

# Le Logos

## Comité de rédaction

Joanie Pothier  
Léonie Cinq-Mars  
Simon Couillard

## Mise en page

Joanie Pothier  
Véronique Leduc

## Collaborateurs

Christian Cyr  
Jacob Beaumier  
Marc Blondin  
Roger Toupin  
Stéphane Courtois  
Tony Cossa

## Illustration

Véronique Leduc

Si vous désirez soumettre un texte pour le prochain numéro ou faire un commentaire sur le contenu de celui-ci, écrivez nous à l'adresse courriel suivante : [lelogos@hotmail.com](mailto:lelogos@hotmail.com)

## Sommaire

### **Marc Blondin**

La pensée nihiliste : Lucidité en trompe-l'œil et négativité agissante.....2

### **Tony Cossa**

La marche vers le déclin.....9

### **Stéphane Courtois**

Un bref aperçu du colloque « La reconnaissance dans tous ses états »....16

### **Roger Toupin**

Le non-sens du sens !.....19

### **Simon Couillard**

*La Dénationalisation tranquille* de Mathieu Bock-Côté.....29

### **Jacob Beaumier**

Pour une Métaphysique sublunaire.....36

### **Simon Couillard**

Hegel contre l'ironie romantique.....44  
Un aérolithe privé, échoué.....54

### **Christian Cyr**

Une visite guidée du château intérieur  
Partie II : Le secours général.....56



# LA PENSÉE NIHILISTE :

## LUCIDITÉ EN TROMPE-L'ŒIL ET NÉGATIVITÉ AGISSANTE

Par Marc Blondin

### INTRODUCTION

À partir d'une idée développée notamment sous l'influence des écrits de l'Allemand Arthur Schopenhauer, le nihilisme s'érigera en véritable doctrine grâce à Nikolai Dobrolioubov et Dimitri Pissarev<sup>1</sup> en remettant en cause les valeurs humanistes acquises grâce au travail de l'histoire soit par l'esthétique, la philosophie, la théologie ou toute autre science de la culture. Même si le nihilisme a pu faire en sorte de générer bien des œuvres philosophiques de grand intérêt tant chez Schopenhauer, que naguère chez Cioran ou aujourd'hui chez Roland Jaccard, ce contre-humanisme n'est pas viable à mon sens puisqu'il ne peut imposer ses thèses longtemps dans l'esprit de l'homme sans inciter celui-ci à se ressaisir dans le désespoir et à continuer de survivre en tentant de reconstruire autrement ce qui a été désassemblé dans la désillusion. La pensée nihiliste se sera révélée intenable dans la mesure où elle s'affirmerait non pas tant en nous rendant désireux de nous complaire dans une forme de désespoir

tranquille, sentiment qui témoigne d'une impasse idéologique, mais plutôt comme une révélation éminemment scandaleuse qui serait une occasion pour nous de redéfinir les bases essentielles de la vie afin de les reconstruire en mieux à partir de cette certitude de la déficience des valeurs. Ce qui veut dire que l'homme est absolument incapable de *séjourner* sur terre en véritable nihiliste. La pensée nihiliste, à même l'instant son exercice, tendrait à se renier *a posteriori* lorsqu'on s'appliquerait à insérer celle-ci dans un système philosophique. C'est cette idée personnelle d'un contre-nihilisme que je devrai justifier le plus clairement possible dans les pages suivantes.

### 1. LA FACILITÉ DE DÉSESPÉRER

Lorsqu'on s'arrête à méditer sur l'aspect général du monde et de notre propre existence, que nous nous appliquons à faire de cette méditation un regard perçant qui va au-delà de la considération candide des jours ordinaires, c'est-à-dire de tout ce qui façonne trop aisément les espérances, alors il est facile de désespérer. Nous pourrions penser à tort que le nihilisme est plus accessible aujourd'hui parce que nous avons

---

<sup>1</sup> Nikolai Aleksandrovitch Dobrolioubov (1836-1861) et Dimitri Ivanovitch Pissarev (1840-1868), philosophes et critiques littéraires russes, ils furent généralement partisans de la révolution paysanne.

davantage usé l'histoire humaine que les philosophes des siècles passés. Mais chaque époque a forcément amené son lot de désillusions en ce sens que n'importe quel penseur, à un moment donné, avait toujours de bonnes raisons de dénigrer les valeurs sociales de son temps. Si la modernité a été plus à même à laisser émerger le nihilisme, c'est que l'avancement de la technologie : l'industrialisation, la plus grande rapidité des moyens de communication et de transport ont fait rapetisser le monde à un point tel que l'homme a pu voir celui-ci plus globalement, être ainsi plus au fait de ses imperfections et donc capable de désespérer de lui davantage.

Quoi qu'il en soit, même si le nihilisme est inspiré d'un regard lucide, il semble s'adopter à la suite d'une dévalorisation trop aisée de nos accomplissements. Qu'entends-je par là ? D'abord que c'est une vérité bien établie que démolir, désassembler une structure, de quelque nature qu'elle soit, est plus facile et plus rapide que de l'édifier. Ensuite, qu'en arriver au constat d'échec de l'aventure humaine à cause d'espoirs brisés, s'adonner ensuite au reniement des idéologies qui ont accompagné cette aventure et se laisser aller à l'admiration sordide du désastre sans tenter de trouver des solutions de rechange à ce qui a été perdu est aussi très facile. Le problème, c'est que les philosophes nihilistes, dans l'explicitation de leurs différentes thèses sur le désespoir, ont dramatiquement raison. La vie de l'homme est le plus souvent une suite désolante de souffrances qui accablent le corps, seul récepteur de perceptions et, de là, l'esprit. L'homme est le jouet

d'une malédiction sur laquelle les premiers chapitres de la Genèse apportent un éclairage symbolique bien senti. Voilà la révélation d'une chute originelle qui aura inspiré chez nous le sentiment brutal d'exister, la conscience d'un devoir social dont l'accomplissement ne doit procurer que d'éphémères satisfactions que seul la souffrance elle-même permet d'apprécier. Et ces satisfactions ne pèsent pas lourd face à la masse inouïe d'inconvénients qui jalonnent la vie. Les réflexions de Schopenhauer sont particulièrement révélatrices là-dessus. Tout bien considéré, il semblerait que la mort soit la meilleure issue pour échapper au désespoir une fois pour toute. Aussi, les philosophes nihilistes convergent tous inévitablement vers cette question plate fondamentale : « Pourquoi vivre ? »

Généralement, selon les nihilistes avoués, il est révoltant que la venue au monde d'un homme ait pu troubler le silence infini de son inexistence antérieure. Comme l'a d'ailleurs écrit Schopenhauer : « On peut encore considérer notre vie comme un épisode qui trouble inutilement la béatitude et le repos du néant<sup>2</sup> ». En effet, ce qui écœure le penseur nihiliste, c'est bien entendu ce fait de l'émergence de la conscience au triste jour du monde perceptible. N'aurait-il pas été préférable pour l'être humain de ne jamais naître ? Comment un homme en principe doué de raison peut persister à vivre devant cette évidence que les entreprises

---

<sup>2</sup> Arthur Schopenhauer, *Douleurs du monde, Pensées et fragments* (1815-1831), Paris, Rivages, 1991, p. 31.

humaines s'exposent le plus souvent à l'échec ? Le suicide semble décidément la solution la meilleure pour combattre la misère de vivre. Encore faut-il avoir le cran de le commettre. Et s'il réussit pour l'un, la souffrance ne disparaît pas pour l'autre. En ce sens, on voit bien que le nihilisme n'est pas une solution, il en est l'absence. Et ce à quoi il nous convie, c'est de ne plus espérer. Pourtant, même si le penseur nihiliste se dit vaincu par le malheur et la souffrance qui lotissent son existence, il n'en extrait pas moins sa pensée de cette capitulation. C'est pourquoi, parler en nihiliste est paradoxal. D'une part, il y a reddition du philosophe nihiliste face aux excès absurdes des sociétés humaines, d'autre part, il y a la construction d'une œuvre philosophique qui rend effectivement compte du nihilisme en évoquant le vide qui s'ouvre apparemment devant nous, travail de la résignation certes, mais qui n'en est pas moins « construction ». Le véritable nihiliste serait celui d'entre nous qui, face à ce vide, s'arrangerait sans user de faux-fuyants pour disparaître en laissant le moins de traces derrière lui, c'est-à-dire soit en mourant aussi vite que possible par le suicide, soit en s'isolant loin de ses semblables pour vivre en ermite. Le nihilisme vrai devrait se solder tant par la mort du nihiliste lui-même – ou sa disparition loin des regards – que par celle de ceux qui l'ont connu aussi peu nombreux qu'ils aient été. De toute façon, l'homme nihiliste laissera inmanquablement un témoignage de son passage dans le monde parce que, ne lui en déplaît, *il a existé*.

Aussi, l'honnête nihilisme ne s'exercerait-il que dans la seule *volonté de s'effacer* dans le néant, engouffrement habituel de tout destin. Chez les fondateurs russes, qui étaient des gens d'action et non des contemplatifs<sup>3</sup>, le nihilisme était simplement un état de torpeur idéologique passager qu'on pouvait secouer à la façon d'un coup de cafard et transformer en prétexte pour créer encore à la suite de ce qui aura préalablement été effacé de l'histoire et ce, en se dotant d'une éthique nouvelle. Ce qui devrait nous inciter à croire que le nihilisme russe de la deuxième moitié du dix-neuvième siècle était davantage un *humanisme* qu'un *nihilisme*. Le philosophe qui s'attacherait au nihilisme pour y consacrer son travail, en faire ressortir des ouvrages théoriques, par exemple, ne serait pas nihiliste. Tout au plus serait-il un *observateur* du nihilisme, un théoricien qui éviterait soigneusement de s'y mouiller pour ne pas avoir à faire face à l'effroi de la néantisation physique par la mort volontaire. Le simple fait d'écrire sur le sujet pour des lecteurs révèle, chez le penseur soi-disant nihiliste, un désir

---

<sup>3</sup> Cf. Émile M. Cioran, *La tentation d'exister*, Paris, Gallimard, 1974, p 55. Dans son ouvrage, Cioran parle de l'incapacité des Espagnols et des Russes à se faire philosophes pour sortir de l'histoire et l'observer. Il ne peuvent qu'y demeurer corps et pensée. Voilà pourquoi ces deux peuples n'ont pas produit de « philosophe d'envergure », mais plutôt des romanciers brillamment hystériques. Cioran écrit : « Impropres à la contemplation intellectuelle, ils entretiennent des rapports assez bizarres avec l'Idée. Combattent-ils avec elle ? Ils ont toujours le dessous; elle s'empare d'eux, les subjugue, les opprime; martyrs consentants, ils ne demandent qu'à souffrir pour elle. Avec eux, nous sommes loin du domaine où l'esprit joue avec soi et les choses, loin de toute perplexité méthodique ».

indéniable de travailler avec ses semblables à la production d'un monde meilleur. Autrement, il se laisserait déperir dans une apathie totale jusqu'à sa mort qu'il précipiterait d'ailleurs, le suicide représentant la seule volonté vraie de disparaître pour de bon.

## 2. LA PERSISTANCE DE L'ESPÉRANCE

Un jour, lors d'une conférence<sup>4</sup>, le philosophe existentialiste chrétien Gabriel Marcel a évoqué la « dialectique ascendante de l'espérance ». Il en est arrivé à démontrer que l'espérance n'épuise jamais l'esprit parce qu'elle est continuellement désirée de toute force. L'espérance est toujours viable, elle ne saurait être rendue inopérante. Elle dure et dure encore et si d'aventure elle est, un temps soit peu, dépassée par le malheur, elle revient à la charge

---

<sup>4</sup> Cf. Gabriel Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris, Vrin, 1949, 91 p. Ce livre a été élaboré à partir d'une conférence que Gabriel Marcel a tenue le 21 janvier 1933 à la Société Philosophique de Marseille. La « dialectique ascendante de l'espérance » se transfère sur le « plan du salut » (p. 69). G. Marcel s'est attaché à cette certitude : « À la racine du désespoir je crois trouver cette affirmation : il n'y a rien dans la réalité qui me permette de lui ouvrir un crédit; nulle garantie. C'est un constat d'insolvabilité absolue » (p. 68). En revanche, pour ce qui est du mystère de l'acharnement de l'espérance, il a soutenu que : « Espérer contre toute espérance que l'être que j'aime triomphera du mal réputé inguérissable qui le mine, c'est dire : il ne se peut pas que je sois seul à vouloir sa guérison, il est impossible que la réalité en son tréfonds soit hostile ou seulement indifférente à ce que j'affirme être en soi un bien » (p. 68).

constamment tant que le corps est vivant et l'esprit lucide. Même l'homme qui, à un moment, ayant épuisé tous ses recours nécessaires pour la volonté de vivre, aura décidé de se supprimer et aura fini par le faire, n'aura pu s'empêcher d'espérer jusqu'à la toute fin. Bien sûr, le désespoir aura vaincu, mais le suicidé ne l'a jamais *cherché*, contrairement à l'espérance qui, elle, était incessamment entretenue par sa conscience. Aristote et Théocrite n'ont-ils pas respectivement prononcé, il y a déjà bien longtemps, les maximes suivantes : « L'espérance est le songe d'un homme éveillé<sup>5</sup> » et « Quand il y a de la vie, il y a de l'espoir<sup>6</sup> »? C'est que le désespoir n'arrive pas à s'introduire dans la volonté. D'après G. Marcel, on ne peut lui reconnaître la moindre vivacité. Le désespoir est pur indésirable en tout. Tandis que l'espérance est ce à quoi on ne peut renoncer volontairement, ce que l'on accueille sans conditions dans notre course continue vers le mieux-être. L'espérance s'infiltré très tôt dans notre vie et réussit chaque fois à trouver une issue dans l'amertume pour s'imposer d'autant plus à la pensée humaine en tant que soutien indéfectible à tous les projets de l'homme. Est-ce un hasard si la mythologie grecque a fait de l'espérance le dernier génie à sortir de la boîte de Pandore ? Non seulement l'espérance se préserve dans les fables, mais les fables elle-mêmes sont imaginées pour entretenir l'espérance.

---

<sup>5</sup> Attribué à Aristote par Diogène Laërce dans *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, V.

<sup>6</sup> Cf. Théocrite, *Toute l'Idylle*, IV, 42.

C'est pourquoi le nihilisme me semble être une imposture subtile qui prend forme dans une orgueilleuse complaisance à médire les chercheurs de vérité. Ce n'est pas que le nihilisme lui-même ne dise pas la vérité sur la détresse de la condition humaine et qu'il ne puisse justifier désespoir et cynisme. Le nihilisme est un éveil sur cette condition; l'éveil en question étant cette crise appelée « angoisse » dans la philosophie existentialiste. Pourtant, le nihilisme ne semble pas aller jusqu'au bout de sa prétention de détruire pour de bon l'optimisme qui a partie liée avec l'espérance. Je puis très bien désespérer de *tout*, certes, mais pas d'*absolument tout* tant que je vis. L'espoir peut s'amenuiser considérablement, mais il ne peut disparaître *entièrement* dans la mesure où la volonté d'exister persiste. Cela ne veut pas dire que je doive être optimiste à tout prix. L'optimiste cherche toujours le « bon côté des choses » quitte à se perdre dans la mauvaise foi et se mentir à lui-même. Sa méthode consiste à contourner les mauvaises passes de l'histoire pour les réduire en objets dont il peut changer le sens pour ensuite créer un climat favorable à sa maîtrise du monde. Nous sommes guidés par l'antique désir de la *perfection d'être*, perfection toujours à venir dans la veille de l'espérance. L'homme peut être pessimiste, reconnaître le monde comme une éternelle foire d'empoigne sans issue et pourtant continuer à espérer. Le nihiliste aura beau ressentir toute l'étendue de sa détresse intérieure, même la perte des repères de l'existence qui est, en définitive, pour chacun de nous, le sentiment de la proximité du *dehors* de tout monde<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Cf. Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*,

ne peut vaincre l'espérance, celle-ci ne laissant voir au loin que ce qui a peut-être la teneur d'un mirage, mais d'un mirage *présent* là-bas. C'est ainsi que le penseur nihiliste ne peut faire autre chose, une fois le vide idéologique constaté, que de *vouloir reconstruire*. Le découragement est bien réel, organique, mais il est ressenti sur *fond de monde*, cet horizon ultime déployé par une intentionnalité sans cesse en conjonction avec l'espérance. Être penseur nihiliste, en fin de compte, ce serait être conscient de la faillite des entreprises humaines soit, mais dans le même temps, ce serait être soumis à l'espérance parce que le simple fait d'*en être là* prouve que la volonté de refaire en mieux s'est déjà immiscée au cœur de la préoccupation. Cette volonté est corrélative à celle d'*être pour exister*. Or la volonté d'être est tout bonnement *l'être possible pour l'homme*. Et cet être possible reste *l'en soi* continuellement néantisé par le *pour soi*, ce dernier - comme l'a démontré Sartre - étant *l'être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est*, c'est-à-dire l'être-pensant qui est libre. La vie de l'homme ne se conçoit que par le cheminement de son

---

Paris, Gallimard, 1955, 376 p. Voir notamment le cinquième chapitre intitulé « L'inspiration » (p. 213-214). L'idée du *dehors* et celle de la *nuit* ont été soulevées par Blanchot à travers sa critique littéraire et notamment dans cet essai. Le *dehors* est l'absolu de l'indéterminé en ce qu'il est le « dehors de tout monde et de tout sens ». Le *dehors* se manifeste par le choc de la *nuit*, expérience nocturne que Blanchot a définie à partir de l'acte d'écrire la littérature, expérience qu'il aura aussi assimilée à l'angoisse reconnue par la philosophie existentialiste. La *nuit* est la déchirure de la trame du fond de monde, ouverture par laquelle fuit le sens – et l'essence – même des faits et des choses. La *nuit* révèle la terrible proximité de cet anti-monde qu'est le *dehors*.

être vers cet idéal d'harmonie et de puissance : Dieu<sup>8</sup>. Nous voyons en cet idéal le modèle de perfection et d'omniscience présent dans un grand nombre de cultures, occidentales à tout le moins. Le modèle de Dieu est mon aliénation absolue - puisque je ne cesse d'espérer- en ce sens qu'il oriente la médiation entre l'être je suis et l'être que j'ai à être. Il faut bien que j'aie cette capacité de médiation en moi, sinon comment expliquerais-je la continuité de mon être ? Or, la médiation qui forge l' « être » à même l'être en poussant celui-ci à *être ce qu'il doit être* ne saurait être motivée par autre chose que l'espérance. Voilà qui peut nous inciter à douter sérieusement non pas de la justification historique du nihilisme, mais plutôt de sa crédibilité philosophique.

Le penseur nihiliste peut bien écrire sur la ruine de tous les rêves de mondes meilleurs, le seul fait qu'il *écrit* indique qu'il veut reconstruire et vouloir reconstruire, c'est espérer, donc ne plus être nihiliste. Le nihilisme, en ce cas, serait-il une forme d'imposture, mais tout de même adoptée avec une grande lucidité ? Quant on y réfléchit, à la lumière des écrits des philosophes associés à la doctrine nihiliste, on se rend indubitablement compte que l'action de dénoncer la médiocrité persistante de la condition humaine montre que le

dénonciateur, que l'on dirait pessimiste, est en réalité un humaniste intègre convoitant l'harmonie en tout. La pensée nihiliste, si elle est à la base empreinte de tristesse et de résignation, demeure *pensée qui pense* pleinement le désespoir de vivre et, à cause de cela, reste *activité du monde*, c'est-à-dire activité confinée dans la catégorie du *connaissable*, pensée qui peut toujours être ressaisie puisque s'épanchant dans un horizon de sens et tempérée par l'espérance qui chargerait alors cette même pensée du bonheur d'un projet constructif. Le penseur nihiliste serait tout simplement un individu ayant renoncé aux valeurs inscrites dans l'histoire, mais pas aux conduites fondamentales ayant, à un moment ou à un autre, instauré ces valeurs. Il peut bien, par exemple, avoir fait son deuil de la possibilité de paix dans le monde entre les nations à cause d'une soi-disant nature belliqueuse de l'homme, mais en revanche, il ne pourra pas balayer définitivement de son horizon personnel la possibilité d'aplanissement des différends entre humains, ne serait-ce que par la faculté humaine d'un *soi* à dialoguer avec l'*autre*, de cette propension à vouloir créer des liens, bref, à la volonté permanente de soi à conquérir son être par l'entremise de l'autre. Aussi, dans cette matière, l'homme ne pourrait-il jamais renoncer entièrement à la perspective d'un monde pacifié, encore une fois à cause de l'impossibilité de rompre de son plein gré avec l'espérance. En somme, le nihiliste garde quelque part, près de lui, l'idée de la meilleure ordonnance des faits et des choses, l'*idée de l'être*.

---

<sup>8</sup> Cf. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1941, 676 p. Voir en quatrième partie de l'ouvrage, au chapitre deuxième intitulé « Faire et avoir », précisément à la page 621. Dieu représente l'être-en-soi-pour-soi, c'est-à-dire la parfaite adéquation entre l'être-en-soi et l'être projeté dans l'espérance : la fin de toute quête humaine.

## CONCLUSION

La pensée nihiliste a beau prendre en défaut toutes les valeurs humaines du monde, elle n'est qu'un prétexte de plus pour l'espérance d'assurer à l'homme la projection d'une harmonie nouvelle pour les faits et les choses, d'un âge d'or qui, s'il semble inaccessible comme toujours, n'en reste pas moins but ultime, objectivation de l'idéal de l'être. Avec le recul que nous permet notre époque par rapport à l'apparition du nihilisme, nous sommes bien placés pour mesurer son erreur. En effet, si le nihilisme avait eu réellement à triompher *en tout* et *sur tout*, le monde ne serait-il pas maintenant qu'un monceau de ruines ? Avoir, maintes fois, eu l'occasion d'appliquer sur la planète entière les règles du désespoir, grâce à l'arme atomique notamment, et de ne pas l'avoir fait ne montre-t-il pas que l'homme, même avec sa propension à la haine et à la violence, ne peut renoncer à l'espérance et au véritable bon sens ? En dépit de sa sottise persistante, il ne se résout toujours pas à désespérer complètement de lui-même et à vouloir disparaître pour de bon.

La pensée nihiliste serait une lucidité en trompe-l'œil, une négativité agissante assurant davantage l'idéal de l'être. Au lieu d'exposer la pensée au vide et la contraindre à opter définitivement pour le désespoir sans remède, elle la fait tendre vers un certain renouvellement des idées et vers cette luminescence qui se forme au loin, dans le vague et l'ultérieur, ouverture que le penseur nihiliste finit par apprécier. La volonté de ce philosophe de *parler encore* est un signe certain de son désir de continuer à envisager sinon le bonheur parfait, à tout le moins une manière de quiétude lui suggérant subtilement que la vie semble toujours lui accorder une chance.

## **La marche vers le déclin**

**Par Tony Cossa**

- Dis-moi Tony, explique-moi pourquoi, recommença Éric qui, depuis quelques minutes, ne cessait de m'importuner.

- Explique-moi comment! Continua-t-il.

Je gardai silence, feignant de n'avoir rien entendu. Je ne voulais vraiment pas reparler de ce sujet. Éric l'avait compris et n'avait pas l'intention de me donner cette chance.

- Je sais que tu m'entends Tony. Je veux savoir pourquoi... pourquoi la philosophie? À quoi sert-elle?

Depuis qu'il a appris que je suivais des cours de philosophie à l'Université du Québec à Trois-Rivières, Éric n'a pas arrêté de me dire que je perds mon temps. La philosophie ne sert à presque rien. Elle ne mène qu'aux bavardages inutiles, ennuyeux et stériles autour des opinions non fondées, sans trouver de compromis pendant que le monde vit et avance. Telle est la raison qu'il avance. Telle est l'idée de la masse sur la philosophie. Je n'avais rien dit jusqu'alors pour répondre à ce qui paraissait à mes yeux n'être que de la pure et simple moquerie. Je ne savais pas comment lui répondre ni quoi lui dire.

- Il fait froid aujourd'hui, dis-je pour essayer de changer de sujet.

- Oui... moins quinze degrés, répondit-il. Marchons vite pour être au chaud.

Nous nous mîmes à marcher à grands pas pour échapper à ce froid piquant, ce grand froid de l'hiver québécois. Le

sol gelé, couvert de glace était extrêmement glissant. Il fallait être prudent.

- Je déteste l'hiver...!, s'écria Eric.

L'entrée de la station de métro était congestionnée. Nous n'étions pas les seuls à vouloir fuir la température du dehors. Il fallait se frayer un chemin à travers cette foule pour enfin retrouver l'air chaud. Éric me regarda tout souriant en retirant ses mains des gants.

- C'est l'heure de pointe, dit-il. Il y a du monde.

Le métro de Montréal a fait partie des plans de modernisation de Jean Drapeau, maire de la ville dans les années cinquante. Inauguré en mille neuf cent soixante-six après de longs et durs travaux, il reste même aujourd'hui le principal moyen de déplacement utilisé par plus de cinq cent mille personnes par jour.

Nous entamâmes immédiatement les marches roulantes, passâmes par le guichet pour payer le tour et nous embarquâmes dans la grande vague humaine qui se ruait vers le train.

Tout le monde paraissait pressé, courant après les moindres minutes, affolé, tendu et... silencieux.

Personne ne s'attardait à écouter ces musiciens ayant fait poste dans les allées souterraines de la station du métro et s'évertuant à vouloir détendre l'atmosphère. Personne n'avait le temps de regarder la couleur pâle des murs et la peinture qui y avait été faite par des gens de bonne volonté. Tout le monde courait, tout le monde était crispé.

- Tu ne me réponds pas Tony, recommença Eric. À quoi sert la philosophie? Explique-moi comment la philosophie peut être utile comme le

sont l'informatique et la biologie...  
Parle-moi Tony!

Et ça recommençait. Je me demandais bien s'il fallait vraiment lui répondre. Je savais que ses intentions n'étaient pas de savoir si la philosophie était utile ou non. Il avait une idée bien faite : « la philosophie ça ne mérite d'être que dans les tiroirs, ou simplement à la poubelle. » Et il croyait me convaincre.

- Et bien!, dis-je. La philosophie... heu...

Il me regardait balbutier et éclata de rire.

- Pourquoi ris-tu? ... Je n'ai même pas commencé à te répondre, dis-je.

- Non... Tony, répondit-il en riant. Tu n'as rien à me dire. Tu sais bien qu'elle reste inutile, que la société peut bien exister sans elle. On peut s'en passer.

- Non... non, attends... je cherche des mots... je veux te dire quelque chose de clair et précis.

Comment lui répondre sans déclencher une interminable discussion? Il fallait une réponse simple, précise, qui contiendrait l'essentiel du rôle de la philosophie et de son impérative nécessité dans la vie de l'homme et de la société. Il fallait trouver les bons mots.

Tout à coup, je sentis un léger coup à ma gauche ; quelqu'un venait de me bousculer.

« Désolé! », fit une voix de dame qui, dans sa hâtive marche, s'était frottée à moi.

La foule grossissait de plus en plus dans la station. Une marée humaine y entraînait alors qu'une autre voulait en sortir.

Eric, attentif, attendait que je lui dise quelque chose.

- Je vais te raconter une anecdote, dis-je.

- Je t'écoute.

J'espérais avoir trouvé les bons mots pour clore la discussion.

- Dans un village, commençai-je, dans un village vivaient des maçons pour construire des maisons, des agriculteurs pour produire de la nourriture, des médecins pour soigner les malades, des scientifiques enfermés dans leurs laboratoires, etc., et chacun était plongé dans sa petite occupation. Un matin lorsque le soleil se leva, le village sombra tout d'un coup dans l'anarchie totale. Les habitants du village commençaient à s'entredéchirer, d'autres se suicidaient et le village était au bord de la totale destruction.

Eric me regarda avec des gros yeux s'attendant à ce que je dise quelque chose d'autre. Un silence s'abattit entre nous. Puis...

- As-tu fini?, demanda-t-il.

Il me semblait que c'était évident.

- Oui, j'ai fini, dis-je.

Éric semblait être insatisfait.

- Est-ce la réponse à ma question?, reprit-il.

Je le regardai tourner sa tête dans un étonnement sans mot.

- M'as-tu bien écouté?, dis-je

- Oui, bien sûr, je t'ai écouté. Mais que veux-tu dire? Et la philo... la philosophie... je n'ai pas compris.

Il fallait éclaircir les choses.

- Bien, écoute-moi, dis-je. Le mathématicien se concentre sur les chiffres, les biologistes sur les cellules, le mécanicien sur les moteurs, le politicien sur la gestion des affaires publiques. Mais qui s'occupe du reste? Je veux dire : qui cherche des

réponses à des questions importantes de la vie de l'homme et des sociétés?

- De quelles questions parles-tu?, reprit Eric.
- Des questions existentielles!, dis-je. Répondre aux frustrations des peuples, des minorités, aux lacunes des systèmes sociaux et économiques dans lesquels nous vivons, songer à proposer le meilleur : voilà l'un des rôles de la philosophie.

Je le regardai m'écouter attentivement pour voir l'effet que mes mots lui faisaient. Apparemment, il était dans ma poche, « in the pocket » comme disent les anglophones.

- Personne n'a eu le temps de réfléchir à tout cela dans le village, dans l'anecdote, et les frustrations devenaient grandissantes entre les habitants, l'anxiété et le manque de sens à l'existence prirent place et tout le village a explosé.

Je sentais que je n'avais pas bien dit ce que je voulais dire. Les mots m'avaient un peu trahi, mais j'avais fait du mieux que je pouvais.

- Le philosophe est le médecin de la société, repris-je. Il pose un diagnostic sur son état, repère le mal, cherche les solutions et propose le meilleur.

Eric sourit légèrement et, à ma grande surprise...

- Tu ne me convaincs pas Tony, dit-il.

Le peu d'énergie qu'il me restait pour expliquer disparut, remplacé par une profonde déception. Je me sentis vidé. Je n'avais pas réussi à le convaincre. Il n'était pas dans la poche. Je m'étais trompé.

- Ce que tu dis n'est pas réaliste. Pourquoi certaines sociétés

n'explorent pas? Ne me dis pas qu'il y a des philosophes partout et ce, depuis la nuit des temps!

- Non, mais l'homme use de la philosophie en tout temps sans qu'il ne s'en rende compte... même s'il n'est philosophe.
- Attends Tony, fit-il, attends. Tu me fais tourner. Dis-moi donc ce qu'est la philosophie. Qu'est-ce que la philosophie?

Ce que j'avais évité jusque là arriva. Une longue et interminable discussion commença. Démontrer l'utilité de la philosophie à quelqu'un qui est absolument convaincu du contraire n'est pas chose facile.

- Eric...Eric, dis-je. Je ne veux trop discuter, je...
- Non, non Tony!, coupa-t-il. Donne-moi juste une définition de la philosophie. Qu'entends-tu par philosopher?
- On ne va pas continuer Éric, dis-je.
- Oui, mais tu n'as répondu à aucune des questions que je n'ai cessé de te poser depuis toujours et je suis perdu...

Tout d'un coup, une image retint mon attention.

À travers la foule qui passait et repassait, je pus apercevoir un homme seul, assis à même le sol, la tête courbée, fatigué, se tortillant de malaise. On était arrivé à la place d'embarcation et devant nous des centaines de personnes s'étaient massées pour attendre l'arrivée très proche du train.

Personne ne faisait attention à lui, personne ne le regardait, personne ne l'approchait.

- Tony...!, fit Éric qui n'avait pas arrêté de parler tout ce temps, je vois que tu ne m'écoutes plus.

- Regarde, dis-je.

Nous nous arrê tâmes et nous mîmes à regarder le malade.

L'homme releva sa tête, balaya de son regard terne et vague la foule qui l'entourait, comme s'il voulait parler à quelqu'un, comme s'il avait besoin d'aide. Il baissa sa tête et commença à nouveau, de manière spasmodique, à rejeter par la bouche.

- Il vomit, dis-je.

- Oui, il est malade, reprit Eric.

Tous ceux qui passaient évitèrent son vomit, mais personne ne s'arrêta. Il se sentait seul au monde avec tant d'êtres humains qui ne se contentent que de ce qui les concerne, de ce qui touche leur vie personnelle. Un inconnu malade dans une station de métro n'attirait aucunement l'attention.

L'homme releva sa tête encore, balaya son regard dans le vide comme s'il cherchait quelque chose. Puis, son regard croisa le mien. Il nous regarda le regarder pendant un long moment.

Son regard laissait voir une grande tristesse et l'appel à l'aide. Une tristesse qui devait s'agrandir au fur et à mesure que le nombre de personnes debout à ses côtés grandissait et que personne n'osait lui tendre la main.

- Il faut partir, dit Eric. Le train est arrivé.

Le train avait ouvert ses portes. Une autre vague humaine sortait de là alors qu'une nouvelle y entraît. Le malade, quant à lui, attendait...

## Chap.2

Il en était ainsi depuis le lever du jour. Les gens marchaient, s'occupaient d'eux-mêmes, se concentraient sur

leurs activités, sur leur propre petite personne sans jamais faire attention aux autres, à ce qui se passe autour d'eux. C'est comme cela que nous vivons ici.

Le train avait démarré et j'avais pris place à côté d'Eric. Je ne pouvais pas m'empêcher de repenser à ce que je venais de voir. L'inaction des uns aux malheurs des autres. Une inaction qui frise l'insensibilité. Un sournois et dangereux égoïsme, le dénigrement des valeurs du bon samaritain et la folle course vers... vers je ne sais quoi. Le regard du malade hantait encore mon esprit. Et une question surgit inévitablement : comment en sommes-nous arrivés là?

Que s'est-il passé pour qu'une société quitte les valeurs familiales les plus conviviales pour se retrouver dans un ordre individualiste et égoïste? Comment expliquer l'hyper accélération de nos vies jusqu'à ne plus avoir du temps pour respirer?

Nous sommes devenus une société individualiste, égoïste, stressante et... moderne. Les relations entre humains sont reléguées à la seconde place. Le *moi d'abord* est devenu la norme et il faut faire un incroyable effort pour fermer les yeux et ne pas le voir.

Même les relations les plus importantes, celles qui unissent les membres d'une même famille, sont devenues si fragiles que l'organe familial est menacé de disparaître. Elle n'est d'ailleurs plus aussi importante. On ne se rencontre en famille qu'une fois par année : une fois en une année, pendant la fête de Nouvel An ou Noël. Un jour sur trois cent soixante-cinq. Et ça ne dure que quelques heures. Ici encore, je prends l'exemple d'une famille en bons termes. Nous attendons par ailleurs

des situations extraordinaires comme le décès d'un membre ou la célébration d'un mariage pour se retrouver encore pour quelques minutes. Demandez-vous donc depuis combien de temps vous avez passé un peu de temps avec votre cousin ou même votre propre frère.

Les amis qui pouvaient combler ce vide ne sont pas aussi stables et nombreux. Chacun dans son coin vit, subit, attend et supporte jusqu'à ce qu'il ne puisse plus tenir. Et lorsque s'ajoute le stress, les malheurs se déchaînent : suicides, dépressions et des centaines de milliers sous médication.

Je sais que prétendre que l'isolement et le stress sont les seules causes des malheurs qui s'abattent dans notre société, les seules épines qui rendent notre société inconfortable, demeure un peu trop simpliste. Une analyse plus exhaustive de nos conditions de vie révélera bien d'autres causes, je le reconnais, mais ces deux facteurs sont les plus déterminants. Ils sont ce qui m'enrage le plus. Je ne puis admettre que nous soyons tous aussi renfermés sur nous-mêmes, isolés, égocentriques et insensibles aux besoins des autres.

Le monde d'aujourd'hui est devenu autre. Il n'est plus comme il était autrefois, c'est-à-dire hiérarchisé, ordonné, où chacun avait sa place dans la grande chaîne sociale et l'immense ordre cosmique. On a beau critiquer ces sociétés, les traitant de non modernes, de traditionnelles ou de je-ne-sais-quoi-encore, les hommes devaient y vivre plus heureux. La chaleur humaine, la présence de l'autre et la participation au bien commun étaient très grandes. On avait du temps pour les autres, la

famille et... faire des enfants (laissez-moi rire un peu).

Chacun avait des devoirs envers les autres membres de la famille, de la communauté et de la société tout entière. Son engagement pour le bien commun était l'acte le plus sacré. La survie de la famille, de la communauté, passait avant toute chose. Chaque personne, assignée à une fonction donnée, ne pouvait s'en échapper et allait parfois jusqu'à ignorer ses propres intérêts pour l'ultime but : le meilleur pour la communauté.

Aujourd'hui, cette perception des choses a été démolie et l'inverse se produit. Les intérêts personnels, les droits et besoins individuels passent en premier. L'ordre sacré des anciens a été balayé du revers de la main. Chacun cherche à se dégager de cette grande chaîne et à faire de sa vie comme bon lui semble sans vraiment privilégier ce qui était cher aux yeux des anciens : l'intérêt commun.

À cela s'ajoute ce que l'on appelle maintenant « la culture du narcissisme » qui fait de l'épanouissement de soi la principale valeur de la vie. Charles Taylor en parle largement dans son livre intitulé *Grandeur et misère de la modernité* parue aux éditions Bellarmin. Il pense que cette culture part de deux idées : *Ce sont mes valeurs, il faut les respecter, mais aussi; je fais ce qui m'arrange, ce qui permet de m'épanouir.*

Au nom de l'épanouissement de soi, qui pourtant est en soi un but noble, nous nous permettons toutes sortes de comportements et attitudes absurdes, futiles et des dérapages terriblement inquiétants. On ne se permet plus de persuader l'autre de la nécessité

d'agir de telle ou telle autre façon, d'abandonner telle ou telle autre attitude, parce que chacun a droit d'organiser sa propre vie en fonction des valeurs qu'il choisit lui-même et de ce qu'il juge vraiment important et valable. Personne n'a à dire ce qu'il faut faire ou ne pas faire. Rien n'est mauvais s'il mène à ce que JE juge être important pour MOI.

Nous bâtissons autour de nous des hauts murs qui nous coupent des autres et nous isolent.

Cette culture mène inévitablement au repli sur soi-même et à un total désengagement quant aux préoccupations des autres.

Nous sommes allés jusqu'à instrumentaliser nos relations de tous les jours. Nous n'acceptons que ceux qui participent à notre soi-disant épanouissement. Les autres sont totalement repoussés. En d'autres termes : fais mon affaire ou dégage. Et l'on se fout de l'impact de ce rejet sur l'autre.

Un exemple terre-à-terre : Une personne s'attache subitement à nous pour quelques raisons que nous ignorons. Nous n'hésiterons pas, selon le principe sacré de *l'épanouissement de soi avant tout* de le repousser si nous jugeons que la relation ne nous apporte rien de spécial, et ce, même quand sa vie en dépend. On ne cherchera pas à savoir pourquoi la personne s'accroche tant à nous. Peut-être parce qu'elle traverse une période difficile et qu'elle a besoin d'être soutenue. Peut-être parce qu'elle est moralement à terre, épuisée et qu'elle cherche à se ressourcer. Nous ne prendrons pas le temps d'analyser toutes ses hypothèses. Et quand on entend parler du suicide, nous daignons exprimer des regrets, comme

si l'on était vraiment disposé à être là quand il le fallait. Voilà ce que nous sommes devenus.

Nous nous sommes laissés entraîner dans un monde d'égoïsme et d'individualisme et nous ne nous en apercevons même plus.

### Chap. 3

Tous ces bouleversements sont l'aboutissement d'un long processus qui, dans notre cas, a pris naissance il y a des siècles.

À partir du seizième siècle, le concept de vie dominée par la raison prit d'autres directions. Les penseurs de ce temps songèrent à promouvoir la renonciation à la religion en faveur de la raison. Raison et religion jusque-là liées devaient maintenant être distinguées.

Jusqu'ici, la raison était englobante et dite objective. Elle était la source des traditions et aspirait à remplacer la religion traditionnelle par la pensée méthodique et philosophique.

Les systèmes philosophiques de la raison dite objective et englobante impliquaient la conviction que l'on pouvait découvrir une structure englobante et fondamentale de l'être et que l'on pouvait en tirer une conception sur la destinée de l'homme. Cette façon de concevoir la raison était soutenue par les stoïciens pour qui, en tant que force, la raison était non seulement dans l'esprit des individus, mais également dans le monde objectif, dans les rapports existant entre humains et les classes sociales, dans les institutions, dans la nature et dans ses manifestations. Le degré de rationalité de la vie d'un homme pouvait être déterminé selon si celle-ci était plus ou moins en harmonie avec cette totalité.

Cependant, cette raison s'incarnait dans l'homme en raison subjective.

Les deux raisons liées, fondues l'une dans l'autre et ne faisant qu'une jusque-là, se retrouvèrent donc distinguées. Le divorce entre la raison et la religion affaiblit l'aspect objectif de la raison et la raison subjective jaillit de ses profondeurs.

Certains systèmes philosophiques du Moyen Âge comme celui de Spinoza rappelaient le logos stoïcien, la raison objective. La conduite éthique était encore déterminée par la reconnaissance de la nature comme élément englobant. La philosophie se vantait toujours d'être l'unique moyen d'expliquer et de révéler la nature exacte du monde. On parlait de Dieu, du sens de la vie et de la création sans exclure la raison comment moyen de s'harmoniser au monde et aux autres hommes.

Pendant le siècle des Lumières, la religion fut attaquée de tous côtés au nom de la raison. Tout ce qui était spéculation devenait synonyme de superstition. En attaquant la religion, on saignait à mort la métaphysique et la raison en tant qu'organe de perception des vérités et de détermination des principes directeurs. La raison objective tombait en désuétude et la raison subjective devenait de plus en plus forte.

À l'âge industriel, l'intérêt personnel prit le dessus sur l'intérêt commun. Il fallait produire et gagner plus. La raison, assujettie à l'intérêt personnel, dépouillée de son droit de spéculer, de juger et de présenter des principes directeurs devenait un simple instrument dépendant complètement des processus sociaux. La raison objective détruite laissa place à une

raison instrumentalisée, mue par les intérêts privés qui entrent souvent en opposition avec les valeurs humanitaires.

Toutes les actions sociales se rationalisent et sont canalisées en fonction des intérêts individuels. Il ne reste aucun repère stable pour guider nos actions.

Ici, au Québec, un autre événement s'était produit : la Révolution tranquille. Mais ça, c'est une autre histoire.

- Tony, je vais descendre, dit Eric.

Le train venait d'entrer dans une nouvelle station. Je ne m'en étais même pas aperçu.

- OK... je t'appellerai à mon arrivée, dis-je.

Éric se leva, prit son sac et attendit que les portes s'ouvrent.

- Mais... jusque-là, dit-il, tu ne m'as pas encore démontré l'utilité de la philosophie.

Il me sourit et sortit à l'instant où les portes s'ouvrirent.

Je restai seul dans le train à attendre la prochaine station.

« La fatalité dans cette situation, c'est qu'elle continue à s'aggraver. On devient de plus en plus individualiste, de plus en plus éloigné des autres et... Dieu seul sait comment cela finira », dis-je à voix basse.

La marche vers le déclin ne s'arrête pas.

## Bibliographie

- Adorno, Theodor & Horkheimer, Max. *La dialectique de la raison*. Gallimard, Paris, 1974.
- Taylor, Charles. *Grandeur et misère de la modernité*. Éditions Bellarmin, 1992.

## Un bref aperçu du colloque « La reconnaissance dans tous ses états ».

*Par Stéphane Courtois*  
*Université du Québec à Trois-Rivières*

Du 27 au 29 septembre dernier se tenait à l'Université de Montréal un colloque d'envergure internationale, organisé conjointement par Michel Seymour et Martin Blanchard, intitulé « La reconnaissance dans tous ses états » (en anglais : « The Plural States of Recognition »). On aura compris qu'il s'agissait d'un colloque bilingue. Pour tous ceux qui en ont l'expérience, l'organisation d'un colloque dans plus d'une langue est un exercice périlleux, pour autant qu'il suppose des participants une maîtrise minimale de l'autre langue (ou des autres langues) de travail, ce qui fonctionne parfois, mais pas toujours. Heureusement, l'exercice fut cette fois un succès, la majorité (je dis bien la majorité, non la totalité!) des participants ayant une maîtrise acceptable du français et de l'anglais. Mais l'idée de tenir un colloque bilingue sur la reconnaissance avait une motivation principale : rendre hommage à Charles Taylor, l'actuel président, avec Gérard Bouchard, de la Commission sur les accommodements raisonnables.

Comme l'a bien souligné Michel Seymour en fin de colloque, celui-ci était un peu à l'image de Charles Taylor : un colloque bilingue (Taylor est né d'un père anglophone et d'une mère francophone), se tenant à Montréal (le lieu de naissance de Taylor, mais aussi son lieu de travail,

puisque'il a enseigné plusieurs années à l'Université McGill), ayant pour thème principal la politique de la reconnaissance (thème clé de la pensée de Taylor), et cherchant, finalement, à faire converger les traditions continentale et analytique (dans lesquelles Taylor a tenu à inscrire sa réflexion tout au long de son parcours philosophique). Pour donner une idée un peu plus précise du colloque, j'aimerais insister sur les deux derniers éléments que je viens de mentionner.

Tout d'abord, la politique de la reconnaissance. Nancy Fraser, l'une des figures marquantes de la pensée politique au cours des quinze dernières années – qui devait d'ailleurs participer au colloque mais qui s'est malheureusement désistée à la dernière minute – a clairement distingué il y a quelques années, dans un texte intitulé « From Redistribution to Recognition » (1995), deux types de politique à l'endroit des groupes minoritaires ou qui souffrent de désavantages importants dans nos sociétés : la politique de la redistribution (ou politique de l'égalité) et la politique de la reconnaissance (ou politique de la différence).

Par « politique de la redistribution », il faut entendre l'ensemble des mesures visant à

assurer une redistribution plus égalitaire des richesses et des ressources entre les groupes bien nantis et les groupes désavantagés aux plans économique et social. On peut dire que la majorité des théoriciens de l'égalitarisme libéral depuis John Rawls se sont fait les hérauts du paradigme de la redistribution en développant des théories toujours plus sophistiquées de la justice distributive. Par « politique de la reconnaissance » cette fois, il faut entendre l'ensemble des mesures, prenant le plus souvent la forme d'exemptions apportées à la loi ou de droits collectifs, visant à reconnaître les intérêts et les besoins spécifiques de certains groupes sociaux à la lumière de critères identitaires tels que la culture, la nationalité, la langue, l'origine ethnique, ou la religion. Les théories multiculturalistes ébauchées au cours des quinze dernières années par des auteurs aussi divers que Charles Taylor, Will Kymlicka, James Tully ou Iris Marion Young sont toutes à ranger sous la bannière de la politique de la reconnaissance. En effet, elles se caractérisent par un effort pour rendre nos valeurs démocratiques libérales égalitaires plus sensibles et ouvertes à la «différence culturelle», c'est-à-dire au sort des groupes minoritaires tels que les immigrants, les communautés ethniques et religieuses, ou les minorités nationales.

On peut dire que le colloque a très bien couvert la plupart des problèmes en lien avec le multiculturalisme et la politique de la reconnaissance qui sont au centre des discussions depuis plus d'une quinzaine d'années. Les thèmes des séances allaient du sort des minorités

nationales et du statut des droits collectifs qui leur sont destinés (thème discuté par Peter Leuprecht, Michel Seymour, et Geneviève Nootens), aux risques posés par les politiques de multiculturalisme et les mesures d'accommodement des groupes religieux et culturels pour leurs minorités internes, comme les femmes (thème discuté sous divers angles par Anne Phillips, Avigail Eisenberg, Melissa Williams et Elizabeth Povinelli), en passant par l'analyse de la politique de la reconnaissance à la lumière de certaines approches normatives, comme les théories de la justice ou les théories de la démocratie délibératives (thèmes discutés par Christian Nadeau, Hervé Pourtois, Martin Blanchard et Jocelyn Maclure).

L'autre caractéristique intéressante du colloque était sa volonté de faire converger les traditions analytique et continentale. Il faut en effet savoir que si les théories du multiculturalisme dont j'ai parlé sont avant tout le fait de chercheurs évoluant à l'intérieur de la tradition philosophique anglo-américaine, la politique de la reconnaissance, quant à elle, puise ses sources à même l'œuvre d'un philosophe, Hegel, se situant à des années-lumière de l'univers de pensée propre à la philosophie analytique et dont Charles Taylor fut au cours de carrière, rappelons-le, un commentateur chevronné. Les organisateurs ont su avec brio réunir des spécialistes internationaux de la pensée de Hegel, comme Robert Williams et Jean-Philippe Deranty, qui ont su avec beaucoup de rigueur et de limpidité éclairer l'auditoire sur les

origines hégéliennes de la politique de la reconnaissance.

J'aimerais mentionner en terminant que, non seulement les communications étaient d'un très bon niveau, mais que même les présidents de séance (parmi lesquels figuraient Daniel Weinstock, Will Kymlicka et Alain G. Gagnon, pour ne mentionner que ces noms) avaient une certaine prestance. Les échanges avec l'auditoire ont été nombreux et stimulants. On pouvait compter dans la salle entre 60 et 100 personnes de manière continue au cours des trois jours. Bref, on peut dire que le colloque fut un véritable succès. La

seule ombre au tableau est, outre l'annulation de dernière minute de Nancy Fraser, l'impossibilité pour Charles Taylor, bien que présent dans la salle de manière régulière, de faire sa propre présentation compte tenu de ses responsabilités à la Commission sur les accommodements raisonnables.

# Le non-sens du sens !

Par Roger Toupin doctorant UQTR

## Le silence :

Curieuse de chose que de parler du silence. Ne devrait-on pas se taire pour laisser la place justement au silence. La philosophie qui veut connaître le réel, son objet et par la sagesse, le moyen pour y arriver, a le défi de nous en parler pour nous transmettre cette connaissance. La recherche de sens est souvent pour diminuer notre angoisse face à notre finitude. Nous allons mourir. Et en disant ceci, c'est comme si nous avions l'obligation de trouver un sens à cette mort qui va arriver ou à la vie qui va finir un jour. Ici, le mot sens pouvant à la fois signifier : signification et direction. Alors, s'il n'y a pas de sens ça voudrait dire autant qu'il n'y a pas de direction donnée d'avance à la vie, à la réalité et qu'il n'y a pas aussi de signification donnée d'avance à la vie, à la réalité.

Mais, le réel est et n'a rien à dire sinon sa vérité : le réel est et nous faisons le sens. Le réel n'a pas de sens fait d'avance, il n'a pas de sens. Mais nous pouvons dire la vérité de ce réel : le réel n'a pas de sens. Mais de pouvoir énoncer la vérité du réel nous situe à un niveau de langage qui nous procure la joie d'exister. Le simple fait de réussir à atteindre un certain niveau de langage, celui des abstractions culturelles nous situerait dans la joie de la découverte. Le plaisir généré par les abstractions de ce niveau de connaissance suffirait à en proposer une durée indéterminée

ou même éternelle à la Platon parce qu'il nous donnerait la joie d'exister.

Une façon différente de parler de ce niveau abstrait produisant la joie pourrait ressembler en un sens à une expérience « mystique » où le moi se fusionnerait avec le grand tout en un sentiment de plénitude ou des instants de grâce ressentis lors d'une promenade. Évidemment, nous ne produisons pas à volonté ces événements de plénitude, mais plusieurs en vivent tous les jours. Ici, je veux insister sur le fait que par l'abstraction nous pouvons aussi atteindre ce niveau de réalisation de soi au moins intellectuellement ou au niveau de la connaissance du réel et ça nous procure de la joie.

Mais, c'est le niveau même d'abstraction que je veux mettre en évidence ici. Ce serait une abstraction culturelle qui nous situe, en un sens, dans la béatitude, parce que dans la tentative de la connaissance du réel lui-même. Et chaque fois que nous faisons des recherches à ce niveau d'abstraction, nous pouvons atteindre cette joie de la réalisation de soi. Ce serait un niveau tellement intéressant pour une vie intensément vécue que certains qui l'ont expérimenté seraient prêts à lui conférer une existence en soi. Un niveau d'abstraction culturelle tellement intéressant pour nous, les humains, parce que procurant la joie d'exister, que nous voudrions en faire une réalité à part : ce niveau d'abstraction culturelle existerait en soi pour certains. Il

existerait indépendamment même de la culture qui l'a proposé. Ce niveau d'abstraction culturelle deviendrait un autre monde en lui-même, un monde en soi, éternel et indépendant de sa source culturelle.

Ce niveau d'abstraction culturelle nous survivrait, nous dépasserait et même dépasserait notre culture. Une idée mathématique brillante serait retrouvable dans ce monde en soi de cette abstraction culturelle et en tout temps. Ça ressemble aux idées de Platon. Comme un réservoir de connaissance de l'humanité. Mais, pour moi, pas après l'arrêt de fonctionnement de notre cerveau. À notre mort, le lien que nous pouvions avoir avec ce niveau d'abstraction culturelle cesse. Pourtant, il continue culturellement, mais il mourra avec notre civilisation s'il n'est pas occasionnellement réactivé par quelques membres de cette communauté. Autrement dit, il y a des expériences d'abstraction culturelle qui se perdront si nous ne les réactivons pas.

Mais par le langage et par notre bavardage sur la connaissance du réel nous pouvons réactualiser ce niveau d'abstraction culturelle. Mais il ne constitue pas un autre monde : c'est une partie de la culture. Donc, ce n'est pas un monde en soi comme un monde d'idées chez Platon. Il n'est pas non plus éternel même si culturellement il peut durer longtemps. Il durera tant qu'il sera maintenu par l'éducation ou réactivé par des recherches. Et, pour chacun, il cesse à notre mort. Si pas de cerveaux humains, ou l'équivalent, pour penser ce niveau d'abstraction

culturelle : alors, il cesse. Ainsi, pour chacun, il cesse à notre mort, il cesse avec la cessation de notre activité cérébrale.

« *Ceci n'est pas une pipe* » :

Le sens n'a pas de sens ! Curieuse façon de parler du sens. Mais prenons une œuvre de René Magritte : « [Ceci n'est pas une pipe](#) ». La représentation d'une pipe n'est pas une pipe. Le mot « rose » ne sent pas la rose. Le dire sur la réalité ou de la réalité n'a rien à voir avec la réalité. Écrire « je suis repu » n'enlève pas la faim. Le sens nous parle toujours d'autre chose que de la réalité dont il veut pourtant nous parler et dont il prétend nous parler. Le sens échoue à nous dire ce dont il veut nous parler. Et, en ce sens, le sens n'a pas de sens. La réalité se vit dans le présent, mais dire la réalité n'est qu'un jeu de nos représentations, qu'un jeu de langage. Et un certain type de langage serait ce qui constituerait notre niveau d'abstraction culturelle. Ce type de langage serait jeu, serait ludique. Il nous situerait dans ce que Spinoza appelle la « joie ».

Alors, les sentiments de plénitude et de faire partie d'un grand tout qui nous englobe, les sentiments de repos, de paix et de joie dans la fusion avec une réalité dont nous faisons partie, le sentiment « mystique », même religieux, le sentiment de la satisfaction, de la joie de connaître, en un certain sens, la vérité du réel comme n'étant que déterminée et toujours nécessaire : tous ces sentiments constitueraient le niveau d'abstraction culturelle et qui serait le

niveau de la joie ou de la béatitude, selon Spinoza. La connaissance procurant le repos et la joie d'exister, d'être là simplement. La joie du réel. La joie de la réalité qui ne peut qu'être « présent qui dure », et, en ce sens, le « présent qui dure » ne peut qu'être la réalité éternelle. D'où viendrait l'expression : l'éternel présent. Ce serait le meilleur des mondes possibles parce qu'il serait le seul nécessaire et donc la seule possibilité réalisée. Donc, le meilleur des mondes possibles parce que le seul réel, le seul actualisé, la seule possibilité réalisée de fait.

#### Sur le mal :

Le réel qui n'est que présent ou que le présent. Soit. Mais il me reste un petit problème à résoudre : le problème du mal. Que le réel en tant que matière soit neutre, j'en suis d'accord. Nous ne pouvons pas nous mettre en colère contre un volcan qui a fait irruption. À nous de connaître comment fonctionne les volcans et évitons de construire des villes trop près pour éviter les malheurs. Mais pour l'humain peut-on rester neutre face à quelqu'un qui torturerait les enfants ? Je ne pense pas et il est mieux que ce soit ainsi. Nous pouvons vivre notre colère et nous apaiser un peu ainsi. Mais ça nous révolte. Nous disons : c'est mal.

Pourrions-nous voir que ce n'est qu'un fait qui a eu lieu sans comparer à nos valeurs ? C'est même un fait singulier et, en ce sens, à ne comparer à rien d'autre, à aucun autre fait. Et de toute façon, il faut

l'accepter comme fait. Nous ne pouvons pas faire que ça n'ait pas eu lieu. Nous pouvons vivre notre émotion de colère et de révolte et nous pouvons aussi nous engager pour que ça ne revienne plus ou du moins entamer des démarches pour que l'on change cette réalité, mais nous ne pouvons pas faire que ça n'ait pas eu lieu. Reconnaître le fait comme ayant eu lieu est déjà un premier pas dans la direction de ne pas juger la réalité comme méchante. Le fait même que ce soit arrivé nous enlève en quelque sorte une emprise sur le devoir être de cette réalité. Car même si nous la jugeons comme méchante ou mal, le fait demeure que c'est arrivé. Et le réel est ce qui arrive et est le seul possible et donc le meilleur parce que le seul possible. Il est arrivé, donc il est nécessaire parce qu'il est la seule réalité possible réalisée de fait. S'il est le seul possible réalisé, il importe peu que je le juge comme bien ou mal. Il ne pouvait en être autrement parce que, de fait, il en a été ainsi. Pour le fait qui vient de survenir, d'accord.

Mais pour un événement futur : pour un événement qui n'est pas encore arrivé. La torture d'un enfant demeurera un événement considéré comme mal. Et sûrement avec une émotion de colère qui pourrait accompagner ce sentiment de méchanceté. Autrement dit, ce sera une action mauvaise que de torturer un enfant. Certains diront que s'il n'y a pas un autre monde pour indiquer ce qui devrait être par rapport au fait qui arrive seulement, alors, ce qui arrive est neutre dans le sens qu'il est un fait que nous n'aurions pas à qualifier de bien ou mal. Un fait arrive, un point c'est tout. Nous ne

pouvons le qualifier de bien ou de mal que si nous faisons un jugement de valeur et non pas un jugement de fait. [Nous pourrions développer le « is » : ce qui est et le « ought » : ce qui devrait être (la morale) de Hume. Mais, ce sera pour une autre fois]. Et, si nous n'avons pas le soutien d'un monde platonicien, d'un autre monde, pour fonder notre devrait être, alors, il n'y aurait que des jugements de fait. Monsieur X a dit : « qu'il n'est pas bien de torturer un enfant ». Si pas deux mondes, à la Platon ou à la Kant, et ça se ressemble, alors pas de devrait être, pas de jugements de valeur justifiables. Wittgenstein a écrit dans ce sens, il me semble.

Mais un devrait être qui se réalise devient ainsi un fait et passe donc de jugement de valeur à jugement de fait. Alors, un jugement de valeur réalisé devient un jugement de fait et en ce sens, le devrait être est toujours ailleurs et, même réalisé, il n'est plus alors un jugement de valeur, mais bien un jugement de fait. Autrement dit, la réalité présente est toujours un fait. Mais l'acte exécuté par le jugement de valeur qui nous a stimulés à, disons, bien agir, à faire une bonne action devient aussi neutre qu'une action mauvaise ou méchante lorsqu'elle se réalise et devient un fait, lorsqu'elle devient une présence réelle. Et une présence réelle jugée bonne semble quand même supérieure à une présence réelle jugée mauvaise.

Ou bien, une réalité dite bonne et une réalité dite mauvaise, ou une action réalisée et vue par nous comme bonne et une autre réalisée et vue comme mauvaise, est-ce vraiment la même chose une fois réalisée ? Nous

pourrions répondre oui, en un sens, car les deux sont maintenant des faits qu'il nous faut accepter parce qu'ils sont maintenant la réalité et nous ne pouvons nier qu'ils sont réalisés et que nous devons faire avec. En plus, lorsqu'ils sont réalisés, ils deviennent des faits et des jugements de fait et non plus des jugements de valeur. Les jugements de valeur, les « devrait être » ne sont jamais présents en quelque sorte, ils sont toujours ailleurs. Mais comme nous n'acceptons pas deux mondes où nous pourrions possiblement trouver un lieu pour ce « devrait être », il ne reste que les jugements de fait. Mais ainsi, plus de morale, car les jugements de valeur nécessitent un autre monde qui est toujours ailleurs, mais qu'il n'y aurait pas d'ailleurs. Alors, il n'y aurait que des faits et donc pas de morale.

Peut-être, qu'une partie du désespoir, en plus de nous indiquer le sans sens (ou le non-sens en voulant simplement signifier qu'il n'y aurait pas de sens de donné à l'avance ou de sens à attendre, mais plutôt qu'il serait à faire par nous-mêmes) de la réalité (ce qui est déjà, en un certain sens, désespérant), viendrait de la neutralité ou de l'indifférence de la réalité, qui se réalise ou se présente en se faisant, à l'égard de ce que nous jugeons bien ou mal, bon ou méchant. C'est facile pour les volcans, on ne les punira pas et comment d'ailleurs ? Peut-être, faire exploser la montagne ? Mais nous comprenons rapidement que c'est plutôt inutile et un peu excessif.

*Nous ne sommes pas des volcans ! :*

Mais, nous les humains, nous ne sommes pas des volcans. Et le fait que nous ressentions une action comme bonne ou mauvaise (ce qui est un fait également : il ne faut pas le nier, un fait culturel, un fait humain), ne serait qu'un effet d'imagination humaine et, en ce sens, qu'une illusion pour nous aider à vivre pour ne pas trop nous entretuer. La réalité serait indifférente à l'humain et à ses effets d'imagination (les « devraient être », et autres illusions). Comprendre cette neutralité ou indifférence fondamentale nous conduirait à un profond désespoir et si nous lui disons « Oui », alors, nous passerions du côté de la béatitude. Mais comment accepter que les valeurs n'ont pas de valeur sinon qu'illusoire ? En fait, par l'action : nous pouvons nous engager pour soutenir une morale illusoire et pour soutenir ce que nous jugeons des actions bonnes, mais sans avoir l'illusion que ce sera vraiment pour le mieux. La réalité n'a pas de mieux ou de pire. Mais, il nous faut agir quand même, alors autant suivre une morale universelle à la Kant, même si illusoire, que de valoriser la torture des enfants par nos actions ou nos réflexions (en soutenant par exemple que la torture n'est pas si mal que ça, etc.). Ainsi, nous savons maintenant que nous pouvons possiblement dire oui au monde, oui à la réalité telle qu'elle est. Oui à l'*amor fati* de Nietzsche.

Un « devrait être » ou un « devoir être » n'est pas encore, il est une espérance d'être, une croyance, une foi. Mais il n'est pas sinon dans un autre monde que celui qui est, le

nôtre et le seul. Ce « devrait être », s'il est, ne peut être que d'un autre monde. Mais comme nous refusons l'idée d'un autre monde, il n'est pas de notre monde, il n'est pas du tout. Ce dehors du monde est un néant de réalité. Il n'est pas. Ce qui manque, ce qu'on espère n'est ni présent ni actuel. Ce néant espéré, ce manque, ce « devrait être » pour demain fait supposer notre réel comme étant un néant, fait supposer notre vie actuelle comme étant une mort. Mais le réel, le présent, la matière, la nature, le corps, n'est pas de demain, n'est pas en espérance, ne manque pas : il est le présent même et la seule réalité. L'autre monde, Dieu, qui nous assurerait de la morale, ne pourrait qu'être bon. Comment imaginer un Dieu mauvais ? C'est une impossibilité théorique. Alors, nous revenons à la liberté humaine. Il faut être libre et choisir librement le mal pour qu'il y ait du mal moral. Donc, par la liberté, l'homme devient coupable, car, étant libre, il devient responsable du mal, de la méchanceté. Mais nous savons maintenant que le mal radical est probablement une fausseté. Même le terroriste veut le bien pour sa cause et il est dans une illusion éthique en quelque sorte, mais il pense aider positivement sa cause et veut donc le bien... L'homme n'est pas mauvais ni par nature ni par volonté et même si c'était possible d'agir avec une volonté mauvaise, il pourrait, même dans ces cas, en sortir ce que nous jugeons comme bien. Alors, la méchanceté de l'homme diminue même si les effets collatéraux peuvent nous sembler terribles parfois. Même la radicalité du mal ne porte pas toujours ses fruits négatifs !

Ce qu'est une illusion :

Une petite note ici : pour Platon, nul ne fait le mal volontairement, mais seulement par ignorance du bien. Et, s'il n'y a pas de bien définissable sinon dans un autre monde qui, selon nous, n'existe pas, il ne reste que ce qui arrive et qui est nécessairement bien parce que ça arrive et que nous n'avons pas d'autre monde pour nous définir un concept universel et nécessaire du bien. Nous n'acceptons plus de définir le bien par un concept sans réalité : ce concept de bien ne serait lui aussi qu'un « devrait être » qui n'aurait de réalité que dans un monde futur, mais que nous devons penser présentement. Penser présentement une irréalité future pour diriger notre présent : voilà ce qu'est une illusion. Et les « devraient être » sont des illusions de cette sorte. Ici, c'est une position nietzschéenne : un concept, une définition dirigeant la réalité et, en ce sens, plus réel que le réel. Mais, ce ne serait qu'une illusion.

Évidemment, pour un matérialiste pour qui tout est déterminé, il n'y a pas de liberté et donc pas de mal moral. Alors, c'est Spinoza et André Comte-Sponville qui ont raison : pas de morale matérialiste théorique possible, mais possibilité d'une morale pratique. Amoralisme théorique, mais moralisme pratique. Ça serait déjà très bien. Pourquoi vouloir plus ou différent ? Car, si nous supposons une liberté, même matérialiste, qui viendrait de l'évolution des cerveaux avec la complexification, nous supposons tout de même une liberté. Et cette liberté, dépassé un certain seuil, deviendrait

aussi forte que le libre arbitre de Descartes ou la liberté de la volonté kantienne. Elle jouerait le même rôle, mais sans un fondement nouménal ou transcendant ou transcendantal. La liberté, pour Kant, demeurant ineffable, demeurera un postulat de la raison pratique infondable sinon dans un autre monde. Mais nous partons avec l'hypothèse qu'il n'y a qu'un monde et matériel et que le présent. Le reste n'est qu'imagination comme le sens, le temps (passé, présent, futur).

Mais le problème que nous avons tient à ceci : nous avons de la difficulté à admettre que la torture d'un enfant soit l'équivalent d'une irruption volcanique et que le réel soit ou neutre ou indifférent. Autrement dit, que notre réaction de juger une action comme bien ou mal n'ait aucune importance ou ne soit qu'imaginaire et surtout que nous ne puissions rien y changer parce que les « devraient être » seraient aussi que des représentations imaginaires.

La moralité comme illusion mais nécessaire. Pas de moralité du tout pour un matérialiste : donc, illusion. Mais nécessaire : il nous faut vivre ensemble. Et construite par le « conatus » pour devenir un moralisme pratique. Nous ferons un chapitre sur le moralisme pratique relié au « conatus » de Spinoza. Mais nous ne développerons pas cette partie maintenant.

Dans le matérialisme, la notion de déterminisme où une cause produit un effet doit-elle remonter à l'infini ou s'arrêter à une cause première ? Premièrement, si nous pouvons

trouver une cause première, est-ce que ça ne deviendrait pas comme Dieu pour tout justifier et expliquer ? Autrement dit, une cause première matérielle est-elle possible ? Difficile ou impossible il me semble, car comment s'imaginer arrêter le questionnement pour expliquer un phénomène. On pourrait toujours demander : quelle est la cause de ce phénomène ? Et en science, il semble que ce soit bien à l'infini. Alors, il resterait : remonter d'une cause à l'autre et à l'infini. Donc, il devient indémontrable que la matière soit explicable dans sa totalité par la relation de cause à effet parce qu'elle ne peut être qu'à l'infini. Et donc, qu'il nous faut postuler que nous pourrions tout expliquer de cette réalité matérielle. Alors, ce ne serait qu'un postulat. Ainsi, en science, il nous faudrait postuler que le réel est explicable par des causes matérielles. Mais postuler une causalité infinie, ici, devient une idée aussi métaphysique que de postuler la liberté comme exigence de la raison pratique où c'est aussi une idée métaphysique.

Pour le passé, nous devons remonter dans une relation de cause à effet à l'infini et nous devons postuler que la totalité matérielle serait explicable par des causes matérielles. Pour le futur, nous pourrions supposer, en droit, que nous pourrions tout expliquer un jour. Est-ce aussi qu'un simple postulat, car c'est sûrement un plan à long terme ? Même s'il est difficile de penser que nous pourrions expliquer tout du cerveau humain, il me semble qu'en droit nous pouvons le penser même si ce n'est pas encore fait et que ça pourrait être long. Mais long ne

signifie pas nécessairement à l'infini. Nous ne pouvons pas savoir si notre connaissance progressera à l'infini ou qu'elle atteindra rapidement la totalité de notre connaissance possible. Ou bien n'est-ce qu'un postulat comme pour la causalité à l'infini pour le passé ?

Mais, il y a une différence entre les matérialistes et les rationalistes de la liberté. Même si nous remontions (pour le matérialiste) d'une cause à une autre et à l'infini, et donc que nous devons seulement postuler que nous pouvons expliquer ou connaître la totalité du réel, nous nous attardons à connaître un réel présent qui est là. Tandis que le postulat de la liberté à la Kant qui exigerait un monde nouménal nous parle d'une réalité imaginaire qui n'est pas là sinon comme exigence de la raison pratique. Une réalité imaginaire est par définition une réalité qui n'est jamais là présente actuellement sinon que comme manque. Kant ou Platon, c'est la suite l'un de l'autre.

### *Les éléphants roses qui rient ! :*

Un mot sur Kant où le concept avec sa compréhension et son extension pour nous aider à définir le concept. La compréhension du concept serait la propriété de classement ou la définition par l'espèce (« species ») (genre prochain et différence spécifique) (Aristote) autour de laquelle se regroupent les éléments et l'extension correspondrait aux éléments eux-mêmes. Par exemple : pour une chaise, sa compréhension c'est sa définition et son extension est une chaise elle-même existant réellement dans le monde. La

compréhension nous donnant les caractéristiques générales des objets, mais ne sont jamais les individus eux-mêmes, les objets réels.

Alors, c'est seulement par l'extension que nous pouvons avoir accès aux objets, aux individus, et cela, par la perception et donc pour Kant, par l'intuition. Pour Kant, l'intuition est toujours sensible, c'est notre perception de la réalité. Et c'est seulement ce monde sensible dans l'espace et dans le temps qui est notre monde réel. Le monde de la perception dans le présent qui dure. Le général, la compréhension vise toujours à côté de la réalité sensible, car ce n'est qu'une abstraction qui ne dit rien de la réalité sensible, du singulier réellement existant. La compréhension ne parle que du général qui est une abstraction absente, qui n'est qu'une idée. Et, pour Kant, de l'idée, nous ne pouvons rien tenir pour réel : l'idée de Dieu n'en fait pas son existence nécessaire. L'idée d'un éléphant rose qui rit n'en fait pas qu'il existerait des éléphants roses qui rient. Et l'idée des licornes n'en assure pas l'existence pour autant.

Ça ressemble un peu à l'idée de moyenne en mathématique : il n'y a peut-être aucune note qui corresponde à la moyenne. Ça nous signifie quelque chose, mais aussi qu'il n'y a aucune réalité, aucun individu singulier qui lui correspond. Ce n'est qu'une idée imaginaire. Mais la réalité avec les individus singuliers n'est pas imaginaire : c'est la seule réalité.

Kant modernisant Platon, mais nous rendant imaginairement présent un manque. Le postulat d'une liberté fondée sur un monde nouménal fonde la liberté sur un monde imaginaire qui n'est pas présent comme réalité sensible. Or le matérialisme suppose la priorité ou la primauté au monde sensible (ou à l'intuition dirait Kant) sur l'idée ou l'imagination de l'idée de liberté. Le matérialisme considère comme seule réalité, la réalité sensible, car la seule réellement présente tandis que l'idée de liberté n'étant qu'imaginaire n'est toujours qu'une réalité qui manque et ce n'est qu'une idée régulatrice de la raison pratique qui ne peut s'empêcher de vouloir globaliser son expérience.

Et postuler un autre monde imaginaire qui manque et donc, non réel, pour expliquer notre monde sensible réel et le seul actuellement présent, me semble un tour de force qui ne peut que discréditer notre seule réalité qui devient ainsi moins réelle qu'un hypothétique monde nouménal qui, par définition, manquera toujours : il ne deviendra jamais un monde sensible. Non seulement, un monde nouménal n'est pas présentement réel, mais en plus il discrédite le seul monde réel possible parce que le seul actualisé et donc nécessaire. Ici, nous voyons un non-sens : une irréalité devenir plus réelle que la réalité. Nous ne pouvons pas dire : primat de la matière et primauté de l'idée. Nous devrions dire : primat de la matière et primauté du présent qui dure.

A-t-on encore besoin de notre canot ? :

Mais un monde d'idées ne pourrait-il pas diriger un monde matériel même s'il n'était que le seul possible réellement et présentement actualisé ? En un sens, il peut nous guider pour nous signifier que ce monde d'idées est une non-réalité, un manque et donc, nous désillusionner de ce monde d'idées pour nous renvoyer à notre seule réalité : le présent matériel et sensible qui dure. Notre monde imaginaire d'idées étant un artifice pour nous aider à connaître notre réalité et pour nous renvoyer à notre présent. C'est un peu comme si nous avions besoin d'un monde imaginaire pour nous faire désespérer de lui-même et nous situer dans notre finitude qui perdrait elle aussi son caractère désespérant parce qu'elle serait la seule réalité présente. Notre monde imaginaire d'idées serait le canot pour nous aider à traverser la rivière. Et il n'y aurait qu'une rivière. Inutile de porter le canot une fois la rivière traversée, car il n'y aurait pas d'autres rivières à traverser. Et pourquoi continuer à traîner un canot s'il n'y pas plus de plans d'eau à traverser.

Une fois reconnue notre réalité présente qui dure, nous n'avons plus besoin de notre monde imaginaire d'idées qui nous manquera toujours, et en ce sens, qui n'existe pas. En réalité, la rivière a toujours été traversée, mais nous nous imaginions de l'autre côté de la rivière et nous pensions que nous devions la traverser. Un canot imaginaire pour traverser une rivière réelle, mais déjà traversée, mais que nous pensions devoir traverser. Alors, un canot

imaginaire pour traverser une rivière imaginaire pour nous éveiller à une rivière réelle déjà traversée. Nous pensions devoir traverser une rivière, mais elle l'est déjà. Nous sommes toujours de l'autre côté de la rivière : nous sommes toujours dans le présent réel. Le désespoir connu, le désespoir acquis par la connaissance ne peut qu'être joie parce que nous resituant dans la réalité présente qui dure. Autrement dit, la connaissance de la réalité reconnue, aussi désespérante soit-elle sur le dire de la réalité (la réalité n'aurait pas de sens, pas de but...) nous situerait dans la joie parce que la connaissance est toujours joie. Même la connaissance imaginaire est joie, alors, à plus forte raison la connaissance de la réalité est joie encore plus profonde.

Et pourquoi ne serait-ce pas la théorie de la connaissance de Kant qui prendrait le dessus sur son espérance, sur sa foi en un autre monde, sur le monde nouménal, sur les idées métaphysiques. Au lieu de dire avec Kant : j'ai dû abolir la connaissance pour m'ouvrir à la possibilité de la foi, de l'espérance, de la religion, de la métaphysique, pourquoi ne pourrions-nous pas dire : j'ai dû suivre mes conclusions dans la Critique de la Raison Pure et restreindre ma volonté de tout connaître, de globaliser mon expérience, refuser de m'engager sur le terrain miné de la métaphysique parce qu'il n'y a rien de réel, entendons, sensible, perceptible, qui peut sortir de ces exigences de ma raison pratique (pas plus que des exigences d'universalité dans l'expérience esthétique dans ma troisième critique : Critique de la faculté de juger).

**Le monde imaginaire de la métaphysique ne pouvant devenir une réalité présente qu'en étant absente et qu'en étant que manque, je me suis efforcé à me restreindre volontairement à assumer le désespoir auquel me conduit la morale qui si je voulais outrepasser mes capacités de connaître serait même le fondement de la religion, mais ce ne serait plus connaître, mais espérer. J'aime mieux désespérer avec une bonne morale volontaire même si je dois postuler la liberté qui est déjà un abus par rapport à la connaissance possible. Je devrais même abolir ma morale ou accepter qu'elle soit non fondée.**

**Chose certaine Kant aurait pu affirmer à un moment de sa vie (probablement à la fin de sa Critique de la Raison Pure), que notre capacité de connaître se limite aux phénomènes et qu'il est abusif d'user des idées régulatrices qui ne nous font qu'élaborer des idées métaphysiques imaginaires que nous ne pourrions même jamais connaître en principe parce qu'elles ne concernent pas un monde sensible, un monde phénoménal. Désespérons et occupons-nous du réel, du présent qui dure.**

## ***La Dénationalisation tranquille*** de Mathieu Bock- Côté

Par Simon Couillard

Candidat à la maîtrise en philosophie,  
UQTR

*Il est question dans cet article d'un livre publié en automne 2007 par un jeune auteur de 26 ans, candidat au doctorat en sociologie à l'Université du Québec à Montréal. L'auteur qui a déjà rédigé des discours pour Bernard Landry, fait partie d'une mouvance intellectuelle, avec Jacques Beauchemin et Jean-François Lisée entre autres, présentement influente au Parti Québécois. Ces intellectuels, inspireurs des projets de loi sur l'identité et la constitution québécoise et du retour au « nous », visent à réhabiliter la dimension nationale et historique du projet souverainiste. D'ailleurs, tous sortent cet automne leur essai sur la problématique identitaire, ce qui nous promet une saison politique des plus intéressantes!*

Depuis la déclaration de Jacques Parizeau au soir de la défaite référendaire, le 30 octobre 1995, la mémoire collective des francophones du Québec serait gangrenée d'une mauvaise conscience, particulièrement virulente chez certains intellectuels, si on en croit Mathieu Bock-Côté, sociologue et philosophe de formation qui vient de commettre un essai aux éditions Boréal, *La Dénationalisation tranquille*.

Pour preuve de cette dérégulation du discours nationaliste, Bock-Côté souligne la multiplication des ouvrages et articles parus depuis cet automne fatidique visant à faire la part d'un nationalisme « exclusiviste », « ethnique », « ethnocentrique », « xénophobe » et d'un nationalisme ouvert et pluraliste prôné par une « certaine couche de la population d'autant plus susceptible de remâcher les mots codés du multiculturalisme qu'elle y a vu une preuve manifeste de son propre cosmopolitisme ». Ainsi, partant de ce paradigme, l'intelligentsia (y compris les souverainistes) s'est donnée pour but de définir la nouvelle nation québécoise, l'identité du Québec moderne. Il fallait rendre compte de la donne sociologique contemporaine. C'est ainsi qu'est apparue dans le vocabulaire courant de la politique, la désignation « nationalisme civique ». Ce vaste chantier de reconfiguration de notre mémoire et de notre histoire qui couvre les 12 dernières années constitue, pour l'auteur, la période de la Dénationalisation tranquille.

### **Vers un souverainisme dénationalisé**

Pour Mathieu Bock-Côté, le mouvement souverainiste s'est dangereusement engagé dans les eaux boueuses du multiculturalisme. Il prend pour exemple le rejet par le Bloc Québécois de la notion des deux peuples fondateurs et de la conception identitaire issue de la Révolution tranquille, ainsi que l'affaire

Michaud<sup>1</sup>. Dorénavant, le projet souverainiste devra s'adresser à tous les citoyens du Québec, sans distinction, au nom de la démocratie. L'auteur cite Claude Bariteau, anthropologue de l'Université Laval, s'adressant aux militants souverainistes : « Une démarche foncièrement démocratique ne peut présupposer que le groupe majoritaire puisse imposer les éléments de la culture qui le définit. En régime démocratique, ce groupe a plutôt la responsabilité de mettre de l'avant un projet qui rejoigne tous les citoyens et toutes les citoyennes, indépendamment des cultures qui les animent ».

Or, l'auteur affirme pour sa part que le projet souverainiste repose sur la conscience historique francophone et son désir d'achèvement. Les intellectuels tenant de l'option auraient inversé cette perspective et entamé un vaste travail de remodelage de cette conscience historique afin de doter la population d'un patrimoine civique commun capable d'accueillir la pluralité identitaire. Pour le jeune sociologue, cette entreprise est vouée à l'échec et il n'est pas seul à le penser. Il cite des militants souverainistes inquiets (Pierre Dubuc, Serge Cantin, Jean-Marc Léger) et des fédéralistes perspicaces (Pierre Pettigrew, Stéphane Dion) qui considèrent que l'on ne peut couper le projet

d'indépendance de la mémoire franco-québécoise.

Quoi qu'il en soit, la dénationalisation s'est fait bon train. Il s'est opéré un glissement des présupposés d'une communauté politique de la culture nationale vers les « valeurs » et c'est de cette façon qu'on a pu proposer de fonder la démocratie québécoise sur la *Charte québécoise des droits de la personne*, porteuse en elle-même d'un projet social. Bock-Côté questionne : « De quelle manière définir la nation lorsque la culture ne convient plus, lorsque la conscience historique n'est plus envisagée comme un lieu de rassemblement à partir duquel elle peut ensuite s'ouvrir à un réel pluralisme idéologique ? ». Les leaders souverainistes, afin de pouvoir toujours se référer à l'identité spécifiquement québécoise, ont caractérisé par l'appel au modèle québécois et aux valeurs progressistes une nouvelle appartenance. Un Québec « de gauche » se distinguerait d'un Canada « de droite » et le programme indépendantiste, s'étant décentré des caractères propres à sa majorité francophone, se légitimerait par la proposition d'un projet de société, progressiste par essence et sensé rallier l'ensemble des citoyens québécois. De la sorte, le social prendrait la place du national. Ce qui amène l'auteur à conclure qu'« il aura donc suffi de peu : décréter québécoises des valeurs qui ne l'étaient pas pour emplir en un tournemain conceptuel la citoyenneté inclusive (...) ». Pour lui, l'identité ne se prête guère à ce type de manipulation, elle est héritée et s'exprime par le recours à l'histoire. De même, la démocratie est

---

<sup>1</sup> En 2000, Yves Michaud a fait l'objet d'une motion de blâme de l'Assemblée nationale du Québec après avoir affirmé que les Juifs n'étaient pas le seul peuple qui ait souffert dans l'humanité. Ses propos avaient été jugés « inacceptables à l'égard des communautés ethniques et, en particulier, à l'égard de la communauté juive ».

insuffisante en elle-même pour se justifier et doit reposer d'abord sur une communauté d'histoire, sur une identité nationale. L'attachement formel aux idéaux démocratiques, pris seul, ne peut être cause de la démocratie qui exige une histoire « qui donne à la nation cette pesanteur sans laquelle la citoyenneté n'est plus qu'une estampe administrative déliée des devoirs fondamentaux qui viennent avec l'appartenance à une communauté de mémoire et de culture ». Le peuple se forge un destin, voire une mission, à travers son récit historique et ce destin demeure, toujours selon l'auteur, la véritable raison d'être d'une collectivité, dans sa propre représentation.

### Le cas Bouchard

Il importe de garder en mémoire le postulat de la nouvelle intelligentsia souverainiste énoncé plus haut, à savoir la nécessité de revisiter et de réinterpréter la conscience historique des franco-qubécois de façon à la rendre plus inclusive, pour comprendre ce à quoi Gérard Bouchard se propose de trouver réponse selon Bock-Côté. C'est dans son livre *La Nation québécoise au futur et au passé* paru en 1999 que M. Bouchard énonce son programme de rénovation de l'historiographie québécoise.

Le sociologue de l'UQÀM salue tout de même l'historien de Chicoutimi, lui reconnaissant le mérite d'avoir « posé le plus explicitement le problème de la réécriture de l'histoire, dans la mesure où on se sent tenu de répondre positivement au problème de la diversité et de la fragmentation de la

société québécoise ». Bouchard démontrerait comment le travail historiographique peut être subordonné au travail idéologique et politique. Pour le jeune auteur, la conscience historique d'un peuple se modèle sous les forces de l'action politique, du travail historiographique comme tel et de la culture populaire (autoreprésentation d'une société et de son destin). Il est clair pour lui que l'histoire ne peut être laissée aux seules mains des historiens.

Pour Bock-Côté, toutes les questions ne peuvent être posées à l'histoire nationale, sous peine qu'elle se désacralise. Or, en lui demandant de n'être en aucun cas exclusive, elle se décentre de la subjectivité qui la porte, le groupe national, et sa dimension mythique (μυθος: récit, fable) en est grandement affectée. Pour qu'elle s'adresse à l'ensemble des citoyens, on se rapporte aux victimes, ce qui permet de discréditer la conception dominante en la rendant coupable. C'est d'ailleurs ainsi, nous indique l'auteur, que fonctionne la sociologie et l'historiographie contemporaine qui ont fait leurs problèmes d'un « certain marxisme recyclé dans les luttes ouvertes par la contre-culture ». Bouchard veut cependant préserver le référent national, mais en le renouvelant. Pour ce dernier, il est d'abord essentiel de déconstruire l'imaginaire collectif afin de rendre la culture nationale innocente. Bock-Côté récuse cette posture : l'épistémologie constructiviste radicale, il ne peut l'admettre. Comment en effet concevoir qu'une collectivité se prête aussi facilement à ce genre de métamorphose ? On

présuppose une matière sociale souple, invitant les intellectuels à la travailler au gré d'idéaux abstraits de justice (par exemple, le multiculturalisme) tout en orientant les pouvoirs publics. Quoiqu'il en soit, l'auteur cherche à savoir d'où proviennent les questions auxquelles Bouchard se sent tenu de répondre. Elles lui semblent émergées au même moment que l'idéologie multiculturaliste et qu'un langage concomitant visant à « détruire les nations ».

Par ailleurs, Bock-Côté vitupère les enthousiastes du pluralisme identitaire, produit de la contre-culture initiée en Occident au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, qui voient « (...) une occasion inespérée pour les démocraties occidentales de se dépendre d'elles-mêmes, en se désentravant d'une certaine communauté historique qui limitait le potentiel d'émancipation du principe démocratique ». Pour l'auteur, cette dérive serait plutôt à déplorer parce qu'elle vise autre chose qu'une disposition naturelle et minimale d'accommodement de la diversité. Il indique, de manière fort pertinente, que ce n'est pas la pluralisation des sociétés occidentales, mais bien le paradigme contre-culturel du pluralisme identitaire qui absorbe et thématise les revendications identitaires et en propose un projet politique assimilant le concept de culture à celui d'identité. Il voit dans cette idéologie émergente la plus récente reconversion du marxisme, celui-ci s'étant trouvé des « prolétariats de substitution ». Il est entendu que cette mouvance politique

ne vise pas une réforme, mais bien un autre monde.

Il apparaît, selon l'auteur, qu'il soit vital pour la démocratie qu'elle se fonde sur l'idée d'un monde commun, qui limite par définition l'expression des particularités identitaires, et c'est ce qu'incarne sans égal possible la figure nationale. Une politique des identités va à l'encontre de ce principe élémentaire. Or Bouchard reconnaît ce principe, il vise la construction d'une histoire nationale tout en avalisant le langage du pluralisme identitaire. Ceci aurait pour effet de confiner cette histoire collective à l'insignifiance. Bock-Côté parle ainsi du « paradoxe du travail bouchardien ».

### Le cas Létourneau

Jocelyn Létourneau, professeur d'histoire à l'Université Laval, partage le reproche que fait l'auteur à l'endroit du paradoxe bouchardien. Pour sa part, il désapprouve le maintien de la préoccupation nationale et s'en désolé. Létourneau prétend déceler chez les jeunes et chez les étudiants la volonté de mettre de l'avant des récits alternatifs à l'historiographie dominante, ses thèmes, son récit victimaire et nostalgique. Il invite ces derniers à la tâche de la nouvelle écriture du passé. Bock-Côté résume ainsi la mission que se propose de remplir l'historien de Québec : « Il faudrait (...) atteindre les premières fibres de la conscience historique et déchirer ses premiers plis et replis, pour ouvrir une nouvelle possibilité herméneutique délivrant la pensée québécoise du *vieux désir*

*d'achèvement* qu'elle n'aurait cessé de formuler (...) ». Ce qui n'est pas chose aisée concède Létourneau. Il importerait tout de même de refonder l'interprétation historique de façon à se projeter dans l'avenir sans entraves. Premier élément qui devra céder le pas : la logique « nationalitaire ». Le Québec ne devrait plus être considéré comme une nation, mais bien comme une société, une collectivité. La question relative à l'indépendance nationale prend alors rapidement le chemin des oubliettes. Il faudrait rompre avec le paradigme groulxien, « penser le Québec après le nationalisme ». Pour l'auteur, Lionel Groulx ne fut pas un « ingénieur » de l'identité parmi tant d'autres comme le laisse supposer Létourneau, il indique que « Groulx n'a pas travaillé une matière historique inerte, indéterminée, indifférente à la manière dont on désirait la transformer, et sans formation préalable ». Pour Létourneau comme pour Bouchard, la malléabilité de la culture et de la mémoire ne fait aucun doute et ce serait sans doute pourquoi il travestirait le rapport de Groulx à l'histoire. Ce dernier aurait pour l'essentiel éclairé une réalité déjà formulée de manière latente.

D'autre part, selon Létourneau, le renvoi de la question nationale à l'arrière-scène et le réalignement de la politique sur un axe gauche-droite seraient des indicateurs de la dénationalisation de nos représentations collectives. L'historien se devrait de répondre à cette nouvelle donne en fournissant une plus grande diversité de récits, des récits qui tendront à oblitérer le soi-disant

« problème canadien du Québec » (Bock-Côté).

Par ailleurs, le Canada multiculturel incarne pour l'historien de l'Université Laval le modèle par excellence pour notre société puisqu'il n'offre pas une trame interprétative hégémonique de l'appartenance, et ceci épouserait à merveille le tempérament franco-québécois et son ambivalence. Pour l'auteur, cette ambivalence est au mieux factice, au pire une tare qui appelle à être surmontée. Il n'y aurait pas plus coexistence de récits multiples et équivalents : « Ne compte-t-on pas un nombre très appréciable de biographies consacrées à René Lévesque, à Jacques Parizeau, à Daniel Johnson, à Camille Laurin et même à certains hauts fonctionnaires plus discrets de la Révolution tranquille, comme André Patry ? (...) Entre Narcisse Belleau (premier ministre du Canada-Uni) et René Lévesque, les historiens francophones du Québec n'ont pas eu trop de peine à distinguer le politicien mineur du père fondateur de la nation (...) ».

Ainsi Létourneau chercherait-t-il à renverser l'épistémologie de l'histoire largement admise, du moins traditionnellement dans le Québec francophone, pour la décentrer précisément de la majorité de langue française. Bock-Côté nous rappelle qu'une telle entreprise ne peut qu'échouer « car il semble bien que le collectif francophone québécois totalise sa représentation de lui-même dans une perspective nationale particulièrement durable et résistante historiquement ». Il serait stérile de

banaliser le processus d'élaboration des représentations collectives, les réduisant à une liste d'idées reçues. L'auteur dénonce ce constructivisme qui « (...) par l'artifice d'une histoire écrite en comité préten[d] délivrer le passé de ses pesanteurs » et se demande : « Est-il si *contre-intuitif* de parler du Québec comme d'une nation et de percevoir son histoire comme une vaste entreprise de reprise en main collective ». Peut-être serait-ce là après tout une valable contribution au monde.

### L'historiographie nationaliste

Suivant le sociologue de l'UQÀM, toute « réalité » sociale est le fruit d'une subjectivité particulière. Le spécialiste devrait-il procéder de cette culture première et accompagner la collectivité ou plutôt la guérir de ses mythes ? « L'historien qui s'intéresse à la mise en scène de sa collectivité d'appartenance est donc interpellé par des considérations à la fois scientifiques et politiques, méthodologiques et normatives, dans la mesure où le discours qu'il propose doit tomber sous le sens, du moins en partie, pour ceux à qui il le destine ». Pour l'auteur, l'histoire doit être comprise comme l'accomplissement d'un destin national. La conscience historique serait téléologique, elle fournirait un sens au vivre-ensemble.

Aujourd'hui, cette vision nationaliste serait toujours vivante et on pourrait la déceler dans les travaux des Pierre Duchesne, Pierre Godin, Jean-François Lisée, Hélène Pelletier-Baillargeon, Norman Lester, Christian Dufour et consorts. Ces gens

interpellent la conscience historique francophone de manière fraternelle, en accompagnant la tradition et en réhabilitant le politique, tout comme Lionel Groulx et Maurice Séguin l'ont fait, préparant ainsi l'avènement de la Révolution tranquille et de son « Maîtres chez nous ». Bock-Côté termine son œuvre sur une proposition : « Si la mauvaise conscience identitaire est génératrice d'impuissance politique et contribue à la dépression d'une collectivité, inversement, une conscience historique bien assumée ouvre la possibilité d'une action d'envergure contribuant à grandir un peuple ».

### Courte Critique

Ce livre de Mathieu Bock-Côté, jeune sociologue de 26 ans, est un véritable pavé dans la mare de la pensée historique, sociale et politique au Québec. Un argumentaire qui se veut convaincant, mais quelque peu acerbe, voire sarcastique. Les références à Michelet, Séguin, au chanoine Groulx et aux autres pourront paraître choquantes au vu des académiciens bienséants, mais c'est précisément à la réhabilitation de ces historiens que l'auteur s'attarde. Pour le jeune penseur, la vraie vie n'a rien à voir avec les colloques universitaires.

L'ouvrage pose une question fondamentale quant au rôle de l'intellectuel dans la société. Loin de la philosophie critique et postmoderniste, Bock-Côté lui assigne le rôle d'accompagnateur d'une culture populaire qu'il doit servir. Évidemment, l'idée romantique d'un destin des peuples, d'une téléologie

dans l'histoire, pose de sérieux problèmes d'épistémologie et constitue le terreau privilégié de la philosophie critique de l'histoire qui en exprime les limites. Néanmoins, peut-être que le penseur se devrait d'avaler la pilule, partant d'une adhésion conventionnelle (et bien réelle) au destin pour servir au mieux sa collectivité, plutôt que de s'investir dans la déconstruction inconsidérée de la culture ou de s'aventurer et se perdre dans les méandres de l'abstraction transcendantale. À tout le moins, sa vie en acquerrait une profondeur certaine, son monde se chargerait d'horizons. J'ai en tête une phrase de Nietzsche tirée des inédits de l'époque d'*Aurore* : « Sitôt que nous poussons trop loin la justice et que nous émiettons le roc de notre individu, sitôt que nous abandonnons complètement notre point de départ ferme et injuste, nous abandonnons en même temps la possibilité de connaître ; car il manque alors ce à quoi tout se réfère »<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Cité in BERTRAM, E. (2007). *Nietzsche : Essai de mythologie* (traduit par Robert Pitrou), Éditions du Félin, Paris, p.152

**BOCK-CÔTÉ, M. (2007). La Dénationalisation tranquille, Éditions Du Boréal, 216 p.**

# Pour une Métaphysique sublunaire.

Par Jacob Beaumier

Lévinas, dans la première section de son essai sur l'extériorité *Totalité et infini*, thématise une occurrence phénoménale autant radicale que révolutionnaire pour l'avenir de la réflexion philosophique. Si la pensée est fondamentalement corrélation, fait déjà remarquer Lévinas dans les *Raccourcis*<sup>1</sup> publiés dans la troisième édition d'*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, elle s'abroge le droit de penser l'autre en tant qu'autre. Si la circularité de la compréhension est absolument déterminante pour la réflexion, comme le soutient Heidegger, l'expérience du nouveau en tant que nouveau, c'est-à-dire d'un nouveau qui n'est pas compris par le fait qu'il évoque déjà quelque chose de familier, est tout simplement impossible. De là,

« l'impossibilité de se manifester dans une expérience, peut venir non pas de l'essence finie ou sensible de cette expérience, mais de la structure de toute pensée, qui est corrélation. Entrée en corrélation, la divinité de Dieu se dissipe comme les nuées qui servent à décrire sa présence. Tout ce qui aurait pu attester sa sainteté, c'est-à-dire sa transcendance, infligerait aussitôt, dans la lumière de l'expérience, un

démenti à son propre témoignage, déjà par sa présence et son intelligibilité, c'est-à-dire par son enchaînement aux significations qui constituent le monde. Paraître, sembler, c'est aussitôt ressembler au termes d'un ordre déjà familier, se commettre avec eux, s'y assimiler. L'invisibilité de Dieu n'appartient-elle pas à un autre jeu, à une approche qui ne se polarise pas en corrélation sujet-objet, mais se déploie comme drame à plusieurs personnages? »<sup>1</sup>

Ce paradoxe désigne aussi celui de la métaphysique. Pour cette raison, nous le croyons, la métaphysique a toujours désigné un champ d'investigation controversé. En fait, celle-ci cherche les assises du donné, de la physis, les fondements du champ de vision, du monde. Or, ce qui soutient le monde, semble devoir le soutenir d'au-delà du monde. Pareillement, ce qui donne le donné ne semble pas de prime abord pouvoir provenir du donné. Comment voir ce qui fonde la vision? Ainsi, par-delà l'habitable, nous dirons par-delà ses limites, le métaphysicien recherche le métaphysique et se confine au paradoxe. En effet, toute l'activité du métaphysicien relève et procède du monde qu'il doit dépasser. Comment pourrait-il aller, d'après ses moyens mondains, au-delà du monde? D'autre part, si la Transcendance est pris pour ce qu'elle est, elle transcende *effectivement* le métaphysicien et rend la manière de ce dernier paradoxale,

---

<sup>1</sup> Cf. notamment la section *Énigme et phénomène*.

---

<sup>1</sup> Lévinas, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, troisième édition suivie d'essais nouveaux, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, p.284

en tant que, d'après l'effectivité de la transcendance du métaphysique par rapport au métaphysicien, ceux-ci sont « inintégrables » ou absolument séparés. Cette impossibilité de la métaphysique suffirait à la discréditer et, en tant que discipline qui se prononce sur l'au-delà du monde, qui prétend accéder au « supralunaire », elle le fut avec succès au cours de l'histoire de la pensée. Nous n'entreprendrons pas d'en refaire la preuve, mais en vertu d'une telle impossibilité, nous nous bornerons à souligner que la pertinence de la pensée métaphysique de Lévinas ne saurait dès lors relever d'une telle entreprise « théologique ». En effet, questionnera Lévinas, « y a-t-il rien au monde qui puisse se refuser à cet ordre primordial [, pour l'homme,] de la *contemporanéité*, sans cesser aussitôt de signifier? Une transcendance vraiment *diachronique*, n'est-elle pas tout juste bonne pour abuser la gratuite imagination, l'opinion, les religions positives? »<sup>2</sup> Lévinas prétend alors que « tout dépend de la possibilité d'une signification qui signifierait dans un dérangement irréductible. Si une description formelle d'un tel dérangement pouvait être tentée, elle nous laisserait dire un temps et une intrigue et des normes qui ne se réduisent pas à la compréhension de l'être, prétendue comme l'alpha et l'oméga de la philosophie. »<sup>3</sup> Tel est l'occurrence phénoménale originale que Lévinas essaya de circonscrire et que nous tenterons de préciser dans le présent travail.

## L'occurrence d'une métaphysique sublunaire.

L'originalité de Lévinas provient, selon nous, de sa prétention qu'il reste une possibilité métaphysique non encore thématifiée par la philosophie occidentale, selon laquelle la métaphysique aurait son occurrence « ici-bas ». Ce pourrait-il que l'effectivité de cette dernière soit perceptible malgré qu'on garde nos deux pieds sur terre? Si l'inhérence même du paradoxe de la métaphysique articulait notre existence athée ou autonome? Le paradoxe du mouvement métaphysique, celui que le métaphysicien exécute en s'évertuant vers l'au-delà, ne se produit-il pas lorsque j'aperçois mon prochain ici même sur cette terre? Mon prochain se donne à moi quotidiennement, nous vivons en société, mais cette donnée du prochain, comme la donnée du monde, cache son fondement, sa présence est gratuite et indique par son phénomène une intériorité qui ne se montre pas, qui m'est *autre*. Le clivage absolu qui sépare l'au-delà du monde du métaphysicien a cours ici-bas sur cette terre en tant que mon prochain m'est absolument *autre*. Rappelons-nous Hegel, lorsqu'il met en scène la proximité de deux consciences de soi: « la première conscience de soi n'a pas devant soi l'objet tel qu'il est seulement d'abord pour le désir, mais un objet autonome qui est pour soi, sur lequel elle n'est rien capable de faire pour soi, si cet objet ne fait pas chez lui-même ce qu'elle fait chez

<sup>2</sup> *Ibid.* p.286, nous soulignons.

<sup>3</sup> *Ibid.*

lui. »<sup>4</sup> Si l'on se refuse l'évidence d'un Esprit absolu, ce phénomène mondain décrit par Hegel manifeste une irréductible altérité, une anarchie essentielle dira Lévinas. La relation paradoxale qu'entretient le métaphysicien avec le métaphysique, c'est la relation que j'entretiens en tant que moi avec autrui. On y trouve le même paradoxe en tant que celle-ci est une relation hétérogène, une relation impossible a priori.

Pour mieux comprendre et concrétiser cet état de chose surprenant qu'est l'occurrence de la métaphysique ici-bas, nous devons préciser ce que Lévinas entend par *psychisme*. Le psychisme c'est l'ego, le sujet de la modernité. Or, depuis Hegel, l'identité, en l'occurrence l'identité du sujet, n'est pas substantielle, elle réside plutôt dans le processus d'identification lui-même et l'aspect vivant ou existentiel de l'identité du psychisme radicalise sa portée effective. En effet, le  $A = A$ , l'ancienne articulation logique de l'identité, et l'âme éternelle, substrat immuable et par là identique du sujet, apparaissent, en regard de la vie qui devient, abstrait. Bien plutôt, est identique ce qui peut le devenir, l'identité concrète s'exprimerait alors logiquement par l'identité de l'identité et de la différence, par cet énoncé logique contradictoire :  $A = \neg A = A$ . En terme plus moderne encore, l'identité du moi tient au fait qu'il séjourne effectivement dans l'autre qu'est le monde. Il s'y déploie et s'identifie en tant qu'il travaille le monde, le transforme et *fait de cet*

*autre le même*. Il habite le monde, s'y tient et là peut. Son identité est à la mesure de son pouvoir. L'identité du moi, le psychisme, c'est en ce sens le concret de l'égoïsme.

Psychisme, ego, âme, toutes ces expressions renvoient à l'ipséité du moi, au fait qu'il est autonome, autoréférentiel et athée. Autrement dit, la séparation du psychisme n'est pas relative, elle n'est pas le fruit d'une négation, elle est positive dans le phénomène du psychisme. Il y a cependant une occurrence où son processus d'identification s'avère inessentiel et incongru et c'est le face à face, l'intersubjectivité, où le psychisme « n'est rien capable de faire pour soi, si [l'autre] ne fait pas chez lui-même ce [qu'il veut faire] chez lui ». L'intersubjectivité serait dans ce sens l'occurrence d'une métaphysique sublunaire en tant qu'il y est question d'une relation absolument hétérogène, plaçant un ici en relation avec un là-bas absolument séparé, c'est-à-dire d'une relation non chapeauté par la Totalité et de laquelle on ne doit pas escompter de synoptique.

**Condition de possibilité et horizon de cette occurrence.**

Au demeurant, cette relation métaphysique est fragile, car dire qu'elle est bâtie sur une relation qui n'est pas disposée selon la Totalité qui l'engloberait, c'est dire que la relation métaphysique n'est en rien nécessaire. Laisser à l'autre la noblesse de son altérité, sa seigneurie, le laisser être un mystère, ne pas tenter de se saisir de son essence, lui laisser sa dignité, relève effectivement d'une activité.

<sup>4</sup> HEGEL, La phénoménologie de l'esprit, Trad. J-P Lefebvre, Aubier, Bibliothèque philosophique, p. 151

Accueillir *passivement* l'altérité d'autrui c'est l'exposer au tempérament allergène du psychisme. Autrui est bel et bien un obstacle à la souveraineté de mon moi et il est encore possible de faire de cet autre le même par la contrainte, c'est-à-dire qu'il est possible d'affirmer ma souveraineté par la violence, de faire de l'autre un esclave. L'homme peut être un loup pour l'homme. La métaphysique et la séparation radicale qu'elle nécessite n'ont rien à opposer à cette verve du même, sinon que de lui rappeler son arbitraire essentiel. La relation métaphysique est donc non nécessaire en regard de l'impérialisme du même. Non nécessaire mais tout de même possible. En effet, cette relation est *transitive*, elle ne doit donc pas être enregistrée mais effectuée. Elle relève du bon vouloir du psychisme, elle est générosité. « C'est cet ajournement perpétuel de l'heure de la trahison – infime différence entre l'homme et le non-homme – qui suppose le désintéressement de la bonté, le désir de l'absolument Autre ou la noblesse, la dimension de la métaphysique »<sup>5</sup>

S'en remettre à cette humeur amoureuse pour justifier l'occurrence du métaphysique ce n'est pas verser dans l'irrationalisme. Parce qu'elle est rendue possible par l'initiative de l'ego, la relation métaphysique ne doit pas être envisagé immédiatement comme une fabulation de ce dernier. Pour comprendre l'éminence de la relation métaphysique, il faut comprendre comment celle-ci précède la relation ontologique et l'inhérence du dogmatisme qui est propre à celle-ci, c'est-à-dire en quoi la relation

métaphysique déploie une ordonnance plus critique que celle de l'ontologie. Pour qu'il y ait métaphysique dans le sens où l'entend Lévinas, l'anarchie doit être essentiellement possible. Nous avons satisfait cette condition de possibilité, pour l'instant seulement d'après des indications sommaires, par le psychisme qui est un être pourvu d'une intériorité, qui est sa propre mesure et qui est de surcroît exposé à l'autre. D'autre part, et encore selon cette séparation radicale du même et de l'autre, la connaissance théorique emprunte son allure à la relation métaphysique, en tant qu'il est alors question de connaître l'en-soi de l'autre, c'est-à-dire l'extérieur au psychisme, l'objet. La connaissance doit respecter l'altérité de l'autre et s'apparente alors à la relation métaphysique. Mais le but de la théorie est la connaissance de cette altérité, et par là son intégration au même. Elle veut l'intelligence des êtres, elle est donc ontologie. Mais, pour que le même ne soit pas aliéné par l'autre il faut que celui-ci se livre si véritablement il le transcende. « Pour les choses, une reddition s'accomplit dans leur conceptualisation. Pour l'homme elle peut s'obtenir par la terreur qui amène un homme libre sous la domination d'un autre. »<sup>6</sup> Cependant, l'idée d'une connaissance critique, qui veut que la théorie se garde de son propre arbitraire, réaffirme la prégnance de l'autre sur le même, en tant que l'allégeance ultime de la connaissance ne doit alors pas aller à elle-même mais à l'autre, à l'extérieur vers où elle s'évertue. Ainsi, une théorie, une ontologie, le déploiement du même ou l'exercice de la liberté,

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.23

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.34

s'ils doivent être critiques, s'ils doivent respecter l'extériorité, se doivent de mettre en question ce dogmatisme spontané du même, son arbitraire essentiel. Pour que sa critique ne tourne pas en rond, l'exercice du même doit en appeler au radicalement autre<sup>7</sup>. « On appelle cette mise en question de ma spontanéité par la présence d'Autrui, éthique. »<sup>8</sup> L'accueil paradoxal de l'autre par le même, qui sera sempiternellement le même, se produit comme mise en question du même par l'autre, comme éthique. De cette manière, si on veut être critique, l'aspect anarchique, essentiel à la métaphysique, doit précéder la cohérence irréductible de l'ontologie. Sans quoi, l'ontologie offre la structure de l'injustice en tant qu'elle est alors mouvement dans le même avant l'obligation à l'égard d'autrui. L'éthique est la manière critique du même, la métaphysique est plus irréductible que l'ontologie, laquelle est démentie par le phénomène mondain de l'intersubjectivité.

« La relation avec un être infiniment distant – c'est-à-dire débordant son idée – est telle que son autorité d'étant est déjà invoquée dans toute question que nous puissions nous poser sur la signification de son être. On ne s'interroge pas sur lui, on l'interroge. Il fait toujours face. Si l'ontologie –  
compréhension,  
embrassement de l'être –

<sup>7</sup> Cf. Le piège conçu par Heidegger le renard dans le *Denktagebuch* de 1953 de Hannah Arendt

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.33

est impossible [...] c'est parce que la compréhension de l'être en général ne peut pas dominer la relation avec Autrui. Celle-ci commande celle-là. »<sup>9</sup>

La manière de l'étant infiniment distant, celle d'Autrui, est telle qu'il n'existe effectivement que de face, que comme interlocuteur et c'est là que la représentation solitaire, désormais caduque, peut se sursumer. Je pourrais toujours le taxer d'apparition subite, ou même de néant, Autrui saura, dans la mesure de son possible, y mettre son grain de sel. Au demeurant, par la violence et pour peu que je détourne mes oreilles de sa parole, je pourrai toujours faire « comme si »<sup>10</sup> il était ce que je veux bien en penser. Pourtant, la métaphysique décloisonne l'ontologie, « la compréhension de l'être déjà se dit à l'étant qui ressurgit derrière le thème où il s'offre. »<sup>11</sup>

**Transcendance, vérité et discours.**

La question se pose encore de savoir comment il est possible d'envisager une relation qui laisserait sa transcendance à autrui, ou encore comment il est possible et intelligible qu'une idée ne mène plus le rythme de son ideatum. Car Lévinas, maintenant qu'il décloisonne l'ontologie, doit distinguer l'objectivité théorique de la transcendance d'autrui qui, comme

<sup>9</sup> *Ibid.*, p.39 ; Cf. L'étape *inévitabile* de la Reconnaissance dans la dialectique du maître et de l'esclave.

<sup>10</sup> Ce « comme si » que violemment proclame le « ministère de la vérité » dans le 1984 d'Orson Wells.

<sup>11</sup> *Ibid.*

nous l'avons vu, se refusera toujours à la totalité. Il arriva à Descartes, selon Lévinas, une aventure théorique qui serait à même de témoigner en faveur de la séparation que requiert la transcendance. La séparation serait attestée par l'ambiguïté de l'évidence première de Descartes. D'une part, cette évidence est celle du cogito discriminée par le doute hyperbolique mais, dans un second temps, pour évincer la possibilité du mauvais démiurge, pour sortir le cogito de la mer de doute où il s'est trouvé, position qui rendrait caduque ce premier aspect de l'évidence, Descartes s'en remet à la véracité divine. De cette manière, parce qu'ils ne se suivent pas déductivement dans un raisonnement mais s'appellent réciproquement, les deux moments de l'évidence première, le Moi et Dieu, sont séparés nécessairement. Cette vérité de la séparation est attestée par la chronologie interne de l'évidence qui est en quelque sorte discontinue. Concrètement, le clivage absolu entre le moi et Dieu n'est pas posé arbitrairement, mais apparaît nécessaire lorsque le « je pense » entretient avec l'Infini qui le déborde une relation appelée « idée de l'infini ». En effet, l'ideatum de cette idée la déborde à jamais. Ce débordement est le contenu même de cet ideatum, son « infinition » accuse son extériorité, la distance non relative qui sépare l'idée de l'infini de l'infini. Ainsi, avoir l'idée de l'infini, c'est penser l'absolument extérieur, penser un « objet » dont nous ne pouvons, contrairement aux choses, aux notions mathématiques et morales, rendre compte nous même, c'est penser un Autre au sens strict. « L'infini est le propre d'un être transcendant en tant

que transcendant, l'infini est l'Absolument autre. Le transcendant est le seul ideatum dont il ne peut y avoir qu'une idée en nous; il est infiniment éloigné de son idée – c'est-à-dire extérieur – parce qu'il est infini. »<sup>12</sup> Il importe alors de comprendre, en terme phénoménologique, qu'il ne s'agit pas d'objectivité car il n'est alors pas question de synchroniser l'idée et l'ideatum, la noèse et le noème, il ne s'agit pas d'un mouvement dans le même, car la désynchronisation est essentielle à l'idée d'infini en vertu de son infinition même, en vertu de son extériorité absolue. Il s'agit en quelque sorte de sortir du truisme de la représentation qui, par « la distance à laquelle se tient l'objet, n'exclut pas – et en réalité implique – la possession de l'objet »<sup>13</sup> et s'abroge alors la possibilité de « penser » la transcendance. Lévinas parle alors, en référence à Platon, d'une pensée ailée, *enthousiaste*, possédée par les dieux, qui, pour peu qu'on la considère, n'est pas irrationnelle, mais au contraire signifie la fin de la pensée solitaire « qui a toute sa tête », « début d'une vraie expérience du nouveau et du noumène – déjà Désir. »<sup>14</sup>

Nous avons maintenant distingué la transcendance de l'objectivité, la première relève d'une pensée qui pense plus qu'elle ne peut penser, et par là accueille l'infinition du radicalement autre, du transcendant, contrairement à la seconde qui toujours déjà possède son objet et pense de ce fait solitairement ou à même son point de vue, selon sa

<sup>12</sup> *Ibid.*, p.41

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, p.42

représentation. Ce qui donne la mesure concrète de la transcendance serait alors le Désir entendu dans un sens éminent. Selon Lévinas, le Désir, qu'il ne faut pas confondre avec le désir mis en mouvement par la nostalgie d'un casse-tête ayant perdu une pièce, c'est-à-dire qu'il ne faut pas confondre avec la dialectique du manque et du comblement, mais qu'il faut envisager comme ayant son départ d'un être comblé et autonome, accomplit l'idée de l'infini, le plus dans le moins. « Non pas comme un Désir qu'apaise la possession du Désirable, mais comme le Désir de l'infini que le désirable suscite, au lieu de satisfaire. Désir parfaitement désintéressé – bonté. »<sup>15</sup> Ouverture d'un être comblé sur l'autre, générosité qui, au-delà de la possession, libéré des choses, va gratuitement vers autrui, « par-dessus les choses désormais possiblement communes, c'est-à-dire susceptible d'être dites », tel est la manière que déploie l'idée de l'infini. Elle est la relation du *discours*, où le zèle imbécile de la possession s'est entièrement consumé, où la bataille et le cri guttural qu'elle suscite, culminent dans un dialogue. L'idée de l'infini, l'autonomie du moi exposé à l'extérieur qu'elle traduit, serait ainsi la condition de possibilité du discours lui-même, où l'autre, loin d'apparaître comme thème à élaborer, comme chose à posséder ou comme obstacle à niveler, s'exprime. Rappelons-nous, pour mesurer l'enjeu, qu'il n'est pas nécessaire que le même laisse à l'autre la parole. C'est une action positive que de laisser l'autre s'exprimer, c'est une effectuation et non un enregistrement. Il s'agit en fait ici d'envisager une

autre transitivité que celle, proclamée par Heidegger, de l'être. Il faut envisager l'étant dans sa transitivité pour faire voir l'originalité et la richesse métaphysique de la relation du discours, et pour, de surcroît, relativiser toute ontologie. C'est dire qu'il faut recevoir la parole de l'autre et non la découvrir. La typique ontologique de la vérité cède ici le pas à une manière métaphysique de la vérité qui est parole ou verbe, révélation. Moyennant que l'ego laisse la parole à son prochain, ce toujours trop de l'expression signifie qu'elle est enseignement et en tant qu'elle a son origine dans l'extériorité, elle n'est pas ressouvenir d'une vérité oubliée, elle n'est pas maïeutique, mais véritablement *expérience*. Elle amène des informations concernant une contrée lointaine où nous ne naquîmes point et dont l'accès, nous le verrons, ne se fait pas sans embûche. Mais du fait qu'elle met en cause l'ipsité de l'ego, son recours incessant à lui-même, sa liberté spontanée, l'idée d'infini, la transcendance dont elle oblige le respect, enseignent impérieusement le moi qui l'accueille, l'élèvent à une vie théorétique critique.

En conclusion, toute cette section de *Totalité et infini* nous a semblé servir à expliciter la possibilité d'une métaphysique sublunaire. Les métaphysiques de la transcendance, qui peinaient sous la contradiction d'un monde fini et imparfait provenant d'un créateur infini et parfait, et celles, plus modernes, de l'immanence, qui s'essoufflaient et s'essoufflent encore à défendre la légitimité d'un État objectif qui, en vertu de l'abstraction qu'est la

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p.42

« Volonté Générale », forcerait la paix ou la totalité de l'humanité, sont présentées par Lévinas comme les débats du même, comme des mouvements injustes ou non-critiques, a priori. En détrônant la représentation, ou la théorie qui en découle, en faveur de l'extériorité, de l'autre en tant qu'autre, Lévinas radicalise l'idée d'une expérience absolument a posteriori, expérience de l'autre guidée par les motivations que déploie l'idée d'infini. L'« astuce » de Lévinas réside selon nous dans le fait qu'il considère les paradoxes du psychisme et de l'intersubjectivité comme tels, il n'essaie pas de les réduire à une incompetence ou à une ignorance, il les prend comme la trame même du réel, s'interdisant alors de les « oublier ». Cette anarchie essentielle, comme donné de la manière même de l'existence de l'homme, entraîne une conception de la vérité qui ne doit plus rien à l'action de découvrir impudiquement la nudité qui semble se voiler au voyeurisme de l'entendement, elle relève bien plutôt du Discours, elle est révélation, elle se situe dans le face à face, dans l'ambivalence même de la parole, qui certes peut mentir, mais qui tout de même s'expose aux hyperboles du langage, à la communauté irréductible que requiert celui-ci. Ainsi, en poussant la description du psychisme à son extrême, en le considérant comme ipséité, c'est-à-dire, à la manière de Heidegger, comme victime de la circularité de sa compréhension, le paradoxe de la vie publique demeure et discrimine une manière elle-même métaphysique du réel qui sollicite une conception de la vérité coextensive de la justice et indique la trame fondamentalement éthique,

c'est-à-dire infinie, de nos existences terrestres.

## Hegel contre l'ironie romantique

Par Simon Couillard

Les mots comme les feuilles emportés par le vent

« Tu étais pour nous un être d'essence supérieure, et tes articles, nous les connaissions par cœur...Mais maintenant nos yeux se sont désillés ! Je vois tout ! Tu écris sur l'art, et tu ne comprends rien à l'art ! Tous tes travaux que j'aimais ne valent pas un liard ! Tu nous as roulés ! »

Voinitzki à Serebriakov (Tchekov, *Oncle Vania*)

Je me propose dans cet article inspiré des recherches du professeur Jeffrey Reid de l'Université d'Ottawa, de regrouper les critiques de G.W.F. Hegel à l'endroit de l'ironie romantique. Il importera d'abord de se pencher sur quelques notions tirées de son livre *Principes de la philosophie du droit*. K.W.F. Solger, philosophe plutôt obscur dans l'histoire, occupe une place particulière dans les considérations de Hegel contre l'ironie, nous verrons donc ensuite comment s'articule la critique de la dialectique négative propre à ce penseur. Suivrons les critiques à l'endroit de Schlegel et de la subjectivité ironique, de Novalis et de la *Sehnsucht* et enfin, de Schleiermacher et du sentiment.

## Quelques notions de la philosophie du droit

Dans l'ouvrage *Principes de la philosophie du droit*, nous trouvons les présupposés philosophiques nous permettant de mieux comprendre les raisons du combat contre les ironistes. Il importe donc d'explorer ces quelques notions du système hégélien.

D'abord, l'esprit, ou l'objectivité du monde, se trouve dans la conscience humaine pour Hegel. La dualité sujet/objet est bien réelle, mais elle se rapporte tout de même à une substance unique, l'esprit. C'est l'*εν και παν* grec réactualisé par l'idéalisme allemand, l'un et tout. La relation du sujet au monde est un rapport au même en ce sens. L'esprit n'est pas hors du monde, en hypostase, mais il participe de la matière. Cela rappelle donc davantage le concept d'essence chez Aristote que celui d'idée chez Platon. L'esprit est en mouvement et il prend conscience de lui-même dans la subjectivité pensante. La subjectivité se porte naturellement (essentiellement) vers la connaissance de celui-ci. Hegel indique au sujet de cette volonté inconditionnée qui relie le sujet au monde par l'entremise de l'entendement, que « le devoir lui-même, en tant que dans la conscience de soi il constitue l'essence et l'universel de cette sphère (l'inconditionné du devoir), essence qui, renfermée en soi, ne se rapporte qu'à soi, ne garde que l'universalité abstraite; il est identité sans contenu ou le Positif abstrait; il se définit par l'absence de détermination »<sup>1</sup>. Ce devoir est conçu comme intention pure. Il laisse entrevoir l'universalité

de la volonté, l'action peut être jugée bonne ou mauvaise selon une Raison qui permet, de façon systématique, la subordination des jugements. C'est la voix de l'objectivité en nous, en quelque sorte. La subjectivité peut travestir ce rapport subjectif/objectif selon trois modes qui procèdent tous de l'hypocrisie. Premièrement, la subjectivité peut faire équivaloir le véritable universel et le sentiment, comme on le voit chez Schleiermacher. Deuxièmement, la volonté d'objet et la volonté universelle se trouvant en conflit, elle a le pouvoir de faire prévaloir la première. C'est le cas de Schlegel. En dernier lieu, la subjectivité peut nier l'objectivité du monde et faire apparaître la mauvaise conscience, comme chez Novalis. Cette dernière manifestation de la subjectivité corrompue n'est pas, au départ, encore de l'hypocrisie, mais elle demeure fautive et, si elle se prolonge et nie le perpétuel rappel de la Raison, elle en assume les symptômes au vu de l'essentialité du monde. À ce sujet, le philosophe indique que « du côté formel, le mal est ce qu'il y a de plus propre à l'individu puisque c'est justement sa subjectivité qui se pose simplement pour soi, et par conséquent sa propre faute, et du côté objectif, l'homme, selon son concept, existe comme être spirituel, et raisonnable, et qui contient en lui la caractéristique de l'universel qui se connaît »<sup>2</sup>, au-delà de l'empirie à laquelle s'attache la mauvaise conscience. Dans les trois cas, la subjectivité devient négativité abstraite qui ramène à elle les déterminations de l'universalité abstraite.

L'hypocrisie peut aussi survenir lorsque la subjectivité donne un contenu au vouloir déterminé par le bien abstrait. L'idée est que c'est l'intention réelle du sujet qui est à examiner, par-delà les conséquences de ces gestes. La subjectivité de la conscience est ce qu'il y a de plus constitutif, dans son rapport à l'universel, pour déterminer la valeur d'une action. Les moyens importent peu, où plutôt, si le but est juste, les moyens le sont aussi. Chez Hegel, cette affirmation est tautologique. L'essence transcende les contingences de l'histoire. Ainsi, le bien suppose une loi en soi et pour soi, mais une loi qui n'agit pas. Seul l'homme réel agit. La médiation entre l'homme et le bien est sa conviction. C'est en ce sens que l'hypocrisie est un fléau.

L'ironie nie la possibilité pour l'homme de connaître le bien, le vrai. Elle représente, si l'on veut, une doctrine compréhensive rendue possible par l'exaltation de la subjectivité, concomitante à la « vanitisation » de l'objectivité en soi-même. La personnalité ironique est « quiconque éprouve la justice (qui en soi est sienne), comme une conviction étrangère subjective et qui, lorsqu'elle s'exerce sur lui, se considère comme traité par une puissance extérieure »<sup>3</sup>.

### Hegel contre Solger

Hegel voit en K.W.F. Solger le philosophe de l'ironie romantique. Ironie qu'il définit comme l'« (...) attitude par laquelle la subjectivité particulière entrave le mouvement de l'esprit en se fixant à l'extérieur de l'ordre éthique et en se comportant contre lui »<sup>4</sup>. Cette attitude ne serait

pas le propre de Solger, simplement, à cause de son époque, celui-ci se sentirait obligé de théoriser sur des thèmes romantiques. Solger comprendrait le véritable contenu spéculatif du monde sans être en mesure toutefois de le rendre de façon scientifique. Pour Hegel encore, l'ironie place la vanité en tant que contenu de l'expression. Elle serait en ce sens la suppression du contenu objectif de l'esprit, ou plus précisément, l'identité de l'identité et de la différence.

Pour sa part, Solger revendique l'idée selon laquelle l'ironie serait à la base de la compréhension du divin. S'appuyant vraisemblablement sur les travaux de Schelling, il voit dans l'œuvre d'art la synthèse absolue de l'objectivité et de la subjectivité, ou, dans ses termes, la chute du divin dans le néant de la finitude. L'artiste accomplirait une dialectique négative, à savoir qu'il saisirait les contradictions du monde fini pour en fournir une compréhension qui s'anéantit (l'ironie), ce qui lui permettrait d'exposer le divin. Solger indique à ce sujet que « (...) la finitude est un rien et doit disparaître en tant que réalité non vraie pour qu'apparaisse la vraie réalité »<sup>5</sup>. La dialectique négative comprendrait une positivité initiale au moment de l'inspiration (Solger parle d'enthousiasme), ce qui fait dire à Hegel qu'il y a bel et bien contenu spéculatif. Pour ce dernier, la dialectique négative solgerienne démontre seulement le processus subjectif de la création artistique, ou le mouvement naturel des singularités (à savoir l'Idée qui s'auto-positionne par négation de la négation), sans en

extraire le mouvement général de l'esprit. Pourtant, Hegel reconnaît en Solger une « profonde compréhension des œuvres d'art véritables » et cela dénote l'inverse de l'attitude ironique. Celle-ci aurait un caractère enfantin, il importerait de sortir du romantisme pour s'en guérir, suivant l'exemple de Goethe. Or Solger est un contemporain de ces « crises de la littérature » que représente le romantisme et en utilise le langage, selon Hegel. Néanmoins il transparait pour ce dernier que le premier n'est pas ironique de façon conséquente puisqu'il se porte exclusivement sur le côté formel de l'œuvre, plutôt que sur son contenu.

Par ailleurs, Hegel stipule que « l'ironie survient lorsque le jugement est immédiatement lié au sentiment de soi, et lorsque celui-là se porte contre la Chose, et cela aussi bien dans ses expressions formelles (le droit positif, les doctrines positives de la religion, les grandes œuvres classiques et philosophiques) que dans son articulation spéculative, dont ces expressions formelles constituent la teneur véritable »<sup>6</sup>. Ainsi, l'ironie serait le contraire de la philosophie puisqu'elle va à l'encontre de la teneur véritable et positive de la Chose. Elle se traduirait par un retrait du monde en faveur de la subjectivité, du sentiment. Elle est donc repli sur soi pour Hegel. Comme vision du monde, elle mène à l'appréciation formelle des œuvres humaines. Or les formes deviennent tout simplement étranges car que peuvent-elle représenter sinon l'altérité du véritable monde de l'esprit? L'ironie se porte hors de l'objectivité, donc hors de l'objectivation de la pensée,

hors du langage. Pensons au personnage de des Esseintes dans le roman de Huysmans, entouré de bizarreries, pour qui « (...) somme toute, l'illusion était facile, puisqu'il menait une existence presque analogue à celle d'un religieux. Il avait ainsi les avantages de la claustration et il en évitait les inconvénients : la discipline soldatesque, le manque de soins, la crasse, la promiscuité, le désœuvrement monotone. De même qu'il avait fait de sa cellule, une chambre confortable et tiède, de même il avait rendu sa vie normale, douce, entourée de bien-être, occupée et libre »<sup>7</sup>. Pour Hegel, sentiment et entendement doivent être cultivés ensemble, en lien avec le monde extérieur. Il n'y a pas d'hétérogénéité radicale possible pour ces deux fonctions du Moi sans que l'on ne les voit choir dans l'insignifiance. C'est pourquoi que, pris ensemble, ils combattent l'abstraction (ab(s)-traction) en relation avec la Chose qui leur fournit en retour un horizon de sens. L'ironie ne pourrait être au-dessus de la Chose, comme le prétendrait Solger, car elle s'en trouve à l'extérieur.

Hegel reproche à Solger l'absence d'une explication scientifique à la dialectique négative. Comment rendre compte de l'anéantissement du néant par le divin qui se manifeste dans notre réalité finie pour que nous échappions au néant? Hegel se questionne en ces termes : « Au lieu de consister en un développement scientifique entre les abstractions logiques et les 'représentations concrètes' de la révélation de Dieu comme 'la réalité la plus haute', l'explication philosophique chez

Solger consiste en un mélange confus des deux pôles »<sup>8</sup>. Explication scientifique et logos se rejoignent chez Hegel. Le langage est un ordre dont on peut se passer dans le repli sur soi, mais dans ce cas l'individu ne peut comprendre le monde objectif. Il est du rôle de la philosophie, au-delà de la foi et du sentiment, de traduire l'ordre du monde. Solger commettrait donc l'erreur de ne pas voir de médiatisation possible et positive entre Dieu et le monde de la finitude, y voyant plutôt un lien immédiat et négateur. La relation se représenterait sous le signe de l'incommunicabilité. Or pour Hegel, cela va à l'encontre de l'unité universelle de l'esprit (Dieu), seule possible pour rendre compte de la positivité de la connaissance. L'apparence ne peut être un pur néant. L'esprit est texte du monde, à défaut de quoi le langage et la connaissance ne sont qu'une « simple suite d'énoncés affirmatifs » simplement soumis aux sens. Solger, qui « n'attribue la nécessité du penser qu'au moment spéculatif, qu'à la connaissance philosophique qui est celle de la révélation dans son mouvement d'auto-négation »<sup>9</sup>, ne saisisait pas l'importance du mouvement du concept au-delà de l'expérience individuelle. Pour Hegel, à la connaissance philosophique de la réflexion doit s'ajouter la réflexion de la philosophie spéculative.

De la sorte, le langage de l'entendement, médiation du sujet fini et du divin, philosophie spéculative par une subjectivité particulière, pourrait rendre compte de l'expérience du divin, objectivité véritable. En poussant l'entendement à son terme, l'idée se renverserait

dans son contraire tout en restant identique à elle-même et c'est ainsi qu'on atteindrait l'esprit (Raison), qui est unité objective. Ces passages ou renversements des idées, Hegel les compare à une danse, une bacchanale. Le religieux s'incorpore, par cette danse, à la raison. On peut parler de progrès scientifique dans cette mesure, en fonction de l'entendement et des syllogismes consécutifs de l'esprit au fil de l'histoire.

Pour Solger, la science est exclue car le divin ne peut qu'être compris négativement, dans le monde fini. La philosophie expliquerait simplement au niveau formel cette négativité qui nous élève par sa représentation. De là l'importance de l'art, comme forme dialoguée (dans un mouvement de chute au fil des paradoxes), pour engendrer l'émotion du religieux. Il n'y aurait pas de réalité plus haute, plus vraie, que dans l'art et la poésie, car ils nous désarment de toutes prétentions à la positivité et abolissent nos distinctions entre les choses finies et infinies. Hegel est plus élitiste, c'est l'enseignement du contenu spéculatif de la philosophie, et seulement aux universitaires, qui permet de saisir comment s'articule la vérité objective, « les formes sous lesquelles la vérité se re-présente, c'est-à-dire la religion et l'art, sont bien plus adéquates à la saisie populaire. Mais il ne faut pas confondre ces représentations avec la présentation philosophique »<sup>10</sup>. Il y a donc désaccord fondamental entre les deux théories esthétiques, ce que constate Reid en affirmant que « (...) le fondement symbolique de l'esthétique solgerienne, la notion de l'art comme révélation immédiate de

l'Idée qui vient habiter la finitude du signe pour le transformer en symbole, s'avère profondément en contradiction avec toute pensée historique qui prétendrait que la vérité se révèle progressivement dans le temps »<sup>11</sup>, perspicacité déjà présente chez Kierkegaard qui faisait de Solger « (...) une victime que requiert le système hégélien »<sup>12</sup>.

Comme on l'a deviné plus haut, la médiation de l'art ne se fait pas uniquement par l'entendement selon Hegel, l'histoire en offre une perspective en profondeur. Alors que Solger présente les révélations successives du divin comme une « série indifférenciée » d'expériences subjectives de la symbolique artistique, Hegel souligne l'importance de l'idée, dont les manifestations artistiques n'en représentent qu'autant de moments. Pour comprendre l'art historiquement, il conviendrait de le voir du point de vue de l'humain, en tant que conscience en marche. Les représentations graduelles de l'art seraient le reflet de l'évolution des conceptions du monde, du divin, de la nature et de l'homme dans sa compréhension de lui-même. Ainsi l'ironie s'inscrit comme moment de l'histoire de l'art. Elle apparaît, pour Hegel, lors de ce qu'il qualifie de deuxième crise de la littérature. Goethe aurait permis un dépassement de la première, le *Sturm und Drang*, en s'en purgeant par l'écriture et en puisant dans son cœur (comme il l'indique lui-même dans son autobiographie). Cette deuxième crise serait le mieux caractérisée par « la théorie de la poésie de la poésie » de F. Schlegel, à savoir une forme lyrique

qui ne se concerne pas du contenu objectif de la création. Hegel se montre particulièrement critique de l'ironie telle qu'elle se présente chez l'auteur de *Lucinde*, il note que « (...) la nullité intérieure, qui est requise par la théorie de l'ironie, mène là où la médiocrité parvient d'elle-même, c'est-à-dire au manque de caractère, à l'inconséquence, à la contingence, et au prosaïsme prétentieux (...) »<sup>13</sup>. Cette théorie se serait répandue parmi les gens qui voulaient se trouver au sommet de l'esthétique. Solger y aurait échappé en partie : il s'est fait critique littéraire, mais se montre soucieux du contenu, à savoir de la présence du divin au-delà des considérations sur le ton et les éléments lyriques. Serait-il un ironiste mal assumé? Ailleurs, il se montre soucieux d'épistémologie historique contre Niebuhr, il s'oppose aux discours de la Wartburg, etc. L'étalon intérieur pour juger du bon et du vrai est présent dans la pensée de Solger, dans des termes plus hégéliens, l'unité du divin reste présent dans le penser, c'est en fait ce que témoigne son usage de la dialectique négative qui, bien qu'à son opposé sur le plan de la démonstration, s'inspire de la dialectique platonicienne-socratique. Hegel voit dans cette dernière méthode la forme exemplaire de la philosophie. La positivité inhérente à ce processus représenterait précisément l'œuvre de celle-ci, qui opère le tri entre la bonne connaissance et la mauvaise. À terme, pour le philosophe de Iéna, « (...) la philosophie ne peut avoir comme fin dernière que de connaître Dieu »<sup>14</sup>.

## Contre Friedrich Schlegel

Friedrich Schlegel, cofondateur de la revue *Athenäum* (1798-1800) et chef de file des premiers romantiques basés à Iéna, a proposé la théorie de l'ironie romantique. Dans ses mots, « l'ironie est la claire conscience de l'éternelle agilité du chaos infiniment prégnant », « l'ironie est la forme du paradoxe. Tout ce qui est à la fois bon et grand est paradoxal »<sup>15</sup>. Pour Hegel, l'ironie romantique se situe en continuité de la sophistique, par ce qu'elle est, « libre-arbitre du sentiment subjectif ». Ainsi, est ironique celui qui donne ses opinions et prétend que l'esprit est incapable d'atteindre la vérité (pensons à Gorgias notamment). Le monde des sophistes se résumerait au monde de la finitude, qui n'a rien de substantiel. Pour les sophistes de la Modernité, ce sont les catégories kantienne qui leur permettent d'affirmer qu'il n'y a pas d'adéquation entre l'entendement et le monde réel. Cela mène au scepticisme de, et à l'encontre de, la subjectivité qui permet à son tour une théorisation de l'ironie. Là où les sophistes présocratiques supposaient un monde non-vrai et phénoménal, la sophistique moderne (par sa dimension hypocrite; recours au monde pour le nier) à présent le pose, le déduit par la subjectivité transcendante. L'hypocrisie est la faille de l'ironie schlegélienne selon Hegel. Pour ce dernier, la philosophie permet de rompre avec la sophistique, au temps de Socrate comme en ce XIX<sup>e</sup> siècle, en ce sens qu'elle vise la normativité propre à l'esprit, nécessaire pour évaluer les rapports incessants entre sujet désirant et objet désiré. L'exercice du jugement est

naturel chez l'individu qui cherche à faire ses choix en toute objectivité. Dans les cas ironiques, « l'objectivité dont il s'agit est immédiate dans le sens où elle n'a pas été investie d'un Soi, ou pour le dire spéculativement, le Moi ne s'est pas réfléchi en elle comme subjectivité »<sup>16</sup>. Le Moi, dans ces cas contraires, ne peut plus reconnaître la « Moïté » de l'objectivité, de l'esprit.

Hegel constate à regret que les Romantiques ont modelé leur perspective en puisant dans la philosophie fichtéenne. Il interprète différemment l'idée que « Moi = moi est l'Absolu, la totalité, rien n'existe en dehors du moi »<sup>17</sup>. Le Moi absolu est bien l'identité subjective, mais il s'agit du sujet face à l'objectivité, qui forment un même dans leur rapport réciproque. Pour Hegel, il est clair que les deux « Moi » ne renvoient pas essentiellement à la subjectivité absolue de l'ironie (la subjectivité désirante). L'objectivité vraie (en soi; la Chose effective) échappe néanmoins au sujet, l'infinie dépasse la pensée. Il ne faudrait pas en déduire que l'objectivité est illusoire, une apparence vide à laquelle il appartient au Soi de fournir une signification. Il y a essence derrière l'apparence rappelle Hegel. L'artiste ironique, tout de même artiste par sa maîtrise de l'art dans sa dimension technique, ne peut que produire des œuvres dont le contenu se limite à son individualité subjective. Hegel observe que, « du point de vue selon lequel l'artiste est le moi qui pose et détruit tout, auquel n'apparaît aucun contenu, aucune conscience comme absolu et en et pour soi, mais comme une apparence constituée par lui et qu'il peut

anéantir, nul sérieux comme tel ne peut avoir lieu puisque toute validité n'est attribuée qu'au formalisme du moi (...) »<sup>18</sup>. Cet artiste, dont le moi a envahit le Moi, s'élève à la divinité et regarde les hommes de haut, dans la mesure où ceux-ci restent attachés aux institutions, jalons de l'esprit dans sa quête de connaissance, comme le droit et la religion. Dans les faits, celui-ci demeurerait en marge de l'objectivité éthique et vraie et ne vivrait que pour la jouissance. En un cas pareil, l'artiste visera la maîtrise, ou la neutralisation, du public, en fonction d'assouvir sa subjectivité malade.

D'autre part, le talent que reçoit l'artiste est précisément un don, indique Hegel. L'apprentissage doit discipliner le génie artistique, sans quoi le seul contenu que peut extérioriser l'artiste est sa vie. Sans le travail de l'entendement, il n'y a pas cette distance, que vient combler la *Sittlichkeit*, de sa vie à son œuvre. Le génie artistique n'est pas sa propre fin, il doit être articulé dans les dimensions extérieure et publique. Or, le rapport au public qu'entretenaient Schlegel et l'artiste ironique en général en est un caractérisé par le mépris. La relation idéale, Hegel la conçoit à travers la définition herderienne de la culture en tant qu'horizon de sens. L'artiste doit avoir un apport substantiel à la culture car « cette notion de peuple qui participe à la vie de l'État ne peut que contribuer au mouvement de l'esprit »<sup>19</sup>. À l'inverse, le sujet ironisant rend vain l'objectivité par l'opération de son jugement, la raison ayant été subsumée sous le principe de vanité du sujet. En ce sens, l'ironie induit chez l'individu un rapport

biaisé à l'esprit, elle est « la dépréciation consciente de soi de l'objectif »<sup>20</sup>. Schlegel aurait été l'initiateur de ce cercle vicieux dans lequel risque de s'engouffrer la pensée.

### Contre Friedrich Novalis

Pour Hegel, l'ironie moderne se distingue de l'art romantique et de l'art chrétien de deux façons. D'abord par son absence de sérieux, et ensuite par le fait qu'« elle aboutit à la simple aspiration-ardente de l'âme, au lieu de l'action et de l'être effectifs »<sup>21</sup>. L'absence de sérieux revient à nier l'objectif, et l'absence de contenu objectif ramène la création à une « inconsistance qui n'a rien d'artistique ». L'œuvre d'art véritable met de l'avant un contenu substantiel, et pour ce, il faut qu'il soit déjà présent chez l'artiste. L'aspiration-ardente, la nostalgie ou Sehnsucht, fuit l'objectivité. Contrairement à la subjectivité schlegélienne, la Sehnsucht de Novalis se porte sur les idées. Cependant, tous deux impliquent une négation de la réalité effective.

Incidentement, l'aspiration-ardente est une version de l'expression ironique. Elle correspond, malgré sa prétention à fuir le monde fini, à un désir tourné vers l'intérieur. Pour Hegel, la Sehnsucht a plus de noblesse que les autres types d'ironie romantique car elle n'est pas orientée par les aspects plus bestiaux de la nature humaine. Sa négativité est sous le signe de la bravoure. Du fait que la Sehnsucht procède en faisant fi de la médiatisation par l'entendement, elle ne peut toutefois saisir le divin

extérieur. C'est une noble intériorité, qui rejette par conséquent la possibilité d'un rapport sujet/esprit. La conscience de soi retourne en soi et ne laisse qu'un sentiment de soi, sans altérité objective lui permettant de se reconnaître. Dans ce cas, l'hypocrisie est différente de celle propre à l'ironie schlegélienne dont la caractéristique serait ce procédé par lequel une subjectivité absolue recourt à une connaissance du monde pour se justifier de le nier. Chez Novalis donc, elle équivaut à la prétention de revenir au monde extérieur après avoir coupé le seul lien qui le liait à la conscience de soi intérieure.

Par ailleurs, Hegel est convaincu que l'ironie romantique est une pathologie qui mène à la mort. Il tient pour preuve le destin de Novalis, mort de consommation. Il se l'explique de la façon dont, « lorsque tout contenu provient de l'intérieur, l'individualité, dans son auto-consommation, se coupe de l'objectivité et, finalement, de la participation à la vie effective du monde (...). En son expression ultime, la fixation dans l'auto-consommation est la négation de toute objectivité et la mort purement naturelle de l'individu coupé du monde, et donc de la vie de l'esprit »<sup>22</sup>. Nous sommes à même de constater dans quelle mesure, et à quel point, l'esprit est radicalement effectif dans la pensée hégélienne.

D'autre part, la langueur inhérente à la Sehnsucht n'est rien d'autre, pour Hegel, que le désir de s'unir à l'objectivité; une conscience malheureuse de la mort de Dieu. Le malheur vient du fait que la Sehnsucht lutte de façon constante

pour s'élever à l'objectivité, tenons pour preuve la faculté de juger réfléchissante et son principe transcendantal chez Kant. Reid rappelle que, pour Hegel, « la seule façon pour la conscience de goûter l'apaisement de sa condition malheureuse, c'est de ne plus être conscience, bref de devenir une chose purement naturelle et ainsi de connaître une mort naturelle »<sup>23</sup>. À mener sa vie dans une juste mesure (selon les lois de l'objectivité), la mort elle-même n'apparaît pas démesurée, pourrait-on ajouter.

### Contre Schleiermacher

Le rapport au monde chez Schleiermacher serait caractérisé par les « barbaries » de l'entendement et de l'intuition. Pour Hegel, est barbare toute attitude qui se limite à l'intuition, qui doute de l'entendement et s'inscrit en faux contre l'unité organique du monde. L'intuition chez Hegel, du moins durant la période berlinoise, est progressivement assimilée au sentiment subjectif. Dans le même temps, ce qui est d'abord « intuition » chez Schleiermacher devient « sentiment ». Or, le sentiment manquerait ce caractère spéculatif qu'a l'entendement par la philosophie. Le sentiment subjectif doit s'accorder avec l'objectivité, elle-même conçue par les synthèses de l'entendement qui confronte réflexion et intuition transcendantale.

La doctrine de Schleiermacher a le mérite de mettre en relief le but visé par la philosophie dans la pensée hégélienne, à savoir ce sur quoi devrait porter l'intuition et le savoir qu'on en extrait. Ils devraient

exprimer « (...) l'unité de l'intelligence réflexive dans sa liberté idéale et la nature dans sa nécessité réelle »<sup>24</sup>. Schleiermacher privilégierait exclusivement la seconde partie, sans recourir à l'unité de l'intelligence réflexive, à l'entendement. Il est à comprendre qu'au départ, chez Hegel, l'intuition est donnée comme la saisie immédiate de l'objectivité. Elle se verra progressivement déclassée dans son système (comme on le voit dans la critique contre Solger) et « (...) déch(ue) de son statut transcendantal, où elle s'apparente à la Raison spéculative, pour venir s'ancrer au niveau du sentiment naturel de la subjectivité particulière »<sup>25</sup>. Schleiermacher partagera le destin de la notion, dans le regard de Hegel.

Le sentiment chez Schleiermacher se résumerait à un désir de création pour soi, appelant la virtuosité, conformément à une aspiration à l'infini. Hegel indique au sujet de cette fausse *ποιησις* qu'il s'agit d' « art sans œuvre d'art (...) » où « la liberté de l'intuition suprême consiste dans la singularité et dans l'avoir-quelque-chose-de-particulier-pour-soi »<sup>26</sup>. Si elle repose sur une intuition particulière et subjective, la création ne peut constituer une œuvre d'art véritable. L'intériorité absolue ne peut être compatible avec l'œuvre d'art qui demeure, à l'antipode, extériorisation.

Cette critique s'applique également à la dimension religieuse du projet de Schleiermacher. Hegel constate en effet que ce dernier entretient un rapport distordu avec le public, comme il en va pour tout ironiste. Dans la théologie du

sentiment de l'auteur des *Discours*, une multitude de groupes se trouvent sous la tutelle de virtuoses, chacun refusant l'idée générale d'objectivité. Comme ailleurs, la positivité dans l'histoire (ici inscrite dans l'institution religieuse) doit venir départager le bon du mauvais sentiment religieux. Ainsi pour Hegel, « (...) l'esprit de Dieu se distingue nettement du sentiment de Dieu (...) »<sup>27</sup>.

## Conclusion

Il est impossible de soustraire la *Sittlichkeit* du système hégélien sans que tout s'écroule, les études sur l'ironie le démontrent de façon particulièrement limpide. Cette idée n'est pourtant pas indiscutable, elle fut mise à mal dans l'histoire, notamment par Nietzsche qui aurait sans doute donné le point aux Ironistes sur cette question.

Sur la philosophie, est-elle seulement possible, ou disons, reste-elle véritable hors de la spéculation? Que penser de la faveur aujourd'hui accordée à la philosophie analytique, à la logique ou à la linguistique, résolument formelles? En s'attaquant à l'ironie romantique, Hegel émet un souhait. Certains diraient qu'il n'a pas douté assez loin. Ce qu'il cherche, c'est de préserver côte-à-côte la foi et le savoir sans autre preuve que la nécessité (non pas entièrement logique) de l'objectivité du monde. Cela pourrait peut-être expliquer les attaques *ad hominem* à l'endroit de Schlegel par exemple.

Le système hégélien est un chef d'œuvre architectural. Cette

splendeur s'est par contre montrée incapable d'endiguer, malgré sa prétention, la crise culturelle qui s'étend aujourd'hui à tout l'Occident. Rendons tout de même à César ce qui lui appartient, Hegel permet une articulation formidable des questionnements et des présupposés épistémologiques, toutes sciences confondues. Il ouvre la voie qui nous mène en profondeur dans les problématiques fondamentales de la philosophie et il a raison sur un point critique : sans l'objectivité, l'universalité est impossible. Il n'a pas tort d'affirmer non plus que l'ironie, si l'on excepte la religiosité mystique de Schleiermacher, pose d'abord le monde, par la subjectivité transcendante, pour mieux le nier par la suite... c'est proprement ironique. Une question, parfois posée avec les accents les plus sarcastiques, demeure : Êtes-vous croyant?

## Citations

1 : HEGEL, G.W.F. (1940), *Principes de la philosophie du droit*, Éd. Gallimard (collection idées), Paris, par. 135, p. 166.

2 : *ibid.* par. 140, p.174.

3 : *ibid.* par. 140, p.183.

4 : REID, J. (1997), *L'ironie romantique : Compte rendu des écrits posthumes et correspondance de Solger*, Éd. Vrin, Paris, p. 10.

5 : Solger cité in KIERKEGAARD, S. (1975), *Œuvres complètes, tome II*, Éd. De L'Orante, Paris, pp. 287-288.

6 : *op. cit.* p. 29

7 : HUYSMANS, J. (2004), *À rebours*, Éd. GF Flammarion, Paris, p. 102.

8 : op. cit. pp. 36-37.

9 : ibid. p. 41.

10 : ibid. p. 49.

11 : ibid. pp. 56-57.

12 : op. cit. p. 280.

13 : Hegel cité in op. cit. p. 75.

14 : ibid. p. 105

15 : Schlegel in REID, J. (2007), *L'anti-romantique : Hegel contre le romantisme ironique*, Éd. P.U.L., Québec, pp. 17-18 (note 21).

16 : ibid. p. 31.

17 : ibid. p. 39.

18 : Hegel in ibid. p. 46.

19 : ibid. p. 56.

20 : ibid. p. 68.

21 : Hegel in ibid. p. 98.

22 : ibid. p.123.

23 : ibid. p. 136.

24 : ibid. p. 152.

25 : ibid. p. 153.

26 : Hegel in ibid. p. 156.

27 : ibid. p.161

### Références

HEGEL, G.W.F. (1940), *Principes de la philosophie du droit*, Éd. Gallimard (collection idées), Paris, 380 pages.

HUYSMANS, J. (2004), *À rebours*, Éd. GF Flammarion, Paris, 405 pages.

KIERKEGAARD, S. (1975), *Œuvres complètes, tome II*, Éd. De L'Orante, Paris, 367 pages.

REID, J. (2007), *L'anti-romantique : Hegel contre le romantisme ironique*, Éd. P.U.L., Québec, 193 pages.

REID, J. (1997), « Hegel, critique de Solger. Le problème de la communication scientifique », in *Archives de Philosophie*, vol. 60, pp. 255-264.

REID, J. (1997), *L'ironie romantique : Compte rendu des écrits posthumes et correspondance de Solger*, Éd. Vrin, Paris, 142 pages.

## Un aérolithe privé, échoué

Par Simon Couillard

« J'aime le mot *décadence*, tout miroitant de pourpre et d'ors. J'en révoque bien entendu toute imputation injurieuse et toute idée de déchéance. Ce mot suppose au contraire des pensées raffinées d'extrême civilisation, (...) une âme capable d'intensives voluptés (...) »

- Ernest Reynaud (tiré du livre de Marc Dufaud, *Les décadents français*)

Nous partageons un idéal de beauté, arpentant les sentiers vespéraux de l'automne et ne croisant l'aube qu'au retour. Ainsi je pose ma tête lourde de fatigue sur ta poitrine, entrouvrant les lèvres pour saisir la sueur qui perle sur ton sein famélique et qui garde ma langue saline en vue des longues soirées-téquila.

Suivant l'astre de la nuit qui laisse dans son labour la rumeur réconfortante d'un vouloir abyssale, toi, parée comme Sarrasine, et moi, dans mes plus beaux atours, nous

aboutissons inlassablement dans cette auberge où traîne le parfum sucré des suffragettes. Aujourd'hui, c'est l'Oktoberfest à deux pas du cimetière.

Une bande voluptueuse y danse avec grâce, visages contenus. Pris d'entrain, les goujats piaffent du talon. Le plancher déjà chambranle et comme ultime acte de déférence, nous nous dispensons d'enseigner nos pas spectaculaires.

Le temps passe, les liqueurs d'anis se consomment à vu d'œil et bientôt je m'écroulerai dans un tapage infernal. Toi tu resteras de glace, ta main sinistre descendra en douceur dans mon dos, laissant dans son sillage des frissons d'extase.

En attendant l'heure fatidique à laquelle, de guerre lasse, mon corps succombe, je retiens fermement la table qui semble vouloir se mettre en orbite. Les bruits sont diffus mais percent toujours les discussions brutales des repentis.

Toujours en équilibre sur ta sellette, tu m'invites d'un sourire béat à t'enlacer langoureusement, et pendant que mon visage lardé de verre projette ses rayons imprécis sur la foule, je te perçois distinctement.

Je me décide à culbuter en ta direction. Agrippant tes côtes décharnées, je porte l'oreille à tes entrailles d'où coule toujours la vie. Pour un instant, tout m'apparaît serein.

Avant que l'atmosphère du miel ne vire, tu reprends ta gabardine et nous poursuivons notre exode

délicieux le regard au ciel, insouciant du destin qui un jour nous fauchera d'un élan grandiose. Nous nous arrêtons parfois pour déposer des gerbes de chrysanthèmes sur les sépultures d'hommes illustres. Devant ces monuments, pendant que la neige ensevelit nos bottes, je me surprends à penser n'avoir besoin de rien d'autre que de toi à mon côté et l'envie dans l'interstice.

# UNE VISITE GUIDÉE DU CHÂTEAU INTÉRIEUR

## Partie II: Le secours général

Par Christian Cyr

Il y sera décrit les trois premières séries d'appartements du Château où l'initiative décroissante appartient encore au sujet, qui se trouve frappé une première fois par un rayon de ténèbres pour lui faire entrevoir l'étendue vertigineuse de sa misère.

Qui dit « *Royaume* » dit aussi « *Château* » pour y loger son *Roi*! C'est, comme je le disais, l'analogie qu'a utilisée Sainte Thérèse d'Avila dans son traité *Le Château intérieur* pour cartographier l'itinéraire spirituel du chrétien, qui n'est que de passage sur la terre en attendant d'atteindre le Ciel, sa vraie et sa seule patrie. But qu'il ne doit d'ailleurs jamais oublier pour avoir cédé aux distractions insistantes qui ne manquent jamais autour de lui pour le ralentir dans son pas trop souvent timide et incertain.

*« Nous pouvons considérer notre âme comme un Château, fait d'un seul diamant ou d'un cristal parfaitement limpide, et dans lequel il y a beaucoup d'appartements, comme dans le Ciel il y a bien des Demeures... (Jn 14, 2) Enfin, au centre, au milieu de toutes les autres, se trouve la principale, où se passe entre Dieu et l'âme les choses les plus secrètes... Autant que je peux le comprendre, la porte par où l'on entre*

*dans ce Château, c'est l'oraison et la considération. »*

Et pour illustrer très simplement par une comparaison judicieuse la progression de l'âme dans l'oraison, dont la considération n'est en fait que le premier des quatre moments ici évoqués, dans le *Livre de sa vie* au chapitre 11, elle écrit :

*« Celui qui commence à faire oraison doit se représenter qu'il entreprend de transformer un terrain entièrement inculte et couvert de mauvais herbes, en un jardin d'agrément pour Notre-Seigneur. C'est le divin Maître lui-même qui arrache les mauvais herbes et plante les bonnes, et nous supposons que c'est chose faite lorsqu'une âme a résolu de s'adonner à l'oraison, que déjà elle s'y exerce. Notre tâche à nous, en tant que bons jardiniers, est de travailler avec l'aide de Dieu à cultiver et à arroser les plantes, afin de les empêcher de mourir, et leur faire produire des fleurs embaumées pour récréer ce bon Maître. Alors il viendra souvent se délecter dans ce jardin et se réjouir au milieu des vertus. Examinons maintenant de quelle manière on peut arroser,*

*afin que nous sachions bien ce que nous avons à faire, quel travail il nous en coûtera, si le profit dépassera la peine, enfin combien de temps devront durer les efforts. Pour moi, il me semble qu'il y a quatre manières d'arroser. On peut d'abord tirer péniblement l'eau du puits [oraison mentale]. On peut aussi se servir d'une noria et de godets, mis en mouvement au moyen d'une manivelle, ...on se fatigue moins et l'on obtient une plus grande quantité d'eau [oraison de recueillement]. On peut encore amener l'eau d'une rivière ou d'un ruisseau: l'arrosage est alors plus complet, la terre s'imbibe d'eau plus profondément, il n'est pas nécessaire d'arroser aussi souvent, et le jardinier n'a pas, à beaucoup près, autant de fatigue [oraison de quiétude]. Enfin, il y a une pluie abondante, et c'est sans comparaison la meilleure de toutes les manières, le Seigneur dans ce cas arrosant lui-même sans aucun travail de notre part [oraison d'union]. »*

Pour en revenir au Château, elle dénombrera de fait Sept Séries de Demeures, de la porte d'entrée jusqu'en cette Pièce Centrale où Dieu

réside, séries qu'elle s'attardera à décrire selon son expérience et ses connaissances. Les trois premières séries constituent *Le secours général* puisque l'initiative décroissante, bien qu'assistée de Dieu, appartient encore à l'âme, alors que les quatre dernières, beaucoup moins fréquentées il va sans dire, l'initiative croissante passe au contrôle de Dieu, ce qui devient *Le secours particulier*. Aussi, les séries paires (les Deuxièmes, Quatrièmes et Sixièmes Demeures), par le travail de purification, imposent trois Nuits éprouvantes à l'âme. Car l'oisillon, bien qu'à peine sa coquille rompue, il ait déjà le désir de voler vers le large, il doit toutefois patienter le temps nécessaire, qui lui semblera toujours trop long il est vrai, de faire toutes ses plumes!

En ce *Château*, notons enfin que l'âme ne reste pas toujours à la même place, elle va et elle vient, d'une pièce à l'autre, voire d'une série à l'autre, ne sachant pas toujours où elle se trouve non plus et, sans jamais garder l'assurance, peu importe son progrès, de rester toujours en ce Château grandiose où elle n'était pas non plus entrée seule. Par contre, en comparaison, son état est beaucoup moins pire qu'il ne l'était avant cette intrusion heureuse. C'est donc une inestimable fortune pour elle de seulement y être!

Car, l'âme du malheureux qui se trouve à l'extérieur du Château, étant grandement séparée de Dieu – si elle en était tout à fait séparée elle ne serait pas maintenue en son être –, se trouve aussi à *l'extérieur d'elle-même* dont l'accès lui reste bloqué. Pour être véritablement l'Enfer croyons-

nous, il ne manquerait à son état que la conscience et l'irrévocabilité que lui apporterait une mort la surprenant ainsi. Non, puisse cela, par la Grâce de Dieu, ne jamais arriver à personne!

Elle vit, selon l'expression de la Tradition, « *en état de péché mortel* », c'est-à-dire qu'elle offense gravement Dieu, souvent, avec pleine connaissance et plein consentement, sans aucun regret subséquent non plus, pour s'abandonner aux tromperies funestes de l'Ennemi surnaturel, celui-là qui est d'abord et avant tout notre « *Accusateur devant Dieu* ». (*Job 1-2*) Elle traîne donc en la pire compagnie, celle des anges déchus et des tendances rebelles à l'Esprit, errant dans la ténèbre la plus épaisse qui soit, celle qui obscurcit toute lumière qui pourrait encore l'atteindre de quelque façon, enfermée qu'elle est comme dans ces abris imprenables de la Seconde Grande Guerre, en Allemagne, où l'on se verrouillait de l'intérieur. Cela jusqu'au jour où, au moment opportun choisi par la Sagesse Divine, pour des raisons connues d'Elle seulement, par une intervention surnaturelle que nous appelons « *Grâce* », qui peut être par exemple la lumière surgie soudainement d'une prédication ou encore la miséricorde suscitée par une intercession, il s'accomplira pour l'âme cette parole prophétique : « *Je ferai marcher les aveugles sur un chemin inconnu d'eux, sur des sentiers inconnus d'eux je les ferai cheminer. Je transformerai devant eux les ténèbres en lumière, et les détours en ligne droite. Ces projets, je vais les exécuter et nullement les abandonner.* » (*Is 42, 16*)

Or, dès que la porte d'entrée est franchie, l'âme rentre chez elle, enfin, mais pour y découvrir un royaume des plus divisé contre lui-même, les sens et l'esprit, comme l'a bien noté Sainte Thérèse d'Avila. « *Vous devez remarquer que ces Premières Demeures ne reçoivent presque rien de la lumière qui sort du palais où habite le Roi... La faute n'est pas à l'appartement : elle en est à ces couleuvres, à ces vipères, à toutes ces bêtes venimeuses qui s'y sont introduites avec l'âme et ne lui permettent pas de jouir de la lumière.* »

Cette faune bigarrée qui suit l'âme dans le Château désigne les tendances charnelles à l'état sauvage. La vie spirituelle y est à son degré minimal, puisque l'âme ne fournit presque aucun effort ni que Dieu ne la prend en charge tout à fait, cependant l'âme veille au moins à éviter le péché mortel qui la chasserait du Château où elle a été introduite, attirée surnaturellement. En effet, elle a commencé à entrevoir un peu la Bonté Infinie de Dieu pour elle et, du même coup, l'extrême bassesse de son état.

*« Elles se recommandent parfois de loin en loin à Notre Seigneur. Elles considèrent ce qu'elles sont, bien que ce ne soit pas d'une manière très approfondie. De temps en temps dans le mois elles font des prières où elles apportent la pensée de mille affaires dont leur esprit est presque toujours occupé... Ces âmes sont encore imprégnées de l'esprit du monde, plongées dans ses plaisirs, enivrées*

*enfin par ses honneurs et ses prétentions. Elles sont tellement attachées aux choses de ce monde, que leur cœur s'en va là où est leur trésor. »*

C'est au cours des *Secondes Demeures* que l'âme commence à recevoir les consolations spirituelles sensibles, friandises occasionnelles lui faisant anticiper brièvement la quiétude bienheureuse qui l'attend plus loin si elle persévère. C'est là le pain de la route qu'elle aura bien besoin! Ce qui l'amène, avec enthousiasme et passion même, à s'appliquer à la piété, s'entend *l'oraison vocale* (la récitation de formules adressées à Dieu), *l'oraison mentale* (le commerce intime d'amitié où l'on s'entretient souvent seul à seul avec ce Dieu dont on se sait aimé), *l'oraison jaculatoire* (des formules brèves lancées occasionnellement comme des «*flèches vers le Ciel*»), *l'oraison de simplicité* (des méditations et des élans d'amour avec pour objet la Sainte Humanité du Christ) et *la liturgie*, essentiellement celle de la *Parole* et celle de l'*Eucharistie*. Par ses lectures spirituelles sélectionnées selon le goût ou les conseils (la *Bible*, les commentaires plus ou moins savants qu'on en donne, les écrits de spiritualité accessibles...) et l'écoute des enseignements de l'Église, par ses conversations avec ses proches ou avec son guide sur les voies de Dieu, elle s'affermira peu à peu dans sa volonté de corriger ses défauts, à tout le moins les plus apparents, de se détacher autant qu'elle le pourra des entraves à son progrès spirituel et d'organiser sa dévotion sur une base plus fréquente et plus stable.

«*Il s'agit ici de personnes qui font déjà oraison et comprennent combien il importe de ne pas s'arrêter dans les Premières Demeures, mais qui cependant, faute de courage, y retournent souvent, parce qu'elles ne s'éloignent pas des occasions. Il y a là un sérieux danger; néanmoins, c'est déjà une grande grâce de Dieu qu'à certains moments elles fuient les couleuvres et les autres reptiles venimeux, et qu'elles se rendent compte que cette fuite est avantageuse. Ces personnes, sur un certain plan, souffrent beaucoup plus que celles des Premières Demeures mais elles sont moins exposées, parce qu'elles connaissent les dangers, et elles ont l'espérance qu'elles pénétreront plus avant. Je dis qu'elles souffrent plus que les premières, parce que ces dernières sont comme des muets privés en même temps de l'ouïe et qui, par là même, endurent plus facilement la privation de la parole. Bien que la souffrance de ceux qui entendent sans pouvoir parler soit beaucoup plus grande, la situation des premiers n'en est pas pour cela*

*plus désirable, car enfin, c'est un grand avantage d'entendre ce que l'on nous dit. Les personnes dont je parle entendent les appels que le Seigneur leur adresse.*

*Comme elles approchent davantage de l'appartement qu'Il habite, elles se ressentent d'avoir un si bon voisin...*

*Mais ils sont terribles, les combats que sous mille formes différentes les démons livrent à l'âme, et cette dernière en souffre beaucoup plus que dans la Demeure précédente. Là elle était muette et sourde, ou du moins elle entendait peu, et elle résistait moins encore, semblable à une personne qui a perdu l'espoir de vaincre. Ici, son esprit est plus vif, et ses puissances [c'est-à-dire la mémoire, l'imagination, l'entendement et la volonté qui s'opposent à la mesure de leur capacité et de leur fiabilité aux suggestions trompeuses du Malin] plus vigoureuses. D'un autre côté, les coups et les décharges de l'ennemi sont d'une telle violence qu'elle ne peut faire autrement que de les entendre. Les démons lui représentent alors les biens de ce monde, qui sont ces*

*coulevres dont j'ai parlé; ils lui dépeignent ses plaisirs en quelque sorte comme éternels; ils lui rappellent l'estime dont elle est l'objet, l'affection de ses amis et de ses parents, sa santé qu'elle va compromettre par les pratiques de pénitence, car en pénétrant en cette Demeure, l'âme sent toujours le désir d'en embrasser quelques-unes; enfin, ils lui objectent mille difficultés... Si le Démon, surtout, reconnaît à ses dispositions, à ses qualités, qu'elle est capable d'aller loin, il rassemblera l'enfer entier pour la faire sortir du Château... Si donc il vous arrive de tomber, ne perdez pas courage, mais avancez toujours. Dieu saura tirer le bien de votre chute même. »*

En résumé, les Secondes Demeures, se caractérisent par une ascèse individuelle de détachement, une discipline de vie pour le moins éreintante à cause des efforts fournis, et toute à l'initiative de l'âme qui y apprendra donc, assez efficacement d'ailleurs, l'humilité tant précieuse, en découvrant sa faiblesse extrême qui la fait constamment chuter et rechuter.

Quoi lui conseiller alors??? Ceci, se relever encore pour avancer encore, encore et encore!!! S'entêter comme une fourmi qui deux jours après son

sacrifice au combat n'a pas encore desserré les mâchoires! Oui, cette période éprouvante pour l'âme, la première de fait, car deux autres périodes viendront ensuite qui seront, elles, plutôt d'origine surnaturelle, pourrait, selon nous, s'appeler « *la Nuit Naturelle* » ou encore « *la Nuit Active* ». Car, elle consiste précisément en une période de sécheresse pour la volonté où Dieu abandonne l'âme à ses seules forces, pour le temps que Lui juge convenir le mieux, devant ses trois ennemis redoutables : *la Chair* (ou la fermeture sur soi), *le Monde* (ou l'attachement à ses fausses joies) et *l'Enfer*. Soit le temps pour elle de réaliser fermement que ce ne sera pas sur elle-même qu'elle pourra compter dorénavant!

Prenons ici un moment, par souci de clarté, pour examiner la réalité infernale; les deux autres ennemis, la Chair et le Monde, nous étant déjà mieux connus. Quand Dieu créa le monde matériel, en même temps il fit les anges, de purs esprits messagers, en un très grand nombre, pour prolonger à divers degrés Sa Volonté et Sa Sagesse. Il destinait cette Cour Céleste Hiérarchisée à jouir de Sa Vie Divine. Pour la leur faire mériter un peu toutefois, Il leur fit subir à tous une épreuve dont nous ne connaissons que le dénouement. Le plus grand dans la dignité angélique, Lucifer (mot signifiant « *lumière* »), fasciné par sa propre valeur, refusa par orgueil de se soumettre à Dieu, tout en entraînant avec lui un grand nombre, probablement même le plus grand nombre. Privés tous alors pour l'éternité de la Vision Bienheureuse du Seigneur, par conséquent déchus de leur nature privilégiée à l'origine, ils

ne conservent désormais que la haine féroce de Dieu et quelques pouvoirs limités au monde sensible pour apparemment contrecarrer – tout en les servant à leur insu – les visées mystérieuses de la Providence Omnisciente.

Leurs actions calculées dans le monde matériel des causes et des effets, puisqu'ils ne sont vraiment pas idiots, peuvent parfois être fort éprouvantes pour l'âme tourmentée. Souvent, le mal, agissant « *comme une lime sourde* » et sur de très menus détails, n'est aperçu finalement qu'après avoir produit les dommages. Ces influences diaboliques pourtant, bien que toujours fondées sur de mauvaises intentions, servent quand même le projet de Dieu pour nous qui sommes appelés à remplacer un jour devant Sa Face tous ces esprits rebelles. Car, il nous faut bien en venir à admettre que les épreuves, même les plus pénibles, forment et fortifient les âmes humaines qui en sortent victorieuses.

Le mal le plus grand qui soit en ce monde, par une alchimie dont Dieu seul a le secret, peut donc conduire à un Bien infiniment plus grand, au point qu'il fera même oublier rapidement toutes les détresses passées qui y ont conduit.

*« Comme l'intention du démon est toujours si perfide, il doit mettre dans chacune de ces Demeures plusieurs légions de mauvais esprits, afin d'empêcher les âmes de passer aux autres demeures; et comme les pauvres âmes ne le comprennent pas, il*

*leur dresse toutes sortes d'embûches pour les tromper. Son pouvoir toutefois est moins grand vis-à-vis de celles qui sont plus rapprochées de la Demeure où habite le Roi.»* (Sainte Thérèse d'Avila)

*« Les faveurs que Dieu confère par le moyen du Bon Ange, Dieu permet d'ordinaire que le démon en ait connaissance, pour qu'il s'y oppose de toutes ses forces d'après les proportions de la justice et ne puisse alléguer de son droit en prétextant qu'on ne lui permet pas de vaincre l'âme... Et il en serait de la sorte si Dieu ne laissait une certaine chance de succès entre les deux adversaires, le Bon Ange et le Mauvais, pour la conquête de l'âme.»* (Saint Jean de la Croix)

Bien que les Démons ne peuvent surprendre les communications divines qui sont spirituelles, cependant par déduction, ils peuvent à partir de leurs effets sensibles (la détente soudaine dans le corps par exemple) en estimer la valeur et la portée dans le futur immédiat, ce qui peut même les amener à se venger rageusement d'avance de pertes majeures qu'ils entrevoient subir par la suite. Sainte Thérèse de Lisieux explique ainsi une maladie d'enfance qui faillit l'emporter en notant le fait qu'elle et

ses trois sœurs allaient devenir plus tard Carmélites. Par leurs intercessions et leurs exemples, elles allaient contribuer alors à frustrer l'enfer de quelques âmes. Ces anges damnés utilisent toutes sortes de tactiques souvent bizarres (certaines, vues de l'extérieur, prêtent au ridicule! ) qu'il nous serait impossible de rendre compte de façon exhaustive. Mais, disons à titre indicatif, que leur but demeurant toujours de détourner, reporter ou encore éteindre la résolution d'une âme dans son périple vers le Ciel, quitte à faire semblant temporairement de souscrire à une intention vertueuse, ils pourront contrefaire les faveurs ou les communications divines dans ce qu'elles ont de sensibles pour provoquer par la suite l'essoufflement et le désespoir. Ou encore ils pourront exercer malicieusement une action sur l'imagination ou la mémoire, qui sont plus près des sens que l'entendement et la volonté, pour exagérer ou atténuer une impression afin de semer le trouble ailleurs, là où ils ne peuvent agir aussi directement. Toutefois, une sensation de dégoût profond s'empare immédiatement de l'âme après leur passage. C'est surtout cette trace nauséuse laissée derrière eux, telle une carte de visite, qui va trahir leur présence secrète.

En général, ils se postent stratégiquement *au passage qui va du sens à l'esprit* pour attirer en ses traquenards, l'âme humaine pas toujours vigilante, et d'une manière qu'ils souhaitent définitive. Personne qui a un corps matériel n'y échappe donc tout à fait! *« Où sera le corps,*

*c'est là que se rassembleront les vautours. » (Luc 17, 37b)*

Pour bien saisir comment procède le démon pour appâter notre partie sensitive, il nous serait profitable de considérer un instant les techniques de trappe que nous employons, nous les *humains*, avec les animaux. Par exemple, voici comment nous procédons pour attraper un singe, cet animal qui nous est le plus comparable à bien des points de vue. Il suffit d'attacher solidement à un arbre une cruche avec une noix à l'intérieur. Ce n'est pas là une idée trop complexe... En fait, la subtilité vient du fait que le goulot sera suffisamment grand pour y permettre le passage de la noix ou de la main du singe, mais pas assez grand pour les deux à la fois. Alors, quand le singe viendra, guidé par son appétit irrépressible, pour s'approprier la noix, il pourra bien sentir le butin à sa portée, mais sans cependant pouvoir partir avec. Et fort curieusement, l'idée pourtant élémentaire de lâcher la noix pour se libérer aussitôt ne lui viendra jamais, cela même quand le trappeur arrivera sans se presser pour lui défoncer le crâne avec un bâton. Oui, c'est très stupide, allez-vous me dire! Pourtant, c'est exactement le même scénario pour nos « *convoitises charnelles qui font la guerre à l'âme* » (1 P 2, 11b). Implorons donc à genoux le Seigneur des miséricordes pour qu'Il nous donne, à tous et à toutes, la sagesse et la force de *lâcher la noix* autant de fois qu'il le faudra, et surtout au moment inconnu, mais certain de notre sortie fatale de cette vie passagère – qui pourrait bien être au cours de la prochaine heure!

Néanmoins, n'oublions jamais l'assistance puissante et consolante, dans notre combat spirituel, des Bons Anges que Dieu nous envoie. Traditionnellement, on divise en neuf chœurs la hiérarchie céleste des Bons Anges: d'abord les *Anges Gardiens* qui nous sont personnellement assignés et les *Archanges*, eux voyant la Face même du Très-Haut, à qui Il confie des missions spéciales auprès de Son Peuple; ensuite les *Vertus* par qui s'accomplissent les prodiges et les *Puissances* par qui se chassent les démons; puis les *Principautés*, qui en sont les officiers et les *Dominations* qui en sont les gouverneurs (Col 1, 16) ; et encore les *Trônes*, juste au-dessous de Dieu pour lui servir de Siège; enfin, les deux derniers, les *Chérubins*, plénitude de sagesse, et les *Séraphins*, plénitude d'amour, d'où leur visage tout enflammé.

Revenons maintenant à nos demeures pour y présenter les *Troisièmes Séries!* Les âmes qui les traversent semblent avoir atteint déjà une certaine *perfection*, en tout cas le plus loin qu'elles peuvent se rendre de leur propre industrie. Elles s'adonnent ainsi au *recueillement naturel* dont nous allons à présent dire un mot. Celui-ci est à distinguer soigneusement de *l'oraison de recueillement* dont nous parlerons seulement aux Quatrièmes Demeures qui, elle, est surnaturelle. Aussi, c'est dans son ouvrage *Le Chemin de la perfection* que nous trouvons le point de vue de Sainte Thérèse d'Avila sur cette pratique du recueillement naturel.

*« On dirait que l'âme, comprenant enfin que les choses de ce monde ne sont qu'un jeu, se lève au meilleur moment et s'en va. Elle ressemble encore à celui qui se réfugie dans une place forte pour n'avoir plus à redouter les attaques de l'ennemi. Les sens se retirent des objets extérieurs et les méprisent tellement que les yeux du corps se ferment d'eux-mêmes pour ne plus considérer les créatures, et que le regard de l'âme s'éveille davantage. Voilà pourquoi ceux qui suivent cette voie ont presque toujours les yeux fermés quand ils prient. C'est là d'ailleurs une coutume excellente pour beaucoup de choses... Il est bon de se servir du raisonnement pendant quelques instants, mais ensuite faisons taire le raisonnement et demeurons près du Seigneur... Cette manière de prier aide l'esprit à se recueillir beaucoup plus rapidement que tout autre, elle produit aussi les biens les plus précieux... Les âmes qui marchent par cette voie semblent voguer sur mer avec rapidité... elles sont à l'abri d'une foule d'occasions dangereuses.*

*Elles s'embrasent très promptement du feu de l'amour divin. Comme elles sont près du foyer, il suffit du moindre souffle de leur entendement pour que tout s'embrase si la moindre étincelle les touche. Dégagés des objets extérieurs et seules avec Dieu, elles sont admirablement disposées à prendre feu. »*

Retenons donc que pour cette oraison naturelle, une belle trouvaille des Troisièmes Demeures, l'entendement actif joue le premier rôle en rassemblant tout le monde, comme il le peut et le temps qu'il le peut, sous sa gouverne. C'est là enfin une voie comparable à celle des techniques de méditation en usage dans les religions non chrétiennes et dans les groupes qui s'en sont inspirés par après. Mais, revenons à l'ouvrage *Le Château intérieur* dans lequel la Sainte remarque judicieusement :

*« Le Seigneur ne leur a pas accordé une petite faveur en leur faisant franchir les premières difficultés, Il leur en a fait une très grande, au contraire. Par la Divine Bonté, ces âmes sont, je crois, nombreuses dans le monde. Elles ont un grand désir de ne pas offenser la Divine Majesté; elles évitent même les péchés véniels; elles aiment la pénitence : elles ont leurs heures de recueillement;*

*elles emploient utilement leur temps; elles s'exercent dans les oeuvres de charité envers le prochain. Tout est bien réglé en elles : leurs paroles, leurs habits, le gouvernement de leur maison, si elles en ont une à conduire. Certes, c'est là un état digne d'envie, et rien, semble-t-il, ne peut empêcher ces âmes de pénétrer jusqu'à la Dernière Demeure. Effectivement, si elles le veulent, le Seigneur ne leur en refusera pas l'entrée, car leur disposition est excellente et bien propre à leur attirer toute sa faveur. »*

**Mais alors qu'est-ce qui manque, dirons-nous??? Oui, il y a bien là un « mais » qui accroche! Laissons la Sainte poursuivre :**

*« Mais il faut quelque chose de plus pour que Dieu soit Maître absolu d'une âme, et le dire ne suffit pas. Le jeune homme à qui Notre Seigneur demanda s'il voulait être parfait (Mt 19, 16-22) en est la preuve... Comme ces âmes se sentent dans la disposition de ne commettre pour rien au monde un péché mortel – beaucoup même ne voudraient pas commettre délibérément un péché véniel –,*

*comme elles voient de plus qu'elles font un bon usage de leur temps et de leurs biens, elles souffrent impatiemment qu'on leur ferme la porte de l'Appartement de notre Roi, dont elles se considèrent à juste titre comme les vassales. Et elles ne réfléchissent pas que sur le grand nombre des vassaux d'un roi de la terre, tous n'ont pas leur entrée dans sa chambre. Entrez, entrez à l'intérieur de vous... dépassez vos petits actes de vertu... Ne portez pas vos prétentions si haut, que vous risquiez de tout perdre... Après avoir offensé Dieu comme nous l'avons fait, il ne devrait même pas nous venir à l'esprit que nous pourrions jamais, quels que soient nos services, mériter pareille faveur... Si, au moment où il nous dit ce que nous avons à faire pour être parfait, nous lui tournons le dos et nous en allons tout tristes, comme le jeune homme de l'Évangile, que voulez-vous qu'Il fasse, lui qui doit mesurer la récompense sur l'amour que nous lui portons?... Cet amour... ne doit pas être un vain fruit de l'imagination, mais se prouver par les oeuvres. Ne vous figurez pas*

*cependant que Dieu ait besoin de nos oeuvres; ce qu'il Lui faut, c'est la détermination de notre volonté. »*

Elles ne voudront donc pas donner *le plus* qui les amènerait plus loin en permettant à Dieu de les travailler davantage. Retenons donc de tout cela que les Troisièmes Demeures, qui clôturent ce que nous avons nommé « *Le secours général* », représentent un accomplissement certain des efforts entrepris aux Demeures précédentes, et peuvent suffire amplement aux *âmes raisonnables* qui les ont atteintes avec la Grâce de Dieu et avec toute leur bonne volonté. La plupart d'ailleurs n'oseront jamais s'aventurer plus loin. Mais enfin, pour les âmes qui surmonteront ces craintes si justifiables de la *raison*, par un amour qui déraisonne en une si douce folie, nous exposerons maintenant les séries de Demeures où Dieu s'accapare tout à fait l'initiative par *Le secours particulier* ouvrant l'impossible à nos pas de moins en moins hésitants. Au début du XIII<sup>e</sup> siècle, Saint François, le stigmatisé d'Assise qui avait épousé Dame Pauvreté, délirait joyeusement sur les routes d'Italie saisi d'une sainte ivresse, et je cite ici de mémoire son trait si admiratif pour le SDF de Nazareth sur qui il avait pris modèle : « *Sachez qu'il y a eu un fou sur la terre et que je ne me conduirai jamais par aucune autre science que la sienne!* »

Aussi, pour entrer dans le Château ai-je dit, le moyen que nous suggérerait Sainte Thérèse d'Avila était *l'oraison et la considération*. La considération bien sûr quand elle favorise l'oraison

qui consiste, non pas tant à beaucoup comprendre par l'entendement qu'à beaucoup aimer par la volonté, ce réceptif plus spirituel. Voilà pourquoi, à notre grand étonnement, des esprits pourtant très savants et très lucides peuvent s'égarer facilement dans les voies de Dieu alors que des esprits si simples, comme le Saint Curé d'Ars par exemple, y avancent lumineusement en guidant même les autres. Et Sainte Catherine de Sienne, cette fille de teinturier du XIV<sup>e</sup> siècle, n'a-t-elle pas, bien que femme laïque analphabète, été au siècle dernier promue au rang de « *Docteur de l'Église* » ? (*Luc 10, 21*)

Citons à présent deux Pères de l'Église, soient le premier en importance et le dernier en chronologie. Saint Augustin d'Hippone au Ve siècle se permettait de conseiller : « *Aime et fais ce que tu veux!* » Et Saint Bernard de Clairvaux au XII<sup>e</sup> siècle renchérisait : « *La mesure de l'Amour est d'aimer sans mesure!* » Et, dans cette foulée, Sainte Thérèse d'Avila chantera au XVI<sup>e</sup> siècle : « *Une âme cachée en Dieu, que peut-elle désirer, sinon aimer, aimer encore, et, dans l'amour tout embrasée, recommencer à aimer.* » En effet, ce point deviendra encore plus important, mieux extrêmement plus important, à mesure que l'âme s'avance dans les dernières Demeures jusqu'à son but ultime, la rencontre avec son Roi qui a daigné être en elle *Vie Éternelle*.

À suivre...