

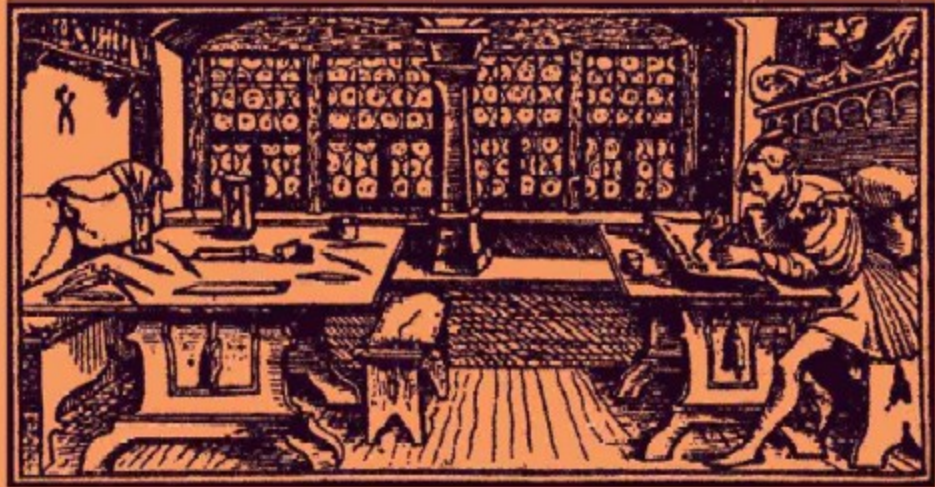
STUDIA

UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI

P h i l o s o p h i a

C L U J - N A P O C A 2 0 0 6

Cluj University Press



**EDITORIAL BOARD OF
STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI PHILOSOPHIA**

EDITORIAL OFFICE OF PHILOSOPHIA: M. Kogălniceanu no. 1, 400084 Cluj-Napoca ♦
Phone 0264-40.53.00

Editorial Board

J. A. BARASH (Université Amiens)
Monique CASTILLO (Université Paris XII Val-de-Marne)
Chan Fai CHEUNG (The Chinese University of Hong Kong)
Virgil CIOMOȘ ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)
Aurel CODOBAN ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)
Peter EGYED ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)
Eliane ESCOUBAS (Université Paris XII Val-de-Marne)
Mircea FLONTA (University of Bucharest)
Vasile FRĂTEANU ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)
GEREBY Gyorgy (CEU Budapest)
Jad HATEM (USJ Beyrouth)
Lester EMBREE (Florida Atlantic University, Boca Raton, Florida, USA)
Domenico JERVOLINO (Napoli)
Vasile MUSCĂ ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)
Marta PETREU-VARTIC ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)
Anca VASILIU (CNRS Paris)
Károly VERESS ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)

Chief editor

Ion COPOERU ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)

Editorial Committee

Alexander BAUMGARTEN ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)
Marcel BODEA ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)
Gabriel CHINDEA ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)
GÁL László ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)
Tomas KACERAUSKAS (Vilnius)
Dietmar KOCH (Eberhard-Karls Universität Tübingen)
Alina NOVEANU ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)
Dan-Eugen RAȚIU ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)
SZIGETI Attila ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)
Gérard WORMSER (ENS Lyon)

Sub-editor

Lorin GHIMAN ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)

Dossier coordinators

Ion COPOIERU ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)
Ciprian MIHALI ("Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca)

**STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI**

PHILOSOPHIA

2

EDITORIAL OFFICE: Republicii no. 24, 400015 Cluj-Napoca ♦ Phone 0264-40.53.52

CUPRINS - CONTENTS - SOMMAIRE

DOSSIER "DROIT ET VIOLENCE"

DOMENICO JERVOLINO, Marxisme, violence, non-violence	3
VAL-CODRIN TĂUT, Norme, decision, exception.....	9
BOGDAN A. DICHER, Some Remarks Concerning Legal Objectivity	25
VLADIMIR GRADEV, Ce qui tient le monde ensemble	41
VLADIMIR MILISAVLJEVIĆ, Sécularisation, souveraineté et la légitimité des temps modernes.....	53
MARIA GYEMANT, Derriere la violence. Regard sur l'histoire en train de se produire.....	69
ARNAUD FRANÇOIS, La critique nietzscheenne de la democratie	79

VARIA

GÉRARD WORMSER, Sartre, du mythe a l'histoire.....	93
MONIQUE CASTILLO, De l'imaginaire fracture a l'idee d'une solidarite planetaire	117
ERNST WOLFF, Levinas lecteur de Husserl	127
ANA-IZABELLA GHITA, About the Status of happiness in Herbert Marcuse's Critical Theory	145
ADRIAN COSTACHE, Why does the sun still rise? - A difficult answer to a simple question -	163
LAURA PAMFIL, L'ethique noïcienne de la retrospection. Une solution conciliante entre la metaphysique grecque et le formalisme kantien	173

BOOKREVIEWS

Jad Hatem, <i>Éléments de théologie politique</i>, L'Harmattan, 2005, 198 p. (VAL-CODRIN TĂUT)	191
---	------------

DOSSIER "DROIT ET VIOLENCE"

MARXISME, VIOLENCE, NON-VIOLENCE

DOMENICO JERVOLINO*

ABSTRACT. After some philosophical remarks on the main topic, the paper presents the main threads of the Italian debate on communism – non-violence. The text was presented in the proceedings of the Marx International IV Congress, 29.09-2.10 2004, Paris-Nanterre.

Keywords: Marxism, violence, non-violence.

Après quelques considérations sur le thème, je résisterai à la tentation d'une intervention «philosophique», pour m'arrêter sur le débat qui est né en Italie autour du thème communisme - non-violence, qui est sûrement quelque chose de nouveau pour nos amis des autres pays d'Europe.

Je voudrais partir dans cet exposé de deux citations de textes qu'«Alternative», la revue que je dirige, va publier dans son prochain numéro 6

La première est tirée d'une présentation que Wolfgang Haug fait de son *Dictionnaire historique et critique du marxisme*: après avoir dénoncé comme prématurée et intempestive) l'annonce de la mort du marxisme, Haug souligne que personne ne peut connaître aujourd'hui quelle serait la forme d'une nouvelle synthèse. Nous n'avons maintenant, à l'aube du XXI^e siècle, que des fragments d'un savoir, à la fois lucide et aveugle, traversé par une pluralité d'exigences, d'expériences, d'hypothèses, d'antagonismes, de possibilités.

Dans le même *Dictionnaire* Etienne Balibar a écrit la voix *Gewalt*, dont «Alternative» va publier une version un peu réduite. *Gewalt* dans l'allemand qui était la langue de Marx et des premiers marxistes garde une ambiguïté entre les significations *violence, force, pouvoir*. Dans ce long texte, Balibar souligne un paradoxe dans la relation que le marxisme entretient avec la question de la violence, c'est-à-dire que, tout en ayant apporté une contribution décisive à l'intelligence du «rôle de la violence dans l'histoire», le marxisme n'en a pas moins été fondamentalement incapable de penser (et donc d'affronter) «le lien tragique qui, de l'intérieur, associe politique et

* Professeur de Philosophie à l'Université de Naples, directeur de la revue *Alternative*

violence dans une unité de contraires elle-même suprêmement 'violente'. Et cela pour plusieurs raisons: le privilège accordé par la théorie marxiste à une forme de domination (l'exploitation du travail), dont les autres apparaissent comme des épiphénomènes; l'optimisme anthropologique inscrit au cœur de la conception du «progrès» en tant que développement des forces productives de l'humanité; une métaphysique de l'histoire, enfin, en tant que réalisation concrète du procès d'aliénation et de réconciliation de l'essence humaine générique, par la quelle le marxisme reprend le schème théologique et philosophique de la conversion de la violence en justice.

Selon Balibar, le problème sous-jacent à toute cette histoire est celui d'une «civilisation de la révolution» (*Zivilisierung der Revolution*) dont dépendent, en contrepartie, les possibilités réelles d'une «civilisation de la politique» et de l'Etat lui-même. Il ne s'agira pas d'une question particulière, mais bien de la question constitutive de la politique.

A la fin de ce long article que je ne peux ici résumer, Balibar évoque comme l'un des grands «rendez-vous manqués» de l'histoire du marxisme la confrontation qui n'a jamais eu lieu entre la politique léniniste de «dictature du prolétariat» et la politique de «non-violence» et de «désobéissance civique» de Gandhi, celle-ci ayant été l'autre grande forme de pratique révolutionnaire du XXe siècle. La non-violence gandhienne –écrit-il- n'est pas (ou plutôt n'est pas seulement) une morale, mais d'abord une politique, avec sa propre conception du conflit social entre oppresseurs et opprimés, et sa propre façon d'en renverser progressivement le rapport de forces en instituant une «conversion des moyens et des fins». Il cite Bipan Chandra 1988 comme le seul grand auteur de formation marxiste qui se soit aventuré dans cette direction..

Cette rencontre, qui n'a jamais eu lieu, «pourrait prendre place dans l'esprit des hommes du XXIe siècle, confrontés au développement d'une économie mondiale de la violence et à la crise concomitante de la représentation et de la souveraineté». Cette rencontre entre communisme et non-violence aurait pour les hommes de notre siècle «l'intérêt d'attirer notre attention non seulement sur la nécessité de civiliser l'Etat, mais sur celle de civiliser la Révolution – l'une n'étant pas plus facile que l'autre, mais conditionnant la reprise d'un héritage théorique marxiste qui a progressivement découvert sa multiplicité en même temps que sa fragilité».

Or, Haug et Balibar n'ont évidemment rien à voir avec la discussion ouverte en Italie autour et dans Rifondazione comunista à propos de la question communisme-non-violence. Les citations dont je suis parti font simplement de préambule à mon intervention, sans engager pour autant d'autres responsabilités que la mienne. Mais, c'est vrai: le débat italien ambitionne à donner lieu à une nouvelle synthèse, de «refonder» une pensée communiste moderne.

Qu'est-ce que c'est «refonder»? Je réponds avec une définition donnée par Paul Ricoeur, dans une rencontre philosophique à Amiens, «refonder, c'est relancer les promesses non tenues du passé», en quelque sorte, rouvrir le futur du passé. C'est cela que nous devons, à mon sens, à l'histoire des luttes

et des espoirs des générations qui ont vu dans le communisme un horizon de libération future. Mais nous sommes maintenant confrontés à un échec. Peut-on résoudre maintenant cette impasse à la même manière de Bertold Brecht qui dans un poème célèbre demande pardon aux hommes du futur du fait que les hommes des années terribles de la révolution et de la guerre, n'ont pas eu la possibilité d'être gentils? Ils auraient voulu être gentils, mais la dureté des temps les ont contraints à opposer violence contre violence! Mais nous savons maintenant que de cette dialectique n'est pas issue une transition vers une société meilleure, un principe d'humanisation, une percée qui nous conduise au delà de la barbarie, mais plutôt une nouvelle sorte de barbarie. L'histoire s'est développée encore une fois du mauvais côté.

Donc il y a quelque chose qu'il faut revoir, ré-examiner dans notre héritage. Bien sur, personne ne croit simplement pouvoir abolir la violence du monde, avec nos désirs, avec nos aspirations pieuses, mais reste le constat que la simple opposition de violence contre violence n'a pas engendré une société de justice: la faute peut-être est dans le mélange ambigu de cette dialectique non questionnée.

L'enjeu de ce questionnement au fond est le sens du politique et de l'action politique.

Il faudrait d'abord, à mon avis – du point de vue philosophique qui est le mien - distinguer la violence de l'usage légitime de la force. Cette question est traitée de façon satisfaisante, à mon sens, par Enrique Dussel dans son *Ethique de la libération*, un livre maintenant traduit partiellement en français chez l' Harmattan.

Sa dédicace rend hommage à l'armée de libération zapatiste. Ce détail nous suggère que nous ne nous trouvons pas – dans une éthique de la libération - dans un contexte qui ignore la nécessité de s'opposer avec les armes dans certaines circonstances à l'oppression. Pour les mouvements de libération il faut certes épauler son fusil, mais pour Marcos il faut aussi le déposer le plus vite possible. Et nous savons que l'évolution de la stratégie zapatiste est allée dans cette direction, en passant d'une forme de lutte armée à une initiative non-violente.

Le droit de résistance à l'oppression et le droit de défense des individus et des sociétés ne sont donc pas en question, en formes proportionnées à la gravité des menaces et des enjeux. Mais il faut distinguer soigneusement ces droits des formes de leur exercice. Du point de vue d'une éthique de la libération – qui est aussi le mien - il n'est pas seulement permis, mais il devient même obligatoire dans des circonstances particulières de l'histoire et de la vie, de résister, défendre soi-même, ses proches, son peuple contre une violence agressive et/ou oppressive, mais il faut se garder toujours de ne pas tomber dans des formes de réponses qui se situent au même niveau de l'agression ou de l'oppression. Il y a une veille maxime juridique que j'aime citer, parce dans la prégnance de la langue latine tout est dit ce qu'il faut dire: «Jus incontaminatae defensae», c'est –à-dire: droit de défense sans

contamination, sans se laisser contaminer. Dans la littérature de la Résistance européenne contre le nazisme et le fascisme nous pourrions trouver plusieurs témoignages qui expriment au plus haut niveau une conviction pareille ainsi que la préoccupation d'éviter toute forme de contagage par la barbarie de la guerre.

Revenons au débat italien. Je crois pouvoir affirmer que personne chez nous n'a remis en question la valeur des luttes de notre passé, notre solidarité aux luttes de libérations des opprimées, la lutte armée de la Résistance dans laquelle nous avons nos racines, pas seulement nous, les communistes mais la République italienne elle-même et sa Constitution. Dans la conscience des résistants il y avait l'aspiration profonde à un monde nouveau, l'espoir de combattre la dernière des guerres: on n'expliquerait pas autrement le pacifisme explicite de notre Constitution qui «répudie» solennellement la guerre et n'admet que (seulement) la «défense de la patrie» en cas d'agression comme «devoir sacré de tout citoyen». (C'est la raison pour laquelle le gouvernement italien a du cacher sous la forme d'une mission de paix notre intervention en Iraq).

La proposition de Fausto Bertinotti et de la majorité de Rifondazione a été d'ordre politique et elle concerne le présent et le futur prévisible de l'action politique: j'ajoute qu'elle est politique, non pas pour un certain (quelque) mépris de l'éthique, mais parce que nous ne croyons pas au parti-église ni non plus au parti philosophe, au parti historien qui donne une version authentique de l'histoire.

La tâche d'un parti est d'organiser l'action collective, et de lui donner un sens. C'est la politique au sens noble du terme, qui, aujourd'hui, dans nos sociétés en crise risque de disparaître.

Nous partons donc d'un diagnostic de la situation présente du monde globalisé: c'est l'énorme diffusion de la violence, c'est la guerre infinie (plus que jamais) de plus en plus instrument de domination qui nous pousse à la réflexion. La réponse simplement réactive – violence contre violence – à notre avis, ne serait pas une réponse efficace. Elle serait plutôt une réponse désespérée. (Et je me réfère à la violence des pauvres, des masses. La violence terroriste à la Bin Laden, je la considère placée dans le champ adverse, proche de la violence de la guerre). Notre conclusion est donc qu'il faut chercher dans une autre direction, qu'il faut mettre en question radicalement la logique de la guerre et de la politique conçue comme continuation de la guerre. Il faut couper les racines de la violence, avec une pratique active et diffusée de la non-violence. La non-violence est-elle ici une option éthique? Dans notre proposition elle est surtout une proposition politique. Je ne refuse pas l'idée que ce choix puisse avoir aussi une dimension éthique ou bien éthico-politique au sens gramscien de ce mot. Mais cela appartient à un ordre de réflexion successif, dirais-je.

Ce qu'il faut vérifier, du point de vue de l'action concrète, immédiate d'un sujet collectif tel qu'un parti communiste, est que cette proposition ait une motivation, une cohérence, une possibilité d'être pratiquée et une efficacité réelle.

La première vérification nous vient de l'expérience du mouvement altermondialiste de ces dernières années qui a été aussi le mouvement pour la paix, *de facto* ce mouvement a pratiqué la non-violence sans la théoriser; de cette façon il est devenu la seconde puissance mondiale qui s'oppose à la seule super puissance impériale.

Je peux dire que la proposition de Rifondazione donne une forme politique à cette expérience exceptionnelle qui a été la grande nouveauté de notre temps à gauche et dont nous avons été une composante active. Et à mon sens il n'est pas juste de penser que ce mouvement a été battu parce qu'il n'a pas réussi à éviter la guerre, il a réussi au contraire à la limiter et à maintenir ouverte une question guerre-paix: c'est une histoire qui n'est pas finie. Attendons pour dire qui est le vainqueur. Il ne semble pas que ceux qui ont adopté des méthodes de résistance violente jusqu'à présent aient obtenu de meilleurs résultats.

Mon idée est que même des questions cruciales comme la liberté des palestiniens ou celle des irakiens un jour pourront trouver une solution seulement grâce à une opposition non-violente de masse, telle celle qui a gagné contre l'apartheid en Afrique du Sud. En Afrique du Sud la non-violence a été choisie par une alliance politique qui comprenait aussi les communistes. Rifondazione n'est donc pas seule dans cette recherche d'une stratégie politique adéquate au niveau de la lutte à l'âge de la mondialisation. On peut mentionner encore l'évolution des zapatistes et l'exemple de l'Amérique Latine, où les expériences de lutte armée sont plutôt un résidu du passé, mais sûrement le présent est un présent de luttes démocratiques, non-violentes ou de résistance à la violence des adversaires.

De plus il ne faut pas oublier que la plupart des luttes sociales et ouvrières dans le pays de démocratie libérale se sont développées dans un contexte pacifique, et que les mouvements ouvriers et syndicaux ont considéré justement une victoire la reconnaissance sociale et juridique de la légitimité de ses luttes après la répression étatique souvent violente des premières années.

C'est toujours de luttes, de conflits ce dont nous parlons. Nous considérons la non-violence comme un moyen, pas comme un fétiche. Mais un moyen – si j'ose dire – plus cohérent avec la finalité d'une société d'hommes et de femmes libres et égaux.

Il n'est pas dépourvu de signification le fait de trouver dans le mouvement des femmes une racine des pratiques non-violentes. Mais on n'oubliera pas que dans le mouvement ouvrier aussi il a eu toujours – mêlé

peut-être avec des attitudes opposées – une aspiration profonde à la paix, et une opposition radicale à la guerre qui a eu ses martyrs de Jean Jaurès à Rosa Luxemburg. D'autre part, même la phrase de Marx à propos de violence comme accoucheuse de l'histoire n'a pas la signification qu'on a voulu y voir. Marx et Engels ont pris leurs distances par rapport aux idées blanquistes, à toute exaltation de la violence. Avec la sensibilité d'une femme, Hannah Arendt souligne que les douleurs de l'accouchement ne sont pas la cause de la naissance. La violence, pour les fondateurs du marxisme n'était qu'un élément secondaire, cela n'a pas empêché la diffusion du stéréotype du communiste sanguinaire, bien avant les tragédies du XXème siècle.

Mais je ne suis pas à la recherche de saints pères fondateurs: je reconnais que notre recherche d'une rencontre entre communisme et non-violence nous conduit vers une nouvelle constellation, vers une synthèse inédite, plus souple dans le choix des formes de l'action politique, plus respectueuse des individus, qui dans leur vie concrète, sont les sujet d'un autre monde possible. Ce qui décide à la fin, c'est la praxis.

Finalement, c'est vers la question de la politique et du pouvoir que nous sommes ramenés. L'ambiguïté de l'allemand *Gewalt* qui est à la fois violence et pouvoir cache peut-être en soi aussi le lien entre les deux questions. Notre recherche autour de la non-violence implique une conception du pouvoir, de la nécessité de le transformer, dans le sens d'une démocratie radicale, d'une *Demokratisierung* de la vie, en partant des relations et des interactions entre les sujets en chair et en os. C'est là, à mon avis, l'enjeu plus profond de notre débat et de tout projet de «refondation» communiste.

NORME, DECISION, EXCEPTION

VAL-CODRIN TĂUT¹

ABSTRACT. The paper presents the structure of the concept of sovereignty, as it appears in the thought of Carl Schmitt. The approach focuses especially on the unstable character of the theoretical horizon in which this concept is forged.

Keywords: authority, decision, norm, sovereignty

Les théories de Carl Schmitt ont bénéficié d'une réception considérable grâce d'une intensification du débat concernant la question de la souveraineté. Giorgio Agamben qui a peut être contribué le plus à populariser la pensée du juriste allemand considère que le droit devient le lieu où violence et vie nue s'articulent. Les recherches de Schmitt concernant la question de la souveraineté sont déjà présentées, d'une manière atténuée, dans son livre sur la dictature. Si la dictature du commissaire peut être interprétée comme une figure instrumentale, la dictature du souverain nécessite une explication plus détaillée, parce qu'elle n'entretient aucune relation avec la constitution déterminée, mais conserve toutefois un rapport avec la constitutionnalité. Cette différence entre constitution déterminée et constitutionnalité est rendue possible par le fait que Schmitt considère que, dans le pouvoir constituant, qui selon lui appartient toujours au peuple, il existe une sorte de minimum de constitution. Ces germes constitutionnels ne sont pas de règles déterminées, mais représentent un horizon mouvant d'un ordre qu'on pourra qualifier de pré-juridique.

Malheureusement, les rapports que le pouvoir constituant entretient avec une constitution existante ne sont pas assez clairement élucidés par Schmitt. Mais on peut constater que, tout au long de son œuvre, il n'a pas cessé d'approfondir leur distance. Par exemple dans le fameux traité de droit constitutionnel, Schmitt affirme que le pouvoir constituant n'est pas identique au pouvoir de modification des lois constitutionnelles et que: «Celui-ci ne peut être transmis, aliéné, absorbé ou consommé. Il continue toujours à exister virtuellement, coexiste et reste supérieur à toute

¹ tautcodrin@yahoo.fr

constitution qui procède de lui et à toute disposition des lois constitutionnelles valide au sein de cette constitution».²

Mais l'instrumentaire théorique qui assure la possibilité de l'état d'exception est la distinction entre normes du droit et normes de réalisation du droit, distinction qui résume aussi le sens dans lequel Schmitt utilise le concept de dictature.

«Le fait que toute dictature comprenne en elle l'exception à une norme ne signifie pas la négation accidentelle d'une norme quelconque. La dialectique interne du concept consiste en ceci que, par la dictature, est précisément niée la norme dont la domination doit être assurée dans la réalité historico-politique. Il peut donc exister une opposition entre la domination de la norme à réaliser et la méthode de sa réalisation. Telle est l'essence de la dictature du point de vue de la philosophie du droit, c'est-à-dire qu'elle consiste en la possibilité générale de séparer les normes du droit et les normes de réalisation du droit.»³

Donc la dictature du commissaire à laquelle appartient la distinction entre normes du droit et normes de réalisation du droit, se manifeste par la suspension de la constitution (qui reste portant en vigueur), c'est à dire par un état d'exception dans le but d'en défendre son existence. L'activité spécifique du dictateur - commissaire a comme espace d'action un domaine hors de loi car il doit produire les conditions nécessaires qui permettent l'application du droit. On peut dire que le concept de la dictature du commissaire s'épuise dans la distinction entre les normes juridiques et des règles pratiques qui assurent leurs fonctionnements.

La dictature souveraine suspend la constitution qui, dans ce cas, ne reste en vigueur pour en créer une autre. Dans ce cas-là, elle ne doit seulement assurer l'existence d'une situation dans laquelle l'apparition de cette nouvelle constitution devient possible, mais doit aussi extraire la constitution indéterminée du pouvoir constituant. La dernière partie de cette affirmation n'a pas peut être qu'une valeur limitée, car il y a des textes de Schmitt où le souverain peut lui seul s'ériger dans un pouvoir constituant.

Le résultat de cette exposition doit permettre de définir maintenant l'état d'exception, dans la version de Schmitt. Selon ce qui a été dit jusqu'ici il faut voir l'état d'exception non comme une crise temporaire, mais comme une problématique fondamentale du droit, respectivement comme un problème de son application. La question de l'exceptionnalité est une sorte de paradoxe fonctionnel du droit. C'est pour cela que la dictature du commissaire présente un état de la loi dans lequel elle ne s'applique, mais

² *Théorie de la constitution*, p229.

³ *La Dictature*, p.18

reste en vigueur, et la dictature du souverain signifie que la loi n'est formellement en vigueur mais elle s'applique pourtant.

Les explications que Schmitt nous fournit dans la *Théologie politique* s'inscrivent dans la même ligne d'argumentation. La seule différence tient seulement d'un changement d'encadrement conceptuel. C'est pour cela que l'état d'exception est expliqué maintenant par le concept de souveraineté et par celui de décision. Le spécifique de la conception de Schmitt sur la souveraineté est de refuser l'interprétation traditionnelle de pouvoir absolu, non déduit, inaliénable⁴ et ainsi de même, pour en proposer un modèle fonctionnel ou procédural. Le rôle du souverain est de produire l'ensemble de l'ordre normatif et d'assurer le bon fonctionnement de celle-ci, mais l'espace de cette activité souveraine n'est comprise dans cet ordre, car le souverain fonctionne dans un régime d'exception. L'idée de l'exception est comme dans *La Dictature*, présentée d'une manière polémique et d'une manière négative – au sens où l'exception n'est pas une norme – pour bloquer la possibilité de la convertir en norme. En ce qui concerne le côté positif, il est déduit du fait qu'une norme ne peut s'effectuer (par) elle-même. Dans la conception de Schmitt une norme est frappée par un double conditionnement. En premier lieu, elle est dépendante d'une situation effective, terme qui dénote ici l'ensemble social au quel la norme se réfère. Deuxièmement, le passage du statut conceptuel de la norme comme pure idée, à sa réalité effective ne peut être assuré que par la décision du souverain.

La Dictature de Carl Schmitt et la *Théologie politique* sont, dans cette interprétation, deux oeuvres dans lesquelles l'auteur essaie d'inclure dans l'ordre juridique l'état d'exception, articulation ou inscription paradoxale car ce qui doit être inclus est ce qui est extérieur au droit. On voit que dans la distinction entre norme et réalisation de la norme il ne s'agit simplement d'une inclusion du dehors mais aussi d'une extension car la réalisation de la norme est du domaine du droit. Mais l'élargissement de la sphère du droit n'est rien d'autre que la «virtualisation» du droit qui lui altère profondément la structure. La stratégie de cette «virtualisation» consiste dans l'utilisation d'un double sens de la loi ou de la norme. Ces notions désignent d'une part un ensemble codifié des règles, définition qui représente le sens commun du terme loi. D'autre part les lois sont identifiées à un ensemble plus large tel que l'État ou une communauté politique quelconque. D'après nous, les lois, dans le sens de règles, ont sans doute besoin d'un support politique. Mais il ne faut pas comprendre qu'on peut identifier le politique et le juridique en nous appuyant sur cette dépendance. Pourtant une telle identification semble à l'œuvre dans la conception de Schmitt, ou pour

⁴ Cette définition à laquelle Schmitt se rapporte d'une façon critique est tirée du dixième chapitre de la première livre de Bodin sur la République.

l'exprimer mieux une telle identification fonctionne *partiellement* chez Schmitt. Celui-ci croit que l'essence du juridique, qui est l'ordre, est en même temps quelque chose du politique, mais dans ses polémiques avec le normativisme son concept de juridique se scinde en deux. D'un part on a un continuum juridico-politique comme instance qui produit des effets mais qui reste *invisible* ou inaccessible à la conceptualisation, de l'autre part se trouve l'ensemble des lois *visibles*, facticement constatables. C'est pourquoi le liant entre les normes du droit et les normes de la réalisation du droit n'est pas seulement le rapport entre la loi et la technique de sa réalisation, mais quelque chose plus complexe. Selon nous les normes de réalisation du droit entretiennent un certain rapport avec les lois déterminées mais leur force est soutenue aussi par l'organisation juridico-politique invisible indéterminée. Cette explication peut rendre compte de l'usage curieux du mot norme pour les techniques d'implémentation juridique, car elles sont normes parce que leur normativité est assurée par une organisation supérieure au droit. Nous croyons donc qu'autour de cette idée de la «virtualité», qui ne signifie dans ce contexte qu'une indétermination du possible, se constitue l'argumentation que Schmitt nous propose. Pour avancer dans notre exposé faisons un retour sur la figure du souverain tel qu'il apparaît dans la *Théologie politique I*.

Dans la première *Théologie politique* Schmitt lance la formule devenue ensuite fameuse: «Est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle». Les éléments de cette affirmation c'est-à-dire le concept de *souverain de situation exceptionnelle et de décision*, leur intersection et leur élucidation mutuelle produisent la dynamique du livre cité. Pour entrer dans notre discussion il faut essayer d'élucider les notions engagées.

La situation exceptionnelle, ne doit pas être équivalent à un état de siège réel car pour Schmitt elle est une notion générale de la théorie de l'État. Au-delà de cette définition négative, Schmitt lui indique sa topographie spécifique, en incluant l'exception dans une sphère extrême, inaccessible à la normalité. Selon nous, cette affirmation n'a pas d'autre signification que polémique, visant à barrer l'accès au simple juriste à la question de la souveraineté. Évidemment le sens de l'affirmation de Schmitt est que la situation exceptionnelle n'est pas un concept juridique mais politique, l'auteur allemand ne fonde pas cette idée sur une claire distinction entre les sphères du juridique et du politique, mais sur une autre plus discutable entre la normalité, et l'exceptionnelle.

En outre, il est manifestement évident que pour l'exemple discuté ici, un concept ne peut être jamais un concept limite que dans deux cas. Une première situation, qui est ici à enregistrer comme une erreur logique, consiste dans l'identification entre le concept et sa référence. C'est pour ça que l'état d'exception comme concept doit intégrer dans son contenu les

caractères ambigus du cas exceptionnel, facticement expérimentable⁵. Dans un second cas on peut parler d'un concept limite seulement à l'intérieur d'un système, et donc le prédicat de limité ne s'applique que relativement à ce contexte détermine. Plus précisément on peut concevoir un ensemble des lois qui auront pour but de qualifier juridiquement, d'une façon intégrale l'état d'exception⁶. Le seul problème est que la codification juridique ne peut pas s'orienter que sur les situations déjà existantes (les divers états exceptionnels qui ont existé dans l'histoire) et ne peut avoir une fonction anticipative. Mais une situation analogue peut être rencontrée non seulement dans le droit public mais aussi dans les autres branches du droit. Le problème que nous discutons ici n'est pas né d'une propension gratuite pour la polémique, mais touche une question fondamentale de la philosophie juridique c'est-à-dire la qualification normative⁷. On peut soupçonner comme étant évident le fait que la qualification est toujours ouverte car le droit ne peut jamais épuiser le «stock» possible des événements, des comportements ou des objets qu'il doit prendre en charge. C'est pour ça que pour nous le concept schmittien de sphère extrême n'est pas à comprendre comme une indication vers un plan d'intelligibilité inaccessible qu'au «philosophe de la vie concrète», mais plutôt l'ouverture que le droit manifeste face à l'aléatoire.

L'exception est une notion qui doit élucider une prérogative du souverain qui est la décision de l'exception. Seul le rapport de la décision au cas exceptionnel peut selon Schmitt enregistrer d'une façon satisfaisante la décision souveraine. Comme on va le voir l'explication de cette affirmation est que la décision souveraine doit combler, ou si on préfère masquer, les lacunes juridiques. C'est peut-être pour ça que la doctrine du souverain chez Schmitt est en fait une théorie de la nécessité «démontrée juridiquement» du souverain, et ça selon deux plans. Un premier, que nous pouvons le nommer vertical, consiste à montrer que l'ensemble normatif ne délègue pas les compétences pour les situations exceptionnelles, fait qui est à équivaloir avec la reconnaissance de la nécessité d'une présence souveraine. L'autre, horizontal, vise à montrer que la norme n'a pas la possibilité de s'inscrire dans la réalité sans l'aide d'une décision souveraine. Examinons tour à tour les deux affirmations.

Pour la question déjà citée concernant les compétences ce qu'intéresse Schmitt en premier lieu c'est de voir comment le débat juridique s'est rapporté à la question de l'état d'exception. Selon l'auteur allemand

⁵ Comme on peut l'observer, dans ce cas se manifeste avec clarté la ligne de continuité entre les concepts et le réel, tendance qui a fait déjà l'objet d'un avertissement dans notre introduction.

⁶ C'est-à-dire que la situation exceptionnelle est un concept limité non pas dans un sens absolu, mais par rapport à un certain système juridique.

⁷ Dans le droit, la notion de qualification est équivalente à la codification juridique et indique la modalité par laquelle un comportement ou un objet prend une valeur juridique

l'état d'exception a été considéré dans les débats constitutionnels comme une sorte de lacune, c'est-à-dire que le débat juridique s'est orienté vers la question de l'indétermination des compétences et des pouvoirs dans certains cas, problème qui a naît la tendance de le combler avec des règlements juridiques. C'est pourquoi la discussion a gravité autour du problème de l'usage d'un pouvoir illimité. Selon cette perspective le souverain n'est qu'une figure temporaire qui pourra être réduite quand on réussira de calibrer satisfaisant l'ensemble juridique. Mais pour Schmitt une telle position est totalement insoutenable et pour y échapper il s'oriente vers un autre versant, c'est-à-dire vers l'aspect qu'il trouve chez Bodin ou le souverain peut suspendre le contracte avec les sujets.

«Si l'on parvenait à délimiter les pouvoirs conférés pour le cas d'exception – en établissant un contrôle réciproque, une limitation de la durée, ou finalement la liste des pouvoirs extraordinaires, comme c'est le cas dans l'État de droit quand il réglemente l'état de siège – on aurait reculé d'un grand pas dans le problème de la souveraineté, mais on ne l'aurait pas éliminé.⁸»

Schmitt veut nous diriger dans la direction d'un jugement analytique sur la souveraineté, parce que même dans le cas d'une disparition des situations d'extrême nécessité, le souverain conserve à titre de possibilité un pouvoir d'exception⁹. On peut constater que selon Schmitt la possibilité de réduire l'état exceptionnel par des moyens juridiques n'est pas une hypothèse validée, car celui-ci tombe en dehors de la sphère d'action du droit qui peut seulement réglementer l'état de siège. Le paradoxe est que l'état d'exception n'a pas une existence accessible au droit¹⁰ mais tout état de siège peut activer un état d'exception. La question de la souveraineté résiste encore parce que sa marque (la décision de l'exception), est un domaine intangible. Pour mieux comprendre cet argument il faut s'interroger sur les raisons de cette intangibilité.

Donc l'usage que Schmitt fait de l'exception est encore à déterminer. Un certain progrès pourra être enregistré si nous pouvons établir si l'État est capable de maîtriser complètement l'aléatoire du cas d'extrême nécessité, ou dans les termes mêmes de Schmitt il faut voir si la normativité peut ou non réduire le souverain. Mais comme on l'a vu, cette hypothèse est écartée. Il faut se demander si cette position de Schmitt se fonde en dernier lieu sur un argument avec des contours précis, ou on est seulement en présence

⁸ *Théologie politique*, p.22

⁹ De tous les éléments de la définition du Souverain, Schmitt préfère l'aspect mis en lumière par Bodin concernant le pouvoir du souverain de "rompre le contracte" avec les sujets. Contre le positivisme juridique et contre son effort de "normaliser" toutes les situations, Schmitt veut affirmer un pouvoir excédent.

¹⁰ C'est-à-dire qu'il n'est à considérer comme une menace contre le droit parce dans ce cas il sera compris comme catégorie juridique.

d'une simple préférence pour une certaine explication. La question qui se pose est pourquoi le système juridique ne pourra un jour éliminer l'exception. Sur ce point la réponse de Schmitt est très claire: on peut pas réduire juridiquement l'état d'exception parce que ce n'est pas une possibilité du juridique de faire cette opération.

«Mais la possibilité ou non d'éliminer effectivement du monde le cas d'exception extrême n'est pas un problème juridique. La confiance ou l'espoir qu'on puisse réellement le supprimer dépendent de convictions qui relèvent notamment de la philosophie de l'histoire ou de la métaphysique.¹¹»

Il faut enregistrer le déséquilibre que cette phrase produit dans la conception de Schmitt présentée jusqu'ici. Si la suppression définitive de l'exception n'est pas possible dans les cadres juridiques, si d'autre part comme on l'a déjà vu cette élimination est dépendante des convictions concernant la métaphysique et la philosophie de l'histoire, il faut se demander *pourquoi l'existence de l'exception est pour Schmitt une notion générale de la théorie de l'état et non un concept avec valeur métaphysique*. Dans l'espoir de résoudre cette difficulté, citons encore un passage éclairant concernant l'état d'exception.

«Dans sa formule absolue, le cas d'exception se présente dès lors qu'il faut préalablement créée la situation où des propositions de droit peuvent entrer en vigueur. Toute norme générale exige une organisation normale des conditions de vie, où elle pourra s'appliquer conformément aux réalités existantes et qu'elle soumet à sa réglementation normative. La norme a besoin d'un milieu homogène. Cette normalité de fait n'est pas un simple «préalable externe» que le juriste puisse ignorer: elle appartient, bien au contraire, à sa validité immanente. Il n'existe pas de norme qu'on puisse appliquer à un chaos. Il faut que l'ordre soit établi pour que l'ordre juridique ait un sens. Il faut qu'une situation normale soit créée, et celui-là est souverain qui décide définitivement si cette situation normale existe réellement. Tout droit est droit en situation. Le souverain établit et garantit l'ensemble de la situation dans sa totalité. Il a le monopole de cette de cette décision ultime. Là réside l'essence de la souveraineté de l'État, et juridiquement la juste définition à en donner n'est pas celle d'un monopole de la coercition ou de la domination, mais d'un monopole de la décision¹²»

Il résulte de ce passage, en premier lieu, un changement dans la relation normalité-exception. Au début de notre exposé, nous avons vu que l'exception était soigneusement séparée du normal. Maintenant il semble que l'exception est un moment dialectique du normal. En outre, il est significatif que les discussions gravitent maintenant non autour du couple norme-exception, mais autour du doublet norme-état de normalité. On peut retenir encore la nouvelle

¹¹ *Théologie politique*, p.17

¹² *Théologie politique*, p.23.

définition de l'État, car il semble que pour Schmitt la décision concernant la *normalité* est antérieure au monopole de coercition. Mais la clef explicative de ce passage se trouve, selon nous, dans la question de la validité juridique. Cet aspect n'est pas fortuit car le problème de la validité normative est peut être de tous les problèmes de la philosophie du droit le plus difficile, et en même temps jusqu'au aujourd'hui apparemment insoluble. Il faut donc concentrer notre attention vers cette question pour voir quelle est la réponse de Schmitt. Rappelons seulement que par validité normative on peut comprendre deux choses. En premier lieu il s'agit d'une validité juridique, qui signifie qu'un contenu d'une norme doit être en accord avec le système du quel elle fait partie. Deuxièmement, la validité normative est aussi une validité axiologique ou sociale, c'est-à-dire que les contenues du droit doivent être en accord avec les intérêts du sujet juridique, ou pour l'exprimer autrement l'ensemble juridique doit représenter les sujets. La question difficile que se pose est : le droit est normatif parce que il est reconnu en tant que tel par les sujets ou parce que il est en accord avec son propre « idée ».

Le modèle décisionniste de Schmitt n'est pas sa dernière position, mais il faut dire que l'auteur a conservé une préoccupation constante pour le problème de l'ordre concrète. C'est pour cela qu'il est nécessaire de voir comment a évolue la relation décision - ordre concrète et si la nouvelle version ne signifie une rupture avec les positions qu'on a rencontrées dans la *Théologie politique*.

Dans *Les trois types de pensée juridique* Schmitt essaie de dégager le spectre des possibilités des théories juridiques. L'analyse des différents types de pensée juridique prend comme point de départ les présuppositions qui visent la situation normale. Donc pour Schmitt, il faut tirer à la lumière la manière dans laquelle chaque ordre juridique projette des représentations sur l'ordre global. L'idée fondamentale de Schmitt est celle qu'il existe des secteurs de la vie concrète qui manifestent une substance juridique, et que beaucoup d'institutions juridiques sont de dérivations des institutions sociales. Cette dérivation n'est pas ici considérée d'un point de vue historique, qui soutient, à juste raison, une évolution de la coutume aux normes. La théorie schmittienne fait un pas supplémentaire qui va vers le domaine de la logique juridique, considérant le rapport norme-ordre concrète non point sur le modèle d'un processus historique mais sur celui de la validité.

«Nous savons que la norme présuppose une situation *normale* et des types *normaux*. Tout ordre, y compris «l'ordre juridique» est lié à des concepts normaux concrets qui ne sont pas déduits des normes générales mais, au contraire, produisent de telles normes à partir et pour leur ordre propre.¹³»

Le fait que la norme est conditionnée par une situation normale est une proposition que l'on a déjà rencontrée dans la *Théologie politique*. Il

¹³ *Les trois types de la pensée juridique*, p. 79

faut voir maintenant quels sont précisément les rapports entre ordre concret et norme. La norme doit s'assurer une certaine indépendance par rapport à la situation concrète particulière car elle doit se comporter comme une classe générale par rapport à un cas singulier. Mais cette indépendance n'est qu'une indépendance formelle parce que, du point de vue du contenu, la norme reste dans une position subordonnée par rapport à l'ordre concret. Le conditionnement que la norme manifeste par rapport à la situation concrète ou, pour ainsi dire, le caractère non absolu de la norme, n'est manifeste que dans de cas anormaux. Quand la situation devient anormale on peut voir que la norme perd son sens et ainsi sa dépendance du contenu de la situation concrète devient visible.

L'analyse de l'idée d'ordre concret chez Schmitt, nous permet de distinguer, au niveau de son œuvre, deux moments. On a donc un premier moment que l'on peut trouver dans *La Dictature* d'une manière voilée, plus évidemment dans la *Théologie politique*, où Schmitt manifeste un pur décisionnisme dans la ligne de Hobbes. C'est pour cela que dans la *Théologie politique*, la fonction du souverain est de mettre fin à un désordre originaire, par une décision absolue, donc de tirer du néant l'ordre normatif. Mais, lorsque pour Schmitt, Hobbes cesse d'être un modèle viable, il élabore une version décisionniste faible, dans laquelle la décision doit maintenant se rapporter à un ensemble éthique, c'est à dire à la vie concrète du peuple. Mais les communautés éthiques ne sont pas de l'ordre factuel, car, dans l'opinion de Schmitt, elles possèdent une substance juridique propre et ce qu'on appelle ordre juridique déterminé n'est rien d'autre qu'une sorte de transcription technique de cet ordre pré-juridique. On voit que Schmitt fait un retour sur la question concernant le rapport entre forme juridique (substantielle) et contenu normatif. Mais cette fois à la différence de la *Théologie politique* il semble que le moment du contenu est plus important que celui de la forme. Il semble que la validité d'une norme est garantie par son rapport à l'ordre concret, mais dans ce cas comment concevoir le rôle de la forme?

Mais il faut remarquer aussi qu'on n'est pas en présence d'une théorie naturaliste du droit, car Schmitt affirme que cet ensemble qui constitue le préalable juridique, comme la famille ou les corporations, sont des catégories produites dans l'histoire. L'exposition de l'évolution théorique de Schmitt nous montre qu'il élabore une version de la validité normative, qui peut être qualifiée comme anthropologique, dans laquelle l'état d'exception se conserve seulement comme possibilité logique. Dans cette situation il semble que Schmitt rend impossible toute interprétation de l'état d'exception comme source du droit.

Pour comprendre la question de la validité dans toute son extension il faut se référer au modèle proposé par Kelsen dans sa *Théorie pure du*

*droit*¹⁴. Il y a une opinion commune parmi les chercheurs que, entre Kelsen et Schmitt, il y a un antagonisme insurmontable; mais il existe, quand même, un secteur, celui du rapport entre le normatif et le factuel, que les deux auteurs partagent. On ne veut pas aller contre toute une tradition interprétative qui oppose à juste raison les deux philosophes du droit, on veut seulement signaler qu'il y a entre les deux quelques points de contact que nous ne devons pas ignorer.

Après avoir défini le droit comme un ensemble de normes qui règlent le comportement humain, Kelsen passe à l'analyse de l'aspect central de la définition, c'est à dire au problème de la validité normative. Comme pour Schmitt, chez Kelsen la validité de la norme représente le fondement de sa normativité. Pour exclure tout élément hétérogène, Kelsen affirme que la validité d'une norme ne peut provenir que d'une autre norme, délégitimant ainsi l'autorité comme source de la validité. Mais l'exclusion de l'autorité ne signifie pas que celle-ci, est niée, mais qu'elle peut seulement être transcrite ou interprétée d'une manière normative. L'opération de Kelsen est donc d'exclure seulement l'élément personnel comme source ou autorité du droit, mais il conserve l'idée d'une autorité impersonnelle, c'est-à-dire l'idée d'une autorité normative. C'est pour cela que Kelsen affirme que le fondement des commandements religieux ne prend son origine de l'autorité divine, mais d'une norme de base (*Grundnorm*) qui fait que le rapport entre l'autorité divine et les sujets soit interprété comme un rapport entre une norme supérieure et une norme inférieure.

D'après le modèle de dérivation de la validité, les ordres juridiques se divisent en ordre statique et ordre dynamique. Dans l'ordre statique la dérivation de la validité est faite d'après le contenu, c'est à dire qu'un commandement comme: «il est interdit de tuer» provient d'un commandement plus général comme: «il faut respecter la vie». Dans ce cas, la norme de base se comporte comme un énoncé qui a un statut de généralité par rapport aux normes inférieures. Le type dynamique est caractérisé par le fait que la norme de base ne contient dans ce cas rien du point de vue du contenu mais représente seulement une instauration d'un état factuel qui peut produire des normes, ou des règles d'après lesquelles on peut produire des normes. On peut traduire cette affirmation de Kelsen par le fait que la norme de base délègue une autorité qui établit les normes. C'est pour cela que la dérivation n'est ici de l'ordre du contenu, mais il représente un transfert d'autorité qui représente une indifférence par rapport au contenu, car nul comportement, même ceux qu'on appelle aberrants, ne peut être non-susceptible à fournir le contenu d'une norme. Sur ce plan logique, pour Kelsen, la Constitution représente l'institution d'un état des choses factuel qui représente un point de départ des procédures normatives.

¹⁴ Hans Kelsen, [*Théorie pure du droit*] *Doctrina pură a dreptului*, București, Humanitas, 2000.

Nous pouvons maintenant clarifier le rapport qui existe entre Kelsen et Schmitt. En ce qui concerne le problème de la validité, leurs positions diffèrent sur les aspects visant le problème du contenu. Pour Schmitt la validité normative est toujours inscrite dans une communauté éthique, en échange pour Kelsen l'idée d'une communauté est absente. Mais d'un point de vue formel, ils partagent l'idée d'une constitution du droit comme dérivation de la normativité d'un élément factuel, rôle joué dans le cas de Schmitt par le peuple et dans le cas de Kelsen par l'autorité. Nous avons affirmé que l'ordre concret à laquelle se rapporte Schmitt n'est pas un élément factuel parce que d'après lui l'ordre concret contient des germes de l'ordre juridique. Mais il faut noter que chez Kelsen le factuel n'a pas dans ce cas le sens «d'état des choses» mais d'instance qui a comme rôle d'engendrer la possibilité du point de vue procédural de la production des normes, rôle qu'on peut attribuer aussi au communauté éthique de Schmitt.

La théorie de Kelsen qu'on a déjà présenté semble indiquer le fait que l'ensemble normatif a comme moment initial un état procédural qui n'est en soi normatif, ou pour mieux exprimer notre interprétation, il n'est normatif que rétrospectivement. D'après notre opinion les affirmations de Kelsen doivent être liées aux uns des mythes fondamentaux de la modernité juridique, celui du contrat social. Comme on le sait, selon la théorie contractualiste, les sujets aliènent des parties de leurs droits naturels pour les transférer à l'instance positive (rôle qui peut être joué ici selon l'époque, par le souverain ou par l'État). Selon cette version l'instance positive est le résultat de l'accorde mutuel. Mais, si nous regardons de près cette situation on va observer que la description inverse enferme en soi la même légitimité. C'est à dire qu'on peut affirmer que c'est l'instance positive qui génère, ou qui indique les sujets et leurs droits naturels comme étant sa source. Quoique se soit, il semble que entre le sujet, considéré ici comme le moment naturel et l'institution positive, s'instaure un vide qu'aucune théorie n'a pas réussi à combler suffisamment. Pour Kelsen on l'a vu le paradoxe se résoudre par une interchangeabilité entre le normatif et le non-normatif (le procédural). Le moment procédural engendre le système normatif qui le traduit dans son «langage», mais ce qui reste impensé ici c'est bien sur l'origine du normatif. On peut donc conclure de ce qui a été dit jusqu'ici que l'explication du normatif chez Kelsen est entièrement rétrospectif

La même distance entre le normatif et le non-normatif on la trouve aussi chez Schmitt avec des conséquences non négligeables sur sa théorie concernant le souverain. Postulant que la norme est dépendante d'une situation normale, d'où elle tire sa validité, élaborant ainsi une version faible du décisionisme, Schmitt perd la figure personnalisée du souverain. Celui-ci n'est convoqué que pour assurer la transcription technique d'un normatif déjà existant. Mais si on accepte cette théorie il faut encore

préciser que Schmitt laisse dans l'ombre le problème du liant qui fait la jonction entre le souverain et le peuple. On peut avancer deux hypothèses: ou bien le souverain n'est que le prolongement de la tendance spontanée du normatif (qui n'est pas encore loi) de se donner une version positive, ou le souverain est à comprendre comme une figure totalement autonome, mais dans ce cas il n'est plus lié à la situation normative concrète. Par opposition à la théorie de Kelsen qui, comme on a eu l'occasion de l'affirmer précédemment, fait une théorie retrospectiviste du normatif, Carl Schmitt nous propose une conception qui mise sur la virtualité de celui-ci.

Les problèmes discutés ici ressemblent aux discussions menées autour d'une des notions les plus obscures du discours politique qui est celle d'autorité. D'après les spécialistes dans le droit romain l'autorité (*auctoritas*) n'est pas un droit civil, mais en premier lieu un pouvoir qui fonctionne dans la sphère privée, ayant comme prérogative dans beaucoup de cas d'actualiser un droit existant. Par exemple *Pater Familias* devrait intervenir avec son autorité pour légaliser un acte juridique, comme le mariage d'un de ses fils. Dans le droit public l'autorité jouait à Rome un rôle similaire, de renforcement d'un acte juridique déjà existant.

Devant ces difficultés quelques théoriciens ont cru que le concept d'autorité, correctement représenté, c'est-à-dire selon sa signification originelle pourra désambiguïser les relations entre le politique et la force. C'est le cas par exemple d'Hannah Arendt qui dans son essai "Qu'est-ce que l'autorité?"¹⁵, a cherché de trouver un élément capable de produire spontanément par, soi-même, une légitimité politique dans le but de guérir l'amnésie contemporaine en matière des concepts politiques. Affirmer que l'autorité est un type de pouvoir qui fonde son existence sur une reconnaissance directe, c'est-à-dire incontestable, et que ce type de pouvoir possède ainsi la légitimité n'est pas d'après nous suffisant. En premier lieu, parce que le mécanisme de la reconnaissance immédiate ne semble pas faire l'objet d'une analyse complète. On présuppose toujours une sorte de communauté sans distance entre les gens, et en même temps la conscience autonome de chacun. C'est pour ça que l'autorité peut être reconnue librement.

Le philosophe neo-hegelien Alexandre Kojève se situe sur la même ligne d'argumentation. Selon lui: "Il n'y a autorité que là où il y a mouvement, changement, action (réelle ou du moins possible); on n'a d'autorité que sur ce qui peut réagir c'est-à-dire changer en fonction de ce, ou de celui qui représente l'autorité"¹⁶. Si l'élément d'autorité appartient à celui qui peut déterminer un changement, l'entité qui subit l'autorité ne peut être simplement réactif mais il doit être un agent libre et rationnel. La liberté et la

¹⁵ Hannah Arendt, "Qu'est-ce que l'autorité?" dans *Du mensonge à la violence* (Ce este autoritatea?), *Între trecut și Viitor*, Antet, 1997

¹⁶ Alexandre Kojève, *La notion d'autorité*, Gallimard, 2004

rationalité de l'agent signifient ici la possibilité de refuser l'autorité. Mais pour l'autorité l'opposition est seulement à comprendre comme une possibilité logique, parce que si l'opposition se manifeste factivement l'autorité serait détruite. Dans ce point, le bloc monolithique de l'autorité éclate. Il y a d'une part des autorités qui s'effondrent au moment de la manifestation de l'opposition, comme ce la cas par exemple avec l'autorité religieuse. Mais dans le cas du droit l'opposition peut passer sans problème du statut logique à l'actualisation, et ça c'est possible car le droit possède, au-delà du mécanisme de la reconnaissance, des institutions coercitives. Bien sur le droit peut jouir de l'autorité s'il peut rencontrer un accord libre envers lui. L'autorité n'a rien à voir avec la force, et la force n'implique pas l'autorité, car elle doit produire spontanément des effets d'autorité.

D'un point de vue méthodologique les deux conceptions présentées ici différent¹⁷, mais en ce qui concerne les traits distinctif de l'autorité elles se trouvent sur le même plan. Dans notre interprétation ces types d'explication comportent quelques lacunes. En premier lieu, en ce qui concerne les phénomènes d'autorité regardés d'un point de vue socio-psychologique¹⁸, il semble qu'on oublie le rôle que peut avoir la force symbolique déterminé soit comme construct historique, soit comme détermination anthropologique et psychanalytique. Plus précisément, la conscience directe et la reconnaissance immédiate de l'autorité est peut-être "aidées" par des filtres sociales ou psychologiques. D'autre part comme on a pu voir l'autorité juridico-politique n'a pas besoin d'une reconnaissance pour s'imposer. C'est pour cela qu'on peut traiter les théories de l'autorité comme théories de la légitimité qui essaient de rechapier au cercle instauré entre la force et le droit. Selon cette conception si la force est le fondement du droit, tout ce que passe par la force serait juste. Il n'est pas en effet possible de séparer conceptuellement la notion de la justice des croyances en un devoir-être qui impliquent un ensable des valeurs. Si nous considérons par exemple que le meurtre est une crime (aspect juridique) c'est parce que nous ayons d'abord affirmé moralement la valeur de la vie. De ce point de vue le positivisme de Kelsen est également une négation de la morale. En effet, dans la mesure où il nie le droit naturel il nie aussi la possibilité de toute autre justice que celle établie par la loi. D'où la contradiction qui est au fond du système kelsenien, car s'il n'existe d'autre droit positif et donc d'autre justice que positive et si la contrainte est inhérente au droit, tout ce qui est établi par la politique est juste parce qu'il

¹⁷ Hannah Arendt assume une version historiciste de l'autorité, pendant que Kojève fidèle à son orientation suit une méthode phénoménologique.

¹⁸ Nous traitons dans cette classe les phénomènes d'autorité non-politique, comme par exemple, l'autorité religieuse, l'autorité scientifique, ou l'autorité d'une personne sur une autre dans la sphère privée.

s'agit d'une dérivation du droit. Faut-il déduire de cette discussion que la force et le droit sont deux notions conceptuellement autonomes, ayant chacun sa signification propre? Cette conclusion apparaît comme la plus conséquente. Il n'y aurait dans ce cas aucune subordination du droit à la force et réciproquement; tous deux seraient également originaires, c'est-à-dire le sentiment de la justice serait aussi primitif en l'homme que l'usage de la force. Il serait ainsi exclu et toute théorie qui fait du droit une supra structure des forces sociales. La relation entre les deux consisterait en des échanges dialectiques qui peuvent être amicaux hostiles, suivant les circonstances. Dans cette optique le droit et la force constituèrent deux éléments également fondamentaux et nécessaires, permanents de la vie collective. Le droit serait la norme indispensable dans une cité et la force serait le moyen d'établir empiriquement un ordre aussi conforme que possible aux normes du droit.

Les théories de l'autorité ne peuvent donc pas dépasser cette dualité entre la norme comme idée et les techniques de son implémentation. La seule possibilité qui reste est ou bien s'accommoder avec cette dichotomie comme relevant d'un temps de la crise de toutes les valeurs, ou bien de nier la légitimité des institutions du droit. Comme projet normatif nous ne pouvons qu'être en total accord avec la tentative de mettre hors circuit la force, mais selon nous tout projet normatif doit se situer dans un rapport d'adéquation avec la situation existante.

Faisons maintenant un retour sur notre problème concernant l'état d'exception. Le fait que la validité de la norme n'est assurée que par une intersection du normatif avec le factuel est à notre avis un problème qui démontre que pour questionner les fondements du droit il n'est pas nécessaire d'appeler au concept problématique d'état d'exception. Celui-ci n'est qu'un moment qui peut être découpé par l'analysé et traité d'une façon autonome. Mais pris seul il possède une force explicative très faible, car comme on la vu, son existence théorique est conditionné par un ensemble qui comprend en outre la question de la validité, qui a son tour n'est que le lieu d'une absence. Après avoir échoué de fonder l'ensemble juridique sur une décision Schmitt à continuer d'approfondir l'idée de l'ordre concret, en se rapprochant de plus en plus du jus naturalisme. Dans *Le nomos de la terre* il veut opposer les expressions de Pindare et de Héraclite concernant le nomos comme un acte concret et constitutif d'un ordre et d'une localisation, à la logique d'un système de légalité positiviste. La thèse de l'auteur allemand est que le nomos est "la mesure interne d'un acte constituant originel qui ordonne l'espace"¹⁹. Schmitt parle d'un enracinement dans la terre du droit et de la justice. D'un part le travail peut

¹⁹ *Le Nomos de la Terre*. p 52

donner la mesure d'une justice "naturelle", d'autre part le travail de la terre est accompagné des mesures et des règles visant à fixer l'ordre sociale. C'est pour ça qu'il peut affirmer que "la terre est le signe public de l'ordre"²⁰. Cette prise de terre est antérieure aux distinctions juridiques, notamment à la distinction public-privé, car elle structure juridiquement la communauté des gens en extérieur face aux autres communautés et en intérieur.

Les aspects concernant une telle conception produisent beaucoup des changements de perspective²¹. Nous avons voulu marquer avec clarté le fait que la théorie du souverain chez Schmitt et ses corrélats ne peuvent pas être investigués sur le seul terrain du droit.

BIBLIOGRAPHIE

1. Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil 1995.
2. Agamben, Giorgio, *L'Etat d'exception*, Seuil, 2003
3. Arendt, Hannah, Du mensonge à la violence ["Ce este autoritatea?" in *Între trecut și Viitor*], Antet, 1997
4. Kelsen, Hans, *Théorie pure du droit [Doctrina pură a dreptului]*, Humanitas 2000
5. Kojève Alexandre, *La notion d'autorité*, Gallimard, 2004
6. Schmitt, Carl, *Théologie politique*, Gallimard, 1988
7. Schmitt, Carl, *Théorie de la constitution*, P.U.F. 1993
8. Schmitt, Carl, *La Dictature*, Seuil, 2000
9. Schmitt, Carl, *Les trois types de la pensée juridique*, P.U.F. 1995
10. Schmitt, Carl, *Le Nomos de la Terre*, P.U.F. 2001
11. Schmitt, Carl, *Le Léviathan dans la doctrine de l'état de Thomas Hobbes*, Seuil 2002

²⁰ *Théologie politique*. p. 48

²¹ Notons entre autres que *le nomos souverain* devient dans la conception de Schmitt répartition originelle du sol. Autre aspect important, cette fois concernant sa philosophie politique, est que le rapport à la terre semble avoir une priorité face à la distinction ami-ennemi.

SOME REMARKS CONCERNING LEGAL OBJECTIVITY

BOGDAN A. DICHER

ABSTRACT. In this paper I analyse the claim according to which law is objective. After clarifying the philosophically relevant meaning of this claim (§1), I distinguish several aspects of the thesis, concerning, respectively legal truth (§3), legal error (§4), legal determinacy (§5) and the metaphysical status of legal entities (§6). Then, I take into consideration the phenomenology of our legal practice (§7) and the apparent support it gives to claims of legal objectivity. Finally, (§§ 8-9) I stress the connection between legal objectivity and normativity and suggest that legal objectivity reduces to the conclusiveness of legal reasoning.

1. Starting with the final decades of the 20th century, and continuing even today, some rather impressive cases have been made favouring the idea that law is objective. Various accounts of legal objectivity have been suggested, differing in both the exact construal of the notion of objectivity, and in the types of grounds that were supposed to justify it.¹

Now the diversity of the advanced views should not be surprising, for objectivity is a notoriously intricate and difficult topic. Some (myself included) would suggest that there is no *uniform* meaning of 'objectivity', but that the notion has many different meanings, depending on the specific area of discourse that we are interested in. Likewise, since we habitually ascribe objectivity to a rather wide range of items – from objects to statements – it is plausible to claim that the notion has different meanings across various types of ascriptions.

All this is meant to suggest that the question of whether law is or not objective cannot be straightforwardly approached. We are in need of a preliminary account of the meaning of objectivity in respect to the legal realm, that is, an inquiry into the plausibility of particular accounts of legal objectivity.

Before actually treating these matters, I would like to make three preliminary – if somehow anticipative – remarks.

First, let me note that our usual claims of legal objectivity concern *adjudication*. That is, we use 'objective' as an attributive term qualifying 'ruling', 'decision of a court'. We say, e.g., that the court's decision to the extent that

¹ See the references throughout this paper.

microwave-ovens manufacturers are strictly liable was objective. By this we mean at least that the grounds on which the court passed that ruling comprised (a) all the legally relevant information; (b) all the factually relevant information and (c) nothing not belonging to (a) and (b) above. *Per a contrario*, we would say that the ruling lacked objectivity if we would count amongst the court's grounds for it such things as a judge's unhappy experience of a microwave-oven exploding in his house or his to-appear book not being sponsored by that manufacturer. Likewise, we would probably not count the opposite ruling (that the manufacturer is not liable) as objective if the court would ground it on, say, the fact that that manufacturer is the main employer of that town or region. Observe that the grounds for a charge of lack of objectivity that I have been given here are diverse and comprise both plainly egotistical reasons and more 'elevated' social considerations.

This is indeed an important sense in which we can talk about legal objectivity; but it is not the most significant – at least from a conceptual standpoint. The above considerations relied on the (hidden) premise that we can discern a class of informational items as *exhaustively* being the class of *relevant* information for solving a particular case. But this works only if, as a matter of principle, that case can be solved objectively, i.e., if the law determines the correct solution of the case. If the matters are not objective, then there is no possibility of discerning the relevant class of informations. Consider the following example, relating not to law, but to taste, chocolate, and vanilla. If we want to rule what tastes better, vanilla or chocolate, on what sort of information are we to ground our decision? What is relevant and what fails to be so when we have to rule on such 'subjective' matters as those regarding taste? Obviously, we have no hope of pinpointing to some pieces of information as being exhaustively relevant for this case. Therefore, we have to conclude that, in the above setting, talk of 'all legally relevant information' makes sense only if we somehow beg the question of objectivity. This does not mean that, if law is subjective, we cannot talk about all the legally relevant information for adjudicating a given case. Of course we can. Rather, the point is that the meaning of that locution depended, in the above argument, on the assumption that it is *objectively determinate* what counts as relevant and what fails to be so; and *that* determination can very well be subjective. Therefore, the quest for the meaning of legal objectivity must go deeper than the ordinary level at which we appreciate the rulings of a court as being objective or subjective.

My second observation has a methodological character. We have the habit of talking about objectivity in ontological terms, as we do when we say, e.g., that x is objective because it is mind independent. This habit is so strong, that we sometimes cannot do better in explaining mind-independence but to appeal to the concept of objectivity. I think that this fashion of

construing objectivity is both anachronistic and underdeveloped. It has the first trait because we are today aware of the interconnections between ontology and metaphysics on the one hand, and logic and semantics on the other.² It has the second trait because, given what we know, alternative statements of the issue are available, and, moreover, they are much more apt to capture the problems we are concerned when dealing with objectivity.

Thirdly and finally, we should be careful not to fail to acknowledge some specific features of the legal systems that we are accustomed to. Specifically, we should note that, although finding truth – objectively understood – is, declaratively, the final goal of trial, trial as such is constrained in many other ways, not all of them consistent – if not *prima facie*, then in practice – with the goal of finding the truth. There are various procedural rules about the way evidence should be administered, many formal rules about the proper ways of doing one thing or another, many social considerations (regarding stability, predictability, efficiency etc.) which shape the outcome of trial just as much as the desire to find the truth does.³

No doubt, these are important problems in any account of legal objectivity. However, within the scope of the present paper, I am concerned with a more ‘metaphysical’ problem, namely, whether, given what we know about law, we can, in principle, hope for legal objectivity. This compels me to regard procedural matters and other, perhaps, peripheral features of law as genuine part of it, and to treat them as such.

2. The question concerning legal objectivity is highly complex and reverberates in various areas of our legal practice. Therefore, before actually attacking the problem, it would be fair to list some questions of which one may say that they map the content of the issue:⁴

- (i) Are there truths about the law?
- (ii) Can judges make mistakes about the law?
- (iii) To what extent there are correct answers about the law?
- (iv) What is the metaphysical character or nature of legal facts?

Of the first three question one should note that they have both an epistemic and a metaphysical aspect.

² Credit for this goes mostly to Michael Dummett. See especially *The Logical Basis of Metaphysics*, Duckworth, London, 1991; also *Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1973.

³ See W. T. Murphy, *The Oldest Social Science? Configurations of Law and Modernity*, Clarendon Press, Oxford, 1997. Also, in an even clearer connection with the problem of objectivity, Richard A. Posner, *The Problems of Jurisprudence*, Harvard University Press, Cambridge MA, London UK, 1990, esp. pp. 203-211.

⁴ The list originates in Connie S. Rosati, “Some Puzzles About the Objectivity of Law”, in *Law and Philosophy*, 23, 2004, 273-323, esp. pp. 276-283.

It is important to see the correct significance all of these questions have for the claim that law is objective, and I shall briefly approach them.

3. Usually, we think that it can be no question of objectivity in respect to those realms where there can be no question of truth. Suppose we have to decide what tastes better, dark chocolate, or milk chocolate. Now many of us would say that dark chocolate tastes better, and, perhaps, just as many would rather assert the opposite statement. But in fact both statements have a rather bizarre feature, namely that, although some of us would assert one of them in full conviction, most of us would refrain from admitting that we are actually committed to its truth. This may seem paradoxical, but one can easily dispel the air of paradox by a simple observation. I am a fan of dark chocolate, and I would assert 'Dark chocolate tastes better than milk chocolate' on every occasion. On the other hand, I cannot believe that those denying this statement are making a mistake. Suppose someone asks me what is my explanation for why so many people are so wrong about chocolate as to think that milk chocolate is better than dark one. I would say that the question is meaningless, for I do not think that those favouring milk chocolate are making any mistake about it. I cannot possibly believe that there is anything about which we can be mistaken here. Rather, the idea is that this statement is the expression of my preference, that this preference needs not and cannot receive any motivation, or ground, or support. I cannot accept or assert the statement 'Milk chocolate tastes better than dark chocolate', but I do not think is false. In fact, both this statement and its opposite appear to be neither true or false, rather, they lack the ability of having a truth-value, although their 'surface grammar' might suggest that they can. As such, there is no wrong or right answer to the dispute about chocolate, there is no question of truth or falsehood, no question of objectivity.

Of course, this analogy, if we were to transpose it *talle-qualle* into the legal realm, would provide nothing but a mockery of a conception in philosophical jurisprudence. Nonetheless, the idea that truth is a mark⁵ of legal objectivity has some appeal, therefore, so does its converse, that if there is no legal truth, then there is no question of legal objectivity.

Unfortunately, I think that this idea, no matter how appealing it is, helps us with nothing except a fastidious slippery-slope ride. First, for truth to matter (really matter) as a mark of objectivity, it is not enough that it be a genuine predicate of legal statements. It is also necessary that we construe

⁵ I use the word 'mark' in the sense of David Wiggins, *Needs, Values, Truth*, Blackwell, Oxford UK and Cambridge, MA, second edition, 1991, pp. 139-184.

truth as a *real constraint* of legal discourse.⁶ A fundamental intuition concerning objectivity is that there is a sensible distinction between the way the world is and the way we think it to be. Consider now the traditional constructivist construal of truth, according to which truth is to be equated with ‘warranted assertability’. Within the legal realm, this would equate the truth of the statement ‘X’s will is unenforceable’ with our possession of sufficiently relevant legal information for the assertion of that statement. On the other hand, the fact that the legal information available to us is sufficient or relevant is unconstrained as far as the ‘reality’ is concerned – although, of course, it is under serious epistemic constraint. Therefore, the unenforceability of X’s will, will ultimately depend on *what we know about the law*. Yet is an in-built condition of objectivity (intuitively construed) that it requires matters to be settled by *how things are*, rather than by what we know about how they are.

Second, we should note that there is no immediate implication from denying that legal statements lack truth-values to the claim that law lacks objectivity. In fact, this position appears to be the widespread within the positivist tradition. According to John Austin, law consists in “orders backed by threats”.⁷ We can appreciate an order in many ways (it can be clear or vague, intelligent or stupid, suitable or misplaced, etc.); nonetheless, we cannot say it to be either true or false. Similarly, Herbert Hart championed a non-cognitivist construal of legal language, claiming that legal statements cannot be either true or false, because there is nothing real (legal property, quality, etc.) to make them so.⁸ Rather, we should construe legal language as making only ascriptive sense. The statement ‘X is guilty’ conveys nothing about the world (for there is no property of being guilty), instead it is uttered, by the appropriate persons to affix liability to someone.⁹ Nonetheless, on both accounts we can find grounds for claiming that such statements are, in a sense, objective. Note that in Austin’s account of the law, we still can obviously predicate truth of singular legal statements. If there is an order not to kill, then it is a truth-regulated matter whether someone disobeyed or not the order. Similarly, even Hart’s non-cognitivism is compatible with the claim that law is determinate – both in the previous sense, that there are ‘objective’ factors

⁶ For further development of this topic, see Crispin Wright, *Realism, Meaning and Truth*, Blackwell, Oxford UK, Cambridge MA, second edition, 1993, pp. 5-7.

⁷ See John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, London, 1832.

⁸ Cf. H. Hart, *The Concept of Law*, Clarendon Press, Oxford, 1961.

⁹ This conception is, indeed, unstable: as Michael S. Moore pointed out, a statement can very well serve both purposes, ascriptive as well as assertoric. See Michael S. Moore, “The Plain Truth about Legal Truth”, in *Harvard Journal of Law and Public Policy*, 26(1), 2003, pp. 23-47.

governing the appropriate utterance of singular legal statements, and in the sense that our meta-legal language obeys similar constraints.¹⁰

Moreover, even those legal conceptions that claim that truth is a real constraint of legal language have serious difficulties in arguing for the objectivity of legal claims. Consider the following claims about legal truth (observing, at the same time, their objectivistic flavour):

“Novel scientific evidence is admissible only if it is generally accepted in the field to which it belongs”, is presently true in state courts in Florida, but false in federal courts. [Footnote skipped.] Truth is not relative to a legal system, but legal claims are. Moreover, legal systems – though certainly real, not fictions or figments – are, in a sense, socially constructed: they exist, and are as they are, only because of our institutional practices. *Legal claims are made true or false by legislation or precedent; although, once made, their truth-value is a matter to be discovered – or sometimes re-made through persuasive interpretation.*¹¹ (My emphasis.)

The core claims are those in the last phrase, according to which the truth value of a legal statement not only must be discovered, but also, sometimes, re-made (presumably meaning ‘reconsidered’). Setting aside the question of discovery, we have two problems: the first relating to the sort of truth (as a real constraint) that this account can provide, and the second to the criteria of ‘persuasive interpretation’.

First, then, it is essential to make sure that the truth of the above legal statement complies with our requirements. For this, we should be able to indicate a state of affairs, which will both determine the meaning of the statement, and, if it obtains, would render the statement true. We can easily point to the fact that the truth of the statement depends on the circumstance that, in Florida, no state court accepts scientific evidence over which there is no universal consensus within the relevant scientific community. Apparently, there is no difference between this statement and its truth condition and a statement of the sort of ‘The cat is on the mat’ – with its relevant truth condition. Both of them can be true today and false tomorrow, then they can become again true and so on. In fact, there are serious differences between these two sorts of statements. The truth condition of the legal statement concerns the practice of the lawyers within the legal system of Florida – and one would usually expect that, if truth is a mark of legal language, it also determines legal practice. Therefore, we need to

¹⁰ See, for a more detailed analysis of Hart’s view on legal objectivity, Eugenio Bulygin, “Objectivity of Law in the View of Legal Positivism”, in P. Comanducci and R. Guastini (eds.), *Analisi e diritto*, 2004, pp. 219-227.

¹¹ Susan Haack, “Truth, Truths, “Truth,” and “Truths” in the Law”, in *Harvard Journal of Law and Public Policy*, 26, 2003, pp. 17-21, at p. 20.

SOME REMARKS CONCERNING LEGAL OBJECTIVITY

inquire upon the reasons why that particular statement is accepted within that practice. Obviously, one cannot say that this is so because of its truth, for this would be plainly circular. It follows that there must be other significant criteria for accepting that statement as true (in Florida State courts). This may not be enough to cast doubts about the appropriateness of predicating truth about legal statements, but it is, nonetheless, a significant step towards showing that even this much may fall short from answering to the question of legal objectivity.

4. Our second question concerns the problem of legal error. If judicial decision would be utterly unconstrained, then, of course, there is no relevant way in which a judge can make mistakes. One sort of constraints under whose scope adjudication falls are those imposed by factual information: judges can make mistakes about the facts.¹² Our question concerns the problem whether judges can make mistakes about the law. In somehow different terms, what we are interested in is whether there is a genuine legal background against which we can criticise the decisions of the judges.¹³ The emphasis here is on the requirement that the basis for criticism must be legal, and not, say, political or moral. The problem of error makes sense as a mark of legal objectivity in two ways.

The first is the converse of the truth problem: if some legal statements are true, then others will be false – so, asserting them would be an error. However, setting the problem in terms of error has some advantages, in that it allows an easy way out of the difficulties we have encounter when dealing with truth. Take, as an example, the case of a chess error – say, that of moving the knight in a straight line. This is an obvious mistake, but imagine that all the chess players in the world would move the knight that way. Can we still say that this is a wrong move? An affirmative answer would be rather hilarious, for whatever determines what is correct within chess are the rules of chess. In turn, this rules depend on how we choose to play chess. Therefore, although one or two or a thousand players can be wrong about the correct way to move the knight, it is impossible for all the players to be wrong in doing so. Within the legal realm, this would make legal practice the main determinant of legal correctness, and, while providing

¹² Note that some relevant 'facts' belong to the class of mental events (intentions, beliefs, etc.) and, in some legal systems, such facts are the fundamental determinants of adjudication. See Kent Greenawalt, 'Law and Objectivity: How People Are Treated', in *Criminal Justice Ethics*, 8 (2), 1989, pp. 31-55.

¹³ Cf. Connie S. Rosati, *op. cit.*, p. 279.

some criteria for legal error, it would make it in a very thin fashion.¹⁴ It is, indeed, doubtful whether such a thin perspective on legal error would support any intuitive claims of objectivity.

The second way in which we can approach the issue of legal error has to do with the idea that there is a legal background against which some legal statements (e.g., the rulings of the judges) can be criticised. Entire traditions within philosophical jurisprudence (mainly the American and Scandinavian Legal Realism and, more recently, the Critical Legal Studies movement) assumed sceptical position about the possibility of legal error – and, therefore, of law's being objective – just because they thought that law could not play such a part.¹⁵ Their point was that judicial decisions have stronger determinants than what the law is or requires, and that judges reach their decisions on such non-legal grounds. Law intervenes only *post factum*, when the judge invents a suitable legal justification for the decision he or she reached.

5. The third question concerns the extent to which law provides determinate correct answers to legal questions. The problem concerns, in fact, the extent to which law itself is determinate. Consider, again, the case of chess. Of any possible move one can make on the chessboard, the rules of the game fully determine whether that move is correct or incorrect. Since there is such a throughout determination of the moves by the rules, we can, in a sense, say that it is an objective matter whether the pawn can move backwards or not. Of course, 'objective' would mean here 'fully determined by the rules'; nonetheless, we have a suitable criterion against which to assess the correctness of any of the moves a player makes.

However, there are some games whose rules fail to fully determine what is correct and what is not so. This is true, for instance, of most of the games children invent and play. Some matters are utterly unregulated by the rules, and the players can both stop and regulate them, or simply accept any 'move' the player chooses to make as legal. Moreover, some matters need not be regulated by the rules if the game. All this applies to law as well. Our concern is with those issues that law ambitions to regulate,

¹⁴ This position is assumed by Herbert Hart, in *op. cit.*, pp. 120-150. For an extensive analysis of the Wittgensteinian pedigree of the insight, see Dennis Patterson, "Normativity and Objectivity in Law", in *William and Mary Law Review*, 43 (October), 2001, pp. 325-363.

¹⁵ See, e.g., Brian Leiter, "Rethinking Legal Realism: Towards a Naturalised Jurisprudence", in *Texas Law Review*, 76(2), December, 1997, pp. 267-315. Cf., also, Richard Posner, *op. cit.*, pp. 124-157.

in the sense that they fall within the category of the behaviours over which a society can wish to have some control.¹⁶

Undoubtedly, many legal questions have – as a matter of what the law is – determinate correct answers. This is true of the question concerning the speed limit on a Romanian highway, or of the question concerning the formal conditions required by the law for a will to be valid. Nonetheless, there is a distinctive class of legal questions characterised by the fact that law appears to underdetermine the correct answers to them (these are the ‘hard cases’). Here is one way of making this idea clear. Whatever the social values the law attempts to protect, e.g., freedom of speech, this attempt can collide, in particular circumstances, with the attempt to protect other social values, e.g., decency. Suppose we have to determine whether freedom of speech is compatible with pornography – but what can possibly sustain such a decision?¹⁷ Law simply claims to protect both values, but it says nothing about the weight each of them has within the society in which the problem arises. Similar situations arise whenever the law amounts to nothing more than “majestic generalities”¹⁸ – the decisions judges must take have so little textual support that no answer seems to follow strictly from what the law says. Once again, we should note that this does not imply that the answer to such questions is simply unconstrained; rather, the point is that this answer is unconstrained by the law. Other constraints may be determinative but they fall outside the scope of the law.

6. Finally, the fourth question has the deepest metaphysical flavour (and relates, again, to the question of truth as a real constraint). If there are such things as legal facts, then there is a suitable ontological background against which the truth of legal statements can be established. It follows that legal language would be subject to an extremely strong concept of objectivity.

In what sense can we say, e.g., that legal facts exist? One obvious answer would be to stipulate the existence of a Platonist realm of legal entities, such as legal requirements, legal guilt, legal rights and duties, etc. Nonetheless, this would be a faulty step that no one wishes to make. Two other solutions have been suggested.

The first is the naturalistic solution, which makes legal facts supervene on a distinct sort of facts, the ontological status of which should

¹⁶ This distinction is neither easy, nor irrelevant from a philosophical standpoint. See, as an illustration of this point, Peter Cane, “Taking Law Seriously: Starting Points of the Hart/Devlin Debate”, in *Journal of Ethics* 10, 2006, pp. 21-51.

¹⁷ For an elaborate approach of this and similar questions within American constitutional jurisprudence see Ronald Dworkin, *Freedom’s Law: The Moral Reading of the American Constitution*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

¹⁸ Justice Robert Jackson, 319 U.S. 624 (1943), p. 639, *apud* Richard Posner, *op. cit.*, p. 147.

be indisputable.¹⁹ Usually, the class of facts constituting the basis for supervenience will be social, institutional, moral facts, namely facts about a legislative body passing a certain law, facts about the institutional setting of that society, facts relating to what the members of that society acknowledge as moral.²⁰ This account has serious difficulties, concerning, in the first instance, the nature of supervenience, which seems here to be a sort of metaphysical ‘magic word’, designed to solve issues that we otherwise do not know how to work out. On the other hand, as Moore himself pointed out, the case may arise that the basis of the supervenience must be an infinite disjunction of non-legal facts. Although he takes this possibility to be harmless, I have serious doubts about it being so. How can we speak of a genuinely naturalistically acceptable metaphysical reduction of legal facts to infinitely many non-legal facts? Note that we are talking about a reduction to a series of disjunctively connected facts – but this seems to be no reduction at all, for the whole idea is that we cannot pinpoint to a determinate set of facts as the supervenience basis.

A second proposal comes from the attempt to fundament institutional facts on the collective intentions of the members of a given society.²¹ The standard example concerns money: if there were no common intention to see some pieces of paper, known as bank-notes, as values (just how intentional this concept is?) with which one can buy things, then there is no question of the existence of moneys. Yet, as things are in every sufficiently developed society, money exists in virtue of every member of the society intending them to be valuable currencies. *Mutatis mutandis*, legal facts, legal properties, etc. exist in virtue of the appropriate ‘social’ intention. An important question here is just how more illuminating this account of legal facts is. Within a society, there can be an intention to make speech *free*, or to make murderers *guilty*; these intentions must find their expressions in some accepted form or institution, e.g., that of a statute. While these matters may be objective, the very meaning of that statute can change over time, the original intention may be lost from sight, and a different intention can ‘inhabit’ the old expression. What are the grounds for such changes? Just how widespread a relevant intention must be, for it to be able to make legal discourse objective? Some may point out that actually there is a very low consensus about what, say, legal guilt amounts to, whereas there is no dissent about what moneys are.²²

¹⁹ The champion of this move is Michael S. Moore, cf. his “Legal Reality: A Naturalist Approach to Legal Reality”, in *Law and Philosophy*, 21, 2002, 619-705.

²⁰ See, for exemplification, *ibidem*, pp. 625-626.

²¹ See John Searle, *The Construction of Social Reality*, Penguin Books, London, 1995.

²² For a pessimistic appreciation of the extent to which there is, within legal practice, legal consensus, see Richard Posner, *op. cit.*, pp. 128 and following.

7. The phenomenology of our legal practice can impose significant constraints upon the idea of legal objectivity and so it deserves some comment. Let us see, first, the extent to which it can support claims of legal objectivity and what clues it contains for an appropriate characterisation of it. In fact, we shall see that most of the questions addressed in paragraph 2 above seem to receive affirmative answers if our evidence for them lies in the phenomenology of our legal practice.

First, we should note that law is a device of social control, meant to insure the social equilibrium necessary for making human social life possible. To this extent, and from the standpoint of legal efficacy, it is obvious that no issue can both fall within the scope of law and still rest legally undecided. (It would be more correct to say that it cannot rest *in principle undecided* – i.e., that it cannot be undecidable.)

So, when a court must judge a case, the first step it undertakes is to see whether there is indeed a *legal issue* at stake in respect to that case. If the answer to this question is affirmative, then the court has no choice but to judge and, in doing so, to rule either in favour of the plaintiff, or conversely. We can take this as evidence that our legal practice obeys the *principle of bivalence*, i.e., the principle according to which any statement (belonging to a certain area of discourse) is determinately either true or false.²³

To put it another way, legal practice, as incorporated in judicial trial, is a win-or-lose game, with no draws being possible. It might happen that a certain ruling dissatisfies both the plaintiff and the defendant. This, however, bears nothing upon the correctness of describing the outcome of the adjudication process in terms of winning or losing. Rather, this later question concerns the quantity and the quality of the prizes and penalties the game was provided with.

Therefore, we should conclude that legal practice exhibits – to the extent it obeys the principle of bivalence or has the structure of a win-lose game – a certain type of *determinacy*. By itself, determinacy might be thought to fall short from plain objectivity, especially if we have in mind some ontological sense of it. Against this, I have already warned; determinacy is a good enough clue (if not plainly a substitute) for objectivity in at least some areas of discourse.

My second point comes from the architecture of any (decent) legal system. The crucial observation is that the structure and the hierarchy of the courts are best explained by some conception of legal objectivity. Let me explain this. It is a simple truism that (most of us think that) courts can make mistakes. Given this, we need to incorporate within the courts system

²³ See, for details, Michael Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics*, pp. 74-81.

remedies for every possible error that can appear within the process of adjudication. This motivates the establishment of the possibility of *appealing*, when faced with an unsatisfactory ruling. (Of course, one particular way of being unsatisfied by a decision of a court is to believe that it is, as a matter of law, plainly false.) This simple insight justifies the hierarchical structure of the courts, and the right of some courts to hear appeals, to re-judge or to 'struck down' rulings passed by some inferior court, etc.

We have no reason to be afraid of a *regressum ad infinitum*, even if we would allow that, within a legal system, one can limitlessly appeal. But this possibility would mean that no trial would end in sufficiently short time. Social and institutional constraints and expectations concerning the efficacy of a legal system make it necessary to provide a *terminus* point in respect to adjudication. This is why at the top of any judicial hierarchy there is one unique court, whose decisions are final and unchallengeable. Its existence is motivated not by some conception that law is 'whatever the Supreme Court says it is', nor by some belief that the Supreme Court cannot objectively make any mistakes. Rather, the motivation lies in the need for *order* and *stability*, essential for both the efficacy and the plain existence of a legal system.

Finally, I will consider one last aspect of the phenomenology of our legal practice, of which one may believe it provides compelling grounds for accepting a (strong) notion of legal objectivity. The best way to do this is by way of an example consisting in an actual case. The case, *Kirby vs. United States*, belongs to the jurisprudence of the Supreme Court, dates from 1869 and is, even today, an important precedent in American criminal law.²⁴

De facto, Kirby, a state police officer, arrested a federal mail carrier wanted for murder. In the process, Kirby also 'captured' the mailbag of the postal worker. Now, a federal statute enacted in 1790, incriminates the act of 'obstructing or retarding the passage of the U.S. mail', making it a federal offence. As a consequence of his having arrested the mail carrier and seizing the mail, Kirby was prosecuted according to the 1790 statute. In the end, the Supreme Court declared him not guilty of that particular crime.

De jure, the Court based its decision not on the 'balance of evils' doctrine, according to which the evil committed by Kirby was lesser evil than those which could take place if the mail carrier hadn't been arrested, nor by some similar legal doctrine. Likewise, the Court did not deny that Kirby had, in fact, retarded the passage of the mail. Rather, the court stipulated a difference between the *physical fact* of retarding or obstructing the passage of the mail, and the corresponding *legal fact*. As Moore states the problem:

²⁴ 74 U.S. (7 Wall.) 482(1869), apud Michael S. Moore, *op. cit.*, pp. 624-628.

SOME REMARKS CONCERNING LEGAL OBJECTIVITY

Kirby possessed the ordinary property, having obstructed or retarded the passage of the U. S. mail; yet he did not possess the legal property of being such an obstructer. He thus was not liable to punishment, such remedy being tied exclusively to legal properties.²⁵

This example is significant in the present context because it points out to a substantive difference between x-type properties (with x ranging over all non-legal properties) and legal properties. *Mutatis mutandis*, this works for legal facts as well, because, given the Kirby case, we can readily say that it is a legal fact that Kirby was not a criminal.

Unfortunately, it would plainly be a mistake to take the way we 'perceive' our legal practice as a determinant of legal objectivity. On the one hand, we can simply prejudge matters, and our expectations concerning law may determine us to have expectations that it is unable to conform with. On the other hand, law is subject to many types of constraints, and analysis may show that objectivity is the least important – fairness or efficiency or perhaps stability may prove to be more significant.²⁶

8. However, much of the philosophical discussion concerning legal objectivity suffers from not paying enough attention to the way law actually works, to its role and purpose within a society. The true lesson of the phenomenology of our legal practice, amounts, I think, to the constant remembrance of the fact that law is a *normative system*, i.e., the role of law is to impose certain constraints upon the behaviour of the members of a society.

The correct model for the question of legal objectivity is, therefore, similar with the question of objectivity as addressed in respect to chess. We have seen²⁷ that the rules of chess fully determine which moves are correct and which fail to be so. This allows us to say that it is an objective matter whether the knight moves in a certain way, in virtue of the rules governing the game. Some legal philosophers think that both legal objectivism and legal subjectivism are attempts to explain the normativity of law – granting that normativity can be best explained in terms of 'following a rule'.²⁸ The relevant difference between these two approaches would be that:

Objectivism searches for the means by which disparate applications of a rule (or concept) can be said to be applications of the "same" standard. Subjectivism despairs of ever finding the Holy Grail of objectivism and

²⁵ *Ibidem*, p. 625.

²⁶ For the relevant differences between fairness and legality see, e.g., Roger Cotterrell, "Common Law Approaches to the Relationship Between Law and Morality", in *Ethical Theory and Moral Practice*, 3, 2000, pp. 9-26.

²⁷ Cf. § 5 above.

²⁸ Cf., e.g., Dennis Patterson, *op. cit.*, p. 341.

resorts to individual and collective subjectivity to explain the phenomenon of rule-following, and, hence, normativity.²⁹

In simpler terms, objectivism is the view that we are bound (as if by contract) to regard the application of a rule as the application of 'that rule' by something fixed and presumably external to the rule itself. The candidates are numerous, but the most significant is the 'meaning' of the rule understood as a real constraint. Contrary to this, subjectivism suggests that the only viable constraint upon the application of a rule comes from the intersubjective agreement to the extent that *that is the rule*.

If we set the problem in this way, then we must acknowledge that legal objectivism is flawed – for it is almost obvious that the meaning of the legal rules lamentably fails to be subject to 'real constraints'. In fact, law appears to be one of the difficult domains in which the meaning of a statement is constantly subject to revision and re-interpretation.³⁰

The next legitimate question, then, concerns the extent to which subjectivism can support the normativity of law. One interesting suggestion would be to follow Wittgenstein all the way down, and to base 'following of a rule' (and, therefore, the normativity of the rules) in the context of a shared social practice.³¹ A certain training in a certain type of action would determine us to stop at the red light of the semaphore, to back holographic wills with the signatures of two witnesses, and so on. Such a rule is public and has its fundament in the practice of the community that obeys it. Rules change whenever the relevant practice changes.³² Nonetheless, following a rule is not a matter of interpretation, but rather a matter of training within a shared form of life. This account would not just do justice to the idea that law is normative, but it would also bring it to its correct place in respect to human societies: law is, after all, a human artefact, and it has no relevance or significance apart from the actual circumstances in which human beings act.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Despite the great trouble that Dworkin undertake to show that an interpretative conception of law can safeguard the objectivity of law, the almost unchallenged response to this was that he failed to achieve his proposed task. See, e.g., Jon Mahoney, "Objectivity, Interpretation, and Rights: A Critique of Dworkin", in *Law and Philosophy*, 23, 2004, pp. 187-222; Brian Leiter, "Objectivity, Morality, and Adjudication", in Brian Leiter (ed.), *Objectivity in Law and Morals*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

³¹ See Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, second edition, 1958, esp. 80-86, 201, 202, and following up to 292; also *Remarks on The Foundations of Mathematics*, Blackwell, Oxford, 1956. For an analysis of Wittgenstein's influence within legal philosophy, see Ahilan T. Arulanantham, "Breaking the Rules?: Wittgenstein and Legal Realism", in *Yale Law Journal*, 107(6), 1998, pp. 1853-1883.

³² Compare this with the above discussion of chess.

SOME REMARKS CONCERNING LEGAL OBJECTIVITY

9. The important consequence of the above considerations is that legal objectivity should be regarded as essentially connected with the normative character of law. If this is correct, then it follows that the main issue lying at the bottom of the objectivity problem concerns, in fact, *determinacy*. If the legal rules are determinate enough, then they will support *correct*³³ answers to our legal questions. Objectivity comes into this picture as soon as we note that for this to be the case, legal reasoning must be *conclusive*.³⁴ Moreover, given the way things are, legal information alone should determine unique answers to pertinent legal questions. Note that to say that legal reasoning must be conclusive means not only that, under one's preferred interpretation of, say, a statute, a singular legal statement appears correct or not. Rather, the conclusiveness of legal reasoning is meant to disqualify the use of the notion of 'the preferred interpretation' in favour of the more suitable notion of 'correct interpretation'.

In practice, legal reasoning is always conclusive – how much use can we make of this fact? That is, can we readily say that law is objective?

Unfortunately, the answer to this must be negative. The conclusiveness that legal reasoning exhibits in its most applied circumstances, usually has a pragmatic explanation.³⁵ In other words, law cannot perform its task unless it works as if it would be completely determinate. Of course, this does not mean that it is.

³³ Observe that 'truth' is one possible alternative for 'correct' – however, it is not obvious that they are, within legal language, interchangeable.

³⁴ Compare this with Hart's claim that law is "open-textured" (H. Hart, *op. cit.*, pp. 120 and following).

³⁵ See Simon Blackburn, *Spreading the Word: Groundings in the Philosophy of Language*, Clarendon Press, Oxford, 1984, pp. 203-210.

CE QUI TIENT LE MONDE ENSEMBLE

VLADIMIR GRADEV¹

ABSTRACT. By reflecting on the cultural policy of the Catholicism, the paper touches the problems of the secularization and democracy. The essay was presented in the proceedings of the Summer University, "Sécularisation, justice, démocratie", Cluj-Napoca, 2006.

Keywords: Catholicism, values, secularization.

Que les organisateurs de l'Université d'été m'aient demandé de réfléchir sur la culture politique du catholicisme me touche cette année tout particulièrement! Comme j'ai eu l'occasion de passer quelques années près le Saint-Siège, il m'a semblé opportun d'essayer d'en tirer quelques profits pour notre thème qui touche cette année les problèmes de la démocratie et de la sécularisation.

J'ai assisté aux derniers efforts de Jean Paul II et aux tout premiers essais de Benoît XVI d'approfondir le débat sur les valeurs dans la culture contemporaine. C'est surtout de cela que je voudrais parler aujourd'hui. Ce que j'aimerais capter pour vous c'est la voix prophétique de ces deux papes, la façon dont ils regardent le monde et de leur perspective profondément théologique pour nous engager dans une forme de pensée latérale. Ces deux papes montrent que la religion ne se termine pas avec l'époque du nihilisme que le choix «théiste» n'est pas un résidu passager, mais que c'est un élément tout à fait essentiel de la pensée contemporaine, ce qui démontre par ailleurs le thème même de notre Université d'été.

Très brièvement je vais prendre mon point de départ de Carl Schmitt, le juriste allemand, qui après la grande époque du positivisme se demandait: d'où vient en effet l'inimaginable force politique du catholicisme romain.

En 1923, une année seulement après sa *Théologie politique* Schmitt publie *Le catholicisme romain et la forme politique* où il présente l'essence de l'Eglise catholique comme *complexio oppositorum*. A travers cette formule qui provient visiblement de Nicolas de Cuse, Schmitt cherche à montrer que l'Eglise incarne l'unité contradictoire et non dialectique de forme et de décisions concrètes. Le catholicisme résout les contradictions sans les relever dans un tiers supérieur. Il s'avère capable de les maintenir dans la dynamique de leur réciprocité et irréductibilité: l'infini ne supprime pas le fini, l'idéal laisse le réel à sa place et ainsi de suite. La tension entre les pôles ne se

¹ Professeur de théorie de la culture à l'Université de Sofia. heliodromusus@yahoo.com.

résout pas par leur relève ou par le syncrétisme facile, mais à travers une médiation qui respecte les éléments opposés dans leur différences.

Par cette contradiction l'Eglise devient *katéchon*, la "force qui retient". D'une part elle doit se donner forme et consistance, elle doit institutionnaliser sa présence et permanence dans le temps de ce monde et, en même temps, elle est appelée en chaque moment de son histoire de choisir le témoignage du fait que le temps est déjà accompli avec la venue du Seigneur. Sa mission est de témoigner, donc, érigée contre les forces de ce monde, de l'ouverture de l'espace nécessaire pour le retour du Sauveur. Bref, du moment qu'elle est appelée de la part du Seigneur d'agir comme son témoin permanent dans le temps de ce monde, elle agit toujours de manière "politique". L'Eglise se réalise comme *complexio oppositorum*, comme unité contradictoire qui prend une part active dans la construction de l'ordre social et en même temps témoigne pour la nécessité de faire une brèche dans le mur de ce monde, de faire craquer son écorce sous les pas de Dieu qui vient. Le résultat est que le catholicisme se situe dans le temps de ce monde qu'il est capable de s'adapter à tout ordre social, mais que cela n'amène pas sa dépersonnalisation ni la perte de sa proper position.

Pour résumer: la *complexio oppositorum* c'est la capacité de tenir ensemble cdes éléments hétérogènes dans un tout organique qui croît et se renouvelle sans cesse. Le problème est qu'aujourd'hui nous vivons dans une époque quand tout le Christianisme, à la différence de l'Islam et du Bouddhisme, passe à travers la dure épreuve du vieillissement et de la baisse vertigineuse des pratiques religieuses (pour la France on peut consulter les ouvrages de Danièle Hervieu Léger)

L'Eglise catholique subsiste avec ses restes de gloire passée, île solitaire que les vagues de la sécularisation et de la mondialisation vont bientôt submerger. Entre le monde sécularisé et l'idée politique du catholicisme l'antithèse est désormais telle qu'elle ne peut plus être surmontée, les antagonismes de notre monde ne peuvent plus être adéquatement représentés par la *complexio oppositorum*, une fois détruite l'union sacrée entre l'autel et le trône, on ne peut espérer qu'une union entre le marché et l'autel purrait en suivre.

Dès le début de la modernité l'Eglise catholique cherche à freiner les processus de la sécularisation et de la différenciation de la société. Elle se dresse contre le système des Etats nation, le libéralisme, les révolutions, le socialisme, et aujourd'hui contre la révolution sexuelle: de l'usage du préservatif, de l'avortement et la procréation assistée, les mariages gay, etc. De ce point de vue le catholicisme jusqu'au pape Jean XXIII était le paradigme de la religion fondamentaliste anti-moderniste.

La question reste ouverte, cependant, si le christianisme est capable d'accepter les valeurs de la modernité en évitant en même temps les pertes et les déviations de la sécularisation radicale. Ce n'est pas de tout un procès facile et on ne peut pas dire que les catholiques et les autres

dénominations chrétiennes réussissent toujours d'affronter cette épreuve. Le plus souvent on continue la ligne de la négation ou on va dans l'autre extrémité qui est l'inscription quasi automatique dans le monde post-moderne où *anything goes* et donc il y a de la place pour la religion aussi bien. Le malaise du christianisme naît aujourd'hui surtout de l'incapacité de trouver une fois de plus la voie moyenne, la voie de la *complexio oppositorum*, qui pourrait surmonter les obsessions et l'autisme de la fermeture en soi et l'ouverture sans principes et limites.

Le concile Vatican II a essayé de trouver le ton juste du dialogue du catholicisme avec le monde moderne. Il voulait montrer les valeurs de la modernité que le croyant pouvait partager afin de ne pas se sentir comme étranger dans le monde contemporain, sans pour autant perdre la distance critique et l'énergie transformante de la parole évangélique.

Le fameux *aggiornamento* cherchait, en lisant les signes de temps, de donner un nouveau impulse au catholicisme qui devait lui permettre de faire face aux défis du temps présent. Jean XXIII a convoqué le Concile parce qu'il sentait le besoin de affirmer la vitalité du christianisme, vitalité qui n'est possible que sur le fond de l'histoire et de la tradition, mais qui devait recevoir un nouveau souffle de l'esprit pour échapper à la paralysie et à l'ossification. Le catholicisme «monumentalisait» (dans le sens nietzschéen du mot trop longtemps), s'entourait d'un air de cimetière, mettait avec d'autres mots son essence dans le passé, comme dans un cimetière où les morts ne parlent aux vivants. Les pères de Concile avaient la conscience que l'Eglise peut être vitale si elle se quittait elle-même et *passait aux barbares*, comme disait Ozaname en plein milieu du XIXe s. Les barbares on peut les rencontrer partout – dans le voyage vers les autres religions, dans l'ouverture envers la science et la culture, surtout dans le retour vers le monde quotidien qui aussi cèle le mystère, rencontrer donc le transcendant précisément là où il n'y a pas de surprises. La mise en avant du souci des barbares demandait, bien sûr, une réflexion critique, un changement de bien modes de pensées et des usages les mieux enracinés. Mais même les essais les plus prudents ont provoqué des résistances et des troubles que l'Eglise ne connaissait pas depuis l'époque de la Réforme.

En 1967 Schmit, déjà octogénaire, réagit au Concile en publiant son essai la *Tyrannie des valeurs*. Le verdict de Schmitt est sans appel: au moment où l'Eglise s'adapte à la construction moderne de l'échelle des valeurs et met Dieu au sommet de cette échelle elle renie l'altérité irréductible de Dieu et le transforme en une simple valeur. La valeur est telle, observe encore Max Weber, le maître de Schmitt, par ce qu'elle a un prix. Soumises au dictat des valeurs les religions deviennent des agences dont la fonction est la promotion des valeurs nécessaire à l'équilibre social. Il y a sans doute pas mal de catholiques qui aujourd'hui partagent la conviction que la grande tâche de la religion est de résoudre les conflits et le malaise de la modernité en donnant une source de sens à la vie. Est-ce que cependant la prétention de réduire la religion aux valeurs même

suprêmes n'obscurcit pas le véritable contenu de l'Eglise – d'être véhicule de la grâce. D'ici le dilemme sur l'essence de l'Eglise: kérygme (proclamation du Règne de Dieu) ou construction de la polis.

Je pense que s'il y a quelque chose que Benoît XVI ne désire pas, c'est évidemment l'adaptation du catholicisme au temps présent. C'est plutôt l'époque qui doit trouver les moyens de correspondre à la doctrine de l'Eglise et non l'envers, afin que le christianisme ne perde pas son identité. Aujourd'hui sur le trône de Saint Pierre est assis le représentant principal de ce courant qui ne se laisse plus consoler par les enthousiasmes un peu faciles des années 60 et qui voit dans le ressourcement, dans la redécouverte du génie originel et des racines profondes du christianisme la seule manière efficace pour que l'Eglise puisse continuer sa mission et continuer à témoigner qu'elle est la seule voie qui mène à la conversion et au salut.

Il faut donc, c'est ainsi que je comprends le message de Benoît et avant lui Jean-Paul II ne disait pas autre chose, il faut mettre en question le principe même de l'indifférence et de la neutralité démocratique. La neutralité de la démocratie, nous le savons très bien, est procédurale et elle donne place à toutes les positions sans privilégier aucune d'elle. Evidemment, il ne faut pas confondre la pluralité des valeurs avec le caractère laïc de l'Etat. Mais la neutralité est une manière de condamner à l'insignifiance les prises de positions des institutions religieuses qui sont en général des prises de positions plutôt fortes. Et est-ce qu'on peut réduire la démocratie uniquement aux valeurs minimales du libéralisme qui sont présumées comme partagées par tout le monde ? (Il me semble que c'est une des questions essentielles de nos travaux).

Le pape donne par son autorité (la différence avec le pouvoir, ne recourt pas à la violence et à la contrainte) et par son magistère (l'enseignement officiel du pape, sa direction spirituelle des fidèles qui donne les règles de l'interprétation) donne une alternative pratique des conflits des interprétations, dont l'abîme s'ouvre sous nos pieds dès que nous pensons qu'il n'y a pas de faits mais seulement des interprétations. Et cependant, est-ce qu'un discours entièrement religieux comme celui du pape peut servir véritablement comme point de repère dans le monde contemporain? La réponse est «oui, bien sûr», si nous adoptons la perspective postmoderne. L'époque est désormais révolue quand les métanarrations avaient un rôle décisif pour la construction sociale de la réalité. Aujourd'hui, c'est le temps de la dissémination des discours qui ont tous la même légitimité, peut importe s'il s'agit de la tradition libérale, basée sur l'individu rationnel et travailleur, la républicaine qui trouve ses fondations dans la vie civile, la sceptique qui soupçonne les illusions individuelles et qui renvoie tout à l'habitude et à l'histoire, la marxiste qui cherche dans l'identité entre l'humain et la nature la source de notre être. Il est vrai que ce conflit ne

permet pas de trouver des interprétations et surtout des institutions toujours adéquates. Mais leur mésentente (comme disait il y a quelques années Jacques Rancière), leur collision, le conflit permanent des interprétations ne gêne nullement la société démocratique, pluraliste, multiculturelle et multireligieuse. Dans ce contexte le discours religieux n'est pas de tout un ennemi de la pensée actuelle (le charisme de Jean Paul II était indéniable et personne au fond ne lui en voulait pour ses discours intempestifs), mais ce n'est qu'un de tous ses discours qui trouvent aisément sa place dans la société contemporaine. Le discours du pape ne gêne personne (sauf peut-être quelques catholiques pour les quels le flambeau du Vatican II n'est encore point éteint) car il trouve sa place dans le chœur où il y a place pour toutes les traditions religieuses. Mais le problème est que Benoît reste de manière tout à fait contrôlée et consciente complètement étranger à la modernité en tant que telle et de la postmodernité ou de ce qui s'est en suivi. On a vu cela très clairement pendant la rencontre en 2004 à Munich entre Ratzinger et Habermas, les deux papes actuels de la religion et de la philosophie. La critique de la Raison des Lumières fait partie comme le démontre Habermas du projet moderne. Tandis que Benoît se réfère à une tradition qui est incompatible avec le projet des Lumières. C'est pour cette raison que toutes les tentatives d'adapter le discours du pape, sa quête de quelque chose capable de dépasser le mode de vie et de pensée actuelle aux schémas dans les quels s'autocomprend le moderne/ou postmoderne est plus que problématique. Les présupposées religieuses de manière tout à fait consciente rompent, font impossible cette neutralité qui est au corps de la raison discursive qui caractérise la modernité où il y a liberté de religion, mais où chaque forme religieuse particulière, précisément par ce qu'elle est spécifique et locale, ne peut pas prétendre de donner les arguments décisifs dans le débat actuel. La position du chef de l'Eglise qui voit sa mission comme une expédition sur le chaos, sur le non articulé dans un monde qui a perdu sa capacité de se comprendre lui-même est résultat d'une attitude qui au fond s'avère incompatible avec la scène sur laquelle nous nous mouvons aujourd'hui en tant qu'héritiers et continuateurs du projet non fini de la modernité.

Que-est que demande le pape au fond? Il pose simplement la question de Dieu. Est-ce que Dieu a place dans nos communautés, dans la dynamique du temps qui nous traverse. En suite de la réponse de cette question on peut étudier ses conséquences en ce qui concerne la justice, sociale, la guerre et la violence, la destruction de l'environnement, la nature de la famille, le sens de la liberté et le futur tel que le voient les sciences de la vie. Cette question est posée de manière différente par les chrétiens, les musulmans, les hindous, l'Eglise scientiste ou les rationalistes scientifiques. Mais il s'agit surtout de montrer que notre démocratie peut trouver vie et

légitimité des sources qui reconnaissent cette question comme sérieuse, comme la question sérieuse (Cela est le sens du renversement que Benoît fait de la fameuse phrase de Grotius de l'ouverture de Grotius, *De jure belli ac pacis* et d'agir aujourd'hui «etsi Deus daretur et non etsi Deus non daretur» qui était le principe de toute la modernité). La perspective religieuse veut donner de nouveau une intuition de ce qui signifie chute et salut, d'avoir une sensibilité pour les pathologies sociales et motivations pour actions et de là aussi la tâche de les traduire dans un langage public et surtout de poser la question de la validité de ce langage au delà des frontières de la communauté religieuse particulière.

Qu'est-ce que ça veut dire de prendre la perspective religieuse en considération ? Nous savons bien que le monde moderne est né grâce au long processus de sécularisation. Ce qui est surprenant c'est que la religion continue de le polariser. Nous avons hérité de l'Age des Lumières que la séparation des points de vue religieux des obligations publiques est la clef de la société pluraliste. C'est vrai aussi que le conflit entre religion et société se déplace de la sphère strictement politiques (les rapports entre l'Etat et l'Eglise admirablement décrit par René Rémond) vers la sphère de l'éthique et du droit (la collision entre les champions de la science et de la technologie et les nouveaux croisés de la vie en ce qui concerne l'avortement, l'euthanasie et les manipulations génétiques) pour revenir de nouveau dans le champ de la politique (après le 11 Septembre). Nous savons en même temps que les mots même de justice, paix et pardon qui sont devenus la lingua franca de notre civilisation nous viennent de l'écriture. Ce qui pose de nouveau la question sur les relations entre les vues religieuses, les mots de l'écriture et les obligations publiques. Il ne faut pas oublier que la perspective religieuse est quelque chose de très différente d'une théocratie ou mieux d'une hiérocrairie, d'un Etat gouverné par la religion qui dérive sa politique directement des principes religieux. Donner de la place à la perspective religieuse est aussi très différente de l'ancien modèle romain qui cherchait à renforcer son idéologie essentiellement séculière par la religion officielle (ce qui est le cas aussi de la civil religion aux Etats-Unis).

Comment décrire cette perspective ? MacIntyre termine *After virtue*, son *magnum opus* éthique en invoquant le nom de Saint Benoît, le fondateur de la culture monastique de l'Occident. MacIntyre insiste sur le rôle historique de son invention des monastères, qui se développe dans le cadre de la crise d'une autre forme de convivialité (l'empire romain) et de la naissance de la nouvelle cité chrétienne sur les décombres de la cité romaine. Il reprend donc l'exemple de l'expérience bénédictine en relation de la crise éthique de la modernité. Cette référence, cette évocation du Saint Benoît se montre aussi d'une manière assez éloquente dans le choix que Ratzinger a fait de son nom en tant que pape.

La décision de Benoît d'instaurer de nouvelles formes de convivialité est *prophétique*, c'est pour ça qu'elle nous intéresse, parce qu'elle suggère une issue de la crise morale actuelle: «ce qui compte, écrit il, c'est la construction des formes locales de communauté à l'intérieur des quelles la civilité et la vie morale et intellectuelle peuvent être conservées à travers les nouveaux siècles obscurs qui tombent déjà sur nous. Et si la tradition de la vertu a survécu les horreurs de la dernière étape obscure nous ne sommes pas de tout privés d'espoir. Cette fois cependant les barbares ne nous attendent pas au-delà des frontières, ils sont dedans et nous gouvernent depuis un certain temps et notre inconscience de cela fait partie de nos problèmes. Nous ne attendons pas Godot, mais un autre saint Benoît, de toute manière très différent». Voilà nous avons le nouveau Benoît sur le trône de Saint Pierre et on peut se poser la question s'il possède quelque chose des traits de celui qui attend MacIntyre.

C'est Marcel Gauchet, à la suite de Weber et en polémique avec Hannah Arendt, a montré l'importance cruciale pour le développement de l'Occident de «la Règle de saint Benoît quand à la bonne manière d'articuler la vie active et la vie contemplative»². La dialectique de la valorisation et de la relativisation en même temps du travail, (d'où le mérite de valoriser le travail sans tomber dans la religion du travail), bref de l'utilisation spirituelle du travail (qui n'est pas transformé en marchandise ni en fin en soi) a joué d'après lui un rôle important dans les passages entre les époques et la construction de l'identité moderne. La règle de Saint Benoît permet de maintenir toujours vivantes certaines tensions dialectiques fondamentales: l'optique de la mortification de la chair à cause du péché et le renouvellement de la création et la pleine réalisation de l'humaine grâce au travail; la tension biblique entre la malédiction et la bénédiction; la tension entre action et contemplation; et enfin la tension entre le sacré et le profane.

Le philosophe américain souligne, pour sa part, le rapport entre l'aspect communautaire de la vie religieuse et le problème actuel de l'éthique publique: la référence des expérimentations mineures de convivialité, pour MacIntyre, vaut comme une réponse morale à la double crise aussi bien des conceptions atomistes et individualistes que des conceptions universalistes, mais abstraites, du vivre ensemble. Par ailleurs, l'universalisme abstrait et l'individualisme se correspondent bien et contribuent tous les deux à désancrer l'individu d'une identité qui le rend capable de se mettre concrètement en relation avec les autres.

La «communauté» religieuse répond éthiquement à ce besoin d'intersubjectivité et de récupération de l'identité en évitant les deux écueils de la fragmentation individualiste et de la reconnaissance abstraite. Dans la

² Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, p. 111.

communauté les sujets partagent non seulement une même culture, mais aussi des styles de vies précis (les «vertus») qui sont en effet des critères de la reconnaissance éthique et politique.

Ainsi, la communauté de Saint Benoît devient un symbole de la direction que devrait prendre l'expérience morale. MacIntyre sait bien qu'il est dangereux de tracer des parallélismes entre des époques et des situations différentes, mais il estime cependant qu'« il y a certaines parallèles ». Il faut alors réfléchir sur le fait que le point tournant, dans la crise de l'Empire romain, est advenu quand «les hommes et les femmes de bonne volonté» (les virtuoses) ont cessé de compter sur la convivence romaine déjà agonisante pour assumer la tâche de la construction de nouvelles formes de communauté dans lesquelles la vie morale pouvait être soutenue de telle manière que la civilisation et la morale puissent survivre l'époque des barbaries et de l'obscurité qui venait de s'annoncer. Et MacIntyre estime que nous aussi, nous sommes arrivés à ce point tournant. Ainsi il se réfère à l'expérience bénédictine à l'intérieur d'un parallèle entre la chute de l'Empire romain et la crise éthique actuelle.

La crise de la morale contemporaine suggère à MacIntyre une analogie avec ce qui s'est passé au moment de la chute de l'Empire romain et des invasions barbares. Au lieu de s'obstiner de défendre une convivialité désormais finie, les virtuoses, les hommes et femmes de bonne volonté ont donné vie à l'exigence d'une nouvelle morale, c.à.d à nouvelles formes de communauté. Il ya quand même une grande différence, le danger ne vient plus de l'extérieur, mais de l'intérieur» il s'agit du subjectivisme moral (le pape dirait relativisme – ce spectre qui rôde au Vatican), incapable de garantir des formes stables et partagées de la convivialité. Le souhait d'un nouveau saint Benoît ne doit pas être compris donc comme une simple reconnaissance d'un grand rôle historique ni comme une simple nostalgie, mais comme l'*aggiornamento* face à la crise typique de la société contemporaine, grâce à l'invention des formes locales, bien circonscrites de la communauté où l'individu pourrait de nouveau se reconnaître dans une trame des rapports et comportements consolidés et partagés. Bref, la communauté est la forme dans laquelle l'individu peut développer sa capacité morale et l'expérience religieuse, l'expérience monastique est vue comme le lieu éthique emblématique pour le nouveau millénaire.

L'évocation de la communauté fondée par saint Benoît est due à un choix éthique précis: la communauté religieuse comme dépôt des valeurs et des vertus communes. Cette référence a provoqué une vive contestation dans le débat contemporain. Charles Taylor, par exemple, a rejeté fermement l'optique romantique de la ruine, du parallèle entre la situation contemporaine (caractérisée elle aussi par la décadence et l'hédonisme

effréné – comment ne pas se rappeler le fameux vers de Verlaine: «Je suis l'Empire romain à la fin de sa décadence») et le déclin de l'Empire romain, de tout ce pessimisme culturel à la Spengler³. En même temps Taylor accepte l'exigence de corriger la conquête moderne du sujet dans un sens communautaire pour éviter notamment les risques de l'individualisme. La provocation de MacIntyre donne ainsi l'occasion de Habermas de se demander si dans la modernité tardive la religion, comprise comme coagulateur des valeurs communes est définitivement surpassée ou bien encore possible et nécessaire (ce qui semble être enfin de compte son option finale)⁴.

Pour R. Dahl la proposition de retourner à des petites communautés comme celle des moines bénédictines, est adéquate dans la mer de la postmodernité et de la mondialisation. D'abord, elle ne peut pas assurer son autosuffisance dans un monde d'une interdépendance toujours plus grande, ce qui fait que leur subsistance dépend du soutien et de la protection des systèmes politiques nationales et surnationales. En plus la multiplication excessive des petites communautés ne fait qu'augmenter les conflits et les opinions opposées sur le bien commun.⁵

Pour Rorty enfin l'effort de récupérer la dimension religieuse lui paraît, cette véritable restauration, lui paraît tout à fait déplacée et non pertinente (bien que pertinente et probablement même essentielle sur le plan de l'existence individuelle). dans la perspective de l'éthique publique contemporaine. Rorty souligne avec pas mal de sarcasme que le retour à Saint Benoît, que le retour à la religion dément l'essence même de la démocratie dans ses présupposés relativistes. Pour Rorty, il s'agit au contraire d'éviter le danger du fanatisme et fondamentalisme de ceux qui veulent imposer aux autres leur credo, peu importe s'il est religieux ou athée, et surtout de définir des critères qui peuvent être partagés par une grande majorité pour pouvoir juger des actions communes. Ces deux exigences privent, selon lui, de tout poids la référence aux communautés religieuses surdéterminées: cette communauté est très compacte par rapport au pluralisme de la sphère publique et les valeurs éthiques internes à la communauté ne peuvent pas être partagées de manière diffuse par toute la société. Ce n'est pas donc étonnant que Rorty oppose au nom de Saint Benoît celui du pragmatiste américain Dewey, pour lequel «le désenchantement communautaire et publique était le prix à payer pour la libération spirituelle, privée et individuelle».⁶ La vision d'une précise vision

³ Charles Taylor, *The Malaise of Modernity*, Canadian Broadcasting Corporation, 1991, p. 91.

⁴ Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1996. (L'inclusion de l'autre).

⁵ R. Dahl, *Democracy and its Critics*, Yale University, 1989, p. 440 ss.

⁶ R. Rorty, *Objectivity, Realism and Truth, Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, 1991.

du monde, en restant enfermé dans un monde enchanté comme celui de Saint Benoît, tend, pour le philosophe libéral américain, à être incompatible avec la tolérance démocratique des opinions. A la mélancolie religieuse, qui regarde toujours derrière pour proposer des formes privées de vie, Rorty oppose un regard en avant: la démocratie comme expériment toujours nouveau du vivre-ensemble.

Deux observations seulement, on voit que le nom de Saint Benoît vient d'être évoqué depuis toujours dans un débat sur les passages d'une époque à l'autre: crise de la civilisation romaine, crise du Moyen Age et de la Réforme, crise de la modernité. Ce qui reste comme dénominateur commun c'est la valeur civile de la communauté religieuse» un mode nouveau de socialisation sur les ruines du monde moderne, une anticipation de l'identité moderne; une force de tenir debout contre le vent contraire de la mondialisation (est-ce alors un katéchon?, la question reste ouverte).

C'est vrai que l'interprétation de MacIntyre a le défaut de généraliser trop, en cherchant de faire de saint Benoît le symbole complet de la convivialité humaine. Cela porte avec soi la réaction d'un rejet éthique aussi global.

Il me semble cependant que l'intérêt de l'expérience de saint Benoît dépend du motif fondamental qui l'a inspiré: de son option radicale pour la recherche de Dieu. Les modes de cette recherche: fraternité, ordre, mode de vivre ensemble dérivent de type de Dieu duquel s'inspire l'expérience bénédictine. Sa valeur civile donc coïncide avec sa «provocation». Son rôle est tant plus grand quand dans la proximité de la cité, en dialogue avec la cité, la communauté religieuse arrive à maintenir vive sa propre alternative, là où s'exprime de manière radicale l'exigence d'une pensée qui part toujours de l'«unique nécessaire», de cela qui tient toujours la première place. (Il me semble qu'aucun vivre-ensemble ne peut pas renoncer comme tel à cette expérience.)

Dans son roman philosophique *Elisabeth Costello* l'écrivain sud-africain Coetzee met en scène deux sœurs, l'une intellectuelle et écrivain célèbre, l'autre religieuse qui mène une vie comme missionnaire en Afrique. L'auteur esquisse une confrontation nette entre les deux sœurs, entre ces deux formes de vie si différentes et proches en même temps, car, quoi qu'il en soit, il s'agit bien des sœurs. La religieuse dans son discours de réception d'un prix pour son activité humanitaire n'hésite pas à démolir les présumées mêmes de l'action humanitaire, donc de l'humanisme moderne qui est à sa base. La même chose fait l'écrivain (*alter ego* de Coetzee lui-même) dans ses interventions intempestives et toujours sulfureuses. Bref, la conclusion semble s'imposer de soi au lecteur: vivre avec Dieu est aujourd'hui toujours une très grande expérience, mais vivre sans Dieu, pouvoir se passer de Dieu et mener une vie éthique responsable, est une expérience non moins difficile et grande.

CE QUI TIENT LE MONDE ENSEMBLE

Il me semble que de l'époque déjà très lointaine de saint Benoît et de la communauté religieuse qu'il a fondée aujourd'hui Benoît XVI reprend pour la faire revivre une question qui brûle toujours par l'inquiétude universelle et éternelle qu'elle suscite: là où est ton trésor, là repose ton cœur. Est-ce ta vie vaut la peine d'être vécue si ton cœur ne brûle pas ? Je ne dis pas que tous doivent redevenir religieux ou se laisser séduire par quelque nouvelle mythologie. Nous devons prendre tout à fait au sérieux l'autonomie de chacun et nous n'avons d'autre voie que celle de croire dans la force et les capacités de la raison humaine et ça c'est le grand résultat des Lumières. Mais en même temps nous avons besoin d'un espace, d'un milieu où nous pouvons, d'après les mots de l'apôtre se mouvoir, vivre et exister. Donc la question est où est pour nous tous, croyants et incroyants la place où nous pouvons nous reconnaître sans tomber dans les filets du réseau? Voilà pourquoi la demande n'est pas tellement où est-ce que tu vas faire tes courses, mais où est ta maison, ton véritable pays, ton *Heimat* comme aimer à dire Ernst Bloch. Voilà la question avec laquelle je voudrais terminer mes notes errantes sur la situation religieuse de notre temps.

SÉCULARISATION, SOUVERAINETÉ ET LA LÉGITIMITÉ DES TEMPS MODERNES

VLADIMIR MILISAVLJEVIĆ¹

ABSTRACT. The paper focuses on the concepts of secularization and sovereignty and on the relations existing between them. Such an analysis allows for a presentation of the relation between state and religion in the Western world.

Keywords: secularization, sovereignty, legitimacy.

Un examen critique des deux concepts de la “sécularisation” et de la “souveraineté”, et des relations complexes qu’ils entretiennent entre eux, permet de mesurer l’ampleur de la problématique du rapport entre État et religion en Occident.² Comme on le sait, le principe de souveraineté de l’État, qui joue un rôle central dans le droit publique classique, s’est établi historiquement aux dépens des pouvoirs politiques de l’Église chrétienne; l’avènement de ce principe marque le début de l’époque de l’État dit “séculier”. En ce qui concerne la réflexion théorique, une importance capitale revient surtout à l’affirmation hobbesienne d’une souveraineté de l’État qui s’étend aussi bien, et même surtout, aux affaires de la religion. Cependant, les choses se compliquent dès que l’on comprend que le concept de sécularisation peut vouloir dire non seulement la dissolution ou le déclin, mais aussi la transformation ou la continuation, sur un autre terrain, d’un contenu originellement religieux. Comme il a été dit, le concept de sécularisation est marqué par une profonde ambivalence: d’une part, il peut signifier “le retrait du religieux comme sphère dominante de la vie sociale”; mais il peut aussi recouvrir l’idée d’une “transformation” ou d’un transfert des contenus religieux ou théologiques au plan “mondain”, leur “métabolisation” dans le tissu d’une culture qui se croit peut-être émancipée de l’influence de la “religion”.³ Il s’ensuit que le discours de la sécularisation peut aussi bien servir à affirmer la fin de la religion que l’appartenance – souterraine, mais d’autant plus persistante – d’un monde

¹ Maître de conférences, Faculté de philosophie Novi Sad. institut@instifdt.bg.ac.yu.

² Ce travail s’inscrit dans le cadre du projet de recherche *Les aspects régionaux et européens des processus d’intégration en Serbie: présupposés historiques, actualité et perspectives d’avenir*, réalisé par l’Institut de philosophie et de théorie sociale de Belgrade et financé par le Ministère de la science et de la protection de l’environnement de la République de Serbie.

³ Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l’histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris 2002, pp. 14 sqq., 35 sqq. Cf. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1996 (1966), pp. 23-24.

dit “sécularisé” à son passé religieux, qui le constitue en profondeur. C’est ainsi que le concept de la sécularisation prend parfois le rôle d’instrument d’une certaine “psychanalyse” de la société occidentale, qui remet en cause sa prétention d’avoir une fois pour toutes rompu avec tout ce qui la lie à son passé. Pour compléter cet inventaire provisoire de différentes significations du concept de sécularisation, on peut dire que, comme la “laïcité”,⁴ la “sécularisation” peut désigner plusieurs choses bien différentes. Premièrement, on peut la comprendre dans le sens du processus de remise en question de l’importance et de l’autorité du religieux; il s’agit alors d’un usage descriptif de ce concept, dont le modèle historique est, comme on l’admet généralement, l’expropriation des biens ecclésiastiques à l’époque des traités de Westphalie.⁵ Il s’y rattache, deuxièmement, un sens prescriptif ou même idéologique du terme; dans cette acception, le “principe de la sécularisation” équivaut plutôt à l’exigence politique de la séparation de l’État et de la religion. Troisièmement, la “sécularisation” peut être prise dans le sens du processus – caractéristique de la modernité occidentale – du “devenir-mondain” de la tradition religieuse ou théologique. Ce troisième sens est particulièrement proche de la thèse wébérienne sur l’origine de l’esprit du capitalisme dans la religiosité protestante ascétique.

Les différentes significations du concept de sécularisation ne sont d’ailleurs pas strictement isolées ou indépendantes l’une de l’autre. Les relations qui existent entre elles ont souvent des conséquences pratiques importantes. Par exemple, si l’on admet que les normes et les attitudes d’origine religieuse ont profondément contribué à la formation de l’État moderne et de la mentalité de ses citoyens (“sécularisation” au troisième sens de ce terme), on sera aussi plus disposé à valoriser positivement le rôle de la religion dans la société d’aujourd’hui – qu’on désigne, pour cette raison justement, comme société “post-séculière” – et de renoncer, par conséquent, à la radicalité du principe de la sécularisation (au deuxième sens du mot). Mais les nuances et les divergences entre les attitudes théoriques possibles ne s’effacent pas par là. On peut mieux le comprendre si l’on tient compte du débat qui a eu lieu récemment entre Jürgen Habermas et le cardinal Ratzinger, le pape actuel Benoît XVI.⁶ Le philosophe Habermas n’insiste pas moins que le cardinal Ratzinger sur l’importance des présupposés religieux pour la genèse historique du monde moderne. Cependant, la différence entre les points de vue des deux parties dans ce débat apparaît quand on pose la question du rapport du résultat du processus de la sécularisation – l’État et la société moderne occidentale – à son origine. Le point de départ de l’intervention de Habermas est la question posée par le

⁴ Maurice Barbier, “Pour une définition de la laïcité française”, *Le Débat* 134/2005, p. 129 sqq.

⁵ Cf. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, p. 27.

⁶ Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung* (hrsgg. von Florian Schuller), Freiburg im Breisgau 2005.

juriste allemand Ernst Wolfgang Böckenförde: l'État libertaire et sécularisé ne vit-il pas des présupposés normatifs qu'il ne peut pas à lui seul garantir? Pour faire bref, je crois qu'on peut dire que la réponse que Habermas donne à cette question est négative: certes, il est possible que, même aujourd'hui, l'État moderne soit obligé d'en appeler à l'efficacité des mobiles qui lui viennent de la sphère religieuse; néanmoins, la légitimité de cet État et l'autosuffisance des processus par lesquels se forment les décisions dans la société démocratique séculière n'est pas affectée par cela. On peut donc dire que, de fait, l'État occidental n'aurait jamais pu venir à l'existence sans la religion, et que, même aujourd'hui, il ne peut pas continuer à exister sans elle – et affirmer en même temps que, de droit, cet État peut se passer de son origine religieuse. C'est donc par rapport à la question de la *légitimité* que les avis sont partagés. Comme on le verra à partir d'une autre polémique – celle qui a eu lieu, dans les années 70, entre Carl Schmitt et Hans Blumenberg – cette question s'inscrit dans le contexte plus large de la problématique de la "légitimité des temps modernes" (c'est le titre même de l'ouvrage de Blumenberg⁸): de l'époque historique qui a donné naissance à une forme de l'État qui se veut équivalente à la raison même et qui prétend pouvoir se passer de tout fondement dans la transcendance.

Ce dernier débat, je voudrais le considérer, dans la première partie de ce texte, dans la perspective d'un thème wébérien, en essayant en même temps de délimiter les positions des deux parties opposées par rapport à certains aspects de la sociologie wébérienne. Ensuite, je voudrais, bien qu'en souscrivant *grosso modo* aux thèses de Blumenberg, essayer de corriger ou de compléter sa conception de la légitimité des temps modernes sur un point particulier mais, comme il me semble, important; il s'agit de son interprétation de l'idéalisme allemand et, surtout, de la philosophie hégélienne.

1. Un thème wébérien dans le débat entre Schmitt et Blumenberg

Dans son livre *Théologie politique*, publié en 1922, Carl Schmitt, le théoricien du droit allemand qui sera ultérieurement très controversé à cause de ses relations avec le régime nazi, a avancé la thèse selon laquelle "tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés".⁹ D'après Schmitt, c'est tout d'abord le cas en ce qui concerne le concept de souveraineté – ce concept fondamental du droit public, que les théoriciens modernes de la souveraineté ont même identifié au concept d'État tout court.¹⁰ A partir de cet entrecroisement des

⁷ *Op. cit.*, p. 16 sqq.

⁸ V. supra, note 2.

⁹ Carl Schmitt, *Théologie politique*, Paris 1988, p. 46.

¹⁰ Par exemple, Charles Loyseau, *Traité des Seigneuries*, p. 24: "La souveraineté est du tout inséparable de l'État, duquel, si elle était ôtée, ce ne serait plus un État... Car enfin la souveraineté est la forme qui donne l'être à l'État"; cité d'après: Simone Goyard-Fabre,

deux domaines du religieux et de l'étatique s'explique le titre du livre de Schmitt, *Théologie politique*.

A première vue, la thèse de Schmitt ne semble pas peu probable. Le caractère "absolu" ou "superlatif" assigné à la souveraineté de la part des premiers théoriciens du droit constitutionnel parle aussi en faveur de la thèse selon laquelle l'origine de ce concept se trouve dans la sphère du religieux. Thomas Hobbes lui-même a décrit l'État, le Léviathan, comme un "Dieu mortel" dont on ne trouve rien de plus grand sur Terre (comme le dit l'inscription sur la couverture de son livre).¹¹ Cependant, selon Schmitt, l'origine théologique du concept de souveraineté a un sens plus précis, qui s'explique à partir de la définition *schmittienne* de la souveraineté comme faculté de décider de la situation exceptionnelle.¹² Cette définition de la souveraineté reflète la conception schmittienne des rapports entre le droit et la politique: en fait, la faculté de décider de la situation exceptionnelle suspend la constitution ou les lois qui sont "normalement" en vigueur et met ainsi à nu le primat fondamental du politique sur les normes du droit. Or Schmitt affirme que ce concept de souveraineté s'enracine dans la conception théologique selon laquelle Dieu a le pouvoir d'intervenir dans le cours du monde par le "miracle" (*Wunder*) et de suspendre les "lois" naturelles.¹³ C'est en ce sens que l'on peut dire que le concept de souveraineté correspond en fait à la transcendance divine "sécularisée".

L'affinité de cette thèse de Schmitt – qui fut naguère lui-même l'un des disciples de Weber – avec la sociologie de la religion wébérienne a souvent été commentée. La conception schmittienne de la souveraineté a été présentée comme un analogue – on pourrait presque dire, comme une transposition – de la thèse wébérienne selon laquelle (dans un sens qu'il faudrait d'ailleurs préciser) "l'esprit" du capitalisme tire ses origines de la religiosité protestante.¹⁴ En effet, les deux théories peuvent à juste titre être décrites comme "théories de la sécularisation". Mais ce parallélisme plutôt formel ne me semble pas épuiser le champ de relations entre Weber et Schmitt. Les analogies entre les conceptions des deux auteurs s'expliquent par l'intérêt qui leur est commun pour la question du sens du rationalisme occidental, mais aussi, comme on le verra, pour la compréhension théorique de l'actualité politique et sociale la plus "brûlante" Plus précisément – et ce

"La notion de souveraineté de Bodin à Hobbes", in: *Hobbes et son vocabulaire* (sous la direction d'Yves Charles Zarka), Paris 1992, p. 209.

¹¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Harmondsworth 1986, p. 227.

¹² C. Schmitt, *Théologie politique*, p. 15.

¹³ *Ibid.*, p. 46 sqq.

¹⁴ Par exemple, dans son introduction à l'édition française de la *Théologie politique* (C. Schmitt, *Théologie Politique*, p. V), Jean-Louis Schlegel dit qu'il n'est "peut-être pas exagéré de dire que ce que Max Weber a voulu démontrer sur le terrain économique à partir du protestantisme, Schmitt le tente sur la sphère politique à partir du catholicisme".

point mérite une attention particulière – on peut discerner une affinité entre la conception schmittienne de la souveraineté comme décision de la situation exceptionnelle et la théorie wébérienne du pouvoir dit “charismatique”.

Ce dernier terme, que Weber a emprunté à Rudolf Sohm,¹⁵ désigne, comme on le sait, le type de la domination sociale dont la légitimité se fonde sur la croyance en des capacités *exceptionnelles* de son détenteur. À la différence avec les autres types de la domination – dans la dernière version de la typologie wébérienne, ce sont la domination traditionnelle et la domination rationnelle – le pouvoir charismatique se distingue par son caractère non-quotidien, extraordinaire et, en quelque sorte, “irrationnel”.¹⁶ La domination charismatique constitue le type exceptionnel ou non-régulier du pouvoir politique aussi bien en ceci qu'elle se laisse difficilement subsumer sous la définition wébérienne de la domination, qui implique essentiellement une “régularité” – régularité qui n'a d'ailleurs pas un sens purement théorique, puisqu'elle se manifeste, pour celui qui possède le pouvoir, dans la perspective que les dominés vont lui obéir.¹⁷ Cependant, dans le cas du pouvoir charismatique cette perspective est toujours incertaine, puisqu'il s'agit ici d'un type de domination qui ne se laisse pas enfermer dans des règles ou procédures juridiques fixes et précises. Cette particularité du pouvoir charismatique wébérien – le fait qu'il constitue un type exceptionnel de la domination – nous fait penser, justement, à la définition schmittienne de la souveraineté, bien que la correspondance entre deux concepts ne soit peut-être pas parfaite. En effet, Schmitt lui-même n'a pas manqué de souligner l'importance du concept wébérien du pouvoir charismatique; aussi, il a essayé d'en retracer les origines “théologico-politiques”.¹⁸ On peut supposer que l'intérêt pour le type charismatique de la domination a été aiguisé chez Schmitt par les questions soulevées par la constitution de Weimar, notamment à cause des compétences très élargies et quasi dictatoriales du président de la République, qui est, comme le dit Schmitt, le “gardien de la constitution”.¹⁹ Cette orientation vers l'actualité

¹⁵ V. infra, note 17.

¹⁶ Cf. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Köln und Berlin 1964 (Halbband I und II), pp. 179-188, 832-840.

¹⁷ Mihailo Djurić, *Sociologija Maksa Vebera*, Zagreb 1987, p. 171

¹⁸ Cf. la lettre de C. Schmitt à Julien Freund du 16 décembre 1965 (citée d'après J.-Cl. Monod, *La querelle de la sécularisation*, p. 119; pour l'interprétation du concept wébérien de “charisme”, cf. *ibid.*, pp. 117 sqq.): “[...] je me sens hanté par le problème de la légitimité charismatique dans la sociologie de Max Weber. J'en ai découvert les origines et la racine. Il s'agit d'une pièce de la théologie politique luthérienne. La racine: Rudolf Sohm et sa doctrine en conséquence, selon laquelle toute foi chrétienne est essentiellement spirituelle, charisma, pure grâce; tout droit (légalité et légitimité, non seulement droit ecclésiastique de l'Église romaine) est incompatible avec la véritable religion chrétienne.”

¹⁹ Cf. Giorgio Agamben, *L'état d'exception (Homo sacer, II, 1)*, Paris 2003, pp. 30-32.

est d'ailleurs anticipée par l'analyse wébérienne d'une forme particulière de la domination charismatique, qui est d'une importance capitale pour la modernité – de la “démocratie plébiscitaire”, dont le bonapartisme est le représentant historique typique.²⁰

Or il est vrai que Weber ne développe pas son analyse du pouvoir charismatique dans le cadre d'une théorie de la sécularisation. Cependant, on peut aller plus loin dans le rapprochement entre Schmitt et Weber si l'on se souvient que, d'après Weber, la légitimité de la domination charismatique est originellement *toujours* garantie par un miracle (*Wunder*), c'est-à-dire par un événement qui constitue une exception par rapport au cours habituel du monde.²¹ C'est d'ailleurs de là que découle le problème fondamental des régimes à fondement “charismatique”, qui sont essentiellement instables, et qui ne peuvent se perpétuer qu'à condition d'en venir à la “régularité” et de s'institutionnaliser, en perdant de ce fait même leur caractère “charismatique”. Comme on le sait, Weber a consacré des parties importantes de son livre inédit *Economie et société* à cette question diachronique du “devenir-quotidien” des régimes charismatiques.²² Si l'on va encore un pas plus loin dans cette direction, on peut même envisager le pouvoir charismatique comme le passé des autres types de domination, ou voir en ceux-ci l'effet de la transformation, c'est-à-dire de l'institutionnalisation ou de la normalisation, du régime charismatique. Il s'agirait, dans cette perspective, d'une vision du développement historique qui va, du moins en principe, de l'exception vers la régularité.²³ Cette vision de l'histoire correspond aussi à la conception wébérienne du “désenchantement du monde”, qui présente l'élimination de la magie – de la possibilité d'intervenir dans le cours naturel et habituel du monde – comme un présupposé fondamental du processus de la rationalisation et de la modernisation.

La conception de la souveraineté comme décision de la situation exceptionnelle devait servir de base à la critique schmittienne de ce processus historique et de toute forme de rationalisme universaliste qui, d'après Schmitt, supprime l'authenticité du politique. Et pourtant, il serait exagéré de dire que la théorie schmittienne se trouve sur ce point tout à l'opposé de celle de Weber. La conception wébérienne du désenchantement du monde ne se laisse pas assimiler à une théorie de la sécularisation

²⁰ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, pp. 198-201.

²¹ *Ibid.*, p. 179.

²² *Ibid.*, pp. 182-188, 841-866.

²³ Certes, Weber a précisé que les trois types de la domination ne se laissent pas ordonner sur une ligne continue de développement où un type succéderait tout simplement à l'autre (*ibid.*, p. 852); au contraire, comme il le dit, les différents types du pouvoir “apparaissent dans les combinaisons les plus variées”; cependant, il affirme dans le même contexte que “C'est le destin du charisme de se retirer devant le développement croissant des formes institutionnelles durables”.

dans le sens d'une théorie du déclin ou de l'élimination du religieux.²⁴ Au contraire, le processus du désenchantement du monde commence, d'après Weber, au sein de la religion elle-même: en fait, c'est l'affirmation judaïque de la transcendance radicale de Dieu qui exigeait l'exclusion de la magie comme voie de salut possible.²⁵ S'il en est ainsi, on peut même interpréter la théorie schmittienne de l'élimination du miracle du monde du politique comme une continuation de l'analyse wébérienne: dans le contexte de son analyse de la religion juive, Weber souligne lui-même la différence qui existe entre la magie (*Zauber*) et le miracle (*Wunder*), qui tient au fait que le miracle est le résultat d'une intention divine et qu'il véhicule ainsi une certaine "rationalité" qui lui est propre.²⁶

La doctrine wébérienne sur les différents types de rationalité peut être considérée comme son apport philosophique principal. Il est vrai que cet aspect de la pensée de Weber, ainsi que le mot même de "rationalité", se trouve relégué, dans la théorie de Schmitt, à un rang inférieur – au profit de l'affirmation du primat de la décision politique, qui se passe de toute justification, sur la "raison". Mais il n'en est pas tout à fait absent non plus. C'est ainsi que Schmitt se réfère, dans la *Théologie politique* même, à l'analyse wébérienne du droit canonique médiéval, qui a contribué de façon essentielle à la formation du droit rationnel moderne.²⁷ D'autre part, la conviction wébérienne que le choix entre les différents types de rationalité n'est pas rationnellement décidable préfigure, comme on le verra, certains éléments de la conception de Schmitt.

Ces affinités entre la position de Schmitt et celle de Weber nous permettent de comprendre la critique de Blumenberg et ses enjeux. Blumenberg a formulé la critique la plus complète et la plus pertinente des apories du discours contemporain de la sécularisation. Cette critique est d'abord méthodologique. Son objet est ce que Blumenberg appelle le "théorème de la sécularisation". Ce théorème, qu'on peut exprimer par la formule "A n'est que B sécularisé", présente une institution, une valeur ou

²⁴ Comme l'observe J.-Cl. Monod (*op. cit.*, pp. 99, 109 sqq.), il y a une différence entre la "sécularisation" et le "désenchantement du monde"; en effet, sans cette distinction conceptuelle, il serait difficile d'expliquer le fait du grand retour du religieux dans le monde moderne, qui représente, justement, le résultat final du processus historique du "désenchantement".

²⁵ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* III, *Das antike Judentum*, Tübingen 1921, pp. 233-240.

²⁶ *Ibid.*, p. 237; sur le "désenchantement du monde", cf. aussi Max Weber, "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", in: M. Weber, *Die protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung* (hrsgg. von J. Winckelmann), München und Hamburg 1965, tome I, p. 123, cf. note 20, p. 197 (ce terme apparaît dans la deuxième édition de l'ouvrage), et "Wissenschaft als Beruf", in: Max Weber, *Wissenschaft als Beruf (Gesamtausgabe)*, tome 17, Tübingen 1992, p. 86 sqq.

²⁷ C. Schmitt, "Théologie politique. Une légende: la liquidation de toute théologie politique", ou "Théologie politique II" (1969), in: C. Schmitt, *Théologie politique*, Paris 1988, p. 159.

une norme moderne comme le résultat de la transformation ou du transfert d'un contenu religieux au plan "mondain". Cependant, comme l'observe Blumenberg, le théorème de la sécularisation présuppose l'affirmation implicite de l'existence d'un noyau de sens qui, au-delà de cette transformation, reste invariable; ce théorème implique ainsi une ontologie substantialiste de l'histoire.²⁸ De nombreuses difficultés pèsent sur cette conception de l'histoire prise en elle-même. Mais il y a aussi une autre aporie qui guette le discours sur la sécularisation: comme le noyau de sens dont il est question est religieux, il s'ensuit que nous ne pouvons pas comprendre le sens profond du *résultat* du processus de la sécularisation qu'à condition d'admettre que ce processus lui-même n'est pas achevé.²⁹ Le théorème que Blumenberg critique implique donc l'affirmation que le processus de la sécularisation *ne peut pas* être mené à son terme. La thèse, caractéristique du discours de la sécularisation, de l'illégitimité de l'époque moderne, ne constitue, d'après Blumenberg, que l'envers de cette impossibilité. La prétendue illégitimité de la modernité, de ses institutions, normes ou valeurs ne vient que du fait que le théorème de la sécularisation lui-même leur interdit de "séculariser" le processus dont elles sont censées provenir.³⁰ C'est-à-dire, le théorème de la sécularisation donne une réponse à la question de la légitimité de la l'époque moderne avant même que cette question ait eu le temps de se poser: que le processus de sécularisation ne finit jamais, ceci veut dire que la question de la légitimité en tant que telle doit être projetée dans le passé, et qu'il n'y a pas de "point zéro" (par exemple, révolutionnaire) à partir duquel l'époque moderne pourrait s'établir dans sa légitimité propre.³¹ La "sécularisation" est, comme le dit le titre de la première partie du livre de Blumenberg, une "catégorie de l'injustice historique", à la lumière de laquelle le progrès ou le développement historique n'a que le sens d'une aliénation ou d'une perte de l'origine.

²⁸ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, pp. 22, 24.

²⁹ *Ibid.*, p. 11 sqq.

³⁰ *Ibid.*, p. 25. C'est la raison pour laquelle Blumenberg insiste sur la nécessité de "séculariser" le concept même de la "sécularisation" (*ibid.*, p. 19).

³¹ Cette conséquence du discours de la sécularisation est manifeste chez Gadamer, qui s'oppose à Blumenberg en faisant valoir la "légitimité" de la fonction herméneutique du concept de sécularisation. Gadamer est de l'avis que ce concept enrichit notre compréhension du présent en lui ouvrant "toute une dimension du sens caché", et qu'il démontre ainsi que "le présent est et signifie beaucoup plus qu'il ne sait de lui-même". Le concept de sécularisation permet donc, d'après Gadamer, de mettre en question la conscience de soi de la modernité et ses prétentions. Cependant, si nous nous plaçons au point de vue de Blumenberg, nous pourrions plutôt dire que le concept de sécularisation lui-même joue chez Gadamer le rôle de source de "légitimité" (cf. H. Blumenberg, *op. cit.*, p. 24 sqq.). Chez Gadamer, aussi bien que chez Schmitt, ce concept a une valeur conservatrice.

La question de la légitimité se trouve au premier plan de la discussion entre Blumenberg et Schmitt. En fait, Blumenberg décrit la conception schmittienne de l'origine théologique du concept de souveraineté comme "la forme la plus forte du théorème de la sécularisation".³² Les arguments que Blumenberg a formulé contre le théorème de la sécularisation s'appliquent donc aussi, et à plus forte raison, contre la position de Schmitt. En effet, l'origine théologique ou religieuse qui fait le point de départ du processus de la sécularisation, est conçue chez Schmitt expressément comme la source dont dépend la légitimité du pouvoir politique dans son sens le plus "authentique". La question de la légitimité a une place de premier ordre dans la conception schmittienne; par exemple, Schmitt reproche aux théoriciens de la contre-révolution d'avoir dissipé l'idée de la légitimité, au nom de laquelle ils ont pourtant entamé leur critique du parlementarisme moderne, critique à laquelle Schmitt souscrit sans aucune autre réserve.³³

Blumenberg a raison de remarquer que la thèse de l'origine théologique des concepts du droit public a quelque chose de surprenant si l'on tient compte de la conception schmittienne du primat du "politique" sur tous les autres domaines de la vie: en effet, chez un théoricien qui cherche à fonder l'intelligence du politique sur des critères immanents – comme Schmitt le fera plus tard, en prenant pour critère du politique la discrimination entre l'ami et l'ennemi – on se serait plutôt attendu à une subordination nette de la religion ou de la théologie à la politique.³⁴ Je voudrais proposer ici une explication possible de cette inconséquence apparente.

Le sens de la conception d'une "théologie politique" s'explique si l'on comprend que l'intention de Schmitt consiste surtout à éviter la subordination de la politique au *droit*, sa thèse que l'ultime source de la légitimité se trouve dans la religion et, par conséquent, dans le domaine de la transcendance, permet de répondre à cet objectif. Certes, Schmitt développera dans ses travaux ultérieurs une théorie de la légitimité plébiscitaire, qui défie la conception "formelle" de la légitimité, caractéristique du parlementarisme et du libéralisme contemporains.³⁵ Cependant, la théorie que Schmitt a élaborée dans la *Théologie politique* ne concerne la question de la légitimité que pour autant qu'elle permet, en se référant à l'exception et à la transcendance divine qui la fonde, de laisser vacante la place du droit qui pourrait limiter le libre jeu de la "décision". Ceci revient à dire que la *Théologie politique* ne nous fournit pas une théorie de la légitimité proprement dite. On pourrait donc retourner contre Schmitt lui-

³² *Ibidem*, p. 102.

³³ C. Schmitt, *Théologie politique*, p. 74.

³⁴ Cf. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlin 1987, pp. 26-28; Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, p. 102.

³⁵ Cf. Carl Schmitt, *Legalität und Legitimität*, Berlin 1988, p. 92 sqq.

même une partie de l'objection qu'il a adressée à Blumenberg, à savoir que sa tentative de fonder la légitimité des temps modernes ne concerne pas la question de la "légitimité" mais celle de la simple "légalité".³⁶

Dans le contexte wébérien qui est ici le nôtre, un autre reproche de Schmitt pourrait nous intéresser davantage. Dans sa réponse à la critique de Blumenberg, Schmitt souligne l'absence de Weber dans les analyses du livre *La légitimité des temps modernes*.³⁷ Compte tenu de la fréquence des allusions à la thèse wébérienne sur les origines de l'esprit capitaliste dans l'ascèse monastique, qui illustre chez Blumenberg le "théorème de la sécularisation", il est en effet étonnant que le nom de Weber n'apparaît dans le texte qu'une seule fois.³⁸ Il est clair que Weber n'est pas l'objet immédiat de la critique de Blumenberg. Néanmoins, la question se pose si la conception wébérienne échappe à la critique du "théorème de la sécularisation".

Il y a des chances que la réponse à cette question soit négative. Bien que central dans la théorie schmittienne des types de la domination, le concept de légitimité ne joue pas, il est vrai, un rôle comparable dans *L'Éthique protestante*. Surtout, ce livre ne nous dit rien sur la question de la légitimité politique dans le sens du débat entre Blumenberg et Schmitt: il ne nous propose qu'une interprétation des présuppositions historiques du capitalisme. De plus, Weber a toujours insisté sur le fait que la religiosité n'est pas le seul facteur déterminant dans la genèse de celui-ci.³⁹ Enfin, dans sa description de l'évolution du capitalisme, Weber prend soin de préciser que la société dite "capitaliste" peut très bien se passer des formes de la religion qui ont donné lieu à sa naissance: aujourd'hui, les sociétés occidentales n'ont plus besoin des mobiles qui viennent du domaine de la religiosité pour assurer leur survie ou leur équilibre.

Mais la conception wébérienne n'échappe pas pour autant à toutes les difficultés du "théorème de la sécularisation". D'abord à celles qui sont d'ordre méthodologique. En effet, à un endroit de *L'Éthique protestante*, Weber évoque les difficultés insurmontables auxquelles "nous autres modernes" devons faire face dès que nous voulons nous faire la "moindre idée" d'une époque historique "où l'au-delà était tout".⁴⁰ Mais s'il en est ainsi – si nous sommes tous, déjà en tant que "modernes", devenus à ce point religieusement *unmusikalisch*, comme Weber l'a avoué à Fridrich Naumann pour lui-même – est-ce que nous pouvons encore nous croire capables de pénétrer dans le sens des présupposés historiques que décrit

³⁶ C. Schmitt, *Théologie politique* (postface à la "Théologie politique II", consacrée à l'examen de la critique de Blumenberg), p. 167 sqq.

³⁷ *Ibid.*, p. 170.

³⁸ Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, p. 131.

³⁹ Cf. Julien Freund, *Sociologie de Max Weber*, Paris 1983, p. 177 sqq.

⁴⁰ Max Weber, "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", p. 165.

une théorie de la “sécularisation”? Telle est bien la première question qu’on pourrait poser à Weber à partir de la critique de Blumenberg.

Il y a cependant, dans le rapport entre Weber et Schmitt, un point qui est encore plus lourd de conséquences. Le concept de sécularisation a chez Weber un sens purement descriptif: la sécularisation n’apparaît pas chez lui, comme chez Schmitt, comme une source secrète de la légitimité. Ensuite, Weber réduit la question de la légitimité elle-même à une question de fait – à savoir celle de la conviction des citoyens qu’il faut obéir au pouvoir politique.⁴¹ En outre – à la différence de Schmitt, qui cherchait à opposer la légitimité à la légalité – Weber a décrit la légalité comme un type de la légitimité: pour Weber, la légalité est le type de la légitimité qui est aujourd’hui dominant.⁴² Pourtant, certains autres aspects de la sociologie wébérienne, en particulier sa théorie de la rationalité et sa conception de la modernité, préparent d’une certaine manière le “renversement” schmittien.

Comme on le sait, le diagnostic historique wébérien est pessimiste, pour ne pas dire tragique. Il fait le constat de la tension entre les différents ordres des valeurs. Comme Weber le dit, à l’heure actuelle encore, les dieux antiques sortent de leurs tombes et se livrent de nouveau au combat mutuel. Il y a un “polythéisme de valeurs” et une pluralité des différents types de la rationalité dont le conflit ne se laisse pas maîtriser rationnellement à son tour.⁴³ Ce diagnostic, qui s’appuie sur la doctrine wébérienne de l’irrationalité éthique du monde, évacue en quelque sorte la question de la légitimité, en laissant le champ libre à la “décision” schmittienne, qui *n’a plus besoin* de justification rationnelle. C’est en ce sens qu’on peut dire que la “théologie politique” schmittienne ne fait que tirer les dernières conséquences de l’absence de la question de la légitimité des temps modernes dans l’œuvre de Weber. Ces conséquences, Weber ne les aurait sans doute pas acceptées; c’est peut-être la raison pour laquelle son nom ne figure pas dans la critique de Blumenberg.

II. *Sécularisation et souveraineté dans la philosophie hégélienne*

Bien qu’il ne croit pas à la rupture complète de l’époque moderne avec la pensée médiévale, Blumenberg insiste sur l’autonomie de la modernité. Surtout, il cherche à fonder la légitimité de l’époque moderne d’une façon immanente. Ceci a incité Schmitt à décrire l’entreprise de Blumenberg comme la tentative qui résulte d’une auto-proclamation du

⁴¹ On pourrait dire que Weber réduit la légitimité proprement dite à la *croyance* en la légitimité. Cette réduction est souvent considérée comme le point le plus faible de la théorie wébérienne; cf. Robert Grafstein, “The Failure of Weber’s Conception of Legitimacy: Its Causes and Implications”, in: *The Journal of Politics* 43, 2/1981, p. 456 sqq.

⁴² M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 27; cf. C. Schmitt, *Legalität und Legitimität*, p. 14.

⁴³ M. Weber, “Wissenschaft als Beruf”, pp. 99-101.

pouvoir (*Selbstermächtigung*) de l'époque moderne et de l'*hybris* de la philosophie du sujet.⁴⁴ Sous l'impact de la pensée heideggerienne, ce type de critique de la philosophie moderne est devenu très répandu. Mais à y voir de plus près, il soulève de nombreuses questions. Par exemple, il est parfois difficile même de décider si un philosophe moderne doit être rangé du côté de la tradition (de la "légitimité" au sens schmittien de ce terme), ou du côté de ladite "auto-proclamation" des pouvoirs de la modernité. Tel est en particulier le cas de la philosophie hégélienne, qui est parfois qualifiée comme l'affirmation la plus radicale de l'autonomie d'une modernité qui refuse tout recours à la transcendance, et parfois, au contraire, comme le prototype historique des théories de la sécularisation plus récentes. Laquelle de ces deux caractérisations est la vraie?

Cette question se pose à propos d'un passage bien connu de la *Philosophie du droit*, qui traite, justement, du concept de la souveraineté. Dans ce passage, Hegel affirme qu'il existe un parallélisme entre la forme concrète que le principe juridique de souveraineté prend dans l'État moderne et la preuve dite "ontologique" de l'existence de Dieu.⁴⁵

Envisagée sous son aspect intérieur, c'est-à-dire du point de vue de la structure interne de l'État, la souveraineté de l'État équivaut pour Hegel à son unité.⁴⁶ On peut donc dire que Hegel reprend la définition classique de la souveraineté. Chez Bodin déjà, qu'on considère à juste titre comme le premier théoricien de la souveraineté, celle-ci est définie comme principe d'union qui rassemble en un tout les "parties" ou les "membres" de la République.⁴⁷ La nouveauté de la conception hégélienne tient plutôt au fait que Hegel conçoit l'unité dont il s'agit dans la définition de la souveraineté comme quelque chose de médiatisé: cette unité est pour lui le résultat de la négation de toutes les déterminations finies que le concept de l'État enveloppe. En outre, l'originalité de Hegel consiste en ce qu'il distingue la "souveraineté" comme unité, qui n'est d'abord que concept ou pensée pure, du "souverain", qui est son détenteur; ce faisant, Hegel introduit une distinction conceptuelle dont toute théorie de la souveraineté qui se veut complète doit tenir compte. Cependant, Hegel affirme aussi qu'il existe un "passage" entre les deux: la souveraineté, qui n'est d'abord que pensée abstraite, n'est vraie ou effective qu'en la personne du monarque héréditaire. Or ce "passage direct" de la pensée à l'existence est, comme Hegel le dit, en principe identique à celui qui s'effectue dans la preuve ontologique de l'existence de Dieu.

⁴⁴ C. Schmitt, *Théologie politique*, p. 171 f.

⁴⁵ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main 1986, p. 450 (par. 280, remarque).

⁴⁶ *Ibid.*, p. 442 (par. 278) sqq.

⁴⁷ Jean Bodin, *Les six livres de la République*, Lyon 1579, p. 12 sqq.

Il serait facile de voir dans ce développement un argument crucial en faveur de la thèse que la théorie hégélienne de la souveraineté ne fait que transposer un motif théologique pour justifier l'option idéologique pour la monarchie, et qu'elle est, par conséquent, tributaire de la "théologie politique" au sens schmittien du mot. Pourtant, il me semble que cette interprétation ne serait pas vraie. Blumenberg lui-même évoque la distance qui sépare la preuve spéculative anselmienne d'une simple pièce de doctrine de la foi chrétienne.⁴⁸ Mais la différence entre la philosophie hégélienne et les théories contemporaines de la sécularisation n'est pas toujours affirmée dans son livre avec autant de netteté. Certains énoncés de Blumenberg nous laissent croire même qu'il voit en Hegel le précurseur du "théorème de la sécularisation": par exemple, le passage où il affirme que les théories modernes de la sécularisation n'ont fait que transformer l'image que la philosophie idéaliste se faisait de sa propre position historique en une thèse objective sur un état de fait.⁴⁹ Il y a cependant une différence essentielle qui interdit de parler de la simple continuité entre Hegel et les théories que critique Blumenberg, et elle concerne la question centrale de son livre, celle de la légitimité de l'époque moderne.⁵⁰

D'une part, cette différence s'annonce dans le domaine de la philosophie du droit. Il est vrai que certains aspects de la conception hégélienne de la souveraineté font penser à la théorie de Schmitt. C'est ainsi que Hegel explique la nécessité de la décision souveraine par le besoin pratique de mettre fin à la discussion parlementaire; pour Hegel aussi, le souverain est cette "instance suprême" qui, par un simple "je veux", "interrompt la considération des arguments et des contre-arguments entre lesquels on peut osciller à l'infini".⁵¹ Ce développement correspond en effet à la critique schmittienne de la démocratie parlementaire et de sa classe politique "discutante".⁵² Tout de même, l'"instance suprême" qui incarne la décision souveraine n'a pas chez Hegel le même poids que chez Schmitt. Comme le dit un énoncé célèbre de la *Philosophie du droit*, si la constitution est ferme, le monarque n'a plus qu'à signer les actes de l'État et, finalement, à mettre les points sur les *i*.⁵³ Certes, Hegel affirme que la conception du pouvoir princier "la plus proche de la vérité" est précisément celle qui considère que le "droit du monarque" est "fondé sur l'autorité

⁴⁸ Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, p. 111.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 35.

⁵⁰ Sur le caractère séculier de la pensée politique chez Hegel et Marx, cf. Eric Weil, "Die Säkularisierung der Politik und des politischen Denkens in der Neuzeit", in: *Marxismusstudien* (sous la dir. d'Iring Fetscher) IV, 1962, pp. 144-162.

⁵¹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 445 (par. 279, remarque).

⁵² Cf. C. Schmitt, *Théologie politique*, pp. 62 sqq., 67 sqq.

⁵³ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pp. 449 et 451 (il s'agit des additions de Gans aux par. 279 et 280).

divine". Mais pour Hegel, l'intérêt de cette conception vient surtout du fait qu'elle "implique le caractère inconditionné de ce droit" – d'un droit qui se laisse, à son tour, justifier par la raison, parce qu'il exprime le caractère absolu de la liberté subjective qui, comme le droit "divin" du monarque, n'a son fondement qu'en elle-même et ne commence à être qu'à partir d'elle-même.⁵⁴ On se trouve donc ici très loin d'une simple affirmation selon laquelle la légitimité du monarque serait de l'ordre de la transcendance. La source de la légitimité du monarque hégélien ne vient pas de la sphère de la religion. Une longue remarque sur le rapport entre la religion et l'État précède, dans la *Philosophie du droit*, l'exposé de la théorie hégélienne de la souveraineté. Cette remarque établit en toutes lettres le principe de la laïcité. Hegel s'y oppose vigoureusement aux adversaires du principe de la séparation des cultes et de l'État.⁵⁵

La même conclusion s'impose si l'on envisage la pensée de Hegel sous un autre aspect, celui du rapport entre la religion et la philosophie en général. Bien que Hegel décrit la philosophie dans sa forme historique finale comme la "vérité" de la religion, on aurait tort de croire que la philosophie n'est pour lui rien d'autre que la foi chrétienne "sécularisée". Au contraire, si la philosophie peut valoir comme l'expression la plus authentique de la vérité de la religion, la raison en est que cette vérité n'est pas, à proprement parler, "religieuse". Cela veut dire la philosophie n'est pas une simple aliénation d'un contenu religieux originel. Inversement, la religion chrétienne s'avère, et seulement *ex post facto*, comme l'anticipation de la vérité philosophique, mais dans une forme qui est insuffisante, parce qu'elle n'est pas encore pleinement rationnelle. La conception hégélienne du rapport entre la philosophie et la religion ne se laisse donc pas comprendre sous la définition du "théorème de la sécularisation" non plus; Hegel est, lui aussi, un philosophe de l'autonomie des temps modernes.

Comme il a déjà été dit, le concept hégélien de souveraineté implique une négation de toute finitude et de toute détermination substantielle de la vie éthique. Or cette négation est elle-même constitutive du principe de la subjectivité, qui ne s'affirme dans toute sa portée qu'avec l'époque moderne. C'est pour autant que le concept de la souveraineté exprime lui aussi le caractère constitutif d'une modernité auto-fondatrice, qui suppose une discontinuité radicale avec ce qui la précède. Que cette négation, par laquelle la conscience de soi de l'époque moderne s'établit dans son propre droit, se trouve comme préfigurée dans l'histoire du Christ, ceci ne veut pas dire que la modernité est secrètement constituée par un noyau de

⁵⁴ Cf. *ibid.*, p. 446 (par. 279, remarque); sur le concept de la liberté, cf. en particulier p. 46 sqq. (par. 4, remarque).

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 415-428 (par. 270).

sens religieux “substantiel”, dont la sécularisation serait, dans le sens de la critique de Blumenberg, par principe interminable. Si l’histoire du Christ et, en particulier, celle de sa mort, ne nous raconte que le mouvement par lequel meurt “l’abstraction de l’essence de Dieu”,⁵⁶ on doit admettre que la sécularisation de la transcendance a en un certain sens commencé déjà avec le christianisme. Il serait donc plus proche de Hegel d’envisager le christianisme et, peut-être, la religion dans son histoire universelle, comme une entreprise qui est en tant que telle vouée à la sécularisation.⁵⁷ Mais ceci reviendrait à dire que la légitimité de la religion ne lui vient que de ce résultat, et que, par conséquent, la “foi” se justifie à partir de la “raison” – ce qui est tout le contraire du “théorème de la sécularisation”.

⁵⁶ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 1986, p. 571.

⁵⁷ Cf. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris 1985.

DERRIERE LA VIOLENCE. REGARD SUR L'HISTOIRE EN TRAIN DE SE PRODUIRE

MARIA GYEMANT

ABSTRACT. The essay investigates the new perspectives and tasks of the political philosophy, as they are re-configured by the 9/11 event, by analyzing the positions of Jacques Derrida and Jürgen Habermas on this topic.

Keywords: violence, 9/11, Derrida, Habermas.

Le 11 septembre 2001 nous avons tous regardé nos télévisions sans réussir à croire ce que nous voyions. Dans le décor si familier pour nous tous grâce à la multitude de films consommés, un événement atroce était en train de se passer, un événement que, dans un premier instant, nous étions incapables de différencier du dernier Science fiction vu. Pour la première fois, changer les chaînes ne voulait plus rien dire: toutes les télévisions du monde diffusaient la même image reprise sans cesse. Et nous, nous regardions, bouches ouvertes, le deuxième avion, noir et blanc comme dans un vieux film d'époque, le deuxième avion qui s'écrasait contre une des deux Tours de World Trade Center. Un avion qui semblait venir d'un autre monde pour donner un coup redoutable à l'ordre mondial, à l'économie mondiale et à l'orgueil de l'Etat constituant le centre de ce monde. Pourtant, à ce moment tous les symboles restaient encore flous devant le choc que chacun de nous subissait en réalisant que ce qu'il regardait n'était pas un film, une fiction. Au contraire, l'homme qui se jetait du 90e étage brûlant, et qui apparaît sur nos écrans comme un point gris, était un homme réel, vivant, qui, dans quelques secondes, serait mort. Après avoir suivi plusieurs fois ces images, les premiers doutes apocalyptiques commencent à prendre forme. Une nouvelle guerre mondiale? La fin du monde sous des dizaines de champignons nucléaires? Pour la première fois les Etats-Unis paraissaient vraiment près de nous. Près dans la même mesure que leur rage nucléaire était susceptible de bouleverser le monde entier, de jeter en air non seulement l'ennemi mais, aussi, la paix mondiale qu'on s'était habitué de considérer garantie. Cette paix, fétiche européen, semblait inattaquable, car pendant les derniers 50 ans, les guerres avaient une étrange tendance de se passer discrètement en des endroits que tout le monde n'arrivait pas à trouver sur la carte. Et voilà le 11 septembre se dérouler devant les yeux du monde entier, une réalité sans nom, un événement s'imposant à nos esprits avec la même force qu'une armoire s'impose à nos sens quand elle tombe sur notre

ped. Néanmoins, dans un monde où le temps que l'événement prend pour être classé comme histoire tend vers l'instantanéité, il n'a pas fallu longtemps pour qu'un nom conventionnel, "11 septembre", soit fourni, en vue de la traditionnelle démarche de conceptualisation, c'est-à-dire identifier, approprier, disséquer et classer, méthode propre de la culture occidentale, par laquelle celle-ci fait disparaître par assimilation tout ce qui ne rentre pas dans ses cadres de compréhension.

Deux mois après l'événement, Giovanna Borradori réussissait à obtenir un interview concernant l'événement de 11 septembre des deux voix majeures de la philosophie actuelle: Jürgen Habermas et Jacques Derrida. Ces interviews constituent le centre du livre *Le "concept" de 11 septembre*¹, paru sous le titre original *Philosophy in a time of terror* en 2003 à The University of Chicago Press. Il est possible, ainsi, d'examiner, grâce à ce livre, les premières impressions que l'événement qui restera dans l'histoire sous le nom de "11 septembre" a laissées dans la culture mondiale. Il s'agit d'une première tentative de conceptualisation, assez forcée, si nous prenons en considération le manque de distance historique qui caractérise en ce moment les opinions des deux grands philosophes. Pourtant, cette tentative est loin d'être inutile ou sans relevance. Au contraire, elle est un témoignage authentique de l'opinion publique de cette période, un témoignage qui ne vient pas de n'importe qui mais de la part des créateurs d'opinion mêmes. Nous pouvons retrouver les idées de Habermas et de Derrida dans la politique que la France et l'Allemagne ont adoptée par rapport à ce sujet, et, aussi, nous pouvons identifier la racine des idées qui ont circulés dans l'Europe et les Etats-Unis de cette période. En effet, ce livre offre une surprenante image exhaustive des relations internationales datées "11 septembre". Les deux grands philosophes du monde occidental, tous les deux européens, représentant, en fait, les deux pays dont l'opinion a le plus de poids dans l'Union Européenne, l'Allemagne et la France, ces deux grands philosophes représentant au plus haut niveau l'opinion générale de leurs pays discutent un événement qui marque le début du conflit entre les Etats-Unis, le plus grand pouvoir mondial et représentant du monde chrétien et l'Islam, terme général utilisé pour dénommer tout ce monde obscur, marginalisé, qu'on voudrait pouvoir ignorer, qui se trouve à l'est de certaines limites aléatoires. Evidemment, les Etats-Unis ne luttent pas au nom du christianisme. Heureusement, ils ont laissé tomber les discours douteux concernant la "croisade antiterroriste". De même façon, l'ennemi n'est pas l'Islam dans sa totalité, comme monde musulman défini par cette croyance, mais le terrorisme fondamentaliste, impossible à délimiter et à identifier. Si on s'est habitué à regarder Habermas et Derrida comme deux philosophes qui adoptent points de vue en général opposés, dans le cas de 11 septembre ils insistent sur la même

¹ J. Derrida, J. Habermas, *Le "concept" de 11 septembre*, Dialogues à New York (octobre – décembre 2001) avec Giovanna Borradori, Paris: Galilée, 2004

question: si la réaction des Etats-Unis n'a pas été, peut-être, disproportionnée. Nous essayerons dans notre texte de présenter le point de vue de chacun des deux philosophes. Nous montrerons dans une première partie que la position pro démocratique de Habermas, son espoir inéluctable que le dialogue soit toujours une option, est, si très généreuse, aussi impossible à atteindre. Dans notre deuxième partie nous allons présenter la position de Derrida concernant les phénomènes d'auto-immunisation qui caractérisent le monde d'après la fin de la guerre froide, en exposant les raisonnements, reconnues par Derrida même comme utopiques, qu'il développe dans l'interview de 22 octobre 2001, raisonnements qui ont au centre le concept d'hospitalité. Finalement, nous allons essayer de regarder la tombée de World Trade Center du point de vue de nos jours, par le prisme des conséquences qu'elle a impliquées. Face à la question si une solution à cette aporie arrivée à son terme, l'aporie de l'Etat démocratique unique et global, est possible, nous essayerons au final de notre texte de mettre en évidence la perspective d'un nouveau ordre mondial et la nécessité d'élaborer des nouvelles stratégies politiques, soient-elle des stratégies de paix ou de guerre.

Jürgen Habermas, connu comme philosophe du dialogue, a grandi dans l'Allemagne d'après la deuxième guerre mondiale, dans un milieu où la démocratie était appliquée avec conviction. Par conséquent, toute la philosophie de Habermas est marquée par cette confiance sans réserve que la démocratie, couronnement de l'esprit des Lumières, victoire de la raison et du consensus sur la passion avec laquelle sont soutenues les opinions prétendues universelles, est la seule et la meilleure solution politique, de même façon que le dialogue est le seul moyen pour régler les conflits. Par rapport à 11 septembre, Habermas décrit l'événement d'une façon très vive, en réveillant l'image impressionnante des avions pleins de passagers et surchargés de combustible qui deviennent des projectiles vivantes. Mais, selon lui, derrière la violence se cache une raison plus profonde pour la force du choc que 11 septembre a causé. Cette raison, Habermas l'attribue à la nouveauté de technique et à la surprise provoquée: d'abord, les terroristes suicidaires ne peuvent pas être punis, ensuite, l'objectif détruit a un immense pouvoir symbolique et, finalement, le monde entier est le spectateur direct de cette atrocité par l'intermédiaire des médias. Pour les Etats-Unis cela constitue une immense gifle inattendue, et le fait que sa source est impossible à identifier et que, même une fois identifiée, il n'y aura pas un Etat responsable auquel déclarer la guerre, tout cela a causé des réactions exagérées aussi parmi les citoyens dont le nationalisme virulent se manifeste par une multitude de petites transformations dans leur attitude une fois très ouverte, qu'au niveau de l'Etat, qui déclare la guerre au terrorisme en général sans pouvoir identifier un ennemi précis, et, par cela, une guerre qui pourrait viser n'importe qui. Avec le temps, ce vague concept de terrorisme commence à prendre contour grâce aux médias et aux déclarations politiques.

Mais avec cette conceptualisation, des graves confusions émergent aussi. La question se pose, s'il y a une différence entre le terrorisme national, par exemple les luttes de guérilla ou le terrorisme palestinien, qui relèvent, évidemment, d'un but politique, et le terrorisme international dont l'exemple par excellence est le 11 septembre. Le terrorisme national serait une lutte qui ait un objectif politique de telle façon que, une fois atteint cet objectif, les terroristes deviennent des membres honorables de la société pour laquelle ils ont lutté. Au contraire, Habermas soutient avec détermination que le 11 septembre ne relève d'aucune revendication politique, le seul motif pour une telle atrocité étant le fondamentalisme de certaines personnes comme Ben Laden. Le fondamentalisme, cette "disposition de l'esprit par laquelle on s'obstine à imposer ses convictions et ses raisons quand celles-ci sont tout sauf acceptables pour tous"², est l'effet secondaire au phénomène de globalisation, qui suppose l'uniformisation d'un système social de provenance occidentale, même plus, judéo-chrétienne, où certaines cultures se retrouvent marginalisées, humiliées, exclues. Vu de cette perspective, le fondamentalisme n'est rien d'autre qu'"une réaction de défense contre des angoisses produites par l'éradication violente des formes de vie traditionnelles"³, à la place desquelles est offerte un humiliant gavage occidentale totalement dénué de toute spiritualité.

Si nous sommes d'accord que le fondamentalisme est un effet de la globalisation, en ce qui concerne le côté apolitique de l'attentat de 11 septembre nous pourrions argumenter une position contraire. Regardons le contexte politique et surtout économique de 11 septembre. En 2001 le problème de la globalisation était très actuel. Au niveau économique elle était déjà présente dans une certaine mesure et son symbole le plus évident était le World Trade Center même, qui, par son nom, se proclame siège visible et concret de l'économie mondiale de la même façon que l'Eglise est le siège visible et concret de Dieu sur Terre. En perspective, l'économie mondiale unique une fois achevée, la globalisation politique, culturelle, sociale etc. était inévitable. Ainsi, en 2001 l'Etat unique, mondial, n'était plus un simple mythe, mais un projet en train de se réaliser. Dans ce contexte, on trouve difficile à maintenir la différence entre un terrorisme national mobilisé par un but politique et un terrorisme international qui a le seul but de parsemer la terreur dans le monde entier. Cela parce que le monde entier n'est rien d'autre qu'un Etat en train de se former. L'attentat de 11 septembre est le moment où une de ces cultures incluses sans être demandées dans un ordre qui n'est pas à leur avantage fait que sa voix soit entendue contre cet Etat unique. Un Etat unique, mondial, implique un terrorisme de guérilla de type national, mais appliqué au monde entier,

² *Ibid.*, p. 61.

³ *Ibid.*, p. 63

donc au niveau international. Autrement dit, 11 septembre est un terrorisme national appliqué à un Etat mondial. Les différences entre le terrorisme national et celui international sont, par conséquent, fausses, car il n'existe pas de terrorisme sans un but final politique. Ces confusions ont été causées par l'absence d'un cadre conceptuel et d'une conception politique qui puisse offrir une théorie de l'Etat mondial. Comme la globalisation était en train de se produire d'abord au niveau économique, le cadre politique et la philosophie politique du monde de 2001 était toujours une de type moderne, basée sur des concepts comme Etat national souverain. Dans un paradigme multiétatique le terrorisme international n'a pas de sens. Mais dans un monde globalisé il a le même rôle que le terrorisme classique avec lequel on est habitués. Il faut, néanmoins, observer que, même si le but politique de l'attentat de 11 septembre semblait très obscur et incompréhensible à l'époque, en regardant en arrière, il a bien réussi dans son projet, c'est-à-dire arrêter, ou, au moins, ralentir le processus de la globalisation. En effet, de nos jours, le discours sur la globalisation est visiblement affaibli car un tel projet est impossible à réaliser dans le contexte de l'absence d'un cadre conceptuel commun. Le 11 septembre, impressionnant par sa violence, n'est pas important par cela, car des attentats violents ont eu lieu ailleurs aussi. Son effet le plus profond a été de mettre en évidence les différences de mentalité qui ouvrent des précipices pas seulement entre Orient et Occident mais aussi entre les Etats-Unis et l'Europe.

En 2001 Habermas identifiait la cause de la violence comme manque de dialogue entre les deux parties du conflit. "La spirale de la violence commence par une spirale de la communication perturbée qui, *via* la spirale de la défiance réciproque incontrôlée, conduit à la rupture de la communication."⁴. Si ce genre de conflit survient à l'intérieur d'une société unitaire, leur apaisement revient au psychologue ou à la justice, car verbaliser le conflit est le premier pas pour le résoudre. Cependant, quand le conflit survient entre des Etats la situation se complique. Même s'il existe, le droit international est souvent ignoré. Il ne représente qu'une solution secondaire, trop souvent laissée à coté. Cela arrive aux Etats européens, qui ont lutté pendant quelques siècles pour que leur identité nationale soit reconnue et qui ne sont pas disposés de renoncer à leur souveraineté en faveur du bien mondial, aussi que aux Etats-Unis qui, vue leur position de superpouvoir, préfèrent régler les conflits que les concernent dans des tribunaux militaires propres. Ce qui met en échec le droit international est, donc un problème unique: les Etats occidentaux sont incapables à dépasser le point de vue de l'identité et des intérêts nationales vers une ordre qui vise le bien général. En plus, comme les deux philosophes

⁴ *Ibid.*, p. 68

observent également, le droit international est faible. Pendant qu'il est important que les Droits de l'Homme soient posées au dessus de la souveraineté nationale, de telle façon qu'une intervention soit possible en cas d'urgence, il est aussi vrai que cette intervention est déjoué par le fait que les organismes qui garantissent le droit international et légitiment chaque Etat dans ses actions ne détiennent pas une force propre qui pourrait doubler son autorité juridique, donc elles n'ont pas les moyens d'obliger les Etats nationaux à respecter leurs décisions.

La solution de Habermas, en accord avec toute sa philosophie, est celle d'un dialogue où tous les participants soient égaux, un dialogue basé sur une tolérance réelle. La politique n'est pas, dit Habermas en reprenant un propos de Carl Schmitt "dans la capacité d'une identité collective à s'affirmer contre d'autres identités collectives différemment constituées"⁵. Il y a besoin d'une démocratie réelle, constitutionnelle, qui se nourrit même des opinions adverses qu'elle tolère, en faisant ainsi des parties intégrantes. Une démocratie où les bases du dialogue sont communes, et le respect est réciproque est une démocratie ouverte, prête à modifier sa propre perspective, qui est faillible, comme faillible est toute construction humaine. Une telle démocratie, selon Habermas, s'enrichit par le dialogue qui fait possible l'élargissement de l'horizon par la perspective de l'autre. Pour atteindre un but tellement noble la violence latente présente dans la communication, ce caractère paternaliste de la tolérance, souvent unilatéral, ce ton qui relève d'une concession condescendante, devraient être éliminés. Autrement dit, la solution de Habermas est de renoncer aux discours universalistes, idéologiques et à l'ambition d'imposer les propres valeurs, et, au contraire, d'adopter une attitude de respect réciproque basé sur l'accepte des mêmes normes morales.

La position de Derrida n'est pas loin, en principe, de celle de Habermas. Pourtant, sa façon de nuancer les faits historiques qui soutiennent son interprétation fait que sa vision soit diamétralement opposée, même si la solution qu'il propose est très semblable à celle du philosophe allemand. Dans l'esprit de toute sa philosophie, Derrida applique au terrorisme et, spécialement, au terrorisme international représenté par "11 septembre", la méthode de la déconstruction en affaiblissant le rapport entre la guerre et le terrorisme, entre la victime et l'agresseur jusqu'au point où les deux se confondent.

Evénement majeur, aussi par sa gravité que par la panique qu'il a produit en implantant dans les consciences des citoyens américains la conviction que le pire est encore à venir, 11 septembre a arrêté d'être une simple date. Il est devenu le nom de la plus incontrôlable peur de tous, la peur face à un inconnu agressif qui peut frapper à chaque instant sans

⁵ *Ibid.*, p. 72.

pouvoir être prévenu. Cette peur, facile à inscrire sous le nom de terreur, car elle est une tension permanente qui vise un futur incertain, est l'effet visé par tout acte terroriste. Cela parce que tout acte terroriste se manifeste contre une force devant laquelle il n'a aucune chance objective, une force qu'il déstabilise en insérant la terreur au cœur de la population civile. Mais arrivé à ce point, Derrida s'arrête pour analyser plus attentivement le contexte, la cause, les possibles objectives de cet acte terroriste mené contre le garant de l'ordre mondiale. Le résultat de cette analyse met en évidence la théorie de l'auto-immunité qu'il avait déjà développée dans *Foies et savoir et Le siècle et le pardon*. Il s'agit d'un phénomène similaire avec celui biologique de l'organisme qui développe un système de rejet des propres formes de défense, en facilitant par cela sa propre mort. Dans le cas des Etats-Unis et leur rapport avec le terrorisme, on peut identifier ce phénomène d'auto-immunité à trois niveaux. Premièrement, quand on parle de 11 septembre on parle d'une agression qui vient de l'intérieur des Etats-Unis, sous la forme d'un avion américain parti d'un aéroport américain pour frapper sur le territoire américain un des symboles principaux des Etats-Unis. Mais cette note suicidaire, cette allusion à une agression auto induite, peut être remarquée, selon Derrida, dans l'activité américaine depuis quelques décennies. Pendant la Guerre Froide, c'est les Etats-Unis qui ont armé et entraîné un certain nombre de populations plus ou moins douteuses du Moyen Orient. Une fois la guerre finie, ces populations, "la conséquence résiduelle et de la guerre froide et du passage au-delà de la guerre froide"⁶, n'ont plus une raison d'être, par conséquent elle s'autodétruisent en prenant avec elles l'entité qui les a créés. Symbole du commerce américain et mondial, World Trade Center tombe, victime des anciens clients des Etats-Unis. Troisièmement, l'attentat de 11 septembre et ses conséquences mettent en évidence le cercle vicieux de la violence, le paradoxe de l'agression qui justifie la réaction violente de la victime, en faisant, ainsi, que la violence se perpétue à l'infini. Ainsi, on constate que les Etats-Unis ne jouent pas seulement le rôle de victime, car ils ont une certaine responsabilité par rapport à l'attentat de 11 septembre. Vu de cette façon, leur réaction agressive et aveugle contre le terrorisme en général a autant de crédibilité que la légende des missiles intelligents qui ne tuent que des militaires. On faisant encore un pas dans la déconstruction du terme "terrorisme", au-delà de l'opposition terroriste - terrorisé, Derrida se demande qui est, dans le contexte de 11 septembre, le plus terroriste, qui est vraiment la victime et qu'est-ce que le concept du terrorisme veut dénommer si, quand on regarde plus attentivement, on constate qu'on parle du terrorisme ou de guerre justifiable et légitime seulement ultérieurement à la violence propre dite et seulement

⁶ *Ibid.*, p. 150.

selon le discours du gagnant et le résultat finale. En bref, le concept même du terrorisme est mis en question au moment où ce qu'il indique se modifie selon celui qui l'utilise. Cependant, par cela, Derrida extrapole le sens du "terrorisme" jusqu'au-delà de ses limites communes, en affirmant qu'il ne s'applique pas seulement aux cas où il y a de la violence et des morts, mais aussi là où "on laisse mourir", où "on ne veut pas savoir qu'on laisse mourir", par exemple dans le cas de la famine et le SIDA en Afrique. Il se demande même s'il n'y a pas dans cette attitude une "stratégie terroriste "plus ou moins" consciente et délibérée"⁷.

En laissant de côté une telle interprétation qui, si assez surprenante, ne peut pas, pourtant être prise au sérieux, il faudrait se demander peut-être, d'où vient cette sympathie, propre à l'esprit français, cette faiblesse pour le faible. Dans notre opinion, elle se nourrit de la souche historique qui détermine l'opinion publique française. Par exemple, la phrase de Derrida: "le recours à la pire violence est souvent présenté comme la seule "réponse" possible à la "sourde oreille"⁸ nous fait penser au discours de la Révolution française, où le peuple lutte contre des ennemis incomparablement plus forts et réussit à faire tomber la monarchie absolutiste de la France de 1789. Dans le même style, l'opinion publique française présente une forte sympathie par rapport à la résistance française pendant l'occupation allemande, l'exemple par excellence, au moins dans l'espace européen, du terrorisme de guérilla qui vise la liberté nationale. On dirait que l'événement de 11 septembre n'a rien à faire avec une telle lutte. On a vu, pourtant, que la ressemblance est plus surprenante que nous ne l'avons pensé. Dans un monde en train d'achever la mondialisation, se renforcer, développer des immunités, comme le dirait Derrida, signifie aussi développer des auto-immunités, car, comme il n'y a plus un Autre, un extérieur, l'immunité vise son propre corps. Quoi que ce soit le point de vue qu'on adopte, dans l'opinion publique française il y a eu toujours plutôt une identification avec ces guerriers obscures que avec le superpouvoir américain, qui leur est, en général, antipathique pour la simple raison qu'il est plus grand, plus riche et plus puissant.

Ainsi, dans le même esprit, se préfigure la solution que Derrida propose, même si, au même temps, il la retire, comme irréalisable, une promesse qui devrait guider la politique et le droit futurs. Le 11 septembre a mis face à face une Amérique chrétienne, où l'élément théologique s'insère parfois inobservé dans le politique, et un Islam qui se reconnaît lui-même comme fondamentaliste et qui définit ses ennemis non pas par leur nationalité ou statut social mais comme des "infidèles". Deux guerres saintes sont mises face à face, un Jihad islamique assez désespéré, qui a comme sous-

⁷ *Ibid.*, p. 162-163

⁸ *Ibid.*, p. 181

entendu l'islamisation du monde et une démocratie chrétienne en train de mettre en œuvre une mondialisation ordonné par les bonnes principes américaines. Les deux visions partant de la même racine abrahamique se séparent comme les bras d'un fleuve quand il rencontre une île, pour se retrouver de l'autre coté et se confronter. Cette île, selon Derrida est l'esprit oublié, échoué, des Lumières européennes, la promesse d'une démocratie idéale, à jamais intangible, qui devrait guider la politique et donner un espoir. Cette démocratie, Derrida l'appelle "démocratie à venir", démocratie qui est toujours un avenir et jamais un présent. Selon Derrida, il revient à l'Europe, à la philosophie européenne, de réhabiliter cette promesse des Lumières, de la reprendre là où elle n'avait pas encore commencé à se réaliser, car toute mise en œuvre d'une idéalité ne peut finir que dans l'erreur. D'un coté, la confiance exclusive, religieuse, ne laisse pas lieu pour ce que Derrida appelle l'"hospitalité", la disposition d'accepter le tout-autre chez soi sans aucune réserve, sans aucune condition. De l'autre coté la modernité met en pratique, dans une forme imparfaite, et, par cela, épuise la promesse, promesse rationnelle mais, néanmoins, incontournable par la raison, qui avait le rôle de guider et régler l'activité humaine. La solution de Derrida se résume donc ainsi: redonner sa place à cette *idée régulatrice* au sens kantien qui pourrait donner le sens a une activité politique future. En autres mots, transformer le Dieu des religions en un dieu areligieux, à ce dieu politique et rationnel, création des Lumières, qui a été mal compris par des générations entières jusqu'au point où on lui a nié l'existence. Pratiquement, ce que Derrida suggère n'est rien d'autre que remplacer les religions classiques par une religion non théologique, qui prend la forme d'une certaine confiance en un monde où l'hospitalité soit possible.

Celle-ci a été la façon dont 11 septembre a été thématiqué, conceptualisé, analysé, avant que l'année 2001 soit finie. Aujourd'hui, qu'est-ce qu'on pourrait dire, vu la guerre en Irak, conséquence directe mais impossible à justifier, même si désirable, de la furie impuissante que le plus grand pouvoir mondial a senti quand, attaqué sur le territoire propre pour la première fois depuis plus d'un siècle n'a pas eu contre qui riposter? Cette guerre, aussi, elle est finie, en faisant moins de victimes qu'une guerre mondiale aurait fait. Les conséquences immédiates sont relativement insignifiantes: un dictateur a été éliminé, son Etat a été occupé par des troupes qui "protégeaient" le nouveau Etat démocratique construit sur les ruines de l'ancienne dictature, les anciens privilégiés, en se trouvant en minorité, essayent de récupérer leur position par des attaques dirigés contre le nouveau Etat. Les Etats-Unis, de l'autre coté, ont été obligés à reconnaître leur vulnérabilité, cela ne provoquant, pourtant, aucune mise en question de leur attitude. L'opinion publique américaine croit toujours que la guerre en Irak a été légitime parce qu'il faut lutter contre le terrorisme,

MARIA GYEMANT

même si l'Irak ne détenait pas les armes de destruction en masse qui ont justifié l'intervention américaine. Cette justification rétrospective, par le résultat, des actions violentes, continue à être la politique américaine de nos jours. Les Américains ne conceptualisent pas, ils agissent. Les terroristes ne conceptualisent non plus, ils agissent aussi. Le concept appartient à l'Europe, et le résultat de cette réflexion est que l'Europe doit trouver un nouveau cadre conceptuel pour le monde dans lequel on vit et dont le langage juridique et politique, dont les stratégies militaires et économiques commencent à être dépassées par des événements comme 11 septembre. Il revient, donc, à l'Europe de trouver ce cadre. Est-ce qu'il y a, alors, entre la naïveté de la vision de Habermas, qui désire une démocratie construite sur le dialogue dans le contexte où il n'existe pas une langue commune, ni un désir véritable pour communiquer, et le scepticisme de Derrida, qui considère toute forme de dialogue un attentat à la liberté et l'identité du Tout autre, est-ce qu'il y a une voie de milieu? Que le monde soit conscient du besoin d'une nouvelle philosophie du politique, éthique et social est la grande conséquence en temps de l'événement de 11 septembre, et nous aurions, peut-être, l'occasion de participer à cette démarche dans les années suivantes.

LA CRITIQUE NIETZSCHEENNE DE LA DEMOCRATIE

ARNAUD FRANÇOIS¹

ABSTRACT. The paper critically assesses Nietzsche's position on "democracy". It concludes that Nietzsche's criticism of democracy is based on a certain concept of life, conceived as will to power (conquer and hierarchy), whereas the notion of democracy designates a historically established regime based on the principles of equality in rights and pity.

Keywords: Nietzsche, democracy, will to power.

La critique nietzschéenne de la démocratie est du domaine du très connu, voire du «bien connu», au sens où la connaissance que nous croyons en avoir sert d'écran entre nous et la problématisation qui nous permettrait d'en acquérir une connaissance véritable. Car un fait est étonnant: Nietzsche ne consacre aucun texte, ou presque, à la démocratie en tant que telle, c'est-à-dire en tant que régime politique². «Démocratie» apparaît toujours, dans le texte nietzschéen, sous la forme d'un adjectif – caractère «démocratique» de la logique³, «instincts démocratiques⁴», «goût démocratique⁵», «mouvement démocratique⁶», «âge démocratique⁷», «pensée démocratique⁸», «préjugé démocratique⁹», «idiosyncrasie démocratique¹⁰» –, ou d'un substantif lui-même formé sur l'adjectif – les «démocrates¹¹», la «démocratisation de l'Europe¹²», le «démocratisme¹³», même le «démocratisme

¹ Université de Lille III, ArnaudFrancois@aol.com.

² Les exceptions à ce théorème sont, le plus souvent, précoces: *Humain, trop humain*, t. I, § 472; *Humain, trop humain*, t. II: *Le voyageur et son ombre*, § 275, 281, 289, 292, 293.

³ *Le gai savoir*, § 348.

⁴ *Par-delà bien et mal*, § 22.

⁵ *Ibid.*, § 44, 239.

⁶ *Ibid.*, § 202, 242.

⁷ *Ibid.*, § 202.

⁸ *Ibid.*, § 204.

⁹ *La généalogie de la morale*, Première dissertation, § 4.

¹⁰ *La généalogie de la morale*, Deuxième dissertation, § 12.

¹¹ *Par-delà bien et mal*, § 202; *Crépuscule des idoles*, «Divagations d'un "inactuel"», § 38; cf. *La généalogie de la morale*, Première dissertation, § 9; *L'Antéchrist*, § 17.

¹² *Par-delà bien et mal*, § 242.

¹³ *Crépuscule des idoles*, «Divagations d'un "inactuel"», § 39.

des instincts¹⁴». Cela doit incliner le lecteur à penser que la démocratie ne constitue pas, ou à peine, pour Nietzsche, un phénomène digne de l'attention philosophique; ou plutôt, la démocratie est intéressante dans la mesure où elle signale quelque chose sur une autre réalité: la civilisation – et non l'État –, les types d'hommes, ultimement les types d'instincts ou de pulsions, et les relations entre pulsions. La démocratie est, conformément à sa fonction d'adjectif, le corrélat ou coefficient des phénomènes sur lesquels se concentre Nietzsche. Sans doute même Nietzsche se refuse-t-il à poser la question du régime politique pour elle-même: peut-être lui paraît-elle imbue de préjugés métaphysiques – telles les idées de volonté, d'individu, de sujet, d'obligation, de responsabilité –, et indissociable d'attitudes morales qui se ramènent toutes, selon la formule de *Crépuscule des idoles*, à vouloir «amender l'humanité¹⁵». Une autre série de remarques le confirmera. C'est à mesure que sa propre pensée s'affermirait – c'est-à-dire: après la théorisation, dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, de la volonté de puissance et de l'éternel retour, elle-même corrélatrice d'un intérêt croissant, depuis *Le gai savoir*¹⁶, pour la notion de vie –, que Nietzsche affûtait sa critique de la démocratie. Comme si le phénomène démocratique était, pour lui, uniquement un signe ou un symptôme d'un certain état de la volonté de puissance, comme si, surtout, il avait fallu attendre de disposer de ce concept et de ceux qu'il implique pour poser, une bonne fois, le problème de la démocratie. C'est pourquoi, semble-t-il, on ne peut étudier la critique nietzschéenne de la démocratie que du point de vue de la vie. Il faut donc commencer par rappeler les éléments de la conception nietzschéenne de la vie comme volonté de puissance.

Le premier élément de la conception nietzschéenne de la vie est critique. Nietzsche s'en prend à ceux, biologistes et philosophes, qui, dans la lignée de Darwin, définissent la vie comme conservation de soi et adaptation aux circonstances extérieures¹⁷. «La vie est volonté de puissance», «*Leben ist Wille zur Macht*», est-il clamé à l'aphorisme 13 de *Par-delà bien et mal*, et voilà le point d'application premier de la notion cruciale de volonté de puissance: la vie cherche à conquérir et à créer, éventuellement en se risquant soi-même¹⁸, et non pas seulement à se conserver et à s'adapter. La notion de volonté de puissance s'oppose, tout d'abord, à celle de volonté. La volonté, telle qu'en parle la métaphysique, est la faculté de tenir en bride les pulsions, cette faculté étant, elle-même, transcendante aux pulsions; la volonté de puissance, au contraire, c'est les pulsions elles-

¹⁴ *L'Antéchrist*, § 51. C'est seulement en *Crépuscule des idoles*, «Divagations d'un "inactuel"», § 2 et 39, que «démocratie» est substantivé, en plus de la plupart des exceptions mentionnées plus haut (*Humain, trop humain*, t. II: *Le voyageur et son ombre*, § 289 étant mis à part).

¹⁵ *Crépuscule des idoles*, «Ceux qui veulent "amender l'humanité"».

¹⁶ *Le gai savoir*, § 110.

¹⁷ *Ibid.*, § 349; *Par-delà bien et mal*, § 13; cf. *La généalogie de la morale*, Deuxième dissertation, § 12.

¹⁸ *Ainsi parlait Zarathoustra*, «De la domination de soi».

mêmes, prises en leurs relations¹⁹. Où l'on voit que l'être de la volonté de puissance est, avant tout, relationnel. Or, la relation entre les pulsions se caractérise en termes de conflit²⁰. À chaque instant, les pulsions luttent entre elles pour la prééminence. À chaque instant, chaque pulsion vise à prendre le pas sur toutes les autres. Or, prendre le pas sur une autre pulsion, c'est, rigoureusement, l'interpréter, selon la terminologie de Nietzsche. La volonté de puissance est donc, tel est le troisième élément de sa définition, un interpréter²¹. Mais interpréter ne signifie jamais, chez Nietzsche, découvrir un sens préexistant ; l'interprétation est, au contraire, assignation violente d'un sens, c'est-à-dire d'une fonction et d'un but²². Une pulsion plie toutes les autres à ses propres aspirations, elle s'en sert comme de moyens et d'instruments²³. Et dans la mesure où une pulsion est dépourvue d'un but, d'un sens ou d'une fonction préexistants, la volonté de puissance crée, à proprement parler, ce but, ce sens et cette fonction. Selon Nietzsche, la volonté de puissance est création, en même temps que destruction, de buts²⁴. Le processus au cours duquel une pulsion s'inféode toutes les autres pulsions, Nietzsche le nomme «hiérarchisation». La volonté de puissance est, cinquièmement, hiérarchisation constante de soi. Et c'est dans cette mesure qu'elle est conquête, caractère qu'elle communique à la vie: il ne s'agit pas, pour la volonté de puissance ou pour la vie, de conquérir ce qui est hors d'elle – car qu'il y a-t-il, hors d'elle? –, mais de s'imposer à soi-même la domination hiérarchique la plus rigoureuse²⁵. L'acte de volonté (*Willensakt*), selon Nietzsche, est cela: il désigne l'instant où une nouvelle hiérarchie a pris forme, c'est-à-dire où une pulsion vient de triompher sur toutes les autres, où elle a imposé une nouvelle hiérarchie²⁶. Enfin, si la volonté de puissance est la relation des pulsions entre elles, et si cette relation exclut toute intervention d'un principe transcendant tel que la «volonté», alors la volonté de puissance est corps²⁷. «Corps», non pas au sens d'une combinaison d'atomes simplement régie par les lois du mouvement – et Nietzsche n'est pas «matérialiste» –, mais au sens de ce qui se suffit à soi-même. La volonté de puissance, par sa seule existence, récuse tout être transcendant – l'âme, le sujet, la conscience, la volonté, Dieu –, et elle consiste en la relation de manières de penser, de sentir et de vouloir²⁸.

Nietzsche conçoit la vie comme volonté de puissance, aux divers sens qui viennent d'être mentionnés; c'est dire qu'il n'est pas un

¹⁹ *Aurore*, § 109, 124.

²⁰ *Par-delà bien et mal*, § 19.

²¹ *La généalogie de la morale*, Deuxième dissertation, § 12.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ainsi parlait Zarathoustra*, «De la domination de soi».

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Par-delà bien et mal*, § 19.

²⁷ *Ainsi parlait Zarathoustra*, «Des contempteurs du corps».

²⁸ *Le gai savoir*, § 127; *Par-delà bien et mal*, § 19.

«philosophe de la vie», comme s'il apercevait dans la vie un principe ultime d'explication des choses auquel notre pratique devrait, elle aussi, se conformer – pourrait-elle faire autrement? La volonté de puissance elle-même n'a rien d'un «principe»: son être est purement relationnel, et les événements qui la constituent n'ont besoin de rien d'autre que d'eux-mêmes pour se maintenir. Ils n'ont pas besoin d'une «Idée» ou d'une possibilité qui précéderait leur réalisation, puisqu'ils ne font que revenir. La doctrine de la volonté de puissance, combinée à celle de l'éternel retour, est une doctrine de la pure immanence.

Or, la démocratie se définit par les caractères inverses de la volonté de puissance. Dans le lexique nietzschéen, le contraire de la démocratie ou, plutôt, de l'adjectif «démocratique», c'est, avant tout, «aristocratique²⁹». Nietzsche continue bien de poser le problème en termes platoniciens, et ce point sera élucidé par la suite. Mais contrairement à Platon, Nietzsche n'entend pas, ou pas d'abord, par «aristocratie», un régime – pas plus que dans le cas de la démocratie –; est aristocratique tout ce qui est conquérant, créateur, courageux, dominateur, ami de la hiérarchie pour soi et pour les autres³⁰: les traits mêmes de la volonté de puissance. D'une manière générale, Nietzsche désigne par le terme «démocratie» – ou, plutôt, par celui de «démocratisation» – un processus qui affecte «L'Europe et les pays où l'influence européenne domine³¹», qui a donc lieu «dans tous les pays d'Europe et aussi en Amérique³²». Nietzsche peut même la caractériser comme un «processus d'européanisation³³». Il est difficile de déterminer quels régimes Nietzsche a en vue, puisque, comme il a été dit, son analyse n'est pas essentiellement politique, et puisqu'elle s'appuie surtout, comme il apparaîtra, sur des doctrines. Toutefois, on peut percevoir assez clairement que la pensée démocratique naît en Angleterre – Nietzsche parle, à ce sujet, du «plébéisme de l'esprit moderne, qui est d'origine anglaise³⁴», et il prend pour exemple l'historien Buckle³⁵ –, et que la France est sa terre d'élection³⁶. Le Reich allemand lui-même peut être caractérisé, à certains égards, comme une nation démocratique, ce qui prouve, une nouvelle fois, qu'avec l'analyse de Nietzsche, il n'y va pas, ou à peine, d'institutions.

²⁹ *Par-delà bien et mal*, § 22, 204, 239; *Crépuscule des idoles*, «Divagations d'un "inactuel"», § 2, 38; *L'Antéchrist*, § 51.

³⁰ *Par-delà bien et mal*, «Qu'est-ce qui est aristocratique?»

³¹ *Ibid.*, § 202; cf. *Par-delà bien et mal*, § 239; *La généalogie de la morale*, Troisième dissertation, § 26

³² *Par-delà bien et mal*, § 44.

³³ *Ibid.*, § 242.

³⁴ *La généalogie de la morale*, Première dissertation, § 4; cf. *Crépuscule des idoles*, «Divagations d'un "inactuel"», § 44.

³⁵ *La généalogie de la morale*, Première dissertation, § 4; cf. *Crépuscule des idoles*, «Divagations d'un "inactuel"», § 44.

³⁶ *Ibid.*, § 2.

Deux textes détaillent la notion de démocratie. Ils se trouvent dans *Par-delà bien et mal*, c'est-à-dire dans un livre où Nietzsche possède pleinement ses notions de volonté de puissance et d'éternel retour, et aborde, pour la première fois d'une manière aussi longue, les questions de la civilisation. Le premier texte vise à distinguer les esprits libres des libres penseurs – Nietzsche songe, avant tout, à Renan³⁷ et à l'antisémite Dühring³⁸ – : des libres penseurs, les «deux doctrines les plus ressassées sont "l'égalité des droits" et "la pitié pour tous ceux qui souffrent"³⁹». Le second passage est extrait du chapitre intitulé «Contribution à l'histoire naturelle de la morale» – le sens de cette localisation sera bientôt compris – ; ce passage traite des «chiens anarchistes⁴⁰» – à nouveau, Dühring⁴¹ – et cherche à montrer leur accord fondamental avec les «laborieux et paisibles démocrates⁴²», les «idéologues de la révolution⁴³», les «philosophâtres impénitents⁴⁴» et «prophètes enthousiastes de la fraternité qui se nomment socialistes et revendiquent une "société libre"⁴⁵», ainsi, même, qu'avec les chrétiens – puisque «le mouvement *démocratique* est l'héritier du mouvement chrétien⁴⁶» : cette thèse décisive vient d'être énoncée. En effet, comme eux, «ils sont foncièrement et instinctivement contre toute autre forme de société que celle du troupeau *autonome*⁴⁷», «ils opposent une résistance farouche à toute revendication particulière, à toute prérogative et privilège⁴⁸» – Renan prêche l'«*évangile des humbles*⁴⁹» –, «ils se méfient de toute justice pénale⁵⁰»; comme eux, d'autre part, «ils ont la religion de la pitié et de la sympathie⁵¹», «ils vouent une haine mortelle à la souffrance⁵²», «ils introduisent à leur insu dans les consciences ces germes de tristesse et de débilité qui font planer sur l'Europe la menace d'un nouveau bouddhisme⁵³»,

³⁷ Cf. *La généalogie de la morale*, Troisième dissertation, § 26; *Crépuscule des idoles*, «Divagations d'un "inactuel"», § 2; *L'Antéchrist*, § 17.

³⁸ Cf. *Par-delà bien et mal*, § 204; *La généalogie de la morale*, Première dissertation, § 9 *La généalogie de la morale*, Troisième dissertation, § 26.

³⁹ *Par-delà bien et mal*, § 44.

⁴⁰ Cf. *Par-delà bien et mal*, § 242.

⁴¹ *La généalogie de la morale*, Troisième dissertation, § 26.

⁴² *Par-delà bien et mal*, § 202.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*; cf. *L'Antéchrist*, § 17, 51.

⁴⁷ *Par-delà bien et mal*, § 202.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Crépuscule des idoles*, «Divagations d'un "inactuel"», § 2.

⁵⁰ *Par-delà bien et mal*, § 202.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

et «ils souscrivent à la morale de la pitié *collective*⁵⁴». Le second texte, on le voit aisément, spécifie les deux éléments retenus par le premier: la définition nietzschéenne de la démocratie est donc «égalité des droits» et «pitié».

On voit tout ce qui éloigne la démocratie de la volonté de puissance. La notion d'égalité combat directement celle de hiérarchie. Ainsi, dans un des textes de *Par-delà bien et mal* où il présente la notion de volonté de puissance, Nietzsche écrit que «les instincts démocratiques de l'âme moderne⁵⁵» plaident pour l'idée d'une nature régie par des lois – cette idée contredit celle de volonté de puissance –: en effet,

«Égalité universelle devant la loi; pour la nature il n'en va ni autrement ni mieux que pour nous»: voilà votre honnête arrière-pensée, qui camoufle une fois de plus l'aversion plébéienne de tout privilège et de toute aristocratie, ainsi qu'un athéisme rajeuni et plus subtil⁵⁶.

Et Nietzsche de rapporter la formule «Ni Dieu ni maître⁵⁷» à cette conception démocratique de la nature, comme il le fera aux «socialistes⁵⁸» dans le second des textes décisifs mentionnés à l'instant – ailleurs, le démocrate dit «Foin de tous les maîtres⁵⁹!». Le monde de la volonté de puissance, au contraire, s'apparenterait bien plus, poursuit Nietzsche, à une «tyrannie» – ce thème interviendra à nouveau. Ou encore, ceux qui veulent l'égalité sont des «niveleurs⁶⁰», «des esclaves loquaces, écrivailleurs au service du goût démocratique et de ses “idées modernes⁶¹”».

On le voit, la critique de la démocratie est solidement nouée à celle des «idées modernes» et de la modernité en général. Un autre aphorisme portant, dans *Par-delà bien et mal*, sur la démocratie condamne les «apôtres des idées modernes⁶²», et le texte de *Crépuscule des idoles* où la démocratie est le plus vivement attaquée s'intitule «*Critique de la modernité*⁶³». Les développements qui portent sur la démocratie reviennent souvent sur la question de la modernité, dressant, pour ainsi dire, un tableau clinique, à peu près toujours le même, des comportements de l'individu moderne: l'on voudrait «rabaïsser la femme jusqu'au niveau de la “culture générale”, la pousser même à lire les journaux et à faire de la politique⁶⁴», elle qu'on a

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, § 22.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, § 202.

⁵⁹ *Ibid.*, § 204. Les guillemets sont de Nietzsche.

⁶⁰ *Ibid.*, § 44.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, § 242.

⁶³ *Crépuscule des idoles*, «Divagations d'un “inactuel”», § 39.

⁶⁴ *Par-delà bien et mal*, § 239.

déjà intoxiquée par l'opéra wagnérien⁶⁵; l'Allemand moderne est victime d'une «nourriture trop exclusivement faite de journaux, de politique, de bière et de musique wagnérienne⁶⁶», régime alimentaire dont Nietzsche aperçoit le principe paradoxal dans le nationalisme teuton. Parmi les «idées modernes» les plus souvent prônées par les démocrates se trouve le «progrès⁶⁷». Et c'est en termes de démocratisation que Nietzsche comprend la plupart des autres «idées modernes»: «la déclaration d'indépendance de l'homme de science, son affranchissement de la philosophie⁶⁸», mais aussi l'émancipation de la femme⁶⁹ – à rapprocher du «manque d'égard pour les gens âgés⁷⁰» –, la conception objectiviste de l'histoire⁷¹ et le mariage moderne⁷².

Pour en revenir à ceux qui veulent l'égalité, aux niveleurs», ils voient «dans les formes de la société existante la cause à peu près unique de *tout* le malheur et l'échec humains⁷³» – on songe, ici, à la théodicée rousseauiste⁷⁴, et on perçoit à nouveau le refus nietzschéen de poser la question du meilleur régime. Dans cette perspective se comprend la métaphore de la grégarité, récurrente chez Nietzsche: les libres penseurs veulent «le bonheur du troupeau pour tout le monde, le bonheur du troupeau qui pâture sa prairie⁷⁵». Il est question, également, de «l'idéologie moderne et de ses aspirations grégaires⁷⁶».

Un aphorisme entier est fondé sur cette métaphore, qui est longuement justifiée dans un des deux grands textes par lesquels la présente analyse s'est ouverte⁷⁷. Ce que Nietzsche appelle «troupeau», c'est tout regroupement humain: «associations raciales, communautés, tribus, nations, États, Églises⁷⁸» – ici se manifeste, encore une fois, le refus nietzschéen de traiter de l'État indépendamment. Or, les lois qui régissent le troupeau sont celles de l'«obéissance⁷⁹» et du «commandement⁸⁰», c'est-à-dire, directement, celles de la volonté de puissance. Une collectivité humaine se comporte exactement

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *La généalogie de la morale*, Troisième dissertation, § 26.

⁶⁷ *Par-delà bien et mal*, § 239, 242.

⁶⁸ *Ibid.*, § 204.

⁶⁹ *Ibid.*, § 239.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *La généalogie de la morale*, Troisième dissertation, § 26.

⁷² *Crépuscule des idoles*, «Divagations d'un "inactuel"», § 39.

⁷³ *Par-delà bien et mal*, § 44.

⁷⁴ Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau* (1932), Paris: Hachette, coll. «Textes du XX^e siècle», trad. Marc Buhot de Launay, 1987, p. 52-64.

⁷⁵ *Par-delà bien et mal*, § 44.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, § 202.

⁷⁸ *Ibid.*, § 199.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*

comme un faisceau de pulsions au sein d'un organisme – un peu comme, dans *La république* de Platon, elle se comporte comme une âme divisible en trois parties. La démocratie correspond, rigoureusement, à la propagation de «l'instinct grégaire de l'obéissance⁸¹» – qui se sublime en l'impératif moral «Tu dois⁸²», le dragon d'*Ainsi parlait Zarathoustra*⁸³ –, et au déclin, corrélatif et inverse, de «l'art de commander⁸⁴». Ceux qui sont au pouvoir, pleins de «mauvaise conscience⁸⁵», se forgent alors l'illusion de «prescriptions plus anciennes ou plus élevées⁸⁶», parmi lesquelles «la constitution⁸⁷», «les lois⁸⁸» et, surtout, «le droit⁸⁹» – ce point sera retrouvé plus loin –, ou bien ils se contentent d'«emprunter des maximes grégaires aux façons de penser du troupeau en se voulant, par exemple, “les premiers serviteurs de leurs peuples” ou “les instruments du bien public⁹⁰”». Même, on aimerait bien se passer de chefs; et lorsque c'est impossible, on substitue aux dirigeants «un ensemble d'individus avisés du type grégaire: telle est, par exemple, l'origine de tous les régimes représentatifs⁹¹». Nul doute que Nietzsche cherche, dans cet aphorisme, à opérer la généalogie de l'ensemble des institutions démocratiques à partir de la notion de troupeau, et, plus ultimement, de volonté de puissance.

Mais par une autre métaphore, Nietzsche bat en brèche aux aspirations démocratiques. À nouveau dans le texte sur les libres penseurs: ce n'est pas en terrain démocratique que la «plante “homme” a poussé le plus vigoureusement⁹²». Cette métaphore biologique marque, une fois de plus, la récusation nietzschéenne de la question des institutions. L'esprit libre, par opposition au libre penseur, celui qui souhaite voir sa «volonté de vivre se développer jusqu'à devenir volonté de puissance absolue⁹³», celui qui surabonde en «libre volonté⁹⁴», celui-là cultive la «solitude⁹⁵». La solitude est l'antithèse exacte de la grégarité, et la «volonté» dont il vient d'être question est aspiration antidémocratique à la domination. Il résulte de tout

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ainsi parlait Zarathoustra*, «Des trois métamorphoses».

⁸⁴ *Par-delà bien et mal*, § 199.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*, § 44; cf. Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation* (1995), Paris: PUF, coll. «Questions», 2^e éd. revue et corrigée, 1999, p. 273-296.

⁹³ *Par-delà bien et mal*, § 44.

⁹⁴ *Ibid.* Les guillemets sont de Nietzsche.

⁹⁵ *Ibid.*

ce qui a été dit que la démocratie désigne, chez Nietzsche, un état de désorganisation de la volonté de puissance, à savoir l'absence de toute hiérarchie en son sein. Ainsi, la démocratisation est «l'affaiblissement, la dispersion, l'alanguissement de la volonté⁹⁶». Ou encore, la France démocratique, la France de Renan, est «malade d'aboulie⁹⁷». Plus simplement, les institutions libérales «minent la volonté de puissance⁹⁸», du moins en tant qu'elles sont conquises, et non plus à conquérir. Et «Le démocratisme a toujours été la forme décadente de la force organisatrice⁹⁹». L'aphorisme 242 de *Par-delà bien et mal*, qui intervient après les deux grands textes cités plus haut et appartient au chapitre intitulé «Peuples et patries», est tout entier consacré à transposer ces analyses sur le plan physiologique, le plus fondamental, et à les reformuler dans le vocabulaire de la physiologie, c'est-à-dire dans le vocabulaire même de la volonté de puissance comme corps – ce geste était déjà impliqué dans les métaphores du troupeau et de la plante. Tout cela rend possible le texte capital de *La généalogie de la morale* qui pose la question de l'origine du droit et fut magistralement commenté par Foucault¹⁰⁰: «l'instinct dominant¹⁰¹» et le «goût du jour¹⁰²», c'est-à-dire «L'idiosyncrasie démocratique contre tout ce qui domine et veut dominer, le *misarchisme* moderne (pour employer un mot aussi laid que la chose¹⁰³», sont, comme il a été lu dans *Par-delà bien et mal*¹⁰⁴, cela même qui empêche «d'admettre la théorie selon laquelle, dans tout événement, se manifeste une volonté de puissance¹⁰⁵». Cela est particulièrement vrai en biologie, avec la doctrine de la conservation et de l'adaptation¹⁰⁶. Et Nietzsche de s'en prendre à Spencer, à qui il reproche, après Huxley, son «"nihilisme administratif": or il s'agit de *bien autre chose* que de simple "administration¹⁰⁷"...» «Nihilisme» est, en effet, le nom ultime de la désagrégation de la volonté de puissance, le «nouveau bouddhisme¹⁰⁸»

⁹⁶ *Ibid.*, § 239.

⁹⁷ *Crépuscule des idoles*, «Divagations d'un "inactuel"», § 2.

⁹⁸ *Ibid.*, § 38.

⁹⁹ *Ibid.*, § 39.

¹⁰⁰ Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», in Jean-François Balaudé et Patrick Wotling (éd.), *Lectures de Nietzsche*, Paris: Le livre de poche, coll. «Références», série «Philosophie», 2000, p. 118.

¹⁰¹ *La généalogie de la morale*, Deuxième dissertation, § 12.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Par-delà bien et mal*, § 22.

¹⁰⁵ *La généalogie de la morale*, Deuxième dissertation, § 12; cf. *La généalogie de la morale*, Première dissertation, § 4.

¹⁰⁶ Cf. *Crépuscule des idoles*, «Divagations d'un "inactuel"», § 44.

¹⁰⁷ *La généalogie de la morale*, Deuxième dissertation, § 12.

¹⁰⁸ *Par-delà bien et mal*, § 202.

dont la démocratie – et, singulièrement, les doctrines de Dühring¹⁰⁹ – feraient planer la menace sur l'Europe¹¹⁰.

La critique de l' «égalité des droits» est, également, une critique de la notion même de droit. À un premier niveau d'analyse, il va de soi que le droit présuppose que quelqu'un ait le droit. Il présuppose donc une série de notions que récuse la volonté de puissance, et elles furent déjà mentionnées: la personne, le sujet, l'individu, la volonté, l'âme. Mais plus profondément, un droit est ce dont nous pensons qu'il nous suffit d'être pour le conserver, une fois, éventuellement, que nous l'avons acquis par un contrat; il est, de surcroît, ce qui doit assurer notre propre conservation. La notion de droit a donc étroitement, doublement, partie liée avec celle de conservation, et c'est en ce sens qu'elle contredit à celle de volonté de puissance. Selon Nietzsche, nul n'a droit à quoi que ce soit, qu'il ne lutte pas pour l'obtenir. Plusieurs analyses du droit sont menées dans les textes qui concernent la démocratie. Tout d'abord, le droit est réinscrit dans son contexte physiologique d'apparition. Dans les régions qui, comme l'Inde, la Grèce, la Perse et les «pays musulmans¹¹¹», croyaient «à une hiérarchie et *non* à l'égalité des droits¹¹²», on distinguait entre une pensée ésotérique et une pensée exotérique, entre les livres qui sont pour certains et ceux qui sont pour tout le monde: en effet, «ce qui est nourriture ou rafraîchissement pour les individus supérieurs devient presque un poison pour une humanité très différente et inférieure¹¹³». En ce sens, cette dernière n'a pas «droit» à certains livres. En deuxième lieu, comme il a été vu, la notion de droit participe d'une illusion forgée par les dirigeants des époques grégaires pour légitimer, à leurs propres yeux, leur domination de fait¹¹⁴. Troisièmement, Nietzsche pointe une contradiction qui existerait au sein même de la notion d'égalité des droits. Les démocrates contestent toute prérogative et tout privilège: «ce qui signifie qu'ils s'opposent à toute espèce de droit, car quand tous sont égaux plus personne n'a besoin de "droits"¹¹⁵». C'est bien à une analyse de la notion de droit que Nietzsche se livre ici: le droit est, nécessairement, droit sur quelqu'un ou droit par rapport à quelqu'un, donc privilège. Le droit, sainement conçu, est conquis, il est l'expression d'une supériorité de puissance.

¹⁰⁹ *La généalogie de la morale*, Troisième dissertation, § 26.

¹¹⁰ *La généalogie de la morale*, Avant-propos, § 5; *La généalogie de la morale*, Deuxième dissertation, § 21.

¹¹¹ *Par-delà bien et mal*, § 30.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Par-delà bien et mal*, § 199.

¹¹⁵ *Ibid.*, § 202.

Sur la pitié, enfin. Parmi les diatribes nietzschéennes, celle contre la pitié est une des plus célèbres. Elle associe des critiques contre le christianisme, contre Schopenhauer, et contre la plupart de nos conceptions morales. Le fait qu'elle se retrouve dans la critique nietzschéenne de la démocratie continue de prouver que cette dernière notion est loin de recevoir une signification exclusivement politique. Dans le contexte présent, il faut entendre deux choses, semble-t-il, par «pitié». Premièrement, la pitié, en tant que compassion, est le lien affectif qui unit immédiatement les membres du troupeau les uns aux autres. Ainsi, «dans l'hypothèse où toute la souffrance du monde se rassemblerait en une seule masse¹¹⁶», il n'est pas sûr que sa vue inclinerait l'aristocrate «nécessairement à la compassion et par là au redoublement de cette souffrance¹¹⁷». Ou encore, les démocrates vont «compatissant à qui mieux-mieux avec tout ce qui sent, vit et souffre (jusqu'avec l'animal au bas de l'échelle, jusqu'avec Dieu en haut; l'idée saugrenue de "compatir avec Dieu" appartient en propre à un âge démocratique¹¹⁸)». En second lieu et surtout, la pitié est, ici, la volonté de supprimer la souffrance. Ainsi, pour terminer une citation commencée plus haut, les démocrates souhaitent «le bonheur du troupeau qui pâture sa prairie, dans la sécurité, le bien-être, l'universel allègement de l'existence; [...] la souffrance elle-même, à leurs yeux, est quelque chose qu'il convient d'*abolir*¹¹⁹». Mais rien ne serait plus pernicieux, selon Nietzsche, que l'abolition de la souffrance. Ainsi écrit-il, dans un aphorisme retentissant: «Vous voulez *abolir la souffrance* dans la mesure du possible, et il n'y a pas de plus folle ambition¹²⁰.» C'est que dans la volonté d'abolir la souffrance se loge le refus du risque qu'implique toute conquête et toute création, c'est-à-dire toute vie et toute volonté de puissance. On ne vise qu'à la conservation de soi, c'est-à-dire que la démocratie est, intrinsèquement, conservatrice. Et un certain type d'eudémonisme est partie intégrante, selon Nietzsche, de sa définition. Dès lors, «L'homme *affranchi*, et à plus forte raison, l'*esprit affranchi*, foule aux pieds l'espèce de bien-être dont rêvent les boutiquiers, les chrétiens, les ruminants, les femmes, les Anglais et autres démocrates¹²¹.» L'esprit libre, par opposition au libre penseur, prise «la dureté, la violence, l'esclavage, le danger dans la rue et dans les cœurs, le secret, le stoïcisme, la tentation et les diableries de toutes

¹¹⁶ *Ibid.*, § 30.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*, § 202.

¹¹⁹ *Ibid.*, § 44.

¹²⁰ *Ibid.*, § 225.

¹²¹ *Crépuscule des idoles*, «Divagations d'un "inactuel"», § 38.

sortes¹²²». Il se réclame d'un «esprit aristocratique et militaire», contrairement, cette fois, à «l'esprit industriel¹²³».

En ce point précis s'ajoute une analyse dont on ne peut saisir la nécessité que si on se réfère à la notion de volonté de puissance telle qu'elle fut exposée en commençant. L'aspiration à la conservation de soi, conjointe à l'instinct de l'obéissance, favorise précisément, et même appelle, l'apparition du type inverse de l'homme démocratique: le tyran. C'est ici que Nietzsche est le plus platonicien, reprenant, outre le vocabulaire, les analyses mêmes du livre IX de *La république*. L'exemple privilégié est celui du phénomène napoléonien¹²⁴. D'un tel homme, Nietzsche écrit: «Qu'il se dépense sans compter, c'est bien là sa grandeur... L'instinct de conservation est, pour ainsi dire, suspendu [...] Il s'épanche, il déborde, il s'épuise, il ne s'épargne pas – mais c'est l'effet d'une fatalité, d'un destin plus fort que sa volonté¹²⁵». Et selon l'aphorisme 242 de *Par-delà bien et mal*, déjà cité:

Les conditions nouvelles qui entraîneront en gros l'apparition d'hommes tout pareils et pareillement médiocres – hommes grégaires, utiles, laborieux, diversement utilisables et adroits – sont éminemment propres à donner naissance à des hommes d'exception du genre le plus dangereux et le plus séduisant¹²⁶.

Duplicité de la démocratie: «la démocratisation de l'Europe engendrera un type d'hommes préparés à l'*esclavage* au sens le plus raffiné du mot¹²⁷» – le thème de l'esclavage fut déjà rencontré –, mais «la démocratisation de l'Europe est en même temps, et sans qu'on le veuille, une école des *tyrans*, ce mot étant pris dans toutes ses acceptions, y compris la plus spirituelle¹²⁸.» Les expressions de Nietzsche son ambiguës. En tout cas, on retrouve, dans le rapport entre le «tyran» et les «esclaves», le schème directeur de la volonté de puissance. D'une manière générale, le jugement nietzschéen est double sur chacun de ces deux points. Tantôt il affirme que l'esclavage est la «condition de toute civilisation supérieure, de tout progrès de la civilisation¹²⁹», tantôt il se contente de condamner les instincts grégaires de l'esclave¹³⁰ – comme s'il y avait un plaisir de servir¹³¹ –, entrant, pour ainsi dire, en contradiction avec la thèse selon laquelle le démocrate veut s'affranchir de

¹²² *Par-delà bien et mal*, § 44.

¹²³ *Ibid.*, § 239.

¹²⁴ *Ibid.*, § 199; *Crépuscule des idoles*, «Divagations d'un "inactuel"», § 44.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Par-delà bien et mal*, § 242.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*, § 239.

¹³⁰ *Ibid.*, § 199.

¹³¹ *Ibid.*, § 19.

tout pouvoir¹³². Tantôt il affirme que l'histoire des répercussions du phénomène napoléonien «est pour ainsi dire celle du plus haut bonheur auquel ce siècle ait pu atteindre dans ses meilleurs moments et dans ses hommes les plus remarquables¹³³» – le tyran a-t-il à voir avec le surhumain? –, tantôt il semble assimiler le tyran à ceux «qui cherchent à exciter tout ce qu'il y a de bêtes à cornes dans le peuple¹³⁴», c'est-à-dire aux démocrates, aux démagogues, aux antisémites, à Dühring. La «bête à cornes» est l'animal démocratique en deux sens: elle est l'animal de troupeau, et elle est l'animal aux instincts désordonnés. Plus que jamais, Nietzsche retrouve l'inspiration du livre IX de *La république*. On songe, notamment, à la fameuse image du monstre à plusieurs formes et à plusieurs têtes¹³⁵. Sans doute Platon distingue-t-il, plus vigoureusement que Nietzsche, entre l'aristocrate et le tyran.

La critique nietzschéenne de la démocratie se fonde donc sur une certaine conception de la vie, elle-même fondée sur la notion de volonté de puissance définie, avant tout, comme conquête et hiérarchie. Quant à la notion de démocratie, elle renvoie à peine, semble-t-il, à un régime historiquement réalisé, et se ramène à deux éléments principaux, l'égalité des droits et la pitié. On peut donc répondre à la critique nietzschéenne de la démocratie de deux points de vue, qui ne sont sans doute pas la réduction de la vie à la conservation de soi et la construction purement théorique du régime démocratique: d'une part, en interprétant la conquête et la création qu'est la vie autrement qu'en termes de hiérarchie, par exemple comme apport effectif de nouveauté imprévisible dans le monde ; d'autre part, en s'adressant aux régimes démocratiques réellement advenus, et en cherchant à mesurer, par une méthode radicalement empiriste et historienne, le degré de création qu'ils ont manifesté. Tel semble, précisément, le double geste de Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, et ce double geste explique, peut-être, que l'évaluation bergsonienne de la démocratie soit antinomique avec celle de Nietzsche.

¹³² *Ibid.*, § 202.

¹³³ *Ibid.*, § 199.

¹³⁴ *La généalogie de la morale*, Troisième dissertation, § 26; cf. *Par-delà bien et mal*, § 239.

¹³⁵ Platon, *La république*, 588 c.

SARTRE, DU MYTHE A L'HISTOIRE

GÉRARD WORMSER

ABSTRACT. The paper follows Sartre's thought towards an ontologically conceived ethics, talking into account his philosophical works.

Keywords: ethics, phenomenology, Sartre, Husserl, Heidegger, Hegel.

«Battue, la France fourmillait de héros imaginaires (...) Si j'ai commis, dans un siècle de fer, la folle bévue de prendre la vie pour une épopée, c'est que je suis un petit-fils de la défaite. Matérialiste convaincu, mon idéalisme épique compensera jusqu'à ma mort un affront que je n'ai pas subi, une honte dont je n'ai pas souffert, la perte de deux provinces qui nous sont revenues depuis longtemps»¹.

Des *Écrits de Jeunesse aux Mots*, Sartre se laisse définir comme un enfant des guerres et des défaites, dont la vocation est de surcroît marquée par le vide laissé par l'étroitesse de sa famille et l'absence de toute prescription faite sur son avenir. *«Pas de surmoi»* (*Les Mots*), mais peu de croyances, et la confusion entretenue de l'existence avec une scène théâtrale où les événements sont joués «pour de faux», ou bien avec les conventions artistiques qui placent l'œuvre au foyer de toute considération sur le monde. Telle est au moins l'image que Sartre a conservé de sa jeunesse. Cependant, Sartre s'est progressivement engagé dans une existence qui acceptait non seulement la gratuité, mais aussi le tragique. Son scénario *Résistance*, en 1943, la mise en scène des *Mouches*, la même année, ou encore les *Réflexions sur la question juive* en 1944, ou enfin les premières esquisses des *Cahiers pour une Morale* en 1945 le disent clairement. *L'Etre et le néant* comporte une dimension d'engagement historique qui vient doubler sa structure philosophique et qui fait sentir que les thèmes en ont été précisés au Stalag où il fut captif durant la seconde moitié de 1940 et jusqu'au printemps 1941.

«1er octobre 1939. Je constate que j'ai toujours envisagé la moralité comme un être et non comme un faire. (...) stoïcisme et authenticité. Stoïcisme parce qu'il faut tenir, supporter la situation (mais c'est encore un refus, une

¹Les Mots, 100.

*abstention) – authenticité parce qu'il faut être pleinement dans le coup et par là comprendre la situation et soi-même en situation, cette compréhension n'étant d'ailleurs qu'une manière – elle même plus authentique – d'être en situation. Mais il résulte de là une apparence de quiétisme dans mes écrits. (...) En conséquence de tout cela, l'attitude que j'ai spontanément prise face à la guerre est passive (...) Connaître la guerre et me connaître en guerre. Mais j'en suis venu à me demander si stoïcisme et authenticité sont compatible »². Sartre récuse donc tant une morale de la volonté qu'une morale des sentiments. De *l'Esquisse d'une Théorie des émotions*, prolongement ultime de ses travaux de psychologie phénoménologique, aux anticipations de la *Critique de la raison dialectique* qui figurent dans les *Cahiers pour une Morale* (1948), Sartre se tourne vers la compréhension de situations singulières. Les recherches sartriennes restent sous-estimées dans leur portée critique à l'égard des sciences sociales. Elles interrogent les fonctions de la connaissance et des institutions dans une société développée, et Sartre fait des sciences sociales la médiation pour accéder à une vérité humaine, comme en témoigne la création des *Temps Modernes*, cette réflexion collective à partir de la phénoménologie. Si l'ontologie phénoménologique peut éclairer notre situation d'être, cet éclairage fonde les initiatives pour en déployer les manifestations. Acte de transcendance, la volonté "a besoin du monde et de la résistance des choses (...) Seule en effet, la résistance d'un réel permet de distinguer ce qui est possible de ce qui est, et de projeter par-delà de ce qui est le possible" (*Carnets*, 52). Le sens de la situation est éclairé par des possibles-options qui me définissent à partir de mes prises de position pour transcender le réel. L'objet de la volonté, c'est ce que je suis dans le monde, mon être total en tant que j'ai à l'être³. Ces phrases seront reprises presque telles quelles dans *L'être et le néant*. A cet endroit, Sartre revient sur l'histoire de ses idées: "Jamais la morale ne s'est distinguée à mes yeux de la métaphysique"⁴ mais il est opposé depuis longtemps à la morale du devoir et de l'impératif catégorique (qui sépare les deux domaines). C'est la lecture de Scheler qui détermine l'orientation de travail de Sartre sur la morale en montrant que les valeurs ont pour réquisit de "devoir être", et peuvent devenir comme telles objet de vouloir⁵. Dès lors, "la morale commence là où s'arrête l'espérance; (...) valeur métaphysique de celui qui assume sa vie ou authenticité. C'est le seul absolu"⁶.*

§ 1 De la Transcendance de l'Ego à l'Imaginaire

Le premier texte philosophique important de Sartre fut entrepris à Berlin en 1933, au cours de l'année que ce dernier passa à prendre connaissance des textes de Husserl, Heidegger, Scheler et Jaspers. *La Transcendance de l'ego* (1935) ouvre la série des textes qui mènent vers

² *Carnets*, p. 68

³ id., p. 58

⁴ p. 106

⁵ p. 114

⁶ pp. 122-123 /

L'Être et le néant. Sartre rompt d'emblée avec toute «anthropologie»: après la réduction du moi psychique, ne peut-on se passer de l'ego transcendantal introduit par Husserl dans les *Ideen* de 1913 ? Alors, "le champ transcendantal devient impersonnel, ou si l'on préfère prépersonnel; il est sans Je; (...) le Je n'apparaît qu'au niveau de l'humanité et n'est qu'une face du Moi, la face active";(...) "le Je pense peut accompagner toutes nos représentations parce qu'il paraît sur un fond d'unité qu'il n'a pas contribué à créer, et que c'est cette unité préalable qui le rend possible au contraire. (...) "Il sera loisible de se demander si la personnalité (même la personnalité abstraite d'un Je) est un accompagnement nécessaire d'une conscience, et si l'on ne peut concevoir des consciences absolument impersonnelles" (TE, 19). La déconstruction des différentes couches du sujet s'oriente donc dans la direction d'une mise en cause de la personnalité psychique, au profit d'une intentionnalité objectivante prépersonnelle. Cette distinction entre la conscience positionnelle (visée réfléchie) et la conscience non-positionnelle originaire est fondatrice pour *L'Être et le néant*. La conscience ne devient chose qu'au passé et réflexivement, au sein d'une conscience non-positionnelle dont l'élucidation est le plus souvent négligée. Le Je est un étant qui tombe sous l'époque (p.36) au terme des quatre conclusions de l'argumentation essentielle:

1^o "Le Je est un existant"; son type d'existence n'est ni celui des idéalités, que mes visées peuvent atteindre de manière totale et unitaire, et de manière adéquate s'il s'agit d'une vérité, ouverte et contradictoire s'il s'agit d'une signification fluctuante ou à laquelle aucun corrélat réel ou idéal ne peut être trouvé; et pas davantage il n'existe selon les modalités des objets spatio-temporels, donnés par la série infinie des esquisses en déterminent l'unité de manière aussi adéquate que possible. En effet, le Je "se donne lui-même comme transcendant", c'est à dire comme non susceptible de faire l'objet d'une donation adéquate complète.

2^o L'intuition qui le livre est "toujours inadéquate"; en effet, son caractère d'ouverture à... conjugué à la permanence de sa fonction unitaire au sein de mes visées ne correspond à aucune des formes d'adéquation relevées par Husserl: ni celle que comporte en leur fermeture logique les idées pures, ni l'horizon de la donation totale qui se profile au terme de mes visées des objets.

3^o "il n'apparaît jamais qu'à l'occasion d'un acte réflexif" lors de la scission entre l'acte irréfléchi et le sens auquel renvoie cette conscience de...: le Je est ce milieu qui effectue la synthèse entre les donations et les formes totales qui organisent les esquisses.

4^o "Le Je transcendant doit tomber sous le coup de la réduction phénoménologique" car "le Cogito affirme trop". Puisque le Je n'apparaît que dans les actes de réflexion, il ne saurait en effet être hypostasié en une réalité absolue indépendante des actes positionnels d'objets. Et si la réalité

est entièrement sujette à l'épochè, si même les idéalités s'y soumettent pour autant qu'elles ont trait à l'ontologie d'un monde particulier, seules les structures les plus générales de l'être résistent à l'épochè. Le Cogito ne saurait en faire partie, puisqu'il renvoie à une existence spatio-temporelle.

Sartre étudie la nature intentionnelle de l'acte "intersubjectif" afin de montrer que la visée de "Pierre-devant-être-secouru" n'est nullement une réflexion rapportée à un Moi, mais bien d'un complexe noématique qui motive mes actes par lui-même, et comporte le sens d'actions possibles liées à cette visée: "*Il y a un monde objectif de choses et d'actions faites ou à faire...*". Il se prononce contre toute téléologie, toute motivation des actes par des fins extérieures aux complexes intentionnels, et établit rapidement (p. 42) l'adhérence des qualités qui me motivent aux objets qui provoquent mes actions. Je ne me vois agir, je ne m'admire réflexivement "*en train d'effectuer une action généreuse*" qu'au second degré. La conclusion de *L'Imaginaire* (1940) est explicitement "métaphysique" en un sens qui sera utilisé dans *L'Être et le néant*: "*Beaucoup de phénoménologues appelleront 'métaphysique' la recherche qui vise à dévoiler cet existant contingent dans son ensemble*" (344). Sartre se pose la question de savoir si la fonction irréalisante est constitutive de la conscience. Il établit qu'une irréalisation n'est possible que sous la condition d'un être-dans-le-monde effectif qui soit refusé, ce qui lui permet de décrire la néantisation comme radicalement différente de l'anticipation ou de la mémoire: "*le glissement du monde au sein du néant et l'émergence de la réalité humaine dans ce même néant ne peut se faire que par la position de quelque chose qui est néant par rapport au monde et par rapport à quoi le monde est néant*" (359). La relation au néant s'opère à travers une néantisation: "*l'imaginaire représente à chaque instant le sens implicite du réel*" (360), savoir d'être le corrélat d'un acte thétique, et l'imagination "*s'est dévoilée comme une condition transcendantale de la conscience*" (361).

Son approche du "Pour-soi" et du "Pour-autrui" maintient et accentue l'exigence phénoménologique de la description, poussée à ses limites par l'introduction de la néantisation comme attitude phénoménologique, dont le test avait été opéré dès *L'Esquisse d'une théorie des émotions* (1938), où Sartre se réfère à Heidegger: "*L'existant dont nous devons faire l'analyse, écrit Heidegger, c'est nous-mêmes. L'être de cet existant est mien. Or, il n'est pas indifférent que cette réalité-humaine soit moi parce que, précisément pour la réalité-humaine, exister c'est toujours assumer son être, c'est à dire en être responsable au lieu de le recevoir du dehors comme fait une pierre*" (ETE, pp.13-14). L'existential de la compréhension donnera donc accès à la signification de l'affectivité: "*Je suis donc d'abord un être qui comprend plus ou moins obscurément sa réalité d'homme, ce qui signifie que je me fais homme en me comprenant comme tel. Je puis donc m'interroger et, sur les bases de cette interrogation, mener à bien une analyse de la réalité-humaine, qui pourra servir de fondement à une*

anthropologie. (...) L'herméneutique de l'existence va pouvoir fonder une anthropologie, et cette anthropologie servira de base à toute psychologie".

§ 2 L'Être et le néant et la phénoménologie

Sartre propose une recherche ontologique tournée vers un être qui ne se phénoménalise en aucun cas, bien qu'il soit possible d'en révéler certains caractères à partir des conditions requises pour une phénoménalisation. La phénoménologie sartrienne entend conserver le bénéfice de la clarté descriptive husserlienne en la transférant au contexte d'une interrogation sur l'être qui dépasse le *phénoménisme* (EN, 115) reproché à Husserl. Ce qu'il faudrait chercher, ce serait, du côté du noème, des *Abschattungen*, l'équivalent de ce que la conscience est pour la noèse: une transphénoménalité, dont l'unité n'est pas compromise par le fait qu'elle n'apparaisse pas, sinon comme "conscience de...". La thèse husserlienne "*toute conscience est conscience de quelque chose*" ne peut être transformée en connaissance que si cette conscience est également conscience de cette conscience, et qu'elle peut se poser elle-même. Seulement, si ce dédoublement s'opérait sur le mode réflexif, il y aurait une régression à l'infini: jamais la conscience immédiate ne peut être fondée par une réflexion, aussi faut-il admettre une conscience non-positionnelle accompagnant toute conscience positionnelle d'objet (p. 19). C'est dire que je n'ai pas conscience de mes visées sur le mode objectivant, et que cette modalité de conscience se transformera en objet sans pouvoir se saisir elle-même se saisissant: il y a donc "*un cogito pré-réflexif qui est la condition du cogito cartésien*"(p.20). Cette évidence phénoménologique a une conséquence ontologique: cette conscience (de) soi est "*le seul mode d'existence qui soit possible pour une conscience de quelque chose*" et ainsi, sans confondre cette conscience avec une connaissance, nous dirons que "*l'être de l'intention ne peut être que conscience*" (20). Il n'y a donc pas d'autre fondement à la conscience que la contingence absolue de son apparition, car nulle relation au monde n'est déliée de cette condition primordiale: demander raison de cette contingence n'est pas de l'ordre de l'ontologie, même si la métaphysique élabore des hypothèses à ce propos. La visée phénoménologique rencontre l'être des phénomènes non pas comme une hylè ou comme un flux, mais comme un En-soi: non pas une condition de possibilité, mais une inertie et une indifférence, une absence de toute relation, une distance à soi, caractéristiques qu'on peut nommer positivement "massivité", "identité à soi", etc.

Le Dasein a à être dans un monde qui est lui-même contingent dans son être. Sartre accorde à Heidegger l'essentiel de *Was ist Metaphysik ?* Mais il tient que la puissance du néant dont l'angoisse témoigne ne peut pas lui être attribuée comme si c'était un corrélat intentionnel de la transcendance elle-même. De plus, comment, rendre compte dans le cadre heideggerien de la relation entre le néant qui se manifeste dans l'angoisse et ces "*petits*

lacs de non-être que nous rencontrons à chaque instants au sein de l'être ? Faut-il vraiment dépasser le monde vers le néant et revenir ensuite jusqu'à l'être pour fonder ces jugements quotidiens ?" (55). Sartre élabore le concept de négativité, dont la description phénoménologique se fait sur l'exemple de la distance. Ici, la négation est incluse dans son mode d'être propre: ainsi la notion de limite est-elle nécessaire pour exposer celle de distance, bien qu'elle lui soit opposée. Il s'agit là d'une relation au négatif: la distance est franchissement de limites qui sont aussi posées, et cette relation renvoie au Pour-soi qui concentre le monde vers lui. Mais d'où vient le néant, s'il est vrai qu'il fonde les négations, sans être en rapport avec l'Être ? La distance montrait que la négativité n'était rien, sinon un jeu de négations projetées dans le monde. Il doit donc y avoir un être tel qu'il soit dans son être de supporter le néant et de le faire apparaître "pour que le néant vienne aux choses" (58). Le néant ne saurait donc être reçu passivement, s'il est vrai qu'il ne peut rien, et devra être produit. Mais il ne saurait non plus (p. 60) s'agir d'une qualité produite dans le monde sur le modèle des horizons d'ustensilité révélés par les outils: en effet, la négativité, la perception d'une distance "à franchir", serait plutôt l'une des conditions essentielles de l'ustensilité. Tous les efforts pour mettre en évidence le Néant seront vains jusqu'à ce qu'il apparaisse que cette impossibilité même répond à la question: le néant se néantise perpétuellement, d'où la coupure entre les réponses envisagées et le Néant. Cette coupure est le Néant lui-même, dont l'être est une condition initiale pour l'attitude interrogative qui rejette successivement les réponses qui s'offrent à elle ! Un refus, une décision, ce sont autant de coupures qui disjoignent le temps et indiquent la signification temporalisante du néant comme rejet permanent du passé par mes visées présentes. Demeurer en question en rejetant de soi le donné, voilà le néant, identique à la liberté, qui caractérise le Dasein en le retranchant du monde. L'identité entre néant et liberté est pleinement élucidée. Sartre expose la convergence entre les descriptions de l'angoisse selon Kierkegaard et Heidegger, bien que l'une soit angoisse face à la liberté et au choix, l'autre face au néant. Puis il confirme cette comparaison par la description de l'angoisse du vertige - angoisse liée à l'avenir - et face à une décision déjà prise (cesser de jouer) - angoisse par rapport au passé.

Rigoureux vis à vis de l'eidétique husserlienne comme des existentiels heideggeriens, Sartre signale des difficultés internes à leur travaux. Ces critiques engagent de nouvelles recherches, certaines menées dès la rédaction de *L'Être et le néant*, d'autres attendant davantage. Husserl "n'a jamais dépassé la pure description de l'apparence en tant que telle, il s'est enfermé dans le cogito, il mérite d'être appelé, malgré ses dénégations, phénoméniste plutôt que phénoménologue; et son phénoménisme côtoie à chaque instant l'idéalisme kantien" (115). Le parallèle est immédiatement effectué avec Heidegger: ce dernier, "voulant éviter ce phénoménisme (...)

aborde directement l'analytique existentielle sans passer par le cogito. Mais le "Dasein", pour avoir été privé dès l'origine de cette dimension de conscience, ne pourra jamais reconquérir cette dimension. Heidegger dote la réalité-humaine d'une compréhension de soi qu'il définit comme "projet ek-statique" de ses propres possibilités. Et il n'entre pas dans nos intentions de nier l'existence de ce projet. Mais que serait une compréhension qui, en soi-même, ne serait pas conscience (d'être compréhension ? Ce caractère ek-statique de la réalité-humaine retombe dans un en-soi chosiste et aveugle s'il ne surgit de la conscience d'ek-stase". C'est parce que la conscience est l'opérateur véritable de la pensée de l'être que la seconde partie de *L'Être et le néant* élucide ses structures fondamentales. La conscience de quelque chose est en même temps conscience de cette conscience. Mais si l'on fait de ces deux modalités deux consciences séparées, on commence une régression à l'infini; il est nécessaire de penser ce dédoublement comme le propre de la conscience, comme *structure reflet-reflétant*. La présence à soi est donc le mode d'être du pour-soi, radicalement distinct de l'En-soi. Cette ébauche de dualité s'enlève en permanence sur le fond d'une facticité. Le pour-soi se saisit en permanence comme n'étant pas son propre fondement, comme dénué de justification. C'est le constat d'une inexplicable existence, et d'une singularité insurmontable dès lors qu'est tentée une analogie avec les choses: l'épochè peut toucher ma conscience objectivante, mais il reste impossible de modifier ce mode d'être lui-même: Sartre est passé de la critique de l'Ego transcendantal à la reconnaissance d'une transcendance permanente du Pour-soi.

Si Sartre atteste que celle-ci est bien aperçue comme contingente par Heidegger, il critique dans les §§ 54-60 d'*Être et Temps* une description qui "laisse trop clairement paraître le souci de fonder ontologiquement une Ethique dont il prétend ne pas se préoccuper comme de concilier son humanisme avec le sens religieux du transcendant. L'intuition de notre contingence n'est pas assimilable à un sentiment de culpabilité" (EN, 122). Sartre semble donc retourner par avance le reproche que lui fera plus tard Heidegger, et considérer que sa description est empreinte d'un humanisme inutile. Si Sartre note pas ici que sa divergence avec la conception heideggerienne de l'être-pour-la-mort, ses critiques se précisent à mesure qu'on s'avance dans *L'Être et le néant*: la description sartrienne de la honte s'oppose ainsi à celle de l'angoisse. Le pour-soi s'apparaît "avec les caractères d'un fait injustifiable" (EN, 122) sans qu'une soi-disant authenticité puisse le fonder, et le garçon de café sartrien vient à bout des questions de Heidegger. "Ce fait insaisissable de ma condition, cette impalpable différence qui sépare la comédie réalisante de la pure et simple comédie, (...) c'est ce qui fait que je me sais à la fois comme totalement responsable de mon être, en tant que j'en suis le fondement, et, à la fois, comme totalement injustifiable. (...) Le pour-soi s'approfondissant lui-même comme

conscience d'être-là ne découvrira jamais en soi que des motivations, c'est à dire qu'il sera perpétuellement renvoyé à lui-même et à sa liberté constante. (...) Nécessaire, le pour-soi l'est tant qu'il se fonde lui-même. Et c'est pourquoi il est l'objet réfléchi d'une intuition apodictique: je ne peux pas douter que je sois. Mais en tant que ce pour-soi, tel qu'il est, pourrait ne pas être, il a toute la contingence du fait. De même que ma liberté néantisante se saisit elle-même par l'angoisse, le pour-soi est conscient de sa facticité: il a le sentiment de son entière gratuité, il se saisit comme étant là pour rien, comme étant de trop" (EN 126).

Le rapport aux valeurs réalise un en-soi manqué, dont le fondement est précisément le manque d'être caractérisant le pour-soi. Le Pour-soi est *pour rien*. "L'être du soi, c'est la valeur" (136), vers quoi se dépasse un être: tout acte valorisé est un arrachement à son être vers... et cette valorisation est un choix libre: "Il y a une totale contingence de l'être-pour-la-valeur qui reviendra ensuite sur toute morale pour la transir et la relativiser - et en même temps une libre et absolue nécessité" (EN, 138). Sartre n'ira pas plus loin dans l'analyse avant d'avoir pu montrer comment le "pour-autrui est condition nécessaire de la constitution du pour-soi comme tel" (139), en sorte que cette anticipation annonce le "Plan d'une morale ontologique" des *Cahiers pour une Morale*: la générosité, valeur de subjectivité ouverte à la reconnaissance d'autrui, constitue la forme suprême de l'assomption de la contingence par un soi qui n'est pas un Moi.

§ 3. De l'ontologie phénoménologique à la corporéité et aux relations concrètes avec autrui

A la lumière de cette évolution, *l'Etre et le néant* se révèle une oeuvre composite, tendue entre la présentation d'un traité d'ontologie phénoménologique et de nouvelles problématiques historiques, qui ne trouvent encore place qu'à travers des descriptions et des exemples. Encore exprimés de manière fragmentaires, les arguments de Sartre renvoient à des dimensions concrètes qui débordent l'ontologie phénoménologique. Une conscience apparaît et se donne immédiatement comme conscience de cet être qu'elle n'est pas et le phénomène d'être est formé par le couple de la conscience et de son autre. La conscience répond au type d'être du « pour-soi »: orientée vers le dehors, elle mobilise le corps qu'elle aperçoit dans tous ses actes. Le corrélat est au contraire opaque, refermé sur soi, sans conscience par principe. A rebours, quand je prends conscience de mon apparence, mes membres, mes organes sont ontologiquement distincts de la conscience qui les contemple. Mes yeux vus dans une glace n'ont rien de commun avec la vue qui les saisit: mes yeux vus dans la glace ne voient pas, je ne peux pas identifier mon regard et mes yeux. De même, les sensations tactiles ne sont-elles pas recouvertes par ma perception de mes membres en train de percevoir. Il y a donc deux types d'êtres bien distincts:

d'une part l'être de ces prises de conscience, qui repose sur une immédiate présence au monde - où je baigne sans distances comme sans objectivation; d'autre part l'être de ces objets, y compris mon corps, mes organes, et les supports physiologiques de la sensorialité. Le moi qui perçoit n'est pas situé dans mes yeux ou sur ma peau, même si mes organes ne me renseignent sur le monde qu'à proportion de ce qu'ils sont de même essence que les phénomènes qu'ils portent à ma conscience. Ainsi l'objet est-il par principe l'autre de la conscience, plein dans la mesure où elle serait un vide, et néant dans le cas où c'est elle qui serait pleinement. Dans tous les cas, on pourra opposer à l'être de la conscience (ou « pour-soi », parce qu'il est renvoi à soi en permanence, même sous une forme irréfléchie) un être « en-soi », c'est à dire la dimension d'être qui apparaît à la conscience comme indépendante d'elle, stable dans son inertie sans faille. L'en-soi est l'ensemble des dimensions d'être corrélatives à l'ouverture au monde de la conscience. Si on les suppose indépendantes des formes de la conscience, en effet, ces dimensions auraient nécessairement la stabilité d'un être en soi, identique à soi, sans mouvement, sans manques ni absences, sans perspectives; mais ces qualifications sont antinomiques de l'identification à la conscience qui les accueille. L'ontologie phénoménologique est donc aussi une dialectique des apparences. *L'Etre et le néant* porte sur ce couple ontologique inséparable et sans possibilité de synthèse. Théorie de la connaissance, phénoménologie et ontologie deviennent indissociables. Bien qu'impossible, la totalisation s'esquisse en permanence, notre interrogation même peut passer pour un scintillement d'être et de non-être caractérisant notre présence au monde. Le plan suivi expose les strates successives dont il faut pourvoir la sphère « réduite » pour décrire les liens entre les dimensions de réalité et les manières de l'appréhender dont dispose le pour-soi.

Le premier chapitre utilise remarquablement les ressources descriptives dont Sartre s'est rendu maître, et prolonge *l'Esquisse d'une théorie des émotions*: si ces dernières nient imaginativement la situation et refusent l'action, la liberté au contraire, crée une dimension nouvelle qui appelle l'action. Ce sera l'un des fil conducteur de *l'Etre et le néant*, et son lien principal avec la Morale. Ici se retrouve la marque de Max Scheler, dont une référence à *l'Homme du ressentiment* est explicite au début du chapitre sur La mauvaise foi. La négativité est à l'oeuvre dans l'herméneutique de la conscience. Les attitudes de mauvaise foi ont en commun d'établir un rapport instable entre transcendance et facticité (EN, 97/), dans lequel sa liberté prétend se maintenir dans son abdication même, ou bien se figure, sans motif, ne pas pouvoir contrarier le « cours de choses ». Arbitraire ou résignation sont deux faces d'une même incapacité à faire face à la situation, ce qui illustre encore la présence du néant dans les phénomènes quotidiens. Par extension, Sartre montre qu'un serment de sincérité peut être de mauvaise foi en niant imaginativement la temporalisation de l'existence.

Toute logique de croyance est ainsi rejetée par Sartre, qui montre qu'une relation à l'en-soi est le point commun de la « bonne foi » avec la « mauvaise foi »: la première s'y réduit volontairement par le serment, la seconde le fuit par une dénégation de sa propre conduite. Sartre introduit en note le concept d'authenticité qui viendrait contrecarrer l'opposition de la bonne et de la mauvaise foi: *«cela ne veut pas dire qu'on ne puisse échapper radicalement à la mauvaise foi. Mais cela suppose une reprise de l'être pourri par lui-même que nous nommerons authenticité et dont la description n'a pas place ici»* (EN, 111/).

Ce programme ne fait initialement guère référence à ce qui deviendra le thème dominant des années suivantes: l'historialisation du pour-soi. La première partie de *L'Être et le néant* corrobore donc le jugement de Merleau-Ponty selon qui Sartre n'accèdera que fort progressivement à une morale historique, à partir d'une présentation orientée par l'idée d'un tableau des attitudes existentielles dans leur relation avec les attitudes fondamentales de l'être au monde. L'ouvrage semble donc poursuivre le projet heideggerien d'une herméneutique de l'existence qui s'opérerait toutefois dans le cadre de la sphère réduite: si la temporalisation n'apparaît pas au premier plan, c'est qu'elle sera donnée à l'étape ultérieure de la présentation, après qu'auront été décrites *«les structures immédiates du pour-soi»*. Celles-ci indiquent en effet que ce que le pour-soi a à être, il ne peut le devenir qu'à travers la temporalisation, dont Sartre présente les deux dimensions spécifiques: *«la temporalité originelle, dont nous sommes la temporalisation, et la temporalité psychique qui apparaît à la fois comme incompatible avec le mode d'être de notre être et comme une réalité intersubjective»* (EN 206/). Sartre précise que *«ce qui se donne premièrement dans la vie quotidienne, c'est la réflexion impure ou constituante, encore qu'elle enveloppe en elle la réflexion pure comme sa structure originelle. Mais celle-ci ne peut être atteinte que par suite d'une modification qu'elle opère par elle-même et qui est en forme de katharsis. Ce n'est pas ici le lieu...»* (EN, 206/). L'historisation se donne donc d'abord comme possibilité d'une conversion à la réflexion pure par délaissement de la figure du Soi psychique. La temporalisation ne saurait être disjointe chez Sartre d'une herméneutique où la personne expérimente sa relation à la totalité de l'existant. La réflexion pure, temporalisante, s'oppose ici à la Psyché réflexive. Les sentiments et les états psychiques renvoient au sujet formulant ses attentes et ses déceptions relativement à des normes qu'il pose lui-même à titre de devoir-être objectif: *«les modifications à apporter au monde se donnent thétiqument dans les choses présentes comme des potentialités objectives qui ont à se réaliser en empruntant notre corps comme instrument de leur réalisation (...). Il n'est pas d'autre moyen de présentifier ces qualités, ces états et ces actes que de les appréhender à travers une conscience réfléchie dont ils sont l'ombre portée et l'objectivation dans l'en-*

soi» (EN, 210-211/). Le psychisme évolue ainsi dans un cadre qui ne se temporalise qu'indirectement: le temps est l'ensemble des conditions encore à réaliser pour supprimer la distance entre l'intention et sa réalisation. Loin d'engendrer mon être-au-monde à partir de l'éclatement de mes perspectives selon des horizons qui m'échappent, cette temporalité psychique la recouvre d'une apparence téléologique qui emploierait le temps pour réaliser la fin que le Soi se promet – fin qui coïnciderait avec la « réalisation de soi ». Le soi est perpétuellement à distance de soi, puisque ses possibilités ne peuvent trouver de réalisation qu'au dehors, bien que leur signification présupposent d'avoir à se faire être ce que l'on est pas: « *la réalité humaine se temporalise comme totalité qui est à elle-même son propre inachèvement, c'est le néant se glissant dans une totalité comme ferment détotalisateur* » (196 /). La temporalisation est donc le ressort de la dynamique du pour-soi rejeté perpétuellement vers d'autres termes de ses propres réalisations. Ce que Merleau-Ponty reprend intégralement à son compte: « *Le temps historique de Heidegger, qui coule de l'avenir et qui, par la décision résolue, a d'avance son avenir et se sauve une fois pour toutes de la dispersion, est impossible selon la pensée même de Heidegger: car si le temps est une ek-stase, si présent et passé sont deux résultats de cette ek-stase, comment cesserions-nous tout à fait de voir le temps du point de vue du présent, et comment sortirions-nous de l'inauthentique ? C'est toujours dans le présent que nous sommes centrés, c'est de lui que partent nos décisions; elles peuvent donc toujours être mises en rapport avec notre passé, elles ne sont jamais sans motif, et si elles ouvrent dans notre vie un cycle qui peut être entièrement neuf, elles doivent être reprises dans la suite, elles ne nous sauvent de la dispersion que pour un temps. Il ne peut donc pas être question de déduire le temps de la spontanéité; Nous ne sommes pas temporels parce que nous sommes spontanés et que, comme consciences, nous nous arrachons à nous-mêmes, mais au contraire, le temps est le fondement et la mesure de notre spontanéité, la puissance de passer outre et de «néantiser» qui nous habite, qui est nous-mêmes, nous est elle-même donnée avec la temporalité et avec la vie» (PP. 489). Et Merleau-Ponty d'ajouter que notre naissance est en propre ce mixte de passivité et d'activité en quoi consiste le surgissement du temps que nous sommes et qui «*nous empêche d'obtenir jamais la densité d'un individu absolu*» (ibid.). L'accord sur ce point de Sartre et Merleau-Ponty est total: le projet (de) soi doit être assumé à titre singulier dans l'espace constitué d'une temporalité dénuée de signification par elle-même et sans qu'il soit possible de tenir l'Ego pour une origine absolue de la signification de nos actes: «*c'est en tant que je ne suis pas ce que je suis (relation ek-statique à mes propres possibilités) que j'ai à ne pas être l'être-en-soi comme réalisation dévoilante du ceci. Cela signifie que je suis présence au ceci dans l'inachèvement d'une totalité détotalisée*» (EN, 242) et que le pour-soi est perpétuellement à venir.*

La troisième partie déploie la dimension du pour-autrui, qui survient au pour-soi du fait qu'il rencontre au sein de son monde des polarisations dont il n'est pas le foyer, des temporalités dont il n'est pas l'origine, etc. Au départ, il peut sembler que le corps n'est concerné que marginalement: le pour-autrui peut n'être qu'une illusion, un bruissement – du fait que la réduction phénoménologique affecte la transcendance. C'est le pôle immanent de la conscience qui voit ses horizons dépouillés de leur originarité au profit d'un autre foyer de totalisation qui détotalise ses perspectives. Mon corps donne prise à autrui; et si autrui se donne à ma contemplation comme corps, Sartre vise toujours par-delà le corps le pour-soi ou la conscience qui l'anime. En tout état de cause, il ne saurait atteindre que la dimension du corps telle qu'elle échappe à la réduction: dans la sphère réduite, mon corps se limite à la structure d'horizons qui se projette dans le monde.

Le corps est cette lourdeur du réveil, cette douleur des yeux à la fin de la journée. Il rappelle au pour-soi qu'il est incarné. De même, le corps d'autrui est cette masse dont autrui émerge sans s'y réduire. Le corps est la facticité d'autrui pour moi. Il est simultanément ce qui englobe autrui dans les représentations que je peux avoir de lui à partir de son corps, qui me le livre comme un objet, et ce qu'autrui transcende en permanence pour s'en dégager à chaque fois qu'il agit. La synthèse de ces deux dimensions du corps donne la troisième dimension du corps: la connaissance objective que je peux en prendre, lorsque le corps apparaît comme un transcendant, la forme contingente qui est nécessairement celle que revêt la nécessité de notre contingence, c'est le corps-objet, celui de la physiologie par exemple, qui détache le corps de tout pour-soi. Ainsi se profilent les relations concrètes avec autrui, où mon corps est l'intermédiaire des explorations du pour-soi: amour et haine, sadisme et masochisme, caresse et violence font exister les corps et donnent corps aux pour-soi dans le monde. Puis la quatrième partie, en rupture apparente par rapport aux précédentes, déploie la métaphysique du pour soi, l'herméneutique de ses interprétations comme être, faire, avoir. Le chapitre sur le corps est ainsi polarisé par celui qui sera consacré à la « situation » plus avant dans l'ouvrage. Il est douteux qu'il y ait une spécificité du corps pour-soi. En effet, Sartre affirme d'emblée que ce qu'il est convenu de nommer "sensations" se trouve entièrement pénétré de dimensions interhumaines et culturelles. Elles relèvent autant de découpages culturels au sein des sensorialités que d'une sensibilité comme "naturelle" appréhension du monde. Sartre doit d'ailleurs nier une telle ouverture de « naturalité », qui présupposerait une dimension autre que celle du pour-soi, tout à fait incompréhensible dans le cadre de l'ontologie phénoménologique.

Les corps orientent l'espace autour d'eux: ma gauche est ta droite. Tout corps est donc un pôle d'orientation. Le corps est l'organe de la situation, soit du monde en tant qu'il m'entoure et de moi-même comme situé en lui. Le corps est donc la *"forme contingente que prend la nécessité"*

de notre contingence. En tant que tel le corps ne se distingue pas de la situation du pour-soi, puisque, pour le pour-soi, exister ou se situer ne font qu'un; et il s'identifie d'autre part au monde tout entier, en tant que le monde est la situation totale du pour-soi et la mesure de son existence" (p. /356). Le corps est donc pris ici dans la dimension de l'être-au-monde: cela implique qu'il est "à dessein-du-pour-soi", orienté par les fins que le pour-soi projette dans le monde. Le corps pour-soi est ce donné que je ne peux pas connaître en totalité, et auquel le pour-soi échappe en se néantisant. Seule la néantisation hiérarchise le corps du monde, l'organise en fonction de mes fins, de mes possibles et de mes impossibilités. Sartre décrit ici la mondanisation du pour-soi comme facticité. Le premier existentiel était l'ipséité, c'est à dire le fait que le pour-soi est "à dessein de soi"; le second est la mondanité, soit le fait que ce projet de soi ne saurait se réaliser qu'à travers le monde. La dimension du corps est donc indissociable de cette mondanité qui est la manière nécessaire que le pour-soi a d'exister sa propre contingence. Quelle que soit la manière d'assumer cet être au monde, la contingence de ma situation en lui ne disparaîtra pas. Il restera vrai que les choses pourraient être autrement qu'elles ne sont. Mais simultanément, cette contingence n'existe pour moi que dans la mesure où mon projet serait de la dépasser - qu'il s'agisse de transformer la situation selon mes fins, ou de devoir faire effort pour qu'elle se perpétue. L'instabilité de toute situation interroge mes fins, c'est à dire les découpages sensoriels du monde caractérisant ma situation. Le monde entier définit le centre non perceptible autour duquel il s'organise, et ce centre est en tant que j'ai à l'être. Je le suis, et ne peux par conséquent aucunement le saisir à l'extérieur, bien qu'il me soit perpétuellement indiqué à partir du monde, dans tous mes actes de corrélation. Toute sensation renvoie donc au centre perceptif que je suis, bien que je ne puisse aucunement m'objectiver sur le mode sensible. Et les dimensions transcendantes du monde m'apparaissent à travers des filtres sensoriels qui me manifestent la facticité de mon être-au-monde (367). En un sens donc, je disparais des relations que j'établis avec le monde, pour ne plus percevoir que la transcendance au sein de laquelle j'existe comme ayant à être. Les indications du type « *le livre est sous le verre* » renvoient à la fragilité du verre dans mes mains maladroites. En miroir, mes actions sont définies par les prises possibles: "*cette tasse doit être saisie par l'anse*" (371), etc. Toutes les actions sont ainsi données en creux à partir du monde qui recèle et présente les objets sur lesquels elle va porter.

Reste à décrire la conscience d'un corps qui est tout entier au dehors dans le monde et se comprend à partir de ses actes. Je ne suis au monde qu'en projetant d'agir. Et ma conscience d'être-au-monde est existentielle: elle se confond avec l'affectivité comme conscience d'être au monde. C'est ici le point de jonction avec *l'Imaginaire*. La douleur est le type même d'une emprise irrépressible, mais qui ne peut pas être assignée

à une "cause" dont elle serait un effet immédiat. le monde lui-même m'apparaît à travers la douleur: le comportement qu'il est possible d'adopter vis à vis d'elle symbolise toute espèce de relation du pour-soi à une extériorité - qui s'atteste comme telle parce qu'elle a prise ou barre sur moi. Les chapitres ultérieurs traitant des *"relations concrètes avec autrui"* ou de l'action tireront les conséquences de cette description, qui renvoie aux recherches de Sartre en psychologie phénoménologique. L'amour ne peut pas être seulement un sentiment de bienveillance: il y va de la possibilité de se rapporter à une liberté comme telle, c'est à dire d'accepter de mesoumettre à elle pour la laisser être sans l'asservir. Les relations du pour-soi au pour-autrui comme regard sont donc suspendues. Il faut pour que l'amour se satisfasse, que la contingence de la rencontre soit dépassée par la nécessité de l'amour: *"Mon existence est parce qu'elle est appelée. Cette existence en tant que je l'assume devient pure générosité. Je suis parce que je me prodigue. Ces veines aimées sur mes mains, c'est par bonté qu'elles existent. Que je suis bon d'avoir des yeux, des cheveux, des sourcils et de les prodiguer inlassablement dans un débordement de générosité à ce désir inlassable qu'autrui se fait librement être. Au lieu que, avant d'être aimés, nous étions inquiets de cette protubérance injustifiée, injustifiable qu'était notre existence; au lieu de nous sentir, nous sentons à présent que cette existence est reprise et voulue dans ses moindres détails par une liberté absolue qu'elle conditionne en même temps - et que nous voulons nous-mêmes avec notre propre liberté. C'est là le fond de la joie d'amour, lorsqu'elle existe: nous sentir justifiés d'exister"* (p. / 420).

Aimer vise donc avant tout à se faire aimer: le conflit amoureux est inévitable, car l'amant ne peut faire converger en permanence son regard sur l'aimé, qui ne sera jamais suffisamment justifié, et qui n'aimera pas en retour de façon si aveugle qu'il désire être aimé lui-même: il faut séduire en permanence pour être rassuré sur la nécessité de son être. Se présenter comme être pleinier pour se rendre "indépassable", voilà à quoi est astreint l'aimé qui en attend le consentement de l'autre, le libre aveu de sa capture. Et pour cela, tous les moyens d'expression peuvent servir. Mais la contradiction resurgit: l'amant renforce sa contingence en face de ma nécessité, et je ne peux me rassurer à son sujet qu'en lui prêtant une plénitude qui n'est donnée que si les rôles s'inversent. Je l'aime, et c'est moi qui suis renvoyé à ma facticité. Encore ce renvoi perpétuel trouve-t-il une sorte de stabilité: il suffit qu'un tiers nous regarde pour que le couple soit renvoyé à sa contingence dans le monde. L'amour est perpétuelle insécurité, parce que la relation amoureuse est réversible en permanence, parce qu'elle comprend implicitement son caractère facticiel, et parce qu'elle est néantisable par un tiers, qu'elle est relativisée par le monde. *"Je me fais chair en présence d'autrui pour m'approprier la chair d'autrui. (...) On pourrait dire non seulement que mon corps est un moyen pour toucher les épaules, mais que les épaules d'autrui sont un moyen pour moi de découvrir mon corps"*

comme révélation fascinante de ma facticité, c'est à dire comme chair. Ainsi le désir est-il désir d'appropriation d'un corps en tant que cette appropriation me révèle mon corps comme chair" (439).

§ 4 De la honte à l'histoire

De *l'Esquisse* jusqu'au Flaubert, le fil conducteur de la honte est aisé à suivre chez Sartre. La question de la duplicité des valorisations, et de leur intégration à des horizons de signification extra-logiques est un apport de Scheler dont Sartre transforme radicalement la portée. Cet élément d'une généalogie des valeurs rejoint chez lui une ontologie phénoménologique où les sentiments moraux prennent source dans une inquiétude fondamentale sur le statut personnel d'existence: elle structure la relation à l'ipséité, au projet, à la psychanalyse et à l'histoire. En consacrant ses recherches de psychologie phénoménologique aux émotions, Sartre anticipe la description de la honte comme lieu premier de la relation à autrui. Elle donne ensuite lieu à la thématization du projet originel. Les souvenirs évoqués dans *Les Mots* ou les interprétations de *l'Idiot de la Famille* en seront de nouvelles attestations.

Le pas supplémentaire consiste ici à tenir la réduction phénoménologique pour la clé d'accès indispensable pour clarifier cette relation au monde. Les phénomènes psychiques relèvent, préalablement à toute description d'une circonstance particulière dans laquelle ils se manifesteraient, d'une intégration globale de la conscience et du monde - ni adaptative, ni d'habitude, comme le voudraient les psychologies empiriques: il s'agit d'une anticipation fondamentale qui donne sens à l'être-au-monde. C'est pourquoi Sartre fait ici voisiner Husserl avec Heidegger: le premier lui permet de tenir la conscience transcendantale pour le niveau adéquat auquel se pose la question; le second est cité en raison du fait qu'il fait de « l'assomption de soi-même en son être » le cœur de la réalité humaine, et qu'il tient la « compréhension » pour essentielle à l'être du Dasein. Sartre concentre sa recherche sur les conditions de possibilité de « *l'affectivité comme mode existentiel de la réalité-humaine* »⁷. Etablissant que l'émotion relève d'une recherche fondamentale portant sur les existentiels, il réduit l'écart entre la réflexion portant sur les dimensions singulières de la personne et une recherche sur des catégories générales, du type de celles exigées par une recherche morale. La définition de l'engagement comme « *choix de soi-même en situation* » synthétise ses recherches de psychologie phénoménologique et d'ontologie phénoménologique avec l'anticipation de sa réflexion sur l'action. *L'Esquisse* est ainsi un maillon essentiel pour comprendre la coexistence, dans *l'Etre et le néant*, de la veine issue de ses recherches de psychologie phénoménologique et de l'annonce d'une Morale en gestation.

⁷ id. p. 17

La psychanalyse permettrait-elle de venir à bout de difficultés de méthode que ne surmonte pas la psychologie ? Sur le plan herméneutique, Sartre tient pour plausibles les explications fournies par la psychanalyse aux phobies, aux actes manqués ou à la culpabilité dont souffrent les personnes. De même donne-t-il acte à la psychanalyse du fait qu'il importe de ne pas céder à la facilité de l'hypothèse d'un dédoublement quasi-conscient de la personnalité qui ferait de ses difficultés à affronter la réalité une expression de mauvaise foi⁸. Utilisant la sémiotique, Sartre retient que le signifié doit être coupé du signifiant⁹ de sorte que le sujet n'accède pas, dans son comportement propre, aux significations que pourrait révéler l'analyse: ses attitudes conscientes sont des effets engendrés à son insu par des «causes» auxquelles il n'a pas d'accès explicite et sur lesquelles il n'a pas de prise. Si la conscience est une instance de compréhension de soi, toute conscience doit être au moins partiellement avertie de ce dont elle est conscience. S'il était des états de conscience inaccessibles à la conscience, celle-ci serait comme un objet, nous pourrions la décrire au même titre qu'une chose, et elle ne se désignerait pas comme l'instance de notre auto-compréhension¹⁰. Sartre marque alors le point central de sa discussion avec la psychanalyse: toutes les dimensions herméneutiques de la psychanalyse seraient légitimes pour peu qu'elles soient accessibles, par principe, à la conscience. En tant qu'herméneutique, la psychanalyse paraîtra légitime. Mais Sartre pose l'incompatibilité entre la compréhension de soi accessible à la conscience d'une part, l'hypothèse d'un lien causal entre les symbolisations inconscientes et les attitudes réelles du sujet d'autre part. S'il s'agit pour Sartre de préserver sa conception de la liberté¹¹, le point de désaccord est nettement délimité: si toute conscience est issue d'un autre fait de conscience, c'est donc de manière intraconscientielle que se déterminent les affects qui déterminent les choix conscients du sujet - fussent ces choix relever de raisons mal éclaircies. Sartre récuse ainsi toute causalité des événements mentaux qui relèverait d'associations dont les règles surgiraient d'ailleurs que de la conscience, même prise en un sens élargi. Les règles d'analyse des fantasmes devraient donc, selon lui, ne pas procéder selon des schémas génériques, mais être fondés dans une approche herméneutique de la conscience dans sa singularité. Et il admet provisoirement que la psychanalyse peut légitimement prétendre s'en tenir à cette règle.

C'est cependant sur le versant de la phénoménologie pure qu'est décrite la honte, dans *l'Être et le néant*. Au cœur d'une structure ontologique

⁸ au sens ordinaire de cette expression avant que Sartre n'en élabore la signification dans *l'Être et le néant*

⁹ p. 35

¹⁰ Ici le *Verstehen* heideggerien vient renforcer les modalités cartésiennes de l'accès de la conscience à ses propres significations.

¹¹ Que les psychanalystes auront beau jeu de tenir pour réductrice dans sa première formulation.

«mienne» se découvre un «être qui est mon être sans être-pour-moi»¹². La honte est une conscience non-thétique de moi-même: «elle est une appréhension honteuse de quelque chose, et ce quelque chose est moi»¹³. Cette affection convient à l'intention de Sartre car le cas normal de la honte est de l'éprouver face à une autre conscience, face à qui je reconnais être comme elle me voit, sans pouvoir me soustraire à ce regard qui me glace instantanément. Dans ce premier moment, la honte est un simple exemple destiné à faire apercevoir que mon être inclut une dimension par laquelle il renvoie au pour-autrui. Mais autrui est le point de vue qui me révèle, en échappant à l'objectivité pour m'y placer à mon tour, la dégradation instantanée que mon propre point de vue est susceptible de subir. Je peux bien avoir des raisons d'épier par la serrure, mais si je suis vu, je suis alors anéanti dans mon être pour moi, et ma honte révèle mon être pour-autrui, qu'il n'est pas en mon pouvoir d'annuler: il constitue en moi une dimension d'en-soi: j'ai une «nature»¹⁴. Le monde qui s'organisait pour moi m'échappe soudain au profit de son organisation selon des perspectives que je ne maîtrise pas. Le regard me situe dans une spatialité telle que les distances se trouvent limitées, et dans une temporalité déterminée: le pour-soi se spatio-temporalise en tant que pour-autrui. Et c'est ce fait d'avoir un «dehors» qui donne prise à autrui, et explique la honte¹⁵. Sartre donne donc la description phénoménologique des émotions que *l'Esquisse* décrivait selon leur être psychique.

Au terme de l'exposition des deux attitudes fondamentales et de la haine comme tentative de la mort de l'autre, Sartre évoque en note l'éventuelle morale de la conversion «dont il ne peut être question ici»(484). Auparavant, il avait établi qu'«il ne faudrait pas croire qu'une morale du 'laisser-faire' et de la tolérance respecterait davantage la liberté d'autrui» (p. 480). Dès les *Carnets*, Sartre évoquait la conversion comme alternative à la mauvaise foi: «Ainsi la source de toute valeur et la valeur suprême, c'est la substantialité, ou nature de l'être qui est son propre fondement. Cette substantialité fait partie de la nature humaine, mais seulement à titre de projet, de valeur constituante. Et la réalité-humaine diffère de la pure conscience en ceci qu'elle projette une valeur devant soi: elle est la conscience se motivant elle-même vers ce but. La Vie est l'objet transcendant et psychique construit par la réalité-humaine en quête de son propre fondement. Cependant, cette quête de l'absolu est aussi fuite devant soi. Fonder la substantialité pour l'avenir, c'est aussi fuir la gratuité donnée à présent» (*Carnets* 317). L'inauthenticité apparaît alors comme une justification par la monde qui renvoie à la conscience complice: « Par exemple la guerre a pu apparaître à chacun, l'an dernier, comme un

¹² EN, p. 276/p. 266

¹³ *Ibid.*

¹⁴ p. 321/ p. 309

¹⁵ p. 326 / p. 314

*possible extérieur, un déchaînement mécanique qui échappait à toute réalité-humaine » (ibid.). Le fait de tenir sa propre situation comme si elle renvoyait à une structure déterministe est donc l'inauthenticité fondamentale « car la réalité-humaine se voile ici par lassitude qu'elle est condamnée à se motiver elle-même » (318). Et ce que Sartre nomme ici « conscience ballotée » est le prototype de la « mauvaise foi »: « *Moi, soldat ? Je me considère comme un civil déguisé en militaire* » (ibid.). Et d'ajouter aussitôt que cette fuite peut aussi devenir un étayage pour une conversion consistant à « assumer pour fonder »: « *Assumer signifie reprendre à son compte, revendiquer la responsabilité. Ainsi la conversion assumptive qui se répète comme une valeur pour la conscience n'est donc autre chose qu'une intuition du vouloir qui consiste à reprendre à son compte la réalité-humaine. Et par cette reprise, la réalité-humaine est révélée à elle-même dans un acte de compréhension non-thématique. Elle est dévoilée non pas en tant qu'on la connaîtrait par concepts, mais en tant qu'elle est voulue* » (319). La forme d'authenticité envisagée dans les *Carnets* renonce au « construit » pour assumer la facticité, le fait que « *tout ce qui lui arrive doit lui arriver par elle-même, c'est la loi de sa liberté. Ainsi, la première assomption que peut et doit faire la réalité-humaine en se retournant sur elle-même, c'est l'assomption de sa liberté. Ce qui peut s'exprimer par cette formule: on n'a jamais d'excuse* » (319-320). « *Etre-pour-soi son-propre-fondement* » devient donc le mot d'ordre de Sartre en décembre 1939. Si cette orientation permet de convertir la psychologie phénoménologique en une recherche portant sur la morale et sur l'histoire, elle devra prendre en charge les limites d'une conception focalisée sur la conscience individuelle qui fait obstacle à une pensée de l'histoire. Le *Carnet XIV* comporte ainsi les premiers éléments de réflexion sur l'historialisation des vécus, qui n'aboutira que qu'après *l'Etre et le néant*. Dans ce dernier ouvrage, le principal élément associé à la réflexion sur les les médiations historiques¹⁶ porte sur le Nous-objet, qui introduit le « Tiers », dont la portée ultérieure sera essentielle pour découvrir la structure de réciprocité d'engagement. C'est en interagissant avec autrui que je découvre la structure de l'engagement, dont le fondement est la réciprocité des torts et des actes que nous pouvons subir ou produire: « *ce que j'assume, c'est la communauté d'équivalence par quoi j'existe engagé dans une forme que je concours comme l'Autre à constituer. En résumé, je m'assume comme engagé dehors en l'Autre et j'assume l'Autre comme engagé dehors en moi. Et c'est cette assomption fondamentale de cet engagement que je porte devant moi sans le saisir, c'est cette reconnaissance libre de ma responsabilité en tant qu'elle inclut la responsabilité de l'Autre qui est l'épreuve du Nous-objet. (...) Le Nous-objet ne se découvre que par**

¹⁶ p. 488/p. 468; ces pages anticipent la *Critique de la raison dialectique*

(...) *la nécessité où je suis, au sein de ma liberté assumante, d'assumer aussi l'Autre, à cause de la réciprocité interne de la situation* »¹⁷.

§ 5 Altérité et Morale

Il est des structures ontologiques du Pour-soi que la réflexion directe n'atteint pas, et qui ne peuvent être appréhendées que moyennant un dédoublement réel des étants, et non plus simplement par une scission interne. La distance à soi que manifestait la problématique de l'ipséité se trouve alors relayée par un ensemble d'informations qui ne me parviennent que dans la mesure où je réagis à mes entours. Le monde est peuplé de regards dirigés sur moi et non pas simplement de choses inanimées. Le Pour-soi s'aperçoit qu'il est regardé: ses entours ne sont pas seulement fait d'en-soi, mais également d'autres Pour-soi, aux yeux desquels il est lui-même une chose du monde, quel que puisse être le sentiment de son intériorité. Le Pour-autrui contraint à une sortie radicale de la mauvaise foi, et devient une structure capitale de l'ontologie phénoménologique. A la facticité et à l'ipséité s'ajoute une structure supplémentaire: le monde n'est pas "pour moi", il est offert aux regards de quiconque: le pour-soi réalise qu'il ne le totalise en rien alors même que le sens de totalisation est sa manière d'envisager la coïncidence à soi dont il manque. Le pour-autrui révèle un échappement radical resté jusqu'ici implicite. Autrui est esquissé sous la pluralité des attitudes existentielles: il est le négatif de l'attitude plus ou moins authentique que j'entretiens à moi-même, contrepartie de mes projets aussi bien que facticité qui pèse sur eux et les entraîne. La structure ontologique du Pour-autrui dépasse l'étude réflexive du Pour-soi vers les relations concrètes avec autrui, et donc aux questions de la morale et de l'histoire. Entre *l'Esquisse* et *L'Etre et le néant*, l'ontologie phénoménologique confirme l'inutilité de l'empirisme: autrui se présente dans le cadre d'interactions auxquelles je suis assujetti et que je dois assumer. L'empirisme de la psychologie est la dénégation permanente de la facticité. Si je rencontre autrui, et que nos relations restent imprévisibles, cela ne tient pas au manque d'information sur nos intérêts ou notre constitution, mais à la constitution même du Pour-soi, jeté dans le monde: cet insurmontable décalage me contraint à me justifier et à rendre compte de ce que je suis, comme si je l'étais pleinement, comme si mon être n'était pas en devenir, à la fois responsable et injustifiable.

La relation de Sartre à Hegel passe par le filtre des explications de Kojève. L'hypothèse générale consiste à poser que je ne me reconnais moi-même que par négation en autrui des caractères que je m'attribue. En ce sens, autrui est premier: je n'ai l'occasion de m'identifier qu'à partir d'une relation concrète où je rencontre un risque vital à travers quoi se porte un

¹⁷ p. 489-490/ 469

jugement de vérité sur mon être dans son existence concrète. Les objections de Sartre à Hegel s'emploient à étayer sa critique générale d'un optimisme logique et épistémologique sans justification dont Hegel ferait preuve, et doivent manifester l'échec de toute réconciliation des consciences qui parviendraient à une synthèse de reconnaissance mutuelle. Une telle synthèse se heurterait aux objections déjà mentionnées à l'encontre de Husserl, ou bien à l'erreur tenant à la reformulation de la relation moi/autrui en une relation sujet/objet: il s'agirait d'une relation de connaissance ayant ceci de particulier que « l'objet » que je suis pour l'autre, parvenant à prendre d'autrui une connaissance égale à celle qu'autrui (objet pour moi) prend de moi en tant que sujet, cet enjambement des perspectives équivalant à une « reconnaissance ». Maintenant l'irréductibilité d'autrui à une structure générale dont on pourrait prendre objectivement et totalement connaissance, Sartre reconnaît la légitimité et même le génie de l'argumentation hégélienne, mais s'oppose au résultat de la lutte des consciences selon *La Phénoménologie de l'Esprit*. L'extériorisation de la subjectivité d'autrui, sa manifestation comme bravoure ou courage, abnégation ou lâcheté, ne surmonte pas la séparation de principe des consciences, dont les manifestations seront constatées « en extériorité ». Contempler le courage d'autrui, c'est contempler un courage-objet, une exhibition, que je peux certes tenir pour volontaire et fidèle au vécu subjectif, mais qui ne me présente cependant pas le sujet de l'intérieur. Ce qui peut me conduire à cesser le combat, ce n'est pas d'avoir aperçu intérieurement la détermination d'autrui à mettre sa vie en jeu: ce sont ses actes, ses déclarations, c'est ma propre peur de mourir qui me détermine à lâcher prise. Hegel note d'ailleurs lui-même que le maître absolu est la mort, et que c'est face à elle que je me sou mets à autrui, et non pas à une figure d'altérité vécue intérieurement. Je n'accède nullement à autrui en tant qu'il serait pour lui-même, et je reste rivé à ma propre existence, sans possibilité de la dépasser vers l'intuition personnelle d'autres temporalisations conscientes: l'autocompréhension ne débouche pas sur des connaissances générales. *"Et il faut bien entendre ce saisissement de moi par moi-même en purs termes de conscience, non de connaissance: en ayant à être ce que je suis sous forme de conscience ek-statique (de) moi, je saisis autrui comme un objet indiquant vers moi. Ainsi l'optimisme de Hegel aboutit à un échec. Entre l'objet-autrui et moi-sujet, il n'y a aucune commune mesure, pas plus qu'entre la conscience (de) soi et la conscience de l'autre. Je ne puis pas me connaître en autrui si autrui est d'abord objet pour moi et je ne peux pas non plus saisir autrui dans son être vrai, c'est à dire dans sa subjectivité. Aucune connaissance universelle ne peut être tirée de la relation des consciences. C'est ce que nous appellerons leur séparation ontologique"*¹⁸. Les opérations dialectiques hégéliennes supposent un point

¹⁸ EN, p. 299/

de vue intégrateur qui n'est pas celui d'un sujet effectif, mais bien une Totalité pour laquelle il y a des consciences particulières. La présence d'autrui est un fait et nulle époque d'autrui n'est pensable, et il y a comme un cogito, un résidu phénoménologique "autrui"¹⁹. Ce n'est que d'un point de vue lié au cogito que *"Honte, crainte et fierté sont donc mes réactions originelles"*²⁰. Et de même que je n'existe que comme engagé, je ne saisis autrui que comme engagé dans un dépassement de sa transcendance: il est joyeux, colère... *"Mon souci constant est donc de contenir autrui dans son objectivité et mes rapports avec autrui-objet sont faits essentiellement des ruses destinées à le faire rester objet. Mais il suffit d'un regard d'autrui pour que (...) renvoyé de transfiguration en dégradation et de dégradation en transfiguration (...) il n'est que les morts pour être perpétuellement objets sans devenir jamais sujets - car mourir n'est point perdre son objectivité au milieu du monde: tous les morts sont là, dans le monde autour de nous; mais c'est perdre toute possibilité de se révéler comme sujet à un autrui"*²¹.

Il y va donc d'une apparition d'être que je ne puis dominer par principe, et qui établit nettement – par d'autres voies que celles présentées jusqu'ici – l'impossibilité de la totalisation du pour-soi comme en-soi-pour-soi. Cependant, l'instabilité de la relation à autrui se traduira par des efforts réitérés soit pour absorber autrui et le réduire de la sorte, soit pour le dominer et le soumettre. Le mouvement récurrent d'un pôle à l'autre produit une circularité constitutive de notre être au monde: *« il n'y a pas dialectique de mes relations envers autrui, mais cercle – encore que chaque tentative s'enrichisse de l'échec de l'autre »*²². *L'Être et le néant* pose donc les éléments qui donneront lieu, dix ans plus tard, à la description des tourniquets par lesquels Genet effectue ses conversions successives. Entre le conflit et la tentative de fusion, les polarisations de la relation à l'autre constituent une histoire de la personne qui reste irréductible à une conscience cartésienne ou husserlienne. A l'extrême de ces efforts, le pour-soi entreprend d'exister comme la Valeur pour l'autre qui se soumettrait à ses points de vue²³; ou bien il s'abandonne en une tentative fusionnelle que symbolise la caresse sexuelle, qui fait exister comme chair chacun des êtres dont la contingence singulière se révèle comme absolue²⁴, *« mode primitif de la relation à l'autre »*²⁵. Ces descriptions s'achèvent par une réflexion sur les conditions dans lesquelles une morale serait envisageable. En effet, le simple fait de l'existence d'autrui contraint chaque pour-soi à délibérer ses propres attitudes en fonction des réactions d'autrui qu'il anticipe: *« nous poursuivons*

¹⁹ p. 329/

²⁰ p. 352/

²¹ p. 358/

²² p. 430/

²³ p. 436/

²⁴ pp. 454-460/

²⁵ p.462/

l'idéal impossible de l'appréhension simultanée de sa liberté et de son objectivité (...) et nous ne pouvons jamais nous placer concrètement sur un plan d'égalité, c'est à dire sur un plan où la reconnaissance de la liberté d'Autrui entraînerait la reconnaissance par Autrui de notre liberté (...) Voudrais-je même agir, selon les préceptes de la morale kantienne, en prenant pour fin inconditionnée la liberté de l'autre, cette liberté deviendrait transcendance-transcendée du seul fait que j'en fais mon but (...). Ainsi suis-je conduit à ce paradoxe qui est l'écueil de toute politique libérale, et que Rousseau a défini d'un mot: je dois « contraindre » l'autre à être libre »²⁶. Dès lors que l'on dispose d'autrui comme d'un instrument qui réaliserait ses fins à travers ma volonté, ou même qu'on se figure donner à l'autre une liberté par assomption de tolérance à son égard, nous ne quitterons pas la situation originelle qui rend impossible une totalisation spontanée des mes volontés et de celles d'autrui. Ces pages exposent pour la première fois la tonalité d'une morale fondée dans l'historialisation du pour-soi – ou de son rejet dans la haine de toute altérité. Sartre se contente cependant d'annoncer en note la « possibilité d'une morale de la délivrance et du salut. Mais celle-ci doit être atteinte au terme d'une conversion radicale dont nous ne pouvons parler ici »²⁷.

Sartre pose les prémisses de cette future morale à travers son interrogation sur l'action, qui consiste d'abord en un rejet de la « communauté » spontanée en quoi consisterait le « nous », l'être-avec. Le nous est une expérience en extériorité où les subjectivités sont totalisées et fondues par un Tiers, cette expérience est une variante de la situation où je rencontre ma place, ma mort en extériorité. Sartre aborde sous l'angle du « nous-objet » la structure des collectifs dont il fera le cœur de ses travaux ultérieurs. En effet, c'est l'aliénation par un point de vue tiers qui constitue l'unité de classe: « Ainsi la classe opprimée trouve son unité de classe dans la connaissance que la classe opprimante prend d'elle et l'apparition chez l'opprimé de la conscience de classe correspond à l'assomption dans la honte d'un nous-objet »²⁸. A rebours, l'expérience d'un nous-sujet est une

²⁶ p. 479/

²⁷ p. 484/ p. 463

²⁸ p. 493/pp. 472-473. Sartre choisit de montrer le tourniquet dans les relations avec autrui parce qu'on ne peut à la fois tenir autrui pour transcendant et transcendé. Contre la morale kantienne, faire de la liberté d'autrui un but transforme immédiatement l'autre en objet – que je manipule pour le libérer, comme le montre le "paradoxe de Rousseau", selon Sartre. Même en dehors de la violence, tout laisser-faire vis à vis d'autrui reste une mode d'action instrumentalisant autrui. L'éducation par la douceur n'est pas moins "contrainte" et "respecter" la liberté d'autrui n'a aucun sens. La culpabilité originelle demeure envers autrui : je ne peux rien faire pour la liberté de l'autre, que j'instrumentalise nécessairement à tout coup, ne pouvant fournir à sa liberté que des occasions de se manifester (479-481/ 459-460). C'est dans ce cadre qu'on comprendra les possibilités fondamentales de la relation à autrui : la haine (= volonté de n'être que pour soi, sans être pour-autrui) et son échec conduisent à une historialisation du conflit.

totalisation psychique par laquelle une conscience projette son expérience dans le monde, mais sa signification est celle d'une « *impression purement subjective et qui n'engage que moi* »²⁹ car elle présuppose une expérience d'altérité, de possibles mondains constitués sur la base d'indications objectives – comme les réseaux de transports à travers lesquels j'apprends ce que Sartre nommera plus tard la sérialité. L'idéal d'un nous-sujet qui ferait l'unité de l'espèce humaine n'est au mieux qu'un symbole pour manifester la division contemporaine entre individus et classes, qui ne sera qu'imaginativement surmontée alors qu'une révolte renverrait la classe opprimante, dans la crainte, à une globalité angoissée de « nous-objet ». C'est donc à travers une étude centrée sur la dimension psychologique des vécus collectifs que s'annonce dans *l'Etre et le néant*, rédigé du point de vue d'une conscience singulière, la recherche sur l'historisation. Il est un seul cas où Sartre développe avec un peu de précision les significations collectives, et c'est à propos des limites objectives que les autres peuvent conférer à mes propres fins dans le monde: « *Me voici en effet, Juif ou Aryen, beau ou laid, manchot, etc. Tout cela, je le suis par l'autre, sans espoir d'appréhender ce sens que j'ai dehors ni à plus forte raison de le modifier(...) ainsi quelque chose de moi existe à la façon du donné, du moins pour moi, puisque cet être que je suis est subi, il est sans être existé (...) La véritable limite de ma liberté est purement et simplement dans le fait même qu'un autre me saisit comme autre-objet et dans cet autre fait corollaire que ma situation cesse pour l'autre d'être situation et devient forme objective* »³⁰. Cette situation objective qu'il m'est impossible d'effectuer à partir d'une conscience qui serait mienne, Sartre la nomme « irréalizable »³¹ par opposition aux imaginaires que j'effectue hors de toute objectivation: « *un juif n'est pas juif d'abord pour être ensuite honteux ou fier, mais c'est son orgueil d'être juif, sa honte ou son indifférence qui lui révélera son être-juif; et cet être n'est rien hors de sa libre manière de le prendre* » (612/). Sartre pose les « irréalisables à réaliser »³² comme fondement d'une libre historisation « *au sens, par exemple, où le juif sioniste s'assume résolument* » (ibid.), et d'une première formulation d'une morale historique dont les *Réflexions sur la question juive* sont un jalon dès 1944. « *Ainsi* », écrivait Sartre au début de cette section, « *c'est en se choisissant et en s'historialisant dans le monde que le Pour-soi historialise le monde lui-même* »³³. Au terme de *l'Etre et le néant*, Sartre a donc conféré à la honte

²⁹ p. 498/ . 561 "*l'histoire d'une vie est l'histoire d'un échec*".

³⁰ pp. 606-608/

³¹ p. 610/

³² p. 614/ ; voir *Carnets* p. 244/ : autres que les imaginaires, que les possibles, que les options, que les exigences, les irréalisables sont le support de récits imaginaires, ce sont aussi les possibles de certains autres, d'où le côté "aventure" et la dimension du récit : cela vaut dans le conte.

³³ p. 604/

un statut comparable à celui que l'angoisse pouvait avoir chez Heidegger. Ayant critiqué le caractère vague de la question du choix en situation chez ce dernier, il lui importait dès *'Etre et le néant* de manifester qu'une pensée de l'altérité pouvait se donner comme objectivation de l'être au monde et comportait les indications propres à formuler le fondement de la réflexion historique. Ce faisant, Sartre a réalisé un écart considérable avec les recherches phénoménologiques husserliennes concernant la théorie éthique³⁴.

³⁴ [Husserl, *Husserliana 28, Ethik und Wertlehre 222/*] Sous epochè, il y a un non-sens du monde pratique: seule une éthique de la pensée reste envisageable, qui fait l'objet des *Conférences de Prague*: le rationalisme autoconstitué comme tâche de la philosophie. Sur ce point la distance avec Sartre est tout à fait considérable. Husserl tient la promotion d'une pensée scientifique des valeurs pour une tâche essentielle. Mais il juge que, du point de vue formel, il n'y a guère à en dire, sinon à établir le statut phénoménologique de la valeur, à partir de l'opposition de l'objet et de l'apparition. La valeur est une *Erscheinung*, et non pas une réalité sensible. Face à toute "morale du sentiment", Husserl se tient au point de vue de la logique du vouloir, et non d'une quelconque attitude spontanée et subjective. Il insiste sur le parallèle entre logique et axiologie, et cette visée l'empêche de confronter sa phénoménologie à l'inquiétude éthique, qu'il évacue en excluant la suspension éthique du jugement: vouloir ne pas vouloir serait absurde. Il est donc nécessaire de «*vouloir le meilleur*», ce qui ne dit rien de ce qu'il faut vouloir.

DE L'IMAGINAIRE FRACTURE A L'IDEE D'UNE SOLIDARITE PLANETAIRE

MONIQUE CASTILLO*

ABSTRACT. The paper analyses the dual aspect (necessary and dangerous) of the imagination as a dimension of political life. Political imagination has two functions: the idealization and the enchantment of the reality. After giving account of the types of deformation of the two aspects of imaginary that leads to politically dangerous or destructive forms, i.e. to fractures of the imaginary, the paper investigates the image of the global solidarity.

Keywords: political imagination, enchantment, idealization, solidarity.

Introduction

Ambivalence de l'imaginaire en politique

L'imaginaire est une dimension ambivalente, à la fois indispensable et dangereuse, de la vie politique. Indispensable : parce que rien de grand ne se fait sans une grande Idée. Lorsque Tocqueville parle de la formation du continent américain, il dit que les émigrants étaient conduits par une Idée. Mais l'imaginaire est également redoutable en politique, parce qu'il entretient une perpétuelle insatisfaction. Écoutons les conversations ordinaires (qui se tiennent) dans un café ordinaire: rien ne va, rien n'est bon, et le gouvernement a toujours tort. Pourquoi? Parce qu'une politique imaginaire sert à juger la politique réelle et que la réalité n'atteindra jamais la perfection de l'utopie.

Cette ambivalence conduit à se demander s'il n'y a pas deux fonctions de l'imaginaire en politique. Ce sera notre hypothèse de travail: nous reconnaitrons à l'imaginaire politique deux fonctions: l'une qui sert à *idéaler* le réel, l'autre qui consiste à *enchanter* le réel.

Nous évoquerons ensuite quels types de déformation peuvent faire dériver ces deux imaginaires dans des formes politiquement dangereuses, destructrices ou aliénantes. Nous passerons ainsi de la dualité de l'imaginaire à la fracture entre des imaginaires.

On posera alors une dernière question: que faut-il penser de l'Idée nouvelle de solidarité planétaire, que quelques futurologues annoncent comme la destinée collective du genre humain: image déconcertante d'une humanité en train de se convertir en une sorte de super-organisme mondial? On se demandera si cette étrange image contribue à régénérer ou bien à décourager l'imaginaire d'une vraie solidarité?

* Université de Paris XII

I. Enchantement et idéalisation du monde¹

Commençons par la première hypothèse, celle des deux fonctions de l'imaginaire en politique.

1) Description

Il y a, en politique, un imaginaire qui correspond à une tension vers le meilleur, à un besoin d'utopie qui donne des prolongements à notre existence. Mais il existe aussi un autre imaginaire, qui nous attache à un lieu et à une terre, à une manière d'être et de vivre. *et qui s'éprouve comme une célébration esthétique et affective du monde.*

Le premier est un imaginaire de la volonté et de l'action : il nous donne un avenir, nous transporte au-delà de nous-mêmes et nous incite à nous dépasser. Il stimule les ressources de l'intelligence pour construire une image de l'avenir sur le modèle d'une Idée: telle est, par exemple, l'Idée d'une paix perpétuelle ou l'Idée d'une société sans classes. Le deuxième est plus proche de l'image que de l'idée, il est le prolongement de la sensibilité (émotionalité) dans l'imagination. Il correspond au besoin de «romantiser» le monde, comme disait le poète Novalis. Il se nourrit des mythes, des croyances et des traditions populaires, et sa fonction politique est une fonction d'intégration, d'enracinement, de perpétuation. il perpétue les origines et l'autorité de ce qui est archaïque. Il est semblable à ce que Herder appelait l'*esprit d'un peuple*», ou à ce que Paul Ricoeur appellerait l'identité narrative d'un peuple.

De ces deux imaginaires, l'un porte à faire, à devenir et à transformer; l'autre conduit à se fixer, à bâtir et à préserver. On pourrait dire, en simplifiant, que l'un est imaginaire de l'avenir, l'autre un imaginaire du passé, que l'un est un activisme politique, l'autre une poétique du politique. L'un me fait agir, l'autre me fait être.

On trouve une distinction assez semblable dans la première philosophie de Schelling. Dans ses *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, il oppose à l'activité infinie du moi, prônée par la philosophie de Kant et exaltée par la philosophie de Fichte, un besoin irréductible de passivité. Ce qu'il nomme un besoin de spinozisme, par opposition au transcendantalisme. Cette passivité est un besoin d'être, le besoin de participer à l'absolue présence de ce qui est, de baigner dans une plénitude d'existence qui nous dépasse et nous absorbe. Le besoin d'éprouver le don qui nous est fait de la vie. Schelling rappelle que le moi aspire à la plénitude d'un bonheur assimilable à la béatitude. Il est vain de chercher son salut dans une fuite incessante, il faut «apaiser avant toute chose sa soif de vivre et d'exister»², ce besoin dogmatique d'un «calme abandon de soi à l'objet absolu»³.

¹ Nous avons fait paraître, en 1994, une analyse de cette distinction dans l'ouvrage collectif *Où est le bonheur?* (Le Monde Editions). Nous lui donnons ici un nouveau développement.

² Schelling, *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, trad. JD Reynaud, Aubier, 1950, Première lettre, p. 25.

³ *Ibid.*: «se perdre dans l'infinité de l'objet absolu», Septième lettre, p. 101.

2) Justification du mot «Idéalisation»:

Pourquoi désigner par le mot «idéalisation» notre premier imaginaire?

a) Le mot «idéalisation» est d'abord associé au mot «idée»:

Le souhaitable, le meilleur, ne peut être donné qu'en Idée. Il n'est concevable que comme un idéal qui, comme tel, déborde les limites de la réalité. L'idéalisation de la vie est ce qui transporte l'individu au-delà de lui-même et qui produit en chacun une capacité inépuisable de tension. L'idéalisation fait de l'existence humaine un projet continu, dont la tension se transmet dans la suite des générations. L'idéal est créateur d'un horizon de sens qui renaît par récréation de la même aspiration.

Une idéalisation est donc une idéal-lisation, une mise en idée, la présentation d'une réalité qui n'existe pas encore dans la forme abstraite et parfaite d'une idée. Une telle abstraction peut être de type mathématique, au sens philosophique et pythagoricien du terme, qui désigne la perfection idéale d'un objet scientifique, sa fonction d'archétype. L'abstraction ôte à la réalité projetée, imaginée et encore imaginaire, la finitude des choses sensibles et imparfaites: elle la fait échapper à la finitude, de sorte que l'idéal a pour effet d'*infiniter* le devoir qui nous incombe de perfectionner notre rapport au monde.

b) L'idéalisation au meilleur sens du terme est, en effet, une infinitisation

Le philosophe Husserl a sans doute donné la plus belle expression philosophique de cette tâche: «Les idées, les idéaux de tous genres, entendus selon l'esprit qui, pour la première fois, a trouvé un sens dans la philosophie, portent tous en eux-mêmes l'infini. En dehors de la philosophie et des sciences, nous reconnaissons encore toutes sortes d'idéaux infinis; mais ils doivent leur caractère d'infinité, leur relation à des tâches infinies, à la réforme de l'humanité par des tâches infinies»⁴.

L'imaginaire vient donc contribuer à *élargir et à ouvrir l'expérience des hommes*, en lui donnant pour mesure un éternel progrès. L'imaginaire du possible vient servir d'aiguillon à l'effort sur le réel.

c) L'idéalisation a également un sens et une fonction morale, qui arrache les individus aux tranquillités de l'égoïsme. «Tout individu porte en lui, écrit Schiller, un homme pur et idéal, et la grande tâche de son existence est de se mettre, à travers tous ses changements, en harmonie avec l'immuable unité de celui-ci»⁵. Tout travail d'idéalisation commence par purifier l'image d'une complétude humaine possible en l'abstrayant des modèles sociaux particuliers donnés dans l'actualité.

3) Justification du mot «Enchantement»

Par différence avec l'idéalisation, pourquoi nommer «enchantement» l'autre fonction de l'imaginaire?

⁴ Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, trad. P. Ricoeur, Aubier, 1987, p. 45.

⁵ Schiller, *Lettres sur l'Education esthétique de l'homme*, trad. R. Leroux, Aubier, 1992, Quatrième Lettre, p. 103.

a) L'«enchantement» est à opposer au concept de «désenchantement» que Max Weber a associé à une extrême rationalisation scientifique du réel. Par contraste, l'enchantement est à associer à l'émotivité et à l'affectivité. C'est un chant du monde, une célébration du vécu. Ses ressources sont esthétiques et poétiques, et elles associent le sens au sensible, en revivifiant les symboles du merveilleux et du mystère. La vraie vie est affaire d'imagination, d'intériorité et d'amour. Les Romantiques ont particulièrement développé cet aspect vital de l'imaginaire, qui instaure une communication quasi-mystique avec le réel.

b) Il y a aussi dans le pouvoir d'enchanter le monde une dimension religieuse, non pas idéologiquement religieuse, non pas doctrinalement religieuse, mais esthétiquement et poétiquement religieuse. Il faut alors comprendre la religion comme une sorte de cosmologie esthétique, qui intègre l'homme dans un Univers qui précède, qui dépasse et absorbe toute vie individuelle. L'enchantement du monde renvoie à un imaginaire de l'originaire, au rêve d'une fusion avec la nature, à l'expérience d'une totalité primordiale, antérieure à la réflexion, à la lutte et à l'effort. Rousseau a thématiquement de façon préromantique cette coïncidence de soi avec soi, cette présence en soi d'une nature hospitalière.

c) Il y a enfin, dans l'enchantement du monde, une dimension symbolique essentielle. L'enchantement inclut les œuvres, la transfiguration esthétique du réel réalisée dans la littérature et les monuments, la mémoire affective conservée dans les chants, les danses et les traditions populaires. L'individu ne vit pas seulement dans un monde de choses, mais dans un monde d'expression. L'expression du réel fait partie du réel, de sorte que le spirituel lui-même est réel, puisqu'il est le prolongement de la vie dans l'expression de la vie. Pour reprendre une formule exemplaire de Thomas Mann: «non seulement l'esprit aspire à la vie, mais la vie aspire à l'esprit»⁶.

Dans l'imaginaire de l'enchantement, la sensibilité se voit attribuer un rôle inouï: le rôle d'un principe de réalité supérieur au raisonnement; elle est célébrée comme ce qui donne un accès infaillible au réel, à ce que le réel comporte de combinaisons et d'harmonie secrètes et indicibles. Il y a enchantement lorsque les sentiments, les images et même les fantaisies sont perçues comme ce qu'il y a de plus réel dans le réel.

II. L'imaginaire instrumentalisé et fracturé

Il faut maintenant affronter une question difficile: ces deux imaginaires peuvent-ils cohabiter ou sont-ils condamnés à se faire la guerre? Ne font-ils pas tous les deux parties de la vie d'un homme? Chacun n'éprouve-t-il pas le besoin, selon les époques de sa vie, soit de contribuer à la réalisation d'une Idée, même s'il lui faut, pour cela, quitter ses attaches, ses parents et son pays, soit de renforcer les liens communautaires qui sont la mémoire d'une manière vivante et sensible de penser?

⁶ T. Mann, *Considérations d'un apolitique*, trad. L. Servicen, S. Naujac, Paris, Grasset, p. 85.

Il semble pourtant que l'histoire en décide autrement, et que nos deux imaginaires se sont élaborés l'un *contre* l'autre, plutôt que l'un avec l'autre. Nous savons qu'il en est ainsi des idéaux des Lumières, qui sont entrés en lutte contre la tradition, nous savons qu'il en est ainsi du romantisme, qui est entré en lutte contre la modernité des Lumières. Quant à l'histoire récente de l'Europe, elle a porté à un paroxysme inouï de violence la lutte entre deux imaginaires totalitaires, dont l'un prétendait posséder le passé, dans la forme mythique d'une race originaire à retrouver, et dont l'autre prétendait accaparer l'avenir, grâce à la prophétique violence d'une dictature programmée.

Puisque nous sommes des philosophes et des anthropologues, notre plus grand intérêt est de savoir faire la différence entre la forme vivante et la forme défigurée d'un imaginaire. Entre sa puissance d'inspirer et sa puissance d'aliéner. Cette compétence critique, au sens positif du terme, devrait permettre de préserver la double vocation de l'imaginaire. Pour cela, il faut commencer par préserver l'imaginaire de lui-même, de préserver l'imaginaire du danger d'annexion et d'instrumentalisation. Nous en examinerons deux types d'instrumentalisation de l'imaginaire: la dérive de l'idéal en destruction; la dérive de l'enchantement en fanatisme.

1) Dérive de l'idéalisation en destruction

Hegel a produit une analyse saisissante de la conversion possible de l'Idéal en " furie de destruction ". On peut la résumer ainsi: la Terreur politique consiste à détruire les hommes pour faire triompher une idée. L'idéal ne peut imposer l'abstraction de ses principes qu'en supprimant les individus jugés incapables d'y adhérer.

C'est une analyse saisissante parce qu'il s'agit d'un idéal de liberté. C'est l'Idéal de liberté absolue qui est accusé, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, de conduire à une politique de Terreur. Hegel vise, en l'occurrence, la Terreur révolutionnaire pratiquée durant la Révolution française. Dans cette analyse, l'idéal, la fonction idéalisante de l'imaginaire, est présentée comme ce qui se coupe du réel et comme ce qui nie le réel. L'analyse de Hegel est saisissante aussi parce qu'il perçoit (ce qu'exprime le terme de " furie de destruction " qu'il emploie) que l'idéal peut devenir un instrument de production de la mort en masse. Autrement dit, l'idéal peut devenir aussi destructeur qu'il peut être constructif. Il peut transformer en instrument de mort ce que nous attendons de lui comme raisons d'agir pour améliorer le monde. A quoi tient donc cette transformation catastrophique? Comment un idéal de liberté pour tous peut-il engendrer la Terreur et la mort? D'après l'analyse hégélienne, c'est l'impossibilité de réaliser politiquement une pure Idée qui cause cette conversion dramatique.

Examinons mieux cette idée. L'analyse hégélienne s'appuie sur deux arguments:

- la thèse la plus facile à comprendre concerne la négation du réel : ce que l'idéal de liberté absolue ne peut pas créer, ce sont les volontés particulières, il ne peut pas créer les motivations des individus eux-mêmes. Il n'est pas facile d'imposer la liberté comme un mobile privé, il est plus facile d'en faire un idéal en général. Un tel imaginaire n'a pas de passé, il ne correspond à aucune tradition. Il ne vaut que par l'anticipation et l'exigence d'une amélioration de la condition humaine. Préférer l'image de cette perfection à la réalité elle-même est ce qui crée, aux yeux de Hegel, la furie destructrice: à défaut d'imposer un idéal à des hommes, on sacrifiera les hommes à l'idéal. Ainsi en décide la terrible formule de Saint-Just: «Pas de liberté pour les ennemis de la liberté».

- La deuxième idée mérite d'être méditée: qu'est-ce qui fait d'un idéal une négation de la réalité ? La réponse hégélienne consiste à dire que l'idéal est une production de l'entendement, c'est-à-dire une activité de séparation et d'abstraction qui isole l'idée du réel, qui oppose la pureté des principes aux incohérences, aux contradictions de la réalité humaine.

L'entendement commence par extraire l'idée de la réalité, par vider l'idée de tout contenu pour, ensuite, opposer sa perfection vide et abstraite au réel lui-même, comme l'imaginaire d'une perfection irréalisable. Les utopies terrorisantes sont celles qui reprochent aux hommes réels leur incapacité de réaliser l'«idé-el», alors qu'ils ont construit leur idéal par la négation et l'oubli de la réalité.

C'est là que se tient la dérive et la perversion de l'idéal: dans la préférence pour une image et pour un imaginaire. S'il s'agit de faire triompher un imaginaire parce qu'il est plus parfait que la réalité, alors on tombe dans la Terreur au sens hégélien: l'imaginaire nourrit alors la haine de la réalité.

Cette analyse contient un message critique essentiel: vouloir réaliser un imaginaire en tant que pur imaginaire, vouloir produire empiriquement la dimension spécifiquement imaginaire de l'imaginaire détruit notre rapport au réel au lieu de lui donner des prolongements et de l'ouvrir sur la possibilité d'un monde meilleur.

2) Dérive de l'enchantement en fanatisme

Un autre philosophe, Kant, a donné une critique célèbre d'une autre type de dérive de l'imaginaire, celle qui convertit l'enchantement en fanatisme. La langue allemande emploie le terme *Schwärmerei*. pour désigner une sorte de délire illuminé. Ce que Kant vise particulièrement, c'est la forme politico-religieuse de l'imaginaire fanatisé. En tant qu'il est un philosophe des Lumières, c'est principalement l'exploitation de l'imaginaire religieux qu'il combat.

L'Imaginaire émotionnel, on l'a vu, exacerbe la sensibilité. Son enchantement lyrique du monde est capable d'exercer une fascination

émotionnelle qui joue dangereusement sur le registre de l'irrationnel. Kant nomme «passivité» un état émotionnel qui nous soumet au pouvoir d'autrui. Cette passivité, ou cette subordination des esprits, d'après l'ouvrage que Kant a consacré à *La Religion dans les limites de la simple raison*, est encouragée par les individus qui souhaitent exercer sur les esprits une domination spirituelle. Or leur pouvoir ne provient pas de la foi elle-même, mais, précise Kant, «de la façon dont on fait connaître la foi aux esprits». Formule capitale, qui fait la différence entre l'action d'inspirer et l'action d'aliéner. En effet, selon la manière dont une croyance est présentée, interprétée ou schématisée, on aura affaire, soit à une «croyance passive», subordonnée, conditionnée et repliée sur elle-même, soit à une «croyance morale», c'est-à-dire, dans le vocabulaire kantien, une croyance active, ouverte et communicable. La manière dont la foi est mise en images est donc déterminante pour la liberté ou l'aliénation des individus. L'interprétation d'une croyance est dite «morale» lorsqu'elle contribue à débarrasser les symboles de la foi de leur pouvoir de conditionner la volonté.

Toutes les religions, explique Kant, connaissent la tentation du pouvoir, parce que cette tentation est celle d'une classe d'érudits, d'exégètes, d'interprètes des textes sacrés, dont l'intérêt est de s'imposer spirituellement en tant que classe dominante. Ces hommes jouissent, en effet, d'un pouvoir particulier: celui d'imposer leur interprétation de la foi, celui d'imposer une interprétation des symboles. Ils peuvent ainsi procéder à une instrumentalisation politique de l'imaginaire: une exploitation qui opère par appropriation des symboles, par captation de la puissance symbolique, par une prise de possession du pouvoir symbolique de l'imaginaire, qui constitue un acte de «despotisme spirituel». Cela revient à dégrader l'enchantement poétique en un délire despotique. Kant prend l'exemple de la cruauté mentale d'un prêtre catholique qui se trouve au chevet d'un mourant et qui, au lieu de le réconforter dans ses derniers moments, le condamne à souffrir dans l'au-delà un enfer éternel pour les fautes qu'il a commises. Il annexe ainsi, par avance, l'imaginaire de l'au-delà en lui donnant une figuration sensible effrayante (dans la forme des tortures de l'enfer). Ici, l'imaginaire est traité comme un moyen d'asservissement. Nous pouvons ainsi mesurer toute la distance qui sépare l'enchantement de l'asservissement. Il est enchanteur de concevoir la sensibilité comme un principe de réalité poétique, mais il est asservissant de faire passer la peur ou la haine pour un principe de réalité politique.

L'expérience des totalitarismes en Europe a montré combien l'imaginaire est politiquement exploitable: il suffit de représenter, c'est-à-dire de *schématiser* le bien et le mal dans la figure d'un ennemi absolu (ennemi de race ou ennemi de classe), pour faire de l'imaginaire un instrument exclusivement placé au service de la haine, chargé d'entretenir et de

régénérer la haine au moyen de la sensibilité, une sensibilité capturée et immobilisée dans des images qui la dévorent.

III. Imaginaire et futurologie

Ces deux analyses de l'exploitation politique de l'imaginaire mènent à une même conclusion; elles engagent les responsables politiques ou intellectuels à une même vigilance: il est dangereux de vouloir imposer un imaginaire par voie de domination, il semble que la fonction de l'imaginaire est bien plutôt d'œuvrer par la voie du rayonnement.

Et comme nous vivons une époque où les fractures entre l'imaginaire et le réel, d'une part, les fractures entre différents imaginaires, d'autre part, sont particulièrement sensibles, que penser de l'idée de solidarité planétaire qui se développe depuis quelques années?

1) Le destin commun de l'espèce humaine:

Plus que jamais, l'idée de la solidarité du genre humain a besoin d'être affirmée. Et cela, dans les deux sens de l'imaginaire: celui qui idéalise et celui qui enchante. L'idéalisation est nécessaire pour que la priorité soit donnée à l'avenir: idéaliser l'avenir ne signifie pas fabriquer une chimère, mais se rendre responsable de ce qui peut advenir à ceux qui viendront après nous. L'enchantelement est nécessaire aussi, parce que la fraternité humaine réclame une signification sensible, la sensibilité à l'autre, la communicabilité avec l'autre. Un enchantement du monde est nécessaire pour que le fait d'habiter la terre sollicite nos soins, notre attention et même notre affection. Le «vaisseau spatial Terre»⁷, image empruntée à E. Morin, est le «chez soi» de l'humanité dans sa dimension planétaire.

2) Une solidarité forcée?

Toutefois, il est possible aussi de constater un fait assez étrange: d'un côté, l'idéal de solidarité planétaire est reconnu comme nécessaire, mais, d'un autre côté, quand les futurologues cherchent à donner l'image de sa réalisation concrète, ils en donnent une représentation ou une schématisation technologique et économique qui fait penser à un conditionnement généralisé de notre espèce plutôt qu'à un appel à la volonté et à l'énergie. Les anticipations qu'ils donnent du futur font penser à une solidarité entre les choses plutôt qu'à une solidarité entre les hommes.

Prenons l'exemple d'un futurologue (français) qui annonce l'avènement du «cybionte», terme qui désigne la formation d'un macro-organisme planétaire supérieur à l'espèce humaine⁸. Il signifie par là que l'évolution de la vie sur la terre est en train de se compliquer de toute l'intelligence artificielle créée par l'intelligence humaine. Une révolution est en cours: le cerveau humain ne serait

⁷ E. Morin, *La Méthode, 5: L'identité humaine*, éd. du Seuil, 2001, p. 227.

⁸ Joël de Rosnay, *L'homme symbiotique. Regards sur le troisième millénaire*. Ed. du Seuil, 1995, p. 137.

plus qu'une partie d'un vaste «réseau pensant» qui comporte l'ensemble de tous les cerveaux, de tous les ordinateurs et de tous les moyens de transporter et échanger l'information. Il y va d'un total bouleversement de notre rapport à la pensée et au savoir. La pensée tend à s'assimiler toujours plus au pouvoir d'établir des connexions de sorte que penser veut dire connecter, langage applicable à l'homme aussi bien qu'à la machine.

On observe un même glissement de sens dans l'usage du mot «savoir». Ce qui est appelé «monde du savoir» signifie en vérité un monde de l'information, où il faut savoir capter et rentabiliser au plus vite les informations utiles: ce qui signifie que le savoir, la culture et les dons de l'esprit doivent entrer désormais dans un processus de commercialisation généralisée.

L'imaginaire du futur prend ainsi la forme d'un défi, que notre futurologue exprime ainsi: «Intégrer l'humanité dans un plus grand qu'elle. Créer un être planétaire d'un niveau d'organisation supérieure, un être émergeant de l'action des hommes et les construisant en retour. Participer consciemment aux nouvelles origines de la vie. Voilà peut-être un des plus grands défis de l'avenir pour l'espèce humaine.»⁹

Malgré l'enthousiasme de l'auteur, le lecteur d'une telle formule reste assez froid, et il ne parvient à identifier cette perspective ni à une idéalisation de l'avenir, ni à un enchantement du monde. Pourquoi cela? Sans doute parce que l'avenir ainsi présenté ressemble tout autant à une menace qu'à une espérance possible. L'humanité est, certes, engagée dans un même destin, mais elle y est engagée par force et sous l'emprise des artifices qui lui imposent cet avenir. Pour la même raison, son destin planétaire ne semble pas obéir à sa volonté, mais à sa technique. Certes, l'humanité devient collectivement responsables de la préservation de son habitat planétaire. Mais il s'agit bien d'un défi à affronter plus que d'un imaginaire à partager.

3) Une nouvelle place pour l'imaginaire

Mais c'est peut-être à ce niveau qu'une place nouvelle est donnée à l'imaginaire. La solidarité planétaire relève de la volonté humaine en tant que *finalité*. L'humanité de demain n'est pas simplement un produit, une conséquence ou un résultat: elle le but que chaque génération doit donner à ses efforts, elle est le sens promis à son action, elle est une possibilité à construire, une anticipation d'elle-même. Une telle finalité est d'ordre spirituel, éthique et symbolique. Une telle finalité n'est pas techniquement productible, elle ne peut qu'être moralement et spirituellement anticipée comme un projet; car elle consiste à augmenter l'expérience humaine de l'idéalisation d'elle-même, à infinitiser l'expérience humaine.

⁹ *Ibid.*, p. 314.

LEVINAS LECTEUR DE HUSSERL¹

ERNST WOLFF*

ABSTRACT. Lévinas as reader of Husserl. Reading Husserl was from the beginning for Lévinas a way of doing philosophy. The aim of this essay is to explore the profile of Lévinas as a reader of Husserl. Lévinas' first interpretation of is already marked by the influence of *Sein und Zeit*. This Heidegger's work enabled Lévinas not only to criticise Husserl's phenomenology (especially its intellectualism and compromise of human historicity), but also to read it as an ontology. It will be analysed how Lévinas' reading of Husserl changed later on, interpreting his phenomenology as a philosophy of meaning above all and using it in his polemics against Heidegger. Husserl's philosophy becomes one in which the subject remains free from the hold of history on it, but open to meaning of which it is not the author. In this way the evolution of Lévinas' Husserl reading accompanies and prepares the formation of his own philosophy.

Lévinas se considérait comme phénoménologue, héritier et continuateur de la pensée de Husserl et de Heidegger, à sa manière propre, malgré toutes les différences qui l'en séparaient. Il reconnaissait lui-même l'importance de la phénoménologie dans son œuvre – voici par exemple la phrase qui ouvre sa préface à l'édition allemande de *Totalité et Infini*: «Ce livre qui se veut et se sent d'inspiration phénoménologique procède d'une longue fréquentation des textes husserliens, et d'une incessante attention à *Sein und Zeit*»². Ce commentaire nous montre le

* Département de Philosophie, Université de Pretoria

¹ Cet article reprend et développe plus en détail mes analyses sur le même sujet dans mon *De l'éthique à la justice. Langage et politique dans la philosophie de Lévinas*. A paraître chez Springer (Phaenomenologica) en 2007.

² TI I, pareillement «Visage et violence première» 132. Voir aussi J. Taminioux «Lévinas et l'histoire de la philosophie», in *Emmanuel Lévinas et l'histoire*. Natalie Frogneux et Françoise Mies (éds). Presses universitaires de Namur (Les Editions du Cerf ; La nuit surveillée): Paris – Namur, 1998, pp. 49-76 – ici pp. 49-50.

Les sigles et abréviations utilisés dans cet essai sont: de Lévinas: **DEHH** - *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin: Paris, [1947]1998; **Difficile liberté**. *Essais sur le judaïsme*. Alban Michel: Paris, 1976; **EE** - *De l'existence à l'existent*. Vrin: Paris, [1949]; **Éthique et Infini**. Fayard: Paris, 1982; **Entre nous**. *Essais sur le penser-à-l'autre*. Grasset: Paris, 1991; **De l'évasion**. Fata Morgana: Montpellier, 1982; **Les imprévus de l'histoire**. Fata Morgana: Montpellier, 1994; **L'intrigue de l'infini**. (Textes réunis et présentés par Marie-Anne Lescouret.) Flammarion, 1994; **TIPH** - *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin,

rôle considérable des textes de Husserl et du premier Heidegger, qui ont accompagné Lévinas jusqu'à la fin de son cheminement dans la philosophie.

Or, très tôt, Lévinas a commencé à penser d'une façon indépendante qui s'entrevoit même dans ses «commentaires». Ainsi déclare-t-il dans *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, son intention de commenter la philosophie husserlienne comme une philosophie vivante, c'est-à-dire qu'il désire aller au-delà d'un commentaire effectué de manière détachée, qu'il entend participer au travail philosophique³. Dès ses premiers écrits, l'interprétation que Lévinas a proposée de Husserl met en jeu sa propre philosophie, tant il est vrai que l'ensemble de sa philosophie peut être lu comme un dialogue (entre autres) avec ce maître.

Le but de cet article n'est pas d'établir le bien-fondé des interprétations de Husserl, mais de nous servir des aspects retenus dans ces interprétations pour mettre à jour ce qui a amorcé le questionnement et donné sa direction au développement particulier de la pensée de Lévinas. Il s'agit avant tout d'esquisser les grandes lignes ou le *profil* des adhésions et des refus que l'œuvre de Husserl a provoqués chez Lévinas. Si ensuite nous nous bornons à explorer des éléments qui ont mis en marche le processus de réflexion particulier à Lévinas, c'est pour suivre la genèse de la pensée lévinassienne à partir de sa «longue fréquentation des textes husserliens». Nous suivrons donc le développement de cette lecture par Lévinas, sans pour autant être exhaustif, de manière à examiner plus précisément les premiers efforts critiques de l'auteur, jusqu'au moment où il a commencé à formuler sa propre philosophie.

Lévinas a affirmé à plusieurs reprises que la première chose qu'il avait apprise de Husserl était de travailler en philosophie.⁴ C'était dans l'intention d'apprendre cette manière de philosopher qu'il est allé à Fribourg, mais une fois arrivé là, c'est la pensée de Heidegger qui l'a plus impressionné.

Cette situation particulière – étudier avec Husserl et Heidegger à Fribourg en 1928-1929 – a largement contribué au caractère des premières interprétations de Husserl par Lévinas. Il était convaincu que Husserl était

[1930] 1994; **TA** - *Le temps et l'autre*. PUF: Paris, [1947]1998; **TI** - *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Kluwer Academic: Paris, [1961] 1998.

De Husserl: **Ideen** - *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Max Niemeyer Verlag: Tübingen, 1993. **Cart. Med.** - *Cartesiansche Meditationen und pariser Vorträge*. Edité et introduit par Stephan Strasser. (Husserliana, Band 1) Den Haag: Martinus Nijhoff, 1963.

De Heidegger: **SZ** - *Sein und Zeit*. (Siebzehnte Auflage). Max Niemeyer Verlag. [1927]1993; **SZfr** - *Etre et Temps*. Traduction Emmanuel Martineau. Authentica: Paris, 1985.

³ TIPH 14.

⁴ Cf. *Éthique et infini* 19, *Les imprévus de l'histoire* 38, 44, 89, TIPH 11, DEHH 33, 111, *Entre nous* 406 entre autres. Dans *Lévinas phénoménologue* (Jérôme Million : Grenoble, 2002), Yasuhiko Murakami s'efforce de présenter la phénoménologie lévinassienne comme une prolongation et radicalisation de la phénoménologie husserlienne. Étrangement, les premières exégèses par Lévinas de Husserl sont absentes de ce commentaire. Dans ce qui suit, nous voulons dégager leur véritable place dans le développement de la pensée de Lévinas.

surpassé par la phénoménologie de *Sein und Zeit*. Il n'existe pas d'interprétation de Husserl faite par Lévinas avant sa lecture de ce livre.⁵ Ainsi, Lévinas a été conduit à voir dans l'œuvre husserlienne une préparation pour Heidegger ou bien, à s'attacher à la conviction que la phénoménologie heideggerienne était une radicalisation de la phénoménologie husserlienne. Pour mieux comprendre cette lecture, il faut maintenant en préciser quelques aspects importants.

§ 1. L'intentionnalité comme base de la subjectivité

Le choix de l'intuition comme entrée dans l'ensemble de l'œuvre husserlienne a permis à Lévinas de donner ses propres nuances interprétatives au problème de la subjectivité transcendantale, ce qui est important pour le jeune philosophe, parce qu'il s'agit, dans cette analyse, de remonter aux origines de la philosophie, situées dans notre existence.⁶ Le fondement qu'a décelé la phénoménologie à la base de toute la pensée est la subjectivité absolue. C'est la réduction phénoménologique et transcendantale qui s'occupe de cette région de l'être (*Seinsregion*) en observant ce qui constitue sa conscience, à savoir le flux de vécu (*Erlebnisstrom*).⁷ La réduction phénoménologique, en mettant la thèse naturelle du monde existant entre parenthèses, ne se veut pour autant ni sceptique, ni sophiste, ni positiviste. En revanche, en mettant ce que nous vivons entre parenthèses, nous réussissons à faire de la thèse naturelle elle-même la matière de notre recherche, c'est-à-dire que nous réussissons à déterminer la manière dont le monde nous est donné, dont il fait sens pour nous.

Cette façon d'aborder les choses elles-mêmes donne lieu à l'idéalisme husserlien, dont un des textes classiques est le §49 des *Ideen*. Selon Husserl, la conscience subsiste indépendamment de l'existence du monde; même la destruction hypothétique de toutes les choses ne portera aucune atteinte à la conscience. Le monde n'existe, en revanche, que d'une seule manière, à savoir intentionnellement, pour la conscience. C'est pourquoi, quand l'*epochè* (qui met la thèse naturelle du monde entre parenthèses) laisse un résidu phénoménologique, ce résidu n'est pas une «*res cogitans*», ce n'est pas un résidu du monde doué de pensée.⁸ Ces idées ont permis à Lévinas de s'orienter par rapport à la notion de subjectivité qui y est exprimée et de formuler son avis dans un accord et

⁵ Même son tout premier article, «Sur les *Ideen*» de M. E. Husserl» (1929) contient déjà une référence à Heidegger – cf. *Les imprévus de l'histoire* 80.

⁶ Ce fait a été clairement indiqué et analysé par F.P. Ciglia «Emmanuel Lévinas interprete di Husserl e di Heidegger nel primo decennio della sua speculazione», *Filosofia* XXXIV 1983/3, jul-oct pp. 221-241 (cf. p. 213). On voit cette configuration de pensées, par exemple, dans la première moitié du chapitre VI de TIPH.

⁷ Cf. *Ideen* §§33, 34.

⁸ Husserl insiste sur ce point dans les *Cart. Med.* §11, où la notion de la subjectivité transcendantale est encore plus importante, mais les *Médiations Cartésiennes* n'existaient pas encore au temps de la publication de TIPH.

dans un désaccord.⁹ D'une part, Lévinas est d'accord avec Husserl à propos du monde, ou des choses :

«Nous ne croyons pas devoir exiger pour les choses une existence indépendante de la conscience, car leur indépendance, conformément à notre interprétation, ne se conçoit pas comme une négation de l'existence transcendante, mais comme sa caractéristique. Nous ne croyons pas que la conscience ait besoin des choses pour exister, comme les choses ont besoin de la conscience.»¹⁰

En quoi Lévinas est-il d'accord avec Husserl sur ce point ? En ce que l'idée d'une conscience sans monde est une impossibilité dans le cadre de la phénoménologie husserlienne même, parce que, selon Lévinas, la conscience intentionnelle est elle-même à l'origine des notions traditionnelles de sujet et d'objet. D'où vient cette parole de Husserl sur une conscience sans objet? Cette question constitue le problème et donc ce qui est, d'autre part, le désaccord de Lévinas :

«...il nous semble que s'il ne faut pas suivre l'idéalisme husserlien, ce n'est pas parce qu'il est idéalisme, mais dans la mesure où il préjuge contre le *mode d'exister* de la conscience comme intentionnalité.»¹¹

Ces remarques sur la subjectivité transcendantale nous montrent déjà l'une des premières exigences que Lévinas voit dans l'idée de la subjectivité: la subjectivité, fondée sur elle-même et en ce sens transcendantale, est une caractéristique *interne* de l'intentionnalité, dont elle dépend. En d'autres termes, c'est l'intentionnalité qui est le «phénomène» premier et de cela suit qu'il n'y a pas de moi sans monde, ni de monde dont l'existence ne dépende à son tour d'une rencontre avec la conscience intentionnelle.¹² L'importance de l'intentionnalité pour Lévinas apparaît clairement dans une remarque publiée trois décennies après la *Théorie de l'intuition dans la philosophie de Husserl*: «La phénoménologie, c'est l'intentionnalité».¹³

⁹ Cf. TIPH 79 et suiv. Nous suivons ici également l'analyse de F. P. Ciglia.

¹⁰ TIPH 80

¹¹ PH 80

¹² Cf. aussi PH 83-84, 139.

¹³ DEHH 126. Jean-François Lavigne («Lévinas avant Lévinas. L'introduit et le traducteur de Husserl» in: Emmanuel Lévinas. *Positivité et transcendance*. PUF (Epiméthée), 2000, pp. 49-72, cf. pp. 55 et suiv.) se sert de cet énoncé comme clef de l'interprétation lévinassienne de la phénoménologie husserlienne. Mais il ne faut pas prendre ce genre d'énoncé hyperbolique trop à la lettre, ce procédé étant fréquent chez Lévinas. Voir par exemple TIPH 140 où c'est la réduction qui est « la clef de voûte » du système de Husserl ou TIPH 202 où tout l'accent est mis la démarche eidétique ou DEHH 10 qui indique «l'opposition entre l'évidence directe, naïvement vécue et l'évidence réfléchie» comme «le pivot de tous les problèmes phénoménologiques», ou même *Les imprévus de l'histoire* 68 où la question du sens de l'être est indiquée comme «le problème essentiel de la phénoménologie par rapport auquel tous les autres ne servent que de préparation».

Mais il est sûr qu'il y a une tendance à accorder une position primaire à l'*intentionnalité* dans la phénoménologie et cela dès le début des publications de Lévinas: «Cette étude intuitive de l'intentionnalité – c'est la phénoménologie.» *Les imprévus de l'histoire* 65. Que Husserl, qui insistait

§ 2. L'intellectualisme husserlien

La subjectivité transcendantale, comme Husserl la présente, est la suite d'une démarche philosophique qui commence par la réduction, c'est-à-dire par là où nous nous retirons de la vie que nous vivons pour en faire l'objet de notre recherche. Au lieu de vivre la vie, le phénoménologue adopte une attitude désintéressée en face du réel pour y déceler les données immédiates qui permettent de fonder une philosophie comme science rigoureuse. De plus, le monde de la théorie serait clairement privilégié. D'après Lévinas, tous ces éléments sont de première importance pour justifier une critique de l'intellectualisme de Husserl.¹⁴

L'intellectualisme se montre, selon Lévinas, dans le fait que les analyses concrètes que Husserl a proposées sont presque toujours fondées sur la phénoménologie de la connaissance. Dans le même esprit, dit Lévinas, Husserl a réinterprété l'affirmation de Brentano, selon laquelle «chaque acte est soit une représentation, soit fondé sur une représentation» en insistant sur la valeur égale de tous les actes intentionnels, ce qui lui permet de reformuler l'assertion brentanienne ainsi:

«Chaque Erlebnis intentionnel est, soit un *acte objectivant*, soit il en a un semblable à sa base, c'est-à-dire il contient nécessairement, dans ce dernier cas, l'acte objectivant, en tant que pièce constitutive, et la matière de l'acte objectivant est en même temps sa matière; elles sont numériquement identiques.»¹⁵

Finalement, c'est grâce à la thèse doxique qui pense les choses comme existantes qu'il y a des objets de valeur, des objets esthétiques, des objets d'usage – tous les divers modes d'intentionnalité dépendent de l'intentionnalité qui est étroitement liée à la phénoménologie de la connaissance.¹⁶ A la base de tous les actes de la conscience se trouve un genre de représentation, qui confère à l'intuition un caractère intellectualiste.¹⁷

fortement sur l'importance de l'intentionnalité (cf. par exemple *Ideen* §84 et §146), ait été d'accord pour identifier la phénoménologie à l'intentionnalité, ainsi que Lévinas l'a fait, nous semble peu probable – cette question a été bien examinée par J.-F. Lavigne (*op. cit.* pp. 55-58 ; 66-67). Pour notre but, il suffit de rendre compte de cette pente dans l'interprétation de Lévinas. Nous verrons plus loin que cette inclinaison interprétative de Lévinas a facilité sa lecture ontologisante de Husserl.

¹⁴ Cf. TIPH 219 et 184. La critique d'intellectualisme, qui est la critique la plus répandue de TIPH contre la phénoménologie husserlienne, se trouve également à TIPH 174, 192, 221. Lévinas décrit l'intellectualisme husserlien ainsi: «l'attitude première et fondamentale en face du réel, est une attitude désintéressée, une pure contemplation, une contemplation qui envisage les choses comme «simplement choses». Les prédicats de valeur, les caractères de la chose *usuelle*, en tant qu'*usuelle*, ne sont que postérieurs. Le monde de la théorie est premier.» (TIPH 184)

¹⁵ *Logische Untersuchungen II*, pp. 493-494 citées selon la traduction de Lévinas, TIPH 97. La discussion de Lévinas sur la manière dont Husserl a réinterprété l'assertion brentanienne à laquelle nous renvoyons ici se trouve dans TIPH 91-98.

¹⁶ Cf. TIPH 192-193.

¹⁷ Cf. TIPH 221

§ 3. L'historicité compromise

L'intuition comprise de la manière que nous venons de décrire est, de plus, justement intellectualiste parce que l'insistance sur la primauté de la représentation compromet l'historicité de la conscience.¹⁸ En prenant la géométrie comme modèle pour une philosophie qui sera désormais une science rigoureuse, Husserl a assigné à la philosophie une fonction pareille dans notre vie:

«...le rôle de la philosophie elle-même, et le rôle des sciences dans notre vie, sont du même genre; que la philosophie occupe la même place, dans la destinée métaphysique de l'homme, que l'exercice théorique des sciences. *La philosophie paraît, dans cette conception, aussi indépendante de la situation historique de l'homme, que la théorie cherchant à tout considérer sub specie æternitatis.*»¹⁹

Qu'est-ce que Lévinas entend par la «situation historique de l'homme»? L'expression dépasse le constat que la vie humaine change de point de vue épistémologique et que cela entraîne des changements, d'époque à époque, dans les sciences qui traitent de la vie humaine. Il est plutôt question de l'historicité, aspect *sui generis* dans la constitution de la personnalité de l'homme, qui est la substance temporelle de son propre être; c'est la manière d'être son temps qui n'est pas attribuée à son existence comme une caractéristique secondaire. D'après Lévinas, Husserl ne traite jamais (avant 1930) du «rapport de l'historicité de la conscience avec son intentionnalité, sa socialité, sa personnalité.»²⁰

Ce défaut a été clairement vu par le jeune lecteur de *Sein und Zeit*. Il faut maintenant examiner plus soigneusement la manière dont cette lecture a influencé les premières interprétations de Husserl, chez Lévinas.

§ 4. «L'ontologie» de Husserl

Déjà, au tout début de l'introduction de la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Lévinas explique que c'est surtout la manière de philosopher qui réunit des penseurs divergents comme Husserl, Scheler et Heidegger, mais il conclut que «toute considération sur la méthode dépasse les cadres d'une logique purement formelle et plonge profondément dans une «ontologie»»²¹. La portée de la phénoménologie dépasse la théorie de la connaissance qui ne vise que la fondation des certitudes scientifiques – un fait dont Husserl aussi se rendait probablement compte – et «l'étude de l'objectivité de l'objet se réduit à éclaircir l'existence même de l'être»²² («l'existence même de l'être» veut dire, la manière dont

¹⁸ Cf. TIPH 219-221.

¹⁹ TIPH 219-220.

²⁰ TIPH 221.

²¹ TIPH 12.

²² Cf. TIPH 187-188; citation: p. 188.

l'être est, le sens de l'être). Et malgré une insistance nécessaire sur le cœur théorique de la phénoménologie, Lévinas conclut que «sa thèse essentielle consiste à chercher dans la vie concrète la place de l'être.»²³

Que cette interprétation ontologisante constitue une tentative pour rapprocher Husserl de Heidegger n'est guère un secret – après tout, Lévinas a annoncé lui-même le sens de ce rapprochement:

«Nous voudrions étudier et exposer la philosophie de Husserl, comme on étudie et expose une philosophie vivante [...] et au milieu de laquelle il faut se jeter et philosopher. Il ne s'agit pas pour nous, de refaire uniquement les raisonnements de notre auteur [...] Conformément à notre but, nous ne craignons pas de tenir compte aussi de problèmes que se posent les philosophes disciples de notre auteur, et, en particulier, M. Martin Heidegger, dont on reconnaîtra souvent l'influence sur ce livre.»²⁴

Il suit facilement de cette déclaration que Lévinas a essayé d'examiner l'intuition (sa voie d'accès préférée à l'ensemble de l'œuvre de Husserl) en montrant «comment l'intuition que [Husserl] propose comme mode de philosopher, découle de sa conception de l'être.»²⁵ La méthode de philosopher est inséparable de l'ontologie qui l'anime. Ce sont ces convictions qui encouragent Lévinas à présenter la polémique de Husserl contre le psychologisme naturaliste non pas comme une opposition de deux théories de la connaissance, mais comme la confrontation entre deux ontologies différentes.²⁶ La phénoménologie qui sort de cette polémique «poursuit essentiellement des intérêts ontologiques.»²⁷

Cette démarche a des conséquences importantes. Jean-François Lavigne en a relevé deux: *premièrement*, que Lévinas, en présupposant une théorie ontologique à la base de la phénoménologie, inverse l'ordre de fondation des concepts d'une philosophie qui s'est voulue radicalement sans présupposition, et, *deuxièmement*, que pour Lévinas l'intentionnalité prend la forme de l'être-au-monde du *Dasein*.²⁸ Ces deux conséquences découlent naturellement de l'accent que Lévinas a mis sur l'originarité de l'intentionnalité par rapport à la subjectivité.

§ 5. Une base ontologique pour la phénoménologie husserlienne

J.-F. Lavigne dit à juste titre que quelques textes dans la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* impliquent qu'une certaine notion de l'être précède l'intentionnalité vécue²⁹ – un avis nettement affirmé

²³ TIPH 223.

²⁴ TIPH 14

²⁵ TIPH 13

²⁶ Cf. TIPH 18 et F. P. Ciglia «Emmanuel Lévinas interprete di Husserl et di Heidegger...» *op. cit.* p. 220.

²⁷ TIPH 178

²⁸ J.-F. Lavigne, «Lévinas avant Lévinas...» *op. cit.* pp. 59-62.

²⁹ Par exemple la référence à une théorie de l'être qui peut «ne tenir compte que du sens interne de la vie» que J.-F. Lavigne commente – cf. «Lévinas avant Lévinas...» *op. cit.* p. 61.

dans l'Introduction où Lévinas déclare que Husserl a eu l'intuition de sa philosophie (ici quasiment identifiée à une science du sens de l'être qui «est en quelque manière *a priori*») avant de faire une philosophie de l'intuition (ici assimilée aux «considérations sur la méthode» qui nous plongent dans une «*ontologie*»).³⁰ Mais, nous semble-t-il, d'autres textes témoignent également d'une hésitation devant cette idée d'une présupposition de l'ontologie dans la phénoménologie. On en trouve au moins trois indications: (1) Husserl, contrairement à ce qu'a fait Descartes, ne sépare pas la connaissance d'un objet de son être. Ce fait permet d'élaborer une théorie de l'être, qui consiste «d'une part, à étudier directement l'essence de l'être qui se révèle à la conscience; d'autre part, à étudier le mode d'exister de différentes *régions* d'objets.»³¹ En d'autres termes, la réflexion sur la connaissance qu'est la phénoménologie donne immédiatement lieu à une ontologie. (2) Etant donné cette nouvelle notion de la connaissance, «l'être n'est autre chose que le corrélatif de notre vie intuitive, car celle-ci ne vise pas ses représentations, mais toujours l'être.»³² (3) Les descriptions de la constitution des objets présentent «un intérêt ontologique» et «ne sont, au fond, que des applications et des corollaires de cette ontologie fondamentale»³³. Autrement dit, l'étude des structures noético-noématiques se prolonge dans l'étude des structures du sens de l'être.

Donc, pour Lévinas, dans ces trois exemples, la phénoménologie est bien plus que l'antichambre de l'ontologie fondamentale,³⁴ sans qu'une notion spécifique de l'être soit nécessairement présupposée. La relation entre phénoménologie et ontologie dans *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* est plutôt une relation d'implication mutuelle, comme Lévinas l'a commenté plus tard: «les modes de la conscience accédant aux objets sont *essentiellement* dépendants de l'essence des objets [...] L'être commande l'accès à l'être. L'accès à l'être appartient à la description de l'être.»³⁵ De toute façon, encore plus tard dans sa carrière, Lévinas se rend compte du fait qu'il a forcé les textes husserliens dans *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*: «je me suis efforcé de présenter la doctrine de Husserl en y trouvant des éléments heideggeriens, comme si la philosophie de Husserl posait déjà le problème heideggerien de l'être et de l'étant.»³⁶

³⁰ TIPH12

³¹ TIPH 59-60.

³² TIPH 138 et pareillement en TIPH 150.

³³ TIPH 189.

³⁴ C'est la conviction que Lévinas a exprimée dans sa première interprétation de la phénoménologie: «Comment la connaissance atteint l'être avec vérité – qu'est-ce que signifie «être» – voilà le problème essentiel de la phénoménologie par rapport auquel tous les autres ne servent que de préparation.» *Les imprévus de l'histoire* 68.

³⁵ *Éthique et infini* 22.

³⁶ *Emmanuel Lévinas* 87. Notre paragraphe tente de respecter la complexité de la relation entre Husserl et Heidegger pour le jeune Lévinas. Cette complexité est nettement représentée dans

§ 6. L'intentionnalité en tant qu'être-au-monde

Dans cette perspective, la compréhension de l'intentionnalité que Lévinas a proposée approche la notion de l'être-au-monde de *Sein und Zeit*. C'est ce qui apparaît clairement dans une discussion où il compare les différences entre la psychologie et la phénoménologie. La psychologie naturaliste, étant donné qu'elle place la conscience dans la nature, ne sera jamais capable de comprendre le mode d'existence spécifique à la conscience et «ne pourra jamais entendre qu'être un «moi» dans le monde, ce n'est pas être dans le monde de la même manière qu'une chose. Le «In-esse» y a un caractère tout différent»³⁷, dont, par implication, la phénoménologie seule peut analyser la structure. Pourquoi la phénoménologie est-elle capable de le faire? Parce que la phénoménologie, méthode de description de l'existence humaine vécue et essentiellement intentionnelle, repose sur cette vie qui est l'«être absolu portant toujours la garantie de sa propre existence, comme lieu où tout être se constitue...»³⁸, ce qui annonce que l'existence du philosophe même est phénoménologie (comme Lévinas le dira plus tard de la phénoménologie husserlienne³⁹). C'est dans les différentes manières de vivre intentionnellement, vouloir, sentir, agir, etc., et non pas seulement dans la théorie (malgré le fait que Husserl ait privilégié cette dernière), qu'on trouve la «source de l'existence du monde»; par exemple, le sens de ce qu'est un livre se donne dans son «caractère pratique et usuel».⁴⁰

l'essai «Phénoménologie» de 1934 (*L'intrigue de l'infini* 75-85) où Lévinas donne une vue panoramique du mouvement phénoménologique et de la relation entre la phénoménologie husserlienne et heideggerienne. Selon lui, ce mouvement suit un développement en trois phases qui correspondent à trois tendances dans la phénoménologie – ces trois phases sont (1) le réalisme du premier Husserl, (2) l'idéalisme transcendantal de Husserl à partir des *Ideen* et (3) la phénoménologie existentielle de *Sein und Zeit*. Ce qui est important est l'interprétation que Lévinas donne de ce développement au sein du mouvement phénoménologique. Au lieu d'abaisser Husserl au rang de penseur qui ne ferait que préparer une voie pour Heidegger, leur étudiant précise qu'«il ne serait pas d'une impartialité rigoureuse de voir dans la succession des phases que nous venons d'énumérer autre chose qu'une suite chronologique. Car les progrès accomplis par le mouvement phénoménologique n'ont pas compromis la valeur autonome des positions antérieures où des philosophes trouvent encore un aliment.» (*L'intrigue de l'infini* 76) Ce «non compromis» à l'égard de Husserl caractérise tout le cheminement philosophique de Lévinas, en dépit de son appropriation (et critique) de *Sein und Zeit*. En fait, il est possible qu'en 1934, l'année de la publication des «Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme», Lévinas envisageait déjà une contestation de la philosophie heideggerienne, en «s'alimentant» de celle de Husserl, entre autres.

³⁷ TIPH 208, et il faut, pour comprendre ce qu'est le «In-sein», renvoyer à SZ §12, parce que Lévinas ne l'explique pas.

³⁸ TIPH 216 et pareillement 51.

³⁹ Cf. DEHH 9 et en anticipant l'avis que tout le *Dasein* est ontologie, comme Lévinas le dira plus tard de l'ontologie phénoménologique heideggerienne (EN 13).

⁴⁰ TIPH 75. Le passage de ces propos de Lévinas sur la constitution du monde du point de vue de la phénoménologie, à l'être-au-monde, en tant que «l'identification non thématique, circon-specte aux renvois constitutifs de l'être-à-portée-de-la-main de l'ensemble d'outils» // «das unthematische,

Vivre, ou être phénoménologiquement dans le sens élaboré par Heidegger, permettrait au philosophe d'échapper aux inconvénients de la phénoménologie husserlienne: la subjectivité transcendantale, l'intellectualisme et l'historicité compromise. Le désir profond d'indiquer que la pensée de Husserl contient déjà en elle-même les échappatoires à ces problèmes est bien attesté dans l'essai *Fribourg, Husserl et la phénoménologie* de 1931 où Lévinas présente, dans un seul mouvement, Husserl et «les phénoménologues» (sans aucune indication de tension ou de rupture entre lui et le phénoménologues), un mouvement qui aboutit en démontrant le dépassement de la théorie de la connaissance par l'intentionnalité au moyen de l'exemple du néant «saisi» dans l'angoisse – un texte clairement redevable à *Sein und Zeit* §40 ou *Was ist Metaphysik?* sans que le nom de Heidegger ne soit jamais mentionné.⁴¹

§ 7. Changement de perspective

Jusqu'ici, nous avons examiné les premières interprétations de Husserl chez Lévinas. Ces œuvres semblent déjà annoncer une volonté de se tourner vers l'ontologie heideggerienne dont la phénoménologie aurait été le germe, cela même si, aux yeux de Lévinas, la philosophie de Heidegger ne rendait jamais celle de Husserl redondante. Toutefois, pendant l'avant-guerre, Lévinas commençait une relecture de Husserl qui lui fournirait désormais des suggestions pour dépasser à la fois la phénoménologie et l'ontologie. On trouve ce tournant surtout bien attesté dans les essais des années 1950, recueillis dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, mais c'est vers l'essai *L'œuvre d'Edmond Husserl* de 1940 que nous nous dirigeons d'abord. Tandis que, dans *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Lévinas prenait encore les *Ideen* comme texte primaire lui servant de contexte pour une lecture des autres livres de Husserl⁴², les *Ideen* ne figurent que rarement dans l'essai de 1940 et ce sont les *Logische Untersuchungen* qui semblent servir de repère central pour interpréter l'œuvre de Husserl. Ce changement reflète, nous semble-t-il, un autre changement qui en est la justification : la critique d'intellectualisme contre Husserl est révoquée au profit d'un accent très marqué sur la notion de *sens* dans la théorie de l'intentionnalité. Cette nouvelle perspective va de pair avec une autre, celle centrée sur la *liberté* chez Husserl (c'est dans cette dernière intention que servent surtout les quelques références aux *Ideen*).

Ce nouvel accent porté sur la phénoménologie en tant que théorie de signification sera encore très éclairant dans notre analyse du langage chez

umsichtige Aufgehen in den für die Zuhandenheit des Zeugganzes konstitutiven Verweisungen.» (SZfr 76 ; SZ 76) n'est plus loin.

⁴¹ Cf. *Les imprévus de l'histoire* 82-86 et surtout 86.

⁴² Cf. TIPH 5 et la remarque de F. P. Ciglia à cet égard «Emmanuel Lévinas interprete di Husserl et di Heidegger...» *op. cit.* p. 213. En 1934 Lévinas renvoie encore aux *Ideen* comme le «principal ouvrage» de Husserl – cf. *L'intrigue de l'infini* 84.

Lévinas. Mais il faut souligner l'importance de ce sujet dans l'ensemble de la pensée de Lévinas – importance facile à déceler dans sa « définition » de l'éthique:

« Nous appelons éthique une relation entre des termes où l'un et l'autre ne sont unis ni par une synthèse de l'entendement ni par la relation de sujet à objet et où cependant l'un pèse ou importe ou est signifiant à l'autre, où ils sont liés par une intrigue que le savoir ne saurait ni épuiser ni démêler. »⁴³

Nous sommes, en 1940, bien évidemment encore loin d'une telle notion de signification entre deux termes, mais nous trouvons déjà là le début du chemin qui y amènera (sans qu'il soit dans notre intention de parcourir tout le chemin).

§ 8. De la critique d'intellectualisme à l'affirmation d'une théorie du sens

« Il serait peut-être injuste de la qualifier d'intellectualisme », dit Lévinas à propos de la philosophie husserlienne, parce que la « primauté accordée à la notion du sens par rapport à la notion d'objet pour caractériser la pensée nous l'interdit », ce qui veut dire que « la pensée peut avoir un sens, viser quelque chose même lorsque ce quelque chose est absolument indéterminé, une quasi-absence d'objet ». ⁴⁴ Comment Lévinas est-il arrivé à cette nouvelle conviction ?

Si l'on dit que la structure de la conscience, c'est l'intentionnalité, on dit que toute la vie de l'esprit dans ses aspects divers vise à chaque fois quelque chose dont l'extériorité est commandée par l'intériorité du sens, et que l'esprit n'est rien d'autre que ce jeu entre intériorité et extériorité. ⁴⁵ Husserl est arrivé à une telle notion de l'intentionnalité en réfléchissant sur les significations verbales. Dire qu'un mot signifie quelque chose revient à en faire une fenêtre à travers laquelle on regarde ce qui est signifié par le mot –

« *Le pensé* est idéalement présent dans la pensée. Cette manière pour la pensée de *contenir idéalement autre chose qu'elle* – constitue l'intentionnalité. [...] L'extériorité de l'objet représente l'extériorité même de ce qui est pensé par rapport à la pensée qui le vise. L'objet constitue ainsi un moment inéluctable du phénomène même du sens. »⁴⁶

Mais l'objet ne se montre-t-il pas toujours de façon équivoque ? Oui, mais cela est dû au fait positif que l'objet est un pôle d'identité de différentes intentions qui le posent, c'est-à-dire que l'objet apparaît d'ores et déjà en tant que commandé par la structure de la conscience. L'acte par

⁴³ DEHH 225.

⁴⁴ DEHH 23-24. La critique d'intellectualisme n'évoque plus tard qu'un « qu'importe ? » (DEHH 115) et dans TI 128, Lévinas dit avec indignation à propos de ceux qui accusaient Husserl d'intellectualisme : « comme si c'était une accusation ! ».

⁴⁵ Cf. DEHH 14. Nous suivons surtout le paragraphe intitulé « L'intentionnalité » (DEHH 21-26) où se trouvent les éléments les plus importants pour notre discussion.

⁴⁶ DEHH 22.

lequel la conscience intentionnelle vise tel ou tel objet est donc celui de prêter ou de donner un sens à l'objet en le posant comme identité. C'est l'acte de donner un sens qui fait une synthèse à partir de la multiplicité d'événements intentionnels et qui constitue ou identifie ainsi l'objet; il n'y pas d'objet en dehors de l'acte qui lui confère un sens. Un tel acte objectivant se trouve à la base de toute intention – soit théorique, soit non-théorique. De cette manière, Lévinas nous reconduit encore une fois vers l'affirmation de Husserl que toute intention est soit un acte objectivant, soit supportée par un acte objectivant, et qu'aucun élément de la vie de la conscience ne peut exister sans être soutenu par une représentation. Mais cette fois-ci il nous est «interdit» de critiquer Husserl d'intellectualisme puisque (nous l'avons déjà dit) la notion du sens bénéficie d'une primauté par rapport à la notion d'objet pour établir la vraie nature de la conscience. Husserl est loué pour avoir introduit une manière de penser – pensée qui vise quelque chose, qui a du sens – malgré les caprices des choses équivoques. Et quand bien même le flux d'actes intentionnels qui pose un objet durerait infiniment (ce qui explique l'équivoque des choses), ce processus s'achèverait dans l'évidence, c'est-à-dire «dans la présence de l'objet en personne devant la conscience.»⁴⁷ Donc, s'il y a un acte d'identification, un acte objectivant, même à la base des intentions non-théoriques, cela veut dire que dans l'évidence, le sens de cet acte intentionnel est donné même si l'objet lui-même reste indéterminé. Dès lors, travailler en phénoménologie implique un retour aux choses elle-mêmes en éclaircissant le sens de leur évidence – de leur présence « en chair et en os » devant la conscience. L'«intellection», qui est l'acte fondamental de donner du sens, ne donne pas lieu à une explication, mais plutôt à un éclaircissement du sens.⁴⁸

§ 9. Le sens comme lumière

Dans le contexte que nous venons d'explicitier, il faut bien comprendre le caractère très particulier de l'évidence: «tout en recevant quelque chose d'étranger à lui, l'esprit dans l'évidence est aussi l'origine de ce qu'il reçoit. Il y est toujours actif» et c'est pourquoi «l'esprit ne peut rien rencontrer sans le comprendre» ou que « rien au monde ne saurait être absolument étranger au sujet.»⁴⁹ L'esprit qui donne du sens vise un monde qui lui apparaît dans la

⁴⁷ DEHH 24.

⁴⁸ Cf. DEHH 17. Voici l'origine du modèle de la lumière qui, d'après Lévinas, caractérise l'ensemble de la vie spirituelle dans la *phénoménologie* de Husserl.

⁴⁹ DEHH 24 et 32 respectivement. Que la conscience husserlienne soit toujours active (selon la première citation), est une conviction de Lévinas qui pose des problèmes pour ses interprètes. Quand J.-F.Lavigne a critiqué l'énoncé de Lévinas suivant lequel la phénoménologie est l'intentionnalité, il a accusé Lévinas d'avoir négligé les données hylétiques («Lévinas avant Lévinas...», *op. cit.* pp. 56-57n3 où il s'agit de TIPH). F. P. Ciglia («Emmanuel Lévinas interprète de Husserl et de Heidegger...», *op. cit.* pp. 216-217),

lumière de l'évidence – lumière qui émane originairement de l'esprit qui pose les choses comme illuminées. Cette interprétation se retrouvera encore dans les œuvres contenant la philosophie proprement levinassienne:

«La lumière est ce par quoi quelque chose est autre que moi, mais déjà comme s'il sortait de moi. L'objet éclairé est à la fois quelque chose qu'on rencontre, mais du fait même qu'il est éclairé, on le rencontre comme s'il sortait de nous.»⁵⁰

«Le monde, dont l'existence est caractérisée par la lumière, n'est donc pas la somme des objets existants. L'idée même de totalité ou d'ensemble n'est compréhensible que dans un être qui peut l'embrasser. Il y a totalité, parce qu'elle se réfère à une intériorité dans la lumière.»⁵¹

«Dans la clarté un objet, de prime abord extérieur, se *donne* c'est-à-dire se livre à celui qui le rencontre comme s'il avait été entièrement déterminé par lui.»⁵²

Prendre de la distance par rapport à une telle notion du sens comme lumière – c'est-à-dire surmonter la notion husserlienne de l'intentionnalité – constitue l'un des buts les plus importants de l'œuvre levinassienne. Mais nous nous trouvons déjà ici dans un domaine où les critiques de la phénoménologie et de l'ontologie se chevauchent, et l'ontologie, elle aussi, a mis la métaphore de la lumière au centre de la compréhension. Nous savons comment Heidegger a dégagé la structure du *Da* du *Dasein*, notamment comme «en lui-même éclairci *comme* être-au-monde – non

en revanche, semble maintenir (à la lumière des affirmations telles que «les données hylétiques, comme le montre la constitution husserlienne du temps, sont déjà quelque chose de constitué par une intentionnalité plus profonde» TIPH 78) qu'on peut valablement concevoir d'une notion du moi comme «une caractéristique interne de l'intentionnalité, malgré le fait que «la notion du moi appartient tout autrement à la subjectivité que les données hylétiques» (TIPH 84 & 85). Quant à l'œuvre ultérieure de Lévinas (en l'occurrence l'essai de 1940), Stephan Strasser, lecteur bien disposé envers Lévinas, croit aussi que les données hylétiques sont animées et reçoivent leur sens grâce à la «morphè intentionnelle», c'est-à-dire que la conscience est toujours activement constituante pour l'objet, tandis que la «synthèse passive» du flux temporel, par exemple, se passe «derrière le dos de la conscience connaissante et voulante» – cf. Stephan Strasser, «Antiphénoménologie et phénoménologie chez Lévinas», *Revue Philosophique de Louvain*, 1977, n. 75, pp. 101-125, (ici p. 108). Cette lecture de l'interprétation levinassienne est valable, du moins pour l'essai que nous sommes en train de discuter (cf. DEHH 40-41). Pour une bonne compréhension de la fiabilité de la lecture que Lévinas présente de la phénoménologie, ces éléments de commentaire sont importants, mais dans notre but, ils restent secondaires. Il faut tout de même mentionner que Lévinas, dans le développement ultérieur de ses réflexions sur la phénoménologie, reconnaît cette «ambiguïté de la passivité et de l'activité dans la description de la sensibilité» et qu'il indique la notion du corps propre, ou bien, le corps-sujet comme le lieu d'éclaircissement de cette ambiguïté – DEHH 120, que nous discuterons plus loin.

⁵⁰ TA 47.

⁵¹ EE 76.

⁵² TI 129.

point par un autre étant, mais de telle manière qu'il *est* lui-même l'éclairci ». Et il a ajouté une note en marge à « éclairci »: «*Alétheia* – être-ouvert – éclairci, lumière, éclairer»⁵³.

La lumière, c'est la lumière de l'évidence, mais c'est une évidence dans laquelle, d'après Lévinas, le sujet reste justement actif, parce que le sens de cette évidence même vient de lui. Ceci confère au sujet une liberté.⁵⁴

§ 10. La liberté

Les éclaircissements de l'intentionnalité de la conscience vont de pair avec la réduction phénoménologique. Celle-ci montre que l'événement du sens, que nous appelons la conscience, n'appartient pas strictement parlant à la réalité des choses, elle est justement une annulation de l'engagement dans la réalité historique, elle est transcendante, son «être» n'est pas conditionné par l'existence du monde.⁵⁵ Mais Lévinas souligne que la conscience transcendante n'est ni une abstraction, ni une conscience en général, mais plutôt une possibilité concrète et personnelle⁵⁶ – c'est la possibilité de suspendre la validité de la thèse naturelle de l'existence des choses pour démêler les intentions objectivantes qui constituent originellement le sens des choses. Faire de la phénoménologie, c'est assumer la possibilité d'être libre par rapport au monde, libre parce qu'on reste désengagé de tout sauf de la raison qui de par sa nature (que nous avons expliquée) remplit le monde de la lumière de sa propre *Sinngebung* et ne rencontre donc jamais rien d'absolument étranger,⁵⁷ rien qui ne semble pas être venu d'elle-même; c'est cela qui constituerait le monadisme husserlien.

Si nous comprenons ce sens de la liberté, nous comprendrons aussi pourquoi Lévinas a dit que la phénoménologie est une manière d'exister. La conscience transcendante, qui a causé une perplexité chez le jeune Lévinas, est ici réinterprétée comme une possibilité d'existence concrète, personnelle et libre.⁵⁸ Cette réinterprétation lui permet finalement la conclusion suivante:

⁵³ SZfr. 112; SZ 133 & 442: «an ihm selbst als In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seindes, sondern so, das es selbst die Lichtung *ist*», «*Alétheia* – Offenheit – Lichtung, Licht, Leuchten».

⁵⁴ Cf. DEHH 25: «La lumière de l'évidence est le seul lien avec l'être qui nous pose en tant qu'origine de l'être, c'est-à-dire en tant que liberté.»

⁵⁵ Cf. DEHH 31, 35.

⁵⁶ Cf. DEHH 39. La liberté dans laquelle la réduction phénoménologique est faite, est mentionnée par Husserl, par exemple dans *Cart. Med.* §8 (p. 59), §11 (p. 64), et brusquement par Lévinas dix ans plus tôt, cf. TIPH 202.

⁵⁷ Cf. DEHH 43.

⁵⁸ Il faut faire attention au fait que dans la section relativement petite de l'essai de 1940 qui est consacrée aux *Ideen*, il s'agit justement de la conscience transcendante et la réduction phénoménologique, cf. DEHH 30-31 et de même aussi 35, 37.

«La phénoménologie de Husserl est, en fin de compte, une philosophie de la liberté, d'une liberté qui s'accomplit comme conscience et se définit par elle; d'une liberté qui ne caractérise pas seulement l'activité d'un être, mais qui se place avant l'être, et par rapport à laquelle l'être se constitue.»⁵⁹

Cette nouvelle interprétation de la conscience est mise en relief, nous semble-t-il, par le fait que Lévinas insiste clairement dans ce contexte-ci sur la différence entre la conscience intentionnelle de Husserl et son «*Ausser-der-Welt-sein*»⁶⁰, d'une part et, d'autre part, le *In-der-Welt-Sein* heideggerien. Heidegger, au lieu de reprendre la notion de liberté qui repose sur la lumière de l'évidence, nous présente l'homme qui «est d'ores et déjà submergé par l'existence, où dans une existence faite de compréhensions, c'est-à-dire toute réductible à des pouvoirs, le *fondement ne se peut pas*, mais, toujours préexistant, détermine l'homme comme être et non seulement comme conscience, savoir et liberté [comme chez Husserl – EW]». ⁶¹ C'est pourquoi, chez Heidegger «Le sujet n'est ni libre ni absolu, il ne répond plus entièrement de lui-même. Il est dominé et débordé par l'histoire, par son origine sur laquelle il ne peut rien, puisqu'il est jeté dans le monde et que cette dérélition marque tous ses projets, tous ses pouvoirs.»⁶²

Tournons maintenant notre attention vers les trois essais de 1959: *Réflexions sur la «technique» phénoménologique*, *La ruine de la représentation* et *Intentionnalité et métaphysique*.

§ 11. La ruine de la représentation et la métaphysique du transcendantal

Lévinas relativise en 1940 sa critique faite à l'intellectualisme, fondée sur la primauté de la représentation dans la phénoménologie de

⁵⁹ DEHH 49.

⁶⁰ Selon le néologisme de Lévinas, DEHH 50.

⁶¹ DEHH 25. Dans son commentaire de cet article de 1940, Adriaan Peperzak (*Beyond. The philosophy of Emmanuel Levinas*. Northwestern University Press: Evanston, Illinois, 1997, pp. 44-46) voit Lévinas prendre «clairement» le parti de Heidegger contre un Husserl qui insisterait trop sur la relation théorique de l'homme envers le monde. A. Peperzak insiste avec justesse sur l'importance pour Lévinas de la métaphore de la lumière dans la phénoménologie dont nous avons indiqué la suite critique dans les textes ultérieurs de Lévinas – la lumière y est liée à la totalité et à l'autarcie du sujet (voir notre paragraphe précédent et la discussion sur la totalité chez Lévinas). En plus, le philosophe néerlandais indique le lien entre cette analyse que Lévinas propose de la liberté chez Husserl et l'autonomie de l'esprit occidental qui est (selon Lévinas dans «Signature», cf. *Difficile liberté* 407) la cible de sa critique. Cependant, il nous semble que M. Peperzak laisse échapper en partie la complexité de la relation entre Husserl et Heidegger pour Lévinas: il n'a pas pris en compte que l'homme heideggerien «submergé par l'existence», comme Lévinas le dit dans notre citation, est également l'homme qui aurait désespérément besoin d'une évasion de cette existence même (selon l'article de 1935, «De l'évasion») et qui serait célébré par la «philosophie de l'hitlérisme» (selon l'article de 1934, «Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme»). Donc, en 1940 (mais probablement déjà plus tôt) Lévinas ne pouvait plus être ni husserlien pur, ni heideggerien pur.

⁶² DEHH 49 et de même 52.

Husserl, en resituant l'ensemble de la question de la représentation dans le contexte de la *Sinnggebung*. Dans la deuxième édition de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, apparaissaient des «commentaires nouveaux» qui prétendaient montrer encore plus clairement que la phénoménologie husserlienne, pour dépendante qu'elle soit des actes objectivants et représentants, contient déjà en germe son propre dépassement, c'est-à-dire la ruine de la représentation.

La «technique» phénoménologique annonce la rupture de la vision naïve et directe des choses; elle fait retour aux choses en les assimilant aux nœuds d'actes intentionnels qui leur confèrent du sens. Cette démarche, nous l'avons vu, mène au dit monadisme husserlien où la conscience ne rencontre rien qui ne vienne d'elle-même, ou, en d'autres termes, «l'accès à l'objet fait partie de l'être de l'objet». ⁶³ Donc, la théorie de la constitution des objets marque la complexité de la manière d'apparaître des choses. La phénoménologie est déjà la destruction de la représentation de l'objet théorique univoque; et l'acte objectivant chez Husserl – qui était d'ailleurs l'origine de la critique d'intellectualisme – n'est rien d'autre que le point de départ d'un «mouvement régressif de l'objet vers la plénitude concrète de sa constitution où la sensibilité jouera le premier rôle» ⁶⁴, c'est-à-dire d'un mouvement vers les intentionnalités, irréductibles à l'intentionnalité représentative. C'est Husserl qui sape la souveraineté des actes objectivants.

La réduction phénoménologique est la suspension de l'attitude naturelle; elle change l'objet en l'isolant de l'enchevêtrement de sa constitution. Cette constitution se produit, d'après Lévinas, à *l'insu* du sujet et ne se laisse découvrir qu'*après coup* dans la réflexion, ce qui veut dire qu'il est en fait possible pour quelque chose d'«entrer subrepticement en moi». ⁶⁵ La «passion» qui se révèle ainsi dans la pensée apparaît ici dans le vocabulaire de Lévinas après un long chemin d'interprétation de la phénoménologie. Lévinas insiste maintenant plus fortement sur la constitution hors de l'activité du sujet pour une raison bien spécifique, à savoir pour affirmer que la phénoménologie husserlienne contient en elle un renouvellement du concept du transcendantal, qui pouvait être caché par la notion de

⁶³ DEHH 115.

⁶⁴ DEHH 115. Françoise Dastur résume très nettement cette nouvelle optique que Lévinas présente de la phénoménologie: «L'opération originale de l'analyse intentionnelle consiste donc à dévoiler les potentialités impliquées dans l'état actuel de la conscience et à montrer que l'intentionnalité, loin de s'épuiser dans la présence à l'objet qu'elle vise, porte en elle les horizons innombrables de ses implications.» Cf. Françoise Dastur, «Intentionnalité et métaphysique» in: Emmanuel Lévinas. *Positivité et transcendance*. PUF (Epiméthée), 2000, pp. 125-141, ici p. 130.

⁶⁵ DEHH 131. Interprétation importante de la phénoménologie pour le développement de la philosophie proprement lévinassienne. La constitution intentionnelle dans laquelle l'homme est impliqué corporellement, mais à son insu, et qu'on ne peut découvrir qu'*après coup*, serait une définition précise de la deuxième réflexion chez Marcel, dont il ne faut pas oublier l'influence sur Lévinas même au-delà de TI.

constitution.⁶⁶ Nous avons déjà renvoyé au fait que la question des données hylétiques (et de l'*Urimpression*) et leur interprétation par Lévinas ont fait couler beaucoup d'encre. Le transcendantal était caché dans cette ambiguïté entre la passivité et l'activité du sujet dans la constitution de l'objet. Lévinas, nous l'avons vu, a précédemment insisté sur l'activité pour situer la compréhension des actes objectivants représentatifs dans le cadre de la *Sinngebung*. Ainsi, toute passivité est enveloppée dans une activité :

«Le moi comme le *maintenant* ne se définit par rien d'autre que par soi, c'est-à-dire ne se définit pas, ne côtoie rien, reste en dehors du système. Voilà pourquoi toute l'analyse de la passivité pré-prédicative est affirmée, en dernier lieu, comme activité d'un sujet, il est toujours une transcendance dans l'immanence, il ne coïncide pas avec l'héritage de son existence.»⁶⁷

Mais dans le renouvellement du concept du transcendantal, il s'agit exactement de cet «héritage». L'héritage est le monde pré-prédicatif qui n'est pas seulement constitué par le sujet, mais qui supporte le sujet dans son mouvement vers l'objet. En d'autres termes, la lumière de l'acte de donner du sens n'est revendiquée que pour la réflexion, tandis que ce moi qui réfléchit est d'ores et déjà étayé par un horizon d'implications intentionnelles, sans que cet horizon puisse jamais être visé comme objet, parce qu'il est ce qui rend possible la vision. L'héritage est une «extériorité qui n'est pas objective»; c'est une altérité par rapport à l'intentionnalité objectivante qui ne rencontrerait jamais rien d'entièrement étranger, une altérité en dehors d'une polarité sujet-objet – voilà le schéma d'une métaphysique du transcendantal que la phénoménologie nous fournirait.⁶⁸

§ 12. Le corps propre

Ces horizons originellement inattendus sont une potentialité de l'intuition, notamment le fait de la sensibilité accomplie, qui, nous assure Lévinas, a toujours joui d'une place primordiale dans la compréhension phénoménologique de la constitution.⁶⁹ En fait, cet arrière-fond constitué dans la sensibilité à l'insu du sujet, c'est la situation du sujet: «La présence auprès des choses qu'exprime l'intentionnalité est une transcendance ayant déjà comme une histoire dans le monde où seulement elle entre »⁷⁰. Le sujet est, pour le dire d'une façon heideggerienne, au monde.⁷¹ La position «au monde», dégagée dans la sensibilité, est exprimée comme sensibilité kinesthétique, effectuée (ou subie) par le corps.

⁶⁶ Cf. DEHH 127.

⁶⁷ DEHH 120.

⁶⁸ Cf. DEHH 138-139.

⁶⁹ Cf. DEHH 118

⁷⁰ DEHH 132.

⁷¹ Il faut remarquer le changement d'un «*Ausser-der-Welt-sein*» de l'essai de 1940 qui est complété par un «*In-der-Welt-sein*» en 1959 au moyen du corps-sujet.

C'est le corps, ou plus précisément l'intentionnalité corporelle, qui constitue le véritable dépassement de l'intentionnalité représentative. Le corps propre – à la fois perçu et percevant – tend, en tant qu'intentionnalité, vers quelque chose d'autre que lui-même; l'intentionnalité est une transitivité.⁷² La transitivité de la conscience incarnée (qui est l'intentionnalité de la conscience prolongée dans une transitivité de l'existence) rend possible une nouvelle ontologie: «l'être se pose non pas seulement comme corrélatif d'une pensée, mais comme fondant déjà la pensée qui, cependant, le constitue.»⁷³ Pourtant, cette «nouvelle» conception de l'ontologie que la phénoménologie husserlienne permet et qui se fonde, dans l'interprétation que Lévinas en donne, surtout sur le §20 des *Cartesianische Meditationen*, semble se rapprocher beaucoup de l'ontologie heideggerienne où, selon Lévinas même, «le caractère transitif du verbe connaître s'attache au verbe exister.»⁷⁴

Nous avons décrit le profil de l'interprétation lévinassienne de la phénoménologie de Husserl, ce qui nous a conduit jusqu'au seuil de la réflexion propre à Lévinas. Il est déjà possible de discerner dans ces esquisses quelques anticipations des analyses de la jouissance et de la proximité avec lesquelles Lévinas a voulu surpasser l'intentionnalité.

⁷² Cf. DEHH 142 & 143: «La relation avec un autre que soi, est possible uniquement comme une pénétration dans cet autre que soi, comme une transitivité. Le moi ne reste pas en soi-même pour absorber tout *autre* dans la représentation. Il se transcende véritablement. [...] L'intentionnalité comme acte et transitivité, communion de l'âme avec le corps, c'est-à-dire comme *inégalité entre moi et l'autre* signifie le dépassement radical de l'intentionnalité objectivante dont vit l'idéalisme. La découverte de l'intentionnalité dans la praxis, l'émotion, la valorisation, où l'on a vu la nouveauté de la phénoménologie, n'emprunte sa vigueur métaphysique qu'à l'intentionnalité transitive de l'incarnation.»

⁷³ DEHH 130-131.

⁷⁴ *Entre nous* («L'ontologie est-elle fondamentale?») 15. On peut facilement retrouver cette idée dans la définition heideggerienne de la philosophie comme «une ontologie phénoménologique universelle, partant de l'herméneutique du *Dasein*, laquelle, en tant qu'analytique de l'existence, a fixé le terme du fil conducteur de tout questionner philosophique là où il *jaillit* et là où il *re-jaillit*.» // «universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*.» SZfr. 48 ; SZ 38.

ABOUT THE STATUS OF HAPPINESS IN HERBERT MARCUSE'S CRITICAL THEORY

ANA-IZABELLA GHITA

ABSTRACT. In the following pages I will refer to one of the ways of rethinking the problem of happiness: Herbert Marcuse's critical theory. For this, I will attempt to establish, in a careful reading of this article "Zur Kritik des Hedonismus", in what measure his critical approach is an attempt of "rehabilitation" of happiness by "rehabilitating" the principle of pleasure.

Keywords: happiness, critical theory, Marcuse.

Not accidentally, the problem of the possibility or of the impossibility of happiness, as it appears – regardless of certain conceptual frames – in the wide space of a social ontology, is not easy to overcome. Unlike the classical moral philosophy, which usually asks in what the happiness consists and how we should conduct our lives, a social philosophy rather looks for an answer to the question whether and how it is possible to reach the happiness, as an ultimate goal and Supreme Good, in the given conditions of a certain social reality. What is common to both moral philosophy and social philosophy is mainly the constant concern for the issue of values, in the sense of searching, defining and founding a humanized and humanizing ax of values. But, for the social philosophy, this would be inconceivable without a method that starts from a (critical) analyze of the existent social realities. Here, the discussion concerns rather the particular situation in which such an analyze will show in most of the cases that the existent social realities make this ultimate goal of each individual an intangible, unrealistic one, an illusion of isolated and alienated individuals. What occurs at the conceptual level is the cleavage between what it is (as an immediate reality of a practical impossibility of actualizing certain ideal and spiritual goals according to a free humanity) and what it should be (the possibility to achieve the individuality in a social frame favorable to progress).

In the XIXth century an important alarm signal was drawn (and this is one of Marx' merits): as it looks, the society makes possible the individuals' happiness only in the measure in which that society, with its values degenerated and alienated, will change first economically (regarding man-product relation) and second socially (regarding man-man relation). It is in this manner that the transfer from searching and founding moral norms to searching and founding economic and social norms occurs, in order to re-establish the life of those individuals condemned by the social system to unhappiness.

The beginning of the XXth century is a continuator of such problems. Thus, according to Adorno and Horkheimer's negative dialectic, the human

being proves his hegemonic character regarding nature: he dominates it, creating inside it something contrary to its nature, namely a society in which he affirms himself as an owner of the products of his work, as an owner of his creative act. But, at the same time, in his own objectification, he clashes with his limits, and this is the moment when he falls, beyond any affirmation, in the denial of his essence, in alienation and in his domination by the products of his work. The direction in which the society seemed to be developing, and also the confessional historical frame in which two wars were devastating the intimate humanizing background of the human being was enough to determine the need of re-thinking the possibility of human happiness.

In the following pages I will refer only to one of those new modalities of rethinking the problem of happiness: Herbert Marcuse's critical theory. For this, I will attempt to establish, in a careful reading of his article "Zur Kritik des Hedonismus" („Contributions to the Critique of Hedonism") – published in 1938 in *Zeitschrift für Sozialforschung*, VII, 1-2, Paris -, in what measure his critical approach is an attempt of „rehabilitation" of happiness by "rehabilitating" the principle of pleasure.

In the beginning of his study, Marcuse affirms that the idealism conceives "under the title of reason the universe which is going to be imposed to the isolated individuals" (singled out egos), by reducing the "concrete individualities to the subject of pure thinking, the rational Ego". Thus, the Idealism's individual is simplified, reduced at his faculty of reasoning, deprived of "the empiric diversity of his needs and aptitudes".¹

And indeed, Hegel himself says, in the preface of his *Phenomenology of Spirit*, that the nature of humanity "is to aim at the accord with the others", "the carried out togetherness of consciousness", and a little further down he even warns us that "the antihuman, [...] is to remain in the feeling and cannot share but through this"². Thus, the rupture between reason (*qua* attribute of humanity) and sensibility (*qua* attribute of the being as "reality of singular consciousness") is affirmed as definitive. However, in *Phenomenology of Spirit*, Hegel dedicates expressly a few pages to the problem of pleasure³, developing a critique of hedonism in the classical line of German Idealism. Thus, the identity ideal-real, ideal-rational, which becomes to Hegel the identity of the real with the universal⁴, articulates the discourse towards a denial of

¹ Herbert Marcuse, „Contribuții la critica hedonismului" („Contributions to the Critic of Hedonism"), rom. transl. by S. Vieru, in H. Marcuse, *Scriseri Filosofice (Philosophical Writings)*, Ed. Politica, Bucharest, 1977, p. 136.

² G. W. F. Hegel, *Fenomenologia Spiritului (Phenomenology of Spirit)*, rom. transl. by Virgil Bogdan, Ed. Academiei, Bucharest, 1965, p.46.

³ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, pp. 203-207.

⁴ Cf. Preface to the *Phenomenology...* (*op. cit.*, p. 42). The full expression of a radical idealism (thus bordering the panlogism) remains the one from the preface of *Philosophy of Right*: "What is rational is real;/ And what is real is rational" (G.W.Hegel, *Philosophy of Right*, translated by S.W.Dyde, Batoche Books, Kitchener, 2001). Here, the identity ideal-rational-real announces, as we shall see, the definitive lost of the sensitive reality.

the reality of pleasures (because they are from the private sphere). Enforced by the movement itself of the Absolute Spirit, it has to overstep the bounds of the peculiarity and of the individuality, to constrain individuals to sacrifice themselves in favor of the general.

But for the one who in 1932 was sustaining his habilitation these, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichlichkeit*, under Heidegger's coordination⁵, and who in the same year published a first reasearch on Marx's *Economico-Philosophical Manuscripts from 1844*, the „sacrificiation” of the individual, of his happiness and needs wouldn't be acceptable. The sinuous route of Marcuse's intellectual biography determines, in his works, interesting combinations between Hegelianism, German romanticism, historical materialism, Heideggerism and Freudism. Thus, even if Marcuse begins his study in such a critical way, we have no reason to believe that in Marcuse's intention would be an explicit critique of Hegelianism or of its principle of rationality, but rather a critique of a certain social reality based on the false presuppositions according to which the concrete individual's satisfaction and happiness would lay in the domain of a precarious materiality.

At its time, German Idealism seemed to presuppose an evolution to a new way of thinking. Starting from Kant and from his concern for rigor and scientificity, occurs an exclusion of the problematic and insecure in favor of the clarification of conceptual aspects and of the world view. Subsequently, Hegel will establish an absolute identity between being and spirit, an identity of the object with the consciousness, which wasn't yet assumed by Kant. Thus, what is realized through idealism is a theory of constructing the real through consciousness, an absolute supra-individual consciousness, the spirit itself. The subject sets up the object. And by this grafting of the forms of consciousness on the objects of reality, Hegel understands the objectivity of what is given, and also the superiority of spirit to material. This privileged position of the spirit obliges the Ego, which thus institutes the empirical given, to join the community as a rational person, sacrificing his personal happiness in the name of the Universal. For a consistent idealist, what occurs is the polarization of values, because on the one hand we have objects of reality deducted from spirit, that is we have the real objects according to the reason, and on the other hand we have objects which are not deducted from spirit, meaning objects that cannot have their “objective” character any more. The latter is precisely the case of those belonging to the physical realm (individual necessities and capacities, concrete pleasure

⁵ On this episode see different biographical versions in Benhabib, “Translator's Introduction” in Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, The MIT Press, 1987, pp. ix-xli; N. Tertulian, „Herbert Marcuse – o biografie intelectuala” in Herbert Marcuse, *op. cit.*, p.7 sq., and others.

and happiness). In fact, this is a rejection of a certain happiness assimilated in the material pleasure. And from here appears also the subjective character of the concrete happiness. Thus, this happiness can't be in accord with the universality of the supreme principle of the human action, because of the impossibility of its objective deduction from spirit.

In "scarifying" the individual Marcuse sees an important problem. For once condemning the pleasure as being non-objective, happiness, which is put in a causality relation with pleasure, falls also under the incidence of subjectivity. But according to Kant the practical principle of pleasure falls by itself in contingency, meaning by this that it cannot stand as a natural law of the valuation of individual's happiness. At this point we will have a double problem: on one side, by maintaining the couple pleasure-happiness as indissoluble, we have to deal with an unacceptable subjectivist vision; on the other side, by taking these two separately, we will have to find another reason for happiness.

In Hegel, happiness, which is the result of the individual will, attains according to its own character and its own desire. And here Marcuse affirms that, although Hegel criticized eudemonism in the name of historical progress, it is not the eudemonist principle that is false. But the misery of the eudemonism consists rather in its transferring the satisfaction of the wishes and the happiness of the individuals into the ordinary world and reality⁶. The critique of eudaemonism is rather a critique of hedonism, but once this is assumed one has to appeal to a reinterpretation of the principles of pleasure and happiness in distinct terms and not in conceptually equivocal terms.

Thus, for Marcuse this vision comports in fact two different aspects: that of pleasure, on one side, and that of happiness, on the other side, happiness that must be and remain the ultimate purpose of any human action, objectively justifiable beyond any principle of pleasure.

The representatives of the Frankfurt School affirmed about the crisis of modern civilization that it is mainly a crisis of the reason, a degradation of the reason until its definitive obnubilation. The main manifestation of this crisis was the loss of the reason's role "of deflecting screen of reality, of postulating values and humanitarian conduct norms by its exclusive use as a means of pragmatic operability and of justifying partisan, subjective interests"⁷. Accordingly, it would have been fit to take over the intentions of German Idealism of putting under the laws of reasons the universe to be imposed on isolated individuals in a discourse of re-foundation of some new values that would take account of the XXth century man's

⁶ H. Marcuse, *op.cit.*, p. 137.

⁷ R. Florian, *Eclipsa filosofiei (The Eclipse of the Philosophy)*, Diogene, Bucharest, 1995, p. 58.

representation. But although conscious of the new man's being lost in the space given by the precarious pleasure of devouring the object of his work to the identification with it, they could not deny the direct and unequivocal implication of the individual in the social and historical reality of each society. Thus, at least on this aspect, we can agree with Radu Florian's remark that here, in Marcuse, the philosophy of German Idealism (especially the Hegelian one) "is critically caught in its hypostasis of absolutisation of the universe and underestimation of the individual, generally considered as a mere appendix, accessory of the first"⁸.

Basically, Marcuse notices in the scission between ideality and materiality a celebration of ideal values in the detriment of the material ones, and thus a support for the idea that all things relating to individual needs and wants must be excluded from the scheme of the perfect world as long as they cannot be conceived outside the ephemeral contingency of the materiality. And if for Hegel the divorce between reason and happiness seems to be a legitimate one, for Marcuse it becomes an instance of the impossibility of an authentic instauration of a true reason and liberty.

Setting as a task the re-instauration of the individual's happiness, Marcuse provides a conversion of the arguments from a concern for establishing the objective character of happiness to a rehabilitation of the principle of pleasure, which will be found, inside the consumerist society, greatly affected by a crisis of both individual and social values. For him, the idealist critique of the hedonism constitutes itself more like a pretext of emphasizing the positive role of the hedonist theories of being descriptions of a social reality, and, at the same time, as a "material protest" in which was tacitly conserved a certain side of human liberty.

For Kant, the ultimate purpose of any human action is *happiness*, concept founded on that of duty and on assuming the categorical imperative that places human being in a privileged position. This takes place, though, only beyond the principles of pleasure, which, by its contingency – as I have already affirmed previously – cannot be instituted as law. What is realized is a clear distinction between pleasure and happiness, where the later falls under the incidence of the principles of the rationality.

Those seem to be also the intuitions of Marcuse, for whom happiness must fall under the category of truth, while pleasure remains a part of certain subjective reality, essentially human. Marcuse's intention of searching the status of the individual happiness in the light of an objective criterion was not accomplishable in lack of a speculative discourse that first establishes the position of those matter of facts, by excellence both subjective and individual, connected with pleasure and with satisfaction of the individual

⁸ *Ibid*, p.71.

needs, as belonging to a part of the individual “in his historical situation”⁹. The individual regarded in his autonomy and not as an element of an impersonal entity, as society itself is, is the real agent of history. And thus, finally, his happiness may mean the immediate and ephemeral satisfaction of his needs, although this happiness must be instituted and justified beyond this kind of satisfaction.

Further more, Marcuse underlines that the Hegelian critique of eudemonism stresses “the view of the objectivity required by happiness”. If happiness is only an immediate satisfaction of private interests then eudemonism implies a reasonless principle. Human happiness ought to be different from personal satisfaction.¹⁰ Yet, this overcoming is not fulfilled. In German Idealism’s view, happiness contradicts the principle of “critical autonomy” of the reason, which imposes itself rigorously in the frame of a state already prescribed by an extant social order; and in this context, happiness can’t overcome the state of subjectivity it designates. This is a reality of the immediate given, according to which the intentions and the vital objectives, which are betrayed by people’s conduct, converge exclusively towards the realization and preservation of the happiness, where happiness is understood as an immediate satisfaction “of the needs that have reached a great tension”¹¹.

The way to understand this subjective vision of happiness is represented both by the ancient eudemonism, and by existent social reality, which manifests an antagonistic character in subjecting the individual needs to a principle of rationality.

II. As Marcuse points out, the opposition between happiness and pleasure originates in ancient philosophy. The conception of the uncontrollable character of happiness is implied by the Greek concept of *tyche*¹². Well defined in Aristotle’s *Politics*, this concept reveals and stresses the fact that happiness can also belong to the domain of “exterior goods”, being not related to the individual’s freedom. What appears here is a twofold understanding of the concept of happiness: on one side, this concept describes a situation from the space of the contingency of exterior things, and on the other side it is confined to a world of the soul’s truths.

The first alternative characterizes what Marcuse calls the consumerist society, where the process of reification leads to a wrong understanding of the individual’s happiness. Whereas the second alternative is characterized more in the terms of a problem, formulated right from the beginning as the

⁹ Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 155

¹⁰ Marcuse, *ibid.*, p. 138

¹¹ *Ibid.*, p. 146

¹² Marcuse, *ibid.*, p. 138

problem of the factual possibility of the objective fulfillment of the individual's happiness in a society constituted on the basis of the laws of reason. But it's a practical reason this time, and conformable to the individual's requirements.

The ancient hedonism excluded, just like the consumerist society, the possibility of the happiness' adherence to the principles of reason and truth, because happiness can stay, according to them, only in the sensorial necessity of the individual's satisfaction. For example, the Cyrenaic form of this kind of hedonism institutes pleasure as supreme purpose. Happiness is thus understood as sum of all pleasures considered indistinct in what regards both their quality and their quantity. In this view there can be no kind of pretension at the objectification of happiness, for it is not a purpose in itself, but a means in view of another purpose, that of the pleasure uniform in its extensity and intensity and desirable in any context. It is instituted through an unconditioned acceptance of a norm's conventional and contractual character. And here Marcuse emphasizes that the world can become object of pleasure in this form of society only if people and things in it are considered as they appear, separated from their essences (their maximal possibilities related to the stage attained by the forces of production and by knowledge)¹³.

The social relations being contractually determined, the individual singularizes in his relation with nature, his true interests being lost together with the broken link between *ought to* and *is*, between a normative-axiological reality and a reality determined by the empirical immediacy of some truncated social relation, beyond which the individual can hardly keep a minimum of liberty in his authentic manifestations as being. As long as such societies can't establish no other criterion of valuation of the individual's humanizing impulses towards the attainment of his own happiness, than that given by pleasure, this minimum of freedom risks not to be realized at all. In the consumerist society, the individual is refused all sense of value, the so-called reification process making this sense pass exclusively under the command of the principle of pleasure.

Marcuse speaks here even of an economical law of value, which makes us think of the utilitarian calculus: pleasure can be quantified, and only by that quantification happiness can obtain in certain grades. But according to the utilitarian principle of pleasure, the quantification is made both in quantity, and in quality, and this leads to another zone of the hedonist morality's domain, namely to what Marcuse calls the "materialist protest" against the interiorization of happiness (bodily pleasures are much superior to those of the soul), or to the very ideas preceding utilitarianism, to Epicureanism (the pleasures of the soul are superior to those of the body).

¹³ *Ibid*, p. 140

The hedonism's merit is that of opening, in the dehumanizing frame of the consumerism, the possibility for the individual to develop his personality, perspective which can not be explicitly dissociated from a certain development of the interest for knowledge and of knowledge as such, in the sense of the critical understanding of the realities in which the man lives, and of the connections with his personality. But as long as the effort of knowing, in lack of which a person would be permanently trapped only in reification relationships, bears no normative function, it doesn't contribute to the person's happiness and does not permit the application of the categories of truth to this concept. What is being produced is no more than "a context for cherishing illusions" – even in Adorno's sense – which determines the individual to develop *artificially* harmonious.

Further more, the Epicurean hedonism, through the qualitative differentiation operated between the pleasures of the body and the pleasures of the soul, putting those of the soul in a privileged position, realizes a cognitive jump towards the instituting of some "real" pleasures. This speculation is based on the older Greek dichotomy between things that belong to the body and things that belong to the soul, where those belonging to the soul have always the privilege of supremacy. Thus, those belonging to the body, being inferior, can generate only inferior pleasures and can even degenerate in the contrary form of pain and sufferance or can entail diverse forms of punishment, while those belonging to the soul can generate only superior, spiritual pleasures, compatible with the satisfaction of some higher needs of obtaining an interior serenity of the soul.

For the Epicureans, this is the final purpose of the entire human activity, the form of happiness socially allowed and accepted. But the truth to which the pleasure is to be confronted is exclusively one than has to do with this social order that pre-establishes as purpose "the "wise man's" peace of the soul". Here we find, *in nuce*, the form of what will later be the utilitarian theory (Bentham, Mill) which defined happiness by the sum of pleasures.

Marcuse vises in his paper neither Mill, nor Bentham. But in what concerns the Epicurean hedonism, he sees it as a new source of contradictions in what regards the problem of the application of the truth's categories to happiness. Anyway, the individual's happiness, as a concept, "can be obtained only by abstracting form community. The abstract happiness corresponds to the monadic individual's abstract freedom. The concrete objectivity of the happiness is unconceivable to hedonism."¹⁴

This conciliation not assumed yet of the particular's happiness with the general's unhappiness is what makes Hegel's critique of hedonism. It is not the universal reason, but the individual reason that tries always to walk

¹⁴ *Ibid.*, p. 144

on the middle way, seeking the comfort of the Aristotelian median line. That is why we can not speak of an absolute freedom – presupposed by Hegel through the movement of the Spirit –, but only of a limited one bordered by the contrariety of two excesses. It is a reason of the calculus, not of the truth.

Still, Marcuse says, hedonism makes a correct judgment of society. The fact that the source of happiness is the receptivity of the senses, and not the spontaneity of the reason is due to the “antagonistic work relations”¹⁵, which represent the true form attained by the human reason in a historical moment. If only a part of society disposes of the production forces, and if work takes place not according to the individuals’ needs and aptitudes, but to the requirements of the capitalization process, the happiness can not be general, but it is confined to the sphere of the consume.

The social reality of consumerist type limits happiness to the alienating structures of work and productivity, reinforcing the particular and subjective character happiness has especially when reason fails its main task of being a viable mechanism for assessing the form of the realities. Thus, the idealist critique has good reasons to reject eudemonism in light of the hedonist theories, while hedonism has a good judgment of reality.

The critical theory, by the very fact of being critical both to the consumerist society, and to the unequivocal rejection of the hedonism by the idealist philosophy, has to come back at this point to the leit-motive question: doesn’t happiness, with its immanent pretension of intensifying and perpetuating, aspire to escape the individuals’ seclusion, and become “compatible with the truth”?¹⁶. But how can such a question be answered, Marcuse asks, if those elements which happiness is supposed to overcome are those which have determined till now all the possibilities of understanding and manifestation of the happiness as such?

The hedonism’s gain is visible in its maintaining that there is a possibility for the fulfillment of happiness; true, of a particular happiness, but still happiness. This is the reason for which hedonism ought not to be overcome by instituting a new philosophical principle. Marcuse, a partisan of this hedonist pretension, considers more reasonable the search of a new social order which to allow the satisfaction of the pretension of happiness of being compatible with the truth.

Further more Marcuse will find, though, enough reasons in Plato’s theses, whose dialectics will be opposed by him to that of Hegel, to support his ideas.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 148-149

¹⁶ *Ibid.*, p. 150

III. The critique of hedonism in Plato, says Marcuse, articulates for the first time the distinctions between false and veritable necessity, and between false and veritable pleasure. The starting point this: every pleasure is associated with unpleasure. Thus, the pleasure can't constitute the good and the happiness because it contains its own contrary¹⁷.

Beyond this simple argument, Marcuse is interested by the fact that, in *Gorgias*, Plato investigates the problem of social order in which the individual is going to be "rehabilitated"¹⁸, as a problem about a pre-established social order in which there will always be made right decisions about truth and false, wants and pleasures, and as a problem about the statesman, the ruler of the city which is thus called to protect the general interest, by harmonizing it with the particular ones¹⁹.

The approach from *Gorgias* is ample and still maintains the canon of the Socratic critical exam, even if it takes distance from the Socratic *maieutike* especially in the last part (506b to 508c), in which Socrates gives a detailed account of the ethical and political virtues, in opposition with the vices of this space, and talks about the individual human good in harmony with the collective universal good.

For Marcuse and especially for his purpose, this final monologue and the discussion between Socrates and Calicles, which takes place in the third part of the dialog, seem to be sufficiently enough, because here are explicitly formulated the platonic critique of hedonism and its response to the question of the possibility of the individual happiness in respect with the general one. At 492c, Calicles exposes the hedonist theses, affirming that a life in pleasure and total liberty is the one which makes a man happy, because this kind of life is in accord with the true nature of the man. He emphasizes the same idea also at 495a (the pleasure is the same thing as the good), at 495d (pleasure is not the same thing with the knowledge and it is not supposed by this), and further more. Socrates rejects this theory on the presupposition that happiness needs deliberation, stability and measure (493ad). The critical exam suffers a re-conversion from its usual role being a searching "together" of the truth to an improper hypostasis of being convinced and aiming to convince others too. Calicles has to be convinced that happiness is not the same thing with pleasure. Step by step, Calicles will arrive to admit that pleasure and unpleasure could happen in the same time, but happiness and unhappiness could not. Thus, at 497a is formulated a first conclusion: the pleasure is not synonymous with happiness. This is followed by a second conclusion immediately at 497d: the pleasure also

¹⁷ *Ibid.*, pp. 150-151

¹⁸ *Ibid.*, p. 151

¹⁹ *Ibid.*, p. 152

can't be synonymous with the good, because the goal is not the pleasure, but the good and the happiness. And in order to attain this goal one has to know the distinction between right and wrong. Thus, the one (as does the wise one) who knows which is the true good, and consequently perform this good, has a happy and serene life²⁰.

All those are also applicable at the level of an entire state. Its happiness is obtainable only in the virtue of the harmonization of individual pleasures with the general interest in order to be produced the good of everyone both in part and as a whole. The Socratic atmosphere remains the dominant one combining the moral values with the truth criteria. As it is already known, for Plato's Socrates the ethical issues presuppose knowledge. The Good presupposes Truth, Justice and Beauty. A good action is a true, just and beautiful one. We can see this clearly in also *Philebos*, where it is mainly about the esthetic pleasure which can be a true or a false one too.

It's true that in *Philebos* Marcuse finds less the social practical aspect of the harmonization of the pleasure with the truth, but more the psychologically esthetizing aspect of the subject's receptiveness in respect with the pleasure's object.

Interesting is the fact that *Philebos*, as a character, a convinced hedonist, has just a few lines through he underlines his affiliation to the idea that pleasures are suzerain. He, contrary to Gorgias, can't be convinced of anything else, and remains a "religious hedonist". For him, the intense pleasures are good not only in a moral sense, but also in a religious one: pleasures are good because they are dedicated to divinity. This is also his great virtue, the only one capable to safeguard his existence²¹.

Returning to Marcuse's view, we can see in "Philebos' silence" the feeling of death (at least at the value level) that characterizes a consumerist society. And here the simple problem of happiness becomes the problem of freedom, meaning by this a true freedom according to the established platonic dichotomy between true and false regarding the moral aspects of the human conducting.

IV. In the consumerist, throwaway society, remarks Marcuse, what happens is an inculcation into individuals of a reformist moral, according to which it is proper to society any responsibility over individuals composing it, while the individual is attributed a "non-conditional liberty", an overwrought autonomy that becomes measure of "supreme wellness". Yet, we face an abstract liberty and an alienated wellness. The vicious circle that arises (at

²⁰ Plato, *Gorgias*, 507c.

²¹ See Andrei Cornea, "Tăcerea lui Philebos" ("Philebos' Silence"), introductory note to *Philebos*, Platon, *Opere (Works)*, vol. VII, Editura Stiintifica, Bucharest, 1993.

least as things were seen in the idealist ethics) is the one in which, starting from a practical impossibility of accomplishing a social liberty adequate to individuals happiness, it produces a break between liberty and happiness, and a degradation of the second, up to exclusive forms of some inferior pleasures irrational satisfaction.

Through practical reason critics, Kantian demarche will save happiness from insoluble condition of degradation, because, in determining supreme wellness, it subordinates to virtue like a „morally conditioned” consequence of a superior reason for which “a necessary link” will be instituted between „senses morality and happiness state”. On the other hand, the non-conditioned character attributed to liberty’s principle, also placed as fundament of supreme wellness fulfilling, made the pleasure principle be rejected as opposed to person’s autonomy. As about happiness, it is undoubtedly, in its condition of fulfilling all the individual’s possibilities, liberty itself.

Marcuse’s argument is simple: social reality, as it is presented to us in a critical description, reveals an exclusion of any possibility to accomplish social liberty, because, in social work relations, the individual sells, enslaves himself, thus making impossible the fulfillment of his happiness, his satisfaction through the deformed appropriation of his work products as goods of external world, goods bringing pleasure, comfort etc. In „pleasure’s happiness”, the individual is „self-alienated”, totally inapt of an authentic liberty. If the bourgeois epoch hedonism critique was based on the liberty’s concept, yet supreme wellness passing also under its rule claims a relation prepossessed with happiness’ accomplishing, desirable in itself for this wellness. Liberty claims happiness, while happiness claims liberty, both of them asking for the instituting in the empire of truth objective categories. True happiness supposes a good knowledge of real possibilities and of real interests of the individual, of his liberty.

Obviously, it is about a social liberty, in which the individual shirks himself through the development of his personality within the process of an un-estranged work from the reification process and from values decadence, as it appears in hedonist contingency of false structures imposed by a consumption society. „Just when humankind will have passed any constraint character of proper self-reproduction, the road to human activity like aim in itself will be open”²². For a free auto-valorization, for a transformation of all the human background, corpora possibilities and of necessities he claims in reality. In a society in which rapports imposed by „necessity’s empire” are inversed, the individual cannot be but alienated, estranged both by his own essence, and by the way he should really develop.

²² *Ibid*, p. 318

To Marcuse, the successively developing aporia place in the same light individual happiness and liberty, both requested by an empire of necessity to fulfill true human essence, but none fulfilled in the consumption society, where false happiness of the degenerated pleasures satisfaction is possible only because of lack of liberty. True happiness is part of general truth, since it takes over all interests, and true interest cannot be but liberty's one²³.

V. The problem of happiness' status seems to be, as we have already seen, one that tends to overpass the moral philosophy borders in order to be reformulated in the space of a social theory. Society's critique also supposes a re-thinking of this, re-thinking that, at Marcuse, will happen only on the background of a social anthropology, which supposes an assimilation of Freudian psychoanalysis theory. It should be mentioned here the fact that this vision, which joins perspectives seen up to now much different from one another, constituted itself as a feature of Frankfurt School, which due to historical events of the age, was in turn the subject of a paradox: bearing the name of a city in which it did not unfold its activity. (Its members had to emigrate in 1935 from Nazi Germany. Their majority will establish in the United States, where they will continue the research activity within the School and the Institute of Social Research affiliated to it). The critical analysis of society accomplishing was the aim, following in a certain extent the Marxist method and model. This analysis was mainly motivated by a certain state of historical collapse, of decadence for some values that did not find support in the reality of sensible world any more and a feeling of failure regarding societies' historical progress on the wrong way of consumption and individual loss, estrangement.

Erich Fromm, for example, another representative of this School, tried to demonstrate in his work *Fear of Liberty* that conformism would be specific to human condition in the consumption/throwaway society. We all face some social, economical or cultural needs, needs that on one side are imposed to us by the tendency acquired by social development, and on the other side are inculcated so that they would be in their nature real necessities. We all behave the same; do what the others do because we estrange the values in comfort. Besides, it would be a reiteration of what Plato showed to be the danger for a luxury society, society in which necessity would become an un-controllable „to have". Believing in their value as in a necessary and real one, people find themselves in a paradoxical situation of rejecting liberty, fearing the risks and responsibility supposed by that, and of accepting happiness in an improper, but comfortable status, synonymous with „feeling good". They will tacitly obey collective constraints,

²³ Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 171

thus estranging their liberty, but also true happiness. In this point we are very near to Marcuse's opinion, the one who saw in the consumerist society the same problem of neglecting authentic liberty and happiness and of accepting some convenient, but false satisfaction instances.

Same ideas will be found at Adorno and Horkheimer, yet more under theoretical tones disclosed by reification process, of individual subordination towards objects of his work and of his „transformation” into thing. As long as everything is subordinated to consumption, the problem of happiness' status becomes much sharper, the individual being surprised in the position of the one getting to „live” the decadence as an evolution moment. Moral, aesthetic, political, etc clichés come to assault up to saturation and replace the rational criteria of an authentic existence with false idiosyncrasies, shaping fetishes of some criteria which, in fact, are basically economical. In the reification process, the alienated individual will be clasped by apathy and indifference, by self-complacence and conformism.

Invaded in his personal, private existence by foreign forms of a reality imposed to him as convenient, but which in fact increase his obligations of social, politic and economic order, the individual becomes a means for the autarchic manifestation of a historical evolution that slips his control, his ration power. The individual comes up to be an instrument of own products, unable to perceive himself in his entire humanity, in the totality of needs, calls and necessities of his happiness.

For Marx, work was the representation of individual creative activity, the actualization of his possibilities for the satisfaction of some needs, but also to his liberation. Yet, consumption, throwaway society will institute the opposite, where production will increasingly identify with Freudian principle of „reality”, as opposed to „pleasure” principle. Liberty scope, more and more restricted, will be the environment of obligation empowerment and in the same time of upsets of any type. And precisely this would be the fundament for the tempting synthesis Marcuse realizes between Marx and Freud, synthesis through which, undoubtedly, he detaches from the common body of Frankfurt critical theory.

Marcuse considers that society's situation in his time did not resemble in aspects with Marx's society, though, to a great extent, Marxism was still responsible through its method and hypotheses for important problems supposed by a society found on the wrong way of historical evolution. That's why, he will join the materialist dialectics to new conceptual specifications taken from Freudian meta-psychology and adopted within the social theory framework, ideally thinking that thus „there could be detected more accurately

the mechanisms through which objective social-historical tendencies become interior and particular in individual consciousness"²⁴.

In *Contributions to hedonism critique*, paper that makes the object of my scrupulous reading, Freudianism-Marxism of Marcuse fulfills the moment in which, beyond valorizing the positive role of hedonism in social critical theory and especially beyond the re-instituting of happiness objective state, it will subtly try to express that under social necessity pressure of consumption type, in which the principle of efficiency becomes existence criterion, spontaneous impulses have been subjected to censure in a process of individual adaptation to new phenomena²⁵.

As an adept of Freudianism, Marcuse will accept that neither liberty, nor happiness are cultural products and, as reality shows, they not even accompany civilization process. Although, they should do it, fact for which the entire Marcusean demarche, continued and preponderantly developed in other two papers, *Eros and Civilization* and *One dimensional man*, will constitute in a re-interpretation of psycho-analytical concepts in the light of Marxist idea of individual passing, within the process of historical progress, from necessity empire to the liberty one. But „one dimensional man”, the one that sacrifices the satisfaction of needs, natural and spontaneous impulses of an authentic existence, his Eros, to live a never-ending, but comfortable „feeling of death”, is an alienated being, manipulated by frustrating clichés of industrial society, in which the ones who rule over productivity levers tend towards a total domination over individuals remained in the retrograde state of re-living a one dimensional (instrumental, irrational) existence. „One dimensional man”, finding himself as a nearly complete alienate, tends to manifest eroticism in a frenetic mode like in a chain of assuming and equally rejecting the feeling of death, yet falling into promiscuity, into vulgarity and dehumanizing. In fact, his „revolt” is an improper one, which does not refuse reality, but makes it stronger both in its causes and in its consequences. He is reduced by the society become irrational to a single dimension, the one of tacit and irrefutable accepting of reality, his characteristics being exclusively of adaptation and resignation against a certain status-quo. At the end of a social “rationalization” critic, the horizon that opens seems to be the hope one of a world in which Eros (desire, pleasure) will liberate itself of Logos (social reason) and in which Thanatos (the instinct of death, transformed through upsetting in aggression) will be channeled towards reduction of conflict tensions.

²⁴ N. Tertulian, *Critică, estetică, filozofie (Critics, aesthetics, philosophy)*, Cartea Românească Publishing House, Bucharest, 1972, p. 353

²⁵ *Ibid*, p. 357

As a continuator of social Marxist theories tradition, Marcuse thought that other Neo-Marxists too, for in a true understanding of social reality in the first half of the XX century (but not only) the Marxist economical theory becomes insufficient, the cause of the necessity to re-think basic problems of this tradition was to lead to a social anthropology, in which methodological problems of understanding historical evolution would be easier to overcome. Yet, for many of us, it might be that representatives of Frankfurt School have failed in successfully developing such an understanding and in showing the correct way to a non-alienated society and to non-aggressive social relationships. For us, critical theory reactions remain just a negative form for institution of a self consciousness based on a position of idealist culture rejection.

Nevertheless, it seems that, at Marcuse, there could be something completely different. Dialectics, the art „of confusing representations or even concepts and of showing their nullity, so that its result is only negative”²⁶, has at Marcuse a positive structure too, revealed in his repeated trials to draw an affirmative conclusion. Habermas will explicitly show this detachment of Marcuse from the other neo-Marxists of Frankfurt School: Marcusian critical theory does not remain at the state of a negative dialectics, but will strongly claim – even if outside an adequate theoretical support – the objective character of happiness and liberty²⁷, going forward to establishing a certain tendency towards imposing the project of a „promesse de bonheur”²⁸. Anyway, Bernstein will specify that social *a fortiori* reality in itself is the one containing negativity, its own oppositions, and the Marcusian demarche tries an over-passing of this reality through the sought of some new fundamentals for a new social order. Yet, the Marcusian project will remain unfinished, once more because the theoretical demarche seems to fail at the very level of an adequacy in using concepts of individual and respectively public happiness and liberty.

Coming back to the problem of happiness status in the critical theory of Herbert Marcuse, there should be focused the fact that this problem appears related to the pleasure and liberty problem, in terms of mode they are understood and transfigured in the consumption society or under the aspect of their possible versus impossible fulfilling within the alienated social reality.

Trying to establish an objective (rational, or better agreed with reason) status of happiness, Marcuse picks happiness out of its indistinctive state of

²⁶ G. W. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei (Lectures of philosophy history)*, vol. I, rom. rransl. by D. D. Roşca, Academy Publishing House, Bucharest, 1963, p. 503

²⁷ Jürgen Habermas, “Psychic Thermidor and the Ribirth of Rebellions Subjectivity”, in *Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia*, London, 1988, pp 3-13

²⁸ Richard J. Bernstein, “Negativity: Theme and Variations”, in Robert Pippin, Andrew Feenbeig, Charles P. Webel, *op. cit.*, pp. 13-29

useless occurrence in the individual history, state in which it was kept by German idealism, but also out of precarious category of „to have”, under which the hedonism placed it and under which consumption society places it now. Besides, considering this state of affairs in the theoretical plan, which way could praxis be developed? Towards which type of society should we orient? To what extent could we talk about a humanized social philosophy? However, all these make the object of another paper.

REFERENCES

1. Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max, *La dialectique de la raison: fragments philosophiques*, Eliane Kanfholz, Paris, Gallimard, 1974
2. Bernstein, Richard J., “Negativity. Theme and Variations in Marcuse”, in Robert Pippin, Andrew Feenbeig, Charles P. Webel (eds.), *Critical Theory and The Premise of Utopia*, London: Macmillan Education, 1998 (pp. 13-29)
3. Benhabib, Sheila, “Translator’s Introduction” in Herbert Marcuse, *Hegel’s Ontology and the Theory of Historicity*, The MIT Press, 1987, pp. IX-XLI
4. Cornea, Andrei, “Tăcerea lui Philebos” (“Philebos’ Silence”), introductory note to *Philebos*, Platon, *Opere (Works)*, vol. VII, Editura Stiintifica, Bucharest, 1993.
5. Florian, Radu, *Eclipsa filosofiei. Filosofia și crizele secolului XX (The Eclipse of the Philosophy. The Philosophy and the Crises of the XX-th Century)*, Bucharest, Ed. Diogene, 1995 (pp. 53-71)
6. Fromm, Erich, *Frica de libertate (The Fear of Liberty)*, rom. transl. Magdalena Măriaguț, Bucharest, Ed. Teora, 1998
7. Habermas, Jürgen, “Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellions Subjectivity”, in *Marcuse. Critical Theory and the Premise of Utopia, Critical Theory and The Premise of Utopia*, Edited by Robert Pippin, Andrew Feenbeig, Charles P. Webel, London: Macmillan Education, 1998, pp. 3-13
8. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Principiile filozofiei dreptului sau elemente de drept natural și de știința statului (Philosophy of Right)*, rom. transl. Virgil Bogdan and Constantin Floru, Bucharest, Ed. Iri, 1996
9. --- *Fenomenologia spiritului (The Phenomenology of Spirit)*, rom. transl. Virgil Bogdan, Bucharest, Ed. Iri, 1995
10. --- *Prelegeri de istorie a filosofiei (Lectures on the History of Philosophy)*, rom. transl. D. D. Roșca, Bucharest, Ed. Academiei, 1963
11. Marcuse, Herbert, *Contribuții la critica hedonismului (Contributions to the Critique of Hedonism)*, în *Scieri filosofice (Philosophical Writings)*, rom. transl. Sorin Vieru, Bucharest, Ed. Politică, 1977

ANA-IZABELLA GHITA

12. ---*Eros și civilizație. O cercetare filosofică asupra lui Freud (Eros and Civilization. A Philosophical Investigation on Freud)*, rom. transl. Cătălina and Luis Ulrich, Bucharest, Ed. Trei, 1996
13. ---*One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, London, Routledge, 1958
14. Plato, *Gorgias*
15. ---*Philebos*
16. Reinman, Jeffrey, *Moral Philosophy: The Critique of Capitalism and the Problem of Ideology*, în *The Cambridge Companion to Marx*, Edited by Terrell Carver, New York, Cambridge University Press, 1992
17. Tertulian, Nicolae, *Critică. Estetică. Filozofie (Critique. Esthetics. Philosophy)*, Bucharest, Ed. Cartea Românească, 1972.

**WHY DOES THE SUN STILL RISE?
- A DIFFICULT ANSWER TO A SIMPLE QUESTION -**

ADRIAN COSTACHE¹

ABSTRACT. The object of the present study is the relationship between the idea that „the sun rises” and the fundamental thesis of Copernicus’ view upon the universe. Arguing that this relationship is logically a contradiction, the present study endeavours to give the reasons why, from the point of view of Alfred Schutz’s inquiry into the life-world, it is not usually perceived as such.

Keywords: language; life-world; fact of science; trivialized scientific knowledge; Eugen Coșeriu; Hans-Georg Gadamer; Alfred Schutz

Let us imagine an episode from the life of a well known philosopher – Galileo Galilei². Let us speak in the first person for the exercise of imagination to be more plausible. So...

“I am Galileo Galilei, and in this very moment I am in the middle of a trial by the Inquisition for, through the means of my telescope, I have proven the truth of Copernicus’ theory according to which the Earth is not the centre of the Universe, but the Sun is. Because of this the Pope considers me heretic. Despite though, what I am trying to tell these men is the *fact of science*, not a dogma derived from an obscure passage written in an ancient book. I have seen the thing I tell these men about with my own eyes and anybody else can see it.”

...

“Eppur si muove!!!” – This is the thought that got me in jail and will lead to my execution. It has been a month since I am in here and within two months from now I will have left my earthly existence. I have had enough time to put my life in balance, to weight my good and bad deeds, but I did not manage to acquire that peace of mind that characterizes philosophers. Even though we are dying from totally different causes, his being much more absurd than mine, I did not reach the serenity of Socrates. What troubles me the most is the sky; the only thing I can see except from these

¹ “Babeș-Bolyai” University, Cluj Napoca; johnadriancostache@yahoo.co.uk

² This exercise of imagination should not be difficult, for it was already done by the Romanian writer Octavian Paler in *In Defense of Galilei*

sordid prison walls is the sky. Blue in the evenings, dark at night and with a yellow glow in the morning. I wish I had at least one more day of freedom to go to the seaside early in the morning to catch the sunrise.

<<*I know the Earth spins around the Sun but I love the sunrise..>>*"

These are not Galilei's words, but they could have been. For, not only the Italian philosopher, but every one of us after him - scientists, philosophers as well as common men - knows that the Earth spins around the Sun and every one of us, in our daily conversations, also speaks of the *sunrise* or the *sunset*.

Given this, it seems we are facing a contradiction within the sphere of knowledge we have of our world. But, how can this be? Inasmuch as it is what it is – i.e. knowledge – and not mere "doxa" or opinion, knowledge cannot be contradictory. In addition, this conflict seems to be all the more interesting due to the fact that, usually, it is not perceived as such. We hardly can point to a handful of people to have acknowledged it.

The first question that comes to our minds in this situation is WHY? Why we do not perceive the connection between these two affirmations as a conflicting one? And why we do not try to mediate this conflict? If it is true that the Latin formula *animale rationale* defines the essence of man, then why in this particular matter man does not follow its essence?

The answer to this question could be the following: the idea that the sun rises might not have the status of knowledge; it could be only a *way of speaking*, something that holds to the rhetoric of everyday language and that does not designate anything existent in the world.

This is surely the simplest and the most reassuring explanation, but is it the right one? A good perspective upon the nature of language, upon its constitution and its functioning, would show us that the answer to this question *must* be, unfortunately, in the negative.

1. "THE SUN IS RISES" AS NOT A WAY OF SPEAKING

Probably, the most appropriate perspective on language one can find is that offered by Eugen Coşeriu³ in *Linguistic change does not exist* - a view accepted by the great majority of linguists and philosophers of language in the 20th century. For Coşeriu,

"A language is a historically given <<technique>> of speaking: it exists only as a tradition of the ability to speak, that is, as a traditional

³ Professor of linguistics and philosophy of language at University of Tübingen, Eugen Coşeriu is one of the most important and original figures in these fields of research because, following Heidegger's insights, he showed that the functioning of our language cannot be understood if in its study the linguistic form is separated by the content transmitted through it.

technical knowledge, or as a <<competence>> which has been handed down by and to the individual members of language communities.”⁴

As a “historically given tradition of the ability to speak that has been handed down by and to the individual members of language communities”, i.e. considered from the point of view of the *content* transmitted by it throughout history, any language is, as Wilhelm von Humboldt puts it, a *view of the world*.

But what does it mean that language is a *view of the world*? From the point of view of Gadamer in *Truth and Method* this means that language is the medium in which the experience of the world is made and that outside language there is no world as such.

In total agreement with modern anthropology, in the above-mentioned text the German philosopher shows us that animals live in habitat or a surrounding world (*Umwelt*).. They are caught up in this medium and cannot escape it even though they move to the other side of the planet. In contrast, man *has* a world.

“To have a ‘world’ means to have an attitude towards it. To have an attitude towards the world, however, means to keep oneself so free from what one encounters of the world that one is able to present it to oneself as it is.”⁵

This keeping free from what one encounters of the world is possible only through language, particularly through the great variety of possibilities of expressing what one experiences or thinks. Only by re-presenting the surrounding world through language man can *rise above* the surrounding world to world. As Heidegger puts it:

“c’est bien elle, la langue, qui fait advenir l’étant en tant qu’étant à l’ouvert. Là où aucune langue ne se déploie, comme dans l’être de la pierre, de la plante ou de l’animal, là il n’y a pas d’ouverture de l’étant et, par conséquent, pas d’ouverture du Non-étant et du vide. Dans la mesure où la langue nomme pour la première fois l’étant, un tel nommer permet seulement à l’étant d’accéder à la parole et à l’apparaître.”⁶

On the other hand, as a “tradition of the *ability to speak*” so, considered this time from the point of view of its *form*, language is nothing but a horizon of possibilities of expression and rules of speaking. This is why, in Eugen Coşeriu’s view, it is best described through the Aristotelian concept of *dynamis* (δύναμις). “Dynamis is the faculty, the possibility to

⁴ Eugen Coşeriu, *Linguistic change does not exist* in “Linguistica Nouva ed Antica. Revista de linguistica clasică, medioevală e modernă”, 1/1983, p. 54

⁵ H.-G. Gadamer, *Truth and Method*, p. 402

⁶ Martin Heidegger, *L’origine de l’œuvre d’art* in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 83

realize an activity.”⁷ This possibility, in order to exist as such, must be actualized; that means that the language must be spoken⁸. Spoken language, in its turn, must be understood also through an Aristotelian concept – that of *energeia* (ἐνέργεια). As it is well known, for Aristotle *energeia* is creative activity, anterior to its *dynamis*, i.e. an activity whose realization does not follow given norms, but which institutes such norms.

Given the interdependence between *energeia* and *dynamis* in the case of language, we understand that it is not something ready made; rather, it is always *in the making*. For Coșeriu, this making of language, its constitution and its change, is a four-step process presupposing both the speaking of the individual and the consent of the community to which the language belongs. In the philosopher’s words:

“as regards linguistic change as a process in a community of speakers we must distinguish four phases: *adoption* (of an innovation by an individual); *diffusion* (adoption by several individuals); *selection* (alternating use of the older and the newer tradition); *mutation* (abandonment of one of the two traditions and retention of the other, or establishment of a certain distribution of both traditions in the same <<dialect>> or eventually in different <<dialects>>).”⁹

Given this perspective upon linguistic change we understand that the constitution of any language is guided by a *principle of economy*. In the passing of time a language, any given language, does not retain all the possibilities of expression that have been put forth, but only those satisfying the needs of the community of speakers to which it belongs, only those possibilities that are *useful* to them in one way or another.

Now, bearing in mind these two perspectives on language formulated above (dealing with both the *content* and the *form* of language), let us return to our answering in the negative the question whether the expression “the sun rises (or sets)” is a simple way of speaking or not. As we will see, both these perspectives will underpin our answer.

If we assume Gadamer’s idea that there is a world only inasmuch as there is a language to re-present it, we understand that the expression “the sun rises (or sets)” is an authentic experience of the world made through language. This is why, in Gadamer’s words:

“...the sun has not chased to set for us. [...] When we speak of the sun setting, this is not an arbitrary phrase, but expresses what really appears

⁷ Eugen Coșeriu, *Lingvistica integrală. Interviu cu Eugen Coșeriu realizat de Nicolae Saramandu (Total Linguistics. An Interview with Eugen Coșeriu by Nicolae Saramandu)*, p. 64 (my translation)

⁸ Precisely because of the fact that Ancient Greek and Latin are not spoken any more they are called now “dead languages”.

⁹ Eugen Coșeriu, *Linguistic change does not exist*, pp. 56-67

to be the case. It is the appearance presented to man who is not himself in motion. It is the sun whose rays reach or depart from us. Thus, to our vision, the setting of the sun is a reality (it is 'relative to being there')."¹⁰

On the other hand, considering the *principle of economy* that is the fundament of the constitution of any language, we understand that if this expression was only a way of speaking, there would be no reason for keeping it after the acceptance of Galilei's proving of Copernicus' theory. It could have been just as simply replaced with another way of speaking at least as poetic as this; we could have spoken, for example, of *encountering* the face of the sun, of *finding* the sun day by day. But *the fact is that it was not replaced*. (How odd does this sound in English, or, in fact, in any language for, to our knowledge, the idea "the sun rises" can be found in all?).

Thus, the expression "the sun rises" *cannot* be identified with a mere way of speaking. The certainty of our answer, though, does not solve anything; rather it further complicates the matter for we are led back to our first and the most difficult question: how are we now to understand that "the sun rises" and that put forth by the Copernican theory do not usually conflict with each other?

Inasmuch as the sphere of scientific knowledge is structured, inasmuch as Science¹¹ is constituted like a pyramid that has as its top the most general and abstract principles and as its basis sets of propositions founded on experience as such, it would normally be possible to see this conflict as clearly as possible. If we (again, except for a handful of people) still do not apprehend it, then the hypothesis to which we are led is the following: the idea that "the sun rises" holds to another type of knowledge. It does not belong to the pyramid of Science, but to the realm of knowledge peculiar to common man, i.e. to common knowledge.

Let us now follow this lead..

2. THE STRUCTURE OF EVERYDAY KNOWLEDGE AND...

In order to bring to light the peculiarity of common or everyday knowledge the best companion one can find is, probably, Alfred Schutz with his *Structures of the Life-World*.

A close reading of this phenomenological project shows us that, following Husserl's *Ideas*, Schutz's fundamental assumption is that our world is constituted not by the objects we can experience, but by the *meaning* of these experiences. In the terminology of Heidegger's *Being and*

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Truth and Method*, p. 407. For this "being there" in the German edition stands *Dasein*.

¹¹ Here we have in mind the so-called "hard sciences" such as physics, chemistry, etc., and not the human sciences whose epistemological status has been contested since their birth in the 18th century.

Time we could say that the concept of world is not ontical but ontological. This is why, from Schutz's point of view, a concept such as that of "world in itself" is a chimera; in fact, there exist only "provinces of reality with finite meaning structure". The finite character of a province of reality, as Schutz says, "rests upon the character of the unity of its own peculiar lived experience"¹². Examples of such provinces of reality would be that of the world of fantasy, the dream world, the world of science and, what interests us in this context, the life-world.

"By the everyday life-world it is to be understood that province of reality which the wide-awake and normal adult simply takes for granted in the attitude of common sense."¹³

As we can see, the fundamental attitude of the normal adult within the life-world is a peculiar type of reduction or, more exactly, an *anti-phenomenological reduction*. While the phenomenologist doubts the validity of the world in the natural attitude, in contrast, common man living within the life-world, with a profound anti-Cartesian anti-philosophical gesture, doubts every *doubt* concerning the validity of the world. Schutz tells us in this matter that "the taken for granted as self-evidently <<real>>"¹⁴ character of our world is the first fundamental feature of the life-world.

Due to this belief in the reality of the world, at the level of the life-world, the problem of solipsism cannot be put. Within the natural attitude, in our daily life, the other is never apprehended as a mere body, but always, and right from the start, as *fellow-man*. So, intersubjectivity would be the second fundamental feature of the life-world.

From these two features of the life-world derives the third. Within the natural attitude, the objects we encounter have the same meaning for us as for our fellow-man. The world as such is the same for all.

The forth and the last feature of the life-world is the fact that it is mainly the *world of acting* and is always guided by a pragmatic motive. As Schutz puts it:

"The life-world is thus a reality which we modify through our acts and which, on the other hand, modifies our actions. We can say that our natural attitude of daily life is pervasively determined by a *pragmatic motive*."¹⁵

In total agreement with the phenomenological hermeneutics of Martin Heidegger or Hans-Georg Gadamer, in Schutz's view the fundamental form in which the life-world is given to us is that of *situation*. "In every moment of conscious life I find myself in a situation."¹⁶ The concept of situation in

¹² Alfred Schutz and Thomas Luckmann, *The Structures of the Life-world, Vol. I*, p. 24

¹³ Idem, p. 3

¹⁴ Alfred Schutz and Thomas Luckmann, *The Structures of the Life-world, Vol. I*, p. 4

¹⁵ Idem, p. 6

¹⁶ Idem, p. 100

general is strongly related to that of limit and limitation. A thing situated here, is, by consequence, not situated also elsewhere. In Schutz's view, the situation in which I find myself in conscious life bears the mark of a *twofold* limitation. Firstly, it is limited by *the prior givenness of my body*:

"In every situation my body acts as a center of coordination in the world, with an above and below, right and left, behind and in front of. First, my body and its functioning is a fundamental element of every situation."¹⁷

Because of this, such a situation is, on the one hand, *biographically articulated*. It depends on the chain of one's previous experiences and, to be sure, it will determine all the future experiences. And, on the other, the situation is endlessly variable for it is essentially *open*. It can be modified and must be modified by one's acting within it because, as we have already said, the life world is the world of action.

And secondly, the situation is limited by what Schutz calls *the transcendence of the world time*. It's 9 o'clock in the morning and I am at the library reading an article. I am totally captivated by it. When I take my eyes off the page and look at the time I see that it's already 12 o'clock in the afternoon. For me it seems that everything happened in no time when in fact three hours have passed. I know, on the other hand, the time will not stop after I am dead. This is why, for every one of us the fundamental correlate of this permanence of the world time is *the mark of our finitude*.

Due to the body-centeredness of situation we understand that the act of knowing, at the level of life-world, cannot be anything else but *experience*, and that knowledge as such, *sedimentation of this experience* in the form of *stocks of knowledge* constituted in accordance with the type of objects encountered in the situations in which we are engaged.

Inasmuch as the objects encountered in the different situations are heterogeneous, this heterogeneity must be reflected also at the level of the stock of knowledge, between its elements.

On the other hand, due to the conscience of finitude imposed on us by the transcendence of the world time (and also due to the fact that life-world is guided by a pragmatic motive) the constitution of such stocks of knowledge will itself be pragmatically motivated and guided by an interest. Because of this the constitution of the stock as such will rest greatly of one's previous experiences and on the experiences of the others.

As Schutz shows us, within the everyday life-world one begins the explanation of a problem only inasmuch as it is necessary for the mastering of a situation. If such a problem is encountered, one will not try to start everything from scratch (as is the case in the solving of a scientific or approaching a philosophical problem), but will always rest his inquiry on the

¹⁷ Alfred Schutz and Thomas Luckmann, *The Structures of the Life-world*, Vol. I, p. 102

solutions already offered by his fellow-man to similar problems or to parts of his problem¹⁸, as well as on the solutions already found by himself.. The fundamental reason for doing this is the fact that it is the *easiest* way to approach the matter.

And again, because of the same pragmatic motive that guides the life-world, the explanation of a problem will be pursued only until the situation can be mastered. The solution one obtains might not be the best solution to the problem but, if it is suitable for the situation, then it is good enough.

Considering what has been said so far, we understand that the lifeworldly stock of knowledge is a heteroclitite mixture of explanations and fragments of explanations formulated with different occasions by us or by others (above all, in Schutz's view, by our parents, teachers and the like¹⁹). Its propositions are not logical consequences of axioms, theorems or other more fundamental propositions, as it is the case with the stock of scientific knowledge. This is why we could say that the structure of the lifeworldly stock of knowledge cannot have anything in common with the pyramidal architecture of Science. As Schutz puts it:

“The structure of the lifeworldly stock of knowledge resembles neither the logical systematic of a nonempirical science, as for instance algebra, nor the fabric of the interpretational schemata, taxonomies, laws, and hypothesis found within the empirical sciences. *Insofar as there are similarities at all, they are to be traced back to the fact that the theoretic-scientific attitude is founded on the natural attitude.* (our italics)”²⁰

3. ... THE ANSWER TO OUR QUESTION

Now that we have brought to light the structure of everyday knowledge let us go back to our problem and ask again: why the relationship between the idea that “the sun rises” and the Copernican theory is not normally apprehended as a conflict and why, if apprehended, is not mediated?

Even though it is impolite to answer a question with a question, unfortunately, we are forced to do so. What type of knowledge is the idea that the Earth spins around the Sun? Is it a *fact of science* as such or some kind of *trivialized scientific knowledge* belonging in this way to the lifeworldly stock of knowledge?²¹

¹⁸ As Schutz shows us, within the life-world this kind of solutions are normally taken for granted as being valid, true.

¹⁹ Alfred Schutz and Thomas Luckmann, *The Structures of the Life-world, Vol. I*, p. 7

²⁰ Idem, p. 122

²¹ The difference between what we call “fact of science” and “trivialized scientific knowledge” is the following: someone is in the possession of a fact of science when he affirms a true scientific proposition and can indicate the reasons for which it is so; on the other hand, someone is in the possession of trivialized scientific knowledge when he affirms a true scientific proposition but cannot underpin its logical value.

At first sight, the answer would be that it is trivialized scientific knowledge. If this is so, we understand that within the life-world the relationship between this idea and that that “the sun is rises”, normally, **cannot** be apprehended as a conflict. Because of the body-centeredness of every situation we understand that for every one of us (except, of course, for astronauts and astronomers) there is hardly any chance to encounter a situation in which the spinning of the Earth around the Sun is experienced. Generally, the tension between these two ideas remains at a theoretical level and because of the heteroclit character of the lifeworldly stock of knowledge, the chances to apprehend this tension as a contradiction in its own right are again minimal.

But even if, let us say, by chance, we are struck by this contradiction, none of us, as common man living within the life-world, will try to mediate it. We will note its existence and happily carry on with our lives. Arriving at a solution to this problem is not necessary knowledge for the mastering of any situation. And, as Schutz shows us, this attitude does not affect in any way the unity of our stock of knowledge.

“In the natural attitude, there is no motivation to keep *all* the elements of knowledge in fundamental agreement. Even if elements of knowledge are <<theoretically>> in contradiction with one another, that is, if they contradicted one another within a closed, formal, logically ordered system of knowledge, they do not need to conflict in the natural attitude. [...] ... *even contradictions which had become conscious could remain as such within the structure of the stock of knowledge..* (our italics)”²²

But what if the idea that the Earth spins around the Sun is a fact of science in its right? In this case the tension between this idea and the other seems to be not within a single stock of knowledge, but between two stocks of knowledge, or two provinces of meaning belonging to two different provinces of reality. In fact, the tension between the idea that “the sun rises” and the Copernican thesis would be best described precisely as a tension between two provinces or reality. Here is what Schutz tells in *The Structures of the Life-world*:

“In no case that which is compatible within the finite province of meaning P is also compatible within the finite province of meaning Q. On the contrary, seen from the P that has been established as real, Q appears together with the particular experiences belonging to Q, as purely fictive, inconsistent and inverted.”²³

Considering this, we understand that the way in which two provinces of reality can connect is through *transition*, which is always accompanied by a “shock experience” brought about by the changing of the

²² Alfred Schutz and Thomas Luckmann, *The Structures of the Life-world, Vol. I*, pp. 154-155.

²³ Alfred Schutz and Thomas Luckmann, *The Structures of the Life-world*, p. 24

style of lived experience²⁴. In this case, each of the two affirmations would stand in a proud indifference to one another, the chances for their tension to be apprehended as a conflict being much smaller than in the first case. And, even if this tension was apprehended as a conflict (again, by accident) still no one would try to mediate it for the same reason as above – no one gains anything from it.

In conclusion, if we assume, following Schutz, that “In relation to other provinces of reality with finite meaning-structure, the everyday life-world is the primary reality.”²⁵, then we understand that for us the sun really rises and will continue to do so until the end of time.

BIBLIOGRAPHY

1. Coșeriu, Eugen, *Linguistic change does not exist* in “Linguistica Nuova ed Antica. Revista di Linguistica Classica Medioevale e Moderna”, Anul I, 1983, pp. 51-63
2. Coșeriu, Eugen, *Lingvistica integrală. Interviu cu Eugen Coșeriu realizat de Nicolae Saramandu (Total Linguistics. An Interview with Eugen Coșeriu by Nicolae Saramandu)*, Editura Fundației Culturale Române, Bucharest, 1996
3. Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, Sheed and Ward, London, 1988, Translated and Edited by Garrett Barden and John Cumming
4. Heidegger, Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Collection Tel, 1962, Traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier
5. Schutz, Alfred and Luckmann, Thomas, *The Structures of the Life-world, Vol. I*, Northwestern University Press, Evanston, 1973, Translated by Richard M. Zaner and H. Tristram Engelhardt, Jr.
6. Paler, Octavian, *Apărarea lui Galilei (In Defence of Galilei)*, Albatros, Bucharest, 1994

²⁴ The “style of lived experience” is for Schutz the particular way in which experience is undertaken within a province of reality. (Cf. Alfred Schutz and Thomas Luckmann, *The Structures of the Life-world*, p. 23)

²⁵ Alfred Schutz and Thomas Luckmann, *The Structures of the Life-world*, p. 35

L'ÉTHIQUE NOÏCIENNE DE LA RETROSPECTION. UNE SOLUTION CONCILIANTE ENTRE LA METAPHYSIQUE GRECQUE ET LE FORMALISME KANTIEN

LAURA PAMFIL

ABSTRACT. The paper aims to discover and to reconstruct the project of an ethics of the Romanian thinker Constantin Noica.

Keywords: Constantin Noica, ethics.

Dans les notations journalières écrites par le philosophe roumain Constantin Noïca entre 1965 et 1968, le suivant paradoxe soi-disant «logique» passe pour une réelle «catastrophe de l'éthique»: Si l'on pratique la vertu sans la savoir pas, on n'est plus vertueux (...). Si l'on pratique en sachant qu'on la pratique, elle ne plus une vertu, elle est une virtuosité.»¹ Ce raisonnement sonne étrange aux oreilles d'un lecteur de XXI^e siècle. Il conserve quelque chose d'antique. Une nuance originaire grecque, d'influence platonicienne, le survole, et certainement dans ce creuset générateur se trouve l'essence de la pensée noïcienne.

On peut constater ainsi que l'entière problématique de l'éthique noïcienne, oscillante entre l'hypostase ignorante et celle connaissante de la vertu, constitue formellement un cercle, similaire au cercle anamnétique platonicien, mais reste toutefois fidèle à l'esprit contemporain. Elle essaie de reformuler ontologiquement ses dilemmes moraux, que la tradition philosophique a souvent laissé irrésolues. Et tout comme en platonisme, cette reformulation pendule entre l'obéissance naïve devant la norme éthique et la violation délibérée de celle-ci... Dans le dialogue *Hippias Minor*, le plus capable de mentir – donc de pervertir la vertu dans son contraire – n'est pas l'ignorant, mais le connaisseur. Pour Noïca aussi, le plus capable de pratiquer le geste éthique est celui qui a déjà exercé la conscience connaissante au dehors de l'éthique. A la première vue, il semble que l'entier territoire de l'éthique soit confisqué et soumis au celui de la théorie de la connaissance. Mais c'est plus qu'un effet « trompe l'œil » ! Parce que le cercle dialectique de l'être couvre tout et réussit à intégrer tout, y compris l'éthique, l'axiologie et l'épistémologie...

1. Un contexte paradoxal

L'étude que nous proposons a deux objectives: d'abord il essaie d'esquisser le procédé par lequel l'ontologie noïcienne intègre l'éthique et

¹ C. Noïca, *Jurnal de idei* (Journal d'idées), Bucarest, Humanitas, 1991, p. 115.

ensuite il veut établir quelle est la fonction ontologique de la norme éthique dans la philosophie de Constantin Noïca. Bien sûr, nous assumons entièrement le caractère interprétatif de la recherche. Mais le premier obstacle de notre enquête est la situation inapparente de son objet: malgré les nombreuses observations sur le caractère éthique et moral répandu dans toutes ses livres, Noïca n'a jamais décrit un système éthique, et surtout il a refusé constamment de théoriser l'éthique en tant que science de la norme... Pourquoi ce fait, on pourrait s'interroger ? Comment est-il possible la coexistence du refus de théoriser l'éthique et d'une telle attitude d'admiration devant elle («Que c'est beau vivre l'éthique!», «Etre toi-même le Bien, entre les marges de ton être. Quel plaisir, presque une volupté!»)² ? C'est certainement une situation paradoxale, susceptible à créer confusion. Trouvés en impossibilité de s'expliquer ce paradoxe, les uns ont affirmé que Noïca a tourné définitivement le dos à l'éthique... Il y a deux raisons pour lesquelles les conséquences d'une telle affirmation ne sont pas négligeables:

1. Le philosophe Constantin Noïca, étiqueté souvent comme «le plus important philosophe roumain», est connu et analysé en Europe de l'Ouest presque exclusivement par son attachement politique temporaire à la Garde de Fer³. Ses plus importants ouvrages d'ontologie ne sont pas encore traduits, ainsi que l'évaluation théorique d'un tel philosophe reste fatalement précaire. Il faut bien remarquer aussi que toutes ces études supposent une relation étroite entre l'engagement politique de Noïca, son ontologie et une éthique possible ou, par contre, la carence critiquable d'une éthique.

2. Les philosophes roumains n'ont jamais conçu une éthique. Dans les conditions historiques de la crise identitaire d'entre-deux-guerres et d'après la guerre, en plein régime communiste, ce manque peut-être aisément qualifié comme une coupable légèreté de la pensée et des penseurs. Or, c'est précisément ici qu'on peut identifier un des contributions noïciennes...

Cette étude essaie de découvrir et de reconstruire une éthique roumaine, à partir de l'affirmation publiée dans un quotidien de l'époque, à l'occasion d'un entretien journalistique avec Constantin Noïca: «Mon expérience de laboratoire est, bien sûr – avant d'être donquichottesque –, une impossibilité. *Mais je n'ai plus du temps pour m'occuper de ce que mon possible pourrait m'offrir: une éthique, par exemple.*»⁴ On se demande, alors: quelle éthique aurait-elle voulu écrire Constantin Noïca à la place et à l'époque de la logique donquichottesque «de Hermes»?

² C. Noica, *Jurnal filosofic* (Journal philosophique), Bucarest, Humanitas, 1990, p. 93.

³ Alexandra-Laignel Lavastine, *La philosophie nationaliste roumaine. Une figure emblématique: Constantin Noïca*, Université Paris IV, Paris, 1996, thèse doctorale. La traduction roumaine: *Filozofie și naționalism. Paradoxul Noica*, Bucarest, Humanitas, 1998.

⁴ Le quotidien *Arges*, numéro 1/1982, *Constantin Noica: «Filosofia nu se învață cu profesori, ci prin ucenicie»* (Constantin Noïca: «La philosophie ne s'apprend pas avec des professeurs, mais par l'apprentissage»), p. 4. «L'expérience de laboratoire» que Noïca le mentionne dans l'entretien est l'ouvrage *Scrisori despre logica lui Hermes* (Lettres sur la logique de Hermes), qu'il écrivait à l'époque.

On doit peut-être commencer la recherche en retenant un autre témoignage offert par Mihai Rădulescu dans sa véritable fresque historique, *Jocul cu moartea (Le jeu avec la mort)*⁵. L'auteur constate ici l'attitude noïcienne devant la position de son professeur, Nae Ionescu, en ce que concerne la question de «dépasser l'éthique». L'impératif «Voyons au-delà de l'éthique!» - Noïca lui suggère - est une création spécifique au XIXe siècle, création qui doit être dépassée elle-même, puisqu'elle *autorise tout*, n'importe en quelle direction... Autrement dit, l'éthique donne couramment une normativité plate, fondée sur l'obéissance devant l'impératif moral. Au contraire, l'acte de dépasser l'éthique donne une fausse liberté, capable d'instaurer l'anarchie dans la vie quotidienne de l'individu humain. Apparemment, il n'y a aucune voie de communication entre ces deux alternatives.

Notons néanmoins, que le seul refus explicite est celui de la normativité plate, d'une sorte de «dogmatisme» éthique imposé par la tradition philosophique, et non pas celui de l'éthique «en soi même». La question sous-jacente de Noïca est: qu'est-ce qu'on devait accepter: la norme comprise comme forme nue ou la liberté in-forme ? Est-ce que cette alternative de l'éthique traditionnelle est la seule alternative possible ? Et la réponse suit: si on insiste pour concevoir l'éthique comme science de la norme, la norme elle-même doit être *reformulée*, en mettant en jeu ce que le penseur roumain appelle «la théorie des éléments»: «La psychologie, tout comme *l'éthique*, la physique et la philosophie, doit être pensée de nouveau à travers la théorie des éléments.»⁶ Il paraît que Noïca fait fonctionner ce concept modifié de l'éthique traditionnelle, dans une manière qui la rapproche de l'ontologie...

Nous essayons donc d'établir quelques jalons pour une éthique possible noïcienne, ayant en vue aussi une suggestion de M. Sorin Vieru: «une éthique peut-être trouvée dans ses ouvrages; on la trouvera en lisant attentivement le discours noïcien, avec l'attention concentrée sur le sens tacite de ses textes. [...] Cette recherche présuppose également une lecture attentive et un effort herméneutique, les deux pouvant expliciter ensemble ce qui reste implicite, même caché à quelconque intention.»⁷ Donc, quelles sont les choses concernant une reformulation possible de l'éthique et qui sont «restées implicites» dans la pensée de Constantin Noïca ? Quelle est la nouveauté de cette perspective?

⁵ Mihai Rădulescu, *Jocul cu moartea (Le jeu avec la mort)*, Bucarest, Humanitas, 2001. Voir aussi Stelian Tănase, *Anatomia mistificării (L'anatomie de la mystification)*, Bucarest, Humanitas, 2000, pp. 305-306.

⁶ C. Noïca, *Jurnal de idei (Journal d'idées)*, Bucarest, Humanitas, 191, p. 110 (la soulign. de l'auteur).

⁷ Sorin Vieru, *Reperul etic în gândirea lui Noïca (Le repère éthique dans la pensée de Noïca)*, *Revista 22*, numéro 49, 3-9 décembre 2002.

A. Comment reformuler l'éthique?

Il faut noter que pour le philosophe roumain l'éthique n'est pas seulement une science de la norme, comme la philosophie traditionnelle l'avait dit. Ethique est aussi une science des contenus vitaux indépendants de celle-ci. (On peut sentir ici les racines herméneutiques et hégéliennes de la prochaine «logique de Hermes».) Dans sa nouvelle définition, l'éthique est *un essai (de l'esprit) d'introduire une unité de forme et de contenu dans la diversité du comportement humain*⁸.

A l'origine de cette surprenante définition il y a l'effort de la pensée noïcienne de dépasser la dichotomie, elle aussi traditionnelle, entre âme et esprit ; parce que les dettes de l'âme ne coïncident pas avec les dettes de l'esprit... Le but de cette nouvelle définition est de formaliser l'éthique sans risquer de la transformer dans un formalisme vide. Si les dettes de l'esprit sont prioritaires dans l'éthique traditionnelle, Noïca veut obtenir maintenant une unité conciliante entre les deux. La norme éthique n'a aucune valeur sans la confirmation préalable de sa rationalité. Et cette confirmation est donnée par le contenu vital qu'elle essaie d'ordonner. Une norme confirmée est une norme qui a pu donner un sens spécifique à un certain contenu vital. Si on parle d'exclusivité de la forme ou du contenu, on ne parle pas d'un vrai acte éthique. L'hypothèse noïcienne est que le seul sens de l'éthique est celui de donner «une consistance, un style dans le sens profond du terme»: «Une vie éthique a une réelle unité; elle a une identité avec soi-même.»⁹

B. La tâche de l'éthique: la conquête du sens général

Dans la perspective noïcienne, la norme joue le rôle de «port-être», en faisant partie du grand cercle de l'être, ainsi que l'éthique est aussi comprise dans l'ontologique. C'est pour ce fait que l'éthique, tout comme toutes les autres disciplines philosophiques, est subordonnée à l'ontologie et pose le problème de la relation du soi-même à être. Mais quelles sont les caractéristiques d'un être qui intègre ainsi l'éthique?

L'être noïcienne est conçu comme être inscrit (intégré) lui-même dans les choses sensibles. Il échappe au caractère absolu de l'être parfait parménidien, ayant une structure trinitaire, d'inspiration hégélienne: IDG (individuel-déterminations-général). La tâche ontologique de l'éthique est donc celle de trouver les déterminations adéquates (les normes, D) par lesquelles un individuel spécifique (l'individu humain, I) peut atteindre le sens général qui «le pose en ordre» (le Bien, l'ordre éthique, G). Don Quijote comme individuel spécifique, par exemple, essaie d'atteindre son sens général d'être un vrai gentilhomme médiéval au moyen des «simili-

⁸ C. Noïca, *Devenirea întru ființă* (Le devenir pour être), Bucarest, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 23.

⁹ Idem.

déterminations» (des déterminations impropres et grotesques). Il est, pour ainsi dire, un individu humain bloqué au dehors de l'éthique. Le processus qui définit meilleur l'essence de Don Quichotte est la transformation de l'apparition dans une représentation¹⁰. L'outrance de la représentation marque le début d'une herméneutique redondante, qui jette ce personnage dans la situation de ne pas pouvoir identifier la loi morale capable de lui conférer le sens général propre à lui-même.

Bref, on vit de manière éthique lorsqu'on a déjà trouvé la loi morale qui peut dévoiler notre être comme soi authentique (*eigentliche Selbst*). Bien sûr, cette loi morale noïcienne n'est pas universelle, à la manière des lois morales fonctionnelles dans les éthiques traditionnelles (l'impérative catégorique kantienne, par exemple). La critique de Constantin Noïca orientée contre les «pouvoirs anonymes»: les foules, le temps, l'histoire (dans le volume *De caelo*) veut dire également que le sens général est modelable après les tendances inévitables de chaque individu humain...

C'est assez visible à ce moment-ci la surprenante juxtaposition à la condition de l'éthique sur celle de l'ontologique. Parce que le modèle IDG est saturé (donc les trois termes ontologiques font possible que quelque chose vraiment est et n'a pas seulement des velléités de l'être) seulement quand un individuel (I) trouve les déterminations (D) capable de le conduire vers le sens général propre (G). C'est pourquoi Noïca va souligner, en suivant Platon dans le dialogue *Lysis*, la coïncidence entre ce qui est et ce qui doit être¹¹. Parce que l'ordre de l'éthique coïncide avec celle de l'être lui-même. Plus tard, Noïca adoptera la suggestion heideggérienne présentée dans l'ouvrage *Kant und das Problem der Metaphysik*. Il dira ainsi: tout ce qui est dans les choses sensibles est orienté vers l'être, l'ontique est orienté vers l'ontologique¹². Mais la condition nécessaire qui fait possible ce phénomène d'origine transcendantale – surnommé par Noïca «ethos de l'orientation» -, est l'absence de toute universalité dans le domaine des lois morales... Les normes éthiques ne doivent pas être réduites à un formalisme pur, elles doivent éviter «l'ethos de la neutralité» qui marque par excellence les territoires formalisés, indifférentes à n'importe quel contenu. On peut dire, dans l'esprit noïcien, que l'éthique est un vrai *organon du devenir pour l'être* (une science d'intervalle) et, aussi,

¹⁰ Victor Ieronim Stochiță, *Efectul Don Quijote* (L'effet Don Quichotte), Bucarest, Humanitas, 1995, pp. 5-10.

¹¹ C. Noïca, *Trei introduceri la Devenirea întru ființă* (Trois introductions au devenir pour l'être), Bucarest, Editura Univers, 1984, p. 51.

¹² C. Noïca, *Kant și metafizica după interpretarea lui Heidegger* (Kant et la métaphysique, selon l'interprétation de Heidegger) dans: *Immanuel Kant. 200 de ani de la apariția «Criticii rațiunii pure»* (Immanuel Kant. 200 ans après la parution de la «Critique de la raison pure»), Bucarest, Editura Academiei R.S.R., pp. 141-152.

un *reflet en conscience de l'ordre générale de l'être*. En quelle mesure est-elle possible, une telle éthique? On verra.

2. Les inconvénients de l'éthique traditionnelle

A. *Le préjugé de l'ordre pré-établi et des normes absolues*

Ce qui a rendu possible, dans l'opinion de Noïca, l'absolutisme de la loi morale dans les éthiques traditionnelles, c'est le préjugé des normes universelles, détachées des conditions circonstanciennes (spatiales, temporelles, du sujet éthique) de leur applicabilité. On peut soupçonner ici le fondement métaphysique d'inspiration parménidien, où la fracture entre l'être et les choses sensible fait tomber les derniers dans la significativité du « rien ». Entre la loi éthique et le contexte de la vie où elle s'applique, il n'y a aucune communication. Chaque membre de la relation reste dans son propre autisme... Derrière l'absolutisation de la loi, il y a le préjugé plus profond d'un ordre pré-établi, et des valeurs immuables qui pourraient être re-établies au moyen des normes universelles.

Au contraire, la présupposition noïcienne est celle de la norme relative et modelable après le sujet éthique et aussi en fonction de contexte de son applicabilité. La norme éthique n'est pas donc absolue, mais circonstancielle. L'ordre pré-établi, il aussi, est le résultat des erreurs héritées de la part de la tradition philosophique. Mais Noïca n'accepte aucun fait « déjà donné »; l'ordre n'est pas déjà donné, tout comme le sens n'est pas déjà donné et l'être lui-même n'est pas déjà donné. Toutes ces choses sont elles-mêmes en train de se faire... En conclusion, le tableau du monde doit être composé (et non re-composé), un ordre doit être trouvé (et non re-trouvé), lorsqu'il n'est pas pré-établi: «Lorsqu'on intègre dans un monde, dans un ordre pré-établi, quand on l'accepte comme préexistante, avec ses sciences et ses vérités, on se dispense de la plus difficile des tâches: celle de trouver les éléments universelles en nous-même [...]. Il faut qu'on se découvre comme porteur des sens valables. Seulement ainsi on peut retrouver non pas l'objet – parce qu'on peut toujours l'ignorer – mais le monde, ce monde que nous ne pourrions tout à fait ignorer, parce que l'on contient « substance » par substance en nous-même.»¹³

B. *L'instauration de la norme comme apriorique à l'acte éthique*

Le plus illustratif exemple pour cet inconvénient est, du point de vue noïcien, la *Critique de la raison pure* kantien. Ce qui est prioritaire chez Kant, explique-t-il, n'est pas tant le contenu de l'impérative catégorique, que son caractère universel et catégorique¹⁴. Par conséquent, la forme décide dans le domaine de la vie morale de l'individu. Il y a, chez Kant, une

¹³ C. Noica, *Devenirea întru ființă* (Le devenir pour l'être), Bucarest, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 63.

¹⁴ Idem, p. 24.

nécessité (rigorisme) apriorique qui limite la liberté de l'individu humain. Ce formalisme éthique, comme pure possibilité, c'est un reflet pratique absolu, sans qu'aucune vicissitude du réel ne puisse le contaminer. «L'homme moral kantien est ridicule. L'homme général formalisé doit aussi être ridicule» affirme Noïca dans son premier livre, *Mathesis sau bucuriile simple (Mathesis ou les joies simples)*. Or, ce caractère «ridicule» de la loi morale veut dire exactement que la norme universelle ne s'applique pas au chaque contexte particulier.

A l'autre but de l'histoire, les Grecques, avant Aristote, ont imaginé une conception antagonique où la Forme du Bien était, par contre, l'accomplissement, la consistance de la vie. Oui, mais la Forme était métaphysiquement pensée comme Etre et comme réalité, observe le penseur roumain. C'est la raison pour laquelle l'éthique antique coïncidait en grande mesure avec la métaphysique. Parce que chaque opposition cachait, chez les Grecques, un « meilleur » et un « pire »: ce qui est chaud est opposé et meilleur que ce qui est froid, la plénitude est meilleure que le vide, le mesurable est meilleur que le non-mesurable, le juste est meilleur que l'injuste, l'identique est meilleur que le contradictoire, l'être est meilleur que le non-être: «Mais l'opposition bien-mal n'aura à un aucun moment un sens «moral». Le Bien grecque – n'importe combien de complications emmenaient à la lumière, surtout dans sa formulation platonicienne – signifiait en tout cas l'accomplissement, donc un plus de l'être, engagement dans l'être. L'opposition bien-mal est ici, sans doute, une opposition métaphysique.»¹⁵

Les deux solutions éthiques extrêmes, grecque et kantienne, glissent entre la nécessité et la liberté, entre l'universalité de «ce qu'il faut» et la particularité de «ce qu'on aime». Elles obtiennent soit l'exclusivité de la forme, soit l'exclusivité du contenu. «Fais ce qu'il faut!» exige l'impératif kantien («au risque de ne jamais accomplir ta vie», interprète Noïca le sous texte). Cet impératif respecte seulement le critère noïcien de la forme, en introduisant une *unité de la forme* dans le divers du comportement humain. Par contre, la formule antique «Fais ce que tu aimes!» («à la condition d'atteindre un accomplissement» continue Noïca l'idée) respecte seulement le critère du contenu et introduit une *unité du contenu* dans la vie morale de l'individu. Pour la mentalité antique, le survole libre au-dessus des réalisations individuelles est primordiale. Noïca ressent la précarité des variantes extrêmes de l'éthique, l'une bloquée dans la gesticulation extérieure, l'autre concentrée narcissiquement sur son propre agrandissement intérieur. Aucune des ces deux formules n'obéit pas à la condition d'introduire une unité de forme et de contenu dans la diversité du comportement humain. Et alors, le philosophe roumain essaie de trouver une troisième solution...

¹⁵ C. Noica, *Devenirea întru ființă* (Le devenir pour l'être), p. 106.

3. L'éthique de la rétrospection

Les deux variantes pratiques traditionnelles, avec leur inadéquation entre forme et contenu, présentent aussi l'inconvénient d'obturer la possibilité d'une réelle rencontre entre «ce qu'il faut» et «ce qu'on aime». Or, ce rencontre est exactement la condition de l'eudémonisme... L'éthique accomplie ressoudera ainsi pas seulement le problème ontologique appliqué à un individu humain – la question d'être réellement, pleinement, et pas d'imiter seulement les velléités d'être –, mais aussi le problème d'eudémonisme. La vie éthique kantienne était «assassinée» dès son début, elle succombait sous le commandement tout-puissant de la norme. Cette vie excluait, au moyen du commandement pratique, la possibilité d'apparition de tout contenu neuf dans la vie morale... L'incapacité de vivre la nouveauté en ordre pratique, soustrait l'individu au «devenir pour être» et le jette dans le «devenir pour devenir». Autrement dit, pour Noïca, la nécessité de l'impératif moral kantien n'est rien d'autre qu'un consentement à éviter d'obtenir la rationalité de la norme, que la vraie vie éthique implique. Dans l'autre version traditionnelle, la nouveauté pratique était réitérée dans les conditions d'une complète ignorance de la norme. La recherche fébrile des contenus favorables à la réalisation personnelle était susceptible de jeter chaque fois l'individu au dehors de l'éthique. On échouait alors pour la deuxième fois à attendre le devenir pour être. Quelle est la solution noïcienne?

«L'acte éthique doit être quelque part, entre ce qu'il te plaît et ce qu'il faut faire», dit-elle¹⁶. Mais pour la faisabilité de ce nouvel impératif, on devait changer radicalement le statut de la norme que l'éthique classique admettait. «*Il y aurait été mieux de faire comme ça*» c'est la forme conciliante de la norme obtenue *a posteriori*. Dans la vision noïcienne, toute nécessité morale et tout impératif pratique sont rétrospectives. Elles ne sont pas imposées *a priori*, mais résultent tout à fait rationnellement de l'action pratique. La loi morale n'est pas universelle et n'a pas le rôle de guider hypnotiquement les gestes du sujet éthique. Par contre, le sujet éthique se propose des principes moraux et confirme lui-même la validité des ces principes qui servent mieux ses contenus vitaux. La loi morale doit informer, incorporer des contenus vitaux, sonne la reformulation au fond du philosophe roumain.

Voyons les détails. L'entière ontologie noïcienne prévoit une prééminence du possible sur le réel. Le geste éthique et la conscience morale sont *possibles* dans la mesure où elles ne détiennent pas depuis le début leur sens. Pour obtenir le sens qui les rend *actuelles*, elles doivent exécuter un retournement dialectique à la source qui a émis la norme. L'actualité de la norme est ainsi une question seconde, non-spontanée,

¹⁶ Idem, p. 24.

autrement dit, c'est le *reflet* de cette norme dans la conscience du sujet éthique... Ontologiquement, à ce processus correspond la situation où l'individuel doit trouver l'instance générale qui «le pose en ordre» par des déterminations adéquates. C'est qu'il faut observer ici c'est que le sens général (le sens de la vie, par exemple), *n'est pas déjà donné, mais c'est en train de se faire, il devient lui-même*. Il n'est pas universel parce qu'une norme éthique peut-être adéquate pour les uns et inadéquate pour les autres, efficiente dans un contexte mais inefficace dans un autre, propre dans ce moment-ci et impropre plus tard etc. En conséquence, pour identifier le sens général qui me rend à l'être, il faut que j'expérimente «la bonne réversibilité», ça veut dire régresser vers le moment particulier où une loi a prouvé son adéquation à mes contenus individuels. La problématique éthique chez Noïca emprunte ainsi *le paradoxe de la connaissance* du dialogue platonicien *Menon*. Mais dans la formulation noïcienne, ce paradoxe est le suivant: pour qu'il réussisse d'être progrès, démarche vers autre chose, le geste, comme la pensée, doit s'auto-détenir lui-même dès son commencement. Ça veut dire que le geste éthique doit détenir sa rationalité pour ne risquer d'être une simple tautologie pratique¹⁷.

4. La légitimité de la norme *a posteriori*

De quelle manière est-elle possible l'instauration *a posteriori* de la norme et quelle est la légitimité ontologique d'une telle entreprise?

A. La double instabilité du sujet éthique

De la même manière que la pensée n'est pas, dans l'opinion de Noïca, que la pensée du pas-encore-pensé, «le comportement éthique est un engagement dans une situation éthique pas-encore-vecue, une démarche vers le ne-pas-encore-vecu.»¹⁸ Le progrès moral veut donc dire: sortir au dehors du «déjà-fait» et, concomitant, rester quand même dans l'horizon du fait connu. La moralité kantienne reste exclusivement dans le territoire du déjà-fait, étant une pure tautologie pratique. La morale antique est, au contraire, un «autisme du principe non-reflété en choses»¹⁹. La solution noïcienne essaie de dépasser les deux variantes éthiques. La qualité de l'acte éthique d'ajouter ce qui est déjà connu à ce qui est méconnu, d'adjoindre ensemble l'ancien et le nouveau, réside dans la double instabilité du sujet éthique, qui naît en lui *la tendance à passer du sens à l'acte et puis au rebours*: «L'acte éthique est possible seulement en qualité de geste qui retourne incessamment sur le principe tant que principe qui oblige à faire. Il y a – tout comme dans la connaissance, une double instabilité du sujet éthique: quand on fait quelque chose, il veut

¹⁷ Idem, pp. 25-26.

¹⁸ Idem, p. 23.

¹⁹ Idem, p. 25.

détenir la justification, et quand on a le sens, il veut l'accomplir.»²⁰ Lorsque le moralisme kantien n'exprime que le passage obligatoire du sens à l'acte, le cercle dialectique doit être complété avec l'autre moitié de la vérité: le passage de l'acte au sens...

Mais de quelle sorte de relation peut-on parler entre la nouveauté pratique, le ne-pas-encore-vécu, et les principes moraux? Semble-t-il que seule la nouveauté pratique est susceptible d'amener un contenu vital adéquat dans le formalisme des lois éthiques. Les principes moraux ne sont pas immuables, veut transmettre Noïca; le sujet éthique exerce une influence sur eux et les lois éthiques sont fréquemment changeables; elles deviennent. Selon le modèle grec, ce qu'il y a coïncide avec ce qu'il doit être. C'est en raison de ce fait que l'ordre de l'être – ça veut dire l'ordre du Bien métaphysique grecque – s'instaure finalement.

Dans le même esprit, on peut dénommer «valeur», dans la pensée noïcienne, tout ce qu'emmène à la lumière un plus de l'être. Mais on ne peut jamais parler d'une disjonction absolue des valeurs «négatives» et «positives», tel qu'il n'y a pas de disjonction entre être et non-être, ou entre bien et mal. La pensée noïcienne n'écoute jamais la voix du principe de la contradiction bilatérale utilisé dans la logique formelle. Au contraire, il s'agit ici d'une situation appelée par Noïca «contradiction unilatérale»: il existe deux termes de la relation, mais seulement un d'eux contredit l'autre. Le second terme ne contredit pas le premier terme, mais l'intègre en lui-même. C'est plutôt une logique de la raison hégélienne, que la logique de l'intellect cartésien, affirme l'auteur roumain. Le concept noïcien du bien inclura et subordonnera celui du mal, dans l'esprit des *Ennéades* plotiniennes où «le mal est nécessairement attrapé dans les chaînes du bien, tout comme un esclave (...) lié aux chaînes d'or»²¹ et il ne peut être pensé de la manière absolue. De même, l'être subordonnera le non-être sous la forme des quatre types du néant (des formes «malades» du devenir, dans le sein de l'être, dira Noïca dans son livre *Şase maladii ale spiritului contemporan* (*Les six maladies de l'esprit contemporain*), parce que le néant en lui-même c'est plutôt une irréalité²². On peut dire alors: «la valeur négative est plutôt une irréalité»... Tous ces faits sont des conséquences de «l'ethos de l'orientation» noïcien dans le territoire de l'éthique.

B. L'apparition dialectique de la conscience de soi-même et de l'acte éthique

La parabole biblique du fils gaspilleur préfigure, pour la philosophie noïcienne, la libertine variante antique de l'éthique. Le fils gaspilleur rencontre la nécessité seulement dans la mesure où celle-ci n'éclipse pas

²⁰ Idem, p. 26.

²¹ Idem, p. 108.

²² Idem, p. 187.

sa liberté, mais lui donne un possible contenu. Le frère resté à la maison préfigure l'autre variante de l'éthique, ça veut dire le modèle kantien; il est la paradigme d'une conscience éthique qui fonctionne en vaine. Il ne fait aucune erreur, mais son erreur fatale est celle de s'installer dès le début dans la condition où il ne peut jamais commettre une erreur: «Il y a une sorte de *somnambulisme du principe* et le frère du fils gaspilleur paraît vivre cet état. C'est pour cette raison que sa marche était déjà-su, sa vie déjà-vécue. Installé dans la contemplation du principe, c'est là qu'il se trouve, le frère n'est plus ouvert vers l'action.»²³ Pendant ce temps, le fils gaspilleur, qui souffre de la maladie surnommée par Noïca «katholite» (maladie de l'esprit caractérisée par le manque du terme général de l'être, dérivé de gr. *to katholou*, général), nie toutes les sens généraux déjà-donnés, comme celui de la famille et de la société. Il essaie de s'approprier les sens généraux qu'il aime le plus (celui de la nature, du voyage, de l'amour etc.), malgré le fait qu'il ne les *connaît* pas comme généralités (il n'a pas encore obtenu leur rationalité). Lorsqu'il ressent le besoin d'un sens général propre à lui-même, il tourne à la maison: la famille est le seul sens général dont la rationalité a été déjà confirmée par son expérience. Donc: quels sont les stages de formation de la conscience éthique noïcienne, selon les étapes de la dialectique thématique du devenir pour être? Il est facile de soupçonner qu'elles sont presque un décalque éthique de la dialectique circulaire du devenir pour être...

Il faut dire que l'intention de Noïca n'est pas celle de re-composer à la lettre la dialectique hégélienne, mais de «faire justice» à l'esprit de la dialectique hégélienne, en la remodelant. La dialectique noïcienne ne présentera pas alors les trois étapes consacrées (thèse-antithèse-synthèse), mais déroulera quatre étapes: thème-thèse-antithème-thème. On passe comme tel d'une dialectique thétique linéaire à une autre, thématique et circulaire, du devenir pour être... De cette façon, explique l'auteur roumain, la nouvelle dialectique respecte l'esprit – même en dépit de sa lettre! – de Hegel, dont l'intention obsessionnelle était de partir d'un tout (envisagé dans son *An-sich* et sa généralité) pour le retrouver vraiment comme un tout (dans son *An-und-sich*). Pour éviter le chaos terminologique créé par conséquent de ce détournement de la dialectique, Noïca redéfinit les termes: à la place de la synthèse hégélienne on aura le thème noïcienne et à la place de l'antithèse on trouva l'antithème... Dans l'opinion noïcienne, la signification traditionnelle de la thèse, imposée par Hegel, était celle d'une position condamnée à l'abandon; elle conservait aussi une certaine forme de finitude. Si on retourne chez elle, en la regardant d'une autre perspective, «on ne peut reconnaître en elle, et elle aussi ne peut se reconnaître en nous». La condition du thétique est celle de l'abandon et de l'engagement dans la

²³ Idem, p. 25.

nouveauté. Le développement de la nouveauté est-il possible seulement dans l'horizon thématique, qui emmène avec soi-même la communion infracturable de la thèse et de l'antithèse. Le risque de perdre la thèse – représentée par l'être lui-même dans la pensée noïcienne - est ainsi écarté. L'être, le thème, par excellence, ne se perd soi-même à un aucun moment; mais il n'est obtenu qu'à la fin idéale du parcours dialectique.

Le tracée dialectique du sujet éthique est alors le suivant: il reçoit, dans l'étape de la thèse, la norme éthique de la famille. C'est une norme *a priori*, dépourvue et indifférente à tout contenu vital. Il nie la norme déjà-donnée dans le deuxième stage, dénommé par Noïca antithème. Le sujet éthique (le fils gaspilleur dans l'exemple antérieur) devient maintenant la victime des contenus vitaux, non-informée, non-ordonnée par aucune loi morale. L'étape qui marque la différence essentielle de cette dialectique est le thème, qui remplace la synthèse hégélienne. A ce moment là, la nouvelle dialectique parle d'un retournement à la norme, stage où se passe la conquête de la norme éthique, formel et, finalement, rationnel. En conclusion, dans l'étape de la thèse, on retrouve le type de conscience éthique kantienne, incarnée par le frère du fils gaspilleur. Dans le stage de l'antithème, on nie la norme éthique, mais le thème retrouve à un autre niveau la norme idéale, comme forme remplie par un contenu nécessaire. De cette manière semble fonctionner la dialectique de l'éthique rétrospective qu'on a décryptée dans la pensée noïcienne.

5. La perspective ontologique

Comment peut-on expliquer le besoin noïcien de reformuler l'éthique classique? D'où vient ce radicalisme? Pourquoi Noïca n'a-t-il pas limité son intervention au simple effort d'amender les principes moraux traditionnels? Il le faut dire: une réponse valable à cette question reste indissociable d'une réévaluation de l'ontologie traditionnelle. Lorsque la valeur – donc le fondement de toute éthique – est définie comme «ce qui emmène un plus d'être», l'éthique noïcienne ne peut pas être pensée au dehors de l'ontologie et n'a aucun sens sans elle. En fait, l'éthique est subordonnée à l'ontologie, comme toutes les autres disciplines philosophiques, puisque ici «tout tombe dans le grand cercle de l'être».

Cette perspective relève l'impossibilité d'utiliser l'universalité de la norme apriorique, qui implique une conception de type absolutiste. Parce que l'être noïcien n'est pas absolu, mais relative aux choses sensibles: il n'est pas «au-delà», mais précaire et ici, intégré en choses individuelles; l'être n'est pas éternel et immuable, mais c'est une présence fuyarde, qui finit en même instant que la chose sensible, dans la vision du *Traité d'ontologie*. Mais si l'être est conçu de telle manière, ni «le port-être» (la valeur, dans sa redéfinition noïcienne), ni le système normatif qui le

soutienne, ne peuvent être absolus, mais relatifs au dynamique des réalités fuyardes. Notre discours se trouve juste en ce moment au cœur de la vraie tournante noïcienne en face de la tradition: les grandes entités générales (l'être, le sens d'une vie etc.), Noïca le suggère, ne sont pas fixistes et universelle, mais elles sont précaires et changeables... Il y a besoin des normes instaurées *a posteriori* parce que les grands sens qui dirigent les réalités humbles à un moment donné manifestent une crise et peuvent être «éduquées», orientées instantanément vers l'être. La signification de la «révolution» noïcienne est la suivante: n'est pas l'homme celui qui se soumet à un sens idéal déjà-donné, mais le sens idéal va se modifier selon les tendances inhérentes à tout être humaine.

Il était peut-être prévisible: cette éthique «révolutionnaire» et rétrospective n'exclue pas totalement l'éthique classique, mais l'intègre comme une étape évolutive nécessaire. Seulement l'éthique traditionnelle, affirme le philosophe roumain, contredit et exclue résolument le système normatif *a posteriori*, dans la logique de la «contradiction unilatérale» noïcienne. Pourtant, on ne saurait pas imaginer que cette contradiction unilatérale, avec son ample champ d'applicabilité, est une nouveauté absolue. Les origines de cette idée agréée par l'intellectualité roumaine d'entre-deux-guerres – Lucian Blaga lui aussi l'utilise dans son œuvre philosophique –, étaient hégéliennes. Cette conception veut dire que l'esprit se développe lui-même dans l'histoire au moyen des intégrations successives, ce que fait Noïca, c'est qu'il affirme que la nouvelle exception à la règle ne contredit pas, et à la fois elle ne confirme pas la règle déjà existante, mais l'élargie. La théorie de la relativité n'exclue pas mais intègre la mécanique classique, et la géométrie non-euclidienne ne contredit celle euclidienne, mais l'intègre comme son cas particulier. *Dans le moment de l'intégration, les grandes vérités de l'humanité traversent une crise, résolue ultérieur par un remodelage qui rend compte des tendances inhérentes au chaque individuel: «L'intégrante [la fonction intégrative de l'être, note L.P.] devient ainsi une école des généraux. La réalité entière, y compris l'homme, s'éduque ou peut s'éduquer sous le règne de cette précarité ontologique. La conscience de l'éducation des sens généraux provoque, dans le cas de l'homme, la vision intégrative de la culture, celle-ci devenant clairement une des 'intégrations successives'»²⁴*

En ce qui concerne la correspondance entre éthique et ontologie, aux deux modèles, celui kantien et celui noïcien, les correspondent deux fonctions de l'être. Au modèle kantien lui correspond *l'être réalisante* ou *générative*, où le terme général (G) du modèle IDG (individuel-déterminations-général) impose son possible sur l'individuel (I). Il in-forme abusivement

²⁴ Idem, p. 285.

l'individuel et fait passer abusivement son possible dans le réel. Par contre, au modèle de l'éthique rétrospective lui correspond *l'être intégrative*, où l'individuel (I) monte jusqu'au son sens général (G), sans l'intervention des déterminations (D). L'individuel passe de cette manière son réel dans le possible. On aura donc deux sens fonctionnels de l'éthique: un sens ascendant (noïcien) et un sens descendant (kantien). Les deux fonctions de l'être recomposent le cercle instable du sujet éthique: l'être réalisante fait le passage de sens à l'acte, en temps que l'être intégrative fait obtenir le sens général de l'acte éthique.

Pourquoi le modèle noïcien serait-il préférable à celui kantien en suivant la perspective de l'intégration? Parce que l'impérative catégorique, avec son excès formel, risque à écraser l'individuel et peut déformer celui-ci «jusqu'à l'échec de sa propre réalisation [...], ou peut le transformer dans un automate de la loi, quand ne lui donne pas, dans le cas de l'homme, l'exacerbation des déterminations, ressentie dans la maladie spirituelle de la 'horetite'»²⁵. Dans l'autre cas, le sens général *est sollicité* au lieu de s'imposer; il dit quelque chose sur le libre arbitre de la conscience connaissante et s'auto-modèle selon les tendances de l'individuel. Ainsi, l'intégration a modifié, même a généré le général lui-même, qui n'est plus tyrannique et rigide. La rencontre avec la loi a obtenu maintenant un *caractère délibéré*; elle n'est pas supportée en passivité par le sujet éthique, mais directe et recherchée: «On peut vivre soit 'par hasard' et sans avoir un sens général, soit peut-on être vécu par un ordre général sans le savoir pas; mais on ne peut pas aspirer à un *autre* général que par propre délibération.»²⁶

6. Le statut de la norme dans l'éthique noïcienne

Devant une telle éthique, modelable *a posteriori*, on peut répliquer bien sûr qu'elle peut *tout justifier* derrière la façade débonnaire des bons accomplissements personnels. Autrement dit, elle conduit finalement à la même conclusion que l'essai de Nae Ionescu de dépasser l'éthique, conclusion qui inclue, à la limite, l'amoralité. L'unique argument que Noïca oppose implicitement à ce possible type de critique, est celui ontologique: l'essai de saturer le modèle ontologique IDG provoque *un nécessaire passage à l'ordre*. Dans le passage nécessaire à cet ordre, envisagé dans l'ethos de l'orientation, qui est un phénomène d'origine transcendantale, réside le besoin de l'être de trouver son équilibre, tel que le réel est idéal,

²⁵ Idem, p. 286. La "horetite" est une des six maladies de l'esprit comptabilisées par Noïca ; elle provienne du gr. « o horos » - limite, détermination, et est caractérisée par l'absence du terme moyen de l'être: les déterminations.

²⁶ Idem, p. 287.

parce que «dans le monde, ce qui est aspire à ce que doit être.»²⁷ Noïca utilise cette idée platonicienne du dialogue *Lysis* pour réaliser un passage dans la manière hégélienne du «devenir pour devenir» au «devenir pour être»: «Il y a une unité du réel et du l'idéal, de l'objectif et du subjectif; le subjectif est seulement devenir vers l'objectif, sinon il manque la vérité; l'objectif est devenir vers le subjectif. »²⁸

En conséquence, on peut établir quelques jalons théoriques sur le statut de la norme dans l'éthique noïcienne de la rétrospection:

A. La norme éthique n'est pas déjà-donnée, mais «en cours de se faire» au carrefour du sens général (G) et du cas individuel spécifique (I).

B. La norme éthique est le reflète, dans la conscience, du passage obligatoire à l'ordre, après l'esprit platonicien. Le statut de la loi éthique, affirme le penseur roumain, est le même que celui de l'Idée platonicienne: elle se trouve dans un *topos noematos*, qui n'est pas au-delà de la réalité, mais ici, dans le réel qui incorpore l'idéal (l'existence ne précède pas l'essence, comme croyait l'existentialisme, dit Noïca, mais l'incorpore). Le processus d'obtenir la norme idéale est décrit dans les termes suivantes: « Quelque chose t'es déjà prescrit (le sentier), sans te préexister, c'est tout. Juste au moment de l'accomplissement de toute chose particulière, on adienne aussi sa loi d'apparition. Tout est: *le couplage adéquat*. Mais les Idées étaient comme ça: dans le moment où se liait une amitié, on advenait l'Idée d'amitié.»²⁹

C. La norme éthique reflète la capacité de l'individu humain de convertir le réel propre (le contenu vital spécifique) dans son possible (la forme).

7. L'enjeu ontologique de l'éthique de la rétrospection

La capacité éthique de totaliser la diversité des comportements humains est, dans la vision noïcienne, une modalité d'obtenir l'*unité* et l'homogénéité de la vie pratique. Finalement, semble-t-il que le plus important enjeu de l'éthique rétrospective est celui de faire *fonctionner ensemble plusieurs choses à l'intérieur d'une vie*. Tel est «la totalité de chaque instant» de Georg Simmel, que Noïca suit. Il faut essayer d'atteindre cette totalité, parce que «seulement au-delà des totalités commence la sortie au dehors de sous humaine.»³⁰

On a déjà vu les deux fonctions pratiques de l'être: la fonction réalisante, qui fait advenir la tautologie pratique et maintient l'individu

²⁷ C. Noica, *Trei introduceri la devenirea întru ființă* (Trois introductions au devenir pour l'être), Bucarest, Editura Univers, 1984, p. 53.

²⁸ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei* (Conférences sur l'histoire de la philosophie), vol. I, Bucarest, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1963, p. 265.

²⁹ C. Noica, *Jurnal de idei* (Journal d'idées), p. 351.

³⁰ Idem, p. 169.

humain au sein du devenir vers le devenir. À la fonction intégrative de l'être le correspond l'hétérologie pratique: «Elle *fait fonctionner les choses*, mais pas en les arrêtant sur place ou offrant un squelette adéquat pour toutes ses diverses incarnations, mais en les totalisant incessamment; parce que l'éthique est 'la totalité de chaque instant'.»³¹ De cette manière, l'éthique réussie devient une sorte de *mathesis universalis* de la vie, une possibilité de vivre monadologiquement, tel que chaque accomplissement particulier soit *tout*, reflète tout. Le plus capable de réaliser cet accomplissement est «l'élément infinitésimal» qui caille toute: «Un seul individu vertèbre tout.»³²

Du point de la vue ontologique, on ne peut pas parler d'une acquisition de la norme sans une accumulation de l'être. Par suivant, la loi éthique serait «l'élément», autrement dit l'instance seconde de l'être, que Noïca imagine comme un milieu extérieur qui s'intériorise, en devenant comme tel un milieu interne. On assume la rationalité de la loi éthique – et on valide la norme pratique – en internalisant un milieu extérieur, au parcours des quatre étapes de la dialectique thématique: «Est-il possible que notre sens de vie ne soit pas considéré comme un élément, lorsqu'il nous drapé initialement comme un milieu extérieur, et puis il se transforme plus profonde dans un milieu intérieur propre?»³³ Il y a, dans la pensée de Noïca, des éléments originaux, éternels ou pas (les champs de la matière, la vie), et aussi des éléments originaux indifférents en ce qui concerne la durée (la raison). Au niveau de l'être en elle-même, les éléments moraux partagent une subsistance provisoire et circonstancielle, en étant des *quasi-éléments*³⁴.

8. Conclusions

A. La conscience éthique marque un moment de crise des sens généraux, comme geste libre et réaction devant le caractère fragmentaire de la vie

C'est certainement utile à remarquer le caractère dispositionnel de la conscience éthique. Le fils gaspilleur retrouve le général ordonnateur de la famille, après avoir essayer toutes sortes des sens généraux, puisqu'il constate le non-sens de son *tout* (de sa vie) qui crée en lui la disposition de reprendre chaque geste personnel et de le re-faire dans le plan idéal³⁵. Nous sommes, bien sûr, justifiés à déduire que dans la situation où le sujet éthique n'observe pas la fragmentation de son tout, obtenu par la négation des normes déjà-données, en constatant qu'il ne fonctionne pas, la

³¹ C. Noïca, *Devenirea...* (Le devenir...), pp. 156-157.

³² C. Noïca, *Jurnal filosofic* (Journal philosophique), Bucarest, Humanitas, 1990.

³³ C. Noïca, *Devenirea...* (Le devenir...), p. 342.

³⁴ Idem.

³⁵ Idem, p. 24.

conscience éthique risque de n'apparaître jamais: «On peut choisir un *logos* au dehors de l'ordre, mais il va appartenir à non-être. *La liberté humaine est celle de faire apparaître dans le monde ce qu'il faut être*; plus qu'on voyage, plus chemin *est* fait; notre liberté est de commencer ou de ne pas commencer le voyage.»³⁶

B. L'éthique noïcienne est incompatible au discours axiologique traditionnel

La valeur positive n'a pas du sens sauf la situation où elle est accompagnée par une accumulation de l'être, et la valeur négative reflète l'incapacité du sujet éthique de devenir un «élément» pour les autres, un prototype humain. Il devait être capable donc de devenir lui-même un sens général de vie pour entrer dans le devenir pour être. Il s'agit ici d'administrer la liberté de telle manière qu'on puisse obtenir une cohérence intime du destin propre. Dans la tradition éthique, la hiérarchie des valeurs conduisait vers un système normatif. Dans la pensée de Noïca, les valeurs sont instituées rétroactivement et orientées vers l'être; donc s'appelle valeur toute «port-être», toute accumulation de l'être. Par conséquent, on ne peut pas «moraliser» en marge d'un tel discours, parce que ce qui est dénommé «valeur» par la tradition, change ses valences en fonction du sujet éthique en question, des circonstances etc.

C. L'éthique rétrospective est «orientée» vers l'être. Elle interdit même par son statut toute fixation dans un système normative et intègre l'éthique dans l'ontologique.

³⁶ C. Noica, *Trei introduceri...* (Trois introductions...), p. 47.

RECENZII – BOOK REVIEWS

JAD HATEM, *Éléments de théologie politique*, L'Harmattan, 2005, 198 p.

Même s'il a une histoire presque bimillénaire, le concept de théologie politique doit sa carrière spéculative, au XX^e siècle, à Carl Schmitt. Conscient du poids de cette généalogie contemporaine, Jad Hatem essaie dans un court appendice de son livre intitulé: «Sur le concept de théologie politique» de délimiter sa perspective de celle articulée par le juriste allemand. Après un examen des points cardinaux de la première *Théologie politique* de Schmitt, Jad Hatem aboutit à la conclusion que tout l'édifice conceptuel de livre tourne autour du concept de «souveraineté de Dieu» qui a été transféré dans la sphère politique. L'apparition de ce concept est le résultat d'une boucle anthropomorphe. Selon cette perspective, Schmitt, par un geste ambigu, rend indiscernables les deux sphères: théologique et politique. Pour sortir de ce cercle Jad Hatem croit qu'on doit changer le plan de l'analyse:

«N'est-il pas légitime alors d'équilibrer l'anthropomorphisme d'une théorie qui projette sur l'acte divin la spontanéité de l'*initium* humain avec un théomorphisme conséquent pour lequel Dieu crée des créateurs et inaugure l'alliance, avec comme résultat l'instauration d'une seigneurie qui émancipe, à tout le moins dans le

for intérieur, l'homme de l'arbitraire humain¹.»

Apparemment cette phrase ne sorte pas du conformisme discursif de la théologie. Mais, même si elle ne semble pas communiquer un message inédit, elle nous offre pourtant une clef pour comprendre la démarche de Jad Hatem. Le livre *Éléments de théologie politique*, se propose de repenser la question de la théologie politique dans une perspective strictement théologique. Opération risquée car de nos jours il semble que la théologie politique ne peut être pensée que d'une manière historique. Cela signifie que Jad Hatem doit affronter la crise de légitimité contemporaine de la théologie politique. Selon nous le concept contemporain de la théologie politique se situe au croisement de trois perspectives.

Il y a, en premier lieu, la vision théologique qui s'oppose à un tel concept. Selon l'opinion courante, qui retrouve ses origines dans l'étude de Eric Peterson sur le monothéisme, la théologie politique n'est qu'une errance théorique qui fait défaut au dogme. En outre ce point de vue est largement soutenu par la vision politique qui soutient que la théologie politique n'est qu'un système révolu qui a été remplacé par une politique qui est maintenant capable d'assurer ses fondements. Le troisième point de vue, qu'on peut le retrouver chez les philosophes, est que la théologie politique est un horizon thématique dont l'Occident n'a pas réussi de se détacher.

¹ *Éléments de théologie politique*, p. 194.

Dans ces trois perspectives qui forment le cadre général du débat actuel sur la théologie politique il y a un élément récurrent qui prive la théologie politique de toute légitimité. Ce manque de légitimité provient du fait que la théologie politique n'a qu'un statut conceptuel sans réalité, ayant comme seul domaine d'application le champ historique. Selon les perspectives indiquées ci-dessous la théologie politique ne peut être envisagée que comme un opérateur d'intelligibilité. Par exemple si on suit certaines explications de Schmitt la théologie politique peut nous aider à élucider la structure cachée des concepts juridico-politiques. La même position peut être trouvée chez Derrida qui affirme que «le théologico-politique» est un des éléments clefs qui assurent le mécanisme de la souveraineté. De ces descriptions résulte que la théologie politique est une structure, plus ou moins visible, de la domination politique. Donc la théologie politique doit être étudiée pour élucider l'économie du pouvoir politique.

Cette situation particulière de la théologie politique a donné naissance à des mécanismes visant sa désactivation. Sur le plan théologique, cette stratégie a été rendue par l'appel à l'origine. Selon cette perspective la théologie (chrétienne) regardée dans son contenu original n'entretient aucune relation avec l'espace mondain. Mais évidemment il est assez difficile d'avoir un accès inconditionné à l'origine de la théologie, motif pour lequel on peut se demander comme l'a fait jadis Carl Schmitt: «Où s'arrête la fausse théologie politique et où commence la théologie chrétienne correcte

absolument apolitique?»². Sur le plan politique l'évitement de la théologie politique s'est réalisé par l'appel à des formes de légitimations qui supposent la distinction de l'espace public de celui privé.

La première démarche de Jad Hatem est de reconfigurer d'une telle manière le champ sémantique de son concept de théologie politique pour exclure tout penchant dans la direction d'une interprétation politique:

«Par théologie politique je n'entends pas celle qui justifierait tel ou tel régime politique et qui masquerait une nouvelle idéologie, mais plutôt celle qui, ayant pour lieu la mondanité dans ses dimensions historiques et sociales, se constitue comme instance critique et régulatrice³.»

C'est précisément cet appel à la dimension historique et sociale de la foi qui rapproche la perspective de Jad Hatem de celle du théologien allemand Jean-Baptiste Metz. En fait, les premiers deux chapitres d'*Éléments de théologie politique*, qui constituent la partie analytique de l'ouvrage, utilisent abondamment les structures conceptuelles de la théologie pratique inaugurée par Metz. Selon le théologien allemand les histoires de la foi de l'Ancien et du Nouveau Testament ne viennent pas s'ajouter à une humanité déjà constituée dans son être-sujet comme une superstructure ou un accessoire sacralisant. Elles sont au contraire, des récits de la constitution dramatique de l'être sujet humain par rapport à Dieu⁴. Cet aspect de la théologie pratique se déroule selon

² Carl Schmitt, *Théologie Politique*, Gallimard, 1988, p. 144.

³ *Éléments de théologie politique*, p. 63.

⁴ Jean-Baptiste Metz, *La Foi dans l'histoire et dans la société*, p.82

deux séries d'éléments. D'une part il faut que l'individu soit responsable pour demeurer sujet, de l'autre il faut qu'il s'oppose à l'oppression pour devenir sujet. On voit que la théorie de Metz s'oppose à la théologie transcendantale qui a une perspective anthropologique «L'homme existe comme attirance vers Dieu, et cette attirance est la condition de possibilité de sa connaissance et de son comportement».⁵

L'un des concepts centraux de Metz que Jad Hatem assume est celui de séparation. La question de la séparation chez Metz doit être lue comme un principe qui permette à mondialiser le Monde et en même temps à garantir la déité de Dieu. Cette séparation est nécessaire pour éviter le paganisme, c'est-à-dire la multiplication des divinités mondaines. La mondialisation du Monde représente l'espace historique dans lequel s'est opéré le passage du cosmocentrisme à l'anthropocentrisme, de la substance vers le sujet et de la nature vers l'histoire. La transcendance de Dieu signifie que celui-ci n'est plus l'englobant mais laisse le monde être. Dieu a accepté le monde dans son fils mais il l'a conservé dans son altérité et dans son autonomie. Le rapport de Dieu au monde n'est pas de homeoousie mais d'heteroousie. Donc, Dieu laisse le monde dans son autonomie, il permet au monde de venir enfin à soi et de s'accomplir. Pour expliquer mieux le rapport entre le monde et Dieu le schéma explicatif de Metz fait appel au transfert du modèle christologique avec l'homme comme médiateur, c'est-à-dire que Dieu a adopté le monde en l'homme.

Suivant ces arguments deux problèmes se manifestent. L'un est de distinguer entre mondialisation et sécularisation ou entre humanisation et hominisation, l'autre problème est de penser la convergence de plans entre Dieu et le monde. Metz affirme que l'homme participe par son action à la réalisation du royaume de la paix, aspect avec lequel on entre dans le débat concernant la praxis chrétienne. La cité de Dieu n'est pas une entité ferme sur elle-même au quelle l'homme se rapporte d'une manière purement représentative, mais quelque chose qui est en formation. La convergence entre le plan divin et le plan humain se réalise par leur coïncidence dans l'au-delà qui ne exprime pas une transcendance horizontale, mais se totalise dans l'espérance qui conjoint l'avenir humain et l'au-delà divin. C'est pour cela que Metz parle d'un unique avenir qui est objet de promesse

Mais, comment penser le passage de l'histoire du monde à une histoire du salut si la théologie politique de Metz n'est pas une manière de confondre la théologie et la politique. La modernité se définit par la volonté du neuf et par la sécularisation, c'est-à-dire par l'évacuation de tout élément supra-terrestre. Face à cette situation la foi doit réconcilier la transcendance et le futur. L'espérance n'est ni passivité ni pure contemplation, mais à la fois attente et résistance créatrice, donc l'espérance est quelque chose comme un appel à agir. C'est autour de ces éléments que l'espérance devient une sorte d'utopie capable de fonctionner comme une instance critique du présent. Pour clarifier son point de vue Metz esquisse une critique de la religion bourgeoise

⁵ Idem, p.87

c'est-à-dire du sujet bourgeois qui conduit à la privatisation de la religion.

La théologie politique traditionnelle, issue de la tripartition stoïcienne, a toujours signifié une authentification de l'Etat. Si on suit sa structure classique on peut distinguer trois théologies du monde. En premier lieu on a une théologie de la sécularisation qui théorise le privatisme, et du point de vue politique prêche la doctrine de des deux règnes. Une autre est celle libérale qui regarde le chrétien comme sujet rationnel. La position de Metz est située entre les deux. Le point de vue du théologien allemand est un renoncement à la structure je-tu en faveur d'un message social. La théologie politique, que Jad Hatem reprend dans le sillage de Metz, se présente comme une théologie pratique ayant dans son centre la catégorie de la solidarité. Le deuxième concept important de la théologie politique, c'est l'avenir qui s'actualise comme récit, relisant de cette manière la médiation entre l'histoire du salut et celle de la souffrance humaine. Metz veut réaliser une christologie politique de la suite, du suivre, qui n'est ni une opération privée ni une idée régulatrice, ou un projet sociopolitique.

Si théoriquement la théologie politique dans la version proposée par Jad Hatem semble avoir une articulation assez forte, les axes constituants d'une praxis théologique restent parfois dans l'ambiguïté. Ambiguïté que l'on retrouve dans le message de Pie XI qui affirme que d'une part le royaume du Christ est seulement spirituel et en même temps soutient qu'il y a une souveraineté temporelle *de jure* que le Christ ne l'exerce pas *de facto*. Selon Hatem la s'instaure un mécanisme qui permet que l'autorité

de l'église croît. Sans doute, pour celui qui adopte un attitude théologique le Christ reste le roi eschatologique de l'Humanité. Mais seuls les hommes qui ont reçu le baptême sont dans prises dans son autorité. C'est pour cela que l'église ne peut pas régir les affaires du monde. Le concept qui fait possible un équilibre entre le devenir historique du monde et le royaume de Dieu est celui de réserve eschatologique. La paix et la justice humaine ne peuvent pas réaliser le royaume de Dieu mais seulement s'approcher de celui-ci. En outre la réserve eschatologique fait possible une attitude critico-dialectique. Cela signifie que tout état atteint par une société est provisoire et que les promesses auxquelles se rapporte ne sont ni un horizon vide d'attente religieuse, ni une simple idée régulatrice, mais un impératif critique et libérateur pour notre présent.

La construction du concept de théologie politique tel que Jad Hatem le propose est rendue possible par deux pôles. Le premier établit le processus d'humanisation de l'homme en tant que ouverture vers Dieu:

«La théologie politique est une conséquence de la théologie de l'incarnation. (...) elle oblige à enraciner la christologie aussi bien dans l'eschatologie que dans une anthropologie fondamentale⁶.»

Le second pôle, plus problématique opère le passage du devenir individuel vers l'espace politique de l'histoire:

«Ce que l'eschatologie de Jésus inaugure, au plan qui nous intéresse, c'est la séparation du règne de César d'avec celui de Dieu pour que celui-là

⁶ 112

RECENZII

ne puisse plus se prévaloir d'une reconnaissance immédiate et absolue de la part de celui-ci. L'Etat ne peut être justifié aux yeux de Jésus que par la paix et la justice établies au profit du bien public. L'Etat en contrepartie, reconnaît, par la bouche de Ponce Pilate, ne pas détenir la vérité.⁷»

Constitué de cette manière la théologie politique Jad Hatem doit assumer deux tâches. D'un part, il s'agit de configurer l'espace du devenir mondain de l'homme de l'autre, d'établir les bornes à l'intérieur desquelles un pouvoir mondain peut être légitime. Sur le plan politique cela signifie que le pouvoir doit affronter une double reconnaissance celle du citoyen et celle de Jésus.

VAL-CODRIN TĂUT

⁷ *Éléments de théologie politique* p.114

În cel de al LII-lea an (2007) *STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI* apare în următoarele serii:

matematică (trimestrial)	dramatica (semestrial)
informatică (semestrial)	business (semestrial)
fizică (trimestrial)	psihologie-pedagogie (anual)
chimie (semestrial)	științe economice (semestrial)
geologie (trimestrial)	științe juridice (trimestrial)
geografie (semestrial)	istorie (trei apariții pe an)
biologie (semestrial)	filologie (trimestrial)
filosofie (semestrial)	teologie ortodoxă (semestrial)
sociologie (semestrial)	teologie catolică (trei apariții pe an)
politică (anual)	teologie greco-catolică - Oradea (semestrial)
efemeride (semestrial)	teologie catolică - Latina (anual)
studii europene (trei apariții pe an)	teologie reformată (semestrial)
	educație fizică (semestrial)

In the LII-th year of its publication (2007) *STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI* is issued in the following series:

mathematics (quarterly)	dramatica (semestrially)
computer science (semesterily)	psychology - pedagogy (yearly)
physics (quarterly)	economic sciences (semesterily)
chemistry (semesterily)	juridical sciences (quarterly)
geology (quarterly)	history (three issues / year)
geography (semesterily)	philology (quarterly)
biology (semesterily)	orthodox theology (semesterily)
philosophy (semesterily)	catholic theology (three issues / year)
sociology (semesterily)	greek-catholic theology - Varadiensis (semesterily)
politics (yearly)	catholic theology - Latina (yearly)
ephemerides (semesterily)	reformed theology (semesterily)
European studies (three issues / year)	physical training (semesterily)
business (semesterily)	

Dans sa LII-ème année (2007) *STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI* paraît dans les séries suivantes:

mathématiques (trimestriellement)	dramatica (trimestriellement)
informatiques (semestriellement)	affaires (semestriellement)
physique (trimestriellement)	psychologie - pédagogie (annuellement)
chimie (semestriellement)	études économiques (semestriellement)
géologie (trimestriellement)	études juridiques (trimestriellement)
géographie (semestriellement)	histoire (trois apparitions / année)
biologie (semestriellement)	philologie (trimestriellement)
philosophie (semestriellement)	théologie orthodoxe (semestriellement)
sociologie (semestriellement)	théologie catholique (trois apparitions / année)
politique (annuellement)	théologie greco-catholique - Varadiensis (semestriellement)
éphémérides (semestriellement)	théologie catholique - Latina (annuellement)
études européennes (trois apparitions / année)	théologie réformée - (semestriellement)
	éducation physique (semestriellement)