments rendant la possibilité de son existence, comme le développement de l'histoire de la philosophie: «[...] au lieu d'affirmer sa propre vérité contre l'erreur des autres, rejetée dans les ténèbres extérieures, Hegel révèle les autres à leur propre vérité en dépassant leur erreur⁶.» Ainsi, il est nécessaire de concevoir la vérité comme étant en perpétuelle fluctuation. Ce faisant, il est possible de voir dans cette métaphore une critique des philosophies dogmatiques, comme celle de Kant, qui imposent un système unilatéral malgré le fait qu'elles prétendent à une synthèse.

Également, une autre erreur des préfaces a été de prétendre que la philosophie ne peut se présenter uniquement qu'en relation aux fins et aux résultats visés. De nombreux philosophes ont mis l'accent sur les conclusions obtenues au lieu d'expliquer l'entièreté de leur démarche. Hegel s'oppose vivement à cette façon de faire puisque: «la chose même, en effet, n'est pas épuisée dans la fin qu'elle vise, mais dans le développement progressif de sa réalisation⁷ [...]» Le résultat ne saurait prétendre à la totalité de la démarche philosophique. En visant toujours la fin, le travail devient superficiel et au-delà de la chose visée. Par le fait même, ce travail reposerait sur une vision externe au lieu d'une vision interne de la chose. Le dé-

1 Emmanuel CARLIN. *Hegel: pas à pas*, Paris, Ellipses Édition, 2008, p. 33.

2 Emmanuel KANT. *Critique de la raison pure*, traduction et présentation par Alain Renaut, Paris, GF Flammarion, 2006, p. 674.

3 Citation de l'Encyclopédie des sciences philosophiques de Hegel tiré de Jean-François KERVÉGAN. *Hegel et l'hégélianisme*, Paris, PUF, Collection «que sais-je», 2005, p. 50.

4 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. *Phénoménologie de l'esprit*, traduction et présentation par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, GF Flammarion, 2012, p. 58.

5 Claire PAGÈS. *Apprendre à philosopher avec Hegel*, Paris, Ellipses Édition, 2010, p. 47.

6 Dominique FOLSHEID (sous la direction de). *La philosophie allemande: de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, 1993, p. 119.

7 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. *Op. Cit.*, p. 59.

veloppement de la culture passe nécessairement par l'abstraction, permettant de passer du particulier vers l'universel.

Dans un célèbre passage de cet ouvrage, Hegel pose les bases d'une philosophie ayant des fondements scientifiques. Il invite ainsi la philosophie à quitter son «amour du savoir», en référence bien sûr au platonisme, afin de devenir un «savoir effectif⁸». La philosophie doit s'élever jusqu'à la science, elle doit donc quitter la vision romantique du savoir. Ainsi, il est possible de voir qu'Hegel se rapproche du projet kantien qui était de refonder la métaphysique en science. Par ailleurs, Hegel critique vivement la conception jacobienne de l'absolu voulant que celui-ci peut être appréhendé par les sentiments⁹.

Même s'il se rapproche de la science, Hegel accorde tout de même une importance au senti, il ne s'éloigne pas totalement des penseurs comme Schelling. La philosophie ne doit pas s'attacher au contingent, à l'immédiateté, elle doit toujours garder en tête la substance de l'être, mais en allant au-delà de cette substantialité. Hegel insiste également sur l'idée d'un sentiment de l'essence, il écrit que la philosophie se baserait sur une «envie de mordre», un enthousiasme ou un sentiment. La référence à cette «envie de mordre» serait d'affirmer l'importance de la philosophie spéculative en réaction à la philosophie anti-kantienne et anti-aufklärung de l'époque¹⁰. La philosophie spéculative doit retrouver ses fondements idéologiques et ontologiques, elle ne doit plus se limiter à l'épistémologie. Qui plus est, il est nécessaire de ne pas être aveuglé par le sensible ou le contingent. Hegel pose l'importance du divin, ce qui fut parfois oublié dans la modernité. Alors que dans la philosophie grecque, nous étions en présence d'un monde intelligible, ordonné, notre regard se tourne désormais vers le terrestre. Le sens fut ainsi transféré du divin vers le sensible. Hegel constate que son époque est tellement tournée vers le sensible qu'elle oublie le suprasensible, ce qu'il considère comme étant une pauvreté d'esprit

D'après Hegel, «la philosophie doit se garder de vouloir être

8 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. Ibid., p. 60.

9 «On n'est pas censé concevoir l'absolu, mais le sentir et le contempler, ce n'est pas le concept, mais le sentiment qu'on a et ce qu'on en contemple qui sont sensés à la fois mener les débats et être énoncés.»

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. Ibid., p. 61.

Voir les pages suivantes afin comprendre le lien entre Jacobi et ce passage critique d'Hegel:

Alexis PHILONENKO. Lecture de la «Phénoménologie» de Hegel, Paris, Vrin, 2004, p. 20-21.

10 Emmanuel CARLIN. Op. Cit., p. 96.

édifiante¹¹». Cela signifie que cette discipline ne saurait se fonder uniquement dans des sentiments exaltés, elle doit demeurer près de la science. La science se développe et se reconfigure au fil des expériences, tendant toujours vers l'universel. Elle nécessite une dialectique en relation aux différences, sinon elle ne saurait avoir une portée universelle. En maintenant une prétention à l'universalité, la science permet de ne pas se limiter à un petit groupe d'individu «[...] parce que l'absence de déploiement différencié de son apparition phénoménale fait de son existence une réalité singulière¹²». La forme intelligible de la science garantit son accessibilité, car tous peuvent y parvenir grâce à leur entendement. Pour Hegel, l'arrivée à la science par la conscience scientifique passe par le «Je». Le commencement de la science demeure fragile, celle-ci nécessite un développement complet afin de s'affirmer. Hegel critique le formalisme monochrome visant une universalité abstraite, une superficialité épistémologique vide de connaissance. Hegel pose la nécessité d'une connaissance de l'effectivité absolue. La philosophie demeure dans trop de représentations générales et d'à-peu-près, ne devenant qu'une connaissance superficielle, ce qui constitue un obstacle à l'épanouissement de la philosophie. L'habitude est également un piège guettant la philosophie.

Dans la Préface de la Phénoménologie de l'esprit, Hegel pose une idée déterminante pour le reste de son système: le vrai n'est pas seulement substance, il est aussi sujet. Le fait de considérer la vérité comme sujet suppose que la vérité est un advenir, qu'elle s'intègre dans la réalité, qu'elle n'est pas sclérosée par le dogmatisme. La vérité demeure en symbiose avec la réalité, elle n'est pas figée. Nous pouvons y voir un lien avec le célèbre fragment d'Héraclite traitant de la réalité tel un fleuve qui s'écoule. «Dans le même temps, il faut noter que la substantialité inclut en soi aussi bien l'Universel, ou l'immédiateté du savoir [lui-même], que celle qui est être, ou l'immédiateté pour le savoir¹³.» Il serait possible de voir dans cette volonté de considérer la substantialité du monde une référence à Spinoza dans le sens où l'absolu n'est pas transcendant, il est immanent.

Hegel place une autre idée tout aussi importante: la dialectique comme processus de dépassement. L'identité d'une

11 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. Ibid., p. 63.

12 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. Ibid., p. 65.

13 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. Ibid., p. 68.

ANALYSE DE LA PRÉFACE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT D'HEGEL

PAR MARIE-PIER LEMAY

chose se constitue par la confrontation directe avec son opposé, lui permettant ainsi d'accéder au vrai. «Le vrai est le devenir de lui-même, le cercle qui présuppose comme sa finalité et qui a pour commencement sa fin et qui n'est effectif que par sa réalité complète et par sa fin¹⁴.» La connaissance s'apparente à un cercle, le système est un «cercle des cercles, dont chacun est un moment nécessaire¹⁵.» Hegel s'attaque ainsi à l'idée de poser le vrai dans le commencement, puisque le commencement peut être partout. Cette circularité démontre le caractère systématique et dynamique du système hégélien.

Hegel explique le concept d'«en soi», le situant dans quelque chose d'identique à lui-même. Il s'agit ainsi d'une abstraction de la pensée permettant d'isoler une chose de sa nature. L'en soi se situe à l'extérieur du mouvement, il est figé. Or, il est dans la nature de l'en soi d'être pour soi, cela signifie qu'Hegel abolit les limites de la chose en soi posées par Kant. La connaissance ne saurait se limiter seulement à l'en soi. Il existe une réelle interdépendance entre la forme et l'essence. Il est impossible de les séparer.

Par la suite, Hegel postule une autre idée assez célèbre de cet ouvrage: «Le vrai est le Tout¹⁶.» Il est nécessaire de voir la connaissance comme un «Tout». En posant le Tout, Hegel s'affranchit d'un dualisme puisqu'il pose qu'il n'existe qu'une réalité essentiellement mouvante. L'absolu est dans le résultat. Le commencement est relatif à l'universel et à la généralité. Les concepts généraux ne sauraient décrire la vérité telle qu'elle est. Dans le processus de la connaissance, la médiation est nécessaire dans le sens où elle est le mouvement de l'identité tournée vers elle-même où le Je fait face à lui-même. La raison demeure toujours liée à la fin, mais la fin visée demeure tout de même présente dans le commencement. Quand nous posons l'absolu comme sujet, le commencement est vide puisqu'aucun prédicat n'y est accolé. «C'est parce que l'absolu est esprit que le vrai ne peut se dire que comme système¹⁷.» Cela signifie qu'on ne peut réellement poser l'absolu comme sujet puisque cela postulerait un sujet fixe, ce qui contrevient à l'effectivité de l'absolu.

D'après Hegel, le savoir, en s'exposant en tant que système, n'est guère effectif ou en mouvement. Or, pour poser un système, il est nécessaire d'avoir une fixité. Dès que nous posons un principe philosophique, il lui manque quelque chose, puisqu'il n'est que commencement et fixité. Le fondement n'est que le commencement. En plaçant ce principe face à une

négation, il prend conscience d'un progrès positif. Le savoir demeure toujours dans l'immédiat, la fin visée. L'esprit seul, la substance spirituelle, est réellement effectif, il est en soi et il devient ensuite pour soi dans un processus dialectique. Ainsi, Hegel postule que le savoir demeure toujours dans une oscillation dialectique. Il n'est jamais achevé.

Conséquemment, Hegel pose que la Phénoménologie de l'esprit expose le devenir de la science. Elle porte sur «Le savoir tel qu'il est d'abord, ou encore, l'esprit immédiat est la conscience sans esprit, ou encore la conscience sensible¹⁸.» Cela traite du chemin de la connaissance ainsi que de son devenir. Le savoir nécessite un long travail afin de passer de la non-science vers la science. Dans une formule assassine, Hegel compare la philosophie de l'identité de Schelling, sans la nommer directement, à l'enthousiasme d'un «coup de pistolet¹⁹». Hegel vise l'empressement à vouloir fonder un système sans tenir compte de la réalité sensible et des autres points de vue.

La tâche de la phénoménologie consiste à conduire un individu de l'ignorance au savoir. Cependant, il ne faut pas comprendre cela dans un sens psychologique, Hegel fonde une philosophie ayant une portée universelle. «Le but de la phénoménologie est donc de montrer à la conscience naturelle qu'elle est engagée dans un mouvement qui, partant de la dualité apparemment première de la conscience pré-discursive et de l'objet dans la singularité, reconduit, à travers les figures successivement enchaînées de la conscience et de l'esprit, à l'immédiateté médiatisée du savoir absolu, présupposition secrète de la dualité initiale²⁰ [...]» L'individu particulier demeure soumis aux contingences, il est incomplet. Le caractère contingent doit pouvoir s'effacer afin de tendre vers une universalité. Nous pouvons alors faire un lien avec l'histoire de la culture s'intégrant à la nature humaine. Ce chemin vers la connaissance se retrouve présent dans l'esprit universel qui est la substance de l'individu. L'individu prend alors possession de la connaissance. Hegel insiste sur le chemin parcouru vers la connaissance, où toutes les étapes sont nécessaires et en relation avec le Tout. L'individu atteint la conscience de soi-même par un long cheminement, où l'en soi devient pour soi.

Les choses que nous croyons connaître par leur familiarité ne sont pas réellement connues. Se satisfaire de cette familiarité serait alors une erreur, puisque nous demeurons en surface. Dans cette perspective, le savoir ne peut pas décrire ce qui est. Pour analyser une représentation, il est nécessaire d'abolir la familiarité de la forme afin d'atteindre le caractère immédiat de la chose. Cette étape de dissociation, se réalisant grâce à l'en-

14 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. Ibid., p. 69.

15 Citation de L'Encyclopédie des sciences philosophiques de Hegel tiré de KERVÉGAN, Jean-François. Op. Cit., p. 45.

16 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. Ibid., p. 70.

17 Jean-François KERVÉGAN. Op. Cit., p. 48.

18 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. Ibid., p. 75.

19 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. Ibid., p. 76.

20 Jean-François KERVÉGAN. Op. Cit., pp. 55-56.

tendement, est essentielle puisqu'elle permet le mouvement dialectique, «c'est l'énergie de la pensée, du pur Je²¹». C'est dans la nature de la vie de l'esprit de supporter l'ineffectivité, ou mort. La vie demeure toujours en relation avec la mort. La vérité de l'esprit ne se réalise qu'en relation avec cette mort ou cette négation. «L'esprit n'acquiert sa vérité qu'en se trouvant lui-même dans la déchirure absolue²².» La force de l'esprit convertit le négatif en positif, la subjectivité abolissant l'en soi.

Le passage de la conscience naturelle à la conscience philosophique s'est également réalisé sur le plan historique. Les Anciens cherchaient à comprendre l'intégralité des phénomènes observés, ils étaient à la recherche d'une universalité pouvant asseoir leur compréhension du monde. Pour les Modernes, les pensées de l'absolu et de l'abstraction sont déjà présentes, l'individu se retrouve alors à faire un effort afin de se les approprier. L'individu doit rendre mouvantes ces pensées statiques. «C'est par ce mouvement que les pures pensées deviennent des concepts et sont seulement alors ce qu'elles sont en vérité, des mouvements autonomes, des cercles, sont ce qui est leur substance: des essentialités pures²³.» Selon Hegel, la science se base sur ce mouvement des essentialités, le Tout est dans un flux perpétuel. Il est ainsi essentiel de quitter la vision fixe de la connaissance. Le mouvement permet d'englober la conscience dans sa totalité. En posant la différence, cela permet de questionner certaines idées fixes.

Hegel postule deux moments à l'existence immédiate de l'esprit: le savoir et sa négation. L'objet de la connaissance demeure l'expérience, la substance et son mouvement sont objets de conscience. «La conscience ne sait et ne conçoit rien d'autre que ce qui est dans son expérience; car seul ce qui se trouve en celle-ci est la substance spirituelle, et ce, en tant qu'objet de son soi-même²⁴.» Hegel affirme l'importance de l'expérience. L'esprit revient toujours vers lui-même, mettant en scène sa subjectivité. La non-identité entre le Je et la substance constitue le négatif. Le négatif serait le moteur de la conscience, ce qui la pousse à entrer dans un mouvement dialectique. Ainsi, «[...] la vérité n'est pas dans l'opposition des contraires, elle est dans leur unité dynamique²⁵.» Après ce mouvement, le dépassement de la négation permet le concept. La conclusion de

21 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. Ibid., p. 79.
22 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. Ibid., p. 80.
23 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. Ibid., p. 81.
24 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. Ibid., p. 82.
25 Emmanuel CARSIN. Op. Cit., p. 51.

la Phénoménologie de l'esprit se retrouve alors dans la philosophie spéculative.

Dans la science, le vrai est indissociable du faux, ceux-ci communiquent ensemble. Hegel pose que la «vérité n'est pas une monnaie frappée qui peut être fournie toute faite et que l'on peut empocher comme ça²⁶.» La substance contient le négatif dans son mouvement de différenciation avec la non-identité. La différenciation est un mouvement essentiel de la non-identité, celle-ci demeure présente dans le vrai. «Le dogmatisme de la façon de penser dans le savoir, et dans l'étude de la philosophie n'est rien d'autre que l'opinion qui considère que le vrai consiste en une proposition qui est un résultat fermement établi, ou encore, qui est immédiatement sue²⁷.» Par sa nature mouvante, une vérité philosophique ne peut se comparer à une vérité historique. En effet, celle-ci porte sur une existence particulière et contingente. Un mouvement de la conscience demeure cependant présent puisqu'il est nécessaire de comparer les sources et les faits.

Quant aux vérités mathématiques, la nécessité de comprendre les démonstrations n'est pas intrinsèque à la connaissance. Effectivement, la démonstration d'un théorème demeure toujours engloutie par celui-ci, elle est externe. Conséquemment, le mouvement n'est pas contenu en soi dans le théorème. La compréhension d'un théorème n'affecte en rien le résultat. «L'évidence de cette connaissance défectueuse dont les mathématiques sont fières, et qu'elles arborent du reste aussi pour plastronner face à la philosophie, ne repose que sur la pauvreté de leur fin et sur le caractère défectueux de leur matière, et ressortit donc à une espèce que la philosophie ne peut que dédaigner²⁸.» La fin des mathématiques est leur grandeur tandis que leur matière est l'un et l'espace. Les mathématiques se basent sur une fixité, elles n'incluent pas le mouvement et elles ne portent pas vers l'infini. Les concepts mathématiques ont des limites, ils «[...] ne sont pas en mesure de se saisir de la pure agitation inquiète de la vie, nie de différenciation absolue²⁹.» En fait, Hegel critique «l'impérialisme» des mathématiques dans la connaissance.

La philosophie porte sur des déterminations essentielles sur

26 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. Op Cit., p. 84.
27 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. Ibid., p. 85.
28 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. Ibid., p. 87.
29 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. Ibid., p. 89.

ANALYSE DE LA PRÉFACE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT D'HEGEL

PAR MARIE-PIER LEMAY

l'effectif. La conception du vrai demeure toujours en relation avec l'évanescence, le mouvement. Hegel compare cette conception du vrai à un «vertige bachique³⁰», incluant la totalité du mouvement de la connaissance. La méthode philosophique se base sur l'essentialité pure. L'appareillage scientifique, incluant la méthode, a vieilli, elle n'inclut pas le mouvement qui est pourtant une propriété de la vérité. Les mathématiques «[...] ont pour principe le rapport sans concept des relations de grandeur, et pour matière l'espace mort ainsi que l'Un tout aussi mort³¹ [...]», ce qui ne rend pas compte de l'effectivité de la vie. Néanmoins, Hegel ne cherche pas à remplacer la méthode par une non-méthode près des sentiments. En fait, il s'insurge contre le formalisme, la fixité et le «schéma sans vie». Il critique ces théories cherchant à énoncer une détermination toujours de l'extérieur. Ce type de métaphysique ne peut prétendre au statut de science, il demeure trop superficiel. Hegel critique le formalisme monotone, qui consiste à ranger le savoir en petites sections, abandonnant ainsi le caractère de l'effectivité. Cette démarche aboutirait à une peinture monochrome enfoncée dans la «vacuité de l'absolu³²».

La science suppose le mouvement, la vie. Le mouvement se diviserait en deux moments: «Dans le premier mouvement, la négativité est l'activité de différenciation et de position de l'existence; dans le second, dans ce retour en soi, elle est le devenir de la simplicité déterminée³³.» Hegel reprend la distinction entendement et raison de Kant, mais il y ajoute le rôle réconciliateur de la raison. «L'entendement est donc un pouvoir de fixation, alors que la raison est un pouvoir d'arrachement³⁴.» L'entendement ne donne pas le contenu, il ne donne qu'un aperçu. La science doit porter sur la vie de l'objet. Le fait que la substance soit sujet présuppose que «tout contenu est sa propre réflexion en soi-même³⁵». La rationalité est un savoir du contenu, du spéculatif et de l'essence. La méthode scientifique ne doit jamais se séparer du contenu. La science suppose l'effort, le cheminement. Le devenir est central. Le sujet n'est pas immobile.

Par ailleurs, dans la Préface de la Phénoménologie de l'esprit, Hegel pose qu'il est nécessaire de passer d'une proposition prédicative à une proposition spéculative afin de prétendre à la philosophie. Dans une proposition spéculative, le sujet se pose lui-même dans le prédicat, il s'oublie dans la chose qu'il

décrit. Nous ne sommes ainsi qu'en quelque sorte le support du sujet. «Même si le sujet S ne doit pas intervenir dans le déploiement immanent du discours, il est néanmoins requis qu'il soit là parce que son «être là» est nécessaire à la production d'un sens³⁶ [...]» Ainsi, Hegel invite à avoir une attitude de retenue de la part du philosophe.

La philosophie demande un effort de lecture et de relecture. Le sujet demeure lié au mouvement dialectique, ainsi quand la preuve est séparée de la dialectique, il y a perte de la démonstration. La philosophie nécessite de porter attention au vocabulaire. Un autre obstacle à la philosophie consiste à supposer certains faits comme allant de soi, sans remettre en question le point de départ. «Il y a de ce côté une urgence tout à fait particulière à ce que la philosophie redevienne une affaire sérieuse³⁷.» Alors que dans les autres domaines, il est présupposé qu'un savoir est nécessaire, il subsiste le préjugé tenace voulant que tous puissent faire de la philosophie. La philosophie est souvent considérée comme étant formelle et sans contenu.

Hegel critique une fausse philosophie insignifiante se basant sur un certain relativisme prétendant décrire la réalité. Les imprécisions, les banalités et les superficialités sont typiques de cette prétention à la philosophie, se réclamant du sentiment ou du sens commun. Ces lignes critiquent brutalement le Sturm und Drang ainsi que Rousseau, qui met de l'avant la raison du cœur dans ses Confessions³⁸. Hegel critique également ceux ne faisant que survoler les grandes philosophies, ne se contentant bien souvent que de la lecture de préfaces ou de compte-rendu. Il semble critiquer une catégorie de bourgeois faussement philosophes. «Pensées vraies et intelligence scientifique ne s'acquièrent que dans le travail du concept³⁹.» La philosophie doit garder une rigueur intellectuelle. Il est nécessaire de viser le concept afin de produire l'universalité du savoir. Hegel termine ce texte en revendiquant la science pour le concept, en étant conscient que ce texte ne sera pas toujours bien compris⁴⁰.

En somme, à travers cet article, il a été possible de voir le caractère révolutionnaire de la Préface de la Phénoménologie de l'esprit et de comprendre en quoi ce texte se situe en rupture avec les précédentes philosophies de la connaissance. Un lecteur contemporain retiendra de ce texte la véritable volonté de critiquer le dogmatisme des philosophies précédentes et, surtout, l'aspiration à la totalité présente tout au long de ce texte. Il est également possible de tracer des liens entre le

30 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. Ibid., p. 90.

31 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. Ibid., p. 91.

32 Un lecteur contemporain de ce passage de la Phénoménologie de l'esprit ne manquera pas d'observer une similitude ces propos d'Hegel et la peinture monochrome de Rothko ou de Klein visant une absoluité.

33 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. Ibid., p. 95.

34 Jean-Pierre MARQUET. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, Paris, Ellipses Édition, 2004, p. 25.

35 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. Ibid., p. 95.

36 Jean-Pierre MARQUET. Op. Cit., p. 20.

37 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. Op. Cit., p. 106.

38 Alexis PHILONENKO. Lecture de la «Phénoménologie» de Hegel, Paris, Vrin, 2004, p. 104.

39 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. Op. Cit., p. 109.

40 Alexis PHILONENKO. Op. Cit., p. 105.

système hégélien et la discipline phénoménologique par leur volonté commune d'analyser le processus menant à la connaissance. Également, il est possible de lire dans sa virulente critique des vérités mathématiques une critique du positivisme avant la lettre. Au-delà de l'exposition de son système, Hegel propose une magistrale défense de la philosophie et il expose admirablement la nécessité de la réflexion spéculative. Dans une époque où la philosophie se fragmente, se spécialise et peut-être, dirait Hegel, se dénature, il est inspirant de lire un auteur comme Hegel qui appelle à l'unité des sciences et de la philosophie.

BIBLIOGRAPHIE

- CARSIN, Emmanuel. Hegel: pas à pas, Paris, Ellipses Édition, 2008, 254 p.
- FOLSHEID, Dominique (sous la direction de). La philosophie allemande: de Kant à Heidegger, Paris, PUF, 1993, p. 111 à 142.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Phénoménologie de l'esprit, traduction et présentation par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, GF Flammarion, 2012, 685 p.
- KANT, Emmanuel. Critique de la raison pure, traduction et présentation par Alain Renaut, Paris, GF Flammarion, 2006, 749 p.
- KERVÉGAN, Jean-François. Hegel et l'hégélianisme, Paris, PUF, Collection «que sais-je», 2005, 127 p.
- MARQUET, Jean-Pierre. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, Paris, Ellipses Édition, 2004, 443 p.
- MICHALEWSKI, Czeslaw (sous la direction de). Hegel: La Phénoménologie de l'esprit à plusieurs voix, Paris, Ellipses Édition, 2008, 304 p.
- PAGÈS, Claire. Apprendre à philosopher avec Hegel, Paris, Ellipses Édition, 2010, 213 p.
- PHILONENKO, Alexis. Lecture de la «Phénoménologie» de Hegel, Paris, Vrin, 2004, 258 p.

L'ESPÈCE FABULATRICE OU LES FONDEMENTS ILLUSOIRES DU SENS

PAR JEAN-FRANÇOIS HOULE

La question de l'identité a toujours été importante pour la romancière et essayiste Nancy Huston. Elle s'y est intéressée dans son livre *L'espèce fabulatrice*¹, où elle développe une thèse constructiviste de l'identité. Selon elle, l'humain est un animal dont la particularité première est d'être «fabulateur»; il ne peut pas ne pas se raconter d'histoires, car c'est la narration qui lui permet de répondre au besoin fondamental de sens qu'il éprouve, en établissant des liens entre les événements insensés du monde, et qui lui fournit de surcroît son identité. Dans les pages qui suivent, je vais effectuer un compte rendu critique de cet ouvrage. La partie centrale de mon texte sera divisée en deux grandes sections. La première consistera en un résumé synthétique du livre à l'étude et sera partagée en cinq sous-sections qui représentent les thèmes jugés principaux: (1) la question, (2) le besoin de sens et la fabulation, (3) le problème de l'accès au réel, (4) la construction de l'identité et, finalement, (5) le roman. Dans la seconde section, je poserai un regard critique sur certains aspects du texte. Je chercherai alors à dénoter les inspirations probables de Huston et à vérifier l'aplomb de ses thèses. Je conclurai par un bref retour critique sur certains points.

COMPTE RENDU

1. LA QUESTION CENTRALE

L'espèce fabulatrice est un ouvrage littéraire empreint de réflexion. Il n'est rien de plus qu'une réponse à la question que se pose l'auteure dès l'avant-propos: pourquoi inventer des histoires? Cette interrogation sert de fil conducteur à l'ouvrage. Elle mène Huston dans une multitude de directions: de la narration en général au roman, jusqu'à la construction identitaire et à la création du Sens. En fait, l'auteure se demande si les choses sont déjà imprégnées de sens ou s'il nous faut plutôt injecter nous-mêmes le sens en elles en «inventant des histoires». Comme nous le verrons, c'est cette dernière réponse que privilégie l'écrivaine – il fallait s'y attendre. De façon générale, la question du Sens me semble prédominante dans cette œuvre, mais celle de l'identité est toute aussi primordiale, puisque la réponse qui sera donnée à cette fameuse interrogation – pourquoi racontons-nous des histoires? – s'apparente à celle-ci: parce que c'est par des histoires que l'on se construit une identité propre et que l'on octroie du sens à un monde qui en est d'abord dénué.

2. LES SPÉCIFICITÉS DE L'HUMANITÉ COMME ESPÈCE : LE BESOIN DE SENS ET LA FABULATION

Une part non négligeable de l'œuvre est consacrée à la dé-

1 Nancy HUSTON. *L'espèce fabulatrice*, Paris/Montréal, Actes Sud/Léméac, 2008, 197 p.

monstration du besoin humain de sens. Une autre, à la présentation de la fabulation comme réponse à ce besoin. Ces deux thèmes, qui font un, sont donc primordiaux.

D'après Huston, les hommes sont des «mammifères spéciaux». Deux choses font leur spécificité. D'abord, ce besoin de sens, justement, qui les imprègne et dont ils ne peuvent faire abstraction. Ce dernier se manifeste chez eux au niveau du langage à travers le «pourquoi»: «Notre spécialité, [...] c'est le pourquoi².» Ce fameux pourquoi qui cherche le Sens, dont parlait Camus lorsqu'il écrivit qu'«un jour seulement, le «pourquoi» s'élève et tout commence³». Ce pourquoi est le premier signe de l'activité de la conscience, laquelle est d'ailleurs liée à la temporalité, selon Huston, puisqu'elle est essentiellement la conscience du temps rendu intelligible sous le mode de l'histoire ou, dans les termes de l'auteure, «l'intelligence plus le temps, c'est-à-dire la narrativité⁴».

L'autre particularité de l'humanité, c'est la fabulation. Elle est la réponse au besoin de sens. Réponse, donc, au problème que soulevait déjà Pascal, qui fut l'un des premiers à exprimer le sentiment d'angoisse qui naît chez l'Homme face à la conscience du «vide» et du «silence» du monde. Cela dit, si l'humain fabule autant, c'est par nécessité. L'effroi qui résulte du fait que «l'univers comme tel n'a pas de Sens⁵» l'y oblige. La conscience, en effet, pose le pourquoi et exige en réponse que les événements soient fixés dans une relation temporelle de façon à ce que le Sens émerge, ce à quoi répond effectivement la fabulation, car elle met en récit tout ce qui dans le monde nous concerne.

Aux yeux de l'auteure, le processus de fabulation, c'est-à-dire la mise en fiction, se fait naturellement et automatiquement, parce qu'elle est une conséquence de la manière dont nous sommes constitués et, plus précisément, de la structure même de notre cerveau. Celui-ci interprète constamment. Il est l'organe qui fait de nous des êtres fabulateurs. Ainsi, toute notre vie est déterminée par les fictions dont on hérite ou que l'on construit, parce que «notre condition, c'est la fiction⁶».

3. LE RÉEL

De ce qui vient d'être affirmé à propos de la condition humaine, à savoir qu'elle est entièrement liée à la fabulation, laquelle résulte de notre constitution, Huston conclut que les hommes n'ont pas accès au «réel-réel» – à la chose en soi, dirait Kant –,

2 Ibid., p. 14.

3 Albert CAMUS. *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, «Folio essais», 1942, p. 29.

4 Nancy HUSTON. Op. Cit., p. 22.

5 Ibid., p. 15.

6 Ibid., p. 192.

mais seulement au «réel-fiction», c'est-à-dire au réel interprété. Lorsque l'on croit dire le réel lui-même, en vérité on l'interprète, car dire la chose c'est aussi la «transformer». Notre accès au réel est médiatisé par le langage. Comme Nietzsche, Huston affirme donc que tout est interprétation pour l'Homme. Celui-ci confond le réel («réel-réel») et la fiction («réel-fiction»), conformément à sa nature d'être fabulateur. Cela n'a toutefois rien de tragique; c'est même nécessaire. Quand bien même nous le souhaiterions, nous ne pourrions nous satisfaire de la froide et insensée réalité. Le pourquoi retentirait sans cesse et demeurerait sans réponse. Nous sombrerions alors dans l'angoisse la plus insoutenable. À cet effet, l'auteure est catégorique: «Le fait de croire en des choses irréelles nous aide à supporter la vie réelle⁷.» L'essentiel, c'est d'être conscient qu'il n'y a pas de véritable frontière entre la réalité et la fiction, car «la fiction, c'est le réel humain⁸».

4. L'IDENTITÉ

Comme cela a déjà été dit, la question de l'identité est primordiale dans l'ouvrage qui nous intéresse. À travers les nombreux chapitres qui sont consacrés à ce thème, Huston élabore une théorie constructiviste de l'identité qui s'inscrit dans le paradigme de la fabulation. Selon elle, notre identité est en partie construite sur la base de deux types d'histoires: les fictions plus personnelles, individuelles, et les fictions plus collectives, qui relèvent plutôt de ce qu'elle appelle «l'Arché-texte».

4.1 L'IDENTITÉ: LES FICTIONS INDIVIDUELLES

Pour Huston, l'identité personnelle est partiellement construite à partir de fictions. En fait, la subjectivité elle-même est une histoire, une construction narrative. «Moi, je, écrit Huston, est une fiction⁹.» S'il y a une unité de l'identité (c'est-à-dire, s'il y a une identité «tout court», donc), s'il y a une unité de la personne, c'est grâce à la narration, au récit. Car le récit établit le lien entre le passé, le présent et l'avenir du soi, unissant ainsi le sujet dans la temporalité. La langue aussi participe à la création du sujet, parce que c'est par son intermédiaire que l'on se définit et que, par suite, on fixe notre personnalité dans la représentation. D'ailleurs, on croit nécessairement en notre je, selon Huston, mais ce je n'est toujours qu'une fiction; qu'une his-

7 Ibid., p. 111.

8 Ibid., p. 34.

9 Ibid., p. 22.

toire narrée d'une manière particulière qui aurait pu être autre, qui est autre, savoir, autrement nuancée et insensée qu'on se la raconte, nous qui cherchons l'unité et l'identité où il n'y a rien que la dispersion et la pluralité. Bien sûr, nous avons besoin de cette identité que l'on se construit par l'interprétation de notre histoire, de sorte qu'il n'y a rien de dérangeant dans le fait qu'elle repose sur des fictions.

4.2 L'IDENTITÉ: «L'ARCHÉ-TEXTE» OU LES FICTIONS COLLECTIVES

D'après l'auteure, l'identité personnelle est construite dans un rapport à l'identité collective, à un Nous. En d'autres mots, il y a une part de collectif dans notre identité, puisqu'elle est construite sur la base de «l'Arché-texte», c'est-à-dire de fictions collectives. «L'Arché-texte», c'est le récit collectif qui nous précède. C'est l'histoire d'un peuple, si ce n'est celle de tous les peuples. Cette histoire a une grande influence sur notre identité, car elle nous est donnée d'emblée par l'éducation de sorte que, qu'on le veuille ou non, l'histoire d'un je, la vie d'une personne en tant que fiction est déterminée par les fictions collectives dont elle hérite, c'est-à-dire par «l'infini bagage de l'histoire humaine¹⁰».

On peut certes modifier, relativiser ou troquer un Nous pour un autre, par un long processus de vie, mais on ne peut jamais se défaire complètement de tout «Arché-texte», car «pour qu'advienne son je, on doit le faire exister au milieu de plusieurs nous¹¹». Aussi faut-il dire, en terminant, qu'aux yeux de l'écrivaine «l'Arché-texte» procède par l'inclusion du je dans un Nous et par l'exclusion de l'Autre du Nous – car l'identité collective implique aussi la différenciation.

5. LE ROMAN

Dans son livre, Huston s'intéresse aussi au roman. Elle le perçoit comme une source inépuisable de «fictions volontaires et riches¹²» qui peuvent fournir du Sens, à l'instar des récits religieux. Le roman nous permet, de surcroît, de prendre conscience du fait que notre identité repose sur des fictions qui sont aussi arbitraires que celles sur lesquelles repose l'identité des personnages d'un livre. En ce sens, il permet de relativiser la valeur de nos propres fictions.

10 Ibid., p. 50.

11 Ibid., p. 82.

12 Ibid., p. 183.

L'ESPÈCE FABULATRICE OU LES FONDEMENTS ILLUSOIRES DU SENS

PAR JEAN-FRANÇOIS HOULE

Via le roman on apprend aussi à s'identifier à autrui. Par lui, on parvient à comprendre que l'autre aussi est déterminé par des fictions dont la plupart lui ont été données par la culture. Nous devenons donc sensibles au caractère fictif de l'identité. Cela peut éventuellement nous amener à juger l'autre moins rapidement. Ainsi peut-on dire que le roman a une fonction éthique, qui est de mettre en perspective la valeur de notre identité par la présentation d'une pluralité d'autres personnalités. En cela, il est unique: «Seule de tous les arts, la littérature nous permet d'explorer l'intériorité d'autrui¹³.» Cette exploration favorise une ouverture vis-à-vis des différences de l'autre. Elle nous fait voir que, bien souvent, on juge mal une personne parce qu'on n'a pas accès, justement, à son intériorité. Une telle prise de conscience rend plus délicate la séparation entre je ou nous et l'autre, et nous permet, par suite, de «quitter l'Arché-texte [. . . et de] dépasser les récits primitifs¹⁴» dont nous avons hérité et dans lesquels nous pourrions demeurer prisonnier si nous n'avions le roman pour en relativiser le contenu. En clair, parce qu'il nous fournit de nouvelles perspectives à partir desquelles on peut juger, le roman est «civilisateur».

APPRÉCIATION CRITIQUE

UNE PHILOSOPHIE DU «COMME SI» PARMIS D'AUTRES

Avec son paradigme de la fabulation et l'emphase qu'elle met sur l'inexistence d'une véritable frontière entre la fiction et la réalité, la thèse de Huston s'inscrit dans le grand courant des philosophies du «comme si». Elle rejoint le grand nombre des penseurs qui considèrent que l'accès humain au réel n'est jamais absolu, parce qu'il est médiatisé par la perception, le langage, etc. Elle n'est donc pas très originale à ce niveau.

L'auteure, faut-il le rappeler, pose que l'accès au «réel-réel» est impossible pour l'humain en raison de sa spécificité d'être fabulateur. Suivant Kant, elle affirme donc que ce dernier n'a jamais accès au réel en soi. Il n'y a pour l'Homme que du «réel-fiction», à savoir, du réel interprété ou médiatisé. Chez Huston, le «réel-fiction» n'est cependant pas dégradé par une vaine comparaison avec le «réel-réel», car selon elle la réalité se manifeste toujours à nous sous le mode de la fiction. Il ne peut en être autrement. Partant, la fiction a la même valeur, dans la perspective de notre écrivaine, que le réel comme tel peut en avoir chez Aristote et bien d'autres philosophes pour lesquels le concept doit correspondre parfaitement au réel. C'est dans cette perspective qu'elle écrit: «Crucial, ici, est le mot comme: maître mot de toute fiction (faisons «comme si¹⁵»). En cela, je la rejoins entièrement.

13 Ibid., p. 191.
14 Ibid., p. 178.
15 Ibid., p. 121.

Il me semble effectivement nécessaire d'être conscient du fait que ce qui nous apparaît réel n'est jamais le réel comme tel, absolu et vrai, car comme disait Hegel, seul «le tout est le vrai». Or, notre perspective n'est jamais celle du tout, quoi qu'en pense ce grand philosophe. Nous jugeons en effet de la réalité à partir d'un point de vue particulier. Cela dit, il nous faut néanmoins faire comme si, c'est-à-dire prendre pour acquis ce qui ne l'est guère, considérer réel ce qui est strictement fiction ou interprétation. Il nous faut «écouter l'ironie» pour vivre authentiquement, comme le faisait si bien Camus: «Si j'écoute l'ironie, tapie au fond des choses, elle se découvre lentement. Clignant son œil petit et clair: «Vivez comme si. . .», dit-elle. Malgré bien des recherches, c'est là toute ma science¹⁶.» Autrement, nulle action n'est possible. Il faut donc comprendre cette proposition, qui est aussi kantienne, et faire comme si nous pouvions connaître la chose en soi, comme si nous étions libres, etc. Le comme si, me semble-t-il, est un impératif pour l'action chez la personne consciente, celle qui sait que la vérité du réel comme tel ne lui est pas accessible. En somme, il faut être conscient que nous sommes des êtres fabulateurs, «mais il faut faire «comme si¹⁷» la fiction était le réel, car elle est notre réel. L'œuvre de Huston est instructive à cet égard.

LE «POURQUOI?» À LA RECHERCHE DU SENS ET SON LIEN AVEC LA TEMPORALITÉ

Huston est très pertinente lorsqu'elle établit un lien entre le «pourquoi?» et la temporalité. Il me semble que l'écrivaine s'inspire beaucoup de Heidegger sur ce point, avec lequel je suis tout aussi en accord. Dans Être et Temps, Heidegger envisage l'unité de l'Être-là (l'homme) à partir de trois grands thèmes: le souci, la temporalité et la mort. Pour ce philosophe, le souci, qui correspond vraisemblablement au «pourquoi?» chez Huston, est essentiellement projection dans la temporalité ou «être-déjà-en-avant-de-soi-dans (un monde¹⁸)». Son lien avec la temporalité est donc immédiat, d'autant plus que «la temporalité se dévoile comme le sens du souci authentique¹⁹». La nature propre de l'Être-là, son identité ou son unité, n'est donc pensable, d'après Heidegger, qu'à partir du souci (du «pourquoi?») dont le lien avec la temporalité est intrinsèque. Heidegger considérera finalement l'unité de l'Être-là à travers l'idée de la mort. Ce qui importe toutefois ici, c'est plutôt le lien qui, chez lui déjà, existe entre le souci et la temporalité.

16 Albert CAMUS. L'envers et l'endroit, Paris, Gallimard, «Folio/Essais», 1958[1937], p. 119.

17 Albert CAMUS. Op. Cit., p. 120.

18 Martin HEIDEGGER. Être et Temps, édition numérique hors commerce, Authentica, 1985[1927], p. 245.

19 Ibid., p. 252.

Camus aussi, à l'instar de Huston et Heidegger, avait bien vu le rapport étroit entre le souci²⁰ et la temporalité. Pour lui, poser le «pourquoi» c'est assumer le fait que la temporalité est la grande catégorie à partir de laquelle on peut penser authentiquement notre existence. Dans *Le mythe de Sisyphe*, il écrit: «Un jour vient pourtant et l'homme [...] se situe par rapport au temps. Il y prend sa place²¹.» Or ce jour est, pour lui, le jour où le pourquoi est assumé, moment à partir duquel le sens de l'existence – en l'occurrence l'absurdité de l'existence – peut être abordé. C'est l'aube de la «révolte». Il appert donc que Huston s'inspire beaucoup, à juste titre, des penseurs existentiels lorsqu'elle pose le caractère central du « pourquoi » qui cherche le Sens et son lien avec la temporalité.

CONCLUSION

On retiendra de nombreux points pertinents de la lecture de *L'espèce fabulatrice*. En premier lieu, la place essentielle accordée au pourquoi, qui semble avoir servi de fil conducteur à l'auteure lors de la rédaction. Il faut dire, à cet égard, que Huston a bien fait ses devoirs. Elle est allée puiser chez St-Augustin et les existentialistes une forte thèse: celle du lien entre la conscience et la temporalité, d'où surgit le «pourquoi» qui sous-tend un certain nombre de sentiments existentiels.

On retiendra aussi, en second lieu, la grande importance attribuée au roman en tant qu'outil «civilisateur». Pour l'essentiel du moins, Huston semble avoir vu juste à ce niveau. Du reste, elle aurait peut-être dû ne pas octroyer au seul roman cette fonction civilisatrice d'ouverture des possibles et de proposition de «fictions riches et volontaires», mais plutôt l'élargir au livre en général.

Finalement, la thèse féministe soutenue dans le livre à l'étude, que nous avons écartée pour nous concentrer sur des thèmes plus centraux, est à retenir comme ce qui, dans l'œuvre, est le moins marquant. Sans doute parce que l'auteure n'a pas suffisamment soutenu, à ce niveau, ses affirmations. Elle s'est effectivement contentée d'affirmer certains faits à propos du problème des genres et de la féminité, sans plus, ce qui a nécessairement pour effet de nous laisser sur notre faim. Somme toute, *L'espèce fabulatrice* est un livre à lire et surtout, je dirais, pour quelqu'un qui ne serait pas initié à la philosophie. Il me

20 Fait à remarquer, Camus utilise indifféremment les deux termes «souci» (Heidegger) et «pourquoi» (Huston) pour signifier une seule et même chose. À cet effet, voir par exemple: Albert CAMUS. Op. Cit., p. 29-30.

21 Albert CAMUS. Op. Cit., p. 30.

paraît être effectivement un bon moyen pour s'initier à la fois à la philosophie et à la littérature, parce qu'il présente des thèses philosophiques intéressantes dans un style qui rend la lecture agréable.

BIBLIOGRAPHIE

- CAMUS, Albert. *Le mythe de Sisyphe : Essai sur l'absurde*, Paris, Gallimard, «Folio essais», 1942, 187 p.
- HEIDEGGER, Martin (1927). *Être et Temps*, édition numérique hors commerce, traduit par E. Martineau, Authentica, 1985[1927], 356 p.t
- HUSTON, Nancy. *L'espèce fabulatrice*, Paris / Montréal, Actes Sud / Léméac, 2008, 197 p.

MANQUE D'ESPRIT CRITIQUE OU STUPIDITÉ VOLONTAIRE?

PAR DANNY CAMPAGNA

Ça fait quelques mois qu'une question m'obsède: pourquoi est-on si peu ouvert intellectuellement au Québec? C'est-à-dire, pourquoi suivons-nous des conventions illogiques comme si elles étaient des vérités inébranlables? Permettez-moi de clarifier cette idée¹.

Je sais que plusieurs d'entre vous n'ont aucun intérêt envers la philosophie. En général, vous dites que c'est trop compliqué et que ça ne mène à rien. Cependant, la philosophie m'a apporté un aspect fondamental qui manque à plusieurs Québécois: un esprit critique². Autrement dit, être capable de remettre en doute des propositions, des opinions et des événements particuliers. De plus, c'est être en mesure de ne pas tomber dans un certain dogmatisme où l'on se reconforte à l'aide de réponses préconçues et acceptées socialement. Cette faculté intellectuelle que j'ai acquise me permet non seulement de lire des textes complexes, de m'interroger sur des phénomènes dont la majorité des gens se balancent, mais surtout de comprendre et critiquer l'absurdité que subissent les gens quotidiennement sans se questionner et la réaction qu'ils ont vis-à-vis celle-ci.

Par exemple, imaginez que vous parliez avec votre patron. En fait, vous avez un litige mineur avec lui sur un aspect de votre emploi³. La discussion finira forcément par un énoncé du genre «Je suis le patron, fais ce que je dis» ou encore «J'ai raison, sinon je n'aurais pas ce poste». Si vous êtes intelligent, vous allez vous la fermer, peu importe qui a raison dans cette situation. C'est «normal» de flancher, même si le patron a tort. En fait, lorsqu'une personne effectue un paralogisme de la sorte, dans la majorité des cas c'est pour se sauver la face puisqu'elle sait qu'elle a tort⁴. Mais bon, étant une personne pragmatique, vous vous taisez pour pouvoir conserver votre emploi. Je suis plutôt en accord avec cette méthode, si cela vous avantage au bout du compte. En effet, il est mieux pour vous de conserver votre emploi que de le perdre pour gagner votre point sur un litige mineur⁵.

Donc, la discussion est finie, vous avez perdu illégitimement votre débat et vous allez discuter avec d'autres employés. À ce moment, il y aura assurément l'un d'entre eux qui dira : «C'est

le patron, c'est lui qui dirige. Il ne faut pas argumenter avec lui». Or, c'est justement cette fainéantise intellectuelle qui est problématique et qui m'enrage au plus haut point. La majorité des gens semble ancrée dans cette idée que l'on doit respecter l'autorité à tout prix sans la contester, alors qu'il est NÉCESSAIRE pour toute organisation, qu'elle soit économique, sociale, politique, familiale, etc., de prendre conscience d'un point de vue adverse pour progresser et être ainsi plus efficiente. Si votre point de vue a été exprimé correctement, c'est-à-dire sans atteinte à la dignité de votre interlocuteur et dans un moment non critique⁶, la personne en face de vous se doit d'écouter vos propos et de ne pas les repousser injustement avec un sophisme.

J'ai pris l'exemple d'un appel à l'autorité, mais on peut en voir d'autres, notamment au niveau de l'appel à l'ancienneté. «On a toujours procédé de cette façon»: comme si l'ancienneté d'une méthode l'immunisait contre les idées nouvelles et le progrès. «Il a plus d'expérience que toi, il sait de quoi il parle»: deux points qui sont quelques fois corrélés, mais qui n'ont aucun lien de causalité. On voit aussi des appels aux émotions: «Je n'ai pas le goût de parler de cela, j'ai des problèmes privés, mon enfant est malade, etc.»: cela vise à attirer la sympathie de l'autre. On me l'a souvent fait, c'est clairement un manque de rigueur intellectuelle et une (mauvaise) tentative de clore un débat. Bref, je pourrais continuer longtemps. Ce que je veux faire ressortir est le point suivant : au Québec, on⁷ me semble paresseux intellectuellement. On veut prendre des raccourcis pour faire le moins d'efforts possible. On se fout de la logique de nos propos. Je vais spéculer, mais j'ai l'impression que l'on ne veut fournir aucun effort et que l'on préfère la voie de la facilité. En d'autres termes, on est volontairement stupide⁸.

De plus, depuis le début je donne des exemples que l'on peut retrouver à notre boulot, mais j'en vois quotidiennement ailleurs. «Je ne voterai pas pour un parti X, je n'aime pas le représentant⁹», «J'ai toujours procédé de cette façon pour prendre mes décisions», «Parce que¹⁰», «J'ai toujours voté pour ce parti», «Les gauchistes sont tous des communistes¹¹», «Les capitalistes sont tous égoïstes¹²», etc. Je pourrais continuer longtemps, mais vous avez compris l'idée.

1 Ceci n'est que du vécu personnel, il n'y a aucune recherche pour appuyer mes propos. Ce n'est pas non plus une liste exhaustive de tous les problèmes intellectuels que l'on retrouve au Québec. Ce sont seulement des pensées accumulées. De plus, je dis «au Québec», parce que je vis ici. Les autres lieux ne sont pas exclus, mais je préfère garder le silence à leur propos, puisque je n'ai pas sur eux d'informations pertinentes.

2 Celui-ci s'acquiert par d'autres moyens, mais je parle encore une fois par expérience seulement.

3 Méthode de travail, façon d'être et d'agir, relations interpersonnelles avec les collègues, etc., ça importe peu, tant que ce n'est pas un litige majeur concernant votre santé, votre «dignité humaine», votre famille, etc.

4 Ce qui devient un sophisme.

5 Dans le cas d'un litige majeur, c'est plus complexe et c'est pourquoi j'ai volontairement mis cela de côté.

6 Par exemple, un pompier qui questionnerait les méthodes de son supérieur alors qu'un immense incendie a lieu est clairement imbécile.

7 Entendons-nous bien, c'est une manière de parler.

8 Ce qui est encore pire qu'être seulement stupide.

9 Argument ad hominem. Il ne faut pas confondre le leader d'un parti politique avec le message et les valeurs véhiculés par ledit parti.

10 Argument ultime du paresseux intellectuel.

11 Généralisation hâtive, c'est-à-dire l'énonciation d'une loi générale, s'appliquant à tous les cas particuliers, à partir d'un échantillon insuffisant ou non représentatif. Souvent preuve d'un manque de connaissance sur la question.

12 Idem.

J'adore débattre, entendre divers points de vue et surtout comprendre ceux que je ne partage pas. C'est ce qui m'allume le plus en fait. C'est dans la différence d'opinions que l'on peut, selon moi, s'émanciper intellectuellement. Cependant, le Québec n'est clairement pas le meilleur terrain pour nourrir cette «passion». Je connais plusieurs intellectuels ici et j'adore leur parler, mais ils ne comblent pas les lacunes des autres. Le Québécois n'est pas stupide, ce serait une généralisation hâtive d'affirmer le contraire. Cependant, il y a une classe de Québécois qui n'est pas intellectuelle ou qui est volontairement stupide, c'est-à-dire paresseuse. Que ces gens soient en majorité ou pas ça m'importe peu: il y en a déjà trop. Il faut éveiller l'esprit critique, le diffuser et le prioriser si on veut parvenir à combattre la stupidité volontaire. C'est pour cela que j'aimerais un retour des Lumières, un retour à l'esprit critique. En fait pas un retour, mais un commencement. Ça peut sembler ridicule, mais jusqu'à preuve du contraire, ce mouvement n'a encore jamais eu lieu ici.

EST-IL ÉTHIQUE DE VOTER?

PAR LUCAS HUBERT

“If voting changed anything, they’d make it illegal.”
— Anonyme

«Un corbeau sur une branche d’arbre tient dans son bec un fromage.

Le renard lui demande : «Vas-tu voter pour moi?»

Le corbeau ne répond pas de peur de perdre son fromage.

Le renard insiste : «Dis-moi simplement oui ou non, vas-tu voter pour moi?»

Le corbeau excédé répond : «Oui!» et lâche le fromage.

Le renard s’en saisit et s’enfuit.

Le corbeau se demande alors : «Si j’avais répondu non, est-ce que cela aurait changé quelque chose?»¹

Est-il éthique de voter? Le plus étrange avec cette question, c’est qu’aussi légitime soit-elle, elle semble immanquablement lancée comme une provocation. L’urnophile² méprise l’abstentionniste, un adage populaire lui est même réservé : «T’as pas voté? Pas le droit de chialer!» Un autre adage anarchiste lui répond avec tout autant d’intelligence : «L’anar-chat pourrait manger un bol de céréales alphabets et chier un meilleur argument».

Mais laissons le cynisme à Diogène et argumentons. En plus d’être méprisé, l’abstentionnisme est un sujet tabou. Tabou parce que les gens n’osent pas en parler? Non. Tabou parce qu’il remet en question la légitimité du pouvoir en place, pouvoir qui réagit en censurant le sujet. En effet, au Québec, selon la Loi électorale, un « électeur ou un groupe d’électeurs doit impérativement obtenir une autorisation » du DGE pour « prôner l’abstention ou l’annulation du vote »³. Raison pour laquelle, en 2007, le DGE a fait fermer un site internet qui proposait des textes de penseurs, classiques et contemporains, qui avaient écrit sur le sujet.

Alors, voter, c’est notre *devoir de citoyen* dans une démocratie dit on; voyons voir.

UN PEU D’HISTOIRE⁴

La démocratie, dans la tradition occidentale, date de la Grèce antique. La notion de citoyen date de la même époque. Le citoyen est celui qui détient des droits politiques et participe à la vie commune. Le terme était à l’époque limité aux hommes

libres, adultes, propriétaires et nés d’une famille athénienne. Le citoyen est celui qui va discuter avec les autres citoyens afin de décider de la politique de la cité. Le devoir du citoyen n’est donc pas de faire une croix sur un bout de papier à enfoncer dans une urne, une fois aux quatre ans. Le «devoir du citoyen» est d’être engagé, informé, actif, et d’œuvrer au bien commun.

Certains anthropologues arguent même que de donner l’invention de la démocratie aux Grecs antiques relève de l’ethnocentrisme. David Groeber⁵, par exemple, explique longuement que sur tous les continents, à toutes les époques de l’humanité existait une démocratie sous une forme ou une autre. Les tribus amérindiennes d’Amérique du Nord, par exemple, fonctionnaient pour la plupart dans une forme délibérative sans hiérarchie, les chefs n’ayant qu’un pouvoir exécutif et non décisionnel. Le fait que le rôle du chef soit, entre autres, d’accueillir les visiteurs, a pu donner aux Européens une impression exagérée du rôle de ceux-ci. Pouvons-nous alors parler de démocratie? Le pouvoir est réellement dans la délibération entre tous les membres, hommes et femmes des tribus. Et il serait difficile d’avancer que les Amérindiens ont été inspirés par les Grecs, la forme n’a rien à voir, elle serait même plus démocratique qu’Athènes a pu l’être.

Lors des révolutions française et américaine, les révolutionnaires étaient républicains et non démocrates. La différence? La république se base sur le modèle romain pré-impérial plutôt que grec, modèle où le peuple vote pour un élu ou des députés/sénateurs qui obtiendront le pouvoir pendant une période de temps prédéterminée. Démocrates et républicains se détestaient, les républicains, principalement issus de l’aristocratie, associaient carrément la démocratie à l’anarchie. Les révolutionnaires, autant français qu’américains, étaient pour la plupart des bourgeois et des aristocrates pour qui la réelle démocratie aurait signifié une perte de puissance. N’oublions pas, à titre d’exemple, que George Washington, premier président américain, était aussi l’homme le plus riche d’Amérique.

John Adams, père fondateur et deuxième président des États-Unis disait que la démocratie «est un gouvernement arbitraire, tyrannique, sanglant, cruel et intolérable»⁶, raison pour laquelle, «la simple démocratie, n’a jamais eu de défenseurs parmi les hommes de lettres»⁷. Pourquoi cela? Parce que «le peuple est le pire gardien de sa liberté qu’il soit possible d’imaginer puis qu’il ne peut ni agir, ni juger, ni penser, ni vouloir»⁸. Ironiquement, il s’agit de ce même John Adams qui

1 Anonyme, slogan commun aux mouvements anarchistes pendant les campagnes électorales.

2 Anne Archet <http://flegmatique.net/2012/07/30/urnophilie/>.

3 Francis Dupuis Deri, «Jean-Jacques Rousseau serait abstentionniste» dans Le Devoir du 9 Juin 2007 http://classiques.uqac.ca/contemporains/dupuis_deris/francis/jean_jacques_rousseau/rousseau_texte.html

4 En grande partie tiré de *Démocratie, Histoire politique d’un mot* de Francis Dupuis-Déri, 2013, Édition Lux.

5 Groeber, David, *Pour une anthropologie anarchiste*, 2006, Édition Lux.

6 John Adams, lettre à Charles F. Adams, 8 août 1807.

7 John Adams, *A defence of the Constitution of Government of the United States*, Vol I.

8 Cité dans Francis Dupuis-Déri, *Démocratie, histoire politique d’un mot*.

décrivait l'assemblée représentative comme devant «être en miniature le portrait exact du peuple dans son ensemble. Elle [doit] penser, sentir, raisonner et agir comme lui».⁹ Pendant la guerre d'indépendance, des villes américaines commençaient à l'organiser elles-mêmes; les citoyens se réunissaient afin de faire partie du processus délibératif et de prendre part aux décisions administratives. Cela fait peur aux élites. Le gouverneur du Massachusetts dira que les décisions des «plus humbles citoyens [...] assistant [aux assemblées] avec une plus grande constance et formant généralement la majorité des présents, [...] l'emportaient sur ceux des gentilshommes, des marchands, des riches commerçants, bref de la meilleure part de la population de la ville»¹⁰. Il était donc impératif de renverser la tendance et d'interdire au peuple de prendre part à sa propre administration afin de préserver les privilèges des classes supérieures. Et un peu partout, les élites se disent la même chose.

Simon Bolivar, républicain, père de l'indépendance de l'Amérique latine, disait de son côté que «nulle forme de gouvernement n'est aussi débile que la démocratie»¹¹. En France, le terme «démocratie» était tellement péjoratif qu'il servait d'épouvantail dans à peu près tous les discours politiques, autant auprès des républicains que des loyalistes. Rares étaient ceux alors qui osaient s'afficher démocrate ou souligner l'incohérence de «l'intention charitable de ces messieurs, qui veulent nous épargner la peine de penser par nous-mêmes. (...) [Ces messieurs qui] ne [font] aucune difficulté de reconnaître la souveraineté du peuple à condition que l'exercice de cette souveraineté leur fût confié.»¹²

Un autre exemple de haine de la démocratie de la part des républicains : en 1646, alors que le parlement d'élus anglais, qui n'existe que depuis peu et visant à enlever une partie du pouvoir à la monarchie, les parlementaires déclarent : « Nous n'aimons pas du tout être sollicités par le peuple en aucune occasion, sauf quand manifestement nous faillissons à notre tâche.»¹³ Dès ses débuts, l'expérience parlementaire est donc assez éloignée de la volonté des élus d'être la voix du peuple.

9 Idem.

10 Cité dans Howard Zinn, Une histoire populaire des États-Unis.

11 Pierre Vayssière, «Bolivar, le mythe du libérateur» dans L'Histoire, #128.

12 John Oswald, Le gouvernement du peuple.

13 Edmund S. Morgan, *Inventing the people : The rise of popular sovereignty in England and America*.

Au Canada d'ailleurs, le terme démocratie a commencé à être utilisé pour remplacer le terme monarchie constitutionnelle lors de la Première Guerre mondiale. Le changement s'est fait dans les mots alors qu'aucun changement n'avait été fait dans la constitution ou dans la manière de choisir un gouvernement. Mais qu'est-ce qui a pu arriver pour que le modèle républicain ait maintenant le quasi-monopole de la démocratie? Par métonymie. Ce que la sémiologue et auteure Marie-Christine Lemieux Couture définit ainsi :

«Une métonymie est une figure de style qui opère un glissement du sens d'un mot vers un autre dans le but d'effectuer un changement de désignation. (...) Une métonymie bien réussie permet la domination par des signes vidés de leur contenu. Le mot est exploité pour installer un cadre hégémonique. Et la violence symbolique qu'on fait subir au mot auquel on retranche son sens se traduit par une violence bien réelle subie par les individus qui en sont l'événement.»¹⁴

D'autres métonymies pourraient être, par exemple, de changer le terme grève par boycott, ou indexation par gel. Mais pourquoi avoir voulu opérer ce changement de sens? Il faut faire un tour vers le milieu du XIXe siècle pour répondre à cette question. En France, beaucoup de royalistes, qui sont censés travailler à ramener la monarchie au pays, commencent à apprécier la République bien qu'ils ne l'affichent pas ouvertement; le fait de pouvoir être élu à un poste de pouvoir au gouvernement leur plait bien. Il leur faut donc s'allier aux républicains et socialistes pour défendre la République. Mais le retour de la monarchie n'est pas la pire menace à la République, car les Français(es) savent que le retour d'un roi ne serait pas le retour d'une monarchie absolue. Un roi désirant garder la tête sur les épaules conserverait en parallèle le système républicain. Les ennemis de la République sont donc les démocrates et certains socialistes commençant à se dire anarchistes. Les démocrates refusent de voter, de se choisir un maître comme ils le disent. Pour eux, la République limite le rôle du peuple à celui d'électeur plutôt que d'en faire un citoyen, car «tous ces hommes qui disent que le peuple doit se gouverner gouvernement réellement le peuple.»¹⁵ Ils refusent de voter, et ce au nom de la démocratie. Quoi de plus aisé alors pour le pouvoir en place que de dire que la République est déjà une démocratie, que le choix

14 Marie-Christine Lemieux Couture, Leçon de métonymie, <http://voir.ca/marie-christine-lemieux-couture/2013/02/16/lecon-de-metonymie/>.

15 Anselme Bellegarrigue, *Au fait, au fait!!* Interprétation de l'idée de démocratie, [1848].

EST-IL ÉTHIQUE DE VOTER?

PAR LUCAS HUBERT

appartient en définitive au peuple? Et voici la situation qui se renverse. Les démocrates qui s'abstiennent se font reprocher de ne pas participer à la démocratie, de ne pas faire leur devoir de citoyen.

Donc, au fameux : «Des gens sont morts pour que tu aies le droit de voter», la seule réponse du démocrate consisterait en : «Mais alors, pourquoi vouloir voter pour ensuite abandonner ce droit en faveur d'un député?», ou bien :

« (...) le nombre de martyrs ne fait pas la justesse de la cause. Sinon, nous devons payer respect à ceux qui sont morts pour la pureté de la race, la vraie foi, le salut de la nation ou la grandeur de l'empire. Mais ce n'est pas tout : j'ose prétendre que la vaste majorité de ceux qui sont morts historiquement pour la démocratie luttait bien plus pour leur libération individuelle que pour le privilège d'élire un représentant à l'Assemblée législative. Et malgré ce que vous pensez, il s'agit de deux causes distinctes et même antinomiques.»¹⁶

LE DÉNI DE L'ÉTAT

Mais y a-t-il une différence entre l'abstentionniste actif et l'abstentionniste passif? Pour l'actif, le refus de voter est une action politique aux conséquences mesurées et désirées. Pour le passif, il s'agit d'un geste cynique l'ayant poussé à croire le vote inutile et anodin. C'est le fameux : «anyway, c'est tous des crosseurs». Les raisons évoquées par le second sont aussi acceptées par le premier, la différence se situant surtout quant à la réflexion autour du geste et de l'action citoyenne commise par le premier le restant de l'année. Une étude sociologique¹⁷ menée aux États-Unis a par ailleurs démontré que le taux d'abstention a monté en flèche avec l'arrivée de la télévision, amenant à la conclusion que le constant divertissement de la masse amène probablement beaucoup de gens à ne pas s'informer ou s'impliquer politiquement. Cette raison de ne pas voter amène par contre encore plus loin l'individu de cet idéal de citoyen qu'ont en tête les abstentionnistes actifs qui diraient plutôt aux gens «au lieu de confier vos intérêts à d'autres, défendez-les vous-mêmes».¹⁸ Pour Chomsky^{19,20}, qui s'est donné pour mission d'étudier comment les médias et la classe dirigeante tentent de garder la classe moyenne et inférieure dans l'ignorance et l'inaction, des moyens sont volontairement mis en oeuvre afin d'éloigner le peuple de l'engagement politique, ou encore pire : du militantisme. Ces moyens peuvent être de

16 Anne Archet, Notes sur la démocratie, <http://flegmatique.net/notes-sur-la-democratie/>.

17 Television and voter turnout par Matthew Gentzkow.

18 Élisée Reclus, Lettre à Jean Grave.

19 <http://voir.ca/normand-baillargeon/2013/04/08/chomsky-sur-les-recentes-elections-aux-etats-unis/>.

20 Noam Chomsky, Un monde complètement surréel.

placer l'élection des jours où les classes les plus pauvres ne pourront manquer le travail, d'inonder les médias populaires de textes biaisés prenant ouvertement position, tous dans la même direction, de laisser les riches entrepreneurs faire du chantage; ils réduiront les salaires, fermeront des usines ou mettront des gens à la porte si un tel est élu...

Le fait de ne pas voter montre finalement une volonté de ne pas subir les choix qu'un autre pourrait faire avec le pouvoir que le vote lui a conféré. C'est un désir de négation de l'État qui se retrouve principalement aujourd'hui chez les anarchistes et les libertariens. Les deux nient l'État pour des raisons fondamentalement différentes :

L'anarchiste croit en une égalité absolue entre les êtres humains, tous les humains. Si le postulat de l'égalité absolue est accepté, il s'ensuit bien sûr une série de conséquences : le rejet du patriarcat, des classes sociales, de la domination économique et finalement de toute hiérarchie, car si nous sommes égaux, personne ne peut dominer l'autre. Or l'État, comme le dit Sébastien Faure, «c'est la prise de possession du Pouvoir par la classe dominante, au détriment de la classe dominée. C'est, actuellement, l'ensemble des institutions qui régissent la nation entre les mains des chargés d'affaires de la classe capitaliste et, plus spécialement, de la haute finance, de la puissante industrie, du grand commerce et de la vaste propriété terrienne.»²¹ Voilà donc pourquoi l'anarchisme rejette l'État, et souhaite le remplacer par un système démocratique. Il croit que la solidarité dans une collectivité peut lui permettre de s'autogérer.

Le libertarien pour sa part souhaite se débarrasser de l'état, car celui-ci se mêle de l'économie, répartit les richesses, bref, met des bâtons dans les roues du libre marché. Le libertarien détrône le gouvernement pour mettre la couronne sur la tête du capital, du profit pour le profit et ce à n'importe quel coût humain. Le débat sur l'abstentionnisme aux États-Unis a déjà fait couler beaucoup d'encre d'ailleurs chez les libertariens quand l'un de ses maîtres à penser, Murray Rothbard, en critiqua la pratique.

«Supposons ceci : nous sommes des esclaves dans le vieux sud américain et, pour une raison quelconque, les plantations ont un système où les esclaves ont le droit de choisir tous les quatre ans entre deux maîtres. Serait-ce si mal d'envisager de participer à ce suffrage? Serait-ce de légitimer l'esclavage? Supposons que l'un des deux maîtres est un monstre qui torture systématiquement tous les esclaves alors que l'autre est sympathique, ne met en place presque aucune règle et libère un esclave chaque année. Il me semble qu'il ne serait pas seu-

21 Sébastien Faure, Électeur, écoute!

lement mauvais de voter pour le bon maître, mais il serait complètement idiot de ne pas le faire.»²²

Samuel Edward Konkin III, auteur et fondateur d'un mouvement libertarien promouvant l'abstentionnisme lui a répondu en ces mots :

«Pouvez-vous vraiment imaginer des esclaves dans une plantation s'assoyant calmement afin de voter pour des maîtres, et dépensant leur énergie sur une campagne électorale, à faire campagne pour un candidat plutôt qu'un autre alors qu'ils pourraient creuser pour rejoindre le chemin de fer clandestin²³? Il est plus probable qu'ils choisissent la seconde alternative; et même que Dr Rothbard les y encouragerait en leur disant de ne pas subir l'esclavage jusqu'à l'élection d'un Parti abolitionniste.»²⁴

Il faudrait aussi se demander si le fait d'investir temps et énergie dans une condition inacceptable pour la rendre tout aussi inacceptable, mais seulement un peu moins misérable est une bonne chose. Octave Mirbeau, comparait ainsi l'électeur à un mouton, en disant qu'au moins, quand «les moutons vont à l'abattoir. Ils ne se disent rien, eux, et ils n'espèrent rien. Mais du moins, ils ne votent pas pour le boucher qui les tuera, et pour le bourgeois qui les mangera»²⁵. L'argument tient sur le fait que l'élection, dans l'allégorie de l'esclavage aussi bien que dans la réalité, donne le choix entre des solutions que les gens cochent en fonction du moins pire alors qu'en dehors de l'élection peut exister un choix qui pourrait être meilleur. Après tout, selon Élisée Reclus, «voter, c'est se donner un maître». Il est aussi amusant de noter que deux riches hommes blancs se servent d'une allégorie mettant en scène des esclaves noirs pour faire la promotion d'une idéologie dont le but est de faire prévaloir un système économique qui, à la base, est justement à l'origine de l'esclavage des noirs dans les plantations.

L'URGENCE

Mais, maintenant plus que jamais, nos sociétés évoluent dans un sentiment d'urgence. Urgence face à la crise environnemen-

22 Traduction libre, [Konkin on Libertarian Strategy](#).

23 L'Underground Railroad était un réseau ferroviaire clandestin à partir duquel des esclaves noirs américains s'échappaient en direction du Canada ou d'états abolitionnistes.

24 Traduction libre, Samuel Edward Konkin III, Reply to Rothbard.

25 Octave Mirbeau, «La Grève des électeurs» dans *Temps nouveaux*, Paris, 1902, no 22.

mentale. Urgence devant les incessantes menaces de perturbations économiques. Urgence à contrecarrer l'austérité qui ne vise qu'à couper dans la condition humaine. Voter est sans contredit le meilleur moyen de faire entendre sa voix et de la joindre à celles des autres comme un cri de protestation, non? Si en plus de voter, l'électeur ne cesse d'être citoyen à chaque instant, cela ne peut qu'avoir un double impact n'est-ce pas? C'est du moins ce que les sympathisants à la cause répliquent devant le fait accompli du bulletin de vote utilisé.

En effet, même certains anarchistes célèbres se décident à aller voter. Noam Chomsky par exemple, décrit les élections comme une grande mascarade de relations publiques dont les ficelles sont tirées par les grandes entreprises et une idéologie dominante dans le milieu médiatique poussant le peuple à voter contre son propre intérêt (mais pour les intérêts de ces riches entreprises). Chomsky dit que les gens ne devraient pas accorder tant d'importance au «grandiose spectacle électoral mis en scène à fort prix», mais «pour sa part, il annonçait qu'il voterait pour la candidate Verte Jill Stein; et que s'il était dans un État-chaînière (swing state), il aurait voté contre Romney-Ryan : et donc pour Obama.»²⁶

Ainsi : «Il faut voter pour le Parti correspondant le plus à vos idées» disent certains. Il faut choisir un package deal d'idée, et si aucun Parti ne nous convient parfaitement, il faut alors se décider à voter pour... le moins pire. Si le Parti pour lequel nous avons voté n'est pas porté au pouvoir, nous devons accepter la tête basse les décisions de celui qui a su le mieux user de sa rhétorique et des relations publiques afin d'obtenir un maximum de traits de graphite sur des bouts de papier dans des urnes. Pire encore, si tous les Partis semblent néfastes, il faudra aller voter contre un Parti. Et si l'on explique suite à cela qu'il est tout aussi préférable de ne pas voter, le débat fini à chaque fois par ce type de déclaration : «Si tous les Partis sont à ton avis néfastes à la population, ton devoir est donc d'en créer un et de te faire élire. Si tu n'es pas élu, c'est que tes idées ne sont pas si géniales et ne conviennent pas à la population. La démocratie aura parlé.» En dehors du fait qu'il est très discutable de dire que les gens votent pour les idées dans le système actuel, une autre réplique serait celle-ci :

« (...) pourquoi voudrais-je acquérir un pouvoir contre lequel je

26 Tiré de Normand Baillargeon, «Chomsky sur les récentes élections aux États-Unis» dans *À Bâbord*, no 48, février/mars 2013.

EST-IL ÉTHIQUE DE VOTER?

PAR LUCAS HUBERT

lutte? Comment changerais-je un système en reproduisant ses privilèges et ses mécanismes de légitimation? Le communisme n'a jamais réussi à franchir l'étape cruciale de la dissolution de l'État, car il suffit de donner tous les pouvoirs à un être humain pour qu'il en abuse et en soit grisé, en tant qu'être humain, qu'est-ce qui m'assure que je ne porte pas en moi cette volonté de puissance?»²⁷

«ÉLECTION, PIÈGE À CON» 28

Cette impression de désillusion apparaît après chaque élection ou presque, impression de laquelle découle le cynisme de la population face à sa classe dirigeante, cynisme qui est repris par un nouveau Parti qui se dit prêt à le combattre, Parti qui est élu pour qu'au final en ressorte le même résultat. Et pourtant, à chaque période électorale, le peuple joue le jeu. Le but d'un Parti est rarement de rendre le peuple prospère, heureux, libre. Le but d'un Parti n'est jamais plus que de prendre le pouvoir. Mais est-ce nouveau que cette impression d'être dupé par l'effervescence électorale? Pas du tout.

Dès 1850, Anselme Bellegarrigue dans son Manifeste de l'anarchie, livre à la croisée des mondes entre l'anarchisme et le libertarianisme, en appelait au peuple à ne pas mordre à l'hameçon. Il prévenait même que la pseudo-démocratie dite représentative n'est finalement que l'organe permettant aux médias de mettre ceux servant le mieux leurs propres intérêts au pouvoir :

«La majesté du peuple n'a pas d'organe dans la presse française. Journaux bourgeois, journaux nobles, journaux sacerdotaux, journaux républicains, journaux socialistes : livrées! Domesticité pure. Toutes ces feuilles astiquent, frottent, époussettent les harnais de quelque chevalier politique en expectative d'un tournoi, dont le pouvoir est le prix (...)»²⁹

Et en 1885, Élisée Reclus signait :

«Sans doute, les votants croient à l'honnêteté de ceux auxquels ils accordent leurs suffrages — et peut-être ont-ils raison le premier jour, quand les candidats sont encore dans la ferveur du premier amour. Mais chaque jour a son lendemain. Dès que le milieu change, l'homme change avec lui. Aujourd'hui, le candidat s'incline devant vous, et peut-être trop bas; demain, il se redressera et peut-être trop haut. Il mendiait les votes, il vous donnera des ordres.»³⁰

27 Marie-Christine Lemieux Couture, La stratégie du bocal. <http://voir.ca/marie-christine-lemieux-couture/2012/08/16/la-strategie-du-bocal/>.

28 Slogan de mai 1968 en France, d'après une expression de Jean-Paul Sartre.

29 Anselme Bellegarrigue, Manifeste de l'anarchie.

30 Élisée Reclus, Lettre à Jean Grave.

Puis en 1919, Sébastien Faure écrivait :

«Il est vraiment inconcevable que, périodiquement trompée, constamment abusée, la confiance de l'électeur survive aux déceptions dont il souffre et dont il se lamente; et, pour l'être raisonnable et pensant, c'est une stupeur que de constater que les législatures se succèdent, chacune laissant derrière elle le même désenchantement, la même réprobation et que, néanmoins l'électeur persiste à considérer comme un devoir de voter.»³¹

Puis, encore pires, les élections deviennent avec le temps une méthode pour tuer tous les mouvements sociaux dans l'oeuf. Dans les semaines suivant l'occupation allemande de la France, après la Seconde Guerre mondiale, tout paraît possible à la nation détruite. La France est une table rase sur laquelle tout peut être construit. Sartre écrira alors dans l'empressement son livre Qu'est-ce que la littérature? Qui est en fait un plaidoyer demandant aux artistes d'être engagé-e-s politiquement, d'être idéalistes et d'aider à rendre la France utopique. Les espoirs sont rapidement détruits par l'arrivée de De Gaulle et l'avènement de la IV^e République. Plus tard, lors des événements de Mai 1968, la même tactique sera utilisée par le même de Gaulle pour apaiser le mouvement; une élection où le peuple a l'impression que le moment est enfin venu de pouvoir faire bouger les choses. Bien sûr, le mouvement sera tué par l'espoir bien vite déçu que causera l'élection. Sartre commentera à ce propos :

«Je n'ai compris que beaucoup plus tard ce qui m'a toujours gêné dans le suffrage universel : c'est qu'il ne pouvait servir qu'à la démocratie indirecte, qui est une duperie. (...) Le suffrage universel est une ruse du pouvoir bourgeois pour substituer une légalité à la légitimité des mouvements populaires et de la démocratie directe.»³²

Et cinq ans plus tard, alors que l'indignation renaît en France justement parce que les promesses et les espoirs ont été brisés, une nouvelle élection empêche le mouvement de renaître. Sartre fera un appel à l'abstention dans les médias :

«En votant demain, nous allons, une fois de plus, substituer le pouvoir légal au pouvoir légitime. Le premier, précis, d'une clarté en apparence parfaite, atomise les votants au nom du suffrage universel. L'autre est encore embryonnaire, diffus, obscur à lui-même : il ne fait qu'un, pour l'instant, avec le vaste mouvement antihierarchique et libertaire qu'on rencontre partout, mais qui n'est point encore organisé.»³³

31 Sébastien Faure, Électeur, écoute!

32 Jean-Paul Sartre, On a raison de se révolter.

33 Jean-Paul Sartre, « Élections, piège à cons », Les temps modernes n°318, janvier 1973.

Et les exemples ne manquent pas. C'est encore une élection qui a freiné le mouvement pacifiste contre la guerre du Vietnam en 1968. Et c'en est presque une double aberration; le mouvement s'étant apaisé à cause de l'élection, et Nixon se servant du mouvement pour prendre le pouvoir. Dans ces cas, le peuple est donc doublement berné par l'élection.

Plus près de nous encore, pensons à l'incroyable printemps 2012, la grève étudiante transformée en véritable crise sociale d'une ampleur et d'une longueur rarement vu sur l'histoire du continent. Soyons honnêtes, les frais de scolarité n'étaient que le Casus belli d'un mouvement aux revendications dépassant de beaucoup ce qu'un simple changement de Parti peut amener. D'une simple grève étudiante, puis d'un mouvement citoyen plus large quand les casseroles s'en sont mêlés. Qui sait, si les plus modérés n'avaient pas déclaré la trêve électorale, ce qui aurait pu arriver. Le mouvement aurait déjà été en place pour réagir aux politiques d'austérité d'un soi-disant Parti progressiste. Le mouvement aurait pu se joindre aux revendications d'Idle No More, aux travailleur-e-s saisonnier-e-s mécontent-e-s des coupures dans le chômage saisonnier du fédéral et des plus récentes coupures drastiques dans l'aide sociale. Mais le mouvement a préféré miser tous ses jetons sur les résultats d'une élection; et le voici maintenant, Casus belli perdu, tentant de miser sur une indignation fortement diminuée par une oppression, disons... moins pire, pour relancer un mouvement qui aurait pu mener à mieux.

LA REPRÉSENTATION

Et le système représentatif républicain, où une minorité élue représente une majorité, en dehors du fait qu'il n'est pas démocratique comme il prétend l'être, qu'il serve plus souvent qu'autre chose les intérêts des classes dominantes, que son système électoral soit une mascarade servant principalement à donner une impression de choix au peuple afin de le garder docilement sous son pouvoir, en quoi est-il si mauvais? Ces faits ne prouvent-ils pas seulement en réalité qu'il existe, dans une république, de mauvais gouvernements? Bien que plusieurs faits expliqués plus haut semblent mettre en doute la possibilité d'un bon gouvernement républicain, ou les avantages d'une absence totale de gouvernement sauf par le peuple dans son entièreté, il est possible de pousser plus loin la réflexion. Aristote disait qu'il existait trois sortes de gouvernement, chacun pouvant être bon ou mauvais :

- La monarchie, où le pouvoir n'est dans les mains que d'une seule personne. L'histoire semble avoir démontré que la possession du pouvoir exécutif et décisionnel par un seul individu mène le plus souvent à l'oppression d'une majorité. Je ne m'y attarderai pas.

- L'aristocratie, où le pouvoir est séparé entre plusieurs individus. Le système républicain entrerait dans cette catégorie. À l'époque des révolutions, les élites considéraient d'ailleurs le système représentatif comme une «aristocratie élective». Thomas Jefferson par exemple, un autre père fondateur, et troisième président des États-Unis disait à ce sujet dans une lettre à John Adams : «il y a une aristocratie naturelle, fondée sur le talent et la vertu, qui semble destinés au gouvernement des sociétés, et de toutes les formes politiques, la meilleure est celle qui pourvoit le plus efficacement à la pureté du triage de ces aristocrates naturels et à leur introduction dans le gouvernement.» Ce à quoi John Adams répondit en se disant d'accord.³⁴

- La démocratie, où tous (pour Aristote, seulement ceux qui ont le statut de citoyen) gouvernent. Pour beaucoup de gens, cette situation semble idéale, mais irréalisable.

Thomas Hobbes, dans son Léviathan, dira que «la différence entre ces trois types d'État ne consiste pas en une différence quant à la puissance, mais en une différence quant à la capacité ou aptitude à procurer la paix et la sécurité au peuple»³⁵. Suite à quoi, il commentera qu'il est par contre absurde de croire qu'un individu pourrait de plein gré donner son pouvoir souverain à quelqu'un par le vote.³⁶

À l'époque moderne, d'autres diront qu'il n'existe que la démocratie, où chacun a le pouvoir, et les systèmes représentatifs, incluant toute forme de gouvernement de la majorité pas une minorité. Pour John Oswald, un écossais démocrate ayant pris part à la Révolution française, toute forme de «représentation est le voile spécieux à l'ombre duquel se sont introduits tous les genres de despotisme»³⁷. Pour lui et pour beaucoup de démocrates, la tyrannie de la majorité est une antinomie inventée par les gens désireux de conserver le pouvoir et d'effrayer la masse à l'idée de démocratie.

Rousseau de son côté dira que :

³⁴ Paul Wiltach (directeur), Correspondance of John Adams and Thomas Jefferson 1812-1826.

³⁵ Thomas Hobbes, Léviathan chapitre XIX.

³⁶ Idem P. 307.

³⁷ John Oswald, Le gouvernement du peuple.

EST-IL ÉTHIQUE DE VOTER?

PAR LUCAS HUBERT

«la souveraineté ne peut être représentée (...), la volonté ne se représente point. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants (...). Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle, ce n'est point une loi. Le peuple anglais pense être libre; il se trompe fort, il ne l'est que durant les élections des membres du Parlement; sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. (...) [l'idée de République] vient du gouvernement féodal, de cet inique et absurde gouvernement dans lequel l'espèce humaine est dégradée.»³⁸

Et à l'argument que la démocratie est impossible à cause de la nature humaine, que cela générerait le chaos, que les nations modernes sont trop compliquées, il répond : « Le peuple assemblé, dira-t-on! Quelle chimère! C'est une chimère aujourd'hui, mais ce n'en était pas une il y a deux mille ans (à Athènes, par exemple). Les hommes ont-ils changé de nature?»³⁹

L'anarcha-féministe Emma Goldman, pour toutes ces raisons, crachait sur l'idée du suffrage universel. Pour elle, donner le droit de vote aux femmes revenait à donner à la République une double faveur : le gouvernement, en étant élu par une plus grande partie de la population verrait son pouvoir légitimé. Ensuite, les femmes qui voteraient se retrouveraient en quelque sorte à donner leur appui au pouvoir les opprimés.

«Le désir de la femme pour le suffrage est basé sur le principe qu'elle doit avoir des droits égaux à ceux de l'homme dans toutes les affaires de la société. Personne ne pourrait réfuter cela si le suffrage était un droit. Hélas! c'est à cause de l'ignorance de l'esprit humain que l'on peut voir un droit dans une imposture. Une partie de la population fait des lois, et l'autre partie est contrainte par la force à obéir. N'est-ce pas là la plus brutale tromperie? Cependant, la femme pousse des clameurs vers cette "possibilité dorée" qui a créé tant de misères dans le monde et dépouillé l'homme de son intégrité, de sa confiance en lui-même et en a fait une proie dans les mains de politiciens sans scrupules.»⁴⁰

Car, finalement, le vote est la supercherie ultime. Il donne le pouvoir à d'autres de faire le mauvais choix pour nous. Il empêche tout changement au nom de l'ordre et de la tranquillité. Kant, pourtant réputé pour sa tranquillité, expliquait lui-même que «les droits de l'Homme importent plus que l'ordre et la tranquillité. On peut établir un ordre et une tranquillité parfaits(sic) dans l'oppression générale, tandis que les désordres de la vie publique qui naissent de l'exigence du Droit sont

éphémères.»⁴¹ Le chaos, si chaos il y a, qui suivrait la prise du pouvoir par le peuple, dans le cadre d'une démocratie, ne serait qu'éphémère.

Puis, un député n'est qu'un représentant désireux de garder son emploi. Et dans beaucoup de cas, il semblerait que pour garder cet emploi, il ne doit plus faire de lui un représentant fidèle de ses électeurs, mais plutôt de son parti. Parti qui existe aussi pour prendre le pouvoir, et dont le meilleur moyen d'y arriver est souvent de ne servir que les intérêts d'une minorité capable de faire mousser sa campagne. La représentativité ne peut qu'être un leurre, car, ironiquement :

«Ce régime ne peut vivre et continuer qu'en empruntant son apparente et temporaire légitimité au consentement populaire. (...) voter c'est désigner un député, c'est confier à un élu le mandat de formuler la règle, et lui attribuer le pouvoir, pis encore, lui imposer le devoir de la faire respecter par la force.»⁴²

EN CONCLUSION

Est-il possible, finalement, que l'abstention soit un geste politique à l'ampleur sous-estimée? Est-il plausible finalement, que voter soit presque un crime? Car résumons :

Voter, c'est légitimer ces puissants causant ces troubles. Voter, c'est cautionner le système et même pire, y prendre part. Voter, c'est d'être électeur/électrice passif/passive plutôt que citoyen-ne, alors que ces situations de crise que nous vivons présentement ne peuvent être résolues qu'avec le maximum de citoyen-nes engagé-es, informé-es.

Réaliser que la croix faite sur un bout de papier a moins d'influence sur notre monde qu'à peu près n'importe quel autre geste à la portée de notre main. Que nous sommes sans cesse abrutis par la grande messe électorale et poussés à l'inaction la plus tranquille, pour ne pas dire à l'asservissement volontaire, c'est la première étape. La seconde est d'apprendre à en rire, car sans notre rire, ils auraient déjà gagné. Et, parlant de rire :

Combien faut-il d'électeurs pour changer une ampoule? Aucun. Les électeurs ne peuvent rien changer.

BIBLIOGRAPHIE NON EXHAUSTIVE

- Adams, John, A defence of the constitution of Government of the United States, Vol I, 1787.
- Archet, Anne, Urnophilie, [En ligne] Consulté le 29 Avril 2013 : <http://flegmatique>.
- 41 Kant, Réflexion No 1404, édition de l'Académie royale de Prusse, Vol. XV, 2. Cf. Manfred Riedel, Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie, Stuttgart, 1974, p.202.
- 42 Sébastien Faure, Électeur, écoute!

38 Jean-Jacques Rousseau, Du contrat social P. 134.

39 Idem.

40 Le Suffrage des femmes « dont voici un extrait (publié par L'Anarchie n° 428 de juin 1913, trad. E. Green), E. Goldman.

- net/2012/07/30/urnophilie/
- Archet, Anne, Notes sur la démocratie, [En ligne] Consulté le 29 Avril 2013 : <http://fleg-matique.net/notes-sur-la-democratie/>
- Baillargeon, Normand, Chomsky sur les récentes élections aux États-Unis, [En ligne] Consulté le 29 Avril 2013 : <http://voir.ca/normand-baillargeon/2013/04/08/chomsky-sur-les-recentes-elections-aux-etats-unis/>
- Bellegarrigue, Anselme, Manifeste de l'anarchie suivie de Au fait! Au fait!! Interprétation de l'idée de démocratie, [1848], Édition Lux
- McReady, Denis, Sauver le Québec, un citoyen à la fois, [En ligne] Consulté le 29 Avril 2013 <http://voir.ca/denis-mcready/2013/02/10/sauver-le-quebec-un-citoyen-a-la-fois/>
- Chomsky, Noam, Un monde complètement surréel, 2010, Édition Lux
- Dupuis-Déri, Francis, Démocratie, histoire politique d'un mot, [2013], Édition Lux
- Dupuis-Déri, Francis, «Jean-Jacques Rousseau serait abstentionniste» dans Le Devoir, 9 Juin 2007. [Disponible en ligne] http://classiques.uqac.ca/contemporains/dupuis_deri/francis/jean_jacques_rousseau/rousseau_texte.html
- Faure, Sébastien, Électeur, écoutes!
- Gentzkow, Matthew, Television and voter turnout, [En ligne] Consulté le 29 Avril 2013 http://faculty.chicagobooth.edu/matthew.gentzkow/research/tv_turnout.pdf
- Goldman, Emma, Traduction E. Green «Le suffrage des femmes» dans L'Anarchie no 428 de juin 1913
- Groeber, David, Pour une anthropologie anarchiste, 2006, Édition Lux
- Herbert, Spencer, The Right to ignore the state, 1851, [En ligne] Consulté le 29 Avril 2013 <http://mises.org/daily/2624>
- Hobbes, Thomas, Léviathan, 1651
- Kant, Immanuel, Cf. Manfred Riedel «Réflexion 1404» dans Schriften zur Geschichtsphilosophie, Stuttgart, 1974, p.202. Édition de l'Académie royale de Prusse, Vol. XV, 2.
- Konkin III, Samuel Edward, Reply to Rothbard
- Lemieux-Couture, Marie-Christine, Leçon de metonymie, [En ligne] Consulté le 29 Avril <http://voir.ca/marie-christine-lemieux-couture/2013/02/16/lecon-de-metonymie/>
- Lemieux-Couture, Marie-Christine, La stratégie du bocal, [En ligne] Consulté le 29 Avril <http://voir.ca/marie-christine-lemieux-couture/2012/08/16/la-strategie-du-bocal/>
- Oswald, John, Le gouvernement du peuple, 1793
- Mirbeau, Octave «La grève des électeurs» dans Temps nouveau, Paris, 1902, No 22
- Morgan, Edmund S., Inventing the people : The rise of popular sovereignty in England and America, 1989, W W Norton & Company Incorporated
- Murray, Rothbard, Konkin on Libertarian Strategy, 10 Novembre, 1980
- Reclus, Élisée, Lettre à Jean Grave, [En ligne] Consulté le 29 Avril 2013 <http://www.homme-moderne.org/textes/classics/ereclus/jgrave.html>
- Rousseau, Jean-Jacques, Du contrat social, P.134, 1762
- Sartre, Jean-Paul, On a raison de se révolter
- Sartre, Jean-Paul, «Élections, piège à cons», Les temps modernes n°318, janvier 1973
- Vayssièrre, Pierre, «Bolivar, le mythe du libérateur» dans L'Histoire #128
- Wiltach, Paul, Correspondance of John Adams and Thomas Jefferson 1812-1826
- Zinn, Howard, Une histoire populaire des États-Unis, 2006, Édition Lux

ANALYSE DE L'INTRODUCTION À LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT DE HEGEL

PAR SAMUEL LIZOTTE

INTRODUCTION

La Phénoménologie de l'esprit de Hegel, philosophe allemand des Lumières du XIX^e siècle, devait être pour lui la première partie de son Système de la science, mais il ne portera finalement jamais à terme ce projet. La Phénoménologie de l'esprit se veut un chemin ascendant du savoir menant de la connaissance naturelle vers la connaissance philosophique ou scientifique. Pour Hegel, la science est effectivement une construction, le résultat d'un travail et non une «révélation». Dans sa longue Préface, Hegel trace le lien entre la Phénoménologie et son Système, alors que dans son Introduction, il entre directement dans le vif du sujet. Hegel y explique pourquoi il considère que la phénoménologie de l'esprit est la «Science de l'expérience de la conscience» et pourquoi cette science est nécessaire¹. L'Introduction est en fait une étude de la connaissance et de la vérité et de leur lien avec «l'absolu» (ou l'ensemble des vérités et de leurs relations), absolu qui est, pour Hegel et les idéalistes allemands, le but de la métaphysique et de la philosophie². Le document qui suit se veut donc un résumé analytique de l'Introduction à la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, dans lequel seront abordés ses thèmes majeurs, soit l'explication de la «Science de l'expérience de la conscience», la critique des méthodes des théories traditionnelles de la connaissance, l'immanence de l'en soi dans la conscience, la dialectique de l'expérience et les figures de l'esprit comme savoir apparaissant.

1. LA «SCIENCE DE L'EXPÉRIENCE DE LA CONSCIENCE»

En premier lieu, que veut dire Hegel lorsqu'il donne à son œuvre l'intertitre de «Science de l'expérience de la conscience»? Il est intéressant de noter d'abord que ce titre a été changé par Hegel pour «Science de la phénoménologie de l'esprit» ultérieurement³, ce qui permet de concevoir la phénoménologie de l'esprit comme étant l'expérience de la conscience. Ensuite, la phénoménologie de l'esprit est Science en ce qu'elle recherche la vérité absolue, qui n'apparaît pas d'un coup à la conscience, qui n'est pas une intuition, mais qui est à la fois le chemin et la fin du savoir⁴. La phénoménologie de l'esprit est donc un cheminement, mais aussi une suite de tests confrontant les connaissances particulières de la conscience à la réalité et elle est ainsi une science de l'expérience⁵. La phénoméno-

logie de l'esprit est finalement science de l'expérience de la conscience, car durant ses expériences, la conscience fait l'expérience de l'objet, mais aussi d'elle-même dans un processus dialectique la rapprochant de plus en plus de l'objet en soi et l'éloignant progressivement de sa propre perspective particulière de l'être de l'objet pour elle⁶. Ce cycle continue jusqu'à ce que le savoir de la conscience s'accorde parfaitement avec son objet et qu'elle atteigne ainsi le savoir absolu⁷.

Comme l'écrit lui-même Hegel, la «Science de l'expérience de la conscience» est «[...] la voie que suit la conscience naturelle dans sa marche insistante vers le savoir vrai [...] par la découverte et expérience complète de soi, à la connaissance de ce qu'elle est en soi-même⁸.» La phénoménologie de l'esprit est, pour Hegel, le passage de la conscience naturelle immédiate à la conscience philosophique ou scientifique. Il est normal de commencer avec la conscience naturelle, puisqu'elle est préalable à la conscience philosophique et c'est l'erreur de beaucoup de croire qu'il faut rejeter le sensible ou l'immédiat comme un faux-savoir sans importance dans l'absolu⁹. L'immédiat a son importance, car même une connaissance confrontée à l'expérience et qui rejette une ancienne vérité pour une nouvelle, est elle-même un nouvel immédiat qui sera éventuellement rejeté par une nouvelle vérité. La science ne doit pas rejeter le savoir non-vrai, originaire de la conscience naturelle, car ce savoir non-vrai fait autant partie de l'absolu que le savoir réel, ne serait-ce qu'en tant que ce qui permet de distinguer le vrai du faux et c'est le devoir de la conscience philosophique de reconnaître la place du savoir non-vrai dans le savoir absolu. Si la conscience philosophique se lève contre le savoir non-vrai, c'est uniquement lorsque ce dernier est érigé en tant que savoir vrai. Ce sont ainsi les prétentions au savoir vrai à l'aide de savoir non-vrai qui sont à blâmer pour Hegel¹⁰.

2. LA CRITIQUE DES MÉTHODES DES THÉORIES TRADITIONNELLES DE LA CONNAISSANCE

En second lieu, Hegel critique les méthodes des théories traditionnelles de la connaissance et celles de son époque. Selon Hegel, la méthode utilisée par les théories de la connaissance est d'abord de déterminer un outil ou un médium, une connaissance, qui permettra de saisir la vérité absolue¹¹. Hegel juge absurde de souhaiter utiliser de tels outils ou médiums et cela pour deux raisons. D'une part, l'utilisation d'un outil sur un objet façonne et transforme ce dernier, si bien que l'objet

1 Martin HEIDEGGER. Hegel. La négativité. Éclaircissement de l'Introduction à la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, traduit par Alain Boutot, Paris; Éditions Gallimard, 2007, p. 92.

2 Ibid., p. 97.

3 Georg W. F. HEGEL. Introduction dans Phénoménologie de l'esprit, traduction et présentation de Jean-Pierre Lefebvre, Paris; Éditions GF Flammarion, 2012, p. 113.

4 Ibid., p. 118.

5 Martin HEIDEGGER. Hegel. La négativité. Éclaircissement de l'Introduction à la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, p. 97.

6 Georg W. F. HEGEL. Introduction dans Phénoménologie de l'esprit, p. 127.

7 Martin HEIDEGGER. Hegel. La négativité. Éclaircissement de l'Introduction à la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, p. 99.

8 Georg W. F. HEGEL. Introduction dans Phénoménologie de l'esprit, p. 119.

9 Ibid., p. 121.

10 Ibid., p. 118.

11 Ibid., p. 115.

qui reste n'est plus l'objet initial en soi ou tel qu'il est essentiellement. D'autre part, l'utilisation d'un médium, d'un intermédiaire entre la conscience et la vérité absolue, ferait que la vérité ainsi saisie par la conscience ne serait qu'une vérité selon le médium et non la vérité absolue en soi¹². Or, l'absolu n'est pas une finalité extérieure atteinte éventuellement par la conscience naturelle sur le chemin du doute et de la connaissance réelle. Le chemin et même le début sont en entier déjà dans l'absolu. Ce dernier n'est alors simplement pas constaté ou considéré en entier par la conscience naturelle¹³. L'absolu est donc dès le départ présent. La connaissance, pour Hegel, est ainsi non pas un outil ou un médium pour atteindre l'absolu, mais bien une manifestation de l'absolu pour la conscience, une vérité particulière dans le savoir absolu¹⁴.

Kant, duquel le système de Hegel, même s'il prend beaucoup du kantisme, est une profonde critique, affirmait qu'il est possible pour l'Homme de connaître quelque chose, soit les représentations, à l'aide de son entendement et de sa raison, mais qu'il est impossible de connaître l'objet en soi, l'absolu. Hegel rejette ceci en affirmant que c'est de placer l'absolu d'un côté et la connaissance de l'autre, en reconnaissant une vérité indépendante aux deux¹⁵. Ceci ne peut pas être, car l'absolu n'en serait alors pas un. C'est ce que Hegel signifie lorsqu'il affirme que «[...] l'absolu seul est vrai, ou [...] seul le vrai est absolu¹⁶». Comment pourrait-on savoir qu'on ne peut pas connaître quelque chose sans avoir une connaissance de cette chose (qu'on ne peut pas la connaître par exemple)? Comment savoir qu'on ne peut pas connaître l'absolu si on ne sait pas d'abord qu'il y a un absolu? On doit nécessairement avoir l'expérience de l'absolu avant de savoir si on peut le connaître ou non et si on peut en avoir l'expérience, les idéalistes allemands, Hegel inclu, croient alors que l'on peut le connaître. Pour Hegel, donc, ces théories de la connaissance font un emploi abusif et incorrect des termes «connaissance» et «absolu¹⁷».

3. L'IMMANENCE DE L'EN SOI DANS LA CONSCIENCE

En troisième lieu, Hegel considère que l'en soi, le critère qu'on

12 Ibid., p. 116.

13 Martin HEIDEGGER. Hegel. La négativité. Éclaircissement de l'Introduction à la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, pp. 104-105.

14 Ibid., p. 99.

15 Georg W. F. HEGEL. Introduction dans Phénoménologie de l'esprit, p. 117.

16 Idem.

17 Ibid., p. 118.

doit comparer à la chose vérifiée pour atteindre la vérité dans le test de la réalité, est non pas extérieur à la conscience, mais immanent à celle-ci. Il affirme d'abord que «[la] vérification consiste en effet en l'application d'un critère adopté, et c'est dans l'adéquation ou la non-adéquation qui en résulte entre ce critère et la chose vérifiée que résidera la décision quant à la justesse ou à la fausseté de celle-ci; et en l'occurrence, le critère [...] est admis comme étant l'essence, ou l'en soi¹⁸». À la base, la conscience naturelle distingue quelque chose d'elle, à laquelle elle se réfère. Il y a alors l'être de quelque chose pour la conscience, qui est l'objet du savoir et que Hegel appelle concept, ainsi que l'être en soi de l'objet, qui est l'objet de la vérité¹⁹. La conscience distingue ainsi la conscience qu'elle a d'un objet et celle qu'elle a d'elle-même. Elle distingue aussi ce qui est le vrai pour elle et le savoir qu'elle a de ce vrai. Tout est donc dans la conscience: le concept, ainsi que la validation de ce concept. C'est pourquoi Hegel croit que le critère de vérification se fait de l'intérieur, de façon immanente dans la conscience, car elle fait d'elle-même la distinction entre l'en soi d'un objet et le savoir qu'elle a de cet objet, de façon dialectique²⁰. Si ces deux choses ne correspondent pas, la conscience changera son savoir, mais en faisant ceci, l'objet changera aussi pour elle. Ce qu'elle croyait antérieurement être l'en soi de l'objet, maintenant qu'elle en a un nouveau savoir, elle considèrera qu'il n'était en fait en soi que pour elle et que son nouveau savoir est l'en soi réel de l'objet. C'est cette dialectique à l'intérieur de la conscience, entre le savoir et l'objet, que Hegel appelle expérience²¹.

4. LA DIALECTIQUE DE L'EXPÉRIENCE

En quatrième lieu, Hegel décrit l'aspect dialectique de l'expérience dans la conscience. La conscience confronte d'abord ses connaissances ou ses vérités conceptuelles à la réalité ou à la vérité de l'objet en soi. L'expérience fait surgir le nouvel objet vrai, car avant l'expérience, la conscience naturelle possédait déjà des vérités qui n'avaient pas passé le test de la réalité. La conscience a ainsi deux objets, l'objet en soi et l'être pour elle de cet en soi. Le premier, qui est l'évidence de l'intuition sensible, devient faux une fois que la conscience a fait l'expérience de l'objet en tant qu'objet, différent d'elle. Ce second objet devient pour elle la vérité de cet objet, l'objet soumis à l'expé-

18 Ibid., pp. 122-123.

19 Ibid., p. 123.

20 Ibid., p. 125.

21 Idem.

ANALYSE DE L'INTRODUCTION À LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT DE HEGEL

PAR SAMUEL LIZOTTE

rience, dans laquelle la conscience se perçoit comme sujet²². Cette vérification n'est possible que grâce au scepticisme, au doute face à la conscience naturelle. Hegel ne réfère cependant pas au doute de la façon traditionnelle, soit comme une technique permettant de s'affranchir de la science et des autorités pour se tourner vers soi-même et peut-être même ne tenir pour vrai que ce que l'on a fait et expérimenté nous-mêmes. Hegel considère plutôt qu'il faut appliquer le scepticisme aux opinions et vérités naturelles, qu'elles proviennent d'une autorité ou de soi-même²³. Pour Hegel, en effet, «[la] seule chose qui différencie l'immersion dans le système de l'opinion et du préjugé appuyé sur l'autorité d'autrui et celle qui résulte d'une conviction personnelle, c'est la vanité inhérente à cette dernière manière²⁴.» Le savoir actuel provient d'une longue histoire d'accumulation de connaissances et le but n'est donc pas de tout rejeter par scepticisme pour ne se fier qu'à son propre jugement²⁵. Le but du scepticisme est simplement d'examiner et de vérifier toute vérité «naturelle».

Ensuite, l'expérience et le doute sont considérés comme quelque chose de purement négatif par la conscience naturelle, car ils amènent nécessairement à une perte de vérités que la conscience considérait jusqu'alors absolues²⁶. La conscience constate en effet, suite à l'expérience, que ses concepts initiaux ne sont pas adéquats aux objets en soi et que ce qu'elle avait tenu pour l'en soi de l'objet était en fait un en soi pour elle. Le danger est ici, pour Hegel, de tomber, en poussant le scepticisme trop loin, dans le nihilisme ou la pensée que le faux n'est qu'un néant. Or, ce faux n'est pas pur néant, car il est le faux de ce qui est vrai, il est le faux de quelque chose, il est un néant déterminé avec un contenu. Ce faux est le tremplin utilisé pour progresser vers une nouvelle figure de la conscience, vers une nouvelle vérité qui sera elle aussi mise à l'épreuve et très probablement surclassée elle aussi²⁷. Le scepticisme est donc ce qui fait que toute connaissance présumée acquise est nulle. Le danger du pur néant est que la conscience en vienne à croire que toute connaissance qu'elle acquerra sera aussi nulle, menant à une passivité, tout aussi contraire au cheminement des connaissances vers le savoir²⁸.

Finalement, même si la conscience naturelle voit négativement le chemin du doute et de l'expérience, puisqu'il rend nulles ses vérités initiales, l'expérience a bel et bien un caractère po-

sitif, en ce qu'elle est le mouvement menant au savoir²⁹. Cette négativité est en effet le moteur de la connaissance, puisque la conscience trouvera, à l'aide de ses nouvelles données, de nouvelles vérités. Il est impossible de découvrir la fausseté de ses opinions si elles ne sont pas confrontées à la réalité. Ce que la conscience naturelle voit comme une négativité pure, soit la perte de ses vérités initiales, est en fait nécessaire à l'obtention d'une autre vérité plus grande et est en ce sens positive³⁰. La conscience naturelle perd nécessairement des vérités partielles sur le chemin du savoir absolu, mais elles ne disparaissent pas totalement: elles ne font que s'incarner dans les nouvelles vérités plus complètes qu'elle découvre et ainsi de suite. Ses «fausses-vérités» d'antan ne sont que des paliers, des étapes, alors que la conscience progresse vers d'autres vérités qu'elle considère aussi absolues que les premières, sans se soucier de la contradiction que cela devrait relever en elle³¹. Hegel considère que c'est une erreur de craindre les erreurs dans la recherche de la connaissance de l'absolu, dans la recherche du savoir, car l'erreur et la négativité font partie du processus d'obtention de la vérité et l'absolu, qui est relation, est fait tout autant de vrais que de faux. Comment, en effet, distinguer le vrai si l'on ne peut l'opposer au faux³²? L'erreur n'est pas un obstacle infranchissable, mais bien une balise signalant que la recherche est actuellement sur le chemin de la connaissance, sur le chemin du savoir. C'est aussi ce qu'Hegel implique lorsqu'il affirme que «[...] l'absolu seul est vrai, ou [...] seul le vrai est absolu³³.» Cela signifie que les vérités obtenues par les sciences et les philosophies particulières ne sont que des vérités partielles et cela signifie, finalement, que le vrai, l'absolu, est une somme, la totalité, la finalité de la science et non son commencement³⁴.

5. LES FIGURES DE L'ESPRIT COMME SAVOIR APPARAISSANT

En dernier lieu, Hegel considère les figures de l'esprit ou figures de la conscience, les différentes étapes vers le savoir absolu, comme un savoir apparaissant et non comme une escalade de la conscience vers un absolu extérieur à elle. Le but du savoir dans l'absolu est de se trouver lui-même, où le concept correspond à l'objet et l'objet au concept, ce qu'il ne peut trouver qu'après le long et pénible chemin de la connaissance et des figures de la conscience³⁵. À l'aide de la dialectique de l'expérience entre elle-même (en tant que sujet) et son objet (avec le test de la réalité), la conscience passe de connaissance naturelle à connaissance philosophique, d'un savoir naturel

22 Martin HEIDEGGER. Hegel. La négativité. Éclaircissement de l'Introduction à la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, pp. 127-128.

23 Georg W. F. HEGEL. Introduction dans Phénoménologie de l'esprit, p. 120.

24 Idem.

25 Martin HEIDEGGER. Chemins qui mènent nulle part, traduit par Wolfgang Brokmeier, Paris; Éditions Gallimard, 1962, p. 159.

26 Georg W. F. HEGEL. Introduction dans Phénoménologie de l'esprit, p. 119.

27 Ibid., p. 121.

28 Martin HEIDEGGER. Chemins qui mènent nulle part, p. 192.

29 Ibid., p. 183.

30 Georg W. F. HEGEL. Introduction dans Phénoménologie de l'esprit, p. 121.

31 Martin HEIDEGGER. Chemins qui mènent nulle part, p. 186.

32 Ibid., p. 165.

33 Georg W. F. HEGEL. Introduction dans Phénoménologie de l'esprit, p. 117.

34 Martin HEIDEGGER. Chemins qui mènent nulle part, p. 167.

35 Georg W. F. HEGEL. Introduction dans Phénoménologie de l'esprit, p. 121.

et immédiat à un savoir philosophique. La conscience devient esprit, elle comprend le lien entre elle-même et ce qu'elle prenait pour des objets extérieurs à elle. Elle voit les autres sujets. La conscience devient ce qu'elle était déjà ou prend conscience de son essence, qui est d'être la Science, le savoir absolu, représentée par l'unité de la conscience naturelle et de la conscience réelle, du savoir naturel (qui se croit absolu) et du savoir réel (qui constate le fait que ses vérités sont partielles³⁶). Le savoir absolu n'est possible que dans l'union des consciences naturelles et philosophiques parce que la seconde, ayant été auparavant la première, garde encore des liens avec elle. Répétons encore que pour Hegel, le chemin vers le savoir a une histoire, un passé, dont il ne faut pas se couper par orgueil ou scepticisme.

La connaissance immédiate est ainsi démentie par l'expérience qui présente une nouvelle vérité, qui elle-même n'est qu'un nouvel immédiat, une nouvelle vérité tout aussi partielle qui sera démentie par d'autres expériences et ainsi de suite, jusqu'à ce que la connaissance ou la figure de l'esprit détenue par la conscience soit identique à l'essence. À ce moment, la conscience aura atteint la pleine conscience du savoir absolu. L'expérience permet à la conscience de dire, devant la fausseté de l'en soi du départ (qu'elle considère maintenant comme un en soi pour elle), que son nouvel en soi (qui est encore un en soi pour elle, mais à son insu) est le vrai³⁷. Le savoir ultérieur, après expérience, qui est maintenant perçu comme la vérité par la conscience, est en fait la part de vérité que contenait le savoir antérieur et c'était aussi pourquoi Hegel considérait, comme il a été mentionné précédemment, que le scepticisme et la négation ne doivent pas être vus comme purement négatifs³⁸. Ce mécanisme, cette dialectique, est nécessaire et préside à la succession des figures de la conscience³⁹. Dans cette dialectique, donc, Hegel considère que la conscience passe à travers une suite d'étapes, les dites figures de la conscience, qui l'amènent à se connaître. Cependant, puisque la conscience est, selon Hegel, l'absolu apparaissant, en apprenant à connaître l'absolu, elle apprend aussi à se connaître jusqu'à ce qu'elle prenne conscience qu'elle est en fait l'objet de ses expériences et que le savoir absolu s'ouvre ainsi à elle⁴⁰. Hegel juge d'ailleurs que

la conscience est pour soi-même son concept justement parce qu'elle est l'apparaître de l'absolu, l'absolu se concevant lui-même. La marche et l'examen de la connaissance ne sont donc pas des moyens, des critères ou des concepts extérieurs vers le savoir absolu, mais bien des concepts intérieurs à la conscience et donc, à l'absolu⁴¹. Cela explique aussi deux autres propositions de Hegel concernant la conscience, soit qu'elle apporte son critère en elle-même (la conscience ne va pas chercher à l'extérieur sa conformité avec l'absolu, elle est l'apparaître de cet absolu, elle en fait partie) et que la conscience s'examine elle-même (encore une fois, la conscience est l'apparaître de l'absolu qui examine... l'absolu⁴²).

CONCLUSION

En terminant, voici un bref rappel des idées principales de Hegel dans son Introduction à la Phénoménologie de l'esprit. Cette dernière est la «Science de l'expérience de la conscience» parce qu'elle recherche la vérité absolue à l'aide d'un cheminement d'expériences sceptiques à travers une dialectique qui permet à la conscience de se connaître en plus de son objet. Hegel critique ensuite la méthode des théories de la connaissance traditionnelles, qui utilisent la connaissance comme un outil ou un médium afin de parvenir à l'absolu, alors que Hegel considère que l'absolu est déjà présent au départ et que la connaissance est une manifestation de l'absolu pour la conscience. Puisque l'absolu est déjà dans la conscience, Hegel considère alors qu'elle possède en elle-même, de façon immanente, les concepts et le moyen de valider ces concepts et c'est ce qu'il appelle la dialectique de l'expérience. Cette expérience, bien qu'elle soit perçue comme purement négative par la conscience naturelle, à cause du fait qu'elle y perd toutes ses vérités initiales, est en fait positive, car elle est le moteur poussant la conscience à faire passer le test de la réalité à ses connaissances et à dépasser ses vérités partielles initiales pour en accueillir de plus justes, jusqu'à atteindre éventuellement l'accord parfait de ses concepts avec leurs objets. Finalement, puisque Hegel considère la conscience comme l'apparaître de l'absolu, il considère aussi que le cheminement de la conscience à travers ses différentes figures n'est en fait que l'absolu apparaissant et non la conscience atteignant une vérité absolue à l'extérieur d'elle. Hegel ne pouvait pas commencer

36 Martin HEIDEGGER. Chemins qui mènent nulle part, p. 194.

37 Georg W. F. HEGEL. Introduction dans Phénoménologie de l'esprit, p. 126.

38 Martin HEIDEGGER. Hegel. La négativité. Éclaircissement de l'Introduction à la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, p. 120.

39 Georg W. F. HEGEL. Introduction dans Phénoménologie de l'esprit, p. 127.

40 Ibid., p. 128.

41 Martin HEIDEGGER. Hegel. La négativité. Éclaircissement de l'Introduction à la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, p. 117.

42 Ibid., p. 118.

ANALYSE DE L'INTRODUCTION À LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT DE HEGEL

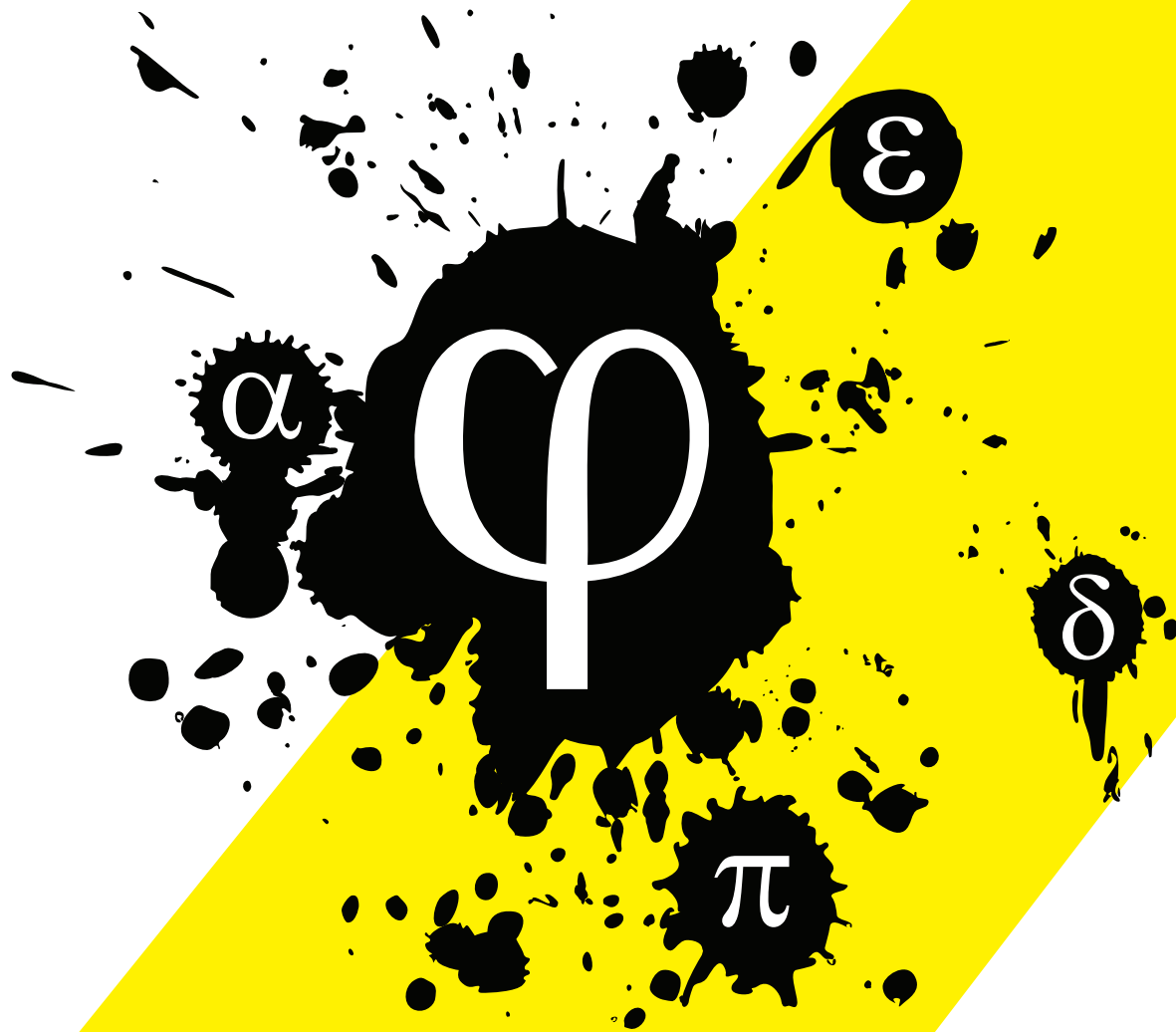
PAR SAMUEL LIZOTTE

son œuvre sur la philosophie sans aborder d'abord le sujet de l'acquisition de la connaissance et le cheminement normal de la conscience naturelle vers la conscience philosophique. Son Introduction livre une marchandise ayant une forte saveur de critique philosophique de ses prédécesseurs, mais une critique constructive qui est consciente de l'apport de l'histoire de la philosophie à sa pensée. La réputation d'Hegel en tant que philosophe «obscur» n'a rien à envier au vieux Héraclite, qui partage avec lui ce qualificatif (et qu'ils méritent bien!), mais si l'on considère l'apport des réflexions philosophiques de ces deux penseurs à la philosophie occidentale, le qualificatif «obscur» devrait devenir le but de tous les philosophes contemporains ayant la moindre prétention de laisser à la postérité une œuvre ayant fait progresser la raison humaine.

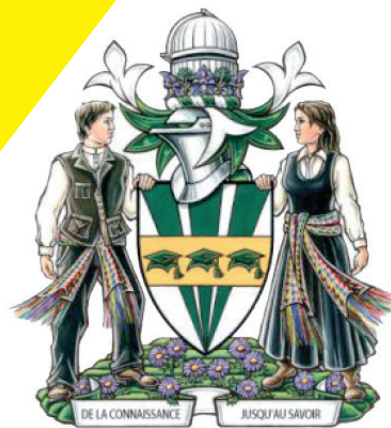
BIBLIOGRAPHIE

- HEGEL, Georg W. F. Introduction dans *Phénoménologie de l'esprit*, traduction et présentation de Jean-Pierre Lefebvre, Paris; Éditions GF Flammarion, 2012, pp. 115-128.
- HEIDEGGER, Martin. *Chemins qui mènent nulle part*, traduit par Wolfgang Brokmeier, Paris; Éditions Gallimard, 1962, pp. 147-252.
- HEIDEGGER, Martin. *Hegel. La négativité. Éclaircissement de l'Introduction à la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, traduit par Alain Boutot, Paris; Éditions Gallimard, 2007, pp. 83-163.





AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.uqtr.ca/philo



LE LOGOS
VOLUME 8 | JANVIER 2014