

Le Logos

Le journal des étudiants
en philosophie de l'Université
du Québec à Trois-Rivières

Dépôt légal

- Bibliothèque et Archives Canada
- Bibliothèque et Archives nationales du Québec

CRÉDITS

Collaborateurs

Marc Blondin
Kathleen Côté
Michel Dostie
Nicolas Gauthier
Julien Huxley
Marc Larochelle
Michaël Magny
David Meunier
Julie Morin
Dany Roussel
Jean-François Veilleux

Comité de rédaction

Jean-François Veilleux

Correction

Marc Blondin
Léonie Cinq-Mars
Michael Magny
Jean-François Veilleux

Comité de sélection des textes

Pierre-Christophe Falardeau
Julien Huxley
Myriam Ross

Photographie, mise en page et couverture

Bryan Faucher

Site web

Myriam Ross

www.uqtr.ca/philo

- > onglet « **Vie étudiante** »
- > onglet « **Notre journal** »

« Certes, je sortirai quant à moi satisfait -

D'un monde où l'action n'est pas la soeur du rêve... »

Charles Baudelaire

Merci à Myriam Ross, Marie-Pier Lemay, Alexandra M. Veilleux et à Émilie Carpentier pour leur participation à la couverture de cette édition.

- Bryan



Si vous désirez soumettre un texte pour le prochain numéro ou faire un commentaire à propos du contenu de la présente édition, écrivez nous:

lelogos@hotmail.com

TABLE DES MATIÈRES

Articles

- La philosophie moderne—Partie 2 (Descartes et Spinoza)**
par JEAN-FRANÇOIS VEILLEUX page 05
- À la recherche du sens perdu**
par NICOLAS GAUTHIER page 16
- L'esprit et la lettre en philosophie de Fichte**
par JULIE MORIN page 32
- Heidegger**
par JULIEN HUXLEY page 42
- Essai sur le film Badlands (texte extérieur)**
par KATHLEEN CÔTÉ page 48
- Jean Ladrière**
par JULIE MORIN page 55
- Searle**
par DAVID MEUNIER page 59
- Développement Durable (texte extérieur)**
par MICHEL DOSTIE page 68
- Plaisir et politique, Michel Onfray et Marcel Gauchet**
par DANY ROUSSEL page 70
- Dehors Charest**
par JEAN-FRANÇOIS VEILLEUX page 80
- Essai sur la phénoménologie de Michel Henry**
par JULIE MORIN page 85

Poésie

- Bulbe**
Par MARC LAROCHELLE page 04
- La Poésie de Magny**
Par MICHAEL MAGNY 14-54-56
- L'aire d'une époque**
Par MARC BLONDIN page 23

Consultez les numéros antérieurs du Logos en ligne

www.uqtr.ca/philo > Vie étudiante > Notre journal

Le bulbe flétrit

par Marc Larochelle

étudiant au baccalauréat en philosophie

Le disque céleste qui dictent les fanes,
Vidant la moelle des doigts de la main,
Abime par ce, les fines membranes
Des cimes des verts piliers de demain.

Comme un temple qui, en amas de pierres,
ne conserverait ni colonnes ou toit :
la terre pétrit comme une tourbière
tout ce qui pousse comme de surcroit.

Les voiles en lambeaux : le spectre dérive,
Les flancs se figent dans de glaciales eaux
Soudain, les hublots affrontent la givre :
Ses jours se voile d'étoile de cristaux.

Ah! cette vaine fortune qui fit,
Dans la plus belle des quatre saisons,
D'une rare fleur un bulbe flétrit
Qui s'enfonce vers une nuit sans fond.

Ce poème à été composé en mémoire de Jonathan Roy, la semaine de sa mort tragique au printemps 2011. Le poème évoque l'irrévocable appel que la mort lance à tous, mais oppose la mort graduelle et naturelle à la mort subite et absurde que fut le sort de Jonathan et sa copine, sort qui à n'importe quel instant peut être le nôtre.

La naissance de la philosophie moderne – Seconde partie

par Jean-François Veilleux
étudiant à la maîtrise en philosophie

René Descartes – Introduction

En 1633, alors que l'astronome Galilée venait d'être condamné par l'Église et que celle-ci obligea le scientifique italien à retirer ses convictions pourtant vérifiables, René Descartes [1596-1650], un philosophe français, s'abstiendra de publier également son *Traité du monde*, inspiré par Galilée. Descartes songera par contre à écrire le *Discours de la méthode*, une remise en question radicale de toute la pensée traditionnelle, qui sera publiée en 1637. Précurseur des grandes idées des philosophes des Lumières selon lesquelles le savoir devait être partagé à tout le peuple dans le souhait profond d'un usage public de la raison, son œuvre parue en français dit-on, notamment pour se faire comprendre des femmes.

Quatre ans plus tard, il écrira les *Méditations métaphysiques* (parue d'abord en latin en 1641), une œuvre qui pose un regard sur la nécessité du doute dans toute démarche essentielle pour une connaissance véritable du monde, afin de sortir de cette incertitude qui prévalait depuis au moins un siècle. L'avènement du doute cartésien fut incontestablement, par son universalité, sa radicalité et sa profondeur, un point de départ essentiel, voire fondamental, de la philosophie moderne et nous verrons pourquoi dans ce court essai. Tout d'abord, voici un résumé du contexte historique et culturel de l'époque de René

Descartes qui a permis l'émergence d'une pensée philosophique aussi marquante et décisive pour l'humanité entière.

Le contexte historico-culturel

Après dix siècles obscurs de Moyen-âge et trois siècles éclatants de Renaissance, la révolution scientifique obnubila le monde des intellectuels du XVIe et du XVIIe siècle, de l'astronomie à la médecine en passant par la physique. Tout d'abord, les Grandes découvertes - comme celle de l'Amérique en 1492 - rendirent perplexe l'Europe entière, stupéfaite de s'apercevoir et de comprendre qu'il y avait encore de nombreux territoires et peuples inconnus à découvrir, à convertir ou même à conquérir. Simultanément, du côté religieux, c'est à la suite de la Réforme protestante (1517) que s'est inscrit dans les mœurs un désir de libération incontestable pour l'esprit, menant même à l'éclatement irréversible de la chrétienté, car l'interprétation littérale de la Bible ne faisait plus du tout consensus.

Peu de temps après, la théorie de Copernic sur l'héliocentrisme (1543), défendue et démontrée par Galilée (1611) puis par le télescope de Newton (1671), réfuta une vérité que l'on considérait comme la plus probable depuis plusieurs siècles. Désormais, la planète Terre n'était plus le centre de l'univers et

cela bouleversa toutes les idées acquises à cette époque charnière en pleine ébullition, à peine sortie de la grande noirceur d'une impitoyable Inquisition qui brûlait tout les impies. Tout cela permit de rétablir dans la société un questionnement possible de l'ordre et de l'autorité des dogmes, des croyances et des institutions, car les découvertes scientifiques confirmaient l'incertitude, l'ambiguïté et peut-être même l'énorme mensonge historique des saintes Écritures.

C'est dans cet esprit de choc des cultures avec les sauvages et de remise en question des traditions religieuses que Descartes se questionna sur les fondements de l'éducation et, de façon subtile, sur l'existence de Dieu. Les *Méditations métaphysiques* s'inscrivirent alors dans ce courant intellectuel de l'époque où méritait d'être précisé l'établissement d'une nouvelle méthode pour cerner et saisir le vrai, en dépit du joug des autorités. C'est d'ailleurs pour cela que Descartes écrivit son œuvre en Hollande, un pays de paix mais surtout de tolérance, afin d'éviter toute querelle avec les institutions religieuses et politiques.

Le doute cartésien dans les *Méditations métaphysiques*

S'opposant à la scolastique du XI^e au XIII^e siècle et désirant cerner la connaissance possible de l'être humain au-delà des préjugés, des croyances et du bagage acquis par l'humanité, le célèbre philosophe français voulait enfin séparer une fois pour toute le monde du vrai de la sphère de l'illusion, du faux, de l'imagination, de l'intuition, du rêve et de la tromperie. Dès lors, sa tâche est de cerner la certitude

en tant que connaissance absolue, afin de savoir si celle-ci est accessible ou non à l'homme : si elle l'est, laquelle ou lesquelles d'entre elles le sont afin de pouvoir fonder la science sur des bases solides, philosophiques, donc rationnelles et réelles. En fait, face au désenchantement du monde produit par une crise profonde au début du XVI^e siècle, la philosophie moderne voulait abattre les limites de l'être (en tant que sujet face à un objet) et de la connaissance du monde dans sa totalité. Pour y arriver, Descartes proposa, par l'usage du doute, une méthode philosophique à la fois radicale, profonde et universelle.

Premièrement, nous pouvons affirmer que cette démarche est totalement **radicale** car Descartes remet en doute tout ce que l'on peut percevoir de la réalité : « *ne rien recevoir pour vrai que je ne connusse être tel* »! En d'autres mots, le philosophe remet en doute autant l'existence du monde que celle de Dieu, une « évidence » pourtant imposée – de force – par les autorités et les institutions de son époque grâce à un régime de peur, et ce, depuis très longtemps déjà.

Il faut dire que les révélations faites par Galilée et la science de son temps incitèrent Descartes à considérer le doute comme nécessaire, car certaines certitudes à la base de la société se révélèrent fausses. Dès lors, rien n'était certain. Rompant ainsi avec la tradition millénariste, Descartes voulait se permettre de faire table rase du passé afin d'atteindre un nouveau seuil de la conscience, bâti sur ses propres fondements personnels. Les idées claires et distinctes, issues d'un effort cognitif digne d'une intuition intel-

lectuelle forte (tel un sentiment, une affection) sont alors capitales pour défaire le scepticisme sur la possibilité et les limites de la connaissance. La radicalité repose donc en premier lieu sur le choc de ce doute quant au rapport premier au monde qui existe en dehors du moi, à savoir s'il est rêve ou réalité, repoussant ainsi l'homme dans les confins de sa propre conscience. Ensuite, le doute est radical car il y a simultanément le refus catégorique d'une définition de *l'être* donnée par la tradition.

En ce sens, l'introduction du doute est également très **profonde** car il s'agit littéralement d'une véritable introspection de l'individu par la mise entre parenthèse temporaire des perceptions du corps, des sens et du savoir acquis, dû à leur incertitude inhérente vu leur source évidemment culturelle. Étant donné que « le travail intellectuel est une ascèse strictement personnelle »¹, la réflexion est un renoncement à soi, au monde. C'est littéralement une méditation, un désengagement par rapport à ce qui est connu, et par là même un exercice d'une profondeur inégalée et définitivement nécessaire à toute connaissance du vrai. Le doute devrait être envisagé afin de se sentir soi-même comme *condition de possibilité* pour sentir quelque chose, comme une forme de sensibilité primitive, dans une démarche qu'on peut qualifier de solipsisme, c'est-à-dire où le penseur est enfermé dans son esprit, seul.

Par contre, Descartes proclama par la suite que malgré les arguments sceptiques les plus forts, il

existe des connaissances possibles et légitimes qui peuvent être expérimentées ou accessibles par tout être de raison, et ce, même si Dieu était un être trompeur. En effet, il a découvert la « certitude d'exister » ; même si Dieu ou un « malin génie » me trompait, il me serait impossible de douter du doute que j'ai, donc de la conviction évidente de mon existence en tant qu'être pensant. *Je pense, donc je suis*.

D'autre part, on pourrait dire que cette méthode aboutit à la preuve par la causalité : l'idée de perfection, de toute puissance, ne peut pas venir d'un être fini et faillible : ces idées auraient donc été déposées en moi, en tant que dépositaire d'un être infini. En d'autres mots, certaines idées ne peuvent provenir de moi et cela démontre, pour Descartes, l'existence évidente de Dieu permettant finalement à la connaissance du monde. Il ne prétend pas le connaître mais avoir la preuve qu'il existe. Il s'agit d'une affirmation controversée et entièrement contestable, mais ceci n'entre pas dans le cadre de cet essai sur l'essence du doute.

En troisième lieu, à la suite de cette évidence que personne ne peut nier – que le doute est une démonstration, une preuve flagrante de notre existence – on peut affirmer que le doute cartésien s'approfondit dans une visée **universelle**, et ce pour plusieurs raisons. D'abord, contrairement au sujet traité par exemple chez Montaigne, en tant qu'un « moi individuel » qui s'intéresse à tout ce qui est humain et réel, Descartes tente plutôt de cerner le sujet qui concerne

1. Éducation catholique reçue par monsieur Serge Cantin, professeur au département de philosophie.

l'homme moderne. En d'autres mots, le point de départ est le même, mais pour Descartes, il s'agit d'un « je » universel, commun pour tous les êtres humains, car c'est la raison universelle qui l'intéresse.

De plus, une autre preuve appuyant l'universalité du doute est cette utilisation du « je », inspirée évidemment par les *Essais* de Montaigne, une forme d'écriture personnelle qui nous séduit car elle nous concerne directement. En effet, chacun de nous, ou plus précisément chaque être rationnel doté des facultés principales de l'esprit (entendement, intuition, imagination, etc.) se sent interpellé par ce « je » qui nous parle, à nous comme à tous. Ceci nous rejoint d'autant plus que la remise en doute de toutes les convictions traditionnelles et culturelles du monde peuvent et doivent être d'abord une démarche personnelle, donc commune à tous les hommes et saisie par le « sens commun ».

En conclusion, on peut donc dire que ce doute est **radical** car Descartes effectue une rupture totale avec la tradition de son temps, allant jusqu'à remettre en doute l'existence même du monde et de Dieu. Ce doute est **profond** car il s'agit d'une attitude volontaire et intérieure qui permet le questionnement du rapport de l'être et le rapport de l'homme au monde, et **universel**, car tous les hommes peuvent passer par là, étant tous mû par la conscience et la rationalité. De plus, la proposition cartésienne propose notamment que le siège de l'âme repose dans la glande pinéale, une partie du corps également tout à fait universelle.

Cette méthode est d'une pertinence toujours actuelle car il faut, dans toute démarche de connaissance ou d'acquisition du savoir véritable, éviter les préjugés afin de prévenir la précipitation pour ne pas être faussé par un biais quelconque. Dans une société de plus en plus contrôlée par les médias et face à la montée soudaine de l'extrémisme religieux, il est tout à fait urgent que chaque individu s'interroge lui-même sur les valeurs auxquelles il croit et sur le sens qu'il veut donner au monde, sans qu'il lui soit imposé. C'est bien là la principale responsabilité humaine venant avec la liberté!

René Descartes fut finalement le précurseur de nombreux penseurs rationalistes continentaux et éminemment scientifiques tels Spinoza, Leibniz et Kant, faisant face à un empirisme anglais très charmeur dont les principaux champions furent Hobbes, Locke, Hume, Berkeley, Russel, le Cercle de Viennes, et bien d'autres encore. En d'autres mots, Descartes fut l'instigateur d'une tradition fortement idéaliste s'opposant au courant naissant d'une tradition plutôt anglo-saxonne et divisa par ses postulats la philosophie moderne en deux camps opposés : soit en opposition (Pascal, Spinoza, Leibniz), soit en accord avec lui (Arnauld, Malebranche)².

D'ailleurs, en tant qu'authentique avant-gardiste, Descartes croyait déjà en la technique... en 1619! Il avait également une confiance totale envers les mathématiques et la physique et croyait que la science permettrait, par l'artificiel, la conservation de la santé par la valorisation suprême de la médecine,

2. <http://fr.wikipedia.org/wiki/Descartes> http://fr.wikipedia.org/wiki/Liste_des_philosophes_considerés_comme_majeurs

par une diminution du travail obligatoire pour l'homme et par sa domination effective sur la nature. En bon philosophe, il croyait donc fermement à cette idéologie du progrès menant vers le bonheur - reprise par le courant marxiste notamment - mais tout résultat devait nécessairement passer par une réflexion profonde, un doute sur les limites de notre connaissance et ultimement, sur les limites de nos actions. Quant à la définition explicite du concept de Dieu, celle-ci n'était qu'à peine abordée par les penseurs et les scientifiques modernes, heureusement.

Baruch Spinoza – Introduction

*Le désir est l'essence même de l'homme, c'est
à dire l'effort par lequel
l'homme s'efforce de persévérer dans son être.
– Spinoza*

Étant la première des trois grandes figures historiques du rationalisme avec Leibniz et Malebranche, Baruch Spinoza [1632-1677] rompt totalement avec la pensée cartésienne. Excommunié à l'âge de 24 ans par sa communauté juive pour avoir refusé de se soumettre à l'autorité des dogmes, il sera « maudit pour l'éternité » et il y aura interdiction de le lire ou même de lui parler! Malgré tout, non craintif, il apostasia avec fermeté et conviction pour se concentrer sur la philosophie. Il acquiert rapidement la réputation d'être athée, ce qui était très mal vu à l'époque, et certains de ses admirateurs se cachèrent pour le rencontrer! Malheureusement pour Spinoza, dû à ce climat de peur qui régnait, toutes ses œuvres,

sauf une, furent publiées après sa mort, grâce à ses amis.

C'est dans son ouvrage majeur, *l'Éthique*, que le célèbre philosophe hollandais a défini une pratique philosophique en concordance avec sa pensée et sa théorie. Constatant l'absence de libre-arbitre, il explique dans cette œuvre les concepts de *conatus*, de désespoir, de Dieu, de béatitude, tout cela afin de démontrer qu'une *ataraxie* (paix de l'âme) est tout à fait possible. Dans le court essai qui suit, nous aborderons comment, dans le cadre général de *l'Éthique*, le désespoir apparaît comme la condition même de la béatitude. Puis, grâce à un texte du philosophe français André Comte-Sponville (né en 1952), nous essaierons également de comprendre comment le désespoir peut conduire à la béatitude tout en définissant le mieux possible ces deux termes et les concepts fondamentaux de *l'Éthique*.

Le désir

Écrite en latin et publiée peu après sa mort, possiblement la même année, cette œuvre majeure contient en détails la vision de Spinoza à propos de la nature humaine. Le mot *conatus*, qui signifie « désir », est la clé de tout. Pour Spinoza, le désir occupe une place centrale dans l'essence de l'Homme, dans la structure fondamentale de la conscience : c'est par le désir que l'être est donné à l'homme. Ainsi, la conscience est *conatus*, est désir; c'est cette énergie, cette volonté de puissance, cet effort qui tel un instinct de vie chez Freud (1856-1939) nous pousse à persévérer dans l'être. L'homme est désir,

c'est le cadeau de l'être donné au corps comme à l'esprit (l'idée du corps). Il y a donc chez Spinoza un rejet total du dualisme cartésien, car l'être est un dans le monde du réel.

Écrite sur la méthode mathématique, notamment la géométrie, en tant que *structure systématique du monde de la nature*, l'*Éthique* est construite d'axiomes, de théorèmes, de corollaires, de scolies, etc. Dans cette œuvre, Spinoza propose une division du monde humain en trois sphères de connaissance: le 1^{er} genre concerne **les préjugés** (la connaissance commune, la vision anthropocentrique du monde), le 2^e genre est relié aux **mathématiques** (par leur universalité et leur intemporalité, elles sont l'essence même du monde et des rapports entre les choses) puis le 3^e genre, le **souverain bien**, est attaché plutôt à l'intuition (cette contemplation du vrai Dieu et de la vérité, du parfait) et désire atteindre la béatitude en se perdant en Dieu! Ces trois genres spinoziens sont en fait le rejet des fins car les superstitions et les préjugés sont les ennemis de l'homme, et c'est sans doute là le seul point commun avec la philosophie cartésienne. C'est pour cette raison, soit l'absence de finalité ou de cause extérieure, que le désir n'est pas un don venu de l'extérieur ou de l'immanence. Il est là chez tous les êtres vivants et mû par une conscience créatrice. Évidemment, c'est le dernier et troisième genre qui attirera notre attention pour mieux cerner le rapport entre le désespoir et la béatitude.

Le désespoir

Pourquoi le désespoir intervient-il si réellement la mathématique règne sur le monde et que tout s'enchaîne alors de façon rigoureuse et irrévocable? Justement parce que, selon Spinoza, le libre arbitre n'est qu'une méprise sur la réalité et l'Homme est loin d'être libre. Le choix serait même une illusion! Tout n'est que **cause et effet** et la *volonté* – le moi – existe bien : elle est même nécessaire. Cependant, « la volonté ne pourrait en effet vouloir deux choses différentes, au même instant, et donc avoir le choix. [...] Le libre arbitre n'est en cela qu'une liberté imaginaire³ » et se croire libre empêche de l'être! Déterminé par son environnement, ses pulsions, les désirs inhérents à son corps pour survivre et la constitution du monde lui-même⁴, l'être humain devient alors désespéré de cet état de fait. Être affecté de la joie ou de la tristesse seulement si une chose nous est bonne ou mauvaise, c'est aussi cela le désespoir. En conséquence, l'humanité avance dans ce monde immanent et substantiel qu'est la mathématique, un univers qui n'est plus anthropocentrique, car même si l'humanité disparaît, les mathématiques, elles, existeront toujours.

La béatitude

De façon générale, l'éthique a toujours été cette discipline normative permettant d'indiquer « comment les êtres humains doivent se comporter, agir et être, entre eux et envers ce qui les entoure.⁵ »

3. André Comte-Sponville, *Traité du désespoir et de la béatitude*, page 446.

4. Il m'est impossible de ne pas respirer de l'air ou de ne pas manger et de vivre longtemps en même temps!

5. <http://fr.wikipedia.org/wiki/Éthique>

Elle tente de cerner la meilleure réponse possible à la question : « Comment agir au mieux? ». Comme nous l'avons vu, le désir est cette tendance à persévérer dans l'existence tel un dynamisme inhérent à la nature, de façon radicale, visant à accroître la puissance. Or, étant donné qu'il n'y a aucune finalité inhérente à l'univers ou à la Nature, selon Spinoza du moins, il est tout à fait à notre honneur de profiter de la vie. La béatitude se révèle donc comme la jouissance infinie de la vie et de l'existence, comme Dieu lui-même le ferait par la seule nécessité de sa nature. Par ailleurs, il serait intéressant d'investiguer davantage cette théorie pour en faire ressortir les liens potentiels avec les valeurs épicuriennes ou même cyniques!

Cette béatitude n'est pas une « récompense⁶ », mais la vertu elle-même, la puissance par l'accomplissement de chacune de nos volontés, par la réalisation totale de nos désirs qui « dans tous les cas, nous gouverne[nt] et nous [font] vivre.⁷ » Alors que nous sommes tous soumis aux passions du 1^{er} genre, puisqu'elles sont totalement naturelles, le but à atteindre est ce souverain bien, la béatitude éternelle du 3^e genre. Or, sachant que nous sommes gouvernés par des pulsions intérieures inhérentes à notre appartenance au monde matériel, comment est-il possible d'atteindre un si haut degré de sérénité ?

La réconciliation

Les trois étapes successives de Spinoza mènent à un but en particulier : d'abord connaître Dieu,

puis vivre ensuite sans illusion par le renoncement volontaire de la religion, moment précurseur de la pensée des Lumières et de la philosophie kantienne. Il s'agit alors de connaître les choses par soi-même et d'oser penser. Ensuite vient une acceptation totale du monde, de cette « dureté de la vie » selon des paroles de Freud, afin de vivre l'unique existence que nous avons. Bien que cela soit difficile et exigeant, c'est au moins réel et vrai. Pour Spinoza, cette authenticité et cette honnêteté avec soi-même est garante d'une paix incommensurable de l'esprit. L'amour de soi devient alors une vertu.

Là où est la rationalité, il y a liberté, donc joie, par l'accroissement de la puissance d'exister. Il faut donc travailler à transformer les affects négatifs uniquement vers du bien, du bon, du meilleur, de l'utile, etc., afin d'atteindre cette jubilation lors de l'augmentation de la force intérieure.⁸ En conséquence, il y a une possibilité de sortir du désespoir par le « devenir conscient » de tout notre potentiel. Par la connaissance philosophique des passions (les causes du désir notamment), il y a donc évolution rationnelle du corps. Ainsi, malgré le désespoir provoqué par le constat d'une absence de liberté totale et la fatalité d'une mort inéluctable, il nous est toujours possible d'échapper au temps, à la condition de temporalité. Transformer le temps en instant de joie sans fin rejoint bien cette idée de béatitude éternelle du troisième genre. En fait, Comte-Sponville parle plutôt de « l'inespoir », de cette absence autant de désespoir

6. En effet, il faut soustraire toute notion de « salut » ou de « faute » du système philosophique de Spinoza.

7. André Comte-Sponville, *Traité du désespoir et de la béatitude*, page 454.

8. Une doctrine semblable au perfectionnisme intellectuel chez Aristote.

face aux certitudes du monde et de notre condition humaine que d'un surplus d'espoir de vaincre totalement nos passions pour mieux vivre, ce qui mène souvent à l'échec. *L'inespoir* est donc cette attitude rationnelle nécessaire et première pour tout simplement voir la réalité et la vérité en face, car « nul ne deviendra libre [...] qui ne comprendra d'abord qu'il ne l'est pas.⁹ »

Ainsi, il faut accepter que « le réel est ce qu'il est, c'est là sa seule vérité, sa seule valeur ou, comme dit Spinoza, son unique perfection¹⁰ ». Il n'y a que des faits, il n'y a que du vrai. En ce sens, dans une vision spinoziste, « Dieu ne juge pas : il est. [...] Et rien, pour Dieu, n'est préférable à rien¹¹ » dans ce monde que l'on peut qualifier de parfait. Parfait « parce qu'il est, à chaque instant, tout ce qu'il peut être : le seul possible donc (et parfait pour cela) parce que le seul réel.¹² » La seule liberté qui est possible est donc celle d'accepter ou de refuser cette nécessité du monde. L'humanité ne deviendra forte que si elle accepte ainsi la réalité en concevant les choses comme elles sont en elles-mêmes et jamais autrement. Quelques liens possibles avec la théorie des stoïciens seraient également à faire ici.

L'important est de reconnaître et de comprendre que, par l'usage de la rationalité, « la seule universalité qui ne soit pas illusoire¹³ », la mort devient par exemple un événement quasi insignifiant, non important, car ce qui importe est la célébration de

la vie. Il faut être heureux en acceptant le désespoir de la vie, notamment en renonçant à l'espérance d'un autre monde par le rejet de toutes les illusions religieuses. Le bonheur n'est pas l'attente de bonheur, mais sa création spontanée. La connaissance des causes rend libre et génère la joie. Ce n'est qu'ainsi que le désespoir, ou plutôt *l'inespoir*, mène à la béatitude infinie, là où l'homme devient Dieu, cause de soi dans la joie pure. C'est d'ailleurs le but vers lequel doit tendre le sage : la joie d'exister.

Conclusion

L'éthique de Spinoza, sa philosophie pratique particulièrement, est une sorte de sagesse bouddhiste dans ce renoncement des fins, sauf que la philosophie indienne refuse aussi les désirs et les passions, alors que chez le philosophe juif, elles sont mises de l'avant, affirmées avec joie. Avant-gardiste en son temps, Spinoza est également vu comme un annonciateur des concepts nietzschéens tels que la « volonté de puissance » : cette doctrine où il faut viser l'augmentation de notre puissance d'agir grâce à l'augmentation de notre connaissance des causes de nos désirs ou de la structure fondamentale du monde, afin d'éloigner de nous toute attitude de haine, de colère, de remords ou de mépris et devenir imperméable à la souffrance, voire à trouver de la joie dans la douleur... C'est la morale du plaisir avant tout et une vénération pour la vie!

André Comte-Sponville, *Traité du désespoir et de la béatitude*, page 447.

Ibid, page 457.

Ibid, page 457.

Ibid, page 457.

Ibid, page 470.

D'ailleurs, il aurait été possible et très intéressant de prolonger cet essai par une réflexion sur le concept du Dieu infini, immanent et éternel chez Spinoza, en tant que le tout présent dans la nature (l'Absolu de Hegel). Surtout qu'en fait, Dieu serait cette prise de connaissance de notre appartenance, notre fusion avec la nature, en tant qu'acteur dans le monde, une vision agissant comme une sorte de désillusion nécessaire à l'affirmation de notre véritable liberté. En effet, la béatitude ne sera possible que dans l'acceptation totale du monde dans lequel on vit et dans ce désir d'y prendre part, non pas dans la « foi et l'espérance », mais bien dans la conscience de ce que nous sommes

et de ce que nous avons le pouvoir d'accomplir, de réaliser et de construire, tout en faisant l'effort continu de se conserver (fermeté pour soi) et où même la générosité pour autrui peut témoigner d'une grande sagesse.

L'agrément de la raison ne suffit pas pour adopter une éthique.

Il faut aussi l'adhésion du cœur. - Zaki Mubarak, poète égyptien



Métaphore monumentale

par Michael Magny

étudiant au baccalauréat en philosophie

On m'a souvent dit que l'esprit d'une personne est comme une maison, plus ou moins chaleureuse, plus ou moins ordonnée, plus ou moins silencieuse. J'ai toujours aimé cette métaphore : elle me semble vraie, et j'arrive bien à imaginer les pièces, les meubles, la déco, l'ambiance qui règne chez les gens qui m'invitent gracieusement dans leur chez-soi mental.

Puis, j'élargis l'horizon et je prends conscience du terrain. Certains ce sont bâtis en bordure d'une forêt, d'autres se sont enfouies dans ses profondeurs jusqu'à vivre dans une cabane en bois rond, en solitaire. D'autres encore ont planté leur drapeau à flanc de montagne, ou près d'une plage, ou ont préféré avoir un loft dans une ville imaginaire. Les façons de vivre sont d'une incroyable diversité... J'ai connu des gens qui bâtissaient des palais dans des marécages repoussants ou qui plantaient une humble tente devant les paysages les plus époustouflants.

En philosophie, j'ai vu de loin la tour de Kant (qu'on arrive à voir de n'importe où) et visité l'inquiétant manoir de Nietzsche, dont les jardins vous brisent le cœur. Le camp militaire de Machiavel produit des hommes d'excellence et résiste à toutes les intempéries, garni d'un harem pour mieux enseigner la guerre. Marc-Aurèle, pour être un empereur romain, n'en vivait pas moins à la plus belle étoile. Hobbes est un bon fermier qui garde toujours son fusil de chasse à portée de main, les murs du domaine d'Aristote sont des arbres toujours vivants qui poussent serrés, les uns sur les autres, en ordre alphabétique, et je vous jure que personne n'a envie de voir les égouts de la Cité de Platon, pas même lui.

Tout ça pour me rendre compte de ma mine à ciel ouvert, au pôle nord, avec des jours et des nuits qui durent six mois. Quand j'en prends congé (à toute heure puisque les heures ne valent rien pour moi) j'aime bien visiter vos chaumières et envier vos jardins. Et je vous quitte en espérant vous laisser l'espoir que quelqu'un, quelque part, cherche un trésor dans le plus grand inconnu.



Dessin de Jean-Philippe Girard

À la recherche du sens perdu

par Nicolas Gauthier

étudiant au baccalauréat en philosophie

Le sens, cette perfection impeccable, certitude immuable, d'une vérité implicite à tout ce que l'on est et à tout ce que l'on fait. Il est ici question de ce qui donne sens au fait de vivre, à cette existence qui se meut, dans le temps et dans l'étendue. C'est ce qui nous convainc d'agir lorsqu'on se lève le matin et qui est contraint de resplendir lorsque l'on pense à demain. C'est ce sens-là, acte fondamental de vivre et espoir de l'action, sur quoi porte cette enquête expérimentale, par plaisir, au rythme naïf de la réflexion. À ce qui est là, à être contemplé, et à ceux qui sont là, à être côtoyés, dans le chaos de nos vies ou le carcan ferme d'une routine à grand prix, nous parcourons ensemble, dans un semblant d'aisance, cette existence, sans regarder dans les yeux le non-sens que nous expliquent les vieux. Pour répondre des vicissitudes de la vie, du nihilisme de la condition humaine, des guerres, des faims et de ces enfants qui ont du sang sur les mains, comment ne pas tenter l'expérience de penser et opposer, à cette folie incombée, un petit quelque chose de sensé.

Je crois qu'il faut aborder du début, je me risque et je continue. L'Histoire de l'Homme qui nous est préservé révèle certaines vérités, parfois oubliées, aux rythmes des vies, souvent innommées, puisées à même cette humanité qui se déploie. Certes, il y a de ces hommes qui transcendent le temps, de ces his-

toires qui résonnent dans l'éternité, mais qui ne sont et ne resteront, à jamais, que rumeurs de souvenirs. L'historien avisé sait trouver, dans ce passé qui s'éloigne, certains vestiges, reliques de sens, à la portée du langage. Les sagesse anciennes épatent même parfois d'un sens, naïf, mais d'une magnificence comme portée par la voie de l'enfance.

Pour tout ce qui est et tout ce qui était, en ce temps qui passait, l'aube de l'humanité se démarquait par la mystification étanche qu'elle retenait. Panthéisme et Panthéons, Polythéisme et Parthénon, c'est l'enfant voguant aux flots de l'imagination. C'est de cet imaginaire raconté que les anciens purent contrer l'ignorance en ce qui est à leur portée. Je ne prétends pas fonder le sens sur l'histoire humaine qui nous est racontée, mais je crois intéressant de m'y attarder.

L'Homme, petite parcelle de vie, brève parcelle de temps, en cet Univers trop vaste, mais qui n'est pas moins qu'un éclat rayonnant de gloire. Le Temps de l'Homme n'est peut-être qu'une anomalie, une fiction? N'est-il qu'une erreur du Grand Horloger rapidement corrigée? Peut-être est-ce même une horloge sans horloger! Ce temps qui est et qui fût ne sera jamais plus. Étonnante, néanmoins, la manière dont sont racontés, par les sages de l'antiquité, les phénomènes naturelles, le soleil, les étoiles et la lune, dans

ces histoires déifiées portées par la plume. Mais ce sens qu'ils se donnaient est obsolète et incompatible à notre temps. Il serait grotesque, en modernité, de fonder le mouvement des étoiles sur des dieux voguant à pleine voile. Cela serait absurde. Or, cette explication naïve qu'ils se donnaient offrait un rempart à l'ignorance et la douceur reconfortante émanant de la sécurité que procure une illusion de sens. Cette illusion, même si elle s'avère n'être qu'une construction de l'imagination, offre les mêmes bienfaits à l'individu mystifié qu'un sens réellement fondé. L'illusion, la mystification, voire même la dogmatisation, sont-elles justifiées de donner sens, considérant les bénéfices immenses? Ou est-ce sacrilège de se vautrer dans la sécurité d'une ignorance camouflée? Sommes-nous légitimés de se créer sens, de s'auto-aveugler, ou bien les illusions que l'on croit être vérités doivent-elles nécessairement nous être données? Trop de questions et que d'illusions qui ne nous donnent pas ce qui est recherché. Notons simplement qu'un dogme est justifié s'il permet à son porteur de se libérer du fardeau de l'adversité insensée.

Aussi, il est intéressant de constater que le sens posé lors des époques passées est transmis d'un si grand nombre de vies et se déploie avec une telle résonance dans le temps que les maigres reflets qui subsistent ne sont, pour nous, que de vieilles photographies. À chaque époque son sens. Pour notre époque contemporaine, il me semble que la science est reine. Du moins, elle peut prétendre donner sens et comprendre est indéniablement son essence. Observez le

siècle dernier, cette maîtrise exponentielle de la nature, la science à son plus pure, ne peut être négligée. Au milieu du XXe siècle, l'Homme dit : «Que la lumière soit», et la lumière fût, ainsi que la radiation, l'électromagnétisme et toutes les forces de l'univers, même subtiles, que l'on cloître dans la tête des missiles. Il est absurde que tout ce savoir maîtrisé serve à nourrir l'art de tuer.

De plus, il existe un fait intéressant que j'aimerais porter à votre entendement. L'architecture, les ruines antiques, sont à nous comme des messages d'une époque, à la lecture contemporaine comme à ces humains de passage, équivoques. Comme les cathédrales médiévales, reflets d'un passé au sens cérémonial, comme le Colisée de Rome, écho des jeux qui aveuglaient l'Homme. Il y a dans ces vestiges immortels, créés de mains de mortels, l'acte oublié d'un dévoilement intemporel.

Quel est donc ce lègue immortel, vestige de nos vies de mortels, aux flots humains nous succédant dans l'espace et dans le temps? Quel reflet de querelle notre époque gravera-t-elle dans l'acier ou dans le roc? Il suffit de poser notre regard sur les mégapoles pour considérer les tours de verre, les gratte-ciels, comme notre lègue architectural d'immortalité, d'acier et de cristal. Ce sont de futures ruines offertes aux enfants de nos enfants comme mémoire de notre temps. Or, ces imposants édifices, aptes à faire rougir de jalousie les Jardins de Babylone, sont presque exclusivement des sièges sociaux, des délires mégalo-

manes d'hommes trop riches ou des carrefours majeurs de l'économie. De toutes les villes du monde en concert, des harmonies en résonance dans l'économie, les plus beaux vestiges de ce cancer naissent toujours dans les quartiers des affaires. Vérifiez, les villes prospères et bien développées s'agglomèrent autour du pivot des quartiers dédiés à l'économie, et ce petit morceau de terre réservé aux champions, où les tours de verre poussent comme des champignons, se présente désormais en gestes serviles comme le cœur battant de nos villes. Il est dès lors indéniable que le sens encensé de notre époque se retrouve en ce que l'économie évoque. La reine science au service de l'argent et vivons du capitalisme triomphant car la monnaie, l'outil des échanges d'antan, a désormais les proportions d'un géant. C'est l'outil transcendant son créateur et l'Homme répondant de ses ardeurs. Tout ce qui est dans l'univers humains, quantifiable et exploitable pour servir les pantins, est comme la perfection d'un sens exprimé en dollars, en cents, en euro et en yens. L'économie se veut donc le sens de notre temps et qui voudra en douter n'aura qu'à regarder les chaînes qui le lient aux banquiers. Cette constatation me déplaît et m'effraie, mais le sens du moment, porté d'une majorité de gens, comme la religion l'a été, vient d'être posé.

Dieu est mort, tué par l'Homme, dans les salons, sous les coups portés de manière spécifique par la méthode scientifique. Dès lors, il y avait nécessité d'un nouveau phare pour guider une modernité arde. C'est légitime lorsque le chaos se fait trop intime. De tout temps, il est question d'un sens intendant lorsque

souffle les vents du changement. Ainsi la science répondit du *pourquoi* en puissance et mit l'argent au service du *comment*.

Néanmoins, cette enquête est dans l'erreur car l'argent n'est pas un Dieu créateur, de même que Dieu est source de sens à l'homme pieux et source de néant lorsque s'acharne le mauvais temps. C'est un Dieu donnant sens à ceux profondément religieux mais peu imposant pour ceux le voulant inexistant. Comme l'argent pose sens à celui qui le prend et est le vide perpétuel permanent du mendiant. Il en est de l'impasse logique dans cette réflexion désormais chaotique, car le sens recherché ici a été mal défini. L'argent, la religion, la science et toutes ces inventions sont portés à votre attention comme un sens de convention. Il n'est pas question ici du sens recherché car ce sont des structures fabriquées, des mots d'Hommes et rien de plus.

Or, le sens ici recherché, en ce qui nous convainc d'agir lorsqu'on se lève le matin et ce qui est contraint de resplendir lorsque l'on pense à demain, n'est pas ce qui a été dépeint. Cet acte fondamental de vivre n'est probablement pas dans les livres et s'il a déjà été écrit, il est clair que c'est en Philosophie. Une question s'impose dès lors : le sens dont il est question, dans cette tentative de définition, est-il un sens relevant de l'individu ou relevant de l'espèce humaine dans toute son étendue? Est-ce un sens individuel ou ce doit-il d'être universel? Est-ce cliché en bon moderne de poser un sens relatif comme lanterne? Ce qui est clair, pour définir ce sens, est qu'il est source de volonté dans nos dires, dans nos actions

et nous influence lorsque l'on pense. Qu'il est omniprésent en ce qui nous sert, à nous pour nous plaire, du chaos de nos vie en concert comme de la pluie sur un désert. Le sens recherché est relatif en ce qu'il se connecte aux traits de son porteur et qu'il n'est jamais pour l'observateur, en dehors du contexte, une erreur.

C'est une relativité de sens portant sur un même objet, dans son essence, mais divergente dans les détails du sujet. C'est un sens pouvant répondre de l'individu et de l'espèce simultanément, fort probablement relevant de nos sentiments, prépondérant lorsque l'on s'attarde à nos fondements et émanant de l'espèce humaine toute confondue, dans le temps et dans l'étendue. Il en est comme de ce vieux marin à qui l'on parle des continents qu'il a visités et qui répond des océans qui les séparent.

Il est désormais question de l'action pour alimenter cette réflexion, car la théorie, sans l'action, est aussi utile face aux vicissitudes de la vie que ne l'est le schéma d'un atome d'oxygène pour quelqu'un qui se noie. Il est de nécessité de demander à mes pairs quels sens se sont-ils posés comme repères. Leurs réponses variables, relatives à leurs convictions, pour trouver un sens viable seront mises en comparaison.

Comme cette femme aux alentours qui répond : «*l'amour*», sans même hésiter, mais n'en parle pas à cette pauvre fille au cœur chaviré ; pour elle, l'amour est insensé. Comme cet étudiant qui puise le sens aux savoirs qu'il prétend et cet autre qui répond : «*le printemps*». Comme ce médecin répondant de son aide, à la vie des passants, et cette mère qui ne vit que

pour aimer ses enfants. Et ces beautés qui inspirent, nécessairement condamnées à périr.

Je prends ici le temps de m'attarder à ce que cette mère prétend. Les enfants, la natalité, quel sens merveilleusement fondé! La naissance des enfants, flots humains successifs, est l'espoir de ceux qui lèguent le monde, forcés par le temps qui s'écoule vers la mort, par la souffrance de notre existence physique. L'espoir en ceux qui reprennent le monde, là où il a été porté, à bout de bras, les affaires humaines diaphanes à la cadence profane de vies de mortelles, pour embellir du mieux et pour que ce monde resplendisse, au regard idéal du flot humain suivant, à qui il sera légué pour le meilleur et pour le pire. Ceci n'est pas nécessairement sensé, mais néanmoins agréable à la pensée.

Comme cet homme qui regarde les étoiles et réalise que sa grandeur n'est qu'un voile face à cet univers trop vaste et sa vie en contraste. C'est l'individu exposé à l'Univers, ces étoiles dansantes au rythme des Ères à la grande valse des galaxies. C'est le non-sens de l'Homme se voyant si insignifiant, si mortel, en cet univers qui se meut, très doucement, sur un rythme intemporel. Or, si immenses sont ceux qui contemplent les étoiles, y puisent l'inspiration d'une toile, en comprennent la logique systémique et les lois mathématiques. Si immense est celle qui se sent heureuse aux mouvements lents d'une nébuleuse. Jusqu'à preuve du contraire, peut-être naïvement, nous sommes la seule espèce apte à la fois de comprendre le fonctionnement mécanique des galaxies et d'y puiser une piste vers l'ataraxie. Nous sommes

aptes à saisir une subtilité nommée beauté, aptes à apprécier les murmures d'un ciel d'été. L'homme qui regarde les étoiles et raisonne est aussi incroyable, en soi, que toutes les galaxies ainsi que leur somme. Comparez la complexité de l'enchevêtrement des neurones qui résonnent, en échos électriques de pensées, à l'Univers qui se déploie en lois mécaniques sensées. L'écho de millions de neurones, la cognition, est égale en valeur à ces millions d'étoiles, comme si l'on s'attardait à chacune des molécules d'une toile. De là, si vous posez que notre rationalité et notre conscience d'être relève d'éléments au-delà des échanges électriques entre neurones, il est conséquent de considérer chaque humain individuellement comme supérieur en valeur à ces étoiles qui rayonnent. À moins qu'une galaxie ne soit apte à penser ; si tel est le cas, il y a un rapport d'égalité. Cette comparaison ne diffère en fait qu'au niveau des proportions. La complexité humaine est en soi aussi poétique que le vide cosmique. Or, cela n'est pas le sens émanant de l'Homme : il ne s'agit que d'un agréable dogme. Il est néanmoins confortable de se vautrer dans cette évidence inventée.

Comme cet autre homme, qui puise le sens aux voluptés de la solitude, aux sagesse de la quiétude. Celui qui s'isole du monde, des problèmes humains et qui est digne de Zarathoustra lorsque vient le matin. D'autres, plus portés vers l'héritage ne peuvent vaquer à l'ermitage. Il n'est pas question ici d'un sens réellement prescrit mais plutôt d'un choix de vie. Néanmoins, cette petite pensée isolationniste, loin des contraintes humaines alarmistes, nous recentre sur

l'individu et sur son intérieur étendu.

La recherche se poursuit dans l'action et les répondants n'y apportent que des questions. C'est une myriade de passions contingentes desquelles ne semble émaner aucune tangente convergente. Aucune limite finie ne semble se révéler de cette variable désormais infinie. Soudainement, une piste semble poindre d'une réponse que l'on veut étreindre. La conversation partagée avec cette dame rencontrée, pour triompher comme une conclusion latente, tombe à point pour synchroniser toute la patente.

Cette dame dans la quarantaine, pour le sens comme une lanterne, qui chaque jour me donne tellement, je vous la citerai textuellement. À la question de savoir ce qui donne sens, elle pose un long silence et dit : « *Moi monsieur, j'ai eu le cancer et je l'ai vaincu. À tous les jours je savoure la vie, lentement. C'est un peu comme si je n'avais jamais vraiment vécu avant. Vivre, le matin lorsque je me lève, la vie qui est là, libre pour moi. Ma famille, mes enfants, je vis et je suis heureuse. Être heureuse de vivre, rien d'autre ne peut donner sens.* ». Le bonheur de vivre et rien de plus. Un classique très poétique, presque cliché, mais vous ne douteriez pas de la valeur de ses dires si vous l'aviez vu resplendir. Vivre sa vie de bonheur et de passion est agréable à la réflexion.

Il est ici question de cette vieille sagesse d'Orient qui fut négligée par l'Occident. C'est un sens universel et intemporel basé sur le bonheur en tant que bien-être, volonté de soi sur le monde ou subtiles appréciations. Heureux en ce sens d'espoir de

vivre, de satisfaction, pour répondre de notre condition. Un sens triomphant de tout ce qui existe, dans un grand cri existentialiste.

Tous ces faux sens que dictent la convention, l'argent, la religion et toutes ces inventions, et même les sens qui semblent réellement fondés, comme l'amour, l'action et la natalité, s'accordent en échos, harmonies des cœurs, et fusionnent en ce que fonde le bonheur. Comme ce petit vers naïf d'enfant, qui pèse aux entraves de l'âge qui s'écoulent, pour resplendir à la pluie battante des jugements.

C'est le paradis offert aux bienheureux et l'enfer contraint des malheureux. Un enfer pour ceux qui n'ont pas maîtrisé les rouages innés de la liberté. Ceux pour qui la vie n'est pas vécue pour eux-mêmes, pour ce qu'elle est en chacun de nous, la vie comme une expérience sensuelle complexe et complète telle une offrande donnée en pâture à la raison. C'est la vie qui est là, à l'état brute, nature, pour prévaloir sur nos actions et lorsqu'elle est contemplée, c'est la vie épurée de son problème d'humanité.

Ose penser par toi-même et ose vivre pour toi-même. Or, c'est à ce moment de la réflexion que l'on peut saisir les entraves, la liberté en ce qu'elle a de pire, ces événements graves qui tuent le bonheur de vivre. Ceux qui se perdent en eux-mêmes, volonté de néant ou victoire de la complexité, lorsque l'on se fait prendre au sérieux de la condition humaine de convention, des nécessités frauduleuses sans question, mis en appétit au jeu de la montée et du déclin rapide de l'argent, du pouvoir et de l'opinion. Il est ici ques-

tion d'une tromperie rationnelle de perte inhérente à notre condition, comme la lumière pure se brisant contre un prisme, les racines profondes du nihilisme. Vivre de peur, soumis à la misère, comme un seigneur ayant perdu sa terre. Pardonnez l'imprécision métaphorique de cette constatation, mais je ne peux donner avec exactitude la rhétorique de cette proposition. Les méandres du néant humain sont trop complexes, trop profonds et ne peuvent être clairs à ma réflexion ; comme le doute de soi qui éteint l'étincelle d'un roi. Le non-sens est, comme pour le sens, relatif à chacun des univers individuels. Toutes les peurs, toutes les colères, toutes les situations conflictuelles et tous les néants rationnels fusionnent en l'erreur qu'exhibe le malheur.

Ce n'est pas le sens qui provoque le bonheur, mais le bonheur qui donne sens en lui-même, comme un dogme, un vœu, lorsque le non-sens se meurt d'être heureux. De petites chutes vers de grandes gloires, pour ceux consommant l'espoir. L'espoir, lorsque le temps se fait lourd, que l'on puise aux moments que l'on savoure. Il faut savoir ainsi surmonter avec dignité les gifles de l'adversité ; savoir survivre lorsque les mâchoires de l'amour, devenues cruauté, arrachent aux cœurs lourds un morceau d'identité.

Simplement, c'est la liberté innée d'être heureux d'exister. Voilà donc cette enquête qui touche à sa fin. C'est dommage, ce sujet mériterait des milliers de pages. Quoiqu'elles sont partout, pour nous, en pâture, en ce qu'offre la littérature. Cela se conclue et le néant fluctue, en moi, la crainte d'exposer ces lignes à votre entendement, comme assaillie par les

¶ la recherche du sens perdu

jugements anticipés lorsque notre intérieur, de peur, ose douter. Le doute de soi se doit impérativement d'être maîtrisé car il est aux fondements de l'insensé.

C'est donc le *pourquoi* de mon bonheur qui vous a été présenté. Pour ce qui est du *comment*, désolé, cela demeure votre responsabilité.



L'airç d'une époque

par Marc Blondin
étudiant au doctorat en philosophie

Le souvenir s'amenuisait
En incohérence noble
Avec bribes bien glacées
Sur fond massif en partance.
D'une règle encore enfreinte,
Bonheur et paix ressurgirent,
Médiocrement s'entend,
En lucidité revue.

L'acier des villes presque vertes,
Les panneaux réclame trop vifs.
Ces lumineuses évidences
Et encore des pas pour rien.
Le trèfle crevant l'asphalte,
L'anti-vol qui gueulait ferme
Et les poubelles toujours combles
Lissaient la raison d'état.
Tout cela brillait de loin
Allongeant les grands parcours.
Un miracle mal ficelé...

Et bis repetita.

C'est en souffrant, certes,
Mais en couplant le calvaire
À une tactique éclairée.
Et devant les regards floués du moment,
Je me rappelai à l'ordre.
Je revoyais pour sûr
Comme une nuit soyeuse
Ce bleu de la chambre effondrée,
Un lieu continuellement ressassé.

Les lambris crème,
La Mère l'Oye vulgaire
Sur le bois laqué du berceau,
L'abat-jour laiteux.
La doudou aux personnages,
La lanterne magique boudeuse,
L'aquarium modeste
En lequel évoluaient
Les témoins silencieux.
Et par la fenêtre, en souffrant toujours,
J'avisai la grosse brosse ronde et rotative :
L'immense véhicule à marche lente
Qui briquait la rue en m'impressionnant.

L'air d'une époque

L'odeur calme et piquante
D'une sécheresse trop douillette
Trahissait le plus obscur.
Et cette chose d'autrefois
Vaquait au sous-sol.
C'était le règne de l'esprit chevronné,
De l'altérité peu évitable,
Là où prennent forme sans plus
Les gens gris
Et drôlement impersonnels.
Le masque polynésien
Qui personnifiait le petit bar pour rire
Se composait subtilement
Dans cette zone incolore.
Et de ce fait, tout revint.
À la charge, disons-le.
Cela frappa passionnément
Le caractère.
Et la coupe fut pleine.

La vie standard s'évasait dans l'oubli,
Mais en rendant compte derechef
De tout familier en sus
Fourni par la circonstance.
Le familier, parlons-en :
Ces rappels de chair
Et ce vide qui se refaisait incontinent

Sans avaler qui que ce soit.
L'inconnu en fleur :
Toute cette ombre à jeter,
Ces encoignures mornes,
Sans évoquer la fondation des craintes.
Pour ce qui ne fut, en somme,
D'aucun siècle,
Il n'était pas d'oreille offusquée,
Pas de mémoire sollicitée.

Les nausées, les fièvres,
La suce enduite,
La salive évanescence
Et la vie ensachée.
La gentillesse, l'œil clair,
Le puit qui révélait tout :
La lune pêchée
Et la porte refermée en symbole notoire.
La demeure annexée,
Le couloir emprunté,
Le hall pétillant d'événements,
Tout concordait.
D'une guerre lasse,
D'un sourire réadapté,
Les émotions ruisselaient
Et rendaient humains les passages crus.
Le tempérament esseulé,

L'air d'un époque

Le classique d'hier,
La trace de l'ancien,
La joie volatile de l'idée.
Le toit qui n'abritait plus,
Les murs désormais escamotés,
Tout s'étendait
Par les sens alertés pour la forme.
C'était immensément atone
Et à un degré tel
Que le rien tout en consistance
Se rafistolait en plus indicible.
Le démantèlement systématique
Des repères,
Le pouvoir échanré
Et des entités sensiblement déchues :
Cela me faisait
La plus belle des jambes.

Je compensais l'étiollement
Du bon sens
En assurant une tolérance contenue.
La facilité était exclue.
Le tape-à-l'œil, honni.
De ce fait, je pris peur.
La rédemption ne s'annonçait pas.
Le rachat se dérobaient
Et j'étais voué à rester débiteur.

Les sons pluriels,
Les couleurs mûres,
Les sensations stagnantes,
Tout s'amalgamait.
Et que dire de l'amalgame en question ?
Une ineptie vautrée
Et comme on n'en voit plus.
Un bide resplendissant d'échos.
Le tesson de bouteille,
Les dents vers le haut.
La morsure qui brûle
Et le pleur se chosifiant.
Cela en valait-il la peine ?
Pourquoi insister sur le déjà fait ?
Et ces questions qui s'ajoutaient
En chantonnant le rêve rompu.

Le dépit enregistré,
La faune patiente
Et l'existence qui vous faisait
Des yeux blancs.
L'imperfection parlait pour tous.
Les conquêtes à l'arraché,
Les échecs en beauté,
Les urnes embarrassantes
Vous reconstituaient de ces éloquences.
Pactes annulés, dos pesants,

L'air d'une époque

Visages découverts et frondeurs,
Mains qui lambinaient
Et cela pour seulement vivre, point.
Un ongle rongé
Qui fait fuser l'instant passé.
La sagesse régulière,
L'insignifiance.
Un trottoir déserté
Qui divulgue notre nature.
Une bicyclette sale,
Celle de l'ingénuité.
Une vitrine opulente
Qui annonce la fin de mois.
Un gant sur l'asphalte,
La contrariété.
Le rire de l'adolescent
Qui projette la perspective fêtarde.
Le klaxon bavard,
Le doigt d'honneur.
Voilà des phénomènes
Qui sont truculents d'existence.
Et plus encore des rappels insistants
Trop prévisibles pour être vrais.
Les cris de ralliement
D'un temps périmé.
Les clous mordants
Dans les Saintes Paumes.

L'eau perdue hors des cités
Qui annonce la soif future.
Les agapes de Tantale
Qui demeurent accessibles.
La peur de la peur
Encore et toujours.
La peur des finitudes
Et des gouffres stylisés.

Lisez, lisez,
Rendez-vous compte.
Le tout tient bien,
Mais redoute l'absence de fin.
Soyez du reste convaincus
Et refaites le parcours.
Vous ne trouverez rien.
« Envolée l'ère béate » qu'il disait.
La fontaine publique,
Sa profondeur inédite,
Son miroitement ludique,
Ne chantaient que des raretés.
C'était une compréhension autre
Qui donnait sur le pur ailleurs.
Et l'effroi injustifié, lui,
Passait son tour.
Peu importait, en définitive,
Tout s'improvisait stoïquement

L'air d'unz époque

En chose pour un monde.	D'une constance arrangée
Et la réalité s'organisait	Et pour tout dire,
Comme de juste.	J'étais en stase.
L'esprit dépareillé,	Presque tout pour presque rien.
Le langage de l'objet,	Une ascension au point mort,
Le je-ne-sais-quoi en humeur.	Une leçon qui ne se retient pas
Ces trois-là firent feu.	Et la temporalité qui enflait à vue de nez.
Le blindage était impénétrable :	Le jour ne passait plus
Une logique sur son quant-à-soi,	Et l'idéal de la dignité pâlisait.
Un savoir mutin	Les insectes reniaient leur instinct commun
Nanti d'une parure pour initiés.	Pour s'enfler et être à ma hauteur.
Je revoyais la meilleure différence,	On aurait dit...
Ces couleurs d'autrefois,	Mais ce serait trop révéler.
Ces éclats compassés,	Car l'obscur n'écoute personne
Cette vergogne sous-titrée.	Et garde toute sa superbe.
J'assistais à ce renouveau,	Des êtres surestimés
Ces gloires humbles,	Et des lieux évanescents
Ces émerveillements fourbus,	Rendent compte des idoles
Cet arrachement à l'histoire.	Et des forces qui les crèvent.
J'avais déjà entrevu ce foisonnement,	
Ces restes fumants de lumière	Les astres étaient indéchiffrables,
Et ces auspices d'un autre ordre.	(Fidèles à leur habitude).
Sans parler des honneurs saufs.	Toute figure de proue
Je m'attendais alors	Restait obstinément muette,
Aux hébétudes folles,	Mais, simultanément, souriait aux anges.
À ces remous	Cette soupe décidément primordiale

L'air d'une époque

Se complexifiait sans arrêt	Vers le rameau pourri.
Et les processus de multiplication	Les pieds ancrés
S'égayaient dans une nullité	Par la succion boueuse.
Sans remède.	Une supplication déhiscente,
Un caveau familial,	Une négation abrupte en défoilage.
Des gisants bougons,	Le remugle étant tout proche,
Des gorgones évasées,	Les profondeurs giclaient bellement.
Des fleurs grouillantes qui explosent.	Autant d'indices,
Des ouvrages arachnéens	Mais peu d'affronts tangibles.
Endimanchés de larmes étrangères.	Cela à cause de la torpeur
Des crucifix (martyrs inclus)	Minutée et générale
Et autres colifichets fixes.	Encombrant les milieux adéquats.
Des natures pétrifiées	Chaque arbre
Jouxtant un bon sens sans mémoire.	Ayant perdu yeux, bouche et nez
Des portes massives et ventruées	Joignait une conscience d'elfe
Aux entrelacs hardiment édulcorés.	Désormais sans rêve.
Un septième jour qui en disait long	L'inanimé minéral
Sur la permanence oubliée des choses	Recommençait son règne
Et sur l'illusion parfumée	Et tout avait été dit.
D'une vie dévote.	Le froid se réinstallait,
La promesse désaxée,	La nature ontologique se falsifiait.
Les moments qui cognent,	Chaque tempérament
Le soleil et la lune	Était en mode « pause ».
En phase dialectique :	Aucun rappel ne fut accordé.
« L'éternel retour du même ».	Mais alors...
Le bras levé, enfantin,	Comment narrer...

L'air d'un époque

Cette « mort dans l'âme » ?
Plus d'ingéniosité, plus de folie saine.
Que des zestes de tentatives
Et cette ambiance cadavérique.
La peur de la peur
Et une accoutumance vierge
De toute humanité.
Voilà qui tendait vers la grâce.
Une nouvelle nature s'avancait.

Et pourtant...
Le manque était toujours là :
Le brouhaha des dortoirs,
Le sifflement des foules.
Rien n'avait d'air connu.
Je continuais alors à espérer,
Mais avec discernement.
Car l'idée d'un renoncement
Même infinitésimal,
Voilà ce qu'était l'insupportable.

La nuit blanche se purifiait
Et le silence gagnait en importance.
Pour ce qui était du reste, en fait,
C'était l'affaire d'un crétinisme avisé.
Un discours franc pour moi,

Un galimatias pour les autres.
J'envisageais cela dès lors
En vue des récits ternes.
Mais pour maintenant,
Disons-le,
Les recours ne manquaient pas.

Ce qui facilitait les tâches urgentes.
Redresser les cœurs affaissés,
Solidifier les avenues fragilisées,
Marquer les territoires
Évités de longtemps,
Souligner les pertes d'estime
De plus d'un.
Ces tâches ne m'incombaient plus
(Cela je l'admettais d'emblée).
J'avais eu plus que ma part.
Et la rupture s'imposait déjà.
Ce qui voulait dire « construire ».
(La dé-liaison était un moyen démodé).
Il fallait briser les destins
Puisque la continuité en dépendait.

La peur, encore la peur :
Peur de revisiter le lieu natal,
Peur des visages déjà effacés,
Peur de la logique circonstancielle.

L'air d'une époque

C'était à désespérer de tous et de soi,
De tous les hoquets problématiques.
Mais je conservais
L'opportunité sans force.
La neutralisation pensante en fait.

Le poème s'affadissait,
Le roman se gaussait des lettres,
Tout art avait cessé
D'ébruiter les passions
Et le temps mourait seul.
L'excès d'indéfini,
La vacuité des sujets,
Ces situations étaient plus que claires.
Le jour se confinait au souvenir.
Am stram gram
Et toute cette sorte de chose.

Il ne restait que des corps étrangers
Qui se jouaient
De la digestion de l'esprit.
Les fables dures,
Les renvois à la vie acide,
Les miettes extraordinaires,
Ces perturbations
Valorisaient les genres.

La germination d'une confusion,
L'indéterminé impur,
La guerre des mots vides,
La dispersion des natures intègres.
Voilà tout pour la certitude,
L'incandescence d'un regard aliéné
Et la corrosion d'une structure vile.
Je n'omettais rien à ma connaissance.

Pâmé d'aise devant toute œuvre,
Je ne pouvais qu'en chercher
L'envers attitré,
Mais n'en jamais souffler mot.
L'entreprise était
Par trop déraisonnable.
Tenter d'accrocher au passage
Une révélation initiale,
Un antérieur aussi vague soit-il,
C'est là l'effroi le plus noble.
J'avais presque tout passé en revue
Y compris ce vague de l'antérieur.
(Je l'ai déjà mentionné).
Mais je ne m'y habituais toujours pas :
Profondeurs loupées,
Réceptivités surannées,
Toute excuse était bonne.
L'acceptation infinie était en cours.

L'air d'une époque

Quelle option me fut indiquée ?

Disparaître ? C'était facile.

Recréer l'inacceptable ? ...

Pourquoi pas ?

Nous en étions à la fin des rapports.

L'horizon factice au loin,

Je le connaissais assez.

Un profil plus qu'apparent,

Un faux-semblant de classe.

Il restait désormais peu à dire.

La souffrance ancestrale,

La joie ivre des possibles,

Tout cela se raffermissait.

Arrivé en vue de la fin,

Le séjour ocre épuisait

Sa réserve maudite.

Le mot de trop résonnait avec culot.

Le vers manquait la rime de près.

Une manière de fin certes,

Mais dupliquée d'office

Par cette fatigue caractéristique

Des tendances organiques.

L'approche des confins,

Par ailleurs,

Évoquait à sa guise

Une proximité (in)impossible.

Comment dire ?

C'était une lueur équivoque,

Et brouillonne.

Une remise en état par les larmes,

Un ratage bienvenu.

Enfin, l'aire d'une époque,

Chef-lieu unique

D'une décompression in-souhaitée,

Relatait encore ma vie d'à côté

En attendant

L'un ou l'autre « Dernier Homme ».

M. B.

Printemps 2011

L'esprit et la lettre en philosophie de Fichte

par Julie Morin

étudiante au baccalauréat en philosophie

« L'esprit et la lettre en philosophie » Johann Gottlieb FICHTE

« *Ceux qui parlent la même langue forment un tout que la pure nature a lié par avance de mille liens invisibles* » Johann Gottlieb Fichte

UNE DÉFINITION DE L'ESPRIT EN GÉNÉRAL SELON LA PREMIÈRE LETTRE ET SA SIGNIFICATION ESTHÉTIQUE.

Il est possible de « construire une définition de l'esprit en général selon la première lettre », pour que le lecteur puisse comprendre *avec des mots* ce que signifie ce en quoi « l'esprit en général » veut dire. Par contre, dépassant la simple définition et sans nous avertir, Fichte semble nous faire entrer **dans le labyrinthe qu'est l'esprit, dans un engagement réflexif par rapport à soi-même**. La lecture de « l'esprit et la lettre en philosophie » nous amène à « déconstruire » notre schéma de compréhension rationnel pour laisser place à une éducation esthétique touchant les frontières de notre **imaginaire**. L'esprit chez Fichte est le **lieu de compréhension esthétique et transcendantal où il ira puiser un langage poé-**

tique permettant une éducation de l'humanité par la sensibilité « méthodologique ». Premier grand penseur de l'idéalisme Allemand après Kant, Fichte repousse les limites du rationnel et se demande s'il est possible pour le philosophe de devenir poète et parler avec force. Pour avoir un impact social sur la pensée des gens, il faut une saveur esthétique au discours philosophique, sinon ce n'est que de la théorie « en apparence », des mots vains. En passant par des concepts de manque et de désir, « d'instinct », d'une interaction imaginaire entre lecteur et thérapeute, d'une écriture poétique méthodologique, nous abordons la lecture et commençons une thérapie sans nous en rendre compte et ce que nous ne pensons lire « qu'en surface » nous a déjà apporté dans les profondeurs de notre esprit, tel un rêve éveillé, et nous rappelle ce que nous savons sans effort car il parle directement à notre sensibilité. Nous comprenons dès lors l'objectif de Fichte dans l'esprit et la lettre, qui est de rendre la mission du poète antique dans le monde moderne et faire une éducation de l'humanité.

Définition de l'esprit en général dans la première lettre

Premièrement, il y a la notion de « **Trieb** », un concept fondamental de la psychanalyse Freudienne qui sera repris avec Fichte et d'autres philosophes de l'idéalisme Allemand pour signifier « pulsion » ou « tendance ». L'anthropologie de l'esprit humain (**GEIST**) se construira autour de cette notion. Nous pouvons déjà constater un idéalisme profond car celui-ci travaille directement avec l'esprit **comme « pulsion »** et nous donne une part de mystique inconsciente. Le but de Fichte dans « L'esprit et la lettre » est de montrer au lecteur que pour lire un texte philosophique, celui-ci doit opérer un changement mental, un changement d'attitude vis-à-vis du texte pour bien le comprendre. **Il y a la posture de la lettre et celle de l'esprit.** Nous constatons alors qu'il faudra se placer du côté du **philosophe de l'esprit**, comme **lieu d'entendement subjectif** et réservoir de pulsions créatrices. Il s'agit de comprendre un texte philosophique en analogie avec l'œuvre d'art. Lorsqu'un tableau ou une œuvre musicale nous interpelle et que notre attention se porte naturellement vers celui-ci, le phénomène esthétique qui se produit dans le partage de l'art avec l'homme doit être le même lors de la lecture d'un texte philosophique. Par contre, le travail ne sera pas seulement de la part du lecteur mais aussi de l'écrivain, ou le philosophe devient poète. L'esprit au début du texte est celui dont on doit

se rappeler ; Fichte nous éloigne de la posture de la lettre et veut nous remémorer cet esprit qui est en nous. Il y a une dimension quasi-thérapeutique de ce rappel. Fichte, en amenant le lecteur à se rapporter à lui-même, à son « esprit », lui donne une clé pour son émancipation personnelle. Le lecteur éprouve ensuite une angoisse ; comment ira-t-il dans ce chemin inconnu et réussira-t-il à entendre ce nouveau langage ? Le rationnel est rassurant, mais plus difficile. Fichte qui agit comme une sorte de « thérapeute » dans le texte rassure son lecteur pour l'amener à comprendre et à donner une fonction méthodologique de la sensibilité.

« Le beau est synthèse possible pour le vrai et le bien » et « le vrai et le bien ne se comprennent que dans le beau.¹ »

Une définition de l'esprit en général selon la première lettre serait celle-ci :

« le lieu (LE CŒUR) d'interprétation de toute liberté possible pour l'homme ».

« Dans le domaine de cet instinct, la représentation est à elle-même son propre but. Elle ne doit pas sa valeur au fait qu'elle coïnciderait avec l'objet qui n'entre pas ici en considération, mais elle possède sa valeur en elle-même. On ne s'interroge pas sur ce qui est copié, mais sur la libre forme indépendante de l'image en elle-même.² »

1. (J.G.Fichte, Shelling, Shiller) « Le plus ancien programme systématique. »

2. J.G.Fichte, essais philosophiques choisis, (1794-1795) Sur l'esprit et la lettre dans la philosophie, (Deuxième Lettre), présentation par A. Philonenko, Librairie Philosophique J.,Paris, Vrin, 1984.

L'esprit devient un endroit de création, un lieu d'engagement par rapport à soi, une ouverture sur un nouveau langage, un lieu de construction de soi où il m'est permis de me déterminer comme je le veux car nous sommes dans un univers poétique. Surtout, il est le lieu du retour vers soi, le lieu de l'affect qui permettra une « anthropologie » de la liberté transcendante. Une liberté est dite transcendante lorsqu'elle ne se détermine par rien d'empirique. Nous pourrions aussi parler d'une « ontologie » esthétique. Par le biais d'une interaction analytique, qui est le style épistolaire consistant à raconter avec un émetteur et un récepteur imaginaire, nous avons un moi qui n'est pas moi, mais qui continue son discours réflexif, comme la mise en scène d'un espace d'engagement du philosophe. La communication épistolaire laisse place à un processus heuristique dans l'échange. Comme le philosophe est narrateur et se répond en même temps, son « moi » se pose comme être déterminé tout en étant aussi un « non-moi ». C'est un « moi » conscient déterminé et déterminant. Cela laisse place à l'imaginaire de l'auteur, la poésie en quelque sorte ; il peut faire dire ce qu'il veut à ce non-moi qui est une projection de la réflexion. Le « je » cartésien devient un « je » transcendantal. La réalité devient alors l'effort du « moi transcendantal » pour prendre conscience de soi comme liberté. Je fais un engagement réflexif par rapport à moi-même comme ce que je perçois comme un manque « d'esprit ». **De plus, si nous pouvons proposer un non-moi (émetteur/**

récepteur de la lettre) comme appui de soi, nous pouvons considérer ce non-moi dans un non-lieu par le fait même. Or il y a une infinité de possibilités de déterminations possible pour le soi, comme l'impossibilité de s'imaginer un non-lieu et nous tombons dès lors dans la pure créativité.

« *La seule véritable création à partir du néant qui se laisse penser.*³ »

Dans la deuxième lettre, on traduira justement l'esprit par le « *gemüt* » et pour retrouver ce lieu de créativité pure en lui on ira rechercher le « *gemüt* du *gemüt* », ce qui traduit bien que la recherche se tourne en elle-même « dans l'esprit » qui ne peut être compris par autre chose que lui-même. Le manque, qui était camouflé par la force rationnelle et la quête de compréhension se trouve sublimé par la force esthétique dont il est rempli continuellement. Alors que Kant pose l'autonomie d'un sujet dans sa philosophie, Fichte ira plus loin en introduisant le concept esthétique de la sublimation dans le sujet. Il rend le sujet encore plus transcendantal qu'il ne l'était avec Kant, avec toute la force imaginaire dont il dispose comme humain doté d'un esprit. La force esthétique est déterminée par le non-moi, le non-lieu, la force esthétique qui se donne, **le lieu du possible**. Lorsque Kant se sert de représentations « *a priori* », Fichte ira plus loin que celui-ci en touchant aux représentations « pures » : le lieu de l'affect de la vie, un puits de pulsions comme donneuses de sens esthétique. Les représentations de Kant sont chez Fichte pure créativité,

3. (J.G.Fichte, Shelling, Shiller) « *Le plus ancien programme systématique.* »

une résonnance de l'existence. Le philosophe Michel Henry, plus actuel, propose lui aussi une philosophie basée sur « l'affect » qui prend une saveur très esthétique. La vie nous traverse et nous ne pouvons que la comprendre dans cet état d'homme « traversé » par la vie. C'est d'ailleurs par le biais des Écrits Bibliques (nous sommes des êtres incarnés) qu'il nous démontre que nous prenons la vie toujours de façon extérieure à nous ; nous lisons la Bible en ce sens, mais que la vie est en nous et nous traverse. Il propose ainsi de comprendre les paroles du Christ comme quelqu'un qui nous renvoie à nous même. *« Mais nous savons que le corps n'est que l'apparence visible d'une chair vivante, s'éprouvant soi-même dans la vie, invisible comme elle. »*⁴ Nous devons nous ouvrir au langage de cette vie qui nous parle par le langage de l'affect. *« Les lois de la vie sont très puissantes, elles commandent la relation au monde »*⁵

*« Tant que nous ne les avons pas rendues esthétiques, c'est-à-dire mythologiques, les Idées n'ont aucun intérêt pour le peuple, et inversement, tant que la mythologie n'est pas rationnelle, le philosophe la considère nécessairement comme un objet de honte. Il faut donc qu'à la fin les hommes éclairés et ceux qui ne le sont pas se tendent la main, que la mythologie devienne philosophie afin de rendre le peuple raisonnable, et que la philosophie devienne mythologique, afin de rendre les philosophes sensibles. Alors l'unité éternelle régnera parmi nous. »*⁶

Quel rôle peut jouer la philosophie avec la force du poète ? Telle est la question qui deviendra commune pour de nombreux philosophes de l'Aufklärung. (Kant, Schelling, Schiller, Fichte, Hegel, Nietzsche, Schopenhauer, ainsi que Dilthey, vu comme le fondateur de la « philosophie de l'esprit », qu'on appelle aujourd'hui les sciences humaines.)

La première lettre

Fichte écrit sous forme de communication, comme s'il répondait au lecteur lui-même, par exemple en disant : « Mon cher ami [...] ». Il introduit une tension dès le début, comme si le lecteur n'était pas capable de faire de la philosophie. D'autre part, un troisième personnage vient interférer comme une projection du lecteur de Fichte qui se présente comme une angoisse de savoir qu'il est possible pour l'un de faire de la philosophie de façon quasi-innée et pour l'autre, (le lecteur) il doit utiliser ses heures de loisir pour déchiffrer un texte philosophique. Fichte se pose comme un thérapeute en réponse à cette angoisse de la part du « lecteur ».

*« [...] Vous devez marcher lentement sur ce chemin, parfois y faire une halte pour contempler la vue ; mais avec un peu de patience, j'espère vous conduire au but et dissiper vos préoccupations »*⁷.

Déjà, nous (comme lecteur et non le lecteur du texte) sommes projetés dans le texte comme *étant*

4. Michel Henry, *Paroles du christ*, éditions du Seuil, Paris, Octobre 2002, p.23.

5. Michel Henry, *Pour une phénoménologie de la vie*, Entretien avec Olivier S.-Ferrer, Éditions de Corlevour, 2010, p.40.

6. *Ibidem*

7. J.G.Fichte, *essais philosophiques choisis, (1794-1795) Sur l'esprit et la lettre dans la philosophie, (Première Lettre)*, présentation par A. Philonenko, Librairie Philosophique J., Paris, Vrin, 1984.

le lecteur qui attend cette réponse, puisque nous connaissons cette angoisse dont il parle. L'angoisse devant le fait de ne pas comprendre un texte philosophique et de le devoir malgré tout. Le Fichte thérapeute nous rassure de notre angoisse, car le texte comme œuvre n'est peut-être pas bien donné pour se comprendre ; peut-être n'y a-t-il pas de place pour un lecteur dans le texte et la place pour « l'esprit ». Il nous ouvre le chemin de la compréhension. La question qui se pose pour l'esprit est bien : **« quel est l'esprit de la philosophie et qu'est-ce que l'esprit dans la philosophie » et comment distingue-t-il la littéralité de la pure littéralité ?⁸ »**

« [...] Avant que je ne vous explique ce que j'entends par l'esprit dans la philosophie, nous devons d'abord nous mettre d'accord sur ce que nous nommons esprit en général.⁹ »

Au départ, Fichte nous amène à nous rappeler des difficultés que nous surmontons lors de l'étude d'un texte. Il utilise le mot « plaintes » qui ressemble au doute qui nous guette à tout moment dans le discours de la méthode de Descartes. C'est le rapport à l'intelligible dans l'esprit. Il est ce qu'il faut régler, remplir, fouetter, punir pour qu'il s'ajuste à ce que l'on veut de lui. Il y a un désir de connaître, mais dès que l'on perd la motivation, toute connaissance s'annule et nous sommes toujours vides. L'esprit est une distance, une tension entre le voulu et la capacité de connaître. Dans cet état de conscience, l'esprit est rationnel, il peut travailler le plus dur pour connaître, mais

plus grandes seront ses connaissances et plus vieux l'esprit se fera. Fichte pose le désir, la capacité et l'intelligibilité comme modèles. Nous voulons lire le texte, mais est-ce que nous en sommes capables ? Dès que nous y « pensons », nous perdons le fil de notre réflexion. Alors dans cet état, nous oublions cette question qui est : est-ce que le texte est intelligible ? Ensuite, Fichte amène le lecteur à se remémorer de bonnes expériences d'étude. En effet, lorsque l'esprit est dans un état de plaisir à apprendre, il n'est plus aussi loin de son objet, mais devient un avec lui, dans un lieu de compréhension naturel et intersubjectif. Fichte utilise la métaphore du rêve pour démontrer le fait que l'esprit ne tente pas de s'égarer lorsqu'il est absorbé dans une belle lecture. Il y a alors d'un côté l'esprit que le moi doit garder avec lui et l'esprit qui n'a plus besoin de ce moi qui le garde ; il s'auto-détermine dans un acte de désir. Fichte déplace l'axe du désir/capacité vers désir/intelligibilité. Il faut se libérer du rôle de capacité. Il ne s'agit pas de notre incapacité à lire, mais plutôt du texte qui offre une place pour notre compréhension. Le texte possède-t-il ce côté « esthétique » comme *donneur de sens* ? Nous pourrions avoir la même chose en ce qui concerne l'art, où une œuvre va nous amener à oublier que nous la regardons, tandis qu'une autre nous laissera complètement indifférent. Le problème, nous dit Fichte, ce n'est pas que l'esprit soit mauvais ou bon (la capacité n'est plus en jeu ici), car il est le lieu du possible, mais il dépend de ce qui nous est donné de l'extérieur, de ce qui fera que notre esprit s'éveille

8. Ibid. (p.84)

9. Ibid. (p.84)

sans aucun effort. D'une part, il y a la « disposition d'esprit » dans lequel nous sommes, puis ce que Fichte appelle la « force vivifiante dans un produit de l'art » ; comment nous pouvons la recevoir et comment l'artiste possède cette force vivifiante.

« Il en va des livres comme des produits de l'art aussi bien que de la nature. L'un nous laisse froids et indifférents, ou même nous repousse ; un autre nous attire, il nous invite à nous attarder à son étude et à nous oublier nous-mêmes en lui.¹⁰ »

Nous pourrions dire que l'esprit en général dont nous voulons parler est cette force vivifiante que nous possédons, que l'artiste connaît, et qu'il peut nous insuffler par le biais de l'art. Nous parlons d'une disposition d'esprit. Pour faire une comparaison avec la religion, l'esprit est comme la vie et la lettre serait la mort, car il n'y a pas d'interprétation créatrice dans celle-ci. La lettre dans la théologie (Épître de Paul¹¹), souligne ceci : c'est la mort, l'esprit, c'est la vie. Fichte compare aussi celui-ci à une force dansante qui doit être entretenue par notre « œil spirituel », et nous invite à faire attention de ne pas tomber dans la « morne apathie » rationnelle qui serait notre chemin habituel.

« En un mot : les produits de la première espèce semblent posséder un force vivifiante pour le sens interne, et notamment à chaque fois pour ce sens particulier auquel s'adresse leur compréhension ; les produits de la seconde espèce peuvent posséder

ordre, grandeur, profondeur, utilité, ils peuvent avoir tout ce que l'on veut, ils ne possèdent pas cette force.¹² »

La notion de « Trieb » est importante puisque c'est l'instinct comme moteur d'apprentissage. Ensuite, le côté psychologique devient esthétique, parlant d'instinct, de langage de l'artiste, d'essence de l'esprit. La porte d'entrée en la matière est l'aspect thérapeutique et psychologique et se poursuit dans un langage esthétique.

Dialectique du manque et du désir

« Philosopher, c'est s'émanciper » comme l'a dit Kant. Fichte s'adresse à un lecteur sous-entendu (nous) ; il répond à une personne et en même temps se pose comme un analyste ou thérapeute. Il y a alors un « basculement » pour nous dans la zone de travail même, c'est-à-dire l'esprit, car nous faisons une projection de nous-mêmes dans ce lecteur. L'auteur crée un dialogue ce qui lui permet d'être en même temps de chaque partie. Fichte reproduit le modèle de notre esprit par un schéma de lettre. Le schéma thérapeutique fait apparaître un élément perturbateur de la part de l'interlocuteur qui coupe la capacité de la connaissance. Il fait douter le lecteur sur ses capacités à connaître. Ce trouble fait alors apparaître deux mondes. Soit le moi apprendra en se surdéterminant (le « je » idéal) et laisse de l'autre côté ses pulsions naturelles

10. Ibid. (p.85.)

11. Épître de Paul aux Corinthiens, 2 CO, 3,6.

12. J.G.Fichte, essais philosophiques choisis, (1794-1795) Sur l'esprit et la lettre dans la philosophie, (Première Lettre), présentation par A. Philonenko, Librairie Philosophique J.,Paris, Vrin, 1984.

d'apprentissage, où l'on a une bonne opinion de soi, où l'on apprend sans effort. Ceci révèle que, à la source des deux mondes, il y a deux formes d'œuvre de production artistique : une première, qui annule l'esprit et qui finit par construire un sentiment d'échec et d'impuissance, et l'autre, celle qui donne place à l'auto-activité absolue de l'esprit. Nous avons au centre de ces deux mondes la faculté d'attention que l'œuvre éteint ou allume. C'est l'élément clé de l'apprentissage.

Nous avons le désir d'apprendre et ce désir s'annule en s'aliénant vers l'extérieur, par le contrôle du moi. On devient un autre à soi-même en s'obligeant à faire une tâche qu'on est incapable de réaliser. On sort de soi pour s'obliger à accomplir une tâche, et on coupe par le fait même une pulsion ou tendance naturelle, appelée la notion de « Trieb » dans le texte. Il y a par le désir et le manque un dédoublement de soi et il est intéressant de noter que ce dédoublement est introduit par le biais de la dialectique qu'il y a entre Fichte, l'interlocuteur et les « autres ». Il s'agit du moi, du non-moi, et du moi idéal. Il y a une culpabilité qui devient possible lorsque le sujet se rend compte qu'il est incapable d'aller vers ce moi idéal. Nous devons alors nous projeter vers autre chose que cet idéal qui est le monde de la liberté. En philosophie, ce n'est toujours qu'avec soi-même que le rapport se joue. Or, il y a encore un lien avec le schéma de la lettre et de la communication épistolaire. La solution pour ne pas tomber dans un désir « pervers » est par le fait que le désir ne doit pas reposer sur l'ef-

fort, mais sur l'autre que soi, cet esprit dont nous parlons, qui vient nous remplir naturellement et sans lutte avec soi-même.

Dans sa première lettre, Fichte fait une analogie avec un passage des confessions à propos de « La nouvelle Héloïse¹³ » de Rousseau, pour démontrer à quel point un livre peut nous prendre à oublier le temps, comme dans un rêve qui semble réel. L'étude doit être comme une parenthèse dans notre existence où l'on est absorbé par « l'autre que soi » et où il y a défaite dans « l'affairement de soi ». Fichte accentue la concentration vers l'autre. Son personnage est devenu passif, complètement absorbé dans « l'esprit ». Lorsque nous rêvons, il ne s'agit pas d'essayer d'entrer un rêve en nous pour « le rêver » comme lorsque nous essayons d'étudier, mais nous avons une place dans ce rêve et nous n'avons qu'à nous y rendre. Or, dans l'apprentissage, il s'agit de trouver sa place dans le mouvement philosophique. Nous pouvons faire une analogie avec la danse où il s'agit d'entrer dans le mouvement de création de notre part et de la part de « l'œuvre ». Dans cette relation, aucun des sujets ne cherche à entrer l'autre dans son jeu ; il y a « échange continu » de la part des deux parties. Il y a dans la première lettre une émancipation du sujet pour l'engager dans une figure de soi qu'il ne connaît pas encore. D'une part il y a un moi pratique et d'autre part un moi théorique. Ce n'est que le moi pratique qui pourra fonder le théorique et non le contraire.

13. J.J. Rousseau, Confessions, IIe partie, tome IV, Paris.

L'esprit et sa signification esthétique.

L'esprit comme désir ou instinct, lorsqu'il est incapable de traduire positivement son désir, fait l'expérience du vide comme un mécanisme spirituel qui échoue. Ce qui est intérieur à nous n'est pas rempli et nous en ressentons de la fatigue. Dans les œuvres qui ont des pulsions créatrices pour l'interlocuteur, l'apprentissage se fait naturellement ; l'œuvre devient une amie, une force vivifiante, une force esthétique pour l'homme. Il y a une place pour soi-même dans cette œuvre, nous nous y retrouvons et nous pouvons y faire une projection de soi à l'intérieur de cette même œuvre. Il n'y a pas d'effort à la rencontre de la part des deux parties, car c'est la rencontre d'une subjectivité et de l'immanence. Même la rationalité devient ennuyante dans cet état, car sans la force vivifiante, la rationalité ne fait que combler un vide, alors que nous recherchons toujours la pulsion créatrice pour venir remplacer cet état rationnel. Dans l'état de création esthétique, le monde rationnel semble être comme un « trop plein » que nous devons épurer. Nous aspirons à n'être que dans le mouvement de création et nous avons conscience que les idées rationnelles n'avaient fait jusqu'alors que combler le vide d'une pulsion oubliée. Lorsqu'elle se fait entendre, sa force vivifiante reprend sa place et remplace un langage devenu inconnu : le langage rationnel.

Le thème de l'attention est très important ici. Il n'est pas une question de volonté morale, mais de ce qui se crée dans la relation. Le sujet se trouve dans « la danse » naturellement, complètement absorbé dans un moment présent. Lors de cet échange, l'en-

tourage se trouve diminué et la dimension relationnelle est accentuée. Fichte parle de l'œil spirituel. Le meilleur exemple serait de faire une analogie directe avec la musique : un musicien qui se retrouve complètement dans son œuvre lorsqu'il joue, dans une parfaite relation avec le son. Si l'attention est détournée ou si nous essayons de la contrôler, il y aura épuisement. **L'esprit n'est pas le moi rationnel ; il est le non-moi, ce qui nous détermine comme moi, il est l'objet libre qui s'adresse au « soi » avant de s'adresser au sujet.** C'est le pouvoir d'émancipation d'une œuvre qui a la possibilité « d'ipséiser » le sujet, dans le plaisir d'apprendre.

L'esprit et l'œuvre d'art sont de la même fibre. L'artiste l'a compris et la tâche du philosophe sera de travailler dans cette optique. Nous pourrions parler d'un langage esthétique pour la philosophie. Le but de la première lettre est de rappeler au lecteur cette facilité d'apprentissage lorsqu'il a vécu une expérience « mystique » de « rencontre avec l'œuvre » que nous tous avons vécu au moins une fois dans notre vie. Par contre, comme la philosophie est un domaine de mots, de rationnel, le réflexe est de « sortir de soi » pour aller vers la compréhension. Le meilleur exemple est une personne qui possède beaucoup de connaissances, mais chez qui « l'instinct » est très affaibli. Dans un autre cas nous aurons une personne qui aura su conserver cet instinct actif et met beaucoup moins d'efforts pour son apprentissage. L'auteur veut nous remémorer le plaisir d'apprendre, cet état « d'esprit » dans lequel nous devrions être constamment, qui ne court pas après son désir, mais

qui « est avec lui » tout simplement. La saveur esthétique se laisse voir en ceci : suivant cet « instinct » (ou « Trieb » pour reprendre le terme du texte) l'effort bascule dans le plaisir de connaître. Il y a une dimension spirituelle de l'apprentissage, de soi dans l'esprit, et le concept de sublimation vient prendre place lorsque le sujet est absorbé complètement dans une œuvre et s'y oublie. Nous pourrions parler d'expérience « mystique » en langage philosophique. Cette remémoration du plaisir d'apprendre par Fichte se poursuivra ensuite dans la deuxième lettre où le sujet se soustrait au sujet idéal pour aller vers un soi qu'il ne connaît pas encore. C'est la découverte de cet esprit.

En ce qui concerne la notion de « Trieb », elle évolue durant les trois lettres et cherche à se comprendre par elle-même, dans un processus réductif, pour en arriver à la « pulsion fondamentale ». Comme le disait Fichte le thérapeute, le chemin sur lequel nous avançons est long et il faut y marcher lentement, pour laisser de côté ce qui nous encombre au cours de celui-ci, c'est-à-dire ce que nous savons, pour en arriver à la pulsion pure. Peu à peu, il y a un basculement vers l'auto-activité de l'être humain, vers l'énergie psychique qui crée ou se représente elle-même ce qu'elle désire. Le fondement de l'esthétique est dans cet état, dans cette auto-activité que nous comprenons comme « pur plaisir » : un plaisir sans raison de la compréhension. On est attiré dans une œuvre avant d'en comprendre le langage et nous trouvons une place pour nous en elle.

L'esprit se laisse voir de plusieurs manières pendant la lecture de la lettre, notamment en tenant compte du dialogue qui est fait entre trois parties. Bien sûr, il s'agit toujours de l'auteur qui émet ces projections. Or, nous avons un Fichte artiste qui se livre personnellement dans sa lettre, car nous avons divers personnages de lui-même et des projections qu'il émet. Cependant, nous avons nos propres projections qui sont aussi intégrées dans la lettre. Le texte est écrit comme une œuvre d'art où il y a la dimension de l'artiste et ses projections, et d'autre part les nôtres dans un échange de compréhension car, de part et d'autre, nous connaissons ce à quoi l'auteur fait allusion. La personne « imaginaire » à qui il s'adresse est en même temps cet esprit qui doit s'auto-activer pour entrer dans une danse avec l'œuvre. Cette personne imaginaire est celle de l'auteur et la notre lorsque nous lisons la lettre. C'est elle qui doit s'oublier dans l'esprit. Il s'agit de rappeler à son « je » idéal d'aller vers le « je » transcendantal. Il utilise cette personne imaginaire justement pour nous emmener nous-mêmes en tant que lecteur dans cet imaginaire.

« L'esprit et la lettre » est une œuvre qui se doit d'être plus connue pour ce qu'elle représente au niveau de l'esprit et des avancées en philosophie. L'art, la musique, les artistes réussissent à faire passer des messages à l'humanité, autant sinon plus que la politique et la philosophie. Si nous apportons la saveur esthétique en philosophie, il y aurait une émancipation de « l'esprit » pour tous, une liberté transcendante possible au niveau d'une part artistique qui

trouverait sa place dans le rationnel. D'autres philosophes, tel que Nietzsche dans « La naissance de la tragédie » et Merleau-Ponty dans la « Phénoménologie de l'esprit », reprennent la notion d'instinct, d'art, de sublimation : tous des thèmes qu'il ne faut pas délaissier dans le domaine de la philosophie, car elle aussi est un art, celui de penser.

L'esthétique est ici décrite comme une indéterminabilité de la vie que nous comprenons dans la pulsion créatrice. Dans le milieu non déterminé d'oscillation entre le réel et son désir sans

cause et grâce à l'art, nous réussissons à sublimer notre désir.

Le fait qu'il y ait des questions éthiques auxquelles il est important de répondre aujourd'hui, ainsi que les questions sur la science

a comme résultat de mettre l'art au pied du mur et de revenir à des questions rationnelles. Cependant, l'homme est toujours rappelé à lui-même par ses pulsions qu'il ne peut pas délaissier. Il n'a d'autre choix que de les intégrer à sa vie et d'essayer de les comprendre pour sa propre liberté, sinon il sera obligé de continuer à travailler « dur » pour combler ses désirs de connaissance. Ce côté esthétique doit être la réponse et non son déclencheur à ce qui pourrait bien être une émancipation pour l'homme ; c'est un domaine qu'il ne peut pas expliquer clairement que tous

nous vivons sans pouvoir mettre des mots dessus. Fichte a bien commencé le travail sur « l'esprit », et il ne semble pas que ce soit un rêve utopique de le poursuivre.



Heidegger et la parole poétique

par Julien Huxley

étudiant au baccalauréat en philosophie

En philosophie de la littérature, certaines questions classiques ont tendance à hanter les théoriciens, par exemple, la question : « l'innovation est-elle possible? » À cette dernière, j'aimerais soumettre la pensée de Martin Heidegger comme contenant d'excellentes pistes de réponse. Heidegger, philosophe inscrit dans le courant théorique de la phénoménologie, a réintroduit de manière originale l'ontologie parmi les problèmes philosophiques importants de son époque. L'œuvre qui révéla son génie à ses pairs fût *Sein und Zeit*, ou *Être et Temps*. Un peu plus tard, dans les années trente, il travailla avec Hans Georg Gadamer à la restauration de l'herméneutique philosophique, conçue à l'origine par Friedrich Schleiermacher et Wilhelm Dilthey. L'herméneutique philosophique contemporaine peut se comprendre comme une théorie d'interprétation des œuvres littéraires et artistiques qui analyse l'œuvre tant au point de vue du créateur que du récepteur. C'est grâce à cet intérêt pour l'herméneutique que Heidegger en est venu à théoriser l'art poétique en général. Sa conception de la poésie repose fortement sur l'œuvre de Friedrich Hölderlin, qu'il considérait comme étant le poète des poètes à un point tel qu'on ne peut pas parler de la conception de la poésie du premier sans par-

ler de l'œuvre du second. Le travail qui suit se veut une explication des concepts clefs qui ont guidé la conception heideggérienne de la poésie, accompagnée de mon appréciation critique de cette conception. En premier lieu, il sera question de comprendre la vision du monde contemporain de Heidegger, analyse essentielle à la compréhension de son point de vue. En second lieu, l'analyse portera sur ce que pense Heidegger de la parole poétique ainsi que la valeur qu'il lui attribue, en lien avec l'œuvre de Hölderlin. En troisième et dernier lieu, nous tenterons d'apporter une réponse à la question « l'innovation est-elle possible selon la conception de la parole poétique de Heidegger? »



La nuit du monde.

Il sera d'abord question de la conception heideggerienne du monde, essentielle à sa conception de la poésie. Heidegger est, comme la majorité des modernes, bien au fait de ce que certains ont baptisé : « le désenchantement du monde ». En ses propres mots, Heidegger nous parle de : « la fin du jour des dieux¹ », « la tombée du soir² » ou encore « le temps de la nuit du monde³ ». Cette nuit décrite par Heidegger vient de la disparition des arts et de la pensée méditative (la philosophie) au profit des sciences modernes qui deviennent omniscientes. Or, les sciences modernes sont en train de nous plonger dans une nuit où, au plus profond d'elle, nous ne serons plus capables de nous en extraire. Heidegger parle en termes d'une époque indigente, qui, à un certain point, ne ressentira même plus sa propre indigence. Même la détresse tombera dans l'oubli et tout ce qu'il restera est un besoin de faiblesse intellectuelle qui cherchera à être comblé. On peut aisément établir un parallèle avec la pensée de Nietzsche qui arrivait au même constat: que la force, la puissance, de l'Homme est en train de s'effriter et elle va continuer à le faire jusqu'à l'atteinte du stade du dernier homme. Le dernier homme de Nietzsche est un homme qui n'est plus capable de se projeter hors de lui, qui est incapable de créer quoi que ce soit et qui est condamné à vivre comme les bêtes de troupeau. Pour Heidegger, le fond fait défaut à l'homme moderne, et nous sommes sus-

pendus dans l'abîme. Nous ne pouvons pas faire revenir les dieux, car « la splendeur de la divinité s'est éteinte dans l'histoire du monde.⁴ » Tous les dieux ont disparus, il n'existe plus un Dieu qui soit capable de rassembler tous les hommes sous une bannière commune. Il y a encore une fois ici, chez Heidegger, une forte consonance nietzschéenne. Lorsque, dans le Gai Savoir, Nietzsche faisait crier au fou du village que Dieu est mort et que nous l'avons tué, il condamnait le geste des hommes qui ont détruit la seule chose qui donnait sens à leur vie, la seule chose qui les gardait unis sous un même sens. Pour Heidegger, celui qui voudra contrecarrer cette situation désespérée ne devra pas faire appel aux anciens dieux, mais atteindre l'abîme pour la dire aux hommes. Selon lui, il n'y a que le poète qui puisse accomplir cette tâche.

Le poète et la parole poétique.

Cet homme parmi les hommes qui peut atteindre l'abîme et « en éprouver les marques⁵ », c'est le poète. Pour Heidegger, le poète qui chante (exerce son art) ressent la trace des dieux enfuis. En sentant leur trace, il peut la rappeler aux hommes pour leur dire qu'ils sont dans la nuit, mais ainsi retarder l'avènement de la mi-nuit, le cauchemar du dernier homme. Ce serait grâce à Dionysos, dieu grec du vin qui assure le lien entre ciel et terre, que le poète aurait accès à la trace des dieux enfuis. Ces traces ne sont pas permanentes cependant; elles sont même presque

1. HEIDEGGER, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, "Tel", 2001, traduction W. Brockmeier, p 323.

2. *ibid.*

3. *idem*, p.324

4. *ibid.*

5. *op. cit.* p.326

effacées. Ce détail est important pour la suite de la conception heideggérienne de la poésie que nous aborderons immédiatement ainsi que pour notre question inaugurale : l'innovation est-elle possible?

Cette section portera sur le langage poétique et la conception de la poésie chez Heidegger. Nous tenterons ici d'examiner ce qu'il entend par ce langage poétique, et la raison pour laquelle il lui attribue tant de valeur. Pour Heidegger, l'essence de la poésie se trouve dans l'œuvre de Friedrich Hölderlin, un grand poète allemand du début de XIXe siècle qui a évolué dans un monde profondément marqué par l'idéalisme allemand de l'époque. Hölderlin est, selon Heidegger, l'essentiel de l'essence de la poésie. Sa poésie porte directement sur la raison d'être de la poésie, cela fait donc de lui le poète des poètes. Or, Heidegger s'appuie sur cinq citations de Hölderlin pour capturer sa conception de la poésie. Les voici réduites aux cinq concepts clefs qu'elles renferment avant que nous observions chacun de ces concepts un par un :

1. La poésie est l'occupation la plus innocente de toutes
2. Le langage est le bien le plus dangereux des hommes
3. L'homme est un dialogue
4. Les poètes fondent ce qui demeure
5. L'homme habite poétiquement la Terre

Dans le premier sens de la poésie, Heidegger interprète la citation d'Hölderlin comme étant une indication de l'aspect ludique de la poésie. La poésie s'exerce comme un jeu, et, en ce sens, elle est parfaitement inoffensive. Le fait que la poésie n'est qu'une

parole la distingue fondamentalement de l'action, qui, par sa nature, agit de manière immédiate et sans réflexion sur le monde. Si la poésie est une parole, c'est qu'elle est faite de langage. C'est à partir de la deuxième citation que Heidegger va décrire, en véritable herméneute, la parole poétique.

Lorsqu'il affirme que le langage est le bien le plus dangereux, Heidegger renvoie à sa préoccupation philosophique principale, soit la question de l'être. L'homme est capable, grâce à sa liberté, d'attester son être et le temps. Cette attestation donne lieu à l'histoire, mais le langage est nécessaire à la possibilité d'une histoire. Il faut pouvoir se raconter notre histoire entre nous. En ce sens, le langage est un bien qui permet à l'homme de témoigner de ce qu'il est. Le langage sert à la compréhension, mais il est dangereux cependant, car il peut lui-même créer le danger. Si le langage sait parler de l'être, il sait également parler de l'étant, qui est l'apparence fautive de l'être. En d'autres mots, le langage est capable de recouvrir la vérité de l'être, de nous dissimuler la vérité de notre histoire en nous racontant une histoire fautive. Hölderlin, contrairement à la majorité des hommes, était (selon Heidegger) conscient de l'immense pouvoir du langage. Il faut faire attention au double tranchant du langage qui permet d'un côté l'être, et de l'autre, la perte de l'être.

Heidegger relève ensuite une citation d'Hölderlin selon laquelle l'homme est un dialogue. Dans le même sens que ce qui fut détaillé précédemment, Heidegger parle de l'être de l'homme comme étant fondé dans le langage. C'est le langage qui nous permet de venir les

uns aux autres, c'est lui qui permet l'histoire des hommes. Dans ses mots : « Être-un-dialogue et être-historique, ces deux choses sont d'ancienneté égale [...], elles sont une seule et même chose.⁶ » Cela revient à dire que l'homme est Homme depuis qu'il possède le langage, depuis qu'il se raconte à lui-même et prend conscience de son être.

Dans le quatrième point d'intérêt de Heidegger pour la poésie de Hölderlin se trouve un élément de réponse important à notre question concernant la possibilité de l'innovation. Dans ce passage, Heidegger affirme que les poètes sont ceux qui utilisent le langage pour fonder ce qui demeure: l'être. L'être, pour Heidegger, ne peut pas être calculé ou dérivé, et ne peut se trouver dans l'étant des choses; il a la propriété d'être fuyant. Or, les poètes ont le pouvoir de poser, de créer et de dresser l'être contre la « fausseté » de l'étant qui n'est que la manifestation anonyme de l'être. Heidegger l'affirme : « Le poète nomme les dieux et nomme toutes les choses en ce qu'elles sont.⁷ » La poésie nous montre ce qui passe en un instant, le dresse et nous le rend permanent malgré notre finitude.

Lorsque Heidegger souligne que c'est poétiquement que l'homme habite la terre, il va jusqu'au bout de sa pensée sur la fondation de l'être par le langage. Pour lui, la poésie n'est pas simplement une question de culture, elle n'est pas un simple passe-temps agréable, mais réellement « le fondement qui supporte l'His-

toire⁸ ». C'est elle qui « possibilise » le langage. Le poète chante les dieux pour son peuple. Il se situe très haut par rapport à son peuple, car c'est lui qui le fonde, qui le crée.

En somme, Heidegger a une conception bien particulière du poète et de la poésie. La relation forte qui existe entre la poésie et le langage est indéniable. Pour Heidegger, la poésie est à l'origine de tout. Elle est à l'origine du langage, à ce qui permet à l'homme d'être homme et elle est à l'origine des peuples. C'est elle qui pose les fondements des peuples et leur révèle, par le langage, l'être qui se dissimule partout dans l'étant. Nous comprenons donc beaucoup mieux maintenant pourquoi Heidegger attribue autant de valeur à la parole poétique. Cette valeur accordée par Heidegger agit comme concept clef lorsque vient le temps de répondre à la question : « l'innovation est-elle possible? »

L'innovation est-elle possible? À la lumière de ce résumé de la pensée de Heidegger au sujet de la poésie, j'en suis venu à dire que oui, l'innovation est possible pour Heidegger, et ce, malgré le fait qu'il n'en fait pas expressément mention dans les textes qui ont été objets d'analyse. Je suis arrivé à cette conclusion grâce à deux passages clefs qui seront vus ici.

Le premier nous provient du chapitre nommé de façon tout à fait appropriée : Pourquoi des poètes? du livre de Heidegger intitulé Chemins qui ne mènent

6. HEIDEGGER, Martin. *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Paris, Gallimard, 1951, traduction H. Corbin, p. 242.

7. *op. cit.* p.243

8. *idem* p.245

nulle part. Comme il l'a été mentionné plus tôt lors du résumé de la conception heideggérienne de la poésie, ce chapitre porte sur la nuit du monde. Un peu à la manière de Nietzsche, Heidegger se fie aux poètes pour retarder, voire empêcher, la nuit du monde d'atteindre sa mi-nuit, moment auquel nous ne pourrions plus sortir d'elle. Les poètes doivent nous chanter la trace des dieux enfuis, et ces traces sont en train de disparaître. Nous interprétons ici un appel à l'innovation chez Heidegger; il faut un moyen original à l'homme de retrouver ou de recréer ce qu'il a perdu. Le poète est capable de cette originalité, car il n'a pas besoin de dériver une réponse à partir de ce qui est pour atteindre l'être. Il n'a qu'à être attentif à lui pour pouvoir le dire et nous le révéler grâce à la parole.

Ceci rejoint le deuxième passage que je voulais présenter qui démontre, selon mon interprétation, que l'innovation est possible pour Heidegger. Dans ce passage, Heidegger se répond de manière exclamative à une question qu'il pose : « (ce qui demeure) N'est-ce pas ce qui toujours est déjà là subsistant? Non!⁹ » Le poète doit donc fonder ce qui demeure, et ce, de tout temps. Il n'y a pas de fondation originale qui est immuable et qui persiste depuis toujours. Nos fondations changent perpétuellement. Nous avons besoin de la parole du poète pour rénover notre monde et l'assurer contre le flux de l'étant qui cherche perpétuellement à l'emporter, donc à effacer notre horizon. Cette perspective de la possibilité de l'innovation chez Heidegger me paraît tout à fait valable. Selon

moi, le seul véritable manque dans les traités d'Heidegger au sujet de la poésie est le manque d'exemples concrets pour appuyer l'idée de l'innovation. À sa lecture, nous sommes dans l'impression qu'il n'existe finalement que deux moments véritablement innovants pour Heidegger. Le premier remonte aux poètes grecs tels qu'Homère et Hésiode qui ont élaboré, grâce au langage, toute une mythologie sur laquelle s'est fondée une des plus grandes civilisations de l'Histoire. Le second fait référence à Hölderlin, qui est, dans les mots de Heidegger, le poète du : « “ne plus” des dieux enfuis et le “pas encore” du dieu qui va venir¹⁰ ». Heidegger explique ce faible nombre de véritables innovateurs par la notion que la poésie n'est pas un mérite, mais un don, quelque chose qui est hors de notre contrôle. Tout ce que nous pouvons faire en tant qu'hommes est d'accepter de vivre poétiquement, c'est-à-dire en restant ouvert, à l'écoute de la poésie et sans se limiter aveuglément à la science positive et à la technique. Ce destin un peu tragique et l'immense pouvoir que Heidegger confère à la poésie sont très à propos. Il est plausible, selon moi, que l'esprit créateur (et non la science positive, par exemple) est le seul qui puisse redonner un horizon de sens à l'homme, tant au point de vu individuel que collectif. La poésie diffère de la science en ce sens qu'elle n'est pas simplement une méthode, mais d'abord et surtout un désir d'expression puissant qui a le pouvoir d'enchanter les hommes. Heidegger fait un appel d'ouverture à une réalité qui est, aux yeux de la science moderne, pur

9. *op. cit.* p.243

10. *op. cit.* p.251

mysticisme. Selon moi, cette ouverture est fondée et nécessaire.

Conclusion

En conclusion, nous pouvons dire que la conception heideggérienne de la poésie se trouve dans son concept de langage poétique. Ce langage est à l'origine de l'Histoire et de l'Homme lui-même. Il nous permet de témoigner de notre être et d'en rendre compte entre nous. Le langage permet aussi au poète, celui qui a reçu un don, de nous révéler la vérité de l'être en général et de nous le rendre visible alors qu'il est habituellement dissimulé. En reconnaissant le danger que présente l'outil du langage pour l'homme, Heidegger rend compte du rôle immense qu'il lui confère. Le poète, qui se situe à l'origine du langage, est le premier à nous communiquer le langage : il se retrouve donc avec une immense responsabilité entre les mains. En ce qui a trait à la possibilité de l'innovation, il est de mon avis qu'en donnant de si grands pouvoirs au poète, Heidegger permettait, voir exigeait du même coup, l'innovation de la part de celui-ci. 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. Autrefois, le poète donnait à l'homme la capacité de s'unir sous une bannière commune pour réaliser son histoire; aujourd'hui, il doit protéger l'homme contre son auto-destruction.

Références

HEIDEGGER, Martin. Chemins qui ne mènent nulle part, Paris, Gallimard, "Tel", 2001, traduction W. Brockmeier, p 323.

HEIDEGGER, Martin. Qu'est-ce que la métaphysique?, Paris, Gallimard, 1951, traduction H. Corbin, p. 233-252.

Notes de cours, Philosophie et Littérature, PHI-1092, recueillies par Mme Marjolaine Deschênes, hiver 2011.

Critique du film *Badlands* en regard de la théorie Heideggérienne

par Kathleen Côté

étudiante en cinéma à l'Université de Montréal

Introduction

Dans tous les domaines artistiques, les grands classiques sont ceux qui voyagent dans le temps tout en créant autant d'engouement. Le cinéma est un art récent qui contient déjà un lot intéressant de grands classiques qui ont été et sont encore aujourd'hui critiqués ou analysés. Quand une œuvre cinématographique sort en salle, elle est aussitôt critiquée selon son fond, sa forme ou bien, comme dans le cas de *Badlands* de Terrence Malick, selon sa manière d'imaginer le fait historique duquel elle s'inspire. Lorsqu'un certain engouement pour l'œuvre traverse les années, voire même les décennies, et que le film s'éloigne de plus en plus du fait historique qu'il dépeint, une nouvelle perception de l'œuvre est alors possible.

C'est d'ailleurs le cas de *Badlands* qui s'inspire d'une idylle meurtrière qui eut lieu dans les années 50 aux États-Unis. Aujourd'hui, on associe plutôt ce film à ce qu'on qualifiera de cinéma « heideggérien ». Presque quarante ans plus tard, John Rhym, dans un récent article paru dans le *Quarterly Review of Film and Video* intitulé : « The Paradigmatic Shift in the Critical Reception of Terrence Malick's *Badlands* and the Emergence of a Heideggerian Cinema »,

s'intéresse à cette transformation de la critique de l'œuvre depuis sa sortie. Il y aura réflexion sur la question de la classification du film dans un genre cinématographique défini, de l'engouement de Malick pour Heidegger, philosophe allemand, de la critique du film par Stanley Cavell, philosophe américain ainsi que de certaines critiques défavorables au film qui semblent être, aujourd'hui, explicables grâce à la transformation de la pensée populaire selon les contextes historiques changeants.

John Rhym débute son article en s'intéressant aux genres cinématographiques dans lesquels on positionnait *Badlands* de Terrence Malick. Évidemment, bien qu'il s'inspire d'un fait vécu ayant marqué les États-Unis dans les années 50, il ne correspond pas au film historique. Puisqu'il met en scène une idylle amoureuse nomade, on l'attribuait surtout à la romance ou au « *road movie* ». Rhym l'explique ainsi : « This was due partly to the re-popularization of the "fugitive lovers" motif in Arthur Penn's successful *Bonnie and Clyde* (1967) and partly to Malick's previous work as a screenwriter on genre films » (2010, p. 255). Bien qu'il raconte une histoire complètement différente, d'une manière tout aussi différente, *Ba-*

Badlands semble s'inscrire dans la même lignée que *Gun Crazy* (Joseph H.-Lewis, 1950), *Bonnie and Clyde* ou, beaucoup plus tard, *Natural Born Killers* de Oliver Stone en 1994 qui s'inspire également de la liaison entre Caril Fugate et Charles Starkweather. Malick pense autrement. Dans un entretien qu'il donne à Michel Ciment le 24 mars 1975 pour la revue *Positif*, Ciment mentionne le fait que son film est associé à ceux mentionnés plus haut et demande à Malick comment lui était venue l'idée de *Badlands*, question à laquelle il répond : « Je voulais faire un film sur une adolescente. Pendant l'adolescence nous sommes plus ouverts, il y a des choses auxquelles nous pensons et que plus tard nous préférons oublier » (1975, p. 31).

Ainsi le travail que Malick a fait consistait davantage en le côté philosophique de l'adolescente face au meurtre que de la relation entre les défunts fugitifs. Il ajoute : « En fait, c'est étrange, mais le seul de ces films que j'aie vu avant de tourner fut *Bonnie and Clyde*. Ce qui m'intéressait, c'était que les meurtres étaient une façon de compromettre la jeune fille » (*Ibid.*, p. 31). Rhym mentionne les critiques de Vincent Canby et de Stephen Farber qui, respectivement en 1973 et 1974, identifiaient un lien entre *Badlands* et *Bonnie and Clyde*, alors que là ne semblait pas être l'intention du réalisateur. On peut alors se questionner sur l'impact qu'une critique peut avoir sur un film.

John Rhym explique que ce n'est que vers la fin des années 90 qu'une relecture du film de Malick prend forme. Suite à la sortie de son troisième film, *The Thin Red Line*, les critiques et les analystes y voient une œuvre philosophique portant sur les notions émises par Martin Heidegger, un philosophe allemand. On repense alors *Badlands* dans ce contexte et la critique de ce film se veut complètement différente. Le travail de Heidegger s'intéresse, entre autres, à « l'être », que l'on traduirait par l'essence même de la personnalité et de l'existence d'une personne à laquelle il est pratiquement impossible d'accéder et à « l'étant » qui reflète d'une manière indirecte cette essence intérieure, ce qu'on peut capter de « l'être ». Heidegger s'intéresse surtout au temps et à l'existence; en d'autres termes, l'être se dévoilerait par l'étant qui, lui, est impliqué dans l'existence.

Dans cette ordre d'idée, il est intéressant de repenser la critique de *Badlands*. John Rhym apporte le point suivant : « Based on their understanding of the Starkweather account and the genre films of the time, most critics in the past considered the film's narrative to be propelled by a necessity for escape » (2010, p. 257). Ainsi, le film est critiqué selon son clin d'œil à une histoire réelle et n'atteint pas son essence primaire. Hannah Peterson, dans un livre qu'elle édite et dans lequel elle publie ses ouvrages et ceux d'autres critiques traitant sur le cinéma de Terrence Malick, fait une relecture de cette « nécessité de s'évader » en disant (et que Rhym relate également dans son article) : « We may hazard a guess through the factors present in the film which we will return to, that Kit

performs the extreme act of killing as a way of attempting to draw attention to himself and more fully assert a sense of his own identity » (2003, p. 26). Une relecture heideggerienne de l'œuvre est donc mise de l'avant en s'intéressant à la manière dont Kit essaie d'atteindre son « être » et non pas comment le fait historique est décrit. Dans cette optique, la neutralité des personnages face aux meurtres qu'on avait de la difficulté à cerner, selon les genres cinématographiques de l'époque, prend tout son sens aujourd'hui et est maintenant interprétée comme une manière d'être dans le monde.

Rhym mentionne également une autre manière de comprendre le film par Robert Sinnerbrink qui apporte l'idée que le cinéma de Malick offre aux spectateurs des nouvelles possibilités de se révéler le monde (2010, p. 258). On oublie donc les tabous liés à l'histoire de Starkweather et on se recentre sur cette manière qu'ont les personnages d'atteindre leur vraie identité en faisant face à leur propre mort par le meurtre.

Bien qu'elle semble datée de très récemment, la référence aux écrits de Heidegger sur *Badlands* avait déjà été mentionnée par Stanley Cavell, un philosophe américain ayant critiqué le film en 1979, un an après la sortie de *Days of Heaven* de Malick. Dans son article, John Rhym explique qu'environ trente ans avant l'émergence de ce qu'on qualifie de cinéma heideggerien, Cavell avait déjà traité du sujet. C'est à ce moment de l'article de Rhym que l'on se questionne sur un aspect extrêmement intéressant de la critique au cinéma soit : «Second, why has there been

such a time gap between Cavell's initial observations in 1979 and the recent trend in examining how Malick's aesthetic manifests – or at least, suggests the possibility of – a heideggerian cinema ? » (2010, p. 259). Point extrêmement intéressant qui positionne le lecteur vers un questionnement profond sur la critique d'un film selon une époque donnée, de tous les tabous qu'elle peut contenir et qui ont des répercussions sur les textes sans que les auteurs puissent s'en rendre compte. On s'intéressait tellement aux couples hors-la-loi qu'il était impossible d'envisager une autre lecture du film de Terrence Malick. Les critiques étaient, par contre, unanimes pour dire que *Badlands* avait une saveur philosophique, mais sans plus. Alors qu'aujourd'hui, et comme Cavell l'avait mentionné, ce film est surtout critiqué dans son contexte philosophique.

Presque quarante ans plus tard, il est intéressant de faire une relecture des critiques défavorables au film et de tenter de les interpréter selon la théorie heideggerienne. Ainsi, non seulement le film en est imprégné, mais les critiques y font référence aussi sans le savoir. John Rhym présente la critique de Pauline Kael tirée du *New Yorker* du 18 mars 1974 : « For example, Pauline Kael, frustrated by the filmmaker's decision to keep the narrative so emotionally distant, writes that « he gives us a surface that is all conscious metaphor » (2010, p. 260). Rhym affirme que, sans le savoir, Kael expliquait parfaitement le travail que Malick a fait sur la théorie heideggerienne à travers la construction des personnages de *Badlands*. Rhym renchérit en disant : « Though there is little indication

in Kael's review that she is in any way interested in philosophically engaging with the film, this contextual notion of *Badlands* as "a surface that is all conscious metaphor" sounds strikingly similar to Heidegger's understanding of understanding – interpretation » (2010, p. 260).

John Rhym continue dans cet ordre d'idées en mentionnant une autre critique défavorable au film, celle de Stanley Kauffman qui considère également que le film est émotionnellement déconnecté (2010, p. 260). Pourtant, dans l'entretien que Malick donne à Michel Ciment, il explique, en parlant de la construction des personnages, ceci : « Ils ne savent que réagir à ce qui est à l'intérieur d'eux-mêmes. Ils ne communiquent pas avec le monde extérieur, ils ne comprennent pas ce que les autres ressentent. Ce qui ne veut pas dire qu'ils n'ont pas d'émotions, ni qu'ils soient insensibles » (1975, p. 32). Cette contradiction entre la critique et l'intention de l'auteur démontre bien que le contenant dans lequel s'épanchait l'idée de « l'être » et de « l'étant » n'a pas été bien compris à l'époque. Mais pourquoi ? Là est le vrai questionnement.

Pourquoi n'a-t-on pas associé *Badlands* aux écrits de Heidegger dès le début ? Pourtant, ces écrits ont été produits bien avant la sortie de ce film et étaient déjà connus de la population. En trouvant cette réponse, on comprend également pourquoi la critique du film *Badlands* est si changeante avec les années, on comprend comment une époque donnée peut avoir des répercussions sur tout. Si on remet *Badlands* dans son contexte, il s'inspire d'un fait historique des an-

nées 50 aux États-Unis. Cette époque fait suite à la Deuxième Guerre Mondiale et, en l'occurrence, à l'Holocauste et au mouvement nazi, un parti auquel avait justement adhéré Heidegger. Après l'Holocauste, toutes les populations, voire même une bonne partie des Allemands, ont tourné le dos aux idéologies nazies puisque ce fut l'une des histoires les plus inhumaines qu'a connues le XXe siècle.

Heidegger, bien qu'aujourd'hui étudié et grandement apprécié, représente une figure nazie très controversée. On évitait donc de porter attention à ses écrits et à ses théories puisqu'il était beaucoup trop associé aux nazis, au même titre que *Badlands* pour l'histoire Starkweather. Ce n'est qu'avec un certain recul face à cet événement historique qu'il est possible d'oublier son côté *national-socialiste* pour se pencher sur son côté philosophique. Ainsi, une relecture de *Badlands* dans cette optique, de même que l'émergence de ce qu'on qualifie aujourd'hui de cinéma heideggérien est alors possible.

Conclusion

En somme, l'article paru dans le *Quarterly Review of Film and Video*, produit par John Rhym, ouvre les portes à une certaine critique de la critique cinématographique sur *Badlands*. En ce sens qu'il explique bien comment la critique évolue avec le film et traverse les années tout en se modifiant et transformant, par le fait même, la lecture qu'on peut avoir de *Badlands* presque quarante ans plus tard. En posant d'abord la question sur l'appartenance à un genre cinématographique défini, Rhym démontre que, parfois, la critique se trompe en essayant d'insérer un

film dans un genre duquel il s'inspire, mais auquel il n'appartient pas, influençant ainsi l'interprétation qu'on aura de l'œuvre.

Il relate ensuite les écrits de Stanley Cavell qui fut le premier à lier le film de Terrence Malick à la théorie heideggerienne, tout en définissant cette théorie par le biais de *Badlands*. Ainsi, une relecture de certaines critiques défavorables explique en quoi le premier film de Terrence Malick fut mal interprété de par l'omission de se rapporter aux écrits heideggeriens traités par Malick dans *Badlands*. On comprend que si le film est critiqué selon l'histoire du couple hors-la-loi, l'analyse et la vision qu'on a du film seront totalement différentes que si on le critique selon la théorie de « l'être » et de « l'étant ». John Rhym conclut donc son article en expliquant pourquoi une critique heideggerienne de *Badlands* ne pouvait pas vraiment avoir lieu dans les années 70 et comment, trente ans plus tard, il est possible d'associer *Badlands* au cinéma heideggerien.

Cet article extrêmement intéressant sur l'évolution d'un film - qui ne sera jamais modifié - et de sa critique toujours en mouvement, fait comprendre au lecteur que le contexte historique dans lequel s'inscrit l'œuvre cinématographique est essentiel pour la compréhension du message véhiculé dans le film. On peut, dès lors, se questionner sur l'impact que le contexte historique et social peut avoir sur l'appréciation d'une œuvre donnée. On peut également faire un clin d'œil au futur et se questionner sur ce qu'en diront les critiques d'ici quarante ou cinquante ans si, bien sûr, *Badlands* continue de voyager dans le temps.

Bibliographie

- Amiel, Vincent. 1999. « *Badlands*: La fuite et le cliché ». *Positif*, no. 466 (décembre), p. 97-98.
- Béghin, Cyril. 2006. « La distance des images ». *Cahiers du Cinéma*, no. 613 (juin), p. 86.
- Brickman, Barbara Jane. 2007. « Coming of Age in the 1970s: Revision, Fantasy, and Rage in the Teen-Girl *Badlands* ». *Camera Obscura*, vol. 22, no. 66, p. 24-59.
- Ciment, Michel. 1975. « Entretien avec Terrence Malick ». *Positif*, no. 170 (juin), p. 30-34.
- Filippidis, Michael. 2000. « On Malick's subjects ». En ligne. *Senses of Cinema*, no. 8 (juillet-août). <<http://archive.sensesofcinema.com/contents/00/8/malick.html>>. Consulté le 26 octobre 2010.
- Domenach, Élise. 2010. « Entretien avec Stanley Cavell : Les voix off féminines et le silence de Terry ». *Positif*, no. 591 (mai), p. 29-30.
- Domenach, Élise. 2008. « Sublime Malick : chanter notre terre, scruter l'horizon, soigner la boue ». *Positif*, no. 568 (juin), p. 109-111.
- Korab-Karpowicz, W. J.. 2001. « Martin Heidegger (1889-1976) ». En ligne. *Internet Encyclopedia of Philosophy; A Peer-Reviewed Academic Resource*. (23 octobre). <<http://www.iep.utm.edu/heidegge/>>. Consulté le 31 octobre 2010.
- Lee, Hwanhee. 2002. « Terrence Malick ». En ligne. *Senses of Cinema*, no. 23 (novembre-décembre). <<http://archive.sensesofcinema.com/contents/>>

Critique du film *Badlands* en regard de la théorie heideggerienne

directors/02/malick.html>. Consulté le 26 octobre 2010.

Malick, Terrence. 2010. « Au sujet de *Badlands* ». *Positif*, no. 591 (mai), p. 27-28.

McGettigan, Joan. 2000. « Interpreting a man's world: Female Voices in "*Badlands*" and "*Days of Heaven*" ». *Journal of Film and Video*, vol. 52, no. 4 (hiver), p. 33-43.

Patterson, Hannah (comp.). 2003. *The Cinema of Terrence Malick: Poetic Visions of America*. London: Wallflower.

Piégay, Baptiste. 1999. « *Badlands* ». *Cahiers du cinéma*, no. 537 (juillet/août), p. 6.

Rhym, John. 2010. «The Paradigmatic Shift in the Critical Reception of Terrence Malick's *Badlands* and the Emergence of a Heideggerian Cinema ». En ligne. <<http://www.informaworld.com/smpp/section?content=a923440571&fulltext=713240928>>. D'abord paru dans *Quarterly Review of Film and Video*, vol. 27, no. 4, p. 255-66. Consulté le 29 octobre 2010.

Sineux, Michel. 1975. « Un cauchemar de douceur ». *Positif*, no. 170 (juin), p. 26-29.

Thomson, David. 2008. « Popcorn Patter ». *Sight & Sound*, vol. 18, no. 9 (septembre), p. 30-31.



Noblesse et naïveté

par Michael Magny

étudiant au baccalauréat en philosophie

Drapé dans sa solitude, un pauvre noble cogite.

«Pourquoi il est seul?» se demandent les enfants. Ah, bienheureux bambins! Vous ne remarquez pas encore son sourire narquois, ses airs de suffisance et ses yeux de braises? On méprise sans doute cet homme de peur qu'il ne nous méprise d'abord, comme nous nous jugeons digne de mépris et lui digne tout court. Ne nous méprenons pas, il y a aussi quelques trop belles âmes dans la salle, qui, par pudeur, ne voudraient pas déranger la quiétude silencieuse d'une pareille panthère.

«Pourquoi est-il pauvre?» se demandent les adultes. Vous, vous êtes sots. S'il était chrétien, on parlerait d'un vœu de pauvreté ; or, il ne l'est pas. S'il était d'Asie, on pourrait supposer que sa pureté le contraint à ne pas se salir les mains sur de l'argent ; or, il ne vient pas d'Asie. Comme, Québécois laïque, il n'a foncièrement aucune excuse spirituelle pour se justifier, disons le bêtement : il n'aime pas l'argent. C'est égal : l'argent ne l'aime pas non plus.

«En quoi est-il noble?» Grands dieux! Vous êtes définitivement philosophes, vous, pour vous posez cette question! La réponse ne vous saute pas aux yeux? Regardez-le! Il est pauvre, et seul. Pauvre et seul. Survi-

vriez-vous ne fût-ce que quelques secondes dans la solitude et la pauvreté, vous? J'en doute. Comment un homme peut-il tenir debout de nos jours sans richesse aucune? Un être si peu bourgeois ne peut être que noble, c'est l'évidence!

«À quoi pense-t-il?» Pour avoir une réponse, encore faudrait-il la lui demander, mais, nous répondant, il ne penserait plus à ce à quoi il pensait. Peut-être réfléchit-t-il sur la solitude, sur la pauvreté et sur la noblesse. Peut-être songe-t-il à une femme, auquel cas : pauvre, pauvre noble. Peut-être jouit-il simplement d'être l'objet de notre attention. Je n'ai jamais été noble pour pouvoir vous dire où une créature aussi fantastique aime à perdre son âme.

La meilleure question, mes amis, aurait été : dans quel monde triste et fascinant vivons-nous pour qu'il y existe, drapés dans leur solitude, de pauvres nobles cogitant?

Court développement sur la pensée philosophique de Jean Ladrière (1921-2007)

par Julie Morin

étudiante au baccalauréat en philosophie

Lorsque nous étudions l'histoire de la philosophie, nous pouvons constater un mouvement naturel d'évolution de la pensée directement lié au contexte spacio-temporel. En effet, philosophie et histoire sont intrinsèquement liées. Même lorsque nous élaborons une pensée sur un sujet particulier, nous sommes toujours influencés par notre environnement, nos valeurs, notre vécu, le temps. La raison est donc toujours incluse dans un mouvement perpétuel. Pouvons-nous alors prétendre pouvoir accéder à une vérité, considérant que nous sommes dans un futur face à nos prises de conscience? Sitôt nous saisissons une idée, celle-ci est déjà dissoute dans le temps, mais aussi dans toutes les idées antérieures incluses dans l'histoire. Jean Ladrière propose une idée intéressante et positive sur la destinée de la raison, à savoir une meilleure compréhension du réel par l'héritage que nous offrent l'histoire et son rapport au présent. Par l'interprétation de l'histoire selon deux perspectives, Ladrière nous désencombre de la recherche absolue de la vérité et replace celle-ci dans une perspective d'espérance et de recherche eschatologique stimulante.

Jean Ladrière nous propose une double mise en perspective de la recherche philosophique dans l'histoire, à savoir une portée prospective qui regarde le temps comme révolu et sans utilité, et une portée rétrospective qui établit le rapport au passé comme donneur de sens. Ladrière suppose que le passé de la philosophie est un passé qui doit se comprendre sous forme d'héritage. Si nous prenons le latin du mot « tradition » venant de « tradere », la signification première se comprend comme « tirer et livrer » comme une livraison des héritages de la parole, ce qui confère aux mots une réalité substantielle.

La philosophie cherche à mieux comprendre le réel, ce que Ladrière appelle l'Eschatologie de la raison. En effet, l'aspect positif de sa pensée est tiré du fait que la vérité se pose comme un horizon de sens, comme une espérance toujours constante d'accès au savoir. Par une rationalité prospective et rétrospective, nous pouvons entrer dans ce mouvement d'actualisation constante de la raison, qui elle est toujours en devenir. La raison, en puisant dans l'histoire et en s'actualisant dans le présent, nous fait percevoir « l'ultime » dans un mouvement de sens, ce que

Ladrière appelle « l'horizon de sens ». Donc pour lui, il n'y a pas de connaissance universelle mais la raison n'est toutefois pas condamnée à un non-savoir. C'est plutôt une rationalité qui progresse. Par le temps, nous apercevons ensemble continuité, discontinuité et même créativité. La tradition se réinvente sous de nouvelles formes, l'héritage du passé s'actualise dans le présent. Or, naturellement, les choses se placent dans un ordre logique par l'effort d'interprétation. Nous avons une pensée très ouverte sur le monde, et la vision d'une vérité croissante, toujours en dépassement pour sa finalité, mais toujours ouverte sur un infini possible. En conséquence, Jean Ladrière dit que succession et simultanéité sont possibles pour les idées que l'on développe. Dans l'époque de la post-modernité, nous pouvons constater que la connaissance est rétro-active comme l'idée de Ladrière, car tout se construit à un rythme effréné et aussitôt dépassé, dans un roulement continu.

Jean Ladrière se pose dans un courant philosophique que l'on nomme déterminisme, que l'on définit par le fait que chaque événement est déterminé par un principe de causalité. Par contre, ce déterminisme est actionnel dans le présent tout en allant chercher des éléments de l'histoire. En fait, la philosophie qu'il propose est un mode de vie, et son idée se situe bien avec les présocratiques en ce qui concerne les courants cyniques et épicuriens, par le fait que le monde de la vie a priorité sur le monde des Idées de Platon par exemple. Un autre concept présent dans la philosophie de Ladrière est le concept de rationalité, mais qui s'installe dans une phénoménologie historico-

temporelle. En ce sens, nous pouvons voir qu'il se rapproche de Paul Ricoeur qui fait prévaloir une morale sur une éthique juste, comme Kant d'ailleurs où l'universel doit s'abaisser à la particularité.

En prenant l'histoire de la philosophie comme prospective et rétrospective, notre raison raisonne comme la raison de l'histoire de tous et chacun. Nous ne pouvons perdre alors nos valeurs et habitudes, et nous les actualisons dans un présent toujours en devenir. Ladrière propose une vision, d'une part de la philosophie et d'autre part de la vie, en ce qui concerne l'importance de l'actualisation et de la réinterprétation de notre monde, ce qui permet l'espérance, sans être pris dans un système quelconque d'idées.

Le briseur de rêve

par Michael Magny

étudiant au baccalauréat en philosophie

J'avais vous raconter l'histoire... d'un forgeron. Ben oui, là, y'a pas de sot métier, et une histoire banale de temps en temps n'a jamais tué personne.

Le forgeron était mondialement reconnu pour accepter une tâche que tous ses collègues refusaient d'accomplir : briser les rêves. Là, vous allez m'dire "c'est qui l'cave qui voudrait qu'on brise ses rêves!". Moi, y'a pas si longtemps, et plein de gens qui vivent un deuil, et que garder leur rêve devenu impossible, c'est trop dur pour eux.

Le gars s'était découvert un talent pour ça quand, enfant, il avait croisé une petite fille qui pleurait à chaude larme sur le corps sans vie d'un oiseau. La fillette avait vu un chat grimper dans un arbre pour manger, bêtement, comme la nature sait si bien le faire, les oisillons laissés sans défense, lorsque le père de ceux-ci (ou leur mère, pour ce que j'en sais) a littéralement volé à leur rescousse. Malheureusement pour lui ou elle, le chat eut le dessus, et put se repaître d'une collation bien méritée.

La jeune fille avait assisté, impuissante, à tout ce spectacle. Elle qui avait un chat à la maison, un adorable chaton qu'elle aimait beaucoup (elle voulait le marier, croyez le ou non), elle ne pouvait plus vivre si près de ces créatures sanguinaires que sont les félins. Elle en voulait terriblement à l'odieux matou, et pleurait d'imaginer que son adorable chaton, M.Douceur, soit un jour capable d'une telle cruauté!

Le forgeron, qui n'en était pas encore un, pris les illusions de la fillette à propos des chats, des illu-

sions fragiles, et simplement en refermant sa main sur elles, il les brisa. La jeune fille comprit tout de suite que les chats étaient des chats, qu'ils mangeaient des oiseaux, ne mariaient pas les humains et ne connaissaient pas la cruauté. Ainsi libérée, elle retourna chez elle caresser M.Douceur.

Voyez-vous, comme les forgerons sont doués pour créer et réparer, ils le sont aussi pour détruire. L'un vient avec l'autre, et notre jeune homme, étonné par le détachement avec lequel il avait brisé le rêve et par les bonnes conséquences de son geste, crut qu'il avait découvert sa vocation.

Au fil des années, il brisa bon nombre de rêves pour ses parents et amis. Quand quelqu'un dans son village mourrait, on lui demandait de briser les rêves pour mieux accepter la fatalité. Le curé du village lui-même alla le voir un jour, en cachette, pour qu'il brise de grands et douloureux rêves.

À la longue, le forgeron découvrit que les rêves n'étaient pas tous aussi solide les uns et les autres. Certains étaient presque de verre, voire de neige, et bien au contraire de ce que vous pouvez croire, il s'agissait souvent des rêves des gens âgés, à bout d'illusion. Certains autres étaient dur comme la pierre et le forgeron, dans le geste tragique d'un bourreau, devait abattre sur eux une énorme massue, à plusieurs reprises, et chaque fois retentissait le son de la tristesse et de la résignation. C'était un mal nécessaire...

Or, dans ce travail qui doit vous sembler fu-

nesté, le forgeron finit par se forger un rêve. Il désirait, plus que tout au monde, rencontrer un jour un rêve qu'il serait incapable de détruire malgré toute l'expertise dont il faisait preuve. Il voulait une perle rare, un bout du ciel, un rêve si pur qu'il pourrait le montrer au monde et hurler : voilà comment on doit rêver! Voilà ce que c'est, un véritable rêve! Rêvez ainsi, ou ne rêvez pas!

Or un jour, un barde (peut-être connaissez-vous ce genre d'idiot à l'esprit court et la langue longue, qui n'aime rien tant que de "ne rien faire" avec ardeur et passion) vint troubler le quotidien du forgeron, lui disant ceci:

«J'ai ouï dire, en laissant trainer mes oreilles là où il ne fallait pas (autrement, chuchota-t-il, serait-ce encore les laisser trainer?) que tu rêvais d'un rêve suffisamment solide pour survivre à tes propres brusqueries. Hé bien, brave homme, pourquoi ne tentes-tu pas de briser ce rêve qui est le tien? Un fantôme impossible n'apporte que souffrance, c'est précisément la raison pour laquelle tu te pardonnes la boucherie que tu mènes chaque jour en ton atelier. S'il brise, te voilà libéré d'une amère déception ; s'il résiste, tu seras l'heureux propriétaire du rêve dont tu rêves!»

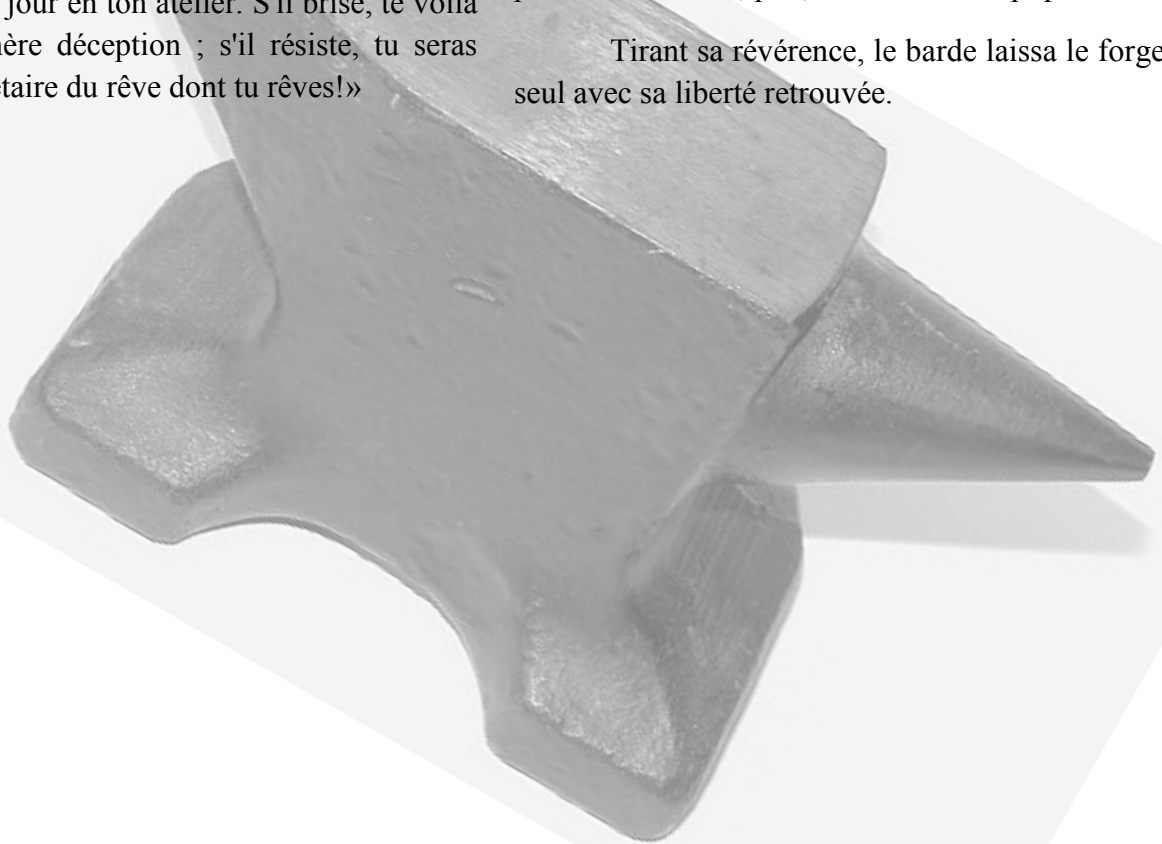
Le forgeron, beaucoup plus habitué à faire les choses qu'à les réfléchir, trouva l'idée bien bonne. Il alla donc se munir de sa massue, extirpa le rêve de sa tête et le déposa lourdement, car il s'agissait d'une belle pièce, sur son enclume fétiche. Puis, sous le regard faussement solennel du barde, il s'élança d'un geste allègre, certain d'en finir pour le meilleur, ne craignant pas le pire.

Son rêve explosa.

S'attendant à vivre du soulagement, il fut foudroyé de tristesse. Sur ses genoux, pleurant comme un enfant, il entendit le barde ricaner :

« Dieu lui-même ne saurait faire une omelette sans casser d'œufs. Tu ne t'es pas entraîné à construire des rêves, mais à les détruire. Comment espérais-tu que ton œuvre raffinée survive à la barbarerie pour laquelle tu as une vie entière d'expertise? Sache, vieil homme, que le rêve le plus solide n'est pas celui qu'on cherche à atteindre dans la hâte, ni celui que l'on caresse par orgueil, mais celui qui, éprouvé mille fois par la dure réalité, plie, mais ne se rompt pas.»

Tirant sa révérence, le barde laissa le forgeron seul avec sa liberté retrouvée.



Le naturalisme biologique de John Searle (né en 1932)

par David Meunier

étudiant au baccalauréat en philosophie

Le sujet de cet article sera la position que Searle adopte concernant les relations de la conscience et du cerveau. Searle accole à sa conception l'étiquette de naturalisme biologique. Bien que cette adhésion au naturalisme soit peu risquée, puisqu'on voit rarement de nos jours des philosophes s'afficher ouvertement antinaturalistes, il m'a semblé néanmoins judicieux de faire ressortir les deux acceptions dominantes de ce terme dans la philosophie contemporaine. Le premier sens généralement attribué au naturalisme désigne une tendance ontologique à nier l'existence de phénomènes « surnaturels » ou « supranaturels » ayant une efficacité causale sur les phénomènes spatio-temporels. Je désignerai cette conception par l'expression naturalisme ontologique. En contrepartie, le naturalisme peut aussi renvoyer à certains engagements méthodologiques concernant la conduite des sciences, c'est pourquoi on le nomme, dans la littérature, naturalisme méthodologique. Le naturalisme ontologique peut prendre plusieurs formes, allant du physicalisme le plus dur à des versions plus modérées, tel par exemple le physicalisme de survénance. La thèse principale soutenant les différentes variantes de naturalisme ontologique est que toute cause mentale ou biologique doit elle-même être

réalisée physiquement pour pouvoir être à même de produire des effets physiques. Comment cette thèse s'exprime dépendra des différentes conceptions dans lesquelles on la retrouve. C'est d'ailleurs en partie pour s'accorder à cette thèse, me semble-t-il, que l'on verra proliférer les théories fonctionnalistes et les théories de l'identité type à type ou token à token. La stratégie de Searle pour éviter tout autant le dualisme que le matérialisme n'échappe pas elle non plus à cette thèse, comme nous le verrons plus loin.

Le naturalisme méthodologique peut également apparaître sous diverses versions et concerner différentes questions. Chomsky, par exemple, a longuement débattu de la légitimité de l'usage d'entités théoriques en linguistique en arguant qu'il n'y a pas de divergences théoriques fondamentales entre la méthodologie des sciences humaines et celle des sciences naturelles. Toutes les deux relèvent de ce qu'il appelle une investigation de style galiléen, c'est-à-dire une investigation empirique fondée sur un apparatus formel permettant de décrire et d'expliquer les différents phénomènes investigués, que cet apparatus soit les mathématiques ou les différentes formes de logique. Dans sa forme chomskyenne, le natura-

lisme méthodologique suggère donc qu'il y a une identité théorique entre les deux grandes familles de sciences que sont les sciences naturelles et les sciences humaines. En gros, le naturalisme méthodologique postule une certaine parenté méthodologique des sciences entre elles ou avec d'autres disciplines connexes telles que la philosophie.

La position de Searle, quant à elle, est naturaliste en ce sens que le niveau d'explication de la possibilité d'apparition de fonctions cognitives chez les différentes espèces se situe essentiellement dans le domaine de la biologie. Bien sûr, les interactions de l'organisme avec l'environnement sont nécessaires au développement des fonctions cognitives. C'est particulièrement vrai chez les êtres humains, où la constitution de rapports sociaux est généralement déterminante pour tout ce qui a trait à l'apprentissage, un fait reconnu même par un innéiste convaincu comme Chomsky. Il est bon cependant de noter que cette perspective ne prétend pas réduire l'explication psychologique à l'explication biologique. Il n'y a donc pas ici de réduction théorique envisagée par Searle. S'il relève de la biologie de déterminer les facteurs de développement phylogénétique et ontogénétique ainsi que la réalisation physique des fonctions cognitives, il appartient cependant à la psychologie d'expliquer la nature de ces capacités et les processus qui les caractérisent. Victoria A. Fromkin, dans son article « Language and Brain », illustre d'ailleurs assez bien ce propos en ce qui concerne la linguistique :

« Linguists ask different questions than those that have been asked by the neurologists and neuropsychologists... Linguists who are interested in the biological basis of language will undoubtedly find interesting the discovery that specific lesion sites produce different aphasic symptoms. [...] *But no research on or discovery of anatomical brain localization of function, such as whether the anterior portion of the left temporal lobe is more directly responsible for syntactic processing than the posterior portion, can contribute to syntactic theory specifically or reveal the nature of the syntactic deficit, which can only be explained by the theory itself.* Neurology can neither analyze nor explain agrammatic utterances of the patients who omit main verbs...or who use nominalizations instead of verbs...Without the input of linguists who on principled theoretical grounds distinguish between derivational and inflectional morphemes, aphasiologists were unable to explain why certain agrammatic patients have difficulty with inflectional affixes but not with derivational affixes.¹ »

Le naturalisme biologique de Searle, à la lumière de ce que l'on vient de voir, semble s'accorder à la fois aux deux acceptions que nous venons de mentionner. Ainsi le naturalisme de Searle serait ontologique *et* méthodologique. On voit mal comment, cependant, un auteur rejetant à la fois le matérialisme, le fonctionnalisme, et toutes formes de théorie de l'identité pourrait être associé à une forme ou l'autre de naturalisme ontologique. Malgré tout, Searle rejette également le dualisme des substances et le dualisme des propriétés, ce qui signifie qu'il y a une certaine connexion entre les phénomènes mentaux, et particulièrement les phénomènes mentaux conscients, et le cerveau.

1. Victoria A., Fromkin; « Language and brain : Redefining the Goals and Methodology of Linguistics » dans *The Chomskyan turn*, édité par Asa Kasher, Basil Blackwell, Cambridge, 1991, 410 p. ; p. 87-88. C'est moi qui souligne.

La position de Searle sur les relations qu'entretiennent l'esprit et le corps est en effet assez subtile pour lui permettre de rejeter à la fois le dualisme et le matérialisme. Searle, comme nous venons de le voir, distingue deux types de dualisme : le dualisme des substances et le dualisme des propriétés. Dans sa première variante, le dualisme postule que l'esprit et le corps sont deux substances séparées, relativement indépendantes l'une de l'autre indépendamment des doctrines ou conceptions défendues. Le dualisme des propriétés, en contrepartie, suggère qu'il est possible qu'une seule substance soit le sujet à la fois de propriétés mentales et physiques.

En fait, Searle récuse les deux formes de dualisme, tout comme le matérialisme sous toutes ses variantes, en adoptant une forme de réductionnisme qu'il nomme réductionnisme causal. Pour Searle, « [...] le fait qu'une caractéristique soit mentale n'implique pas qu'elle ne soit pas physique; le fait qu'une caractéristique soit physique n'implique pas qu'elle ne soit pas mentale² ». Cette thèse est l'un des éléments centraux de l'argumentation de Searle qui lui permet d'éviter le réductionnisme ontologique tout en épousant le réductionnisme causal que je viens de mentionner. La réduction causale est pour Searle une forme de réductionnisme où les pouvoirs causaux de l'entité réduit sont explicables par les pouvoirs causaux de l'entité réducteur. Pour Searle, les états et processus mentaux, et notamment la conscience, sont causés par et réalisés dans des structures cérébrales. La conscience est donc un phénomène naturel irréductible à quoi que ce soit,

causé par des microprocessus cérébraux de niveau inférieur et constitue un trait du cerveau de niveau supérieur, bien qu'il soit assez avare de commentaires concernant le niveau exact qui cause la conscience (neurones, réseaux de neurones, niveau moléculaire, etc.) et celui où se réalisent les états et processus mentaux conscients. Son affirmation selon laquelle les phénomènes conscients sont causés par des structures cérébrales repose cependant sur une définition particulière de la causalité. En effet, selon Searle, on suppose généralement que les relations causales sont des séquences ordonnées temporellement d'événements discrets. La conception de Searle présuppose un autre type de causalité qui n'est pas événementiel, et que je nommerais causalité *synchronique* ou *synchrone*. Vue sous cet angle, la cause est co-instantanée à l'effet qu'elle produit. Ainsi en soutenant cette forme de réduction causale, Searle parvient à respecter la thèse sous-jacente au naturalisme ontologique qui dit que toute cause mentale ou biologique doit elle-même être réalisée physiquement pour pouvoir être à même de produire des effets physiques. Le naturalisme de Searle est donc bel et bien ontologique et méthodologique.

Maintenant, on peut à bon droit se demander comment une réduction causale ne conduit pas à une réduction ontologique. C'est justement ici que certains traits spécifiques à la conscience entrent en jeu. Mais pour bien faire comprendre en quoi ces traits de la conscience permettent à Searle d'échapper au réductionnisme ontologique, il faut d'abord expliquer les différents sens que peut prendre la distinction *objectif-subjectif*. Cette distinction, essentielle à la théorie sociale de Searle, recoupe en effet un sens épistémique et un sens ontologique.

« For our present discussion two senses are crucial, an *epistemic* sense of the objective-subjective distinction and an *ontological*

2. John, Searle ; *La redécouverte de l'esprit*, Éditions Gallimard, Paris, 1995, 353 p. ; p. 36

sense. Epistemically speaking, « objective » and « subjective » are primarily predicates of judgments...In the ontological sense, « objective » and « subjective » are predicates of entities and types of entities, and they ascribe modes of existence.³ »

Pour la question qui nous concerne présentement, seule importe la distinction ontologique entre objectif et subjectif. Une entité ontologiquement objective, selon la définition de Searle, est une entité dont l'existence est indépendante d'un sujet et de ses états mentaux, alors qu'une entité subjective dépend de la présence d'un sujet pour exister. Ainsi par exemple, les montagnes, les arbres, les molécules, sont des entités ontologiquement objectives puisqu'elles peuvent exister indépendamment de la présence de tout sujet. En revanche, la douleur, les couleurs, les états mentaux et, *a fortiori*, la conscience, ne peuvent exister sans la présence d'un sujet et sont donc ontologiquement subjectifs.

Cette subjectivité des états mentaux conscients nous donne la clé d'un second trait de la conscience qui permet d'argumenter en faveur de son irréductibilité ontologique. En effet, mon accès conscient au monde se fait toujours par le biais de mes états mentaux, de mes perceptions, bref, de phénomènes ontologiquement subjectifs. En ce sens, je n'ai consciemment accès au monde que selon un certain point de vue modulé par les états mentaux dans lesquels je suis, ce qui fait en sorte que la conscience est toujours perspectiviste. Cette caractéristique de la conscience fait en sorte que la nature des objets vers quoi elle est dirigée ne lui apparaît que sous un jour aspectuel, c'est-à-dire que nos expériences conscientes sont structurées entre autres par certaines catégories *a priori* qui constituent les conditions de possibilité de ces mêmes expériences. On pourrait donc dire, en utilisant le vocabulaire kantien, que le contenu de tout état mental conscient est *phénoménal*. Or, dans la mesure où la conscience est perspectiviste, aspectuelle, et que le contenu des états mentaux conscients est phénoménal, réduire ces états mentaux conscients subjectifs à une réalité ontologiquement objective revient carrément à les *évacuer* de notre champ d'investigation, alors que ce que l'on cherche précisément à expliquer, c'est la présence et le rôle de ces états subjectifs conscients dans un cadre naturaliste, d'où l'incohérence de la poursuite d'une réduction ontologique des états mentaux subjectifs de la conscience.

Cependant, si l'on admet que Searle rejette toute forme de réduction ontologique des états mentaux subjectifs à des entités ontologiquement objectives, et que par ailleurs il rejette également toutes les formes de dualisme, la question à savoir quelle est la nature de la relation entre la conscience et le cerveau demeure en suspend. La conscience est-elle un épiphénomène? Si l'on dit que l'épiphénoménisme est une conception selon laquelle les événements mentaux sont causés par des événements physiques se produisant dans le cerveau mais qui n'ont aucun effet sur les événements physiques, alors on peut affirmer sans crainte que pour Searle la conscience n'est pas un épiphénomène. Comme nous l'avons vu précédemment, dans l'optique de Searle, les pouvoirs causaux des états conscients sont réduits aux pouvoirs causaux du substrat cérébral qui les cause et dans lequel ils se réalisent. Dire que les événements mentaux n'ont aucun effet sur le monde physique reviendrait alors à affirmer que les événements physiques se réalisant dans le cerveau n'ont également aucun effet sur le monde physique et sont eux-mêmes des épiphénomènes, conclusion qui conduit à une absurdité. Peut-on dire alors que les états mentaux sont survenant par rapport aux états neurophysiologiques? Seulement en un sens extrêmement limité. On prétend généralement qu'un ensemble A de propriétés est survenant par rapport à un ensemble B de propriétés seulement s'il n'y a pas deux objets qui peuvent différer dans leur propriétés A sans différer également dans leur propriétés B. Si l'on accepte cette définition de la survenance,

3. John, Searle; *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York, 1995, 235p. , p. 8

alors on voit aisément que toute forme de réduction implique une forme de survenance. En effet, si un certain ensemble A de propriétés se réduit en fait à un ensemble B de propriétés, alors il ne peut pas y avoir une différence dans les propriétés A sans qu'il y ait également une différence dans les propriétés B. Or Searle insiste pour dire, comme nous venons de le voir, qu'il y a réduction des propriétés causales des états mentaux aux propriétés causales du cerveau. Il y a donc forcément chez Searle une forme de survenance des propriétés causales des états mentaux sur les propriétés causales des états neurophysiologiques. Searle nomme cette forme de survenance la survenance causale, et elle est strictement limitée aux propriétés causales.

Cependant, dire que les propriétés causales des états mentaux conscients surviennent sur les propriétés causales des états neurophysiologiques correspondants n'épuise pas la relation entre la conscience et le cerveau. Ce qu'il faut également ajouter, c'est que la conscience, pour Searle, est une propriété émergente du cerveau, c'est-à-dire que l'émergence de la conscience s'explique par le comportement des neurones et leurs interactions causales, mais elle n'est pas une propriété des neurones pris individuellement et ne peut être considérée comme la somme des propriétés individuelles des neurones.

Ainsi, nous retrouvons chez Searle une forme de naturalisme qui est à la fois ontologique et méthodologique, qui admet une version du réductionnisme dite causale et sous-entendant une définition non-événementielle de la causalité, qui rejette toute forme

de réductionnisme ontologique des états mentaux subjectifs à des entités ontologiquement objectives mais supporte une survenance des propriétés causales des états mentaux sur les propriétés causales des états neurophysiologiques, et plaide en faveur d'une conception émergentiste des relations entre la conscience et le cerveau.

Ce dont j'aimerais traiter à présent concerne ce que l'on a appelé le problème de l'unité de la conscience. En gros, lorsqu'on dit que la conscience est unifiée, c'est que les divers phénomènes dont je suis conscient ne sont pas disjoints, de telle sorte que j'aurais séparément conscience de ces phénomènes, par exemple la perception d'une flamme et la sensation de brûlure, mais sont unifiés au sein d'une expérience consciente globale. Autrement dit, notre conscience du monde possède un caractère intégré. Ainsi quand j'ai l'expérience consciente d'un objet, la perception de sa couleur et de sa forme s'impose à ma conscience comme une expérience unique des différentes qualités d'un même objet. Plusieurs approches divergentes tentent de résoudre cette caractéristique de la conscience déjà observée, par exemple, par Kant. Dans l'une de ces approches, une expérience consciente unifiée comprend une série d'expériences conscientes individuelles qui forment les parties de l'expérience consciente globale. L'expérience globale est possible parce que les différentes parties de notre expérience consciente, la perception de la couleur et la perception de la forme dans notre exemple précédent, sont simultanément subsumées sous un état individuel de conscience ayant ses caractéristiques phé-

noménologiques propres ou, pour utiliser le vocabulaire de Searle, ses aspects qualitatifs propres. Par exemple, s'il est vrai de dire que la perception d'une flamme possède ses caractéristiques phénoménales propres et que la sensation de brûlure possède aussi ses caractéristiques phénoménales propres, la « subsumation » de ces deux expériences perceptives en une prise de conscience du fait que c'est la flamme qui me brûle aura également ses caractéristiques phénoménales propres. Chacune de ces perceptions est donc intégrée à une expérience conscience globale, à savoir que la flamme que j'aperçois me brûle également. Selon les tenants de cette approche, l'unité de la conscience s'explique par le liage d'éléments conscients plus simples qui forment des états conscients de plus en plus complexes, jusqu'à produire un état unifié de la conscience. Vue sous cet angle, la conscience globale est dérivée de microconsciences élémentaires qui sont ensuite liées en une série d'étapes aboutissant finalement à la conscience globale intégrée.

Searle propose plutôt, quant à lui, de concevoir la conscience comme un champ unifié préexistant, indépendant de tout contenu phénoménaal, au sens où le contenu de nos divers états mentaux, perceptions, etc. ne sont pas des parties de la conscience que l'on pourrait isoler de sorte que la conscience serait décomposable en divers aspects, mais sont des modifications, ou produisent des variations d'un champ de conscience déjà existant. Autrement dit, l'unité de la conscience est pour Searle une propriété structurelle de cette conscience.

Cette unité de la conscience, affirme Searle, est liée aux aspects qualitatifs et subjectifs des états mentaux conscients par une relation logique d'implication. En effet, le caractère qualitatif des états mentaux impliquerait leur subjectivité, subjectivité qui à son tour impliquerait l'unité de la conscience. Chaque état conscient possède un aspect qualitatif qui lui est propre, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas ressentis de la même façon. Ainsi l'odeur d'une rose n'a pas les mêmes propriétés qualitatives que la vision d'une chaise ou la pensée que deux et deux font quatre. Maintenant, ces propriétés qualitatives ressenties étant les propriétés d'états mentaux conscients, et les états mentaux conscients étant ontologiquement subjectifs, il s'ensuit que ces propriétés qualitatives impliquent la notion de subjectivité, puisque les états mentaux conscients ont besoin d'un sujet pour exister. Par ailleurs, la subjectivité implique l'unité de la conscience dans la mesure où une conscience séparée en plusieurs parties ne nous conduit pas à imaginer un sujet unique avec un nombre x de consciences mais plutôt un nombre x de centres de conscience, c'est-à-dire un nombre x de subjectivités différentes. Autrement dit, deux consciences différentes impliquent deux sujets différents. L'argument de Searle est donc le suivant : si l'on admet le caractère qualitatif des états mentaux conscients, et que l'on admet également que ces états mentaux sont ontologiquement subjectifs et nécessitent un sujet pour exister, alors on est tenu logiquement d'admettre l'unité de la conscience. Bien sûr, admettre la vérité de l'une ou l'autre de ces prémisses est une toute autre question.

Je regrette en terminant de ne pas avoir abordé les critiques que Searle adresse au fonctionnalisme et aux théories de l'identité des états mentaux et des états physiologiques. De plus, j'ai sciemment éludé la problématique des états mentaux inconscients chez Searle. De même, je suis convaincu que certains d'entre vous seront déçus que je n'aie pas abordé le célèbre argument de la chambre chinoise. J'en dirai quand même quelques mots. Cet argument fut développé à l'origine pour démontrer l'inadéquation des théories fonctionnalistes et surtout de la théorie computationnelle de l'esprit. Parmi les critiques adressées à ce modèle, la plus fameuse demeure certainement l'argument de la chambre chinoise élaboré à l'origine par John Searle. L'argument de la chambre chinoise est une expérience de pensée proposée par Searle qui vise essentiellement à discréditer certaines affirmations des tenants de ce qu'il appelle « Intelligence artificielle forte », mais qui soulève également la question de la pertinence des modèles computationnels et représentationnels de l'esprit en démontrant leur incapacité principale à produire une théorie plausible du fonctionnement de l'esprit et de la nature des états mentaux qui caractérisent la vie mentale de l'être humain.

L'expérience de pensée que Searle nous propose va comme suit : supposons qu'un locuteur natif du français, qui ne connaît pas le chinois, est prisonnier d'une chambre remplie de symboles chinois et contenant un livre d'instructions (en français) lui permettant de manipuler ces symboles. Supposons ensuite que des gens à l'extérieur de la pièce transmet-

tent à l'intérieur de la pièce des symboles chinois qui, en fait, sont des questions formulées dans cette langue. Finalement, imaginons que la personne prisonnière à l'intérieur de la chambre, en suivant les instructions fournies par le livre, parvienne à transmettre à l'extérieur des symboles chinois qui s'avèrent être les réponses aux questions qui lui sont remises.

L'analogie avec les systèmes computationnels s'appuie sur les caractéristiques suivantes de l'expérience de pensée. La chambre chinoise est le système computationnel et les symboles chinois qu'elle contient forment sa base de données. Le livre d'instruction constitue le programme du système, les questions en chinois insérées à l'intérieur du système sont ses entrées et les réponses, formulées dans la même langue, forment la sortie du système. Maintenant, dans un cas comme celui-ci, un observateur extérieur, qui n'a accès qu'à la sortie du système, ne pourra pas distinguer entre le comportement de l'homme prisonnier et celui d'un véritable locuteur natif du chinois. Les deux sont donc, à première vue, indissociables. Pourtant, argue Searle avec raison, le système, ou le programme, ne *comprend* pas le chinois, à l'opposé du locuteur natif qui lui, le comprend. Le programme ne fait que manipuler des symboles, il n'en connaît pas la signification. Or, si l'on peut dire que l'homme à l'intérieur de la pièce ne comprend pas le chinois, alors il faut, par voie de conséquence, conclure que tout modèle computationnel tentant d'expliquer le fonctionnement de l'esprit uniquement par des manipulations symboliques ne peut rendre compte du phé-

nomène de la *compréhension* qui caractérise les êtres humains. Les théories computationnelles sont donc incapables en principe de décrire correctement le fonctionnement de l'esprit humain.

L'expérience de pensée que constitue l'argument de la chambre chinoise s'attaque à deux caractéristiques, l'une touchant à l'une des thèses du fonctionnalisme, l'autre au fonctionnement des systèmes computationnels en général. La première stipule que l'esprit est indépendant du substrat dans lequel il est implanté, c'est-à-dire qu'en principe un esprit pourrait être attribué autant à un ordinateur qu'à un être humain sans préjudice pour sa forme ou son fonctionnement. « On this view, any physical system whatever that had the right program with the right inputs and outputs would have a mind in exactly the same sense that you and I have minds.⁴ » En d'autres termes, la possibilité d'avoir un esprit n'est pas une caractéristique propre aux créatures biologiques. Parallèlement, le substrat dans lequel l'esprit est implanté ne détermine en rien la nature et la forme de l'esprit.

La seconde caractéristique à laquelle l'argument de Searle s'attaque tient au fait que les systèmes computationnels ne font appel qu'à des considérations syntaxiques. Ils procèdent à des opérations sur des symboles dépourvus de tout contenu sémantique. Ces systèmes ne peuvent donc, dans ces conditions, ni fournir une explication exacte du fonctionnement de l'esprit, ni être une duplication satisfaisante des processus mis en jeu dans son fonctionnement.

« But this feature of programs, that they are defined purely formally, or syntactically, is fatal to the view that mental processes and program processes are identical. And the reason can be stated quite simply. There is more to having a mind than having formal or syntactic processes. Our internal mental states, by definition, have certain sorts of contents... That is, even if my thoughts occur to me in strings of symbols, there must be more to the thoughts than the abstract strings, because strings by themselves can't have any meaning. If my thoughts are to be *about* anything, then the strings must have a *meaning* which makes the thoughts about those things. In a word, the mind has more than a syntax, it has a semantics.⁵ »

En d'autres mots, les modèles fonctionnalistes et les théories computationnelles échouent à être des modèles adéquats de l'esprit humain parce qu'un traitement purement syntaxique de l'esprit ne parvient pas à rendre compte du phénomène de compréhension dont nous faisons tous l'expérience et qui relève en bonne partie de notre capacité sémantique à assigner des interprétations à des objets, syntaxiques ou non.

Si cette distinction s'applique effectivement à la syntaxe, comme je crois que c'est le cas, alors la caractérisation purement syntaxique des capacités mentales humaines fait fi des données de la biologie, une attitude injustifiable si l'on considère que l'on ne saurait exclure *a priori* les résultats des neurosciences et ce qu'ils ont à dire sur la nature du cerveau.

4. John, Searle; *Minds, brains and science*, Harvard University Press, Cambridge, 1984, 107 p. ; p. 28

5. *Ibid.* p. 31

Bibliographie

Asa Kasher (éditeur) ; *The Chomskyan turn*, Basil Blackwell, Cambridge, 1991, 410 p.

Gottfried Wilhelm, Leibniz ; *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Garnier-Flammarion, Paris, 1966, 499p.

Jerry, Fodor ; *La modularité de l'esprit*, Les Éditions de minuit, Paris, 1986, 178p.

John, Searle ; *La redécouverte de l'esprit*, Éditions Gallimard, Paris, 1995, 353 p.

John, Searle ; *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York, 1995, 235p.

John, Searle ; *Minds, brains and science*, Harvard University Press, Cambridge, 1984, 107p.

Noam, Chomsky ; *New horizons in the study of language and mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 230p.

Noam, Chomsky ; *Règles et représentations*, Paris, Flammarion, 1985, collection Nouvelle bibliothèque scientifique, 285p.

Noam, Chomsky ; *Réflexions sur le langage*, Flammarion, Paris, 1981, 283p.

René, Descartes ; *Méditations métaphysiques*, Garnier-Flammarion, Paris, 1979, 502p.



Développement durable: il ne suffit pas d'être « vert »

par Michel Dostie

professeur de philosophie à la retraite du Cégep de Drummondville

Il arrive que des institutions ou entreprises adoptent des mesures visant à protéger l'environnement et annoncent, ce faisant, qu'elles s'inscrivent dans un processus de développement durable. Il faut, bien sûr, se réjouir que ces organisations contribuent concrètement à l'amélioration de la qualité de l'environnement mais on doit aussi rappeler qu'un tel engagement ne satisfait pas à toutes les exigences du développement durable. Imaginons, simplement pour illustrer, qu'une entreprise distribue gratuitement à ses clients et clientes des sacs réutilisables et recyclables. L'action est louable. Imaginons ensuite que ces sacs aient été fabriqués par des enfants dans des conditions de travail inacceptables et qu'en plus, l'entreprise n'en sache rien. Que penser?

La sauvegarde de l'environnement est certes une condition indispensable du développement durable. Mais ce n'est pas une condition suffisante. Outre ses volets économiques et écoresponsables, le développement durable comporte aussi un volet social. La loi québécoise sur le développement durable est tout à fait claire à ce sujet lorsqu'elle fait de l'« équité et de la solidarité sociales » l'un de ses principes fondamentaux. La prévention et la réduction des inégalités sociales et économiques constitue d'ailleurs l'une des neuf orientations du plan gouvernemental de développement durable 2008-2013. Or, comme le soutient l'Organisation Internationale du Travail, le travail constitue le principal moyen de sortir de la pauvreté. Et l'accès à un travail décent est un préalable incontournable au développement durable.

Comment alors les institutions et entreprises de chez-nous peuvent-elles contribuer à assurer concrètement le respect des droits du travail et s'inscrire ainsi pleinement dans la perspective du développement durable? L'une des façons de le faire est de se doter de politiques d'approvisionnement socialement responsables (PAR). En se dotant d'une PAR, une institution exige de ses fournisseurs que les produits qui lui sont vendus aient été fabriqués dans des conditions qui respectent certaines normes environnementales et certains droits humains tels les droits fondamentaux du travail. Les fournisseurs de biens et services sont ainsi appelés, et ce dans un esprit de collaboration constructive, à faire preuve de responsabilité sociale et de transparence. L'implantation d'une PAR efficace est un processus de longue haleine qui ne peut se réaliser que de façon graduelle et progressive et ce, après une sensibilisation non seulement des fournisseurs mais aussi de tous les intervenants d'une organisation. Plusieurs institutions et entreprises québécoises, publiques ou privées, ont amorcé la mise en place de PAR et certaines, tels le Centre de services partagés du Québec, Mountain Equipement Coop ou le Cirque du soleil font déjà figures de chefs de file et toute personne ou organisme intéressé peut facilement s'en inspirer. En outre, de plus en plus d'outils (guides d'implantation de PAR, certifications environnementales ou sociales, politiques d'achats regroupés, consultants, etc.) sont disponibles pour aider à démarrer sa PAR. Des organisations dont le Centre international de solidarité ouvrière (CISO) ou la Coalition québécoise contre les ateliers de misère

(CQCAM) peuvent, de leur côté, offrir un précieux support.

En décembre dernier, la Caisse Desjardins de Drummondville dévoilait son intention d'adopter un plan d'action en matière de développement durable et d'approvisionnement responsable. Plus récemment, le Cégep de Drummondville élaborait un projet de mise en place d'une PAR. Nous saluons ces initiatives et souhaitons que les entreprises et institutions de notre région empruntent cette voie. Une PAR s'appuie sur

des valeurs de justice et de solidarité. Les organisations qui l'adoptent utilisent leur pouvoir d'achat pour améliorer le bien-être collectif. Ses effets sont concrets et touchent des communautés tant locales qu'extérieures à la région ou au pays. Ce projet est stimulant et mobilisateur parce qu'il contribue à donner un sens nouveau aux gestes quotidiens posés par ceux et celles qui sont impliqués dans les processus d'approvisionnement de leur institution ou de leur entreprise.



Plaisir et politique Michel Onfray et la situation politique actuelle Selon Marcel Gauchet

par Danny Roussel
étudiant au doctorat en philosophie

Le plaisir interpelle le fondateur de la cité. Aristote affirme : «L'étude du plaisir [...] est l'affaire du philosophe politique»¹. Avant lui, à la question posée : «Quel est le plus grand bien que nous puissions formuler en vue de l'organisation de la cité [...]?»², Socrate répondait en réfutant ceux qui identifiaient ce bien au plaisir.³ Il y aurait donc une relation problématique entre plaisir et politique. Qu'en est-il aujourd'hui? Il peut sembler que le premier n'est plus un obstacle pour le second. À preuve, Michel Onfray (né en 1959) qui propose une philosophie hédoniste axée sur le «jouir et faire jouir» présente aussi une «politique du rebelle»⁴ qui en est, selon lui, la conséquence logique. De plus, si sa philosophie athée a été

critiquée par plusieurs théologiens⁵, sa philosophie politique n'a pas suscité beaucoup de réactions. Est-ce à dire qu'il a réussi à réconcilier ce qui semblait s'opposer? Pour répondre à cette question, il faut d'abord comprendre la situation actuelle du politique en régime démocratique. Pour ce faire, je présenterai les analyses de Marcel Gauchet (né en 1946) qui a fait l'état des lieux et qui s'est intéressé aux conséquences politiques de l'émergence du concept d'individu, concept qui se trouve à la base de la philosophie hédoniste de Onfray. Ensuite, j'expliquerai la philosophie politique proposée par ce dernier. Enfin, j'analyserai si cette dernière répond aux défis politiques actuels.

1. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. P. Nau, texte polycopié, I 152b.

2. PLATON, *La République*, trad. G. Leroux, Paris, Flammarion (coll. «GF Flammarion», 653), 2004, 462a.

3. Voir PLATON, *La République*, 505b.

4. D'après le titre d'un de ses ouvrages : Michel ONFRAY, *Politique du rebelle. Traité de résistance et d'insoumission*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle (coll. «Le Livre de Poche – Biblio essais», 4282), 1997, 345 p.

5. Voir : Matthieu BAUMIER, *L'anti traité d'athéologie. Le système Onfray mis à nu*, Paris, Presses de la Renaissance, 2005, 245 p.; Emilio BRITO, «L'athéologie sans peine», *Revue théologique de Louvain*, 37, 1 (2006), p. 79-85; Irène FERNANDEZ, *Dieu avec esprit. Réponse à Michel Onfray*, Paris, Éditions Philippe Rey, 2005, 163 p.; Jean-Michel MALDAMÉ, «Michel Onfray ou l'hédonisme comme religion», *Études*, 409, 5 (2008), p. 484-494; Alain SANDRIER, «Michel Onfray, d'Holbach redivivus?», *Critique*, 62, 713 (octobre 2006), p. 838-849.

LA DÉMOCRATIE DE NOTRE TEMPS SELON MARCEL GAUCHET

Marcel Gauchet, dans ses derniers travaux, s'est fixé comme but «l'éclaircissement de la conjoncture historique où nous sommes plongés»⁶. Pour parler de cette conjoncture, Gauchet utilise le concept de «crise». Il affirme : «Crise il y a bel et bien, dans la rigueur du terme, au sens d'une mise en question de la réalité de la démocratie par l'intérieur, à partir des données mêmes qui président à sa marche»⁷. Quelles sont donc ces données internes à la démocratie? D'abord, il faut comprendre son origine. La démocratie moderne est un régime issu de la sortie de la religion, thèse centrale dans l'œuvre de Gauchet. Cette sortie se traduit par le passage d'une société hétéronome (régulée par la religion par des normes qui viennent d'ailleurs) à une société autonome, sortie de la religion, c'est-à-dire dont les normes sont créées et décidées par les hommes eux-mêmes. Quels ont été les éléments centraux de cette autonomisation? «Pour résumer cinq siècles en quelques phrases, cette matérialisation de l'autonomie concomitante de la sortie de la religion s'est effectuée en trois vagues; elle a emprunté trois vecteurs successifs : le politique, le droit, l'histoire»⁸.

En premier lieu, l'autonomie s'est traduite par un nouveau type de pouvoir : l'État. Celui-ci prend en charge l'organisation sociale puisque celle-ci n'est plus régie par l'au-delà. De plus, une nouvelle ma-

nière de concevoir les relations entre les hommes a vu le jour : ceux-ci sont *égaux*. Nous ne sommes plus en régime hiérarchique. Conséquemment, il faut repenser le droit qui n'est plus divin, mais naturel et consubstantiel à l'individu. Enfin, la structuration autonome du vivre-ensemble renverse le rapport à l'histoire. En régime hétéronome, l'autorité provient du passé, de la tradition qu'il faut répéter avec le moins d'altération possible. Avec la sortie de la religion, le regard se tourne maintenant vers le futur, puisque les hommes sont libres de choisir ce qu'ils veulent devenir.

Ces trois composantes caractéristiques du monde autonome se sont conjuguées à travers l'histoire mettant tantôt l'accent sur l'une d'entre elles, tantôt sur l'autre. Cependant, cet amalgame ne se fait pas sans heurt. Gauchet écrit : «C'est à la lumière de la mise en place de ces trois vecteurs qu'il faut analyser le développement et les problèmes de la démocratie moderne. Ces problèmes se ramènent *dans le principe* à la question du *gouvernement de l'autonomie*, ou, si l'on veut, de la maîtrise des vecteurs de l'autonomie. Car elle ne va pas de soi.»⁹ D'où les situations de crises qui peuvent surgir à cause des difficultés d'agencement des trois composantes.

Par exemple, au XIX^e siècle, on voit naître des gouvernements représentatifs. Chaque individu se voit doté de droits et on conçoit que la société civile soit distincte de l'État. On voit même en elle la source

6. Marcel GAUCHET, *La démocratie d'une crise à l'autre*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2007, p. 7.

7. GAUCHET, *La démocratie d'une crise à l'autre*, p. 12.

8. GAUCHET, *La démocratie d'une crise à l'autre*, p. 14.

9. Gauchet, *La démocratie d'une crise à l'autre*, p. 18.

des changements souhaités. Ainsi, le gouvernement voit sa légitimité appuyée sur la société qu'il doit représenter. C'est ce qu'on appelle une démocratie libérale. Toutefois, cette naissance s'accompagne d'une «crise d'installation»¹⁰. D'un côté, chaque individu possède effectivement des droits, dont celui de voter pour ses représentants. Par contre, de l'autre côté, les divisions sociales éclatent au grand jour puisque chaque individu se révèle différent des autres : «Le doute d'insinue que la sortie de la religion pourrait avoir donné naissance à une société intenable»¹¹. Que faire? Deux options s'offrent : ou bien il faut corriger la démocratie libérale pour poursuivre dans la voie de l'autonomie, ou bien reconnaître l'échec et changer de régime pour retrouver le contrôle sur la société et lui redonner son unité. C'est cette dernière voie qui conduira vers les totalitarismes qui investissent dans le politique et l'histoire en ignorant le droit. Gauchet écrit : «Les totalitarismes tiendront la corde dans les années 1930, au point de donner à penser un temps que l'ère libérale bourgeoise touchait à sa fin, débordée qu'elle était sur sa gauche et sur sa droite. Et puis, après 1945, les démocraties libérales sauront se transformer de manière suffisamment profonde pour surmonter des maux qu'on avait crus, à tort, incurables»¹². Ainsi, c'est dans ce sillage que se situent les démocraties libérales actuelles.

Comment ont-elles amalgamé les trois composantes de la démocratie : politique, histoire et droit? D'abord, le droit est celui des trois éléments qui a préséance sur les autres. Nous sommes à l'ère des droits de l'homme. Les revendications de toutes sortes ont pris le devant de la scène cachant pour ainsi dire les deux autres composantes qui, selon Gauchet, jouent toujours un rôle aussi important même si on ne les voit plus. Que se passe-t-il au niveau politique? Gauchet répond : «L'État-nation est plus structurant que jamais, sauf que c'est sur un mode infrastructurel, et sur fond d'évanouissement de ce que la structuration religieuse lui prêtait de transcendance impérative»¹³. Qu'en est-il de l'histoire? «L'amplification de l'action historique est en effet remarquable. Sauf que cet approfondissement de l'orientation productive vers le futur a pour résultat de nous rendre celui-ci irréprésentable, tout en nous voilant le passé. Il nous enferme dans un éternel présent»¹⁴. Cet état de fait crée une situation de crise.

En effet, la démocratie des droits de l'homme semble vouloir rejeter deux de ses composantes essentielles : le politique et l'histoire. Gauchet affirme : «Nous pouvons parler en ce sens d'une utopie du droit : l'utopie d'une juridisation intégrale et sans reste de l'espace social»¹⁵. Par conséquent, la démocratie actuelle vit une véritable «*crise des fondements*»¹⁶. Tout se passe comme si elle tentait de dis-

10. GAUCHET, *La démocratie d'une crise à l'autre*, p. 24.

11. GAUCHET, *La démocratie d'une crise à l'autre*, p. 25.

12. GAUCHET, *La démocratie d'une crise à l'autre*, p. 27.

13. GAUCHET, *La démocratie d'une crise à l'autre*, p. 34.

14. GAUCHET, *La démocratie d'une crise à l'autre*, p. 34.

15. GAUCHET, *La condition politique*, Paris, Gallimard (coll. «Tel», 337), 2005, p. 540.

16. GAUCHET, *La condition politique*, p. 541.

qualifier le politique qui lui permet pourtant d'exister. On peut bien revendiquer tous les droits qu'on veut, il faut bien un jour se poser la question de ce qui permet à une société d'être et à ses membres de revendiquer des droits. C'est ce fondement qui concerne le politique. Gauchet le rappelle : «Le politique est ce qui structure les communautés humaines en dernier ressort; il est ce qui les fait tenir ensemble»¹⁷. Sans cette réflexion, à quoi bon réclamer des droits?

Pour conclure cette partie, on peut poser la question : quel est alors le défi de la démocratie de notre temps? Gauchet répond : «La synthèse est à refaire. Il va falloir recoudre ces membres redevenus épars et discordants. [...] Il s'agit de lui procurer une forme supérieure en reconstruisant l'équilibre interne qu'appelle le développement de ses composantes»¹⁸. Voilà le défi actuel. Reste à voir si la philosophie hédoniste de Michel Onfray permet de le relever. Avant d'en arriver à une conclusion, je vais présenter la philosophie politique de Onfray.

LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE MICHEL ONFRAY

Pour bien comprendre celle-ci, il faut d'abord expliciter la pensée dans laquelle elle se situe. Onfray propose une philosophie qu'il qualifie d'hédoniste, de matérialiste et d'athée. Qu'est-ce à dire? C'est ce que j'expliquerai en premier lieu.

La philosophie de Onfray est, pour commencer, un matérialisme qui consiste à mépriser la mort et à mettre l'accent sur le corps : «À l'origine de la pensée, c'est le corps qu'il faut élire»¹⁹. Le corps est une machine à produire de l'ordre à travers la pensée. Celle-ci devient un compromis avec le corps pour éviter la fracture. Pour Onfray, c'est toujours le corps qui est premier; la pensée vient après coup. En d'autres mots, la philosophie est la tentative de dire ce qu'un corps exige. Toutefois, depuis le platonisme, l'histoire de la philosophie montre, selon Onfray, combien cette manière de considérer le corps a été occultée. Un indice de la défiance de la philosophie à l'égard de la chair est son aversion pour les appendices, surtout le nez et le phallus. «Ainsi, les odeurs, (*sic*) sont-elles affectées d'un coefficient d'asocialité au même titre que la volupté, l'érotisme et la sexualité dont elles participent»²⁰. Au contraire, ce qui est valorisé, c'est le regard et l'ouïe, la chasteté et l'angélisme, et cela se reflète dans la pensée occidentale : «Comme pour mieux s'arracher au monde sensible, les hommes élaborent la fiction nouménale, abandonnent la sensibilité, trop imprécise et sujette à caution, puis investissent dans une intelligence totalement éthérée, désincarnée et pensée comme indépendante des conditions matérielles dans lesquelles elle s'exerce»²¹. Bref, la philosophie a erré dans l'acorporel et Onfray se propose de réinvestir le corps. Le phi-

17. Gauchet, *La condition politique*, p. 552.

18. Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie I : la révolution moderne*, Paris, Gallimard (coll. «Bibliothèque des sciences humaines»), 2007, p. 39.

19. Michel Onfray, *L'Art de jouir. Pour un matérialisme hédoniste*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle (coll. «Le Livre de Poche – Biblio essais», 4198), 1991, p. 37.

20. Onfray, *L'Art de jouir*, p. 109.

21. Onfray, *L'Art de jouir*, p. 120.

philosophe français tente un renversement du platonisme, «une rematérialisation, une renaissance du corps»²².

La deuxième caractéristique de la philosophie de Onfray, c'est qu'elle est résolument athée. Celle-ci a pour visée d'entrer dans une ère postchrétienne. Pour penser aujourd'hui, il ne suffit pas de laïciser les concepts chrétiens, mais bien de tourner la page et de penser différemment. La première brèche dans l'édifice chrétien fut l'œuvre, selon Onfray, de Feuerbach : «Il est l'un des premiers à penser en relation la fin du christianisme et le début, possible, d'une anthropologie immanente»²³. C'est cette voie qu'il faut suivre. Il faut redonner à l'homme les attributs qui avaient été donnés aux dieux. Onfray résume : «Jouir de la divinité de la sensibilité au lieu de jouir de la sensibilité de la divinité»²⁴. Cette maxime devient le mot d'ordre de l'hédonisme.

On en arrive ainsi à la troisième caractéristique de la pensée du philosophe français. Elle se veut hédoniste. Le plaisir devient le «fil conducteur de l'éthique»²⁵ et celle-ci vise un «jouir et faire jouir» : «Une action est morale si elle permet la réalisation d'un plaisir»²⁶. Onfray voit dans Aristippe de Cyrène le précurseur de cette morale. Comme lui, il promeut un relativisme éthique radical. Rien ne fonde la morale; tout, en ce domaine, est subjectif. On peut

«décider arbitrairement, subjectivement, d'un bien et d'un mal, d'un beau et d'un laid»²⁷. Il n'y a pas de loi naturelle, sociale ou culturelle qui impose. L'État ou la religion n'ont pas leur mot à dire. Toutefois, le plaisir d'un individu doit se préoccuper de l'autre. Onfray écrit : «La morale du plaisir vise autrui autant que soi»²⁸. On peut noter ici une contradiction dans la pensée de Onfray puisque si rien ne peut fonder la morale, il semble bien qu'elle s'appuie sur une conception de la société comme un groupement d'individus qui doivent se soucier des autres. Ne serait-ce pas une fondation? En outre, Onfray affirme que l'éthique doit prendre pour modèle l'esthétique qui est un domaine où l'expression d'une subjectivité pure est valorisée à travers le geste créateur.

Comment cette philosophie peut-elle déboucher sur une politique? Onfray soutient la thèse suivante : «Je tiens que, pour moi, *l'hédonisme est à la morale ce que l'anarchisme est à la politique : une option vitale, exigée par un corps qui se souvient*»²⁹. Cette «politique du rebelle», pour reprendre le titre d'un de ses ouvrages, prend sa source dans l'expérience totalitaire. Devant la barbarie qui s'est exprimée dans les camps, une seule essence a survécu, une essence associée à la chair, au corps. Ainsi, les régimes totalitaires ont emporté dans leur extinction les concepts de sujet, d'homme et de personne. Élargis-

22. Onfray, *L'Art de jouir*, p. 85.

23. Onfray, *L'Art de jouir*, p. 187-188.

24. Onfray, *L'Art de jouir*, p. 189.

25. Onfray, *L'Art de jouir*, p. 197.

26. Onfray, *L'Art de jouir*, p. 212.

27. Onfray, *L'Art de jouir*, p. 211.

28. Onfray, *L'Art de jouir*, p. 270.

29. Onfray, *Politique du rebelle*, p. 10-11.

sant la thèse de Michel Foucault sur la mort de l'homme au sujet et à la personne, Onfray soutient qu'il ne reste plus que l'individu qu'il définit comme «un seul corps, enfermé dans les limites indivisibles de leur individualité solipsiste»³⁰. Que signifie ici le solipsisme? Onfray explique : «chaque individualité est condamnée à vivre sa seule vie, et seulement sa vie, à ressentir, expérimenter, le positif comme le négatif, pour soi seul et par soi seul»³¹. Il n'y a pas de communication possible des expériences. Encore ici, la philosophie de Onfray pose problème puisque si chaque individu vit ses expériences de manière unique et incommunicable, en quoi devrait-il se soucier du plaisir de l'autre puisque, de toute façon, il n'a pas accès à son intériorité?

Ce concept d'individu conduit à une conception spécifique de la politique classique : «Elle excelle comme technique d'intégration de l'individualité dans une logique holiste où l'atome perd sa nature, sa force et sa puissance»³². Ainsi, les projets politiques, jusqu'à aujourd'hui, ont toujours tenté de transformer l'individu en sujet, celui-ci étant par définition soumis à un projet commun qui brime les potentialités du corps de l'individu. En ce sens, les totalitarismes ont exacerbé le politique. Pour dépasser la conception classique, Onfray promeut une mystique de gauche. Qu'est-ce que cela signifie? Voyons

d'abord quels penseurs ont mené Onfray sur cette voie.

Le philosophe français identifie trois précurseurs de cette mystique, de ce nietzschéisme de gauche comme il l'appelle parfois : Georges Palante, Jean Grenier et Albert Camus. Du premier, Onfray retient l'attitude de l'homme révolté : «L'ouvrage [*Combat pour l'individu* de Palante] fonctionne en manuel de guerre contre tout ce qui empêche l'épanouissement individuel : l'État, les mœurs, l'opinion, le clan, le groupe, la tribu, le couple, l'instinct grégaire»³³. Onfray y voit évidemment une première ébauche de ce que lui-même propose. De Jean Grenier, Onfray conserve une opinion favorable à l'anarchie (la graphie vient de Grenier). Pour Grenier, «l'anarchie c'est l'absence d'un principe ordonnateur, directeur et autoritaire qui soit au-dessus de la liberté et qui dispense une orthodoxie»³⁴. Ce genre de principe peut être le fait du socialisme lui-même qui, une fois rendu dans une position de pouvoir, à la tête d'un État par exemple, propose lui-même une orthodoxie de la même manière que le gouvernement qu'il a dénoncé et remplacé. Pour Grenier, le socialisme est voué à l'inefficacité s'il agit ainsi. Pour être effectif réellement, il doit se réaliser à partir des individus. Grenier veut «un socialisme qui procède à une redistribution équitable des richesses et qui laisse toute

30. Onfray, *Politique du rebelle*, p. 37.

31. Onfray, *Politique du rebelle*, p. 39.

32. Onfray, *Politique du rebelle*, p. 40.

33. Michel Onfray, *La Pensée de midi. Archéologie d'une gauche libertaire*, Paris, Éditions Galilée (coll. «Débats»), 2007, p. 63.

34. Onfray, *La Pensée de midi*, p. 90.

liberté intellectuelle»³⁵. Onfray retrouve ici une pensée de l'individualisme. De plus, Grenier propose un matérialisme qui ne peut que plaire à Onfray. En effet, pour Grenier, il faut apprendre à désespérer, non pas en un sens existentiel morbide, mais en ce qu'il faut «ne plus rien attendre du réel que ce qu'il peut apporter»³⁶. Il n'y a pas de salut dans un arrière-monde ou un au-delà. Tout se passe ici et maintenant, à partir de l'individu.

Quant est-il de Camus? Pour Onfray, l'auteur de *La peste* résout en lui les contradictions de deux autres penseurs de son époque : Jean-Paul Sartre et Raymond Aron. Sartre vit une vie individuelle libérée de toute convention, mais il est pour le marxisme totalitaire. Aron est contre, mais il mène une existence bourgeoise réglée par des conformismes de toute sorte. Camus garde le meilleur des deux : «éviter la gauche totalitaire de Sartre, mais garder la gauche; récuser la droite antitotalitaire d'Aron, mais conserver l'antitotalitarisme.»³⁷ Camus est un juste milieu en quelque sorte. Onfray reconnaît en lui un précurseur de ce qu'il propose : «une tension dialectique résolue entre deux forces utiles ensemble, mais néfastes séparées : révolte et révolution, justice et liberté»³⁸. Comme on le verra, ces termes se retrouveront dans la mystique de gauche de Onfray. C'est ici qu'il faut présenter le contenu de celle-ci.

D'abord, elle propose un idéal hédoniste. Ensuite, elle vise à déchristianiser la politique. De plus, elle place la souveraineté dans l'individu. Onfray parle de «l'*individu souverain*»³⁹. Enfin, il fait une lecture de l'histoire occidentale qui se résume ainsi : la figure centrale de la philosophie fut en premier Dieu, suivi par l'homme et à celui-ci devrait succéder la figure de l'individu hédoniste. Le déploiement du principe de plaisir est le but. Il semble donc y avoir une téléologie de l'histoire et l'individu en est le terme. Pourtant, Onfray récuse le terme de «téléologie» : «la mystique de gauche suppose, non pas une téléologie dont on connaîtrait la nature avant qu'elle-même n'aboutisse en efflorescence, mais la croyance à l'idée que le réel n'est rationnel que si la volonté des hommes infléchit le monde»⁴⁰. Il préfère le terme d'eschatologie : «Pas de mystique de gauche [...] sans l'acquiescement à une eschatologie dans laquelle l'énergie prend une part [...] majeure, parce que décisive»⁴¹. La pensée de Onfray devient ici trouble. Il n'y a pas de téléologie parce qu'on n'est pas supposé connaître le terme du processus, mais il y a une eschatologie qui serait l'avènement de l'individu hédoniste. Ailleurs, Onfray approuve un présentisme qui se combine mal avec l'eschatologie proposée. Il tend vers un «instantanéisme fondateur de l'identité hédoniste en politique : ici et maintenant, dans l'urgence d'un présent à ne pas lire comme un

35. Onfray, *La Pensée de midi*, p. 96.

36. Onfray, *La Pensée de midi*, p. 102.

37. Onfray, *La Pensée de midi*, p. 41.

38. Onfray, *La Pensée de midi*, p. 46.

39. Onfray, *Politique du rebelle*, p. 178.

40. Onfray, *Politique du rebelle*, p. 144.

41. Onfray, *Politique du rebelle*, p. 144.

moment dans un mouvement, mais tels une fin en soi, un absolu»⁴². Il n'est pas facile de comprendre la logique de ce qui est proposé.

Par ailleurs, que devient la politique si l'individu règne? Onfray écrit : «Vouloir une politique libertaire, c'est inverser les perspectives : soumettre l'économique au politique, mais aussi mettre la politique au service de l'éthique, faire primer l'éthique de conviction sur l'éthique de responsabilité, puis réduire les structures au seul rôle de machines au service des individus, et non l'inverse»⁴³. Ainsi, l'éthique hédoniste est première et tout le reste, la politique et l'économique, doit servir à sa promotion. L'individu doit aussi se défendre contre tout ce qui veut l'asservir puisque – Onfray reprend encore ici les analyses de Foucault – il n'y a pas un pouvoir concentré dans l'État, mais bien des pouvoirs disséminés. Ainsi, l'individu n'est pas en guerre totale contre un ennemi, mais bien en «guérilla perpétuelle»⁴⁴. Les institutions tentent constamment de recycler les énergies libres de l'individu pour les mettre à leur service : «la famille, l'État, l'école, la prison, l'usine, l'atelier, l'entreprise, les médias et tous les lieux scellés, usent de leur force pour saisir celle des individus et la mettre au service d'une dynamique dans laquelle ils seront perdants au profit de la machine»⁴⁵. Il faut donc lutter constamment contre celles-ci. L'événement historique qui a préfiguré l'individu

souverain en lutte contre les institutions est bien entendu Mai 68.

En effet, ce que Mai 68 a permis de découvrir, c'est cette dissémination du pouvoir. Dès qu'il y a deux individus, il y a pouvoir : «La guerre envahit le théâtre de toute intersubjectivité et le pouvoir circule telle une énergie mauvaise avec laquelle se forment et se cristallisent les assujettissements. Le problème est moins le pouvoir d'État que l'état du pouvoir, sa fluidité, son silence et sa circulation généralisée, ses flux et ses ravages, ses constructions, les édifices et les ruines»⁴⁶. Ainsi, il ne s'agit plus de faire des révolutions sociales, mais de devenir un individu en révolte permanente contre tout type de pouvoir, que ce soit celui présent entre un père et son fils ou entre un patron et son employé. En résumé, pour Onfray, l'État est bien un vecteur puissant de pouvoir, mais ce n'est pas le seul : toute relation intersubjective contient, tout au moins potentiellement, le risque d'un rapport de pouvoir, et qui dit pouvoir, dit assujettissement et tendance à transformer l'individu en citoyen, plus soucieux de maintenir la structure sociale telle qu'elle est plutôt que favoriser l'émergence de l'individu libre. Soumettre la politique à l'éthique est bien le projet politique de Onfray. Ce projet permet-il de conjuguer les trois composantes de la démocratie libérale mises en lumière par Gauchet afin de la rendre effective? C'est à cette question que la prochaine section tentera de répondre.

42. Onfray, *Politique du rebelle*, p. 206.

43. Onfray, *Politique du rebelle*, p. 42.

44. Onfray, *Politique du rebelle*, p. 190.

45. Onfray, *Politique du rebelle*, p. 191.

46. Onfray, *Politique du rebelle*, p. 203-204.

L'INDIVIDU SOUVERAIN FACE AU DROIT, AU POLITIQUE ET À L'HISTOIRE

Si la philosophie politique de Onfray réussit à résoudre la crise qui frappe la démocratie de notre temps, c'est qu'elle articule de manière efficace le droit, l'histoire et le politique. Analysons-les un par un. D'abord, le droit ne doit plus être prescrit en fonction de l'homme en général, mais bien en fonction de l'individu souverain. On voit mal comment cette conception du droit pourrait s'appliquer effectivement : comment penser un droit en fonction de l'individu souverain? S'agit-il de réduire les normes au minimum? Celles qui resteront ne seront-elles pas pensées en fonction d'un concept universel? Même si ce concept est l'individu, le fait qu'il soit conçu universellement le transforme en autre chose qu'un individu souverain. On le voit, la conception du droit de Onfray, même si du premier abord elle semble aller dans le sens d'une déjudiciarisation de la société qui pourrait réduire sa présence dans nos démocraties, conduit à une aporie.

En ce qui concerne l'histoire, Onfray en a une vision évolutive. Il écrit : «Pli de Dieu, écrit Deleuze, dépli de l'homme, surpli de cette instance figurale qui procède du surhomme nietzschéen, voilà les trois repères permettant d'écrire une histoire de l'humanité»⁴⁷. L'individu souverain est le terme logique de l'histoire, même si sa figure n'est pas encore clairement dévoilée. D'un côté, Onfray offre une conception de l'histoire qui n'a rien à voir avec l'éternel présent dans lequel les démocraties actuelles nous enferment. Cependant, il est à noter que cette compréhension

des événements historiques suit un schéma classique : l'histoire atteint un but, il y a une téléologie. En même temps, on l'a vu, Onfray promeut un instantanéisme fort qui concorde avec ce que Gauchet dénonce comme un enfermement dans l'aujourd'hui. Sur ce point, Onfray se contredit et ne clarifie pas assez les termes utilisés.

Enfin, la dernière composante qui structure la démocratie, le politique, semble complètement absente de la pensée de Onfray. On se rappelle que, pour Gauchet, le politique s'intéresse aux fondements de la démocratie, à ce qui fait que les hommes vivent et tiennent ensemble. Onfray ne donne pas de réponses à la question : qu'est-ce qui unit les individus lorsqu'ils forment un groupe? Peut-être répondrait-il qu'il s'agit du corps qui recherche le plaisir? Mais pourquoi ce corps devrait-il se soucier de l'autre, sinon comme l'occasion d'une satisfaction individuelle? Et si j'ose me soucier du plaisir de l'autre, cela ne met-il pas automatiquement un frein au mien? Au fond, le problème c'est que l'autre limite toujours la souveraineté de l'individu. S'occuper d'autrui, c'est d'une quelconque façon limiter son plaisir ou du moins le différer. L'individu ne peut pas être à la fois souverain et soucieux de l'autre. De plus, l'individu qui lutte contre toutes les formes de pouvoir disséminées un peu partout, y compris dans l'État, lutte par le fait même contre l'institution qui lui donne les moyens d'exister. En effet, ce qui assure la liberté de l'individu, c'est bien la structure sociale protégée par l'État. C'est elle qui lui permet de manifester, d'exercer des recours et de combattre sans être éliminé.

⁴⁷ Onfray, *Politique du rebelle*, p. 192.

Au fond, ce que la philosophie politique de Onfray ne voit pas, c'est que l'existence d'un individu est rendue possible par un fondement sous-jacent et préexistant, un fondement politique. L'entente tacite entre les individus sur ce qui les unit est ce qui leur permet d'exercer leur liberté. Certainement, ce fondement génère un pouvoir sur chacun, mais il est inhérent au vivre-ensemble. Lutter contre ce pouvoir, c'est lutter contre les conditions de possibilité de l'individu. C'est surtout sur ce point que la philosophie politique de Onfray se révèle incapable de résoudre la crise qui frappe nos démocraties.

En conclusion, le chemin parcouru a montré que si les démocraties libérales ont à reconfigurer leurs trois composantes essentielles, le droit, le politique et l'histoire, ce n'est pas la pensée de Michel Onfray qui permet cette recomposition. Plus largement, l'analyse effectuée ici montre qu'il y a une relation problématique entre le plaisir et le politique. On comprend pourquoi John Stuart Mill voulait que l'utilitarisme soit enseigné «comme une religion». Le plaisir, pour pouvoir servir de principe, manque d'autorité. De plus, le vivre-ensemble suscite toujours une contrainte qui lui est consubstantielle et qui se conjugue mal au plaisir individuel. Que faire alors?

Peut-être faut-il d'abord se questionner sur les fondements politiques des sociétés. Quelles sont les conditions de possibilités d'une communauté d'hommes? Gauchet résume : «Pour le dire d'un mot très lourd, mais qui est le seul adéquat : *l'enjeu du politique est transcendantal*»⁴⁸. Une fois cette ré-

flexion faite, peut-être pourrait-on comprendre comment intégrer le plaisir à la société d'individus que nous formons.

BIBLIOGRAPHIE

- ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*, trad. P. Nau, texte polycopié.
- BAUMIER, Matthieu. *L'anti traité d'athéologie. Le système Onfray mis à nu*, Paris, Presses de la Renaissance, 2005, 245 p.
- BRITO, Emilio. «L'athéologie sans peine», *Revue théologique de Louvain*, 37, 1 (2006), p. 79-85.
- FERNANDEZ, Irène. *Dieu avec esprit. Réponse à Michel Onfray*, Paris, Éditions Philippe Rey, 2005, 163 p.
- GAUCHET, Marcel. *L'avènement de la démocratie I : la révolution moderne*, Paris, Gallimard (coll. «Bibliothèque des sciences humaines»), 2007, 207 p.
- GAUCHET, Marcel. *La condition politique*, Paris, Gallimard (coll. «Tel», 337), 2005, 559 p.
- GAUCHET, Marcel. *La démocratie d'une crise à l'autre*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2007, 54 p.
- MALDAMÉ, Jean-Michel. «Michel Onfray ou l'hédonisme comme religion», *Études*, 409, 5 (2008), p. 484-494.
- ONFRAY, Michel. *L'Art de jouir. Pour un matérialisme hédoniste*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle (coll. «Le Livre de Poche – Biblio essais», 4198), 1991, 283 p.
- ONFRAY, Michel. *La Pensée de midi. Archéologie d'une gauche libertaire*, Paris, Éditions Galilée (coll. «Débats»), 2007, 109 p.
- ONFRAY, Michel. *Politique du rebelle. Traité de résistance et d'insoumission*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle (coll. «Le Livre de Poche – Biblio essais», 4282), 1997, 345 p.
- PLATON. *La République*, trad. G. Leroux, Paris, Flammarion (coll. «GF Flammarion», 653), 2004, 801 p.
- SANDRIER, Alain. «Michel Onfray, d'Holbach redivivus?», *Critique*, 62, 713 (octobre 2006), p. 838-849.

48. Gauchet, *La condition politique*, p. 552.

Dehors Charest...

par Jean-François Veilleux
étudiant à la maîtrise en philosophie

Chronologie du parcours d'un incompetent...

Je me souviens!

Une pétition présentée lundi le 15 novembre 2010 et soutenue par le député de Mercier, le docteur Amir Khadir, unique membre élu de Québec Solidaire, a été officiellement créée sur le site de l'Assemblée nationale afin de demander la démission du Premier ministre du Québec, Jean Charest, chef du Parti libéral. Analysons ensemble les raisons de cet engouement populaire.

Je me souviens qu'en janvier 2010, la Fédération professionnelle des journalistes du Québec (FPJQ) réclamait l'intervention du premier ministre pour régler le conflit de travail au Journal de Montréal, propriété de Quebecor Media. Rien n'a été fait.

Je me souviens que depuis 2004 jusqu'à sa comparution en automne 2008, cinq enquêtes ont été menées sur les dépenses de l'ancienne lieutenant-gouverneur, Lise Thibault, pour un total effrayant de 3 226 257\$. « Une facture entièrement assumée par les contribuables », affirmait La Presse. Le ministère de l'éducation a également remplacé ses logiciels sans appel d'offres. Résultat : contrat de 1,32 million pour Microsoft...

Je me souviens que, pour éviter une enquête demandée par le PQ sur l'attribution de nouvelles places en garderie par le ministre de la famille Tony Tomassi, ce dernier a décidé de s'éclipser. Ce fut ensuite au tour du ministre de la sécurité publique à quitter son poste...

Je me souviens de la saga du CHUM : « pas avant 2018! », titrait La Presse, c'est-à-dire cinq ans après le Centre de santé universitaire McGill qui fait con-

troverse car on donne 50% du budget total à une minorité (anglophone) qui ne fait que 8% de la population... D'ailleurs, est-ce que quelqu'un peut me dire pourquoi le Québec a su construire le stade olympique en moins de six mois... en 1976! Alors que notre premier « sinistre » Charest est incapable de construire un « tabarnak » d'hôpital en moins de 10 ans !!!?

«La diminution des impôts en 2006-07 et le refus d'occuper l'espace fiscal laissé libre par le gouvernement fédéral avec la diminution de la TPS ont privé l'État québécois de cinq milliards de dollars de revenus », disait l'an dernier la présidente de la CSN, Claudette Carbonneau.

En février 2010, 85% des ingénieurs du Québec considéraient « totalement ou partiellement vraies » les allégations de favoritisme dans l'attribution des contrats de construction au Québec. 73% en ont « entendu parler », ce qui n'est pas significatif. Mais 33% affirment avoir été témoins d'au moins un cas de favoritisme dans une entreprise pour laquelle ils ont travaillé, rappelait La Presse. Un mois plus tard, selon un sondage Ipsos Descarie mené pour le compte de l'Agence QMI, 77 % des Québécois estimaient que le gouvernement Charest n'a pas su gérer les problèmes dans l'industrie de la construction. Seulement 8 % des sondés pensent le contraire. Un Québécois sur deux croit que les enquêtes policières ne parviendront pas à faire le ménage dans l'industrie. Finalement, 84% des sondés ont répondu qu'une enquête publique est nécessaire, contre seulement 9 % d'opposants.

Le gouvernement Charest pourra-t-il assainir les relations dans l'industrie de la construction ? Oui, 14%. Non, 71%. Ne sais pas, 15%. D'ailleurs, 50% des Québécois ne croient pas aux enquêtes, mais 84% veulent quand même une enquête publique sur

l'industrie de la corruption, oups, de la construction! Même chez les anglophones, la colère gronde. (TVA : 18 mars 2010) Pendant ce temps, Jean Charest fait à sa tête et entamera bientôt sa quatrième année de mandat en gardant ses œillères, tout comme les partisans libéraux qui ont refusé un débat sur le sujet au congrès de novembre 2010.

Désormais, tout le monde se demande si la Commission Charbonneau, qui ne remettra pas son rapport avant au moins un an (avant la prochaine élection?), saura vraiment informer les Québécois et modifier positivement le système d'attribution des contrats en construction, sachant que nous payons déjà de 30 à 40% plus cher nos infrastructures que les autres provinces et même que le reste de l'Amérique du Nord.

Je me souviens que dans le dossier des accommodements raisonnables, Gérard Bouchard estimait que le gouvernement Charest ne devrait avoir aucun scrupule à recourir à la clause dérogatoire contenue dans la Charte canadienne des droits et libertés pour promouvoir l'identité et les valeurs québécoises. Rien n'a changé.

Je me souviens qu'au cours des deux dernières campagnes électorales, le PLQ s'est engagé à négocier une entente administrative qui reconnaîtrait au Québec la maîtrise d'œuvre en matière de culture et de communications. Puisque le gouvernement Harper ne s'est même pas donné la peine d'accuser réception des lettres de ses ministres, M. Charest n'a pas insisté. En septembre 2008, Charest réclamait déjà une forme de « souveraineté culturelle » pour le Québec face au gouvernement fédéral. Malgré le Conseil de la fédération, un organisme fondé à l'instigation de Jean Charest en 2003 *pour regrouper les provinces et améliorer leurs rapports de forces dans leurs négociations avec Ottawa*, encore une fois, rien n'a changé.

Je me souviens de ces 40 milliards de pertes pour la

Caisse de dépôt en 2008, le quart du portefeuille des Québécois et représentant la valeur de 40 stades olympiques sans qu'aucune Commission d'enquête n'ait été instituée! Pendant ce temps, le gouvernement Charest continue ses dépenses : la privatisation des hippodromes par le gouvernement Charest en 2006 est une véritable catastrophe! Depuis 1998, plus de 400 millions ont été investis par le gouvernement dans cette industrie... Sans oublier que « la masse salariale du gouvernement a bondi de 30% en six ans » et que la dette atteindra 55,5% du PIB en mars 2012, avec un total de 184 milliards. Une dette surtout en hausse depuis la prise du pouvoir par les libéraux en 2003.

Je me souviens du bâillon, en septembre 2009, pour retourner à un déficit budgétaire « pour les intérêts supérieurs du Québec », marmonna-t-il en imposant le premier déficit en 12 ans pour les quatre prochaines années, depuis la loi antidéficit adoptée en 1996 sous le gouvernement de Lucien Bouchard. Est-ce vraiment cela l'attitude d'un homme qui sait où il s'en va ?

Alors que Jean Charest trouve que le Parti québécois « se radicalise » (pourtant avec raison) sous Pauline Marois dans le débat sur la langue, je me souviens qu'il a coupé en avril dernier une soixantaine de classes de francisation pour les immigrants afin de sauver à peine 10 millions de dollars! Son aplaventrisme dans le dossier des écoles passerelles n'est pas non plus un modèle à suivre...

Et là, je vous épargne l'épisode du Suroît, la privatisation du mont Orford, le financement à 100% des écoles juives, la réingénierie de l'État, la saga du CHUM, la nomination de Michael Sabia en mars 2009 comme nouveau patron de la Caisse de dépôts et placements du Québec pour son « parcours remarquable »¹, la grève historique des étudiants en 2005 et

la hausse des frais pour 2012, le salaire annuel de Charest (75 000\$) donné par le Parti libéral, le gaspillage d'au moins deux milliards dans Gentilly 2 pour faire plaisir à SNC Lavalin (qui vient d'acheter Énergie Atomique Canada, ça sent le conflit d'intérêt), l'échec d'un ticket modérateur en santé, la promesse d'une exemption de TVQ sur les produits culturels québécois, la supercherie de la Commission Bellemare sur la nomination des juges en faveur de la « famille » afin de défendre le Parrain du Parti Libéral du Québec...

Je me souviens aussi des deux milliards minimum que l'industrie minière nous doit. *« Entre 2002 et 2008, 14 compagnies minières n'ont pas versé un seul sou de redevances à Québec, malgré une production d'une valeur totale de 4,2 milliards \$. Quant aux autres, elles n'ont versé au total que 259 millions \$ de droits miniers, durant la même période, au lieu des deux milliards \$ dus. Ces compagnies n'auront donc versé à Québec que 1,5 pourcent de leurs profits, plutôt que 12 pourcent, comme l'exige la loi, a calculé le vérificateur général. »*² Le gouvernement a également perdu cinq milliards \$ en redevances de l'industrie gazière, selon le plus récent rapport du BAPE. Est-ce vraiment cela l'attitude d'un homme d'État qui se tient debout ?

Pendant ce temps, les problèmes s'accumulent : l'urgence d'une réforme du scrutin, 50% de taux de décrochage chez les garçons à Montréal, l'augmentation des frais de scolarité qui nuisent à l'accessibilité aux études mais qui heureusement mobilisent les étudiants plus que jamais, le projet de loi 94 sur la laïcité fait controverse, des viaducs tombent et des citoyens se réveillent le matin avec un extracteur de gaz de

schiste sur leur terrain... et le pire, en santé, hormis le fait que la saisie informatique des dossiers médicaux est un échec total, des patients meurent dans les urgences du Québec, faute de soins.

Le ministre Bolduc réplique que les urgences se videront d'ici 5 ans, malgré que ce fut la priorité numéro un en 2003, voilà déjà sept ans! Taux d'occupation dans certaines urgences de Montréal : 134%, et jusqu'à 185% à Verdun! En juin 2011, la moyenne nationale était de 18 heures d'attentes dans les urgences du Québec... alors qu'on nous présente en grande célébration le Plan Nord et le projet de faire des routes à 200 millions pour que des compagnies puissent extraire du diamant et autres minerais, retirant ainsi des milliards de dollars en profit. Faites vos propres conclusions sur les priorités du gouvernement Charest...

En septembre 2010, j'avais déjà mentionné dans le Zone Campus, le journal universitaire de l'UQTR, la possibilité d'une démission nécessaire de la part d'un homme d'État qui n'écoute jamais sa population dans divers dossiers. À mon avis, Jean Charest est illégitime dans ses fonctions et devrait quitter immédiatement considérant que le taux d'insatisfaction face au gouvernement atteint présentement 78%! L'entêtement du gouvernement à ne pas déclencher une enquête publique sur la collusion et la corruption dans l'industrie de la construction est indigne de sa part considérant l'unanimité de la population à ce sujet. Sa dernière volte-face n'est pas satisfaisante considérant que le pouvoir de contraindre des témoins potentiels ne peut être que « suggéré » par la juge Charbonneau au gouvernement.

1. Cette nomination partisane de l'ancien p.-d.g. de BCE de 2002 à 2008 (où son carnage en transférant des milliers d'emplois en Inde lui rapporta 21 millions comme prime de départ) fut fortement contestée et attisa de nombreuses critiques : « Offensant », dira Yves Michaud, « C'est plus qu'une erreur, c'est une faute qui s'approche de la provocation », dira Bernard Landry. Une semaine plus tard, Claude Béland, l'ex-numéro un du Mouvement Desjardins demandera même à Sabia de se retirer, « doutant de sa compétence et de son attachement au Québec. »

2. <http://lexcellenceauprix.org/2010/02/14/appliquer-la-loi-actuelle-sur-les-mines/>

Le 11 avril 2010, lors d'une gigantesque manifestation à Québec, 50 000 personnes scandaient : « MAUDIT MENTEUR »! Quelques jours plus tard, le 15 avril, alors que le taux d'insatisfaction atteignait 77 % – du jamais vu – l'ancien premier ministre Bernard Landry estimait que « *les rumeurs de trafic d'influence qui secouent le gouvernement libéral de Jean Charest alimentent le cynisme de la population au point de mettre la démocratie en péril* ».

D'ailleurs, à ce sujet, la présidente de Québec solidaire, Françoise David, dans un communiqué au printemps, soutenait que si les allégations de M. Bellemare s'avéraient fondées, « *M. Charest et son gouvernement n'auront d'autre choix que de démissionner et de se soumettre au jugement du peuple en déclenchant des élections* ».

Il y a quelques temps, le député Amir Khadir blâmait Charest pour son inaction lors des arrestations massives au G20 et appelait vivement au « procès d'une culture financière », c'est l'heure où jamais. Il faut l'avouer, cette pétition est la plus populaire à ce jour : près de 100 000 signatures en 24 heures et 200 000 signatures en 48 h seulement, un record depuis l'établissement de cette nouvelle méthode en 2009. Son concepteur, Steve Brosseau, qui soutient que le Québec devrait se doter d'une procédure de destitution des députés, comme celle dont s'est dotée la Colombie-Britannique, espérait en réunir que 100 000 en 90 jours.

Le PLQ (avec 64 députés – 63 si l'on exclut le président Jacques Chagnon, ce qui est le minimum pour avoir la majorité absolue) est au pouvoir depuis huit ans mais sa popularité semble s'affaïsser et décroître inexorablement jusqu'à sa disparition, comme en sera témoin également son homologue fédéral le PLC (surnommé «Parti Libéral Corrompu» depuis le scandale des commandites, qui ne pourra jamais survivre,

à mon avis, sans une fusion avec le NPD. En passant, l'un des aspects positifs de la débâcle du Bloc, c'est que cela confirme non seulement l'ouverture d'un nouveau chapitre dans le nationalisme québécois après 15 ans de dérive depuis le Référendum volé de 1995, mais cela va également offrir aux Québécois de nombreux députés expérimentés à la prochaine élection provinciale, là où va se décider réellement l'avenir de la nation majoritaire. En fait, je reviendrai dans un prochain numéro du Logos sur l'argumentaire indépendantiste).

Revenons aux voleurs de l'argent du peuple et aux tueurs de nation, le PLQ est étonnamment le seul parti politique parmi tous ceux présents à l'Assemblée nationale du Québec à avoir eu un déficit en 2010! Plusieurs poids lourds du gouvernement ont aussi démissionné depuis 2007, dont Benoît Pelletier, Philippe Couillard, Monique Jérôme-Forget, Jacques Dupuis et plus récemment, la numéro deux Nathalie Normandeau. La seule bonne nouvelle pour lui – hormis les chicanes du PQ – ce sont les 20% d'appuis constants dans la population dont la minorité anglophone (entre 8 et 10%).

Vous rétorquerez que le Parti québécois (46 députés) n'est pas vraiment sans peine avec un réaligement inévitable des forces indépendantistes à la suite de l'éradication du Bloc Québécois le 2 mai dernier, la démission de cinq députés en juin dernier, la naissance du Nouveau Mouvement pour le Québec, le rapport Drainville et la politique mièvre de Madame Marois, je l'avoue.

Toutefois, si le PQ ne réussit pas à redevenir ce qu'il était lors de sa fondation en 1968, c'est-à-dire un parti de coalition réunissant le RIN, le RN et le M-S-A de René Lévesque, il est bien possible de voir la mort de ce parti aux prochaines élections, au profit d'un nouveau parti nationaliste, plus radical et davantage vigoureux. Face à l'impuissance d'une population totalement indignée de son Premier ministre, Dieu merci.

D'ailleurs, le député de Nicolet-Yamaska Jean-Martin Aussant a déjà réservé un nom auprès du DGE : *Option Québec*, mais ce nom a été refusé au profit de *Option nationale*. À suivre!

Quant à l'ADQ (quatre députés), elle est à l'agonie depuis la démission de son chef co-fondateur, le cacounois Mario Dumont, en décembre 2008. Après une course à la direction manquée, Éric Caire quitte le bateau et Taillon se fait tasser par un vote trop louché. Gérard Deltell tente de garder le navire sur le bon cap en ayant quelques bonnes propositions (réaffecter d'urgence le stade olympique, élection au suffrage universel du Premier ministre, un ministre dédié à Montréal, qualifier Charest de «Parrain»), mais se discrédite totalement en soutenant une pétition contre la fermeture de Gentilly 2. Une fusion avec la Coalition Avenir Québec pourrait peut-être sauver ce parti mais Legault lui-même vient de fermer la porte.

Québec Solidaire, avec son unique député et co-chef, Amir Khadir, semble intéresser de plus en plus la population, mais ne réussit pas vraiment à percer hors de Montréal. Pourtant, malgré la légère controverse du boycott de souliers israéliens, M. Khadir prend son rôle à cœur : lance des chaussures sur une image de Bush pour dénoncer sa politique impérialiste, accuse avec raison l'ancien Premier ministre Bouchard de faire plaisir à l'industrie du gaz au détriment de la volonté de la population, et finalement, il est le seul député à avoir dénoncé la coûteuse et insignifiante visite princière, la qualifiant de «parasite», et à avoir soutenu la pétition réclamant la démission de Jean Charest.

Au moment d'écrire ces lignes, la pétition regroupant 247 379 signataires sur Internet (je le rappelle, un record pour ce genre d'exercice et ce chiffre ne compte même pas les signatures de la version papier) a été remise officiellement à l'Assemblée nationale le 16

février 2011, en Chambre, par son parrain parlementaire, le docteur Amir Khadir, Dans un article d'Antoine Robitaille, on pouvait lire : « Pendant la lecture du texte par le député de Québec solidaire, le premier ministre s'entretenait avec sa ministre de l'Éducation, Line Beauchamp, ne semblant pas entendre ».

Dans les mois qui suivent, sachant que « la volonté souveraine du peuple est la seule qui confère la légitimité nécessaire à l'exercice du pouvoir étatique »³, nous verrons si la démocratie québécoise fonctionne vraiment...

Finalement, il faut avouer que le Premier ministre du Québec, Jean Charest, est un incompetent totalement illégal dans ses fonctions – la majorité de la population n'a pas voté pour lui, même dans son comté! – qui mériterait un prix pour son incompetence fertile. Sa dernière gaffe? Avoir oublié le 21 janvier dernier la fête du drapeau national, le fleurdelisé, qui compte parmi les dix plus beaux drapeaux au monde selon les experts en vexillologie (soit l'étude des drapeaux des différents pays ou peuples). Non mais quelle espèce de crétin peut oublier la célébration du premier symbole de fierté du peuple qu'il gouverne!? L'heure du règlement de compte arrive à grand pas. Après le « printemps arabe », peut-être verrons-nous enfin émerger en Amérique du Nord « l'automne québécois »? Comme disait José Saramago, cité souvent par le cinéaste patriote Pierre Falardeau ; « Il faut à présent hausser le ton. Le temps du hurlement est venu. »



3. Paul Cliche, « Changer le mode de scrutin, une réforme cruciale », journal Le Mouton Noir, Rimouski, novembre-décembre 2010.

Essai sur la phénoménologie de Michel Henry

par Julie Morin

étudiante au baccalauréat en philosophie

Phénoménologie de la vie, christianisme et philosophie

« *Un nouveau logos pour l'homme s'annonce* »

« *La souffrance s'éprouve elle-même, c'est la raison pour laquelle, disions-nous, seule la souffrance nous permet de connaître la souffrance.* » (Paroles du Christ)

Le domaine de la philosophie, tout comme chacune de ses branches, depuis les présocratiques jusqu'à notre époque, recherche un absolu, un savoir véritable qui donnerait un sens à notre existence. Même si plusieurs siècles tracent une évolution de courants philosophiques en quête de vérité, nous pourrions affirmer que la manière d'atteindre cette vérité reste potentiellement sur des bases similaires, c'est sur une base de la raison, comme logos, en langage grec ; une raison socratique. Notre façon de raisonner en philosophie part d'un langage qui est le nôtre, animé par des mots qui font partie de notre entendement logique. Le domaine de la philosophie se différencie du domaine de la religion où cette dernière, est énigmatique.

En reprenant les paroles du Christ et l'élément énigmatique dans les écrits religieux, le philosophe Michel Henry propose ainsi de comprendre une nouvelle forme de langage qui pourrait aujourd'hui révolutionner les bases de l'entendement humain. Une

parole de la vie, comme autorévélation à elle-même et porteuse de vérité. Ces paroles sont l'incarnation du verbe, Dieu, et l'homme y rejoint le monde-de-la-vie selon Michel Henry et ne cherche plus l'être « en dehors » mais dans la vérité elle-même et son langage subjectif. Par conséquent, c'est une nouvelle phénoménologie qui reconduit l'homme vers une existence beaucoup plus profonde et adopte un autre langage, celui de l'affect, où il rejoint la réalité originelle.

« *Les paroles que je vous ai dites sont esprit et elles sont en vie* » (Jean 6,63)

Lorsque le christianisme apparaît dans l'histoire, il provoque un bouleversement de la pensée grecque et philosophique en place. D'une part, la déclaration d'un homme se disant fils de Dieu vient remplacer l'hénothéisme en place pour un monothéisme et il convient de savoir s'il faut adopter une autre forme de langage pour parler de Dieu ou garder le langage ordinaire. En conséquence, il y aura naissance d'un courant théologico-philosophique qui essaiera d'allier foi et raison. Par contre, si nous remontons plus loin dans l'histoire, lorsque le mot « philosophie » n'était pas encore venu, l'absolu se cherchait dans le mythe. Nous pourrions donc supposer que le langage de ce temps pour parler de « l'absolu » n'était pas celui d'aujourd'hui, où raison et science viennent surplomber subjectivité et

croyances et la définition du vivant de la bible n'a rien à voir avec la biologie moderne. Or, l'interprétation des évangiles s'est trouvée dans l'histoire au moment où l'âge de la raison était en plein essor. Se pourrait-il que dans un autre contexte, il en aurait été tout autrement ?

D'un point de vue philosophique, il aurait été probablement vu comme une régression de l'homme de raison d'adopter fidèlement ce retour vers la foi. Par contre, la question qui se pose lorsqu'on commence à lire la bible est en effet si notre langage peut comprendre celui du Christ. Les paroles des évangiles sortent du cadre rationnel de l'homme et proposent une parole de la vie, comme vie interne, et se différencient largement d'une parole rationnelle qui parle du monde comme extérieur à lui-même. Le Christ est un verbe incarné qui parle de la vie comme souffrance, joie ou angoisse, comme une vérité qui se dit dans le mot, enraciné dans la vie elle-même. Dans son livre « paroles du Christ », Michel Henry donne un bon exemple sur le fait de parler de la souffrance comme signification-souffrance. Le fait de parler de la souffrance n'amène qu'une représentation de celle-ci. Par opposition, la souffrance qui s'éprouve et se dit est une toute autre parole, celle de la vie qui se révèle en nous et nous adresse la souffrance en soi. Cette base du langage est celle de l'affectivité, qui est un concept majeur ici. Nous parlons d'une affectivité primitive qui révèle la vie dans un langage naissant de cette affectivité première. Le langage de vie pourrait donc être un « parler chrétien ».

Le christianisme parle en effet d'un langage du « cœur », intrinsèquement lié à l'existence contrairement à la philosophie qui place l'homme en opposition avec le monde et cherche à le comprendre par des conceptions logiques. « Il s'agit d'un ordre qui n'est plus celui des choses mais de la vie qui s'éprouve soi-même avec ses souffrances, ses envies mauvaises ou son immense bonheur de vivre »¹.

La philosophie du langage porte toujours une analyse sur ce qui est dit, prétendant pouvoir atteindre une vérité dans le « mieux dit ». Dans les philosophies contemporaines, de même que la phénoménologie, le but et l'expression sont toujours dans une même synthèse d'atteinte à l'ultime, « ce qui ne se dit pas ». Même les philosophes tels que Heidegger, avec la remise en place de l'ontologie dans l'être se trouvent bornés à une frontière du langage qui ne peut repousser les limites du savoir. La philosophie du christianisme que propose Michel Henry s'entrevoit maintenant comme une porte d'entrée vers le subjectif pur, qui ne serait pas un retour en arrière ou ne se résumerait pas qu'à remettre l'homme dans la foi, mais une foi en un langage du cœur, qu'il doit réapprendre à entendre.

Dans un autre ordre d'idée, nous voyons apparaître aujourd'hui beaucoup de livres sur l'âme, la psychologie de la vie, la quête intérieure. Il y a un langage de vie qui émerge lentement, un retour aux sources. L'homme est peut-être, à notre époque, arrivé au sommet de sa raison qu'il avait à éduquer en quelque sorte et, comme dans un travail accompli,

1. Michel Henry, *Paroles du Christ*, Éditions du Seuil, octobre 2002.

revient aux sources et à l'essentiel. Un nouveau langage, celui du corps, apparaît, une compréhension silencieuse entre les hommes. Le philosophe Emmanuel Levinas apporte des similarités d'ailleurs dans sa phénoménologie par le « visage » de l'autre. La communication se veut subjective et suggestive en vue de fonder une éthique entre les hommes sur des paramètres tout autres (ici le visage in-englobable) que ceux que nous connaissons. Ici, il y a une prise de conscience de l'autre et de soi par le fait même. Un autre philosophe tel que Nietzsche avec « La naissance de la tragédie » exprime bien le passage du monde subjectif, exprimé dans pure souffrance ou pure joie, vers le monde de la matière, du rationnel. Le monde des représentations et de l'exaltation n'était plus.

L'art

Michel Henry était un philosophe qui se passionnait pour la peinture, entre autres. Il est intéressant de constater que cet aspect « artistique » de sa personnalité comporte un lien direct avec une philosophie esthétique comme révélation dans le sentiment d'aimer une toile en particulier. Il s'agit d'un langage qui bien sûr est défendu par plusieurs critiques, nous tentons de mettre des mots sur ce qui sort directement de l'âme d'un créateur, ici le peintre. La musique serait un bon exemple aussi, où il y a la musicologie qui peut discuter des œuvres et de l'histoire musicale. Mais n'est-ce pas encore dans un langage qui ne fait qu'effleurer la signification « apparente » ? L'homme, par ces philosophies, même celle de l'esthétique, tente de comprendre par la parole lorsqu'il

devrait se taire et laisser percer un dialogue subjectif d'intériorité.

« L'homme place son intérêt dans ce monde qui est moins que lui. Faisant de ce qui lui est inférieur la source de sa convoitise, un réseau de pseudo-valeurs sur lesquelles il règle désormais ses désirs et sa conduite, il se dévalorise lui-même du même coup. »²

Il y a une séparation de ce qui devrait être vécu et exprimé dans une subjectivité parfaite. La sensibilité se dit par des mots qui viennent faire obstacle au vrai de l'intérieur et par le fait même une division entre visible et invisible. Nous rendons visible ce que nous pensons, mais fort est de constater qu'à la sortie dans le monde visible, une déformation s'est produite. Michel Henry parle d'hypocrisie comme apparence. Il faut réaffirmer notre subjectivité invisible sans toutefois « vouloir » la rendre apparente car elle ne sera toujours qu'apparence. Le but n'est pas de faire du christianisme une sagesse comme de la méditation, mais de le prendre au sens d'une revalorisation de l'être dans toute sa profondeur. « Un être de chair véritable ».

La phénoménologie de Michel Henry se place dans l'histoire où il y a un mouvement de revalorisation du corps. Or nous pourrions penser que ce n'est que le début de l'homme qui retourne vers « la partie inexploitée » de lui-même, forte jadis, mais délaissée pour comprendre le monde par la raison. Maintenant, la perte des valeurs qu'entraîne une société trop scientifique ramène l'homme à retrouver son vrai langage, celui de la chair et de la vie.

2. Michel Henry, *Paroles du Christ*, Éditions du Seuil, octobre 2002.



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



Consultez les numéros antérieurs du Logos en ligne

www.uqtr.ca/philo/lelogo