

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

RÉFLEXION CRITIQUE SUR
LES FONDEMENTS DU POLITIQUE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
FRANÇOIS LALUMIÈRE

AOUT 2007

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

Embrasser d'un seul regard le paysage intellectuel
de la réflexion des hommes sur leur existence en
groupe, est-ce imaginable, et possible? N'est-ce
pas une tentative folle et vaine?

C'est pourtant une nécessité.

François Borella

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	iv
INTRODUCTION	1
EXCAVATION	14
CHAPITRE I.....	15
SCIENCE, NATURALISME ET ONTOLOGIE	
CHAPITRE II	21
LE FOND DU MOI ; LE MOI COMME FOND	
CHAPITRE III	27
LE PRINCIPE DE RAISON	
CHAPITRE IV	32
L'ÊTRE NÉCESSAIRE	
CHAPITRE V	39
LA CERTITUDE DU FOND	
CHAPITRE VI.....	46
LA SYMBIOSE D'ATHÈNES ET JÉRUSALEM	
CHAPITRE VII.....	53
DOUBLE DÉPOSITION DE L'ESSENCE	
ÉMERSION	64
CHAPITRE VIII	65
LE NOYAU VIDE: L'UNIQUE	
CHAPITRE IX	71
L'ÊTRE SANS RACINE	
CHAPITRE X	82
L'UNIQUE « EST » SES RAPPORTS	
CONCLUSION	93
BIBLIOGRAPHIE :	100

RÉSUMÉ

Le présent ouvrage se présente sous la forme d'un essai critique. L'intention de son auteur est de proposer une analyse des fondements ontologiques de la science politique.

L'œuvre se scinde en deux sections. Premièrement, il y est exposé en quoi la science politique peut être entendue comme un discours mettant en jeu l'être de l'homme. Partant de cette perspective, l'essai s'aventure aux côtés de Martin Heidegger. L'essentiel de cette section longe la réflexion du philosophe allemand sur le principe de raison. Ce parcours s'effectue à partir d'une méthode généalogique s'ouvrant sur le discours scientifique en matière politique. La démarche généalogique emprunte ensuite un détour par Taylor, Kant, Descartes, Augustin pour aboutir chez Platon. Au final, cette partie de l'essai s'attarde à présenter la récurrence du concept d'essence comme *a priori* de la réflexion politique ainsi que l'emprise du principe de raison sur cette dernière. À terme, il sera possible de voir l'ontologie et la théologie comme deux modes participant conjointement à une pré-compréhension ontologique structurant nos rapports à l'être de l'homme au sein du politique.

Dans un deuxième temps, la réflexion fera volte-face afin de tenter une refonte du discours politique à partir d'une conception ontique de l'être de l'homme en jeu dans le vivre-ensemble. Autrement dit, l'essai cherche à penser le politique sans le concept d'essence. À partir d'un noyau vide d'essence, sera ingénié un abord différent, radicalement autre, de l'objet de la science politique. L'homme est à lui-même son propre objet au sein du discours scientifique. Cette réflexion désire montrer qu'il peut être plus et autre chose. Pour ce faire, ce segment s'appuie principalement sur l'anti-concept d'Unique inspiré de Stirner et de la pensée éthique de Lévinas.

LISTE DE MOTS CLÉS

- | | | | |
|----|------------------------|----|---------------------|
| 1. | Essence. | 5. | Science politique. |
| 2. | Fondement. | 6. | Principe de raison. |
| 3. | Ontologie. | 7. | Connaissance. |
| 4. | Philosophie politique. | 8. | Unique. |

LISTE DE MOTS CLÉS

1. Essence.
2. Fondement.
3. Ontologie.
4. Philosophie politique.
5. Principe de raison.
6. Science (connaissance scientifique).
7. Unique.

INTRODUCTION

Le point de départ de notre démarche sera un choix. En ce sens, nous souhaitons problématiser la science politique en interrogeant les fondements de sa mise en discours : en quoi le politique devient-il un discours à prétention scientifique ? Quelle est l'origine de ce discours ? Logiquement, nous partirons d'une définition de la science politique pour ensuite identifier quel est son objet, son champ d'études. Auparavant, examinons brièvement quelques sources historiques du politique s'articulant scientifiquement et donnant naissance à la science politique comme discipline des sciences humaines.

Selon le guide de méthodologie en science politique de l'Université du Québec à Montréal, la science politique aurait vu le jour au 19^e siècle. À ce titre, on note la création d'un département de science politique irlandais en 1855 ainsi que la fondation de l'École libre des sciences politiques à Paris par Émile Boutmy en 1872 pour ne nommer que ces exemples. De là, « (...) au XX^e siècle, dans les universités occidentales, des groupes de chercheurs [...] se sont réclamés [...] de la science politique et ont inauguré différentes traditions de recherche systématique sur l'être humain. ¹» Ces hommes de science partagent, minimalement, un point commun. Celui-ci nous permettra de mettre en lumière une prémisse de la science politique à partir de laquelle nous serons en mesure de problématiser cette dernière, puis de donner le coup d'envoi à notre démarche. Cette base commune s'énonce depuis « (...) la nécessité de faire de l'étude du politique une discipline rigoureuse, qui, dans son objectif d'analyser et comprendre divers phénomènes

¹ Dalie Giroux, Ariane Lafortune et Pierre Toussaint. *Guide de méthodologie en science politique*, Montréal : UQAM Centre Paulo Freire, p. 1.

politiques, arrive à séparer l'opinion et la science.²» S'en dégage un esprit de systématisation.

La science politique est donc une volonté de comprendre, à l'aide de la rigueur scientifique, le politique. Durant le dernier siècle et demi, nous aurions importé la méthode scientifique (des sciences naturelles, pures, dures, etc.) au champ politique dans une tentative de compréhension distincte de l'opinion. Les fondements de la science viennent ainsi sous-tendre notre intellection du politique. À tout le moins, ils se proposent de le faire en nous offrant une méthode ; la méthode nécessaire à une discipline rigoureuse. « *A priori*, rien ne sépare les sciences de la nature des sciences de l'homme [...] à la seule condition de traiter les faits humains et sociaux de la même manière que les faits de la nature inanimée ou vivante, c'est-à-dire comme des choses.³» Il s'agira d'un élément significatif pour le reste de notre parcours.

Notons au passage une difficulté importante qui se présente à nous alors que « (...) les politistes eux-mêmes sont loin de s'accorder entre eux sur le contenu intellectuel de leur discipline [...] de son objet et de ses limites [...] ⁴» Il y a d'ailleurs eu plusieurs débats au cours du XX^e siècle sur ce que devait être l'objet de la science politique et quels étaient ses réels fondements. Or, au fil des dernières décennies, la science politique a obtenu une reconnaissance académique et, surtout, institutionnelle venue amoindrir l'urgence apparente de fonder la discipline. Tranquillement, le débat sur ce que fait la science politique et comment elle s'y prend laisse place à une pratique plus systématique. Outrepasant les divergences d'écoles, la science politique apparaît dès lors « (...) dotée, par-delà la diversité des approches, d'un noyau épistémique partagé par une communauté académique forte.⁵» Ainsi,

² *Idem*.

³ François Borella, *Critique du savoir politique*, « Coll. Questions ». Paris : PUF, 1990, p. 23-24.

⁴ Lucien Sfez (sous la dir.), Bernard Voutat. « Les objets de la science politique : Réflexions sur une discipline... sans objet ». In *Science politique et interdisciplinarité*. p. 55-76. Paris : Publications de la Sorbonne, 2002, p. 59.

⁵ *Ibid.*, p. 65.

notre domaine d'étude ne ressent plus le besoin de se pencher sur les fondements de son discours, sur les appuis épistémiques fondant sa légitimité. Parallèlement, la science politique tend à se tourner vers les objets qui sont socialement désignés comme politiques : l'État, les modes de scrutins, les partis politiques, les types de régimes, les relations interétatiques, la sécurité publique, etc. Dans le cadre de ce court essai, nous cherchons plutôt à nous questionner, à interroger ce noyau épistémique afin de montrer l'origine de ce dernier ; le « moment » de sa plantation et quelques grandes lignes de sa germination dans l'esprit occidental.

Jusqu'à maintenant, nous avons survolé l'aspect scientifique de la science politique. Reste à en voir le cœur, l'âme de l'affaire : le politique. À ce propos, une première remarque s'impose déjà. Nous voulons penser *le* politique scindé de *la* politique. En avançant cela, nous souhaitons nous positionner du côté de la philosophie politique en lui octroyant préséance sur *la* politique alors qu'elle s'offre l'occasion de revisiter ses fondements. « *Le* politique, même s'il est difficile à trouver, ne se confond pas totalement avec *la* politique, c'est-à-dire avec la lutte pour le pouvoir.⁶ » Notre réflexion ne se tournera donc pas vers les modes de gestion, d'administration, de gouvernementalité et autres procédures entourant le vivre-ensemble. À nos yeux, *la* politique est postérieure au politique puisqu'elle se penche sur la gestion du vivre-ensemble alors qu'il n'est plus en question, mais connu et compris. « La distinction du politique et de la politique est de bonne méthode [...] »⁷ et nous permet de clarifier l'intention du présent travail.

Arrêtons-nous un moment sur cette notion de vivre-ensemble puisqu'elle nous servira de tremplin. De là nous pourrions plonger dans notre problématique plus spécifiquement. Le politique entendu de la sorte est une notion traitant de la vie de l'homme (vivre). À cette idée de l'homme qui vit, s'adjoit celle d'un « ensemble ». L'énonciation des deux termes liés nous laisse voir une constitution mutuelle, réciproque, du vivre humain et de la société (l'ensemble) au sens large. Le politique

⁶ Thierry Hentsch, *Introduction aux fondements du politique*, Sainte-Foy (Québec) : PUQ, 1997, p. X.

⁷ François Borella, *op. cit.*, p. 196.

devient, sous cet angle, la vie de l'homme parmi et à travers les autres ; la société organisant la vie de l'homme qui lui réinjecte sa particularité d'individu. Il y a là une nécessité de la vie humaine dans et à partir de l'ensemble. Cet ensemble est plusieurs choses à la fois : ecclésiastique, communauté, nation, milieu social, etc. L'homme radicalement seul dans son venir au monde (naissance, éducation, sustentation, etc.) est pure aberration théorique. Ainsi, l'homme est dans la vie à travers l'ensemble. Dès lors, nous pouvons avancer que *le* politique équivaut au vivre-ensemble alors qu'il pose la question de l'être de l'homme. Question qu'il pose d'emblée et dans toute son ampleur.

Nous voici de l'autre côté de notre saut, arrivée sur les rives de l'être de l'homme. Depuis cette perspective, la science politique peut être énoncée : discipline rigoureuse abordant la question de l'être de l'homme en se proposant d'en séparer la science de l'opinion à l'aide d'une méthode systématique.

Qu'est-ce qui pose problème dans ce que nous venons d'avancer ? Ce bref détour pour repositionner la science politique en tant que discours sur l'être de l'homme nous avance-t-il à quelque chose ? Oui et non. Non, car la question de l'être de l'homme y demeure complètement ouverte. La science politique ne l'aborde pas, elle se limite à donner une ou des réponses : où ?, quand ?, comment ? et aller perpétuellement de l'avant en produisant des réponses. Oui, parce que nous sommes maintenant disposés à entrevoir la science politique à titre de discours sur l'être de l'homme et, conséquemment, à se demander : d'où parle-t-elle ? Quelle est l'origine de ce discours ? La question de l'être se retrouve ainsi au cœur du politique alors que cette réflexion est d'une extrême pertinence pour la science politique qui l'ignore complètement.

Nous cherchons à rendre saillante la dimension (le mode) ontologique du discours politique en procédant à une réflexion critique sur les fondements de celui-ci. Notre quête de « l'origine » de cette mise en discours de l'être de l'homme qu'est le politique devrait nous permettre d'en rendre compte. En outre, cette notion d'origine est possiblement trompeuse dans le sens où, à l'instar de Jean Leca, nous

pensons que le politique est une question ouverte, une énigme sur laquelle le philosophe, comme le scientifique, peut se pencher, mais qui ne peut être résolue. Le point d'ancrage que nous cherchons est une prédisposition ontologique mettant fin à l'énigme politique, au politique en tant que question, afin d'en faire un champ de connaissance.

Le thème de notre essai se situe autour du discours sur l'être de l'homme tel qu'il se structure en science politique. Par contre, la réelle difficulté qui se pose à nous consiste à identifier la source, l'origine, de celui-ci. Entendre d'où la science politique nous parle de l'être de l'homme est une tâche ardue puisque notre oreille est pleine de bruit, selon la belle formule de Heidegger. Ce bruit représente autant de traditions, de déformations du sens des mots, d'interprétations, de traductions, de mauvaise foi, d'oublis, etc. Il serait absurde et présomptueux de prétendre filtrer toute cette interférence afin d'obtenir un signal parfaitement clair et certain de la provenance et du parcours de cette mise en discours de l'être de l'homme. Nous reviendrons sur les questions de méthode sous peu, pour le moment précisons notre intention.

L'objectif que nous visons n'est pas de présenter une formulation ou une définition intégralement plus vraie de notre discipline. L'entreprise tiendra à repérer l'« origine » de la mise en discours de l'être de l'homme sous le mode ontologique afin d'en mesurer les conséquences et d'y concevoir une alternative potentielle.

Un mot d'abord sur le nom « origine », qui n'est pas, contrairement à ce que l'on croit généralement, un commencement ; il est plutôt ce qui le rend possible. Il y a deux sens à retenir ici : 1. L'origine renvoie à la source des choses ; 2. Si l'idée d'origine renvoie à la source, l'origine ne peut elle-même être une source, un commencement. [...] il s'agit ici de ce qui rend possible le commencement, la condition non conditionnée.⁸

⁸ Lawrence Olivier, *L'existence comme multiplicité et comme rien*. Manuscrit, p. 49. Non publié en date du 14-02-2007.

D'autre part, s'impose à nous une limitation inéluctable puisque l'homme n'est historique que depuis un temps restreint et, surtout, qu'il pense depuis beaucoup plus longtemps qu'il écrit. D'ailleurs, le « moment » de déposition par écrit d'une tradition s'avèrera de premier plan pour notre démarche puisque c'est à partir des textes que nous proposons de réfléchir. La tradition orale derrière ces écrits demeurera à jamais perdue alors qu'elle joue un rôle structurant. Il ne s'agit néanmoins que d'une barrière parmi nombre d'autres venant inscrire notre projet dans une visée herméneutique désirant questionner le sens entendu et transmis sans se présenter comme un modèle historique à prétention scientifique. Nous n'allons pas *remplacer* le sens accepté de la tradition politique en proposant une analyse plus juste. Notre intention se résume à offrir une trame alternative nous octroyant l'occasion d'un penser autrement le politique. De toute façon, la pensée occidentale à l'étude ne saurait prétendre équivaloir l'entièreté de la pensée humaine réunie.

S'accorder la chance de repenser les fondements du discours politique, se permettre une philosophie politique... En fait, nous avons déclaré vouloir tendre l'oreille et percevoir d'où nous parle la science politique. L'intérêt de notre traité réside justement en cette possibilité d'un penser autrement ce que nous sommes habituellement prédisposés à connaître. Suivant Hannah Arendt, nous cherchons « (...) cette liberté qui consiste en un pouvoir-commencer [...] ⁹ » Tout ce que nous savons est un obstacle, un préjugé, lorsque nous cherchons à penser sérieusement. Une route constamment parcourue finit par s'imposer de soi. Le trajet menant notre esprit devient habitude, tradition, savoir. Entendre la provenance de notre discours sur l'être de l'homme équivaut à revenir sur ses pas afin de relever s'il nous est possible de faire notre chemin suivant une différente avenue, longeant un penser autrement l'être de l'homme. Selon la même logique, la science politique symbolise un train à grande vitesse parcourant des distances faramineuses en un rien de temps sur la question de l'être de l'homme. Un cortège s'engageant avec célérité sur cette

⁹ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, Paris : Éditions du Seuil, 1995, p. 89.

voie... jusqu'à en oublier qu'il a construit de ses mains les rails qu'il parcourt. Plutôt que d'ajouter notre wagon à ce convoi, nous cherchons d'où il provient et, delà, espérons y percevoir d'autres destinations.

Nous cherchons le fondement ontologique à partir duquel les théories sur le politique émergent en proposant une analyse du trajet parcouru par celles-ci et, ensuite, une refonte de notre compréhension de l'être de l'homme : l'objet du politique. L'analyse du fondement permettra de construire une genèse du politique en quelque sorte. Avant de *faire* de la science politique, nous aspirons à *défaire* le politique afin de nous permettre de *penser* autrement l'être de l'homme en question dans le vivre-ensemble. « Le philosophe-épistémologue se fait le serviteur et le théoricien, à la fois humble et arrogant, des scientifiques ; il veut élucider les mécanismes d'appréhension et d'explication du réel [...] ¹⁰»

Avant de plonger dans le vif de notre méthode, nous croyons qu'il est majeur de bien saisir la nature du présent exercice. Partant, notre démarche se veut philosophique et non scientifique. En réalité, il nous sera complètement impossible de travailler à l'intérieur de la méthode scientifique : inapte à se penser elle-même. « Dès l'instant où nous parlons sur une science et réfléchissons sur elle, tous les moyens et méthodes de cette science [...] deviennent caducs. ¹¹» Nous espérons que la visée heuristique de la présentation, joutée de l'appui sur des penseurs bien établis, principalement Heidegger, comblera cette préoccupation.

Précisons notre cadre rédactionnel : l'essai critique. Premièrement, l'objectif d'un essai est de regrouper un nombre de réflexions personnelles sur un sujet sans l'épuiser. Il s'agit d'une méthode qui assume et incorpore la notion autant que les limites de la subjectivité à sa démarche et à ses prétentions. En somme, le politique ne saurait s'épuiser, se vider ou être mis à nu, par notre essai. Deuxièmement, esquissons rapidement une définition de la dimension critique de notre essai. Par critique, nous entendons un examen, une analyse, une appréciation ou un jugement

¹⁰ François Borella, *op. cit.*, p. 17.

¹¹ Martin Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose?* Paris : Gallimard, 1971, p. 186.

sur l'objet de l'essai. En conséquence, par essai critique il faudra ouïr une volonté d'examen et d'analyse du politique au sein d'une réflexion personnelle regroupant un certain nombre de notions pertinentes sans présomption d'épuiser l'objet, d'en fournir le point culminant. À terme, nous accoucherons tout au plus d'une proposition de sens. Travaillant sur le mode de l'essai, notre définition se veut personnelle. Néanmoins, l'appui sur différents penseurs lui octroie crédibilité et originalité à la fois. Telle que l'énonçait notre intuition première, le politique demeurera, pour nous, une question ouverte et énigmatique. Poursuivons maintenant sur les questions de méthode.

Avant tout, rappelons la question à partir de laquelle nous établissons notre projet : d'où nous parle la science politique ? La formulation de notre interrogation semble produire un appel à fournir « l'origine » de la pensée politique. Conservons en tête les réserves émises précédemment envers la nature de notre travail, l'essai critique. L'origine dont nous traitons ici n'a rien à voir avec la création du monde en tant que telle ou avec l'émergence de la matière comme fait. La notion d'origine se retrouve investiguée à partir de l'horizon de sens qu'elle représente pour la pensée politique, posant la question de l'être de l'homme. La problématisation de la science politique antérieurement effectuée nous guide vers l'appel à fournir l'origine de celle-ci en tant que « moment¹² » de déposition de l'être de l'homme. Dans ce cas, une généalogie constitue à nos yeux la méthode la plus appropriée. Effectivement, celle-ci investit l'origine dans le but de montrer le passé (une *certaine* lecture du passé) à l'œuvre dans le présent. Elle nous permet d'étriller l'idée « qu'à leur début les choses étaient en leur perfection ; qu'elles sortirent éclatantes des mains du créateur, ou dans la lumière sans ombre du premier matin. L'origine est toujours avant la

¹² Le lecteur aura saisi qu'il s'agira à la fois du point historique où la pensée occidentale inscrit l'essence hors/derrière l'étant ET la notion précédemment définie de l'origine en tant que ce qui permet la manifestation ordonnée de l'être. Le moment que nous voulons questionner est le moment dans le temps où la vérité de l'être est déposée avant le temps, posant l'origine.

chute, avant le corps, avant le monde et le temps. ¹³» Malgré cela, il est probable que cette notion d'origine possède elle-même un moment d'apparition. Nous tenterons d'y voir plus clair en cours d'essai.

Procédant de la sorte, nous ne croyons aucunement réinventer la roue. Nietzsche a utilisé cette démarche, poursuivant son intuition de démasquer la morale. Notre méthode sera influencée par la pensée nietzschéenne, mais notre généalogie s'écarte des sentiers empruntés par le philologue german. Nous proposons de faire nôtres les fonctions épistémique et heuristique de la généalogie. Qui plus est, le rayonnement produit par cette double fonction projettera un nouvel éclairage sur le politique, sur la mise en discours de l'être de l'homme. Notre dissertation suivra une intuition à la recherche de symptômes. À la suite de Michel Onfray, « (...) je me moque de la raison raisonnante et lui préfère l'intuition fine et foudroyante. ¹⁴» Cette méthode nous permettra de filtrer le bruit dont est remplie notre oreille et qui rend si ardue la réflexion sur l'origine de notre discipline. « Par les marges, on accède plus sûrement au centre des choses. ¹⁵» Martelons, encore ici, la limite de notre intention qui se restreint à un essai critique et ne prétend pas arriver à l'exclusive interprétation de la question. Ultimement, nous tâchons d'établir une autre manière d'entendre ce que nous fredonnons hâtivement par habitude.

Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche définit trois métamorphoses de l'esprit. Il traite de l'esprit devenant chameau, du chameau se métamorphosant en lion et du lion se transformant en enfant. Sans résumer tout le texte du penseur allemand, nous voyons dans cette métaphore un cadre d'analyse particulièrement profitable à la démarche généalogique que nous élaborons. Plus explicitement, le chameau représente l'esprit qui se charge de ce qu'il y a de plus pesant. Il est l'esprit qui se tourne vers le fort en espérant que ce dernier lui fournira le bagage nécessaire à son périple dans le désert. Le chameau porte sur lui le fardeau de la morale, l'œuf du

¹³ Michel Foucault. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire ». In *Hommage à Hyppolite*. p. 145 à 180. « Coll. Épiméthée », Paris : Presses universitaires de France, 1971, p. 149.

¹⁴ Michel Onfray, *La sculpture de soi : La morale esthétique*, Paris : Grasset & Frasnelle, 1993, p. 67.

¹⁵ *Ibid.*, p. 62.

dragon qui se dit : « tu dois ». Déviant quelque peu de la critique purement nietzschéenne, le chameau de cette histoire représente pour nous l'époque ultra moderne au sein de laquelle Charles Taylor possède le statut d'icône. Il est le plus fort des faibles. Il veut charger le moi, qu'il présente comme l'essence de l'homme, de ce qu'il nomme des « hyperbiens ». La prise de position morale devient dans cette pensée le fondement de la structure identitaire. Le chameau se glorifiant de porter un bagage certes plus lourd, mais d'une valeur inestimable... qu'il estime supérieure, naturellement. Ensuite, le chameau poursuit son périple solitaire dans le désert portant le fardeau de la morale et en vient à vouloir pourfendre le dragon « tu dois » de la lance du « je veux ». Le dragon impose sa volonté sans flancher : « le devoir c'est la valeur! L'obéissance c'est la liberté ! » dit-il. Armé du « je veux » refusant dieu et maître, le chameau tente tant bien que mal de se défaire du fardeau qu'il porte et devient lion.

Le lion pourfend finalement le dragon du devoir et se sent déchiré. Il se sent déchiré parce que son bien le plus cher, il l'a dévoré et décharné. Autour de lui, tout semble être arbitraire et illusoire... sans son fardeau, il subit ce que nous pourrions appeler « l'insoutenable légèreté de l'être ». Le lion conquiert la liberté, mais à grands frais. La pensée généalogique représente ce lion qui rugit et s'épuise à force de tout déchiquter. Il dévaste tout ce qu'il croise, incluant lui-même.

C'est ici que l'enfant intervient. Il est capable d'oublier et de jouer, d'injecter de la vitalité. Il incarne la deuxième partie de notre parcours faisant en sorte que notre démarche généalogique ne soit pas univoque et, irrémédiablement, vouée à l'agonie d'une négation sans appel. C'est-à-dire qu'une fois arrivée à l'origine du discours sur l'être de l'homme, il faudra se métamorphoser en enfant si nous souhaitons sortir d'un nihilisme stérile et mortifiant. Nous traitons plus haut de l'octroi d'un penser autrement le politique et l'enfant est exactement cela : innocence, disponibilité à l'autrement ; une deuxième chance à un premier mouvement.

Cela dit, nous présenterons une thèse et non un cryptique roman philosophique. Subséquemment, nous quitterons le domaine de la métaphore. Les

trois étapes de la métamorphose nietzschéenne nous servent simplement de référents étayant l'intelligibilité de notre méthode. Nous procéderons plus sobrement. Pour ce faire, nous marcherons avec Heidegger le long de son traité sur le principe de raison nous menant jusqu'à la pensée présocratique.

Caressant le projet de rédiger un essai critique, le moment de la revue de la littérature pose un certain nombre de problèmes. En fait, celle-ci se veut d'ordinaire un tour d'horizon de la question générale traitée afin d'inscrire le présent travail au coeur d'un ou de plusieurs débats ayant cours au sein de la discipline. Conjointement, la motivation du chercheur devrait être vraisemblablement de faire avancer la connaissance au sein du champ d'études qui est le sien. Il n'en sera pas ainsi dans le cadre de notre ouvrage pour les raisons suivantes.

Tout d'abord, et c'est un point crucial, nous postulons que ce qui pose problème est notre façon de produire un savoir sur le politique. Notre objectif est de remonter la filière intellectuelle de la discipline afin de permettre d'établir de nouvelles bases sur lesquelles réfléchir. Dès lors, nous ne suggérons pas tant de voir ce qui pose problème au sein de notre domaine d'étude, mais plutôt de concevoir en quoi notre façon d'exercer notre discipline pose problème. Autrement dit, nous voulons soumettre la science politique à un examen philosophique en établissant ainsi la préséance de la philosophie politique (*le* politique) sur *la* politique. Ce revirement théorique nous donnera la chance de questionner un ailleurs, un lieu qui échappe à la pensée politique scientiste ; allant perpétuellement de l'avant.

Ensuite, nous le disions d'entrée de jeu, l'essai critique est par définition une démarche personnelle s'opérationnalisant à partir de choix, de préférences, de soupçons individuels ne visant pas l'épuisement de l'objet dans le savoir qu'il produit. De ces choix personnels point à l'horizon une mise en forme totalement subjective de la question. Elle pourrait, bien sûr, se poser différemment et entraîner la pensée autre part sans pour autant errer. L'origine qui se révélera par la méthode généalogique et les enseignements heideggériens nous servira de point de réflexion et n'a rien d'absolue.

En dernière instance, la problématique que nous soulevons est sensiblement inexistante de la littérature politique. Malgré qu'elle soit éminemment politique, la question des fondements de la science politique n'est à peu près pas abordée par celle-ci. Il s'agit là d'un obstacle difficilement contournable lors de la réalisation potentielle d'une revue de la littérature. Par ailleurs, « (...) aucune science ne peut légitimement se prétendre indépendante de toute présupposition en matière de postulation [...] ontologique [...] »¹⁶. Pensons par exemple à l'empirisme, au réalisme, au matérialisme, au naturalisme, etc. D'où parlent ces discours sur l'être de l'homme, sur le politique ? Sur quoi prennent-ils pied ?

Précédemment, nous traitons de Nietzsche qui ne servira pas énormément de référent en cours d'étude, mais à qui nous empruntons une méthode que nous faisons nôtre. De plus, il fut préalablement établi que la position de Charles Taylor développée dans *Les Sources du moi*¹⁷ constituait la posture moderne à partir de laquelle notre généalogie débute. Nous l'avons également stipulé, le guide de notre parcours sera Martin Heidegger et plus précisément son analyse du principe de raison menant aux confins de la pensée présocratique. Une fois arrivé à destination, la lecture et la compréhension du poème de Parménide se feront à partir du lumineux ouvrage de Micheline Sauvage, *Parménide ou la sagesse impossible*. Elle y présente une relecture du philosophe éléatique qu'elle tente de revisiter à partir des enseignements heideggériens et déploie ainsi le pivot à partir duquel nous procéderons au second élan de notre essai. Sauvage nous offre une distinction, grosse d'enivrantes possibilités méditatives, alors qu'elle distingue la formule épurée du principe de raison (Être et Raison : le Même) à la formulation parménidienne (Être et Penser : le Même)¹⁸. Elle ouvre la question de l'être de l'homme permettant un abord à partir d'un « penser » débordant le « connaître » ; un rapport horizontal de l'être

¹⁶ Philippe-Fontaine, *La science*, « Coll. Philo », Paris : Ellipses Marketing, 2006, p. 123.

¹⁷ Charles Taylor, *Les sources du moi . la formation de l'identité moderne*, Montréal : Boréal, 2003, 712 pages.

¹⁸ Fragment III du Poème de Parménide : « Penser et être, c'est le même ». Aussi, Fragment VI du même Poème : « Il est requis de dire et penser de l'étant l'être : en effet il est l'être. » Nous y reviendrons.

adossé à l'étant manifesté dans la plénitude de la présence et non plus aux confins d'une essence inatteignable.

Nous avons conscience de l'ampleur historique de notre démarche. C'est pourquoi la visée de notre essai n'est pas l'épuisement de son objet. Nous croyons que l'aspect fondamental et philosophique de notre recherche entraîne une part importante de ces inquiétudes. Notre propos se veut absolument abstrait et théorique, abordant les fondements de notre discours disciplinaire, et puis le travail sur les fondations ne peut se faire sans ébranler le reste de la charpente. Il ne s'agira pas de refaire l'histoire de la philosophie politique autant que de voir en quoi l'analyse d'inspiration heideggérienne de « l'origine » de ce discours influe notre conception du politique. De cette critique, nous voulons procéder à un effort réflexif afin de percevoir une occasion d'entendre autrement la mise en discours de l'être de l'homme.

PREMIÈRE PARTIE

EXCAVATION

CHAPITRE I

SCIENCE, NATURALISME ET ONTOLOGIE

La réflexion critique opérée au cours du présent travail se veut, entre autres, une alternative à la volonté moralisatrice déployée par Charles Taylor. L'intention de son ouvrage, *Les Sources du moi*, est de faire le pont entre la philosophie classique et la modernité. Le prochain chapitre développera cette intention avouée de Taylor plus en détail alors qu'elle nous permet d'entreprendre notre marche généalogique. Pour le moment, nous désirons présenter quelques grandes lignes du discours scientifique alors que celui-ci tente d'usurper la totalité de la scène intellectuelle en s'appuyant sur une poignée de principes méthodologiques. La brève présentation à laquelle nous allons nous adonner cherche à montrer que le discours scientifique ne s'écarte pas des fondements ontologiques classiques et constitue une continuité inavouée de la métaphysique. « Il faut arrêter de croire en la conscience empirique, de la prendre pour toute la réalité. ¹⁹»

Bien qu'il soit, en vérité, impossible de tracer l'horizon de toute la modernité, il est raisonnable de présenter la science politique comme un discours s'inscrivant principalement dans la lignée du naturalisme. Procédant de la sorte, nous pourrions faire converger notre critique de la science politique et celle de Taylor. Telle que nous l'avons déclaré en introduction, la science politique peut être définie comme une

¹⁹ Arthur Schopenhauer, *De la quadruple racines du principe de raison suffisante*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1997, p. 13.

discipline rigoureuse abordant la question de l'être de l'homme en jeu dans le vivre-ensemble en proposant d'en séparer la science de l'opinion à l'aide d'une méthode systématique. Cela dit, à quelles conditions peut-elle espérer atteindre cet objectif ?

D'abord, il est possible de parler de science politique au singulier puisque par-delà la singularité des approches, il existe un noyau épistémique partagé par une communauté académique forte²⁰. C'est-à-dire que la science politique participe originellement d'une réflexion préalable alors que, comme nous l'avons dit précédemment, aucune science n'est à même de légitimement prétendre être indépendante de toute présupposition ontologique²¹. La première condition apparaît donc sous le jour d'un fondement ontologique commun, sol dans lequel le noyau épistémique s'enracine alors que « (...) l'ontologie détermine l'épistémologie²² ». Notre volonté n'est pas de repérer un contenu ou une définition de ce fondement qui ferait consensus. Elle consiste plutôt à montrer qu'il existe un abord généralisé de l'objet sur le *mode* de l'ontologie. Nous y reviendrons amplement en cours d'essai.

Ensuite, afin de dégager la science de l'opinion, il est de bonne méthode de définir l'objet d'étude. La seconde condition à laquelle doit répondre la science politique, si elle désire atteindre ses objectifs, est la construction de l'homme en tant qu'objet²³. Méthodologiquement, l'objet d'étude doit être abordé objectivement²⁴, soumis aux principes de connaissance *a priori*. Le but étant de connaître la ou les « lois » du ou des phénomènes. La finalité de l'homme est exclue d'entrée de jeu des considérations scientifiques qui ne s'intéressent qu'aux conditions d'existences de la chose ou du phénomène. En termes heideggériens, nous pourrions dire que la science se détourne de l'être pour ne traiter que de la vérité de l'étant. Or, la première

²⁰ Lucien Sfez (sous la dir.), Bernard Voutat. *op. cit.*, p. 65.

²¹ Philippe Fontaine, *op. cit.*, p. 123.

²² Alain Boutot, *Heidegger et Platon : Le problème du nihilisme*, « Coll. Philosophie d'aujourd'hui », Paris : PUF, 1987, p. 124.

²³ Philippe Fontaine, *op. cit.*, p. 111.

²⁴ « Dans tous les jugements des sciences s'énoncent déjà des jugements synthétiques *a priori*, [...] elle (la science) consiste en un pré-jugement sur l'objet. » Martin Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose?*, *op. cit.*, p. 189. Nous y reviendrons au chapitre IV.

condition à laquelle nous avons fait référence est précisément l'existence d'un noyau épistémique commun fondé à partir d'une réflexion ontologique préalable. Il semble donc que la volonté de la science de ne s'intéresser qu'aux choses dans leur objectivité pose problème. C'est qu'en fait la science suppose également que les choses sont en soi comme nous les sentons ou que nous percevons les choses telles quelles sont en soi. « La première position c'est l'illusion empirique ; la seconde c'est l'illusion réaliste ; l'une et l'autre constituent l'illusion naturaliste, qui est propre à la position scientifique [...] ²⁵».

Qui plus est, une troisième condition est nécessaire. Le savant désirant aborder la question politique avec une méthodologie scientifique présuppose qu'il y a du sens dans l'Univers. Cette condition est logiquement incontournable pour l'esprit scientifique. À tel point qu'il est presque superflu de la mentionner. De fait, s'il est possible de séparer l'opinion de la science c'est qu'il existe un sens latent à l'Univers. L'ordre doit être postulé afin de permettre la « découverte » des « lois ». La science doit donc supposer une certaine cosmologie. Celle-ci vient se fondre dans la réflexion préalable à l'élaboration du noyau épistémique dont nous traitons plus haut ; implicitement si ce n'est explicitement.

Nous le voyons bien, rien ne sépare à ce point-ci les sciences de la nature des sciences humaines. Les conditions requises à l'atteinte des objectifs de la science politique sont finalement réductibles à l'application systématique des principes de connaissances acceptés au sein des sciences dures. Les sciences humaines en quête de reconnaissance « (...) doivent s'efforcer de se rapprocher au maximum de l'idéal méthodologique des sciences de la nature qui sont causales, quantifiées et objectives. ²⁶» Conséquemment, soumettre l'être de l'homme aux mêmes restrictions ontologiques que nous imposons au reste de la nature est de mise. En somme, l'être de l'homme se voit soumis au principe de raison qui est le principe de tous les

²⁵ Michèle Sciacca, *Acte et être*, Paris : Aubier Éditions Montaigne, 1958, p. 96-97.

²⁶ Gilbert Hottois, *De la renaissance à la postmodernité : une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, « Coll. Le Point philosophique », Paris/Bruxelles : De Boeck Université, 1997, p. 319.

principes selon la formule de Heidegger²⁷. L'homme y est considéré comme un étant, une chose parmi les choses. Évidemment, le scientifique se garde bien de prétendre répondre à des questions d'ordre ontologique, voire simplement philosophique. Nous entrons dès lors dans une zone d'inconfort profond où l'esprit scientifique accepte des postulats méthodologiques tout en mettant en suspend les questions sur la finalité de l'homme. Cependant, est-ce réellement possible pour la science politique de supposer qu'il y a du sens dans l'Univers, de prétendre accéder aux choses comme elles sont, d'appliquer systématiquement une méthode appuyée d'un noyau épistémique commun tout en laissant intouchées les questions de sens et de finalité de l'homme ? Nous croyons sincèrement que non.

Manifestement, le danger est celui du « (...) passage souvent effectué par le savant, à propos du déterminisme, de son adoption comme postulat méthodologique à sa position comme thèse ontologique.²⁸» Nous irons encore plus loin en avançant que malgré tous les efforts que le scientifique peut mettre en oeuvre, il est impossible d'appliquer une méthode de manière systématique sans tacitement ou nommément aboutir à l'adoption des postulats ontologiques qui la rende possible. La science politique accapare toutes les possibilités discursives valables sur l'être de l'homme dans et à travers le vivre-ensemble. Elle impose, à tous ceux qui cherchent à questionner ce dernier, les *a priori* qui sont les siens sous peine de marquer le propos du sceau de l'irrecevabilité. Le poète, le romancier, le peintre, le cinéaste et le philosophe peuvent vaquer à leur art respectif, mais leur propos ne saurait s'adjoindre à celui du politologue à prétention scientifique...

La mise en suspend des questions fondamentales sur le sens et la finalité est une pratique moderne, possible grâce à la rupture épistémique scindant celle-ci de la philosophie classique. En ce sens, nous aimerions aborder deux points importants à la compréhension du reste de notre démarche. Débutons par la plus évidente qui est

²⁷ Martin Heidegger, *Le principe de raison*, Paris : Gallimard, 1962, p. 52.

²⁸ Benoît Garceau, *Le savoir et le sens : pour une nouvelle entente entre la science, la pensée et la foi*, Montréal : Bellarmin, 2004, p. 121.

de savoir en quoi cette rupture consiste. L'objet d'étude qu'est le politique n'est certes pas une nouveauté. Comme nous le verrons dans les sections à venir, le politique est une question contemporaine à toute l'histoire de la pensée occidentale des Grecs anciens jusqu'à nous. La nouveauté réside plutôt dans la méthode utilisée pour parvenir au savoir, à la connaissance de l'objet. Cela étant, comment la méthode scientifique arrive-t-elle à traiter de l'homme alors qu'elle se refuse à en questionner la finalité et le sens? Elle le peut seulement en le considérant comme un objet. C'est-à-dire une réplique plus ou moins exacte d'un modèle originel généralisé et soumis au principe de raison. La science politique peut prétendre à l'objectivité puisqu'elle aborde l'essence de l'homme qui, elle, peut répondre à l'appel du principe de raison. Sciacca l'expose ainsi : « L'espèce humaine aussi est conçue de la même manière : il y a une essence de l'homme identique chez tous les hommes, laquelle en s'individualisant donne lieu à la multiplicité des individus humains, différents comme individus, identiques comme essence.²⁹ » La mise en suspend de tout discours cherchant à définir cette essence n'engendre qu'une situation plus angoissante alors que nous perdons la capacité d'intervenir sur le sens de notre existence. Il ne nous resterait plus qu'à observer le corps de savoir croître au rythme des « découvertes ».

Ainsi, la question de l'être de l'homme ne se pose ni peu ni prou. Nous sommes sur le mode de la réponse allant perpétuellement de l'avant. L'utilisation de postulats méthodologiques nous permet de répondre aux questions fondamentales à rebours alors qu'elle produit un savoir objectif, séparé de l'opinion, qu'il ne nous reste plus qu'à additionner ou à synthétiser afin de révéler l'essence effective de l'homme. C'est un revirement étourdissant dont l'écho nous mènera jusqu'aux confins de la pensée occidentale. Une certaine pré-compréhension ontologique, cette « manière » d'aborder l'être de l'homme, nous guide vers des postulats méthodologiques qui viendront répondre aux questions fondamentales sans même avoir à les émettre. Nous assistons à un cercle tautologique où l'homme se surprend

²⁹ Michèle Sciacca, *op. cit.*, p. 29.

lui-même ; où il s'invente croyant se découvrir. « La conscience empirique ne peut être renversée, dépassée que si elle [est] reconnue pour ce qu'elle est : l'œuvre exclusive du principe de raison. ³⁰»

Le deuxième point dont nous désirons rapidement traiter est en lien avec la critique de Taylor. Celui-ci refuse également le naturalisme et l'attitude purement scientifique en matière politique et morale. Par contre, il opère une critique qui va dans le sens inverse que nous souhaitons donner à notre élan. Succinctement, il rend compte de la faillite ontologique dont souffre le discours naturaliste mettant en suspend les questions fondamentales et s'amputant du coup de sa liberté la plus intime. Cette faillite représente à ses yeux un manque à combler, une perte de sens semblable à la crise de la cité contemporaine à Platon sur laquelle nous reviendrons. Taylor veut fonder une ontologie permettant une morale forte afin de répondre à un manque d'être représentant la misère de la modernité à ses yeux. De notre côté, nous voulons plutôt ingénieur un abord de l'homme sur un mode ontique, un être vidé d'essence. Nous développerons ces différentes notions chemin faisant.

Le prochain chapitre sera d'ailleurs une présentation plus détaillée de la position de Taylor. Il entamera notre parcours généalogique en quête de l'origine de cette pré-compréhension ontologique faisant en sorte que « sonder et fonder caractérisent toutes nos démarches. ³¹»

³⁰ Arthur Schopenhauer, *op. cit.*, p. 13.

³¹ Martin Heidegger, *Le principe de raison, op. cit.*, p. 58.

CHAPITRE II

LE FOND DU MOI ; LE MOI COMME FOND.

Ce chapitre servira de ligne de départ à notre démarche généalogique. Il sera constitué de la position développée par Taylor dans *Les Sources du moi*. Nous choisissons cette œuvre parce qu'elle nous apparaît comme l'archétype contemporain nous permettant d'établir la présence du passé dans le présent telle que le veut notre généalogie. Notre intention déclarée est de repérer l'origine du discours sur l'être de l'homme actif dans la pensée politique moderne. À cette fin, la pensée de Taylor sera d'une fertilité grosse d'un passé dont nous souhaitons précisément établir l'origine. Notons immédiatement qu'il serait abusif de prétendre que Taylor représente la modernité dans son ensemble. Toutefois, il procède à une critique de la science abordant l'humain qui jalonne la nôtre. De là, il tente de faire le pont entre l'ontologie classique et le subjectivisme moderne caractéristique de notre époque « désenchantée ». Notre étude s'amorce à partir de cette entreprise.

Notre présentation de la pensée de Taylor se fera autour de trois axes principaux. Initialement, celui du principe de la meilleure explication³² qui est l'un des principes centraux de son exposé. Ensuite, notre analyse cherchera à voir la place prééminente qu'occupe l'intériorité au sein de sa réflexion. L'intériorité, ou intuition

³² Ce principe sera indiqué par la mention principe M.E. pour la suite du chapitre. Il s'agit de la formulation que Taylor utilise lui-même dans *Les Sources du moi*. Voir la page 86 de l'édition citée en bibliographie.

morale, est l'une des caractéristiques modernes capitales de cette pensée alors qu'elle assume la rupture épistémologique opérée par les Lumières envers les conceptions classiques de la raison. Dans un troisième temps, nous voulons traiter des hyperbiens qui sont les multiples visages du Bien qui se présentent dans la théorie élaborée par notre auteur. Ultimement, il nous faudra percevoir le lien étroit qu'il tisse entre cette notion d'hyperbien et d'intériorité dans le but de faire le pont avec la suite de notre marche généalogique.

Le principe M.E. est en soi caractéristique de quelques éléments clés pour notre analyse. Certains de ces points sont explicités par Taylor alors que d'autres sont plutôt de l'ordre du non-dit. Le passage suivant nous sera utile afin d'y voir plus clair :

(...) nous serons prêts à accepter que le monde des affaires humaines doit être décrit et expliqué en des termes qui tiennent compte des significations que les choses ont pour nous. Alors, nous permettrons naturellement, et à juste titre, que la meilleure explication à laquelle nous pouvons parvenir en ces termes détermine notre ontologie.³³

Que nous dit cette citation? Débutons par ce qui y est explicite, à savoir qu'il y a un abord ontologique des affaires humaines. Indépendamment du contenu, le mode sur lequel l'être de l'homme sera abordé ici est nommément celui de l'ontologie. De plus, cette ontologie se trouve déterminée et expliquée. Le fond sur lequel l'être de l'homme sera pensé exige que l'Univers possède un sens, que celui-ci nous soit intelligible et que nous puissions en rendre compte en appliquant le principe M.E. qui devient gage du fond même. Ce qui nous intéresse dans la conception que Taylor déploie est spécifiquement la reprise de la pré-compréhension ontologique dont nous avons brièvement parlé dans les pages qui précèdent. C'est-à-dire que malgré la prudence que sous-entend le principe M.E. ne désirant pas établir une formule absolue, elle poursuit une longue tradition d'abord de l'être de l'homme sous le mode de l'ontologie. Ainsi, après avoir déclaré ne pas être en mesure de fournir une réponse définitive, Taylor se retourne en formulant un principe qui lui permettra

³³ Charles Taylor, *op. cit.*, p. 100.

de se réconcilier avec la tradition métaphysique classique. En somme, le principe M.E. est une version « modeste » du principe de raison suffisante tel qu'il nous est présenté par Heidegger. Effectivement, le principe M.E. présuppose qu'il y a un être (d'où la volonté de fonder une ontologie) et que ce dernier est saisissable, intelligible. La posture fondamentale face à l'être qui permet à Taylor de promulguer le principe M.E. est corollaire à celle qui débouche sur le principe de raison. L'intelligibilité du monde en soi par l'esprit humain est également sous-jacente à l'élaboration du principe de Taylor. Allons encore plus loin, le principe M.E. est tributaire de cette tradition dont nous voulons percer l'origine et qui tente de nous dire que la vérité est hors du monde sensible dans un arrière-monde auquel nous n'avons pas accès ou, plus exactement, que partiellement grâce à l'application systématique du principe en question. Si cette croyance disparaît, c'est la validité du principe M.E. à fonder notre ontologie qui se dissipe.

Esquissons quelques commentaires sur la place de l'ontologie, de l'être comme essence, chez Taylor. Une des constatations qui conduisent Taylor à vouloir réhabiliter la morale au sein de la modernité est ce sentiment de perte de sens si répandu à notre époque. Cette tentative de réactualiser la morale lui vient de la neutralité qu'il perçoit chez les naturalistes ainsi que de l'apathie relativiste qui se dégage des jeunes universitaires. À notre avis, Taylor voit autour de lui quelque chose de l'ordre de « la crise de la cité » et il cherche à revaloriser l'idée du Bien et du Juste en soi afin de contrer la dévaluation morale et l'utilitarisme égoïste. Il souffre de l'absence de l'être qu'il explicite en ces termes : « nous voulons que nos vies aient du sens, du poids ou de la substance, qu'elles se développent vers une certaine plénitude [...].³⁴»

C'est ici qu'interviennent à la fois l'intériorité et l'hyperbien qui sont étroitement liés. Prenons les prochaines lignes pour traiter de l'intériorité. La notion d'intériorité possède chez Taylor une vertu fondamentale qui est notamment inspirée

³⁴ *Ibid.*, p. 76.

de Descartes ainsi que de Locke. Nous pourrions aisément retracer cette filiation jusqu'à Augustin tel que nous le verrons en cours d'essai. Le tout aboutit chez Taylor en une intuition morale nous menant à des certitudes, ces hyperbiens dont nous traiterons sous peu. Il considère qu'à partir de ces intuitions nous pouvons nous approcher du Bien. Ce n'est rien de moins qu'une « (...) ontologie morale qui soutient ces intuitions et ces réactions, et qui leur donne un sens.³⁵» L'auteur reprend à son compte le déplacement épistémologique moderne qui vient situer le « fond » de l'être (l'être comme fond) au sein du sujet plutôt que dans l'Univers, Dieu ou l'Être. La raison moderne n'est plus le simple reflet de l'ordre des choses. Pourtant, la raison raisonnable arrive à prendre appui au « fond » du sujet, dans une intuition permettant d'asseoir une ontologie morale, d'y quérir l'être du Bien. Nous le disions, nos démarches se résument à sonder et fonder ; Taylor n'échappe pas à cette remarque. C'est l'appel puissant du principe de raison qui demande à ce que tout objet soit fondé. D'ailleurs, « la représentation cartésienne [...] trouve dans sa certitude le fondement de la vérité de ce qu'elle représente.³⁶» Pour le philosophe canadien, cette intuition n'a de valeur que parce qu'elle permet de se mouvoir dans un espace morale avec conviction et certitude. Elle est utile à la vie car elle nous amène à être maître de soi. L'intuition morale permet ensuite de prendre position, de s'engager envers le Bien. Cette prise de position doit se faire à partir de soi, elle nous rend responsable de nous-mêmes. C'est ce qui fait que « (...) nous sommes tous définis, selon Taylor, par ce que nous considérons comme des engagements universellement valables.³⁷»

Cette citation recèle un élément clé de la présentation de l'agent humain à laquelle Taylor procède. Être homme, pour lui, signifie fonder en moi la source de biens qui sont valables en soi. Ces biens universellement valables, il les appelle des

³⁵ *Ibid.*, p. 63.

³⁶ Alain Boutot, *op. cit.*, p. 99.

³⁷ Charles Taylor, *op. cit.*, p. 48.

hyperbiens³⁸. Ils sont ces pôles qui mobilisent fortement au sein de notre société. Le sens même de notre identité est lié à notre position connue en rapport au Bien, selon Taylor. À notre avis, c'est ici que se joue le tour de force. Parallèlement à sa présentation très moderne du moi, l'auteur vient établir le pont avec la philosophie classique en posant cette « vérité » incontournable qui veut que nous tendions tous vers le Bien. Ainsi, après avoir pris à son compte la révolution épistémologique opérée par Descartes et radicalisée par Locke, Taylor récupère également l'épistémologie classique reposant sur une ontologie cosmologique et/ou théologique. Ces deux sources d'émergence de l'ordre seront analysées en fin de parcours, mais pour l'instant comprenons simplement que cela vient établir la présence du passé actif dans le présent comme le veut notre généalogie. Pas étonnant que Taylor déplore que les moralistes modernes se tournent banalement vers ce qu'il faut *faire* et non pas sur ce qu'il faut *être*. L'écho platonicien qui s'échappe de cette vision crève les yeux. « Cette exploration de l'ordre à travers sa résonance personnelle [...] ³⁹ » représente pour nous un archétype particulièrement approprié à une recherche généalogique. Effectivement, Taylor s'appuie à la fois sur les modernes et les classiques afin de fournir son ontologie morale. Le mode d'abord de l'être de l'homme demeure ontologique et l'analyse des diverses sources de cette pensée nous offrira une fenêtre sur la continuité du type de rapport à l'être de l'homme qui s'opère dans la pensée occidentale.

Terminons en traçant quelques liens entre la présentation que nous venons de faire de la position de Taylor et celle du naturalisme à laquelle nous avons précédemment procédé. Les deux positions partagent un postulat important qui dirige leur volonté, c'est-à-dire qu'ils croient que l'Univers possède un sens, qu'il y règne de l'ordre *a priori*. L'intelligibilité de cet ordre est également postulée et conditionnelle à l'application de principes. Au demeurant, le principe de raison suffisante est le principe suprême tandis que Taylor développe le principe de la

³⁸ *Ibid.*, p. 93.

³⁹ *Ibid.*, p. 637.

meilleure explication qui en est finalement une version modeste. Celui-ci demeure lié à l'idée que derrière la réalité dont nous faisons l'expérience, il y aurait un arrièremonde plus vrai ou plus essentiel dont nous pouvons nous approcher. En somme, par l'application de la bonne méthode, nous pourrions accéder à cette vérité valable en soi. Le fait que Taylor s'abstienne de déclarer que son principe octroie directement la contemplation de la vérité de l'être n'altère en rien la situation. En effet, nous l'avons d'ailleurs déjà mentionné, le philosophe promulgue avec conviction que la meilleure explication à laquelle nous pourrions aboutir en respectant le principe M.E. devra naturellement déterminer notre ontologie. De ce fait, la modestie du principe M.E. se perd dans une adhésion à un mode ontologique fondant la vérité du reste de la démarche. Nous croyons qu'il ne peut en être autrement parce que Taylor est en quête de l'essence de l'homme, il nage en pleine métaphysique. Il cherche à fonder cette essence car il pense l'homme à partir de cette pré-compréhension ontologique structurant la métaphysique occidentale depuis Platon.

CHAPITRE III

LE PRINCIPE DE RAISON

Jusqu'à maintenant, nous avons fait appel au principe de raison sans vraiment définir ce que nous entendions par cette formule. Les prochaines pages serviront à établir en quoi le principe est essentiel à la pensée occidentale et en quoi il peut légitimement nous servir de guide afin de percer l'origine du discours sur l'être de l'homme. Il existe plusieurs difficultés avec lesquelles nous devons négocier. Heidegger utilise plusieurs langues différentes afin de faire travailler le principe et d'y révéler des éléments inouïs. Sans oublier que le principe de raison semble promulguer l'évidence même alors qu'il nous dit : Rien n'est sans raison. Tentons d'approfondir le tout afin de poursuivre notre réflexion sur l'être de l'homme.

Préliminairement, notons que la paternité du principe de raison suffisante est habituellement attribuée à Gottfried Wilhelm von Leibniz au 17^e siècle. Ce personnage particulièrement brillant est reconnu à la fois comme philosophe, mathématicien, physicien, historien et théologien. Par ailleurs, il ne faut pas chercher bien loin pour trouver plusieurs penseurs qui utilisent un raisonnement corollaire au principe de raison. Pensons simplement à Francis Bacon qui nous disait, un siècle plus tôt, que la connaissance des causes nous rend maître des effets. Du reste, si nous suivons les dires de Heidegger, la période d'incubation du principe de raison est significativement plus longue que cela, se situant à près de 2300 ans. Voilà qui vient

appuyer notre volonté d'utiliser la réflexion sur ce dernier en tant que guide d'un parcours nous menant aux confins de la pensée occidentale.

Tel que nous le mentionnions, le principe s'énonce : Rien n'est sans raison. Sous sa forme positive, cela devient : Tout ce qui est possède une raison. Il s'agit d'une formulation que notre esprit saisit sans grand effort, qui semble même aller de soi alors que partout et toujours l'entendement cherche la raison d'être de ce qu'il perçoit. Nous le voyons bien, la forme habituelle du principe vient marteler la nécessité et l'inéluctabilité de celui-ci par une double négation voulant que *rien* ne soit *sans* raison. À ce point précoce de la démarche, nous percevons que « (...) le principe de raison traite de la raison, du fond (*Grund*).⁴⁰»

Nous disions en fermeture du premier chapitre que nos démarches se résument à sonder et fonder. Ce faisant, nous soutenons que toute la pensée représentative de l'homme moderne vise à rendre raison. Autrement dit, la connaissance est pour nous le fait de rendre les raisons d'être des objets qui se tiennent devant nous et que nous représentons. Devant un phénomène, l'esprit moderne pose rigoureusement le « pourquoi » qui est finalement l'appel du principe de raison à fournir une raison suffisante fondant l'objet en question. Fournir la raison, c'est poser l'objet dans son objectivité. Ainsi, toute représentation d'objet doit se fonder.

Notre époque est régentée par la science qui est réponse systématique à l'appel du principe de raison exigeant un fond, une raison. Cette chaîne causale doit procéder d'une cause première, d'une essence dans la nature des choses. Chez Leibniz, la cause première est appelée Dieu. Les principes méthodologiques des scientifiques reposent sur le même principe, mais n'admettent pas l'existence de Dieu ou d'une cause première quelconque. D'où leur position ambiguë les amenant à mettre en suspend les questions sur la finalité de l'homme. Or, cette reprise du principe exigeant un fond ne peut se faire sans la reprise implicite du fondement du

⁴⁰ Martin Heidegger, *Le principe de raison*, *op. cit.*, p. 54.

principe lui-même qui nous apparaît sous le jour de cette cause première. Cette notion d'un « Premier » sera utile plus loin pour notre entreprise.

Poursuivons, aux côtés de Heidegger, la réflexion sur le principe. Alors que le principe de raison paraît nous parler de la raison, il ne nous dit rien sur elle comme telle. Sous la formulation positive que nous avons posée, la réponse à cette curiosité apparaît. Tout étant a une raison, disions-nous. C'est-à-dire que le principe traite de l'étant. Le sujet du principe est l'étant et non pas la raison comme telle. À tout le moins, c'est ce qui nous semble à ce point de notre interrogation. Rappelons que cette acception du principe est celle ayant cours pour l'esprit moderne qui le met systématiquement en application, principalement dans le cadre de la science. Nous voyons un phénomène et nous cherchons autour de nous la raison d'être de celui-ci. Le « pourquoi » se pose et le « parce que » lui répond. De ce « parce que » nous allons à un autre « pourquoi » afin d'en quérir la raison plus profonde et ainsi de suite à l'infini, semble-t-il, mais toujours en direction du fond. Pourtant, rien ne va moins de soi que cette poursuite effrénée de l'esprit vers le fond. Nous en traitons, pour notre part, sous l'appellation de quête d'essence puisque « (...) l'être en son essence « est » fond.⁴¹»

Anticipons notre parcours afin de divulguer quelques éléments sur le fond. Nous avons abordé ce concept durant notre présentation de Taylor. Nous y avons déclaré que Taylor jetait un pont entre la modernité et l'antiquité en voulant établir une résonance entre l'ordre cosmique et l'intériorité. Le désengagement de la raison, qui est si souvent cité en tant que rupture épistémologique entre les deux époques, consiste en cette idée que la raison ne peut plus être considérée comme le reflet de la disposition des choses, du cosmos. Ce qui revient à dire que le sol sur lequel nous appuyons les raisons, la source de nos fondations, se déplace de l'Être (Dieu, Cosmos, Nature) vers le Je. Taylor utilise le moi comme fondement des jugements, mais il y ajoute une disposition venant faire en sorte qu'il tend « naturellement » vers

⁴¹ *Ibid.*, p. 131.

le Bien en soi. Procédant de la sorte, il y a un double fond. Premièrement, le moi (Je) à partir duquel se forme les jugements individuels qu'il nomme résonance ou intuition. Ensuite, une tendance vers le Bien (en soi) qui est cette source d'où émergent les hyperbiens qui sont valables en eux-mêmes, universaux. Nous reverrons cette double source plus en détail ultérieurement.

L'aparté sur Taylor complété, reprenons notre réflexion sur le principe suprême. Nous en étions à stipuler que l'être entendu comme essence pose et exige le fond. Cela adjoint à l'objectivisation de l'acte représentatif du sujet enfante la possibilité des sciences. Rapidement, absolument tout, de la nature à l'homme, devient objet et est représenté en lien avec le sujet. Le principe de raison structure, fonde notre rapport à l'étant au quotidien. Le questionner nous amène à l'être qui se dévoile à nous sous un certain mode via celui-ci. « Le principe de raison suffisante [...] justifie donc à la fois l'existence et l'essence des choses, leur être et leur manière d'être. ⁴²» C'est en cela que le principe de raison comporte une pré-compréhension ontologique. Autrement dit, le principe de raison sous-entend un certain type de rapport à l'être qui est celui venant soutenir toutes nos démarches. Il est une compréhension de ce qu'est l'être préliminaire à notre questionnement sur ce qui est. Le principe devient, dès lors, une « proposition-de-fond » ou encore un *a priori*. Non seulement le principe est ce à partir de quoi nos propositions sur l'étant trouvent appui, mais il participe directement à l'oubli de la question de l'être. Heidegger traite de notre époque comme celle de l'ultime retrait de l'être et ce retrait justifie précisément notre énonciation de « pré-compréhension » cherchant à rendre audible cette inouïe remplissant notre oreille. Nous voici déjà un peu plus à même de comprendre en quoi « (...) penser, c'est entendre et voir [...] ⁴³» alors que « (...) notre perception est elle-même une réponse. ⁴⁴» Nous rencontrerons les notions de Parole et de Contemplation chemin faisant. Ce qui nous importe pour l'instant est de

⁴² Gilbert Hottois, *op. cit.*, p. 79.

⁴³ Martin Heidegger, *Le principe de raison, op. cit.*, p. 123.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 125.

saisir que le principe de raison prédispose notre œil et notre oreille de telle sorte que la mise en ordre du monde est *a priori* de la perception. Tout, du minéral à l'homme en passant par l'atome et l'Univers, est objet fondé en raison.

Nous avons opéré un changement de cap faisant en sorte que le principe paraît maintenant parler de l'être. Heidegger effectue également ce saut alors qu'il tente de repérer l'origine de ce type de rapport à l'être, de cette dispensation de l'être selon son propre vocabulaire. Notre volonté est parallèle alors que nous demandons d'où nous parle la science politique en tant que discours sur l'être de l'homme. Tel que nous l'avons soutenu, le principe de raison est le principe de tous les principes. La science politique n'échappe certainement pas à cette assertion. En fait, « (...) dans un monde où domine la raison, rien n'échappe au principe de raison. L'homme devient à lui-même son propre objet [...] objet parmi les autres.⁴⁵ » Ainsi, explorer l'origine du principe de raison tel qu'il se déploie au sein de la pensée scientifique moderne apparaît comme un moyen relativement sûr d'atteindre notre objectif. Entamant notre route vers l'origine, nous souhaitons nous pencher sur la question de l'être (essence) comme nécessaire. Nous stipulons que l'homme devient à lui-même un objet parmi les autres. Conséquemment, il convient de se pencher sur la choseité de l'objet afin de percevoir plus nettement comment nous traitons l'être de l'homme lorsqu'il devient, pour nous, simple objet de connaissance. Le chapitre qui suit en sera une esquisse.

⁴⁵ Lawrence Olivier, *Le savoir vain : relativisme et désespérance politique*, Montréal : Liber, 1998, p. 97.

CHAPITRE IV

L'ÊTRE NÉCESSAIRE

Il sera principalement question de la chose chez Emmanuel Kant au cours de cette partie de notre essai. Plusieurs raisons viennent appuyer ce choix, dont la principale est certainement attribuable à notre volonté de longer la pensée de Heidegger pour qui Kant constitue un monument. Le mouvement vers l'origine nous amène inévitablement vers le passé alors que nous cherchons celui-ci actif dans le présent afin de cerner le sort réservé à l'être de l'homme. Le bien-fondé de cette démarche réside dans le fait que « (...) nous traînons avec nous ce commencement, non plus comme un commencement, mais comme quelque chose de « naturel » [...]»⁴⁶ Ledit commencement nous provient par-delà Kant, bien sûr, mais le détour par celui-ci est inexorable. La présente analyse poursuit la pensée heideggérienne qui nous dit spécifiquement que la méthode développée par Kant est une réponse à l'appel du puissant principe de raison⁴⁷ et que celle-ci offre une forme accomplie au fond de toute fondation⁴⁸. Nous cherchons d'où nous parle la science politique en tant que discours sur l'être de l'homme. Précédemment, il a été déclaré que celle-ci faisait de l'homme un objet parmi les autres afin de parvenir à produire un discours scientifique sur ce dernier. Par suite, la question : « qu'est-ce qu'une

⁴⁶ Martin Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose?* *op. cit.*, p. 58.

⁴⁷ Martin Heidegger, *Le principe de raison*, *op. cit.*, p. 181.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 170.

chose ? » peut être entendue, dans le cadre de la science politique, comme la question : « qu'est-ce que l'homme ? » alors que la méthode scientifique d'interrogation de l'objet s'y impose.

L'acception commune de la philosophie kantienne tend à en faire une théorie de la connaissance. Il s'agit du point à partir duquel l'homme ne serait plus en quête de l'essence de l'être, mais à la recherche des conditions de possibilité de la connaissance humaine. L'explication, au sens moderne, devient ainsi l'investigation des conditions d'existence des phénomènes. Le tout paraît plutôt évident dans la mesure où la théorie kantienne de la connaissance voudrait qu'on ne puisse accéder à la chose en soi, qu'il nous soit possible de traiter seulement des choses pour nous. En conséquence, notre connaissance se limiterait au domaine de l'expérience (phénomène) alors que le monde nouménal nous serait à jamais inaccessible. Tout se passe comme si, une fois délaissée la volonté d'accéder à la vérité en soi des choses, nous libérons le monde sensible afin de l'offrir à une expérience pure absolument concordante avec notre définition de la réalité. L'essence de la chose nous y demeurerait cachée alors que la vérité objective de celle-ci s'offrirait nue à nous. Rien n'est moins évident que cette objectivité.

« Quand nous questionnons de façon apparemment naturelle et non prévenue en direction de la chose, alors parle déjà dans la question une opinion préalable sur la choséité de la chose.⁴⁹ » Qu'est-ce que Heidegger sous-entend par cette opinion préalable sur la choséité de la chose ? Le lecteur attentif aura assurément déjà convenu que nous avons abordé cette notion dans les sections précédentes. Dans le cadre du présent essai, elle survient sous l'appellation de pré-compréhension ontologique. Le développement de notre réflexion donne de plus en plus clairement à voir ce que cette cryptique énonciation porte en son sein. Comprenons que la choséité de la chose représente l'essence de la chose. Afin de mieux saisir ce qui en

⁴⁹ Martin Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose?* op. cit., p. 52.

est, nous allons commencer par faire un détour sur la façon kantienne d'interroger la chose.

L'objet correspond à l'objet de l'expérience pour Kant. Si nous voulons comprendre ce qu'est une chose pour lui, nous devons comprendre l'articulation de l'expérience telle qu'il la déploie. Nous utilisons le terme d'articulation afin de marquer que l'expérience exige ici une synthèse, qu'elle s'opère selon une rencontre et que c'est seulement avec cette rencontre qu'elle devient expérience. L'expérience est constituée premièrement par l'intuition qui est la sollicitation de nos sens. Faire l'expérience du monde demande que nous soyons stimulés par lui, interpellés de l'extérieur en quelque sorte. Par exemple, nous mettons la main sur une table et ressentons une texture, un corps. Nous y posons le regard et voyons la couleur brunâtre de celle-ci. Le deuxième terme de l'expérience est l'exercice de la pensée. La pensée est l'ajout de concept qui vient ordonner et offrir du sens à l'intuition. Le concept de table, poursuivant le même exemple, « s'ajoute » aux sensations afin que notre expérience de la table en tant que table survienne. Pour Kant, l'objet est ce qui se tient vis-à-vis nous dans une certaine stabilité. La rencontre de l'intuitionné dans le vis-à-vis stabilisé est l'expérience offrant la connaissance humaine. « Cette unité de l'intuition et de la pensée est elle-même l'essence de l'expérience.⁵⁰ » Voilà qui résume, très brièvement, la position kantienne sur l'expérience que nous faisons des choses. Poursuivons avec notre questionnement.

Nous traitons de la pré-compréhension ontologique qui est sous-jacente (préalable) à l'interrogation de la chose. Kant lui-même omet de traiter de la choséité de la chose alors qu'il élabore la manière dont nous l'abordons⁵¹. C'est exactement comme si cela allait de soi. Le noyau autour duquel sont agrégées les propriétés de la chose est supposé, voire *pré-posé*. Nous devrions dire que l'élan qui tente de questionner la chose est le même qui *pose* la substance sur laquelle cette chose repose. C'est ce présupposé qui est mis de l'avant avec la formule : «L'être en son

⁵⁰ *Ibid.*, p. 230-231.

⁵¹ *Ibid.*, p. 138.

essence « est » fond.⁵²» L'essence de la chose est supposée, déposée et imposée dans le geste même qui l'interroge.

L'intuition de la chose qui se tient vis-à-vis dans une durée est le premier de deux termes qui seulement ensemble constituent l'expérience. Par contre, malgré que l'essence de l'expérience réclame que l'on rende ses lettres de noblesse à l'intuition, cela n'altère aucunement la nécessité de la préexistence de l'idée à la sensation afin que l'expérience humaine ne se limite pas à une série de stimuli chaotiques, aléatoires et insensés. Ainsi, nous devons aborder ce qui se situe *a priori* de la connaissance. Il s'agit de percevoir que le conditionné requiert l'inconditionné. D'ailleurs, Heidegger déclare lui-même que la priorité de l'*a priori* représente la priorité de l'essence de la chose⁵³. Pour revenir à notre exemple, l'entendement doit posséder *a priori* (donc avant la sollicitation des sens, la rencontre avec l'objet de la sensation) le concept de table afin que l'intuition s'organise et que nous déterminions que ce qui s'étend devant nous est une table. Autrement dit, l'essence de la table en tant que table inconditionnée doit préexister au sein de l'entendement pour que la sollicitation de nos sens devienne l'expérience de cette table-ci. Dans ce cadre, il est nécessaire que soit préconçu l'être de la table (son être inconditionné) afin qu'advienne l'expérience d'une table particulière (conditionnée) qui est, cela dit, la seule table possible pour l'intuition n'ayant évidemment pas accès à l'essence de la table, mais pour qui cette essence est un être nécessaire. Nous le voyons bien, la scission entre le monde sensible et nouménal est maintenue alors que Kant tente d'élaborer l'expérience humaine comme la rencontre de ces deux mondes.

Avant de poursuivre notre réflexion plus loin avec l'élaboration de la subjectivité moderne, nous voulons aborder deux autres éléments capitaux pour notre sommaire interrogation de l'être nécessaire. Ils sont liés et nous permettrons de poursuivre de plus belle notre élan vers l'origine.

⁵² Martin Heidegger, *Le principe de raison*, op. cit., p. 131.

⁵³ Martin Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose?* op. cit., p. 175.

Le premier terme est celui de permanence qui nous ramène à cette image de noyau autour duquel s'agrègent des prédicats. Le temps emporte et détruit tout, il coule et s'écoule continuellement. Cette proposition s'applique au monde sensible qui est dans le temps, soumis au devenir. Or, il y aurait au fond des choses une essence que l'on nomme substance et qui serait hors du temps, c'est-à-dire éternelle. Le changement affecte les prédicats, mais la chose en tant que chose ne serait pas affectée. « Kant indique que « de tout temps », non seulement en philosophie, mais de la part du sens commun, on trouve présupposé quelque chose comme la substance [...] ⁵⁴» Ladite substance est la représentation de la permanence, ce qui demeure, dans la modification et qui est visée par l'entendement pur. À mesure que nous allons nous éloigner de Kant et de la modernité, nous verrons cette substance gagner en autonomie. Ce qui est *a priori* au sein de la modernité est ce qui se tient près au fond de la subjectivité du sujet. L'objet s'y doit d'être un objet pour un sujet qui en fait l'expérience ou le pense alors que la métaphysique classique tend à donner une existence pure, en soi, à la chose qui se suffit à elle-même. Là où l'Idée au sens kantien se veut une condition *a priori* de l'expérience humaine exigeant l'intuition du sujet pour qu'existe la chose en tant que chose de l'expérience; la chose en soi possède une essence qu'il est possible de purement contempler en métaphysique classique. Cette contemplation est un acte beaucoup plus passif qui relève de la constatation d'une existence propre à la chose en tant que chose.

Tranquillement, nous commençons à percevoir une continuité s'établir au sein de la pensée. Si, de tout temps, il y a quelque chose comme la substance qui est présupposée; il devient relativement aisé de penser qu'il peut parallèlement y avoir, de tout temps, une pré-compréhension ontologique qui sous-tend notre rapport à l'être et, *a fortiori*, à l'être de l'homme : chose parmi les choses. Il devient encore plus concevable que cette pré-compréhension ontologique soit un certain type de rapport à l'être qui est un impensé régissant la pensée en établissant le mode de rapport à l'être

⁵⁴ *Ibid.*, p. 239.

qui s'y déploie. Les conditions de possibilité de la connaissance deviennent en somme les conditions nécessaires d'existence de l'être. Cette essence ou substance est nécessaire à l'intelligibilité du monde par la connaissance.

Le second terme que nous souhaitons inclure dans cette section sur l'être nécessaire est Dieu. « Dans la mesure où Dieu comme créateur est la cause et le fondement de tout étant, le comment, la manière d'interroger, est orientée au préalable sur ce principe.⁵⁵ » Les représentations chrétiennes fondamentales sont incontournables pour la pensée métaphysique moderne. Le principe de raison tient sur cette conception d'une cause première alors que la nature d'une chose ne peut être interrogée sans concevoir une Nature en général. Cette Nature est la création de Dieu, elle répond au dessein intelligent et nous offre par suite un monde dont l'intelligibilité est nécessaire ; un Univers possédant du sens. Notre exploration de l'origine tentera de montrer que cette conception du Dieu chrétien fondant et structurant notre rapport à l'être est tributaire du Dieu d'Abraham et de celui de la philosophie platonicienne. Nous aurons l'occasion de travailler cette double souche lorsque nous traiterons de la pensée d'Augustin qui participe grandement à ce commencement que nous traînons au fond de nous de façon naturelle, comme nous le disions plus haut. Le principe de raison nous dit que tout ce qui est possède une raison d'être tel qu'il est et pas autrement. Cela nous amène à établir une raison d'être à tout étant. Cette raison d'être est une cause qui n'est pas l'étant en question. Cela produit la chaîne causale infinie dont nous avons brièvement fait mention. Le seul terme qui échappe à cette observation est Dieu le créateur puisque l'ipséité de ce dernier est précisément le fait d'être sa propre cause. Ces quelques remarques suffisent pour le moment.

Contrairement à ce qui est ordinairement entendu, Kant n'abandonne aucunement la quête de l'essence de la chose. Nous l'avons démontré, il tente plutôt d'établir que la connaissance humaine s'établit à partir de l'essence de l'expérience

⁵⁵ *Ibid.*, p. 120.

qui repose sur la rencontre de la notion de substance en tant que support permanent des prédicats ainsi qu'à l'intuition de la chose qui se tient vis-à-vis du sujet. « En cherchant l'être de l'étant dans les conditions de possibilité de l'expérience [...] Kant se meut fondamentalement dans la même dimension que celle ouverte par Platon. ⁵⁶» Ainsi, alors que la chose en soi nous demeure inaccessible au sein de l'expérience telle qu'il la développe, celle-ci n'en est pas moins une composante nécessaire. La connaissance objective qui nous est si familière en ce XXI^e siècle prend racine dans cette conception de la connaissance humaine débouchant sur le positivisme. Par contre, il est capital de comprendre que la choséité de la chose n'est autre que la réminiscence de l'essence de la chose en soi, source nouménale de toute vérité en métaphysique classique. Quant à l'intuition et sa valeur épistémique, nous en traiterons plus amplement dans la section qui suit. Poursuivons donc notre marche vers l'origine, puisque comme le déclare Arendt : « Si l'on veut détruire les préjugés il faut toujours en premier lieu retrouver les jugements passés qu'ils recèlent en eux [...] ⁵⁷» .

⁵⁶ Alain Boutot, *op. cit.*, p. 253.

⁵⁷ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 53.

CHAPITRE V

LA CERTITUDE DU FOND

Notre marche vers l'origine n'en est plus à ses premiers pas. De fait, nous arrivons aux portes de la modernité. L'arche de cette dernière arbore communément le nom d'un philosophe français du 17^e siècle, René Descartes. Certaines écoles de pensées voudront probablement contester cette déclaration. En dépit de cela, nous allons nous en tenir à cette périodisation pour des raisons corollaires à celles qui nous ont amenées à traiter de Kant. D'abord, il s'agit du trajet que la pensée de Heidegger sur le principe de raison emprunte. Il est également à noter que Leibniz, énonciateur officiel du principe guidant notre parcours, fit un séjour décisif à Paris de 1672 à 1676 qui aura un impact crucial sur le reste de sa pensée. De plus, la pensée cartésienne est significative pour la subjectivité moderne telle que Taylor nous la propose. Du reste, l'attribution d'un « moment » de la pensée à un auteur est toujours en quelque sorte abusive alors que l'époque au sein de laquelle il baigne participe de concert à ce « moment ». Enfin, cela n'amoindrit nullement l'apport majeur de Descartes à la pensée occidentale. Voyons en quoi le génie de ce dernier consiste.

Auparavant, nous souhaitons tracer les grandes lignes de l'acception habituelle de l'apport du philosophe français. Heidegger se dégagera de celle-ci, mais nous croyons néanmoins qu'il est préférable d'en tracer les traits principaux. Ce qu'un auteur tente d'élaborer peut et doit faire l'objet d'une analyse aussi fidèle et pénétrante que possible, cela va sans dire. Heidegger travaille à l'avenant de cette visée alors qu'il investit la pensée cartésienne avec lucidité. Par contre, il ne

faudrait pas négliger l'importance et l'influence de l'assentiment général d'une pensée. Indépendamment de la justesse ou de l'égarement de celle-ci, l'acception coutumière d'une philosophie représente un corps de données agissant sur le développement de plusieurs esprits, obtenant une réception et une postérité significatives.

En ce sens, la pensée cartésienne est habituellement perçue et transmise comme celle qui vint libérer l'esprit du Moyen-âge de l'emprise de la théologie. Sceptique entre les sceptiques, Descartes se serait mis à douter systématiquement de tout. Il aurait ainsi remis en cause tout ce que son esprit rencontrait jusqu'à en arriver à un point où le doute ne pouvait percer. Le douteur doutant de tout ne peut quand même pas remettre en cause le doute même, le douteur ne pouvant douter qu'il doute. En effet, alors que je doute, je ne peux pas douter du fait que je doute. Ainsi, le « je » du je doute est indubitable. Le « je suis » serait le noyau incontestable mettant fin au scepticisme et venant établir la certitude du cogito. Cela nous entraînerait à la formule cartésienne popularisée : « je pense, donc je suis. » C'est ainsi qu'on nous apprend, d'ordinaire, que le centre de la pensée moderne est le sujet, la subjectivité humaine. Le subjectivisme moderne prend racine dans cette acception de la formule de Descartes. « Cette histoire de Descartes qui vint, douta, devint subjectiviste et fonda ainsi la théorie de la connaissance, voilà certes l'image consacrée; mais ce n'est là tout au plus qu'un mauvais roman [...] ⁵⁸» Cette déclaration en apparence présomptueuse faite par Heidegger nous fait, à l'évidence, comprendre qu'il en retourne catégoriquement autrement selon la lecture qu'il effectue. Nous tenterons donc de tracer les grandes lignes de cette lecture tout en cherchant à rendre saillant son rapport au principe de raison.

Avant de procéder, nous allons profiter de la mention du subjectivisme pour esquisser un commentaire sur Taylor. Lorsque nous avons exposé la position qu'il développe dans *Les Sources du moi*, nous avons fait référence à une tentative de

⁵⁸ Martin Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose?* op. cit., p. 109-110.

synthèse réalisée par ce dernier entre la modernité et l'antiquité. Nous traiterons plus en détail de l'idée du Bien plus tard afin de montrer que Taylor y puise effectivement une part importante de sa théorie identitaire. Pour le moment, nous souhaitons traiter de l'aspect moderne de sa théorisation.

Nous voyons à l'œuvre chez Taylor une tentative de refonte de l'être de l'homme alors qu'il expose une ontologie fondamentale. « L'ordre, dit-il, n'est accessible que par sa résonance personnelle, donc « subjective ». ⁵⁹» L'élément à retenir pour le présent exposé est cette idée de résonance personnelle. Ce qui s'y opère est une déposition du « fond » au sein de la subjectivité. Autrement dit, Taylor croit que la raison qui fonde nos jugements prend appuie dans le sujet, qu'elle y trouve son écho. Quelque part au fond du moi se trouverait une source fondamentale nous offrant la certitude de nos jugements envers le Bien, un sol sur lequel marcher avec aplomb. L'ordre se révélerait au moi à travers une résonance intérieure lui offrant une source de vérité, lui permettant de juger avec certitude. Non seulement l'Univers posséderait un sens, mais celui-ci serait accessible en prenant appui dans la subjectivité même. Le fondement ontologique passerait ainsi de l'être en soi à l'être en moi. Chacun devient la source fondamentale des jugements lui permettant d'établir une ontologie. L'être de l'homme trouverait sa vérité au « fond » du sujet en accord avec des engagements universellement valables. Ces engagements sont universellement valables en vertu d'une certaine idée du Bien sur laquelle nous reviendrons, mais ils le sont également en vertu du « fond » subjectif qui serait en chacun de nous et qui nous offrirait des certitudes. Ainsi le moi de chaque « je » posséderait une essence permettant de fonder avec certitudes nos jugements et de les poser comme valables en soi afin d'établir « (...) la loi morale en moi [...] ⁶⁰» Précisons que cette rationalisation du moi apte à se désengager de lui-même afin de se soumettre à une évaluation morale est fortement inspirée de Locke. Ce dernier est un auteur important pour Taylor alors qu'il développe une responsabilisation de la

⁵⁹ Charles Taylor, *op. cit.*, p. 636.

⁶⁰ Benoît Garceau, *op. cit.*, p. 38.

personne sur la base d'une capacité à agir rationnellement envers les questions morales et politiques à partir de la certitude puisée au fond de soi, dans un sentiment moral.

Heidegger, pour sa part, désapprouve la consécration du Descartes douteur menant à la certitude du sujet. Suivant sa lecture, la formule cartésienne *cogito ergo sum* qui fût popularisée dans la langue de Molière sous l'énonciation « je pense, *donc* je suis » est une grossière erreur. En vérité, il n'y est pas question de conclure notre existence à partir de la pensée. Nous y avons moult fois fait référence, le principe de raison régente notre rapport à l'être. Il justifie à la fois l'essence et l'existence des choses. Le premier, c'est le principe qui fonde et exige que soit fondé tout étant.

Ce n'est pas parce qu'il est sceptique que Descartes doute, mais il doit devenir douteur parce qu'il pose le mathématique comme fondement absolu et cherche pour tout savoir un support conforme au mathématique. Il ne s'agit pas seulement ici de trouver une loi fondamentale pour le domaine de la nature, mais le principe premier et suprême pour l'être de l'étant en général.⁶¹

Le mathématique comme fondement absolu exige que rien ne lui soit antérieur. Cela nous amène à cette proposition voulant que le monde se fasse à mesure que Dieu calcule⁶². Le monde demeure la création de la déité alors que l'œuvre divine serait intelligible à travers le mathématique – langue universelle de la connaissance rationnelle. Ce qui est pertinent pour notre analyse cherchant d'où nous parle la science politique de l'être de l'homme est que « (...) la mathématique est le langage adéquat à la rationalité du monde, [...] chez Descartes, après Platon [...] ⁶³» Alors, nous comprenons que si Descartes cherche une loi fondamentale, un principe premier, il trouve nécessairement le principe de raison en tant que ce dernier est le principe de tous les principes. Si nous pouvons déterminer mathématiquement les choses, c'est que tout étant possède une raison et l'Univers du sens suivant le dessein intelligent.

⁶¹ Martin Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose?* *op. cit.*, p. 113-114.

⁶² Martin Heidegger, *Le principe de raison*, *op. cit.*, p. 221.

⁶³ François Borella, *op. cit.*, p. 47-48.

Prenons quelques lignes afin de mieux saisir la formule *cogito ergo sum* maintenant que nous avons en tête la volonté de Descartes telle que Heidegger nous la présente. Le langage mathématique réclame l'axiomatique, c'est-à-dire qu'il doit y avoir un principe qui nous permet de déduire le reste avec certitude, un principe sur lequel se fonde tout le reste pour que l'édifice du savoir soit solide. Or, l'élan qui va vers les choses est celui-là même qui pose le fond sur lequel gisent les choses. Le « Je » du *cogito ergo sum* n'a rien du je particulier d'un individu quelconque. Il est le « Je » du « (...) je pose ; je suis cela qui pose et pense.⁶⁴ » La certitude n'est donc pas celle du sujet en tant que la conscience particulière de cet homme-ci, mais bien la certitude du « je suis » cela qui pose le fond sur lequel gît la chose. La certitude est celle du principe premier alors que le « Je » n'est autre que cela qui pose du même geste la chose devant lui sur le fond du principe de raison. La certitude du *cogito* ainsi entendu n'est plus celle d'un point de vu subjectif sur le monde, mais bien celle qui pose et pense la chose à partir du principe lui offrant sa choséité. Avant la chose, il y a le penser qui s'offre à la fois la chose en tant que chose et le principe en tant que chaque chose possède une raison d'être. La certitude est donc celle obtenue à partir du principe qui s'offre le fond sur lequel « repose » la chose. Ainsi, dire qu'une chose est revient à dire qu'elle est soumise au principe de raison. D'où la proposition : « Dans le est domine la raison, le fond.⁶⁵ » Le principe de raison, la choséité de la chose et le « Je suis » forment ensemble notre rapport à l'être présenté sous l'énonciation de pré-compréhension ontologique dont nous traitons précédemment. Ils font un alors que l'étant est soumis à l'*a priorité* d'un principe premier. Rappelons que pour la science politique, l'homme est un étant comme les autres; chose parmi les choses. L'être de l'homme est donc directement en jeu au sein du type de rapport à l'être qu'établit la pré-compréhension ontologique examinée.

⁶⁴ Martin Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose?* op. cit., p. 114.

⁶⁵ Martin Heidegger, *Le principe de raison*, op. cit., p. 199.

Procédant de la sorte, Descartes effectue à la fois une continuité avec la métaphysique classique qui sera l'objet de quelques sections subséquentes, mais il établit également une rupture importante que nous ne cherchons aucunement à amoindrir. La continuité dans la rupture n'ayant, pour nous, rien d'impossible. Au demeurant, Descartes poursuit une tradition philosophique que nous pouvons suivre aisément jusqu'à Platon comme nous le verrons au cours de notre essai. La rupture qu'engendre le philosophe français est en lien avec le sens des mots *subiectum* et *obiectum*, sujet et objet. « Jusqu'à Descartes, avait valeur de « sujet » toute chose subsistant pour soi ; mais maintenant le « Je » devient le sujet insigne, par rapport à quoi seulement les autres choses se déterminent comme telles.⁶⁶» Traitant de la chose chez Kant, nous disions que celle-ci est la chose pour nous que le penseur allemand cherche à définir comme objet de l'expérience nous conduisant à rechercher les conditions d'existence de l'objet et à délaisser la quête de l'essence de la chose en soi. Nous sommes maintenant à même de voir que cela n'aurait aucun sens sans l'apport de Descartes à la pensée occidentale. L'étant est désormais étant en tant qu'il est objet pour un sujet qui le pense et le pose. La science moderne fonctionne à l'intérieur de ce type de rapport à l'être. Notre notion même de savoir « objectif » n'a de sens que sous ce type de rapport à la chose en y ajoutant l'obligation pour le sujet de disparaître derrière les principes de connaissance qui régissent l'étant. Le tout devient possible puisque le sujet pour qui l'objet est étant n'est pas un sujet particulier, mais le sujet du « je pense » posant l'*a priorité* du principe de raison sur tout ce qui est.

La suite de la première section de notre essai se tournera vers la métaphysique classique. Cherchant à comprendre où cette dernière s'enracine, nous postulons qu'il sera capital de faire un détour par Augustin avant d'aborder directement Platon, le père de la métaphysique occidentale. Les catégories fondamentales de la chrétienté sont essentielles à la pensée moderne, comme nous le mentionne Heidegger. La

⁶⁶ Martin Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose?* *op. cit.*, p. 115.

philosophie et la théologie y sont difficilement dissociables et l'une des causes principales de cet état de fait se trouve à être la pensée augustinienne. Nous cherchons l'origine de notre discours sur l'être de l'homme, l'ancrage fondamental de notre rapport à l'être présenté comme pré-compréhension ontologique. Le principe de raison est celui qui régent notre rapport à l'être, comme nous l'avons déclaré à plusieurs reprises. De plus, ce dernier exige que soit *pré*-posée une cause première, source fondamentale sur laquelle repose la possibilité même de fonder. L'ontologie n'est concevable qu'en lien avec ce Premier. Le commencement que nous traînons avec nous de façon naturelle provient à la fois de la culture hellénique tributaire de la philosophie platonicienne et du Dieu d'Abraham créateur de toute chose et source du monde. Poursuivons notre généalogie afin de voir en quoi l'évêque d'Hippone peut éclairer la route qu'il nous reste à parcourir.

CHAPITRE VI

LA SYMBIOSE D'ATHÈNES ET JÉRUSALEM

Jusqu'à présent, nous avons été passablement fidèles au parcours suivi par Heidegger alors qu'il questionne le principe de raison et expose son emprise sur notre rapport à l'être. La présente section sera en quelque sorte un détour par lequel nous croyons qu'il est souhaitable de passer afin de retrouver notre philosophe équipé d'un bagage plus adéquat à la compréhension du dénouement de sa démarche. Nous cherchons également à ajouter une dimension théologique à la présentation ontologique de Heidegger sur l'origine du principe de raison. Il nous apparaît que l'esprit occidental est tributaire d'un échange bilatéral entre la théologie et l'ontologie dont le détour auquel nous allons procéder veut rendre compte. L'auteur par lequel ces deux racines deviennent un tronc commun inéluctable pour la suite du développement de la pensée est Augustin⁶⁷.

À propos de ce penseur, nous travaillerons principalement deux éléments. Tout d'abord, nous en sommes venus à traiter de l'intériorité si chère à Taylor. Puisque nous abordons Augustin, il nous semble de bonne méthode de prendre quelques lignes afin de présenter l'apport de ce dernier à l'élaboration d'un thème central de la modernité telle que le philosophe canadien anglais l'élabore. Ensuite, et

⁶⁷ Nous refusons d'ajouter le préfixe de « saint » à l'auteur puisque nous proposons de penser son apport à la pensée occidentale seulement. À nos yeux, il est un homme au même titre que les différents auteurs abordés. La canonisation d'un penseur n'a rien à offrir à notre réflexion. Nous espérons que la sensibilité du lecteur n'en sera pas affectée.

cela sera le cœur du propos, nous avons l'intention de montrer qu'Augustin accomplit une symbiose de deux sources fondamentales de la pensée occidentale. Ces deux sources sont la philosophie platonicienne ainsi que la religion monothéiste juive. Arrivées au IV^e siècle, ces deux souches deviendront indissociables sous la plume d'un homme d'envergure. De fait, si « (...) une sorte de politique chrétienne a pu s'imposer : ce fut l'œuvre [...] d'un seul homme, Augustin [...] »⁶⁸ Étayons ces quelques déclarations.

En ce XXI^e siècle où le sujet moderne consommateur de plaisirs et seul baromètre de son existence monopolise l'avant-scène, l'idée d'un individu sans intériorité nous est complètement étrangère. Le dernier siècle en particulier, avec l'émergence de la psychanalyse et de l'inconscient, donne à la vie intérieure de l'individu une importance sans égale. « Connais-toi toi-même » devient une maxime qui résonne plus que jamais. De même, lorsqu'on demande à quelqu'un *qui* il est vraiment, nous requérons d'ordinaire qu'il dévoile ce qu'il est « au fond » de lui-même. Enfin, le point que nous martelons est qu'il existe une acceptation généralisée envers l'effectivité d'une vie intérieure. Or, le chapitre de cette dernière s'ouvre principalement avec la pensée augustinienne. Chez lui, cette notion s'élabore à partir de sa conception du rapport à Dieu voulant que ce soit « (...) au cœur de chaque homme que se joue le combat spirituel des « deux cités » [...] »⁶⁹ L'être de l'homme est en jeu ici en tant que créature morale établissant un rapport avec son Créateur. La cité terrestre est en rapport avec la cité de Dieu suivant ou dérogeant du bien tel qu'il fût défini par le Créateur. Le politique trouve ici un double ancrage : dans la cité comme telle et dans l'individu. Cette conception d'une vie intérieure recevra une postérité particulièrement fertile qui l'amènera, à travers une myriade de penseurs, jusqu'à Taylor. Il s'agit d'un autre point nous permettant d'avancer que la modernité

⁶⁸ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 105.

⁶⁹ François Châtelet, Olivier Duhamel et Évelyne Pisier, *Dictionnaire des œuvres politiques*, « Coll. Quadrige », Paris : PUF, 2001, p. 46.

n'est assurément pas que rupture envers le passé. Cela dit, passons à l'intérêt réel de la présente section.

Sommairement, nous voulons par la présente relater un moment de la pensée occidentale où la philosophie et la théologie s'entrechoquent de telles sortes que les représentations fondamentales de la chrétienté deviennent essentielles à la compréhension de la métaphysique subséquente. Augustin est le penseur à partir duquel cela deviendra inexorable alors qu'il est le premier auteur à penser la société civile à la lumière de la rencontre de ces deux traditions. « Il apparaît [...] comme le représentant le plus remarquable dans l'Antiquité, d'une nouvelle tradition de pensée politique caractérisée par la tentative de fusionner [...] des éléments venant de deux sources [...] la Bible et la philosophie classique.⁷⁰ »

Naturellement, la métaphysique platonicienne est centrale à la pensée augustinienne qui en reprend les grandes lignes et, pour une bonne part, l'esprit. Par ailleurs, l'évêque d'Hippone a remodelé cette philosophie afin de la rendre conforme aux convictions de sa foi chrétienne. Augustin est probablement plus théologien que philosophe alors que pour lui les Écritures sont sources de Vérité et la philosophie plus proche de la sagesse. La connaissance peut venir au secours de la foi, mais cette dernière doit invariablement être le guide ultime de nos actions et, surtout, de nos motifs. Du reste, la philosophie peut également venir en support à la foi en lui offrant la vision de la raison. Ce qui fait dire à Léo Strauss que les œuvres d'Augustin « (...) constituent à la fois une défense philosophique de la foi [...] et une défense théologique de la philosophie [...] »⁷¹ Au final, ce philosophe chrétien fait de l'ontologie et de la théologie un tout cohérent, inextricable. Du point de vue d'Augustin, Platon était probablement le plus grand penseur païen. Particulièrement lorsque nous considérons à quel point la pensée et le vocable platonicien se rapprochent étroitement de la chrétienté. En outre, il nous faut remarquer que la

⁷⁰ Léo Strauss et Joseph Cropsey, *Histoire de la philosophie politique*, « Coll. Léviathan », Paris : PUF, 1994, p. 191.

⁷¹ *Ibid.*, p. 194.

lecture de Platon à laquelle s'adonne Augustin passe par la transmission qu'en a faite, entre autres, Cicéron pour qui le philosophe hellène est « (...) le plus sage et [...] le plus savant des hommes qu'ait produit la Grèce. ⁷²»

Qui plus est, à travers Plotin, Augustin en vient à adopter la dualité platonicienne en faisant une distinction chair/esprit. Cette séparation fait écho à la distinction cruciale qu'établit Platon au sein du monde entre l'apparence et l'en-soi sur laquelle nous reviendrons au chapitre suivant. Il récupère systématiquement cette scission de telle sorte que nous retrouvons chez lui toute une série de séparations analogues comme, par exemple, celle entre l'éternel et le temporel ; le temporel étant jugé à l'aune de l'éternel. Cette dualité est récurrente au sein de la pensée occidentale comme nous l'avons amplement suggéré aux sections précédentes. De plus, elle est propice à la compréhension de l'être de l'homme chez Augustin. Effectivement, il sépare complètement le Créateur de la créature. Le premier est hors du temps, il est l'éternel et se rapproche étroitement de l'Idée du Bien que Platon élabore ou encore de celle de l'Un de Plotin. Dieu n'est pas sujet au changement en son être, il est le Premier parfait et immuable en son ipséité absolue. La division opérée par Augustin entre la cité de Dieu et la cité terrestre est une autre manifestation du clivage qui s'opère entre noumène et phénomène de manière incessante au sein de toute la pensée occidentale. D'ailleurs, il serait particulièrement intéressant de procéder à une analyse de la cité juste de Platon en tant qu'essence de toute république et de la cité de Dieu en tant qu'essence de toute cité terrestre. L'espace et la nature de notre présent ouvrage limiteront cette volonté à la remarque déjà avancée.

« Augustin propose une théorie platonicienne de l'univers en tant que réalisation extérieur d'un ordre rationnel. ⁷³» D'où, en partie du moins, la possibilité reconnue à la philosophie de venir en aide à la théologie. Cela inscrit aussi la pensée augustinienne dans les sillons de la métaphysique classique alors que la raison y possède la vertu contemplative de l'ordre effectif du monde. Au sein de cette pensée,

⁷² Cicéron (*lois*, II.39), in Léo Strauss et Joseph Cropsey, *op. cit.*, p. 171.

⁷³ Charles Taylor, *op. cit.*, p. 174.

encore plus directement que pour les auteurs précédemment abordés, notre Univers répond au dessein intelligent en possédant un sens latent à l'intérieur duquel s'inscrit le salut de l'homme de manière eschatologique. En somme, la vision de la raison est la vision permettant d'avoir accès à l'ordre cosmique. Du reste, pour Augustin la volonté divine est immédiatement accessible par les Écritures en tant que source de Vérité révélée. N'oublions pas qu'Augustin est avant tout un homme de foi pour qui « (...) le salut de l'homme, y compris son salut politique, lui vient [...] de Dieu. ⁷⁴» Fusionnant philosophie et théologie, il en vient à proposer une vision de la justice qui s'efforce d'ordonner toute chose à la raison en tant que vision de la réalisation de l'ordre voulu par Dieu pour l'homme en son œuvre. Nous pouvons comprendre le sens, en termes de direction historique et de signification ontologique, de l'homme à partir du Premier qu'est Dieu. Ainsi, le Créateur est non seulement un principe fondamental, mais il est également un principe fondateur.

Voici tracé, à grands traits, un élément important à la compréhension de la métaphysique occidentale. C'est-à-dire que la théologie et l'ontologie exercent ensemble cette déposition de l'essence. Déposition qui, nous l'avons vu, soutient le principe de raison. En esquissant ces quelques commentaires sur Augustin, nous souhaitons marquer le passage d'une double source fondamentale (fondatrice) de notre rapport à l'être vers un corps métaphysique onto-théologique. L'ontologie et la théologie ont depuis ce temps subi une pléthore d'échanges bilatéraux dont ils seraient probablement impossibles de retracer les multiples étapes. Du moins, cela n'est pas envisageable à l'intérieur des balises du présent travail. Ce qu'il nous faut retenir est que notre rapport à l'être est ancré en métaphysique et que celle-ci opère sur un double fond.

Il apparaît maintenant explicite, suivant le mouvement vers l'origine effectué, que la distinction entre théologie et ontologie tend à vouloir s'amoinrir à chacune des étapes de notre processus. Sans aucunement prétendre devenir exégètes, nous

⁷⁴ Léo Strauss et Joseph Cropsey, *op. cit.*, p. 199.

croyons qu'il serait enrichissant de consacrer les prochaines lignes à traiter d'une figure juive illustrant l'apport de la sagesse israélite à la culture occidentale ouvrant sur la chrétienté. Une personnalité aussi remarquable que Hillel a joué un rôle fondamental dans l'élaboration de la morale chrétienne et *a fortiori* de notre civilisation moderne. Dans ce cas, comme tout au long de notre démarche, la lecture ne veut surtout pas prétendre à l'exhaustivité. Notre point central est d'esquisser en quoi cette sagesse peut nous laisser soupçonner l'origine de notre pensée sur l'être de l'homme mis en discours. Il sera ainsi suffisant d'y inscrire des éléments de réflexion pertinents à notre généalogie du politique.

Une anecdote impliquant Hillel éclairera notre intention. Un homme vint le voir un jour, il demanda au chef religieux de lui enseigner la Torah. Ce à quoi Hillel répondit : « ce que tu détestes pour toi-même, ne le fait pas subir à ton prochain. Voici toute la Torah, le reste c'est des commentaires et des explications. Allez! Va et apprend.⁷⁵ » La parole d'un Jésus-Christ offrant la joue droite à son assaillant n'est qu'à un pas. La place de l'interprétation et du débat (dialectique) si chère au Socrate de Platon se laisse deviner dans le « va et apprend ». Parallèlement, notons ce propos d'Arendt : « Il ne fait aucun doute que dans l'enseignement de Jésus l'idéal de bonté joue le même rôle que l'idéal de sagesse dans la doctrine de Socrate [...] ⁷⁶ » De Hillel à Jésus-Christ et de Platon à Augustin nous pouvons voir les échanges qui se produisent entre la religion et la philosophie à l'aube de notre civilisation. Il ne s'agit là, bien évidemment, que d'un exemple. Nous désirons établir avec celui-ci qu'il y eut des rapports entre les mondes juif et grec de sorte que notre pensée est tributaire de l'un et de l'autre de manière intrinsèque. À propos, la dialectique platonicienne fût introduite dans la culture juive par le détour d'Alexandre le Grand emportant avec lui l'hellénisme en Judée. Conséquemment, il s'y développa une tradition d'interprétation, de discussion et d'argumentation du texte à partir de la Bible qui

⁷⁵ Cette histoire est tirée d'un documentaire intitulé *The Kingdom of David* produit par la PBS en 2003. La traduction française de l'anecdote racontée par un rabbin anglophone est de nous.

⁷⁶ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 103.

produisit des écoles d'interprétation juives existant encore de nos jours. L'une d'entre-elles, *Beit Hillel*, ayant été établie par Hillel lui-même. Mentionnons que Hillel a vécu au 1^{er} siècle av. J.-C. à Jérusalem. Il n'est donc pas étonnant que le prophète juif fondateur du christianisme récupère des pans de la sagesse de ce dernier.

Finalement, le détour par Augustin nous permet de comprendre à quel point nous pouvons difficilement distancer l'ontologie de la théologie en métaphysique. Si Dieu est mort, comme le prétend Nietzsche, c'est que la métaphysique elle-même agonise. Il nous reste à voir plus spécifiquement les deux sources de déposition de l'essence ouvrant l'époque de régence du principe de raison dont nous parle Heidegger. Avant la symbiose qui culmine chez Augustin entre théologie et ontologie, il y a l'élaboration de ces deux types de rapport à l'être mettant en jeu l'être de l'homme. Nous allons nous attarder plus spécifiquement sur Platon puisque « (...) l'histoire de la métaphysique n'est rien d'autre que l'histoire des possibilités d'essence ouvertes par Platon.⁷⁷ » Notre quête de l'origine de la mise en discours de l'être de l'homme tel qu'elle se déploie au sein de la science politique arrive doucement à son dénouement.

⁷⁷ Alain Boutot, *op. cit.*, p. 18.

CHAPITRE VII

DOUBLE DÉPOSITION DE L'ESSENCE

Notre question de départ demande d'où nous parle la science politique en tant que discours sur l'être de l'homme. Suivant Heidegger, nous croyons que la question de l'être est complètement occultée de la pensée occidentale. Poser l'être, le déposer en essence, est l'acte qui annihile toute possibilité de considérer l'être en question. À notre avis, l'ontologie et la théologie sont deux types de rapport à l'être souffrant de l'absence de l'être. Cette absence est causée par la déposition de l'être en soi, distinct de l'être en devenir. Ainsi, nous pouvons entendre la théologie et l'ontologie comme des pensées de l'Être avant l'être, de l'Être avant le temps. Deux sources d'un acte premier, scindant l'essence de l'apparaître. « L'ontologie et la théologie s'enquière chacune à leur manière du fond de l'étant. Elles cherchent l'une et l'autre à « fonder » l'étant dans son être.⁷⁸ » Comme nous l'avons stipulé, l'appel à fournir raison (le principe de raison) nous entraîne vers une cause première. La présente section sera pour nous l'occasion d'exposer les deux moments fondateurs de cette quête inexorable d'un premier au sein de la pensée. Nous traiterons tout d'abord de Platon qui représente à nos yeux l'origine se manifestant de manière protéiforme durant toute la période étudiée. Ce philosophe établit la préséance de l'idée sur la matière et de l'idée du Bien sur l'idée elle-même. Ensuite, la théologie sera brièvement présentée puisqu'elle propose également un premier, un Être avant l'être,

⁷⁸ *Ibid.*, p. 174.

c'est-à-dire un Dieu à l'origine de la création. Dans un troisième temps, nous voulons dire quelques mots sur la notion de loi puisqu'elle sera particulièrement utile à la saisie de l'aspect spécifiquement politique de notre questionnement.

Préalablement, nous jugeons être en mesure de traiter de la pensée platonicienne sans procéder à une analyse systématique des textes et dialogues du philosophe. Nous le pouvons puisque nous suivons l'analyse heideggérienne de cette pensée et, surtout, que cette analyse procède à la mise en lumière de l'impensé en acte dans la pensée de ce dernier. D'autre part, la nature du présent exercice ne prétend en aucun cas épuiser le contenu d'une pensée aussi riche et sublime. La pierre angulaire de notre lecture est cette scission opérée par Platon entre l'être et l'apparaître.

La crise de la cité face à laquelle Platon se positionne peut nous offrir quelques points de repère. « La philosophie apparaît historiquement chez les Grecs, selon Heidegger, en réaction contre la sophistique.⁷⁹ » Les dieux et la mythologie en général commencent à se retrouver sous un jour critique qui risque de venir saper les fondements de la cité d'Athènes. Le discours sophistique déchaîne une force rhétorique très puissante face à laquelle la morale et la justice ont beaucoup de mal à s'imposer. La possibilité de soutenir une chose et son contraire avec autant de conviction est une menace terrible envers l'ordre en place. Il devient particulièrement ardu de fonder la cité sur un consensus commun permettant de croire en une justice autre que la loi du plus fort. La richesse, la force militaire ou la capacité oratoire ne peuvent garantir d'ordre stable et juste d'après notre philosophe. Le savoir et la vérité doivent offrir les fondements de la cité ne pouvant purement reposer sur le sol de la convention. Ainsi, la philosophie et le politique sont indissociables pour Platon. Sa pensée cherche à fonder une éthique et une morale sur un savoir certain, sur un fondement sûr. Rien de moins qu'une cosmologie ressort de cet effort de mise en

⁷⁹ *Ibid.*, p. 91.

ordre du monde, de déposition de sens latent et de finalité dans l'Univers. Effectivement, « (...) l'argument cosmologique est un thème majeur pour Platon. ⁸⁰»

Comme nous venons de l'indiquer, Platon tente de répondre à la crise de la cité en offrant un moyen de parvenir à la compréhension de l'intelligence du monde. Or, cette intelligence doit être déposée *a priori*. Le devenir est en mouvement et ne peut nous octroyer une source stable de conviction morale ou un fondement éthique définitif. La stabilité d'un fondement moral certain ne peut accepter que l'être demeure en question. La question de l'être doit obtenir une réponse afin de pouvoir, dans un deuxième temps, déterminer une définition assurée du Bien, de la Justice et des devoirs du citoyen.

La vérité de l'être réside ici dans son essence d'où émerge son devenir. La capacité à atteindre cette vérité est la contemplation à laquelle le philosophe seul peut aspirer. Vérité, essence et savoir sont intimement liés de sorte que l'ontologie platonicienne est également la source de son épistémologie. Donc, connaître c'est contempler et philosopher c'est chercher à savoir. La pensée dérobe la vérité de l'être à la vie pour la déposer dans le monde des idées. « Platon, en pensant l'être comme idée, lui confère le sceau décisif de l'*a priori*. ⁸¹» Nous voulons faire poindre ce moment premier qui veut que l'être soit d'abord essence et ensuite devenir, de sorte que la condition de possibilité de l'étant devient l'idée, l'essence. Ce n'est pas tant un moment historique ou chronologique, mais une origine d'où peut émerger l'intelligence latente du monde. « C'est cette orientation constante de la pensée [...] vers l'essence qui définit d'abord pour Heidegger le fond de la philosophie platonicienne. ⁸²»

Il est important de comprendre que « d'après Platon, elle [la philosophie] peut accéder à la contemplation d'un ordre [...] soustrait au mouvement de naître et périr, éternelle et immuable, donc extérieur à l'ordre temporel de la cité, et ainsi peut

⁸⁰ Guy-Marie Bertrand, *La révélation cosmique dans la pensée occidentale*, Montréal : Bellarmin et Paris : Ed. Cerf, 1993, p. 73.

⁸¹ Alain Boutot, *op. cit.*, p. 18.

⁸² *Ibid.*, p. 26.

atteindre des principes qui sont vrais *en eux-mêmes*.⁸³» La chose en soi est ici distincte de la chose pour nous qui ne représente plus qu'une illusion. D'ailleurs, tient toujours quelque deux millénaires plus tard cette conception voulant que la vérité ne se donne pas immédiatement, mais au bout d'un long travail de déchiffrement, de décodage.

Selon nous, *La République* est une tentative d'application de cette méthode contemplative. Il y a débat sur la question et nous ne souhaitons aucunement taire la dissidence ni offrir le dernier mot. Par contre, il nous apparaît minimalement vraisemblable que l'entreprise platonicienne ne consiste pas à définir une république pouvant s'établir dans un lieu physique ou dans un temps futur. Elle serait plutôt l'origine essentielle d'où surgit toute république. En somme, *La République* de Platon n'aurait pas de lieu physique, mais une réalité métaphysique ; serait une possibilité d'essence. Nous voulions traiter exactement de cela lorsque nous avons avancé la notion d'un premier d'où procède le devenir. Suivant cette conception, les républiques effectives sont de l'ordre de la copie alors que *La République* devient le modèle idéal, le paradigme. Il en va de même pour l'homme existant procédant d'une essence de l'homme nouménal. Nous voyons clairement ici cette scission opérée par Platon reléguant la vérité dans un arrière-monde, un monde nouménal plus réel que la réalité n'incarnant plus que simulacres et illusions. L'être est transcendé par l'essence de l'être chez Platon. On y retrouve le Bien d'où procède l'idée qui prend forme et apparaît. Le monde de l'opinion ne perçoit que l'apparence trompeuse alors que le regard perçant du philosophe arrive à contempler cette vérité en soi, admise comme éternelle et immuable.

Abordons rapidement l'idée de réminiscence qui est liée à cette vérité éternelle à laquelle l'âme aurait accès. L'idée est, chez Platon, antérieure à la chose. Parallèlement, l'âme est antérieure au corps. L'être reçoit ici la caractéristique de ce qui est antérieur à l'étant, de ce qui est *a priori*. Logiquement, nous arrivons à la

⁸³ Philippe Raynaud et Stéphane Rials (sous la dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, « Coll. Quadrige », Paris : PUF, 2005, p. 545.

conclusion que la connaissance est un acte par lequel l'âme se remémore ce qu'elle sait déjà, ce qu'elle possède *a priori*. Nous purgeons la mythologie mise en place pour justifier cette réminiscence puisqu'elle nous amène à l'écart de notre propos. Le point déterminant pour nous est l'antériorité même. Nous l'avons lancé dès le début de cette section, le trait principal de l'ontologie est cette notion de premier. L'être est compris de manière ontologique chez Platon. Cela signifie que la vérité de l'être y est posée comme indépendante de ses différentes déterminations qui n'adviennent que subséquentement, dans un deuxième temps. L'idée est l'être inconditionné à partir duquel l'étant conditionné peut advenir. L'éternité de l'âme permet de faire le pont entre la vérité éternelle et l'homme mortel pouvant y accéder. C'est pourquoi « (...) apprendre n'est rien d'autre que se ressouvenir.⁸⁴ » Le sens de l'Univers, sa vérité, est explicitement présent *a priori* de l'acte de connaissance qui n'est qu'un simple rappel de ce qui est déjà là.

L'ensemble de la présentation que nous faisons de Platon n'a en réalité qu'une seule visée. Cette dernière est présente sous sa forme la plus concise dans la formule : Être avant l'être. L'œuvre platonicienne nous importe parce qu'elle cherche à établir une vérité avant le devenir ; un Être avant le temps. Autrement dit, « l'*a priori* est une détermination fondamentalement métaphysique de l'être qui n'apparaît qu'avec l'idéalisme platonicien.⁸⁵ » Cette détermination vient lancer la métaphysique alors que l'ensemble de la philosophie occidentale, depuis Platon jusqu'à Taylor et au-delà, en est l'écho. Tel que le mentionne Onfray dans *La sculpture de soi*⁸⁶, c'est manifestement à Platon que nous devons notre croyance en l'existence d'une essence de l'homme ou d'une idée absolue de la justice. En fin de compte, cela l'amène à établir une pré-compréhension ontologique que nous traînons avec nous de façon naturelle et non en tant que passé. C'est-à-dire que la pensée de Platon pose un Être avant l'être, donc l'être qui se manifeste devant nous doit être

⁸⁴ Alain Boutot, *op. cit.*, p. 146.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 148.

⁸⁶ Michel Onfray, *op. cit.*, p. 48-49.

compris à l'aune de l'être qui est avant la manifestation à partir duquel il surgit et sur lequel il repose. Ainsi, l'apparaître est subordonnée à ce que l'Être est avant d'être (de devenir) ; soit une pré-compréhension ontologique déposant la vérité dans un premier, *posant* l'essence comme sol sur lequel repose la chose ou l'homme pour le cas précis qui nous occupe. La conception platonicienne de la raison est corollaire à ce sens latent de l'Univers. Pour Platon, « (...) la rationalité est liée à la perception de l'ordre ; ainsi, réaliser notre faculté de raisonner, c'est percevoir l'ordre tel qu'il est. ⁸⁷» Le terme de la contemplation est l'accomplissement de notre faculté de raisonner nous octroyant la vue du sens latent de l'Univers : l'ordre cosmique. C'est sur ce terreau que le principe de raison pourra émerger, se développer. Rien n'est sans raison... tout étant possède une raison... l'étant est sur fond de raison.

Un aparté s'impose à propos du principe de raison et d'Aristote. L'élève de Platon est beaucoup plus tourné vers le monde sensible que le monde des Idées. Il est en quête de la vérité dans le monde, dans l'objet. Selon lui, la connaissance théorique analyse les principes ou les causes à partir de la part scientifique de l'âme. Il est d'avis que « la fonction propre de l'homme est [...] l'activité (*energeia*) de l'âme conformément à la raison [...]. ⁸⁸» Avec Aristote, le passage de la contemplation à la raison comme moyen d'accéder à la vérité « cachée » dans le fond des choses s'amorce. Les écrits politiques d'Aristote qui sont arrivés jusqu'à nous traitent majoritairement des différents régimes et visent à améliorer la praxis. Il est donc pertinent pour notre démarche de marquer qu'Aristote fait tourner notre regard en direction de l'étant et nous entraîne, avec Platon, vers ce qu'Heidegger nomme l'oubli de l'être. Par contre, le propos aristotélicien s'enligne vers *la* politique alors que nous visons *le* politique. Enfin soulignons, pour conclure notre brève notice, cette remarque d'Arendt : « Le *zoon politikon* : comme s'il y avait *en* l'homme quelque chose de politique qui appartiendrait à son essence. ⁸⁹»

⁸⁷ Charles Taylor, *op. cit.*, p. 165.

⁸⁸ Léo Strauss, et Joseph Cropsey, *op. cit.*, p. 135.

⁸⁹ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 41.

Poursuivons avec quelques lignes sur la révélation. La théologie pense l'être à partir de la création du monde par Dieu. Dieu y est sa propre cause, égal à lui-même dans une ipséité absolue. L'Être de Dieu est premier face à l'être du monde qui émane de sa personne. L'on y retrouve évidemment une conception fermée de la vérité qui est présente dans la Bible sous forme révélée. Dès lors, par la révélation de la Parole de Dieu, l'être de l'homme se pense par rapport à l'Être du Créateur. L'être en devenir se conçoit à partir de l'Être avant le temps. À la lumière de cette vérité immuable, vraie de tout temps et en tous lieux, nous pouvons juger de la Justice et du Bien. L'essence de la Justice, du Bien et de l'homme (âme) n'est pas dans le monde, mais dans un arrière-monde accessible par la révélation. Cette dernière est donc une réponse éternelle, sous forme de Loi (Torah, Nouveau et Ancien Testament, etc.) révélée, à la question socratique : « comment faut-il vivre? ».

Présentée de la sorte, il est évident que la révélation accomplit pour le croyant la même fonction que peut remplir la contemplation chez le philosophe. L'expérience fondatrice est différente pour le philosophe cherchant à contempler le monde des Idées et pour le croyant. « Le conflit entre la philosophie et la Bible roule sur une interprétation divergente de l'expérience fondamentale de l'âme humaine.⁹⁰» Par contre, la finalité de l'homme et de l'Univers demeure la clef de voûte de cette entreprise. « Qu'il se réclame du Christ, de Moïse ou de Mahomet, le croyant est quelqu'un qui croit en cet Autre [...] comme manifestant à la fois qui est Dieu et ce que l'homme a à être.⁹¹» Notons que l'existence de l'âme humaine n'est nullement questionnée, elle est strictement présupposée. En fait, nous soutenons que l'âme humaine est une des multiples formes de la pré-compréhension ontologique que nous traînons avec nous au sein de notre regard. L'idée d'un homme précédant l'homme de la vie et par rapport auquel le juger est de l'ordre de l'essence. Nous le voyons clairement, l'essence (âme) précède l'apparaître de l'homme en chair. L'homme en

⁹⁰ Daniel Tanguay, *Leo Strauss : Une biographie intellectuelle*, Paris : Grasset, 2003, p. 344.

⁹¹ Benoît Garceau, *op. cit.*, p. 178.

chair est ainsi jugé à l'aune d'une pré-compréhension fondant notre compréhension de ce qu'il est et doit être ou faire.

Pour nous qui tentons de comprendre d'où nous parle la science politique alors qu'elle aborde l'être de l'homme, il devient décisif de comprendre que la croyance envers la révélation représente une réponse envers la question de la finalité de l'homme. L'homme doit accomplir son essence qui lui est révélée par la Parole de Dieu. La Parole de Dieu est ici un code moral, une prescription des valeurs que devront mettre en œuvre les hommes au sein de la société. La révélation a des vertus épistémologiques également, puisque le croyant comprend le monde selon l'ordre que Dieu y a déposé. Le monde procédant d'un tel Organisateur ne peut être chaotique et répondre aux aléas du hasard. À l'instar de la contemplation, la révélation procède d'un présupposé voulant que le monde possède un sens latent qui est perceptible et intelligible pour l'homme.

La révélation permet au croyant de déposer une cause première venant injecter une cause finale à la chaîne causale des phénomènes constituant l'Univers où il vit. Il est bien évident que si l'on admet la création du monde par une intelligence extérieure, l'ordre de la société repose sur un fondement stable et immuable. L'Être de Dieu est premier et permet de comprendre l'être en devenir qui émane, dans un deuxième temps, du Créateur. Il s'agit donc d'une autre forme de pré-compréhension ontologique qui dispose un « pourquoi » latent dans l'être en devenir. C'est une réponse muselant la possibilité d'entrevoir l'être en question. « L'ordre voulu par Dieu dans la conduite humaine se fonde et se modèle sur celui du Cosmos. [...] Cette vérité constitue l'un des fondements du « catéchisme hébreu » [...] comme quelque chose qui va de soi. ⁹²»

La révélation telle que nous l'entendons est principalement l'affaire de l'Occident puisqu'elle participe d'une conception monothéiste à saveur juive. Le Dieu de la création y est celui d'Abraham. L'idée d'une source unique à l'Univers

⁹² Guy-Marie Bertrand, *op. cit.*, p. 192.

est particulièrement importante pour notre investigation puisqu'elle permet facilement de faire le pont entre la révélation monothéiste et la contemplation platonicienne. D'ailleurs, Platon traite lui-même d'un Organisateur mettant l'Univers en ordre dans le *Timée*. Cette cause intelligente de l'ordre supposé et déposé offrira un terreau fertile aux échanges bilatéraux qui auront lieu entre l'hellénisme et le judaïsme accouchant d'un Augustin tel que nous l'avons présenté.

Une des conséquences politiques les plus évidentes que nous offre le jeu entre la révélation et la contemplation est l'établissement à partir de ceux-ci de la Loi. L'intention entraînant la déposition de fondements absolus s'avère être l'établissement d'un ordre sociétal assuré. Pour le croyant, la Parole révélée n'est pas qu'une proposition ou une parole parmi les autres. Au contraire, il faut saisir « (...) le caractère immuable et obligatoire de la loi révélée. Le plus grand miracle est le don divin à Moïse sur le mont Sināï : la Torah vient de Dieu ; elle est littéralement parole de Dieu. La révélation est ainsi annonce de la Loi.⁹³» De même, pour le platonisme, la contemplation du monde des idées nous offre une Vérité éternelle et immuable, valable en tout temps et en tous lieux. Quelque chose au sein du platonisme équivaut à l'expérience biblique. La contemplation est effectivement un éveil des yeux de l'esprit. Le regard du philosophe dont il est question est *métaphysique*. Chargé des « vérités » contemplées, le philosophe peut revenir dans la caverne afin d'y voir la véritable nature des choses ou de l'homme. Similairement, fort de la Parole révélée, le croyant aborde le monde terrestre. Tous deux traînent au fond de leur perception du monde de l'apparence une pré-compréhension ontologique structurant le monde de l'apparaître en fonction de la vérité latente qu'ils possèdent et projettent. Ils possèdent l'essence qui précède le devenir. Avant d'ouvrir les yeux et de faire l'expérience du monde, ils possèdent une pré-compréhension de l'ordre du monde leur permettant de voir (poser) du sens et de « comprendre » le monde en

⁹³ Daniel Tanguay, *op. cit.*, p. 298.

devenir. Heidegger nous dit : « Notre perception est elle-même une réponse.⁹⁴ » À partir de la révélation ou de la contemplation, notre regard se trouve chargé d'une mise en ordre du monde précédant notre abord de celui-ci. Avant de pouvoir se questionner sur l'être ou encore sur ce qu'est l'être de l'homme, le croyant et le philosophe métaphysicien possèdent une réponse qui ferme la porte à toute interrogation fondamentale. C'est ainsi à partir de cette origine de contemplation et de révélation que la science politique nous parle de l'être de l'homme. Notre regard est déjà lourdement chargé de ce qu'est l'homme et le même fond lui offre ce qu'il a à faire et à être à travers la loi.

Traitant de Taylor, nous avons dit qu'il faisait le pont entre le passé et le présent. Ce pont s'effectue principalement via notre capacité à percevoir des hyperbiens. Cette notion est étroitement liée à celle de Bien platonicien au sens où il s'agit de fondements moraux étant valables en tous lieux et en tout temps, donc hors ou avant le temps. Notre parcours vers l'origine semble donc avoir trouvé son terme. Le principe de raison régit notre rapport à l'être et se trouve apparaître lui-même fondé dans la philosophie platonicienne tout en s'appuyant d'un double fond théologique. La deuxième partie de notre essai sera l'occasion d'établir une critique de cette pré-compréhension ontologique qui traîne au fond de notre regard et remplit notre oreille. Notre intention est de repenser notre rapport à l'être afin de le voir sans fond. Le premier, l'Être avant l'être, à partir duquel la chaîne causale et l'ontologie comme telle prennent pied, sera nié. Nous n'adhérons pas à cette conception de l'être étant tout d'abord quelque chose pour lui-même et se dévoilant dans un second temps. L'origine comme inconditionnée offrant un corps de vérité sur lequel fonder le savoir se trouve remise en cause. Être homme au sein du vivre-ensemble implique le partage d'un certain type de rapport à l'être nous amenant à habiter la clairière, selon le mot de Sloterdijk, d'une manière prédéterminée. Le raffinement de notre rapport ontologique à l'être opéré au cours des siècles ne doit pas être entièrement

⁹⁴ Martin Heidegger, *Le principe de raison*, *op. cit.*, p. 125.

rejeté. Par contre, nous sommes d'avis qu'il est primordial de revoir notre façon de penser l'être en tant qu'être afin d'aboutir à une révision de ce que peuvent signifier pour nous l'homme et le politique. Nous voulons méditer cette phrase de Heidegger : « L'être : le sans-fond, le sans-raison, l'abîme.⁹⁵ » Pour ce faire, nous allons nous tourner vers Héraclite et Parménide. Ceux-ci nous offriront quelques intuitions à partir desquelles nous serons en mesure de penser un rapport ontique à l'homme, c'est-à-dire un abord de l'être de l'homme vidé d'essence. Par la suite, les deux principaux guides de notre ébauche seront Emmanuel Lévinas et Max Striner.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 239.

DEUXIÈME PARTIE

ÉMERSION

CHAPITRE VIII

LE NOYAU VIDE: L'UNIQUE

Purger l'être de l'homme, le politique, de l'essence et du rapport vertical d'une vérité transcendante (nouménale, séparée de l'apparaître) qui fonde l'être en raison et nous dicte la quête d'essence en *a priori* de la connaissance. Penser l'être « adossé » à l'étant dans la manifestation, la plénitude de la présence d'un rapport horizontal, tout en surface. En ces quelques lignes, se retrouve le cœur de notre deuxième partie. Le premier chapitre de cette partie sera consacré à la présentation de l'Unique et accompagné d'une critique du modèle identitaire établi par Taylor dans *Les Sources du moi*. Nous en viendrons à Héraclite et Parménide dans un deuxième temps alors que nous serons plus à même d'étayer notre critique de l'ontologie à partir de l'Unique. Le dernier volet servira à explorer et développer les conséquences des assertions des chapitres huit et neuf. Commençons par déployer cette notion d'Unique qui sera le pivot de l'entièreté de la deuxième partie de l'essai.

La pensée de surface⁹⁶ dont nous traitons réclame une bulle au contenu vide, sans profondeur ni essence. La bulle, malgré son absence de contenu, n'en possède pas moins un centre. Ce centre, c'est le JE nommé et non thématizable ; l'Unique

⁹⁶ Le prochain chapitre développera plus amplement cette notion de surface. La compréhension du modèle que nous tentons d'élaborer demandant tout d'abord que soit déployée celle d'Unique.

absolument indicible. Nous empruntons l'anti-concept⁹⁷ d'Unique à Max Stirner puisqu'il nous paraît pertinemment à propos alors que ce qu'il « (...) dit est un mot, une idée, un concept ; ce qu'il vise n'est ni mot, ni idée, ni concept. Ce qu'il dit ne correspond pas à ce qu'il vise et ce qu'il vise est indicible.⁹⁸» L'Unique est « (...) un nom indéterminé qui renvoie à un contenu en dehors [...] n'est susceptible d'aucun contenu, est l'indétermination même.⁹⁹» Il est l'expression la plus nette d'une subjectivité présente, sans contenu ni essence. L'Unique est une pure présence dans l'instant ; un point de vue ou une perspective.

Un élément capital de cet anti-concept d'Unique est qu'il ne possède aucun contenu latent. En son fond ne gît aucune essence puisqu'il ne possède aucun fond, est un abîme. Il devient aussitôt indicible puisque sans contenu à révéler et se refusant à la prise. Il n'existe aucune possibilité de le saisir, de le définir alors qu'il résiste à tout concept. L'Unique est pure présence sans fond ; une surface visible renvoyant à l'abysse. « Parce qu'il n'est pas un contenu de pensée, l'unique est par là même impensable et indicible.¹⁰⁰» En ce sens, nous comprenons l'Unique comme le JE nommé et non thématiqué. Le JE d'une présence constituant la subjectivité d'un point de vue irremplaçable. Ce JE qui est unique au sens où aucun autre ne saurait se mettre à sa place, vivre sa temporalité, exister selon sa perspective ou mourir en son nom. Il est le centre d'un monde lui appartenant en propre et dont personne ne peut le dépouiller. Même le meurtre ne pourrait usurper ce centre de force ; il peut tout au plus l'anéantir, mais jamais ne pourra-t-il s'en saisir et se l'accaparer ou le posséder. Il est une pure présence s'appartenant radicalement et qui est différent d'une différence incomparable. Sa différence n'est pas due à l'accumulation de prédicats divergents de ceux possédés par un autre auquel on le comparerait, mais bien par l'absence de point de comparaison valable. L'Unique est absolument et

⁹⁷ La notion d'Unique comme anti-concept provient d'Annabel Herzog qui l'utilise dans son œuvre *Penser autrement la politique*.

⁹⁸ Max Stirner, *L'Unique et sa propriété, et autres écrits*, Lausanne : L'âge d'homme, 1999, p. 400.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 401.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 402.

irréductiblement Autre. Dans le vocable de Lévinas, cela s'énonce : « Le visage est présent dans son refus d'être contenu. ¹⁰¹» Plus et autre chose qu'une perspective sur la vie, l'Unique est la vie d'une perspective. Vouloir le catégoriser ou le contenir dans un concept est aussi vain que de vouloir empoigner la mer. Il fuit de toute part. Il est « (...) un nom indéterminé qui renvoie [...] en dehors ou au-delà du concept. ¹⁰²»

Le lecteur aura saisi la difficulté de définir un anti-concept cherchant à poser un contenu vide et résistant par le fait même à la définition. Par contre, en opposant celui-ci au modèle identitaire de Taylor, nous verrons possiblement plus explicitement en quoi il consiste. Nous l'avons déjà stipulé, pour Taylor nous sommes un Moi parce que nous sommes des agents rationnels prenant position par rapport au Bien valable en soi. La capacité du Moi à percevoir ou contempler le Bien universel et prendre moralement position face à lui nous définit. C'est strictement ainsi que notre existence atteindrait à sa plénitude. L'essence du Moi y devient cette orientation vers des hyperbiens qui sont des biens universaux dont nous devons nous enquérir rationnellement. Le Moi doit être rationnellement maîtrisé et moralement dirigé pour que l'agent humain atteigne la plénitude de son être, fonde son ontologie. Il y aurait donc, *a priori*, un manque d'être dans la seule présence au monde de l'agent humain. Pour Taylor, ne pas posséder de référent universel, un horizon solide nous permettant de donner de la signification au monde est « (...) une expérience douloureuse et terrifiante. ¹⁰³» Tout se passe comme si nous devions répondre par un contenu à la question : *qui es-tu?*

« Ce que nous perdons constamment de vue, nous dit Taylor, c'est qu'être un Moi ne se sépare pas du fait d'exister dans un espace de questions morales, qui ont rapport à l'identité et à la façon dont on doit être. ¹⁰⁴» Nous divergeons de cette vision sur, au moins, deux points. Le premier, qui nous apparaît d'ailleurs

¹⁰¹ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, Paris : Librairie générale française, 1990, p. 211.

¹⁰² Max Stirner, *op. cit.*, p. 401.

¹⁰³ Charles Taylor, *op. cit.*, p. 46.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 152.

primordial, est que nous ne sommes pas un Moi. Ce Moi qui existe dans un espace de questions morales est également celui qui procède dans un espace et un temps définis au sein d'une certaine conception de l'être. Ce Moi s'inscrit à l'intérieur d'un fantasme narratif nous permettant de générer du sens et d'y circuler. Il est un se racontant à soi et aux autres ; se disant à Soi en tant qu'Autre. « Tu n'es Toi que dans l'instant, Tu n'es effectif que dans l'instant. Comme « Toi général » tu serais bien plutôt, à chaque instant, un « autre ». ¹⁰⁵» L'Unique exerçant sa liberté profonde se permet de posséder ce Moi comme repère, mais ne se fond nullement dans celui-ci. Pas plus qu'il ne se perd dans son foie, ses poumons, sa nationalité ou son orientation sexuelle. L'Unique est à la fois centre de son monde et hors de son Moi. Cette extériorité du Soi (Unique) sur le Moi représente, en fait, une relation d'altérité et de réciprocité. Nous reviendrons au cours de la dernière section du présent essai sur les rapports mutuellement constitutifs qu'entretient l'Unique. Comprenons pour le moment que le Moi peut être un objet de connaissance alors que l'Unique échappe radicalement à ce genre de prise. « Dans la connaissance on est deux, même quand on est seul, même quand on prend conscience de soi, il y a rupture déjà. ¹⁰⁶» Le « Connais-toi toi-même » entendu de la sorte devient une injonction où il y a deux termes distincts. Elle devient quelque chose comme : à Toi qui est pure présence nous demandons de procéder à un acte de connaissance de telle sorte qu'advienne à la vue une partie hypostasier de ton être. Cette nature morte qu'est ce Moi hypostasié ne doit d'aucune façon être méprise pour l'essence. Elle n'est qu'un « objet » produit par la connaissance soumettant l'Unique au principe de raison. En définitive, elle ne peut exister que pour un certain type de regard bien précis dans un temps hors du devenir où le mouvement incessant est stoppé afin d'en éclairer un instant. Partant, le Moi peut être entendu comme le masque qu'arbore l'Unique pour le regard de la science politique. L'être de l'homme n'y est plus en question puisque l'œil fixe

¹⁰⁵ Max Stirner, *op. cit.*, p. 418.

¹⁰⁶ Emmanuel Lévinas, *Entre Nous : essais sur la penser-à-l'autre*, Paris : Éditions Grasset, 1991, p. 131.

opiniâtement le masque, n'ayant que faire de la fugace présence du visage irréductible aux termes de la connaissance.

L'autre point que nous voulons soulever, en lien à l'extrait du texte de Taylor cité plus haut, a trait au devoir être. D'où provient cette nécessité d'être d'une certaine manière ? Pour le moraliste canadien, nous l'avons antérieurement relaté, nous sommes définis par la position que nous adoptons par rapport à l'idée du Bien se traduisant par des engagements universellement valables. Ces hyperbiens permettent, toujours selon Taylor, d'amener le Moi à une certaine plénitude. L'essence du Moi résiderait ainsi à s'engager pour le Bien. Puisqu'il existe à ses yeux un Bien en soi, il devient patent que nous devons être tel ou tel en fonction de ce dernier. Comme pour le croyant, la déposition d'un Premier nous soumet à celui-ci. Cette déposition est un acte inquisitorial, indu, absolutiste et hégémonique puisque « (...) toute hiérarchie est arbitraire.¹⁰⁷ » Le fondement du fondement mettant en marche le principe de raison qu'est ce Premier n'est autre qu'une prestidigitation intellectuelle. « L'être en tant qu'être demeure sans fond. Le fond, celui qui devrait d'abord fonder l'être, demeure loin de l'être, sans rapport avec lui.¹⁰⁸ » Nous n'avons pas à être moralement d'aucune manière particulière ni à nous engager. Nous le pouvons, cela peut possiblement même être souhaitable, mais le critère faisant de cet engagement une nécessité n'est un absolu qu'en vertu d'un acte de foi. Cet acte est déposition de sens sur ce qui peut être au plus nommé Mystère. Du Dieu créateur aux injonctions morales déterminées, il y a un écart à franchir, un saut auquel nous sommes conviés sous peine de sombrer dans l'« autre » de l'ordre.

L'Unique, à l'instar de la rose, est sans pourquoi. Il est parce qu'il est et existe parce qu'il existe. Le Moi possède un pourquoi, est soumis au principe de raison exigeant que soit fondé son être. Par contre, l'Unique n'est pas soumis au principe de raison auquel seul l'étant est soumis. L'être de l'homme ne tombe pas

¹⁰⁷ Lawrence Olivier, *Contre l'espoir comme tâche politique ; suivi de Critique radicale : essai d'impolitique*, Montréal : Liber, 2004, p. 203.

¹⁰⁸ Martin Heidegger, *Le principe de raison*, op. cit., p. 239.

sous le coup du principe de raison, est sans pourquoi et sans finalité autre que celle qu'il s'octroie et s'exige. L'Unique abordant le Moi en traînant au fond de lui de façon naturelle le principe de raison, comme quelque chose qui va de soi, s'enchaîne. Il demande que soit fournie la raison de son être alors qu'il dépose en *a priori* le fond qu'il interroge. Cette pré-compréhension ontologique se retrouve chez Taylor qui veut irrémédiablement réussir à fonder une ontologie. Il cherche un moyen d'y arriver et élabore dans ce but le principe de la meilleure explication. Par contre, sa volonté est « (...) que la meilleure explication à laquelle nous pouvons parvenir [...] détermine notre ontologie.¹⁰⁹» Or, nous l'avons dit, l'Unique est sans fond, sans raison, est parce qu'il est... est pure présence. Au fond de l'Unique gît l'abîme.

À partir de cet abîme, de l'Unique en tant qu'indétermination même de la présence subjective du JE, nous serons maintenant en mesure de poursuivre notre réflexion. Le prochain chapitre tentera de prolonger ladite réflexion en se penchant sur la notion d'être sans racine. Par là, nous voulons ingénieur un rapport à l'être qui ne participerait pas de cette pré-compréhension ontologique nous amenant à continuellement poser l'être en essence et nous menant inéluctablement vers cette notion d'origine. Nous avons présenté l'Unique comme le centre d'une bulle à la surface de laquelle se jouait l'entièreté de l'être. Les pages qui suivent seront l'occasion d'en traiter plus amplement.

¹⁰⁹ Charles Taylor, *op. cit.*, p. 100.

CHAPITRE IX

L'ÊTRE SANS RACINE

Refuser l'acte premier, qu'il soit ontologique ou théologique, nécessite une pensée de surface où il n'y a rien au-delà de l'apparaître. Le présent segment de notre essai tâchera de développer notre critique de l'ontologie en tant que fondement de notre rapport à l'être. Au départ, notre généalogie s'est ouverte sur la science politique à titre de discours principalement naturaliste et sous-tendu par une cosmologie permettant d'asseoir l'épistémologie de cette dernière. Nous avons ensuite abordé Taylor requérant pour sa part un engagement envers le Bien en soi afin que notre être atteigne à sa plénitude; « (...) cette exploration de l'ordre à travers sa résonance personnelle [...] ¹¹⁰» menant à son ontologie morale. Les quelques pages sur Kant nous ont permis de comprendre que la substance (choséité de la chose) et la création du monde par Dieu y étaient des éléments clés, fondamentaux. La volonté cartésienne de nous présenter un monde mécaniste sur un sol mathématique repose à l'évidence sur une cosmologie. Bien sûr, Augustin pense à l'aune de la création divine et cette même cosmologie est essentielle à sa conception de l'être de l'homme. La fin de notre parcours nous a guidée à entendre la théologie monothéiste judéo-chrétienne et l'ontologie platonicienne comme les deux moments fondateurs de la conception cosmologique du monde à partir d'un Premier. Tout se passe de telle

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 637.

sorte que la pensée occidentale réalise graduellement un « (...) oubli du discours ontologique, dans l'illusion qu'un discours cosmologique peut se suffire à lui-même.¹¹¹» Nous voulons attaquer celle-ci puisqu'elle instaure un discours sur l'être mettant en jeu l'être de l'homme à partir d'une pré-compréhension ontologique de celui-ci. L'être possède, sous ce mode, des racines profondes qui le retirent au mouvement et nous entraînent vers le fond où se cacherait sa Vérité.

La métaphysique occidentale est une quête incessante lancée par Platon. « C'est Platon qui, le premier, s'est avisé de dédoubler le monde, non plus selon l'endroit et l'envers, mais selon le haut et le bas [...] ¹¹²» Lorsque l'on considère que, pour Platon, le terme de la contemplation est la science¹¹³, il devient aisé de saisir comment l'épistémologie de la science s'enracine dans son ontologie. Sommairement, le philosophe est face à l'étant qui est apparence ou simulacre. Or, le monde du devenir est changeant et mouvant alors que le philosophe recherche la vérité en soi. Il plonge donc son regard contemplatif vers les tréfonds de l'étant à la recherche de l'essence de celui-ci. Notons que ce regard possède quelque chose de mystique alors qu'il représente le pouvoir de percer la réalité sensible afin d'y percevoir sa vérité suprasensible. Fort de cette connaissance de l'essence de l'étant, le philosophe peut établir un discours de vérité sur les phénomènes. Ici, l'Idée du Bien est l'origine indéterminée d'où procèdent les Idées qui prennent forme et apparaissent. Le monde de l'opinion baigne dans la pure apparence alors que l'œil averti contemple le monde des Idées. *L'apriorité* est octroyée au monde nouménal qui est ainsi premier face au monde phénoménal. Cela amène donc l'œil à chercher au fond des choses l'essence, l'Idée hors du temps, vraie de tout temps et en tous lieux. Tout s'y passe comme s'il y avait un arrière-monde plus vrai que le monde. Au terme de la contemplation de l'essence, le discours de vérité scientifique s'élabore. Il y a un jeu qui s'effectue entre le haut et le bas. C'est-à-dire que le

¹¹¹ Micheline Sauvage, *Parménide ou la sagesse impossible*, Paris : Éditions Seghers, 1973, p. 85.

¹¹² *Ibid.*, p. 42.

¹¹³ Philippe Fontaine, *op. cit.*, p. 16.

philosophe contemple le très haut monde des Idées afin d'y puiser l'essence de la chose qui est ensuite celle-là même qui sera au fond de la chose afin de la soutenir devant nous. Un jeu du très haut vers le très bas produisant le *se tenir devant dans sa vérité*.

Ce jeu du haut et du bas fournissant le devant stabilisé est ce à partir de quoi le principe de raison sera élaboré. Le principe exige que soit fournie la raison de tout étant. Autrement dit, le principe de raison est la synthèse de ce type de rapport à l'être faisant en sorte que notre regard puise dans l'empyrée le principe ordonnant le monde, qu'il dépose¹¹⁴ en l'abîme le fond de substance sur lequel repose l'étant et qu'ainsi nous soit assurée la vision de la vérité de l'étant qui se tient devant nous. Ce qui est pernicieux avec cette façon de faire est que l'« (...) on prend les conditions de la connaissance pour la connaissance elle-même.¹¹⁵ » Le discours scientifique cherche à établir ce type de connaissance en tant qu'équivalent à l'entièreté des possibilités langagières en matière de vérité. Porter des œillères permet possiblement d'avoir un regard affiné sur ce qui se dresse devant nous, mais cela ne permet certes pas de présumer que tout ce qui se tient à l'extérieur de notre vue devient pour autant insignifiant et sans intérêt. Le principe de raison est un principe de connaissance. En fait, il est le principe de tous les principes et donc LE principe de la connaissance telle que nous la concevons. Il permet d'établir un savoir à partir d'une méthode. Il est une façon de « faire » conduisant à une manière de percevoir et de dire l'être permettant une maîtrise de l'étant. « L'œuvre scientifique est la production, à partir d'un certain *lieu*, grâce à certaines *pratiques*, d'une forme spécifique de *langage*.¹¹⁶ »

Sur la perception (voir) et l'énonciation (dire) nous voulons nous arrêter pour les prochaines lignes. Plusieurs penseurs politiques ont voulu inscrire leur pensée dans le monde de l'idéalité, se gardant bien de vouloir mettre en place une pratique.

¹¹⁴ « La connaissance construit l'« être » des choses non pas en l'énonçant, mais plutôt en le *posant* comme déjà là, comme ce qu'il y a à découvrir. » L. Olivier, *Critique radicale : essai d'impolitique*, Montréal : Liber. 2004, p. 197.

¹¹⁵ Lawrence Olivier, *Contre l'espoir...*, *op. cit.*, p. 198, note de bas de page numéro 14.

¹¹⁶ Benoît Garceau, *op. cit.*, p. 102.

Inversement, certains auteurs se réclament d'une pensée tournée vers l'action et la transformation du réel tout en accusant les philosophes et théoriciens de verbiage. À notre avis, il s'agit là d'un débat vide de sens. Nous tenterons de montrer pourquoi nous sommes d'avis que tout discours politique se situe sur les deux plans, à la fois pratique et inévitablement théorique, à partir du concept de représentation. Penser et dire de l'homme l'être, en ces termes, repose le germe de toute philosophie politique.

Tout d'abord, il n'y a pas de pensée qui échappe à la représentation. La représentation est nécessaire à la pensée. C'est l'étape par laquelle la pensée se matérialise, prend sens et forme pour ensuite laisser des champs de possible et d'impossible. Il y a fin de l'altérité dans la représentation puisqu'elle vient essentiellement fixer le sens. Elle rend le monde connaissable, saisissable en produisant du même, du connu partout. C'est de l'apparence dont nous traitons par la pensée, une apparence devenue signifiante par la représentation, cette réalité à hauteur d'homme.

L'apparence n'est pas le *phénomène* duquel le *noumène*, plus vrai ou plus essentiel, serait dégagé comme le voudrait la tradition métaphysique occidentale. En réalité, ce serait dans un effort futile que nous chercherions de l'être dans le monde à l'extérieur de nos représentations. Nous sommes « médiés » par le sens (de la représentation) dans notre relation à l'existence. Il n'est pas possible d'aborder la réalité sans passer par la pensée et la pensée ne peut réfléchir le monde que selon les catégories que la représentation lui fournit. « Le « réel » n'est pas l'« être », mais seulement une des formes de l'être, et, comme réel ou nature en soi, il ne signifie rien.¹¹⁷ » Il est complètement vain de se tourner vers le monde en espérant y découvrir l'être en soi. Il n'y a d'existence que dans le système de pensée, aucun sens n'est extrait à la pensée. L'apparition (émergence) de la chose dans le monde est parallèlement et simultanément représentée par la pensée qui attribue la valeur d'être aux choses qu'elle trouve dans le monde. Il n'existe de sens en dehors de la pensée

¹¹⁷ Michèle Sciacca, *op. cit.*, p. 14.

qui le produit. Il n'y a pas d'essence aux choses, seulement les représentations de l'esprit qui les comprend et les organise. Comme nous le dit Nietzsche, « (...) nous ne possédons rien que des métaphores des choses. ¹¹⁸»

Le moment de l'émergence est un enjeu primordial du politique. Nous devons comprendre que l'émergence du sens dans l'apparaître est structurant pour le politique. C'est la période de l'affrontement des différentes significations qui nous permettront de penser le politique. Il y a un moment historique, permettant l'historicité, dans l'émergence de la représentation et dans sa fixation. Par contre, la pensée politique scientifique ne s'y intéresse pas. Elle est une pensée qui persiste. Elle est un élan vers l'avant, une fuite toujours plus extrême dans le sens déjà posé. Un refus de critique fondamentale joint à une volonté impérative d'agir. En s'imposant comme le seul discours de vérité valable, la science politique dicte ses représentations et ses principes comme des absolus. « Notre époque est, plus qu'aucune autre, l'époque du triomphe de la science érigée à la dignité de modèle exclusif de toute connaissance possible. ¹¹⁹» Sa légitimité se trouve établie par une preuve plus rhétorique que démonstrative.

De plus, le moment de fixation du sens et de la représentation est aussi celui où vient s'instaurer et, surtout, se légitimer l'ordre. La pensée politique est principalement une pensée de l'ordre. L'ordre appelle les normes sociales, morales et politiques. Il s'agit de son moment le plus légitime, enfin celui qui veut l'être. Depuis Platon, la philosophie politique a tenté à répétition d'instaurer une dichotomie ordre/désordre. C'est-à-dire qu'elle a voulu légitimer ses représentations de l'ordre par rapport aux « dangers » du désordre. Hors de l'ordre légitime, il y a le chaos et l'anarchie (l'homme étant un loup pour l'homme ; la société l'ayant corrompu ; l'homme étant esclave de ses désirs, etc.). De nos jours, puisque l'homme a assassiné Dieu, il se retrouve avec un ordre du divin vide. Un ordre fragile où la légitimité de la transcendance nécessaire au maintien du *statu quo* est constamment soumise au

¹¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Paris : Babel, 1997, p. 14.

¹¹⁹ Philippe Fontaine, *op. cit.*, p. 5.

risque de la profanation. L'imposition des normes prétendument transcendantes est indispensable au maintien de l'ordre ainsi qu'à sa légitimité. C'est précisément à cela dont Taylor fait référence lorsqu'il déclare : « L'idée qu'il puisse n'exister aucune autorité légitime est de toute évidence trop dangereuse pour être tolérable.¹²⁰ » L'argument est assez ténu. Le relativisme ne peut certes pas être écarté sur la seule base de sa dangerosité pour le pouvoir en place. Enfin, certainement pas pour la réflexion critique. En tous les cas, l'idée qu'il puisse exister une autorité légitime de mettre en place les goulags, les camps de concentration ou l'exécution des ennemis de l'État n'est-elle pas aussi dangereuse et intolérable ? Bref...

En outre, le moment de la fixation du sens et de la mise en place du possible et de l'impossible est masqué, obnubilé. Il s'agit de montrer les limites à ne pas franchir au risque de sombrer dans « l'autre » de cette pensée. Le politique est donc une pensée de l'ordre, des limites du maintien de celui-ci. Nous comprenons ainsi un peu mieux l'impossibilité de séparer la théorie de la pratique. Les catégories qui permettront la mise en discours du politique sont en jeu dans la représentation, la pensée. L'action devant être organisée en discours pour s'inscrire dans une certaine logique, il ne peut y avoir de pratique qui ne passe tout d'abord par une représentation ; une fixation de sens offrant la consistance du monde. Corollairement, toute tentative de théorisation du politique qui ne veut pas verser dans la pratique devra échouer. Le simple fait de mettre en discours une pensée politique viendra l'inscrire dans la grande lutte des discours pour asseoir une représentation, un sens, au détriment d'un autre. Notre réflexion sur l'origine et la façon dont la science politique met en jeu l'être de l'homme prend tout son sens lorsque nous considérons l'inséparabilité de la théorie et de la pratique en matière politique. En politique, le dire et le faire possèdent une filiation inextricable.

Cela dit, nous allons maintenant nous tourner vers la notion de pré-compréhension ontologique à laquelle nous avons moult fois fait référence en cours

¹²⁰ Charles Taylor, *op. cit.*, p. 253.

d'ouvrage. Nous avons déclaré que c'est à partir de cette pré-compréhension que nous parle la science politique de l'être de l'homme. Le terme de pré-compréhension est particulièrement important à saisir. En l'utilisant, nous voulons pointer l'*a priorité* du rapport à l'être qui fonde et structure le discours de la science politique. « L'homme, nous dit Nietzsche, s'arc-boute contre le poids toujours plus lourd du passé. ¹²¹» Des enseignements heideggériens, nous avons retenu que le passé se manifeste en nous non plus comme passé justement, mais comme quelque chose que nous traînons avec nous de façon naturelle. Or, il n'y a rien que nous traînions plus naturellement que le principe de raison et le rapport ontologique à l'être qu'il présuppose. « Le savoir, en effet, est impossible s'il ne s'appuie pas sur des principes premiers [...] et il n'a d'autre fin que de conduire l'esprit à juger de tout ce qui existe et de tout ce que l'on sait à la lumière des principes ultimes du réel. ¹²²» Ainsi, la science politique participe d'un certain type de rapport à l'être soumettant le politique au principe de raison afin d'y extraire du savoir. La connaissance usurpe la scène à la pensée n'étant plus qu'errance lorsqu'elle s'aventure à l'extérieur des balises tracées par les principes de connaissance régis par le principe suprême. Puisque nous traînons en nous de façon naturelle cette pré-compréhension ontologique, notre compréhension subséquente ne peut évidemment œuvrer qu'à l'intérieur du rapport ontologique qu'elle sous-entend. L'essence est posée comme ce qui est déjà là au fond des choses et ce sur quoi les choses reposent avant même que notre acte de connaissance débute. C'est d'ailleurs pourquoi, comme nous l'avons mentionné, Kant ne questionne pas l'existence de la substance et s'interroge directement à partir de la choséité de la chose. Il en va de même pour Taylor ingéniant son principe de la meilleure explication afin d'en arriver à fonder son ontologie, par exemple.

« C'est à la conception dominante de la philosophie transmise selon laquelle la pensée est fondamentalement savoir [...] qu'il s'agit de tracer quelques limites. ¹²³»

¹²¹ Friedrich Nietzsche, *Deuxième considération intempestive*, Turin : Milc et une nuits, 2000, p. 10.

¹²² Benoît Garceau, *op. cit.*, p. 25.

¹²³ Emmanuel Lévinas, *Altérité et transcendance*, Paris : Éditions Fata Morgana, 1995, p. 38.

Cette conception que Heidegger a succinctement exposée sous la formule, « Être et raison : le Même. ¹²⁴» Nous désirons faire éclater le cadre étriqué de ce rapport ontologique à partir d'un rapport ontique, tout en surface. Nous voulons mettre le pied sur une pierre moins usée en espérant y trouver la source d'une impulsion nouvelle réorientant la mise en discours de l'être de l'homme. Nous l'avons amplement énoncé, l'ontologie et la théologie posent l'essence. Nous nions cette dernière et voulons penser un être purement ontique, un être de rapports manifesté dans la plénitude de la présence ne souffrant plus d'un être écarté *a priori* et, donc, absent *a fortiori*. Le rapport ontique manifeste une bulle à la surface de laquelle tout se joue alors qu'en son centre se trouve l'Unique. Rappelons que l'Unique en tant que centre de son monde ne possède ni peu ni prou d'essence latente. Il ne dispose d'aucun contenu à dévoiler, est pure présence.

Notre question de départ était : d'où nous parle la science politique en tant que discours sur l'être de l'homme? Nous en sommes venus à présenter deux sources de l'origine nous amenant à cette pré-compréhension ontologique. Partant, la deuxième partie de la question se tournait vers : pouvons-nous l'entendre autrement? La présentation faite au cours du dernier chapitre sur l'Unique nous permettra, en partie, de le faire. La critique de la présente section nous y amène tranquillement. Enfin, nous allons choisir quelques citations chez Parménide et Héraclite. Ce choix est en fait une volonté de puiser des intuitions réflexives sur l'être de l'homme à partir de penseurs grecs présocratiques.

D'Héraclite nous retenons :

- « Toujours *tout* s'écoule. ¹²⁵»

De Parménide nous utiliserons :

- « Jamais sans l'étant dans lequel il est manifesté par la parole tu ne trouveras le penser. ¹²⁶»

¹²⁴ Martin Heidegger, *Le principe de raison*, *op. cit.*, p. 132.

¹²⁵ Michel Pouille, *Héraclite d'Éphèse : Les « Fragments »*, Chambéry : Ed. Comp'Act, 1995, p. 65.

¹²⁶ Micheline Sauvage, *op. cit.*, p. 48.

- « Il est requis de dire et penser de l'étant l'être : en effet il est l'être ¹²⁷»
- « Penser et être, c'est le même. ¹²⁸»

Les lignes qui suivent seront consacrées à exposer brièvement en quoi le choix de ces citations est justifié et pertinent. Ouvrons avec la citation tirée des écrits d'Héraclite. Ce qui nous intéresse dans cet extrait est multiple. D'abord, nous désirons retenir le *toujours* qui représente, pour nous, l'idée qu'il n'y a pas un temps avant le temps où l'être serait en soi et où le devenir ne serait pas en marche. Ce même toujours nous invite à concevoir le temps comme un flot continu, incessant. Cette notion de mouvement perpétuel est doublement intéressante lorsqu'on l'oppose à la vision du temps chez Platon. En effet, l'ontologie platonicienne s'implante dans sa chronologie alors qu'il comprend l'être à l'horizon du temps. « Platon se représente [...] le devenir comme une suite de moments immobiles. ¹²⁹» Le devenir devient l'intervalle entre deux instants statiques. C'est-à-dire que le devenir y est inessentiel alors que le maintenant est le moment où cesse le devenir afin d'être. L'être stable serait l'être véritable ; le devenir un état d'exception. « L'être véritable (l'idée) se caractérise par la permanence et la substance. [...] L'idée [...] n'est pas dans le temps. ¹³⁰» La vérité est ici conçue au présent. Elle est ce qui reste présent éternellement au fond de l'être, dans l'essence qui gît au fond. Ainsi, une vision du temps qui diffère entraîne une appréhension de l'être complètement autre.

D'autre part, de la citation d'Héraclite nous retenons le *tout* qui s'écoule perpétuellement. En plus de nous parler du temps, Héraclite traite de la totalité qui est indivisible. Autrement dit, l'être est inextricable au tout s'écoulant dans le temps. Il n'y a pas ici d'essence hors du temps qui serait l'origine du tout et extérieur au mouvement. Héraclite nous inspire donc un rapport à l'être refusant un premier hors

¹²⁷ *Ibid.*, (Fragment VI du Poème) p. 55.

¹²⁸ *Idem*, (Fragment III du Poème).

¹²⁹ Alain Boutot, *op. cit.*, p. 78.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 58-59.

du temps, niant une essence permanente et amenant l'entièreté de l'être à la surface de l'apparaître dans un écoulement incessant.

Quant à eux, les trois extraits du Poème de Parménide nous parlent à l'unisson. Ils s'opposent à la formule : « Être et raison : le même ¹³¹ ». Rappelons que cette locution est une présentation laconique du principe de raison tel que nous l'entendons habituellement. Elle se veut un appel à fournir le fond qui sera à la fois la substance (essence permanente) et la causé de l'étant. C'est l'appel du principe à fournir raison. Ce qui revient à établir le rapport authentique à l'être comme celui de la connaissance rationnelle de l'objet. Un appel inquisitoire à une totale rationalisation. L'intérêt du bloc de citations parméniens est qu'il fait éclater ce rapport étriqué à l'être. Il ne s'y oppose pas en le discréditant ou en niant la part à jouer de la raison au sein de la connaissance. Il longe la lecture heideggérienne du principe de raison faisant en sorte que ce dernier n'est pas un dire concernant l'étant, mais bien un dire concernant l'être. Un dire pensant l'être comme le sans fond ; le fond qui devrait soutenir l'être se tient loin de lui, sans rapport avec lui. D'ailleurs, rendre raison au sens grec signifie : « À la perception qui rassemble offrir une chose présente dans telle ou telle présence, près de nous et devant nous. ¹³² » Il y a donc ici un jeu qui s'opère entre le penser, le dire et l'être. Le tout se jouant dans l'étant alors qu'il n'y a que l'apparaître, que la surface sur laquelle tout se joue. Il n'y a aucun ailleurs où pourrait se loger ou se retirer l'être en soi.

La première citation nous ramène à ce que nous avons dit à propos de la représentation et de la place capitale qu'elle occupe au sein de la pensée. La pensée ne peut se former qu'à partir de représentations qui sont la manifestation de l'étant lié au langage. La manifestation et le langage sont intrinsèquement enchevêtrés. Il y a un rapport de réciprocité entre les deux qui permet l'un et l'autre. La manifestation sans le langage ne posséderait aucun sens et serait pur stimulus chaotique. À l'inverse, le langage ne peut se former que dans et à travers l'être présent. La pensée

¹³¹ Martin Heidegger, *Le principe de raison*, op. cit., p. 132.

¹³² *Ibid.*, p. 235.

pure, extraite de l'existence, est une aberration impensable. Cela ne revient pas à dire que le langage est un miroir de l'être sans médiation. Nous voulons plutôt marquer un jeu qui s'effectue entre la matérialité et l'idéalité de telle manière qu'ils n'existent qu'ensemble... et donc qu'ils n'ont pas d'existence l'un sans l'autre ; sont un seul plan. Finalement, tout cela signifie qu'il n'y a pas de pensée qui échappe à la représentation ou de vérité en soi au-delà de l'apparaître.

Les deuxième et troisième citations tirées du Poème de Parménide se lisent ensemble. Plus encore, la troisième citation est une formulation concise de la deuxième. Malgré cela, nous l'avons retenue puisqu'elle s'oppose directement à la formule de la connaissance moderne ramenant le principe de raison à un dire concernant seulement l'objet. Avec cet extrait, nous voulons insister sur l'idée que le dire, le penser, l'être et l'étant forment une unité ; participent les uns des autres. Réunis, ils produisent la réalité. La vérité de l'être ne repose pas dans un en soi qui nous échapperait. L'être se manifeste au sein de l'étant tout en se retirant. Par contre, l'être n'est nul par ailleurs qu'au sein de la manifestation en dépit du voilement l'accompagnant. Le voilement au sein de la manifestation constitue la présence dans sa plénitude. Il est requis de dire et penser l'être de l'étant parce qu'il est son seul lieu. L'être et l'étant se présentent dos-à-dos. La manifestation renvoie à la plénitude de la présence d'un être voilé, mais présent. Le fini et l'in-fini comme endroit et envers de l'apparence.

Les deux penseurs présocratiques ci-dessus présentés nous offrent des intuitions réflexives. À partir de celles-ci et de l'anti-concept d'Unique développé au précédent chapitre, nous désirons élaborer un rapport ontique à l'être de l'homme. Nous voulons dynamiser notre manière de penser l'être de l'homme en jeu dans le vivre-ensemble. En opposition à l'essence comme *a priori* de l'étant, nous voulons tenter une pensée du « tout-à-la-fois » marquant l'équiprimordialité, la synchronicité et le mouvement. L'homme y devient le « sentant-senti-se-sentant-sentir ». Le chapitre qui suit conclura notre parcours et s'aventurera à partir de l'Unique comme purs rapports.

CHAPITRE X

L'UNIQUE « EST » SES RAPPORTS

Puisque nous refusons de concevoir l'être de l'homme en tant que chose de la chose abordée en raison, nous ne pouvons plus fonder et stabiliser notre rapport à l'être sous la forme d'un savoir. Si « toujours *tout* s'écoule ¹³³» alors « (...) ce que l'on prend pour de la stabilité n'est rien d'autre que l'effet d'une mise en ordre du monde, un monde imaginaire qu'on invente pour donner une signification à ce qui nous entoure. ¹³⁴» Ainsi, le monde imaginaire que l'on produit par cette mise en ordre n'est autre que le réel. Nous ne souhaitons pas nier la consistance du réel, mais bien nous questionner sur son émergence en tant que réel à partir du principe de raison organisant notre rapport à l'être. Entendre d'où nous parle le principe de raison, c'est tendre l'oreille vers ce qu'elle ouïe bruyamment désirant percevoir la première note... fondatrice de l'harmonie déposée, supposée. C'est envisager notre pré-compréhension ontologique en tant que fondatrice de l'arrangement du monde. « La connaissance objective a beau rester désintéressée, elle n'en porte pas moins la marque de la façon dont l'être connaissant a abordé le Réel. ¹³⁵»

À nos yeux, le connaître est un mode obtus du penser qui le déborde. Alors, nous n'allons pas déposer l'essence *a priori* et supposer son intelligibilité en tant

¹³³ Michel Pouille, *op. cit.*, p. 65.

¹³⁴ Lawrence Olivier, *Contre l'espoir...*, *op. cit.*, p. 200.

¹³⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 59.

qu'être nécessaire. Selon nous, l'être de l'homme est sans pourquoi, sans raison, sans fond ; c'est-à-dire abîme. L'absence de contenu renvoie la présence à une manifestation du mouvement ne se pensant qu'en termes de purs rapports. La négation de l'« en-soi » nous entraîne vers une multitude d'« en-face ». Tel que nous l'avons développé, l'Unique est le centre de ces rapports de réciprocité se manifestant dans l'apparaître de la surface. La mise en mots de ces rapports pose problème puisque le mouvement qui les traverse et dont ils participent est incessant. Le mouvement « va-et-vient » et synchroniquement « vient-et-va », est réciproque. Mutuellement constitutif de l'Unique et de ce à quoi il est en rapport. Plus encore, ces rapports se traversent les uns les autres. C'est, en partie, le sens du « tout-à-la-fois » dont nous avons brièvement traité à la dernière section.

L'Unique n'est effectif que dans l'instant alors que la connaissance traite de la permanence. Si les rapports constitutifs de l'Unique sont perpétuellement en mouvement, la connaissance doit commencer par perdre le sens de l'être pour ensuite traiter seulement d'un étant objectivé. « La réalité n'est pas réductible à la seule objectivité, ni le savoir sur elle à la seule science, sous peine de perdre le sens même de l'être. ¹³⁶» Le penser débordant le connaître est justement une tentative de laisser être l'être de l'homme afin de minimiser au possible l'emprise que l'on exerce sur lui. La première étape pour y parvenir est définitivement d'accepter que la connaissance ne puisse, sous aucun prétexte, être le reflet de la vérité de l'être à elle seule. Dégager le discours scientifique sur le politique de ses prétentions de discours de vérité afin de l'inscrire en tant que témoignage. « Vivre-dans-un-monde-réel et discuter-de-lui-avec-d'autres, c'est au fond une seule et même chose. ¹³⁷» La science politique produit un discours qui est incontestablement valable. Elle est une mise en lumière de l'être de l'homme à partir d'un certain lieu et d'une pratique particulière. L'embarras survient lorsqu'elle se veut la seule possibilité discursive recevable sur l'être de l'homme au sein du vivre-ensemble. Loin de vouloir taire celle-ci, nous

¹³⁶ François Borella, *op. cit.*, p. 29.

¹³⁷ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 92.

souhaitons justement l'ouvrir au dialogue et à l'échange. « La politique [...] se constitue comme relation. ¹³⁸»

À partir des relations constituantes de l'Unique dont il est le centre vide de contenu, nous serons plus à même de saisir en quoi il est le « sentant-senti-se-sentant-sentir ». Nous voulons le penser à l'horizon du « tout-à-la-fois ». L'homme est plus et autre chose qu'un objet ou une chose. Nous voyons mal pourquoi il devrait subir la tyrannie d'une méthode l'amenant à être selon les modalités que lui impose cette dernière. Les conditions de possibilité de la connaissance humaine ne doivent pas devenir les balises de ce que l'homme doit être. Il en va de notre liberté la plus intime. Il est impératif que la philosophie politique se refuse à l'emprise qu'exerce sur elle le principe de raison. « La pensée authentiquement critique [...] exige le renoncement à la certitude. ¹³⁹» Ce n'est qu'à partir du moment où nous renoncerons à connaître qu'il nous sera possible de penser différemment. Dans cet esprit, notre analyse tente d'intégrer le dynamisme du devenir s'écoulant à partir de l'anti-concept d'Unique comme contenu vide constitué par les rapports qu'il entretient. Nous dénombrons ces rapports à quatre. Est-il besoin de spécifier que cela n'a pour objectif que de rendre notre réflexion intelligible et aucunement de se prétendre saisie exhaustive et définitive? Nous voulons penser l'indicible Unique, certainement pas le connaître.

Quadruple rapport de l'Unique :

- À l'Autre ;
- À l'in-fini ;
- Au fini ;
- À soi.

La notion de « tout-à-la-fois » est majeure. Périodiquement, nous invoquons nier l'acte premier déposant l'essence distincte de l'apparaître. Il n'y a pas non plus de rapport premier ou pré-originaire au-delà de l'ontologie ; n'en déplaise à

¹³⁸ *Ibid.*, p. 42.

¹³⁹ Benoît Garceau, *op. cit.*, p. 68.

Lévinas¹⁴⁰. Il nous reste à penser ces rapports de façon synchronique et réciproque ; se traversant les uns les autres et se manifestant dans un apparaître simultané. L'illustration d'un atome au noyau vide peut nous être utile. Sa représentation n'étant possible qu'à partir de l'arrêt théorique du mouvement dont il participe. Dire l'Unique est toujours, en quelque sorte, déjà un abus de langage.

Héraclite pourra nous être particulièrement profitable à entrevoir, voire définir, la présence. Alors que nous postulons ces rapports synchroniques et réciproques, ils ne sont pas nécessairement toujours équiprimordiaux au sein de la présence.

De même qu'une araignée, postée au centre de sa toile, perçoit immédiatement qu'une mouche a rompu l'un de ses fils et ainsi accourt promptement à cet endroit comme si elle souffrait de la rupture du fil, de même l'âme de l'homme, lorsqu'une partie quelconque du corps est blessée, s'y rend en toute hâte comme si elle ne supportait pas la blessure de ce corps auquel elle est unie fermement de part en part.¹⁴¹

Entendons l'âme dont traite Héraclite équivalente à l'Unique « localisé » au centre des rapports auxquels il est uni de part en part. Envisagé sous cet angle, le centre est mobile et la présence apparaît déséquilibrée de manière à offrir une manifestation où l'un des rapports est prééminent, mais n'annihile pas les autres pour autant. À partir de l'exemple de la blessure attirant le centre et opérant une présence déséquilibrée, esquissons les quatre rapports dont nous traitons précédemment. Notre regard devra être attentif aux liens qui traversent de part en part l'Unique.

Procédant à une réflexion de philosophie politique, nous accordons un peu plus d'attention au développement du rapport à l'Autre. Le rapport éthique est mutuellement constitutif de l'Unique et de l'Autre. Ils s'interpellent et se répondent ; se manifestent l'un à l'autre en tant qu'être présent. La relation à l'Autre n'est pas

¹⁴⁰ Lévinas sera un penseur clé pour le rapport à l'autre. Par contre, il fonde ce rapport sur une responsabilité envers Dieu qui est « pré-originnaire ». Dieu est premier, l'autre vient ensuite et moi je lui réponds. Pour la pensée de Lévinas, le rapport à Dieu s'instaure à travers le rapport éthique. La responsabilité est première parce qu'elle provient du Dieu de la création ; donc de l'Être avant l'être. Malgré un effort important visant à penser au-delà de l'ontologie, Lévinas recherche toujours l'acte premier et ne peut conséquemment que penser l'être hiérarchiquement.

¹⁴¹ Michel Pouille, *op. cit.*, p. 57.

réductible à un acte de connaissance puisqu'il existe entre deux Uniques une altérité qui ne saurait être englobée. C'est une distance incommensurable qui sépare les deux centres tout en les maintenant dans une relation dont ils ne peuvent s'extraire. D'ailleurs, l'une des plus sinistres conséquences de la totale rationalisation du monde est l'intégration de l'Autre dans nos modèles de connaissance qui lui retire du coup sa dignité en le faisant objet. L'acte premier de la connaissance est d'anéantir l'altérité, reléguant l'Autre au Même saisissable, thématizable et maîtrisable. « L'idée importante quand j'évoque le visage [...] est celle d'une signifiante de sens qui, originellement, n'est pas thème, n'est pas objet d'un savoir, n'est pas être d'un étant, n'est pas représentation. ¹⁴²» Le visage est, bien sûr, la présence de l'Unique qui se tient en face et m'interpelle. Une présence fugace qui se donne, mais qui résiste à la prise. Autrui se donne à voir, mais l'œil ne peut contenir le visage. « Le visage est présent dans son refus d'être contenu. ¹⁴³» Il est possible de soumettre l'Autre au principe de raison, de lui retirer son altérité et d'en faire un objet. Cet acte de la connaissance est d'une violence profonde à quelques pas du meurtre. La violence ainsi générée provient de la négation infinie nécessaire à la maîtrise d'un être indicible possédant une altérité absolue que l'on amène de force à la vision par le concept. Cette façon de faire « com-prend » l'Autre; c'est-à-dire qu'elle le nie comme centre d'un monde et l'assimile en tant que partie du monde de celui qui connaît.

« La condition fondamentale de la compréhension de l'autre réside dans le maintien du rapport de réciprocité qui nous relie à lui. ¹⁴⁴» Le politique authentique doit demeurer une question ouverte soumise au dialogue d'êtres absolument différents d'une différence incomparable. C'est à l'intérieur de cet espace entre Uniques que peut se déployer le politique en tant qu'expérience partagée du monde. S'il n'y a pas d'essence ou de chose en soi, il n'y a aucune possibilité de fonder le

¹⁴² Emmanuel Lévinas, *Altérité et transcendance*, op. cit., p. 172.

¹⁴³ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, op. cit., p. 211.

¹⁴⁴ Benoît Garceau, op. cit., p. 93.

politique en absolu. Le sens produit est donc purement relatif et la dignité de chaque Unique devient sa vocation à faire une expérience radicalement autre d'un monde qui existe entre ceux-ci en tant qu'échange. L'expérience politique ainsi conçue n'offre aucune possibilité de vérité en soi. Elle devient le filet tissé par l'échange réciproque d'Uniques. La vie de l'Unique est témoignage ; l'Unique est la vie d'une perspective. Cette perspective est intégralement singulière. Les balises du temps et de l'espace ne suffisent pas à témoigner de la singularité de l'Unique qui n'est pas que fini. « La notion de causalité ne peut apporter de solution puisqu'il s'agit, précisément d'un Soi, d'un être absolument isolé dont la causalité compromettrait l'isolement en la restituant à une série. ¹⁴⁵ » Le principe de raison est donc à l'extérieur de son rayon d'action légitime lorsqu'il s'immisce au cœur du politique. Il est une fausse promesse génératrice d'un corps de vérités fallacieux gisant sur un fond bancal. Le visage de l'Autre se donne, s'offre en tant que présence. Le principe de raison s'empare de la présence du visage et l'hypostase afin qu'autrui devienne un objet de savoir en premier lieu et un interlocuteur ensuite. La connaissance se veut première dans un monde totalisé. Elle fait de tout comme de chacun une chose qu'elle pourra manipuler et organiser afin de produire des effets contrôlés. « L'amour qui est voie cognitive par réciprocité de l'échange, par don mutuel sur le mode de l'abandon-appropriation entre sujets égaux, est lui aussi exclu du moderne jardin de la connaissance. ¹⁴⁶ »

Passons à l'expérience de la blessure reflétant le rapport à l'Autre. La peine d'amour et la disparition d'un proche nous serviront d'exemples. En effet, la mort d'un proche est une blessure qui entraîne l'Unique à une présence déséquilibrée. La peine d'amour est un autre exemple abondant dans le même sens. Il y a une rupture profonde qui s'opère avec la disparition ou l'abandon produisant une douleur authentique. C'est une expérience qui traduit très fortement le lien qui peut unir deux individus alors que la perte de ce rapport cause un manque d'être, un trou dans la toile

¹⁴⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, op. cit., p. 123.

¹⁴⁶ François Borella, op. cit., p. 16.

que se tisse l'Unique. Il se retrouve de part en part déchiré par le manque provenant de la scission. Songeons à la mort prématurée (ne l'est-elle pas toujours ?) du père de quelqu'un. Même plusieurs années après l'évènement, la mélancolie gagnera l'individu sporadiquement alors que le souvenir de la personne lui reviendra en tête. La blessure est irréparable, l'Unique souffre de l'impossibilité de pouvoir échanger... de la fin abrupte de la réciprocité qui le constitue. C'est la présence de l'Autre qui manque le plus, cette présence qui nous appelle et nous fait sentir vivant. La peine d'amour entraîne un sentiment très proche de la mort d'un parent. Un lien puissant se tisse entre deux individualités dans un couple. Ils co-existent et l'échange mutuel et réciproque se trouve brisé par la fin de la relation. Ce n'est pas l'Autre qui est absent, mais une part de nous-mêmes.

Nous serons un peu plus bref sur les autres types de rapports. Notre intention est de marquer qu'ils participent à l'expérience du monde que fait l'Unique et qu'il est à la fois vain et pernicieux de tenter de poser l'un d'eux comme originaire ou premier. La blessure qui est particulière au rapport à l'in-fini est un peu plus complexe. Néanmoins, l'angoisse vertigineuse ressentie face à la mort en est la plus puissante manifestation, à notre avis. Plus que simple peur de l'inconnue, l'angoisse que nous procure la mort (ou son appréhension) est le propre de l'inconnaissable, du Mystère. Le rapport à l'in-fini n'est possible que pour une pensée qui « (...) pense plus qu'elle ne pense.¹⁴⁷ » D'où l'idée de l'Unique fuyant de toute part, se débordant lui-même. Imaginons un mystique en méditation cherchant à faire le vide dans son esprit. Le vide dont il est question ici est une tentative d'écarter ce qui n'est que fini, connaissance. Le rapport cultivé est extérieur au langage et complètement étranger à la science moderne. Il est accueil d'une transcendance sans contenue, l'expérience d'un au-delà de l'expérience ; volupté enivrante. L'angoisse, pour sa part, surgit et nous emporte dans une projection où ce lien n'est plus maintenu. L'expérience de ce manque est comparable à un vertige. Durant l'instant où notre présence est emportée

¹⁴⁷ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, op. cit., p. 56.

par l'angoisse, rien d'autre n'existe. Notre être entier est entraîné de force. La panique s'empare de nous dans l'instant qui martèle la scission inévitable d'avec le « Il y a ». C'est l'appréhension du moment fatidique où l'Unique devra lâcher prise... n'ayant finalement jamais eu prise. « La dignité de l'homme réside dans son ouverture sur l'infini. ¹⁴⁸» Pourtant, la science politique n'a que faire de cette dignité.

D'un autre côté, le rapport qu'entretient l'Unique avec le fini est évident. Il l'est principalement puisque l'air du temps n'a d'oreille que pour lui. Nous n'allons pas nous étendre sur le sujet. La science moderne est l'apologie de ce rapport qu'entretient l'Unique et qui le constitue. Le rapport au fini subit différents types de blessures incluant la violence et l'injustice. Notre corps est fini et peut subir des blessures en encaissant des coups. Ce type de violence cause une blessure qu'il est très simple pour notre esprit occidental de saisir. L'extrait d'Héraclite cité plus haut traite, en autres, de ce type de rapport au fini. Ajoutons que le rapport au fini à travers la blessure corporelle est également étroitement lié au rapport à soi sur lequel nous reviendrons dans un instant. Du reste, au sein du fini la blessure peut survenir à cause d'une injustice. Sans que le corps ne subisse de sévices physiques, il est possible d'être blessé par l'aversion envers un geste posé. Nous n'avons qu'à songer à l'excision ou à Auschwitz pour comprendre que l'aversion est également une blessure amenant une présence déséquilibrée. L'aversion nous blessant devant l'injustice est la manifestation du rapport au fini et du rapport à l'Autre versant l'un dans l'autre. Enfin, nous sommes d'accord avec Taylor sur un point : « Nous désespérons désormais de ce qui n'est que fini. ¹⁴⁹»

Enchaînons sur le dernier des quatre rapports dont il nous reste à traiter, le rapport à Soi. La section sur l'Unique comme noyau vide fût l'occasion de traiter de la distinction que nous faisons entre le Soi et le Moi. Nous profiterons des prochaines lignes pour en dire un peu plus sur le sujet. D'abord, le rapport à Soi comprend le rapport au Moi. Le Soi étant le visage de la présence alors que le Moi le masque

¹⁴⁸ Benoît Garceau, *op. cit.*, p. 171.

¹⁴⁹ Charles Taylor, *op. cit.*, p. 561.

objectivé du Soi s'inscrivant dans le monde imaginaire du réel. Il répond ainsi à l'injonction de s'inscrire dans un réseau d'usage conventionnel de mensonges usuels et obligatoires. Le Moi se raconte à Soi et aux Autres puis devient le personnage réel du Soi. Il offre à l'Unique effectif dans l'instant un horizon historique fruit de sa propre narration. Est-il pour autant possible de ne pas porter de masque ? Probablement pas, mais il est impératif que l'Unique prenne conscience qu'il se costume afin d'acquérir la liberté de choisir son personnage avec toute la latitude dont il dispose. Le Moi est l'acte par lequel l'Unique se met en scène à l'intérieur de conventions étroitement déterminées. Les conventions qui pèsent sur lui et l'arc-boutent ne sont, justement, que conventionnelles et relatives. Il est assurément nécessaire de jouer le jeu du réel afin de permettre un minimum de prévisibilité et d'ordre social. Pourtant, la tragédie réside dans l'oubli, souvent appelé maturité, que tout cela est d'abord un jeu. Par l'éducation, notre société façonne des hommes rationnels et prévisibles... concomitamment, elle avilit des enfants enjoués, spontanés et créateurs.

La blessure caractéristique du rapport à Soi nous semble être l'humiliation. Ce type de blessure entraîne un malaise profond alors que l'image que l'Unique se fait de son Moi se retrouve bafouée. L'orgueil est meurtri, toute la présence est mobilisée derrière l'instant affligeant. Cela peut provenir de gestes posés à l'égard de la victime comme pour le cas d'un viol qui génère, entre autres, cette souffrance de l'humiliation. Par ailleurs, l'humiliation publique ne requiert pas de violence physique alors qu'un simple éclat de rire importun peut aisément la causer. Ajoutons que l'humiliation n'est pas nécessairement liée à la présence et au regard de l'Autre. Une performance médiocre à un examen final, par exemple, peut également être la source de l'humiliation ressentie envers ou plutôt face à soi-même.

« Le moi qui pense s'écoute penser ou s'effraie de ses profondeurs et, à soi, est un autre. ¹⁵⁰ » Cette citation tirée de l'œuvre maîtresse de Lévinas vient appuyer

¹⁵⁰ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, op. cit., p. 25.

notre présentation de l'Unique. Elle nous renvoie à la dernière partie de notre énonciation d'Unique comme « sentant-senti-se-sentant-sentir ». C'est-à-dire que nous sommes conscients d'être conscients. Il nous est possible de réfléchir l'acte par lequel nous pensons. Nous pouvons déployer un effort afin de penser à la troisième personne un acte que nous entreprenons à la première personne. De plus, nous sommes conscients d'être « à l'intérieur » de notre propre corps. Pourtant, si une jambe doit être amputée, nous ne perdons pas une partie de nous-même avec l'ablation du membre. Finalement, l'intérêt de penser l'Unique comme « sentant-senti-se-sentant-sentir » est qu'il nous impose en somme ce mode du « tout-à-la-fois » où rien n'est premier. Nous ne sommes pas plus un organe biologique qu'un interlocuteur. Pas moins un membre du tissu social qu'un être spirituel. À l'instar d'Arendt, nous croyons que l'homme :

S'il veut voir le monde, l'expérimenter tel qu'il est « réellement », il ne le peut que s'il le comprend comme quelque chose qui est commun à plusieurs, qui se tient entre eux, qui les sépare et les lie, qui se montre différemment à chacun et qui ne peut être compris que dans la mesure où plusieurs *en* parlent et échangent mutuellement leurs opinions et leurs perspectives.¹⁵¹

Au final, de Parménide nous retenons que l'être ne se manifeste à nous qu'à travers l'étant. Il ne réside nulle part ailleurs, n'est pas en soi. L'être se dévoile et se voile alors que le mouvement dont il participe s'écoule toujours. Lorsque la parole se dépose sur la manifestation afin de lui procurer le sens, l'être est déjà loin. Le politique pensé à l'intérieur d'un tel rapport à l'être devient le lieu d'un échange d'êtres radicalement différents existant en liens les uns aux autres, mais qui ne sauraient faire système. Le politique est cet espace d'altérité incommensurable. Il se situe à la limite de notre expérience personnelle et à la rencontre du témoignage de l'Autre. Il n'a aucune réalité en soi, seulement celle qui se révèle « entre-nous ». L'être de l'homme se joue dans le politique en tant que point d'ancrage du sens. De l'expérience du monde partagé émergera la réalité communément entendue. Passant de question ouverte et insoluble, le politique devient un domaine de connaissance.

¹⁵¹ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 92.

L'être de l'homme passe ainsi d'un témoignage profondément unique à une existence prédéfinie. Le politique est ce lieu où la finalité de l'homme se décide. L'homme s'autoréalise en mettant son propre être en discours. Si ce discours est ordonné par le principe de raison, l'être de l'homme est voué à la choséité de la chose. Ce n'est rien de moins que la valeur d'être de l'homme qui se joue au sein du politique. Nous avons un choix à faire. Est-ce que nous désirons que l'homme soit un objet pour un projet de connaissance s'inscrivant dans un Univers totalisé et systématisé ? Ou souhaitons-nous plutôt le considérer comme une expérience unique ne possédant aucun contenu latent et se dévoilant donc en se racontant, soit le *deus ex machina* ?

CONCLUSION

Le point de départ de notre démarche était un choix. Celui de prendre la science politique comme objet d'étude afin de tenter d'y percer le noyau épistémique commun fondant toutes ses démarches au-delà des écoles. Dès les premières pages, nous avons posé la science politique comme mise en discours de l'être de l'homme. Elle s'efforce de produire un savoir en se penchant sur les conditions d'existence de phénomènes dits politiques afin de déclarer avec rigueur ce que l'homme a à faire et ce qu'il doit être. Le but avoué de notre ouvrage est de tenter de lever le voile sur l'origine de cette mise en discours. Telle que nous l'avons développée chemin faisant, la notion d'origine qui est interpellée renvoie à l'inconditionné permettant l'émergence d'un conditionné. L'origine est l'horizon permettant que la lumière se lève afin que la consistance du monde apparaisse à l'œil prédisposée à la recevoir.

Notre question d'ouverture demandait d'abord d'où nous parle la science politique en tant que discours sur l'être de l'homme. Rapidement, nous avons pu comprendre que cette question amenait une réflexion de grande envergure limitant notre effort à une visée heuristique. L'épuisement de notre objet n'étant aucunement réalisable à l'intérieur du cadre d'un modeste essai critique.

Ensuite, l'interrogation de la production de savoir par notre domaine d'étude nous a conduit à réfléchir sur les principes des connaissances qui structurent celui-ci. Suivant les enseignements heideggériens, nous avons épuré la méthode scientifique. Réduit à son énonciation la plus concise, nous avons pu constater que la science moderne participe d'une longue tradition métaphysique remontant jusqu'à Platon qui soumet absolument tout au principe de raison : le principe suprême.

Arrivée à terme, notre interrogation a bifurqué vers une tentative de penser autrement l'être de l'homme. La deuxième partie de notre question nous amène à penser l'être de l'homme à partir d'un fondement foncièrement autre, c'est-à-dire sur l'impossibilité de fonder l'être. Pas d'essence latente à dévoiler, pas de sens sans la pensée de l'homme. L'originalité du travail repose sur cette volonté de revoir les fondements sur lesquels le savoir politique tente de se présenter comme un discours de vérité alors qu'il s'arme de la rigueur et de la méthode propre aux sciences pures. De plus, pratiquement aucune étude politique ou même philosophique ne se penche sur les questions onto-épistémologiques propres à la science politique.

Nous avons débuté notre essai par la présentation des thèses de base de la science et plus spécifiquement de la science politique. À savoir que le savant postule du sens à l'Univers alors que la méthode qu'il utilise dépend d'une certaine cosmologie. Il postule également un accès sans médiation à ce que sont les choses ou, minimalement, aux choses. Rappelons que la méthode scientifique exige que l'homme soit à lui-même son propre objet pour qu'il puisse fonctionner à l'intérieur de celle-ci. La science « produit » l'homme-objet en le soumettant à l'appel du principe de raison requérant que tout étant soit fondé en raison. Ainsi, présume-t-on qu'au fond de l'homme gît une essence qu'il est possible de révéler à la vue grâce à l'application exhaustive du juste principe de connaissance.

Nous avons ensuite tissé quelques liens entre cette présentation et les positions défendues par Taylor dans son œuvre *Les Sources du moi*. Nous avons pu y voir qu'il cherche lui aussi à fonder une ontologie. Comme pour la science politique, la pensée moderne de Taylor est une quête de l'essence de l'homme à partir d'un principe de connaissance. Pour lui, le principe valable est le principe de la meilleure explication (M.E.) servant les mêmes fins que le principe de raison comme nous l'avons démontré. Qui plus est, Taylor déclare que le moi doit s'engager pour des hyperbiens qui sont les multiples visages du Bien. Notre identité et notre ontologie dépendraient de notre capacité à prendre position par rapport au Bien en soi. Cette prédisposition morale innée et intérieure envers le Bien est un écho de la

métaphysique traditionnelle que nous avons pu retracer jusqu'au christianisme d'Augustin et encore plus loin chez Platon.

Par ailleurs, pour bien saisir la démarche nous menant aux confins de la pensée grecque, il nous a fallu procéder graduellement. Le chemin à parcourir nous a été présenté par Heidegger dévoilant le principe de raison dans toute son ampleur. Il nous est resté à suivre la voie ouverte par ce dernier tout en s'accrochant aux aspects de la question mettant directement l'être de l'homme en jeu et fondant la philosophie politique.

Cela nous mena chez Kant et Descartes qui sont les deux « moments » de la pensée moderne faisant basculer le platonisme judéo-chrétien vers un politique pensé à partir des préceptes de la science. De Descartes nous conservons que sa pensée est étroitement liée à l'idée de la Création par un Dieu calculateur posant le mathématique comme le langage de la raison et le reflet de la vérité du dessein intelligent voulu par celui-ci. Descartes représente ce moment de la pensée où le principe de raison émane du sujet pensant qui rassemble tout étant autour de lui. Il pense le monde ordonné selon les canons de la raison et Dieu à l'origine de cet ordre voulu par lui pour nous. Le « je suis » est, ici, ce je suis cela qui pense et pose ce qui est déjà là. Kant représente, pour sa part, la rupture supposée envers la tradition métaphysique requérant que nous pensions les choses en soi. Alors qu'il est pour plusieurs celui à partir de qui l'expérience humaine distincte de la contemplation est possible, l'étude qu'en fait Heidegger nous le présente différemment. Kant déclare que l'homme ne peut connaître la chose en soi, d'accord. Par contre, il présuppose la présence au fond des choses d'une essence nommée substance qui serait hors du devenir, c'est-à-dire la permanence gisant au fond de la chose déterminée. La choséité de la chose est un être nécessaire au modèle kantien de l'expérience et donc de la connaissance humaine. L'objectivité de la science moderne prend racine en grande partie chez lui. Le principe de raison est l'exigence du fond, de la raison d'être qui est en fin de compte cette choséité même. L'application du principe de raison est donc l'acte de connaissance posant le fond qu'il interroge en tant que

support de la chose interrogée. L'homme, encore une fois, n'étant qu'une chose parmi les choses pour le discours scientifique.

Par la suite, nous avons abordé Augustin qui est l'icône de cette tradition chrétienne faisant fusionner la tradition juive et la philosophie grecque par le détour chez différents auteurs romains. Il accouchera d'une onto-théologie qui formera le nœud de la tradition métaphysique se prolongeant jusqu'à nous. À cet effet, Heidegger déclare que la pensée de Descartes, de Kant et de l'idéalisme allemand après lui ne sont pensables qu'à l'intérieur des catégories fondamentales chrétiennes¹⁵². La science politique est tributaire d'innombrables échanges bilatéraux entre l'ontologie et la théologie. Sur ce fond, le principe de raison produit un puissant appel auquel notre savoir se veut une réponse.

La science politique sous-entend une cosmologie à demi avouée et se refuse aux questions sur la finalité. Elle repose sur des postulats méthodologiques provenant de positions ontologiques laissées de côté. Nonobstant le refus de la science moderne d'admettre les postulats ontologiques soutenant sa méthode, la production de savoir à partir des fondements ontologiques de la métaphysique classique entraîne une actualisation de ceux-ci *a posteriori*. Nous n'avons plus à nous questionner sur ce qui en est de l'être de l'homme en jeu dans le vivre-ensemble puisque les postulats de la science sont supposément neutres et nous le dévoilent objectivement. L'essence de l'homme est nécessaire comme chose en soi de la chose *a priori* de la connaissance en tant que fond et devient effectif en tant que vérité de l'être de l'homme une fois le savoir objectif énoncé.

Si quelqu'un cache une chose derrière un buisson, qu'il la recherche au même endroit et la trouve en effet, on ne va pas spécialement célébrer cette recherche et cette trouvaille : pourtant c'est bien ainsi que les choses se passent avec la recherche et la découverte de la *vérité* dans le secteur de la raison.¹⁵³

¹⁵² Martin Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose?*, *op. cit.*, p. 119.

¹⁵³ Friedrich Nietzsche, *Vérité et...*, *op. cit.*, p. 20.

La fin de notre parcours nous mena jusqu'à Platon, le père de la métaphysique occidentale. Sans reprendre l'ensemble de ce qui a été dit, mentionnons que Platon pose le Bien comme origine de l'Idée qui prend forme et apparaît. Que cette apparence n'est pas la vérité de l'être, mais son mode passager et trompeur. La vérité se cache dans un arrière-monde. La vérité pensée comme Idée hors du temps pose l'*a priori* de celle-ci comme priorité de l'essence de l'être sur l'être lui-même. Le principe de raison émergera de ce terreau posant la vérité dans un *a priori* et la connaissance de l'être dans le monde des Idées séparé du devenir.

Parallèlement, nous avons pu voir que l'ontologie platonicienne partage plusieurs points cruciaux avec la théologie. Le monothéisme d'inspiration juive propose une essence de l'homme comme âme de la créature créée par son Créateur. Le Créateur étant l'Être avant l'être et possédant la même fonction que l'Idée du Bien chez Platon. Dieu ou le Bien représentent l'origine inconditionnée nous offrant un conditionné intelligible. Un Être avant l'être posant le commencement bouclant la chaîne infinie de la causalité. Le principe de raison exigeant que soit fournie la raison de chaque étant produit cette nécessité d'une cause première à laquelle l'ontologie et la théologie proposent un terme.

Nous avons ensuite tenté de penser le politique sans la notion d'essence. Pour ce faire, nous avons posé l'individu comme pure présence à partir de l'anti-concept d'Unique. « Il n'existe aucun développement du concept de l'unique [...] ¹⁵⁴» Nous cherchons un point d'ancrage autre que l'essence et l'Unique est précisément cela. Une pure présence, la subjectivité indéterminée du « Je » nommé, mais impossible à contenir dans un savoir. La présence au monde de l'homme, son être, n'est pas chose de la chose abordée en raison. Il est le centre de multiples rapports le constituant comme subjectivité traversée de part en part par ses rapports. En soi, il est sans fond, sans raison : abîme. Il est dans le tissu de la vie, joint à l'ensemble inextricablement tout en conservant une altérité radicale faisant en sorte qu'il ne peut

¹⁵⁴ Max Stirner, *op. cit.*, p. 401.

faire système. La distance qui le sépare est incommensurable. Il est à la fois impossible à englober et intrinsèquement lié. En outre, puisque nous refusons de penser à partir d'un premier, notre pensée s'avère synchronique. Toujours tout s'écoule nous dit Héraclite. Le moment présent est le seul qui existe et pourtant il est impossible à saisir. Penser l'Unique requiert ainsi que l'on s'éloigne de la volonté de maîtrise inhérente à la science afin de laisser l'être de l'homme se dévoiler dans la plus grande liberté possible. Suivant Arendt, nous recherchons cette liberté d'un pouvoir-commencer.

L'éthique prend donc une importance toute particulière pour nous alors que le politique devient cette zone d'échange entre les Uniques constituant le réel. Dire l'être de l'homme l'amène à la vue. La réalité politique est donc cette limite entre l'expérience radicalement personnelle que nous faisons de l'existence dans et à travers l'ensemble et la rencontre de l'expérience de l'Autre au sein du témoignage. Accepter l'Autre comme présence du visage interpellant notre propre présence permet d'établir cette entre-nous, cette zone intermédiaire où se constitue le politique comme rencontre.

En terminant, l'impossibilité de fonder le politique sur l'essence de l'homme ou encore à partir d'une source première quelconque nous amène à une pensée de l'apparence effective dans l'instant. Nul naturalisme, empirisme ou matérialisme ne peuvent y circuler. Tout joue sur tout alors que tout s'écoule... tout est purement relatif et aucune autorité légitime ne peut asseoir son pouvoir sur un fondement stable. La cité est directement mise à mal par la pensée que nous avons voulu déployer. Nous ne saurions pour autant rétracter les conclusions qui furent émises. L'homme doit prendre en main l'impossibilité d'établir un fondement à l'extérieur de son propre jugement. Le jugement doit lui-même se prendre en charge puisqu'il n'a aucun moyen à sa disposition lui fournissant une mesure fiable. Le sens est un produit humain qui doit être assumé comme notre manière la plus intime d'exister en tant qu'humain et notre liberté profonde d'être selon notre volonté. Le politique doit demeurer une question ouverte, source de sens, soumise à un dialogue incessant

d'êtres différents faisant le témoignage de leur expérience. À la source de cette expérience se trouve l'Unique jouant le jeu du réel en revêtant de multiples masques et s'arc-boutant sous le poids de conventions et de mensonges obligatoires. Si nous devions émettre un souhait, ce serait de retrouver le politique comme énigme et l'existence de l'Unique au sein du vivre-ensemble en tant que jeu.

BIBLIOGRAPHIE :

- ARENDT, Hannah. *Qu'est-ce que la politique ?*. Paris : Éditions du Seuil, 1995, 195 pages.
- BERTRAND, Guy-Marie. *La révélation cosmique dans la pensée occidentale*. Montréal : Bellarmin et Paris : Ed. Cerf, 1993, 590 pages.
- BORELLA, François. *Critique du savoir politique*. « Coll. Questions ». Paris : PUF, 1990, 232 pages.
- BOUTOT, Alain. *Heidegger et Platon : Le problème du nihilisme*. « Coll. Philosophie d'aujourd'hui ». Paris : PUF, 1987, 350 pages.
- CHÂTELET François, Olivier Duhamel et Évelyne Pisier. *Dictionnaire des œuvres politiques*. « Coll. Quadrige ». Paris : PUF, 2001, 1250 pages.
- CONDORCET, Nicolas de Caritat, Marquis de. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain / Fragment sur l'Atlantide*. Paris : Flammarion, 1988, 350 pages.
- DESCARTES, René. *Discours de la méthode / méditations*. « Coll. 1018 ». Paris : Union Générale d'Éditions, 1963, 244 pages.
- FERRETTI, Giovanni. *Ontologie et théologie chez Kant*. Paris : Les Éditions du cerf, 2001, 277 pages.
- FONTAINE, Philippe. *La science*. « Coll. Philo ». Paris : Ellipses Marketing, 2006, 174 pages.
- FOUCAULT, Michel. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire ». In *Hommage à Hyppolite*. P. 145 à 180. « Coll. Épiméthée ». Paris : PUF, 1971.
- GARCEAU, Benoît. *Le savoir et le sens : pour une nouvelle entente entre la science, la pensée et la foi*. Montréal : Bellarmin, 2004, 181 pages.

- GIROUX Dalie, Ariane Lafortune et Pierre Toussaint. *Guide de méthodologie en science politique*. Montréal : UQAM, Centre Paulo Freire, 2001, 94 pages.
- HEIDEGGER, Martin. *Le principe de raison*. Paris : Gallimard, 1962, 270 pages.
- ----- . *Qu'est-ce qu'une chose ?*. Paris : Gallimard, 1971, 254 pages.
- HENTSCH, Thierry. *Introduction aux fondements du politique*. Sainte-Foy (Québec) : PUQ, 1997, 115 pages.
- HERZOG, Annabel. *Penser autrement la politique*. Paris : Éditions Kimé, 1997, 331 pages.
- HOTTOIS, Gilbert. *De la renaissance à la postmodernité : une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*. « Coll. Le Point philosophique ». Paris/Bruxelles : De Boeck Université, 1997, 491 pages.
- KLIMA, Ladislav. *Le monde comme conscience et comme rien*. « Coll. Philosophia perennis ». Paris : La Différence, 1995, 211 pages.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. Paris : Union générale d'édition française, 1987, 122 pages.
- ----- . *Totalité et infini*. Paris : Librairie générale française, 1990, 347 pages.
- ----- . *Entre nous : essai sur le pensée-à-l'autre*. Paris : B. Grasset, 1991, 268 pages.
- ----- . *Altérité et transcendance*. Paris : Éditions Fata Morgana, 1995, 183 pages.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Vérité et mensonge au sens extra-moral*. Paris : Babel, 1997, 77 pages.
- ----- . *Deuxième considération intempestive*. Turin : Mille et une nuits, 2000, 126 pages.
- OLIVIER, Lawrence. *Le savoir vain : relativisme et désespérance politique*. Montréal : Liber, 1998, 112 pages.

- ----- . *Contre l'espoir comme tâche politique ; suivi de Critique radicale : essai d'impolitique*. Montréal : Liber, 2004, 247 pages.
- ONFRAY, Michel. *La sculpture de soi : La morale esthétique*. Paris, Grasset & Frasnelle, 1993, 219 pages.
- POUILLE, Michel. *Héraclite d'Éphèse : Les « Fragments »*. Chambéry : Ed. Comp'Act, 1995, 115 pages.
- RAYNAUD Philippe et Stéphane Rials (sous la dir.). *Dictionnaire de philosophie politique*. « Coll. Quadrige ». Paris : PUF, France, 2005, p.928.
- SAUVAGE, Micheline. *Parménide ou la sagesse impossible*. Paris, Éditions Seghers, 1973, 171 pages.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *De la quadruple racines du principe de raison suffisante*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1997, 223 pages.
- SCIACCA Michèle. *Acte et être*. Paris : Aubier Éditions Montaigne, 1958, 224 pages.
- SFEZ Lucien (sous la dir.), Bernard Voutat. « Les objets de la science politique : Réflexions sur une discipline... sans objet ». In *Science politique et interdisciplinarité*. P.55-76. Paris : Publications de la Sorbonne, 2002.
- STIRNER, Max. *L'Unique et sa propriété : et autres écrits*. Lausanne : L'âge d'homme, 1999, 437 pages.
- STRAUSS, Léo. *Sur une nouvelle interprétation de la philosophie politique de Platon*, Éditions Allia, Paris, 2004, 89 pages.
- STRAUSS Léo et Joseph Cropsey. *Histoire de la philosophie politique*. « Coll. Léviathan ». Paris : PUF, 1994, 1076 pages
- TANGUAY, Daniel. *Léo Strauss : Une biographie intellectuelle*. Paris : Grasset, 2003, 408 pages.
- TAYLOR, Charles. *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*. Montréal : Boréal, 2003, 712 pages.