Bibliothèque et Archives nationales Québec

Le présent fichier est une publication en ligne reçue en dépôt légal, convertie en format PDF et archivée par Bibliothèque et Archives nationales du Québec. L'information contenue dans le fichier peut donc être périmée et certains liens externes peuvent être inactifs.

Version visionnée sur le site Internet d'origine le 26 avril 2018

Section du dépôt légal

L'équipe de la revue *Ithaque* tient à remercier les professeur(e)s et doctorant(e)s qui ont accepté de former de manière anonyme son comité de lecture pour le numéro courant.

Nous remercions aussi nos partenaires :

- **L'Association des étudiants de philosophie de l'Université de Montréal (ADÉPUM)**
- **Le Département de philosophie de l'Université de Montréal**
- **La Société de philosophie du Québec (SPQ)**

Revue Ithaque	www.revueithaque.org
Département de philosophie	revue.ithaque@gmail.com
Université de Montréal	ISSN 1703-1001
C.P. 6128, succursale Centre-ville	
Montréal, Québec, H3C 3J7	

Dépôt légal – Bibliothèque et Archives nationales du Québec (2018)
Dépôt légal – Bibliothèque et Archives Canada (2018)

Ithaque est une revue semestrielle publiée par la Société philosophique Ithaque, sous licence Creative Commons : Attribution – Pas d'utilisation commerciale – Partage à l'identique.

Imprimé par Le Caïus du livre inc. (Montréal).

Ithaque

Revue de philosophie de l'Université de Montréal

Direction
Hugo Cossette-Lefebvre
Félix-Antoine Gélineau

Comité de rédaction
Xavier Boileau
Emmanuel Chaput
Thierry Côté
Marc-Kevin Daoust
Andreas Farina-Schroll
Manon Gibot
Firmin Havugimana
Marie Laplante-Anfossi
Patrice Lavergne
Clément Mangin
Dominic Morin
Michaël Nadeau
Coline Sénac
Guillaume Soucy
Rémi Tison

Trésorier
Jérôme Gosselin-Tapp

Webmestre
Marc-Kevin Daoust

Mise en page
Arthur Lacomme

Correction
Hugo Cossette-Lefebvre
Félix-Antoine Gélineau
Marie Laplante-Anfossi
Clément Mangin
Rémi Tison

Table des matières

Recherches et réflexions

1 A Merleau-Pontian Account of Embodied Perceptual Norms
Corinne Lajoie

21 La Médecine Dématérialisée : Une Médecine ?
Bertrand Nouailles

Dossier : Léo Strauss et Pierre Manent : deux retours contemporains à la philosophie politique ancienne

51 Mot de présentation
Daniel Tanguay

1. Léo Strauss

61 La critique de Heidegger dans *Droit naturel et histoire* de Leo Strauss
Jean-Christophe Anderson

89 La Phénoménologie de la conscience naturelle chez Strauss
Alexandre Leduc Berryman

2. Pierre Manent

111 Pierre Manent et la gestion de la diversité religieuse
Jérôme Gosselin-Tapp

135 Pierre Manent dans l'empire du consentement
J. C. Lanteigne

Compte rendu

155 Serge, Victor. (2017), *Essai critique sur Nietzsche*, Montréal, Éditions de la rue Dorion, 144 p.
Emmanuel Chaput

A Merleau-Pontian Account of Embodied Perceptual Norms

Corinne Lajoie[*]

Abstract

Although philosophers may first find it odd to speak of norms in the context of perception, the argument for normativity finds support in the writings of some of the spearheads of the phenomenological tradition, amongst them Edmund Husserl and Maurice Merleau-Ponty. As Maren Wehrle argues however, a phenomenological analysis of perception's normative claim requires that we redefine our traditional conception of norms as authoritative standards or prescriptive moral guidelines. To this end, as she points out, the origin of the concept of norm in architecture can be illuminating because it refers to a measure or guideline which emerges out of "practical motivations"[1] and serves to "facilitate cooperative and intersubjective communication."[2] In her view, prior to any theoretical or moral engagement with the world, certain sets of norms already play a role at an embodied, pre-reflexive level and account for our ability to orientate ourselves in the intersubjective lifeworld. My interest in the concept of norms stems from such a comprehension, and attempts to unfold and clarify some of its implications for perception in general. My goal in this paper is thus to address one of the key interpretations of perceptual norms in Merleau-Pontian scholarship and to suggest

[*] L'auteure est étudiante à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

[1] Maren Wehrle, "Normality and Normativity in Experience", in *Normativity in Perception*, ed. Breyer, T. and Doyon, (Basingstoke : Palgrave Macmillan, 2015), pp. 128-140, here p. 1.

[2] *Ibid.*

Ithaque 22 – Printemps 2018, p. 1-19
Handle: 1866/19891

a new reading of their role in the Phenomenology of Perception *(1945), through the lense of interest and temporality.*

A growing number of works in recent scholarship address the topic of normativity in perception and its relevance for phenomenology[3]. Although philosophers may first find it odd to speak of norms in the context of perception, the argument for normativity finds support in the writings of some of the spearheads of the phenomenological tradition, amongst them Edmund Husserl and Maurice Merleau-Ponty. The question of how normativity gets a foothold in perception finds different responses in the philosophical litterature, but phenomenologists have generally attempted to show how perceptual behaviors are beholden to norms below the treshold of reflective activity. As Maren Wehrle argues, a phenomenological analysis of perception's normative claim however requires that we redefine our traditional conception of norms as authoritative standards or prescriptive moral guidelines. To this end, as she points out, the origin of the concept of norm in architecture can be illuminating because it refers to a measure or guideline which emerges out of "practical motivations"[4] and serves to "facilitate cooperative and intersubjective communication."[5] In her view, prior to any theoretical or moral engagement with the world, certain sets of norms already play a role at an embodied, pre-reflexive level and account for our ability to orientate ourselves in the intersubjective lifeworld. My interest in the concept of norms stems from such a comprehension,

[3] See for example Steven Crowell, *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger* (Cambridge, MA : Cambridge University Press, 2013) ; Sean Kelly, "Seeing Things in Merleau-Ponty." In *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty,* ed. Taylor Carman, (Cambridge, MA : Cambridge University Press, 2006), pp.74-110; "The Normative Nature of Perceptual Experience." In *Perceiving the World*, ed. Bence Nanay, (Oxford : Oxford University Press, 2010), pp.146-158 ; Erik Rietveld, "Situated Normativity : The Normative Aspect of Embodied Cognition in Unreflective Action." *Mind*, vol. 117, no. 468 (October 2008) : pp. 973-1001 ; Maxime Doyon et Timo Meyer, *Normativity in Perception*, (Basingstoke : Palgrave Macmillan, 2015).

[4] Wehrle, "Normality and Normativity in Experience", p. 1.

[5] *Ibid.*

and attempts to unfold and clarify some of its implications for embodied perception in general.

My goal in this paper is to address one of the key interpretations of perceptual norms in contemporary merleau-pontian scholarship and to suggest a new reading of their role in the *Phenomenology of Perception* (1945), through the lense of interest and temporality. A first section of this paper will thus provide a close reading of Sean Kelly's argument in "Seeing Things In Merleau-Ponty" (2005) and outline his understanding of normativity in perception. Section 2 introduces criticisms raised by Samantha Matherne, in addition to my own, and opens up onto Section 3, which proposes a two-fold reading of perceptual norms in both Merleau-Ponty and Husserl's writings. This last section introduces the concept of (practical) interest and argues in favor of the temporal emergence of perceptual norms and their embeddedness in living temporality.

1. Perceptual norms in Merleau-Ponty : the 'view from everywhere' hypothesis

In a section from the *Phenomenology of Perception* titled 'The Thing and the Natural World', Merleau-Ponty writes : "For each object, just as for each painting in an art gallery, there is an optimal distance from which it asks to be seen -an orientation through which it presents more of itself- beneath or beyond which we merely have a confused perception due to excess or lack."[6] With these words, Merleau-Ponty suggests that the subject's perceptual field is experienced normatively rather than simply descriptively. On this view, the optimal range I establish between me and a painting in a museum is neither formulated as an explicitly laid-out rule, nor is it a distance I could measure objectively. Rather, we might say that the optimal distance Merleau-Ponty refers to is the stance that feels 'just right' or 'appropriate' in a given situation. What's more, the establishment of this distance serves more than the reception of sense-data on my retina : customary phenomenological examples suggest that when the embodied subject sees a painting in a museum or reaches for her glasses on the bedside table, she immediately knows how to optimally

[6] Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. D. Landes (London : Routledge, 2012), p. 315-316.

navigate her surroundings in order to accomplish the task at hand. As Maria Talero puts it, a subject can be said to be "behaviorally attuned"[7] to her environment when she is adequately responsive to the optimal interplay of action and perception it requires.

Hubert Dreyfus's distinction between success conditions and conditions of improvement works along similar lines to account for normativity in perception. Through this distinction, Dreyfus suggests that our context-dependent sensitivity to conditions of improvement allows us to constantly discriminate between better or worse ways to see things "without the agent needing in any way to anticipate what would count as success."[8] Although it might first seem peculiar to suggest that agents are driven towards improvement through their bodies, Dreyfus' view echoes a variety of colloquial sayings that express how our bodies 'take us here and there' in everyday action, without prior deliberation. As such, phenomenologists would argue that our encounters with objects and others are bent upon implicitly acquired perceptual norms which shape our perceptual field and play an important part in facilitating our general orientations in the world. This is not to say that deontic norms are not equally important in many areas of our lives, but phenomenologists generally hold that codified or logical norms presuppose an elementary ground of intentional activity that is rooted in our experience of our own bodies.

A central outcrop of the *Phenomenology of Perception* lies precisely in Merleau-Ponty's detailed articulation of this specific type of motor intentionality and the author explores the subject's openness to the world, conceived as a norm-sensitive space of (practical) meaning. To this end, as Sean Kelly rightly observes in "Seeing Things in Merleau-Ponty", Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception* is uniquely relevant to adress the question of normativity. In his paper, Kelly makes use of Merleau-Ponty's account of perceptual norms to answer a classic problem in philosophy of perception. Put briefly, while Kelly argues that Merleau-Ponty's analysis of object-perception provides clear answers to the problem of property constancy, he is adamant in

[7] Maria Talero, "The Experiential Workspace and the Limits of Empirical Investigation", *International Journal of Philosophical Studies* 16, no. 4 (Fall 2017), p. 453-472, here p. 456.

[8] Hubert Dreyfus, "The Primacy of Phenomenology over Logical Analysis", *Philosophical Topics* 27, no. 2 (Fall 1999), p. 3-24, here p. 6.

defending that it does not provide clear answers to the problems of perceptual presence and object constancy[9]. In an attempt to provide answers to these problems, Kelly draws what he takes to be implicit conclusions on Merleau-Ponty's part and argues for a normative account of perceptual experience. The first strokes of Kelly's argument are largely in accordance with Merleau-Ponty's own view in the *Phenomenology* and suggest that the perceptual field is experienced normatively by the embodied subject when perceived affordances render perceptually salient the ways in which indeterminate aspects, elements and profiles (*Abschattungen*) of a perceived object could be better determined and enrich our present view. Kelly's general argument thus relies on the following two claims : (i) perception always involves an awareness of indeterminate aspects and (ii) our perceptions are always experienced as deviations from an optimal perception which would include these aspects and provide us with the richest, fullest view.

Kelly explains : "Merleau-Ponty's view of perception depends on the idea that the background of our perception of objects and their properties [...] must recede from view and yet functions everywhere to guide what is focally articulate."[10] In short, that which recedes from view and is indeterminate plays a normative role in my perception of things. The indeterminate horizon of experience serves as an orientation device of sorts, against which perceptual figures emerge. This partial indetermination (or absence) at the heart of any perception points to a possibility of fulfillment which hinges on the differential structure of perceptual experience. On Kelly's view, perceptual norms thus manifest themselves through the (kinesthetically) experienced gap left open by the alternance of determination and indetermination in experience.

---

[9] As Samantha Matherne, "Merleau-Ponty on Style as the Key to Perceptual Presence and Constancy." *Journal of the History of Philosophy*, vol. 55, no. 4 (Fall 2017) : p.693-727, argues, and although this question will not concern us, such a failure on Merleau-Ponty's part would prove problematic for the coherence and consistency of his account of perception. My main concern in what follows, however, does not touch directly on this question.

[10] Sean Kelly, « Seeing Things in Merleau-Ponty », in *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty,* ed. Taylor Carman (Cambridge, MA : Cambridge University Press), p. 74-110, here p. 76.

Although the author himself does not acknowledge it, reading as he does Husserl's position largely inaccurately throughout this paper, Kelly's preliminary outline of the normative structure of perception maps onto Husserl's own descriptions of the normative tension constitutive of object-perception. In what follows, however, it is Kelly's explanation for the way in which this experienced gap is cashed out in experience that should interest us. At first sight, I am very favorable to Kelly's insistence on the essential articulation between indetermination, embodiment and normativity in Merleau-Ponty's account. As both Husserl and Merleau-Ponty have convincingly shown, embodied perception is situated and thus necessarily entails a limited perspective on the world. Moreover, as Kelly argues, some perspectives are more relevant than others, in proportion to their ability to disclose an object's relevant features in a better or worse way. Following Merleau-Ponty, Kelly holds that these different perspectives do not stand indiscriminately in everyday perception, and thus seeing things is always implicitly knowing how I could see them better. However, the problem with Kelly's view, as I take it, lies in his explanation of this normative dimension of perception. Although I agree with some of Kelly's claims, I take issue with what I consider to be the core argument of his paper and with the manner in which he proceeds to draw conclusions from Merleau-Ponty's text.

Let us go back, for now, to Kelly's sketching out of a merleau-pontian answer to the problem of property constancy. Put coarsely, the problem of property constancy concerns our ability to perceive a property as one and the same in spite of a variation in its system of appearances. In his explanation, Kelly first suggests we consider the specific role played by lighting in perception. As Kelly puts it, an object's 'real' colour, such as the constant colour of the table on which I write, is experienced "in a direct bodily manner"[11] as the norm from which my current perception is felt to deviate. However much the light I cast on this table varies, (e.g. when I open the blinds in the morning, or when I close my desk lamp at night), my various perceptions of its shade "necessarily [make] an implicit reference to [...] the colour as it would be better revealed if the lighting context

[11] *Ibid.*, p. 85.

were changed in the direction of the norm."[12] The 'real colour', in this case, is thus an indeterminately given optimal perception, which nonetheless serves to establish the perceptual norm against which my current view stands. It is part of my perception of the table on which I work, argues Kelly, that I implicitly know "in a direct bodily manner"[13] how the light should vary, how my body should move or how "the context should change"[14] to allow me to see its 'real' colour.

This explanation, however, proves insufficient to account for the problems of perceptual presence and object constancy. The first asks how we can perceive aspects of objects that are not immediately present in our perceptual field (i.e. when I perceive my laptop as having a backside when I am typing), while the second is a variation on the problem of property constancy as it applies to our perception of the unity of the perceptual flow of an object's various profiles (i.e. knowing that my laptop is one and the same object as I move it around before my eyes). As Kelly explains, while I could hypothetically cast the optimal light on my table and see its 'real' colour, "there is no single point of view on the object that I could have that would reveal it maximally."[15] (Kelly 2006 : 90) Put otherwise, while the norm that served to explain the phenomena of property constancy was intuitively *experiencable* in ideal viewing conditions, the same does not seem to hold for three-dimensional objects in perception. The fundamentally embodied nature of perception foils any attempt to escape my point of view, and I can only ever see one of the object's profiles at once. Kelly formulates the resulting problem in terms of access : given that our perceptions are always limited and indeterminate, what optimal perspective could give me a maximal grip on three-dimensional objects ? If the background features of experience really do play a normative role in our current perception, how are we to understand, in this case, the norm from which our perception is felt to deviate ?

[12] *Ibid.*, p. 86.
[13] Sean Kelly, « Seeing Things in Merleau-Ponty », in *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty,* ed. Taylor Carman (Cambridge, MA : Cambridge University Press).
[14] *Ibid.*, p. 87.
[15] *Ibid.*, p. 90.

Kelly's answer to these questions is supported by a beautiful, and yet intricate passage from the *Phenomenology of Perception*. In the introduction to Part One, Merleau-Ponty is reflecting on perception's ability to "come about from somewhere, without thereby being locked within its perspective."[16] Put coarsely, and following his illustration, his reflection amounts to the following interrogation : how can we take our perception of the house as we are walking up the street towards it to be a perception of the 'real' house ? Is it not the case that every one of these situated perceptions as I am walking up the street cannot give me "the house itself"[17], but rather only always one of its profiles at once ? After rejecting the claim that "the house itself is the house seen from nowhere"[18], given its blatant disavowal of the situatedness of embodied perception, Merleau-Ponty entertains a second proposition. As quoted by Kelly, Merleau-Ponty writes :

> [To] see an object is to come to inhabit it and to thereby grasp all things according to the sides these other things turn toward this object. [...] Each object, then, is the mirror of all the others. When I see the lamp on my table, I attribute to it not merely the qualities that are visible from my location, but also those that the fireplace, the walls, and the table can "see". The back of my lamp is merely the face that it "shows" to the fireplace. [...] Thus, our formula above must be modified : the house itself is not the house seen from nowhere, but rather the house seen from everywhere. The fully realized object is translucent, it is shot through from all sides by an infinity of present gazes, intersecting in its depth and leaving nothing there hidden.[19]

Kelly's explanation of object constancy and perceptual presence follows from just this passage and gives great weight to the idea of an optimal "view from everywhere"[20]. Although this was never made

---

[16] Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 69.
[17] *Ibid.*
[18] *Ibid.*
[19] *Ibid.*, p. 71.
[20] Kelly, "Seeing Things in Merleau-Ponty", p. 92.

explicit by Merleau-Ponty himself, Kelly argues that this passage from the *Phenomenology of Perception* is the key to understanding the two problems previously left unsolved. Moreover, although the 'house seen from everywhere' is in no way "a view that I can have"[21], its virtual possibility sets the norm against which my current perception of the house is measured. The view from everywhere is further defined by Kelly as that which "would give me a better grip on the object than any single point of view could"[22], even though this grip is not a grip my body actually *could* have, but rather a view virtually constituted by the various objects that stand over and against the central object I am perceiving. Lastly, Kelly concludes that the real or constant thing in perception is the "maximally articulate norm against which every particular presentation is felt to deviate"[23] and "the background against which my perspectival presentation makes sense"[24]. In view of these conclusions, I take it that Kelly's account of perceptual normativity suggests a notion of norms as set by experientially inaccessible optimal viewpoints, which our current perceptions can asymptomatically strive towards, without however ever reaching them.

2. Some problems with this view

In her response to Sean Kelly's text, Samantha Matherne raises two main lines of criticism. For the purpose of my argument, I will leave aside her convincing defense of the role of style in Merleau-Ponty's account of object constancy and perceptual presence, and concentrate on the second aspect of her critique. As Matherne argues, one of the main concerns with Kelly's argument is exegetical. I largely agree with Matherne that the passage on which Kelly's argument relies, and which I have quoted at lenght above, is simply not meant to express Merleau-Ponty's view. In true Merleau-Ponty fashion, the author's argument in this section emerges through a discursive encounter with the pitfalls of both empiricist and intellectualist positions. Although Merleau-Ponty does rhetorically entertain the

[21] Kelly, "Seeing Things in Merleau-Ponty", p. 91.
[22] *Ibid.*, p. 92.
[23] *Ibid.*, p. 97.
[24] *Ibid.*, p. 98.

thought that the house itself could be the house "shot through from all sides by an infinity of present gazes"[25], this hypothesis is rejected in its turn by the end of the chapter and the passage on which Kelly's argument turns is eventually debunked.

Most surprising, however, is the inconsistency between Kelly's aknowledgement of the constitutive role of an interplay between determination and indetermination in perception, and his reliance on a passage defending the possibility of a 'fully realized' and 'translucent object'. Such a conception of the object, it appears, would amount to the objectivist's 'absolute positing' of an object, which Merleau-Ponty equates with "the death of consciousness, since it congeals all of experience [...]."[26] In positing its objects as things that exist in-themselves, the objectivist loses "the origin of the object at the very core of our experience"[27] and causes us to "ignore the contribution we make through our embodied perspective."[28]

Notwithstanding these factors, my main concern with Kelly's argument is not primarily exegetical. After all, it could be that Kelly's reading of this passage is accurate, in which case I would still argue that it provides us with an incoherent view on perceptual norms. The problem I thus take to be more important than defending Merleau-Ponty's text is that of providing a phenomenologically sound account of embodied norms, as they emerge in the course of experience. As I hope to show, although perception strives towards richness and clarity, it does not do so aimlessly. On the one hand, I am only required a minimal awareness of my perceptual surroundings to find my glasses on the kitchen counter, for example. On the other, it seems clear that "more differentiation and more information is not necessarily positive or helpful [...] as it can turn the visible into something invisible."[29] This point is made very clearly by Merleau-Ponty himself, as he explicitly harmonizes his claims regarding our striving for a maximum of visibility with a basic gestaltist principle of

[25] Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 71.
[26] *Ibid*., p. 74.
[27] *Ibid.*
[28] Samantha Matherne, "Merleau-Ponty on Style as the Key to Perceptual Presence and Constancy", *Journal of the History of Philosophy* 55, no. 4, p. 693-727, here p. 701.
[29] Doyon, M. (manuscript).

differentiation. That is to say, although "we seek, just as when using a miscroscope, a better focus point"[30] on the thing perceived, perception is always a matter of equilibrium. Merleau-Ponty writes :

> A living body seen from too close, and lacking any background against which it would stand out, is no longer a living body, but rather a material mass as strange as the lunar landscape, as can be observed by looking at a segment of skin with a magnifying glass ; and seen from too far away, the living body again loses its living value, and is no longer anything but a puppet or an automaton.[31]

The optimal perception, then, is to be found in the appropriate balance between background and foreground, between determination and indetermination or visibility and invisibility, where the perceived is still caught up with its living value, somewhere between the lunar landscape and the puppet.

In light of these preliminary shortcomings, another main concern I have with Kelly's claim that "[the] view from everywhere [...] is the optimum perspective from which to view the object"[32] is the conclusions it might lead us to draw in regards to the limitations of embodied experience. Both for Husserl and for Merleau-Ponty, the situated character of perceptual experience does not hinder perception's claim to see things, rather than 'parts of things' or mere 'aspects of things'. Both philosophers are committed to the view that object-perception is not a conceptual reconstruction of singular profiles and that the perceived object is given immediately and in the flesh (*Leibhaftig*) through these profiles. The object's hidden profiles are neither known nor hypothesized : in largely compatible ways, Husserl and Merleau-Ponty defend the view that these profiles form a *protentional* horizon of possible experiences and are given to the perceiving subject through the *if-then* structure of motor intentionality. If I move my body to the left, then new aspects of the house I perceive will be revealed.

---

[30] Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 355-356.
[31] *Ibid.*
[32] Kelly, "Seeing Things in Merleau-Ponty", p. 91.

While Kelly does speak of the subject's ability to "take up [other] points of view"[33] through a form of 'bodily readiness' near the end of his paper, this section does not clearly impinge on his conception of perceptual norms. Rather, Kelly maintains that our embodied perception of objects deviates from the optimal givenness of a 'view from everywhere'. In my view, Kelly's argument is misleading and suggests that perception's embodied nature still limits our grip on the world in a problematic way, which calls for the hypothetical resolution of an all-encompassing omniscient view. My concern is that however much he stresses the importance of embodiment for Merleau-Ponty, Kelly still gives credit to the view that embodied perception in itself is constitutively insufficient to generate perceptual norms and to account for our responsiveness to them. This view is ultimately problematic from a phenomenological point of view, given the centrality of embodiment for our being in the world. All things considered, I worry that Kelly's reading of normativity in Merleau-Ponty is phenomenologically intenable and operates with virtual norms that lose their traction on lived experience.

I believe that Kelly's omission of the essential role played by interest and temporality is a good starting point to help explain some of the serious difficulties his text amounts to. On the one hand, it seems that norms are fundamentally contextual, and emerge out of our practical engagement with specific projects. On the other, Kelly offers no explicit description of the temporal emergence of norms and speaks of the 'real colour', the 'real size' or the 'real object' as a pre-determined and fixed exogenous norm standing outside the course of experience, thus leaving aside a fundamental aspect of Merleau-Ponty's account of perception. In what remains of this paper, I will attempt to briefly sketch out a merleau-pontian account of embodied perceptual norms by way of the threefold significance of embodiment, interest and temporality for perceptual life.

[33] Kelly, "Seeing Things in Merleau-Ponty", p. 100

3. Drawing out a new concept of norms

3.1. Situated norms : the role of interest

Although Merleau-Ponty also draws on the notion of practical interest in the *Phenomenology of Perception*, it should be noted that it was Edmund Husserl who first suggested a conception of optimality as relative to interest in §36 of the *Thing & Space* (1907) lectures, when he attempts to define the criteria of adequate perception. In Husserl's theory of perception, the incomplete givenness of the perceived thing always "refers to possibilities of fulfillment whereby the thing would come, step by step, to full givenness."[34] In view of this aim of optimal givenness, our body continuously makes sense of and optimizes the intentional relations that stand between us and our experiential field. However, while Kelly's argument suggests that the optimal perception against which my current perception is measured displays the richness and clarity of a 'view from everywhere', Husserl's conception of "[the] circle of maximum givennesses"[35] suggests otherwise[36]. Following Husserl's example, when I see a match box nestled between books on a shelf, the slight variations that my perception of it might undergo do not matter the least, in this context, to optimally perceive the match box *qua* match box. As long as it allows me to perceive "the thing precisely as an ordinary thing in the sense of any common interest of practical life"[37], a varying number of appearances, regardless of the distance from which I stand

[34] Edmund Husserl, *Thing and Space. Lectures of 1907*, trans. R. Rojcewicz (Dordrecht : Springer, 1997), p. 105.

[35] *Ibid.*

[36] Surprisingly, Kelly also quotes §36 of Thing & Space, but glosses over its central argument regarding the importance of interest for defining optimality. Instead, he quickly dismisses what he takes to be Husserl's intellectualism and writes : "This system of perspectival presentations, which Husserl sometimes also calls the 'circle of complete givenness,' is the 'real' object to which each perspectival presentation refers but which none by itself is able to present. It can be understood intellectually, although not presented perceptually, by imagining yourself walking around the object or by imagining it rotating before you. This cannot be Merleau-Ponty's view." (Kelly, "Seeing Things in Merleau-Ponty", p. 94-95)

[37] Husserl, E. *Thing and Space. Lectures of 1907*, p. 106.

or the lighting in the room, successfully fulfill my intention. However, Husserl adds :

> If the interest changes, if perhaps some intimation in the appearance that previously counted as complete gives the interest a new direction, then the circle of completely satisfying appearances is transformed into an unsatisfying circle, and the differences in the appearance, which previously were irrelevant, may possibly now become very relevant.[38]

Husserl's point is quite intuitive : since a perception is always the situated perception of a subject shaped by habits, goals, expectations and an experiential past, the optimal norm of perception simply cannot be a fixed one. In perception, "a practical tendency toward the optimum"[39] moves us toward the satisfaction of these conditions, with "the interest [terminating] in the optimal givenness."[40] As Husserl would argue, the botanist's interest in a flower is different from my own when I pass a flower shop on my way to university. My interest in getting to university in time for a class, the poor knowledge I have of plant biology, or my sudden desire to coordinate a bouquet of hydrangeas for a friend would all play constitutively different roles in establishing the norm for an adequately meaningful perception of the flowers. As Steven Crowell recently argued, the epistemic value of perception hinges on its claim to provide us "access to the object as something"[41] and thus "it too must entail conditions of satisfaction that 'set up' (posit ; *setzen*) its object as a norm."[42] Husserl's important claim, however, is that these conditions are constantly amenable to a variety of practical interests.

In the *Phenomenology of Perception*, Merleau-Ponty offers his concept of 'situation' to make a similar claim and assert the importance of interests to account for normativity in perception. In distinguishing

[38] Husserl, E. *Thing and Space. Lectures of 1907*, p. 106.
[39] *Ibid*., p. 321.
[40] *Ibid*., p. 322.
[41] Steven Crowell, *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger* (Cambridge, MA : Cambridge University Press, 2013), p. 125.
[42] *Ibid.*

between a 'spatiality of situation' and 'spatiality of position'[43], Merleau-Ponty emphasizes the essential role played by situatedness in embodied experience and argues that the spatiality of the embodied subject is largely defined by the intentional projects towards which she gathers herself. The situation of her body, then, is marked by a body "polarized by its tasks, insofar as it exists toward them, insofar as it coils up upon itself in order to reach its goal."[44] While her position determines the set of objective coordinates that a subject occupies in space, it does not give us the breath and scope of her intentional life, as it is defined by practical interests, bodily imperatives, skills and habits, affective moorings, and the likes. Through various forms of "bodily recognition"[45], we attune ourselves to the "practical significations"[46] opened up by our situation and take up their meaning into our own. This is what I take Merleau-Ponty to suggest when he writes of the living value of things (be it a body under a microscope, or the mat of a boat I glimpse in the distance), and of the perceptual equilibrium it calls on us to reach.

Most importantly for the question that interests us, Merleau-Ponty's insistence on the notion of situation sheds new light on Kelly's claim that "the view from everywhere, which is the optimal spatial context, is the view that would give me the maximum grip on the object (if I could have it)."[47] Against Kelly, it seems that Merleau-Ponty would hold that the maximal grip on the object is the type of grip on the world that allows me to walk down its streets, ride its trains, hold the hand of a friend, reach for a cigarette in my backpocket or distractedly skim through a book, as these situations all call forth different types of bodily responses. Perceptual norms, then, owe more to the subtle and dynamic coupling of our bodies with experiential cues in the world, than they do to the ideal standpoint of a view from everywhere.

More generally, this central aspect of Merleau-Ponty and Husserl's analysis holds great importance for the question of normativity because it emphasizes the broad and narrow contexts in which

[43] Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 102.
[44] *Ibid.*, p. 103.
[45] *Ibid.*, p. 81.
[46] *Ibid.*
[47] Kelly, "The Normative Nature of Perceptual Experience", p. 95.

perception unfolds, and the role they play in defining the quality of our perceptions. Perceptual norms are not abstract optimas of givenness which stand outside of the various horizons in which they function. In what remains of this paper, I will show that these norms are rather determined both by the unfolding of short term intentional projects (i.e. selecting flowers for a bouquet, reaching for my toothbrush, finding a missing sock) and by the fine-grained experiential weight our body schemas carry through time, allowing for a stable and coherent experience.

3.2. Emergent norms : the role of temporality

In addition to being determined in part by the subject's practical and situated interests, norms present specific temporal features which Kelly's argument does not clearly address. To a certain extent, Kelly's point that the optimal context of perception is determined by our positing of a virtual 'view from everywhere' begs the question. In holding that norms are exogenous standards against which our perceptions are measured, one is still confronted to the problem and how and why they come to be established. In Kelly's view, norms are posited independently of our specific engagement with them and hold valid across different time scales. The house 'seen from everywhere' simply is what it is, independently of the constant ebbing and flowing of experience. Such a conception, however, is clearly incompatible with the conclusions I have drawn in the preceding section.

Drawing on Merleau-Ponty's work in *The Structure of Behaviour*, Maria Talero suggests we conceive of phenomenal settings as being fundamentally 'mercurial' and 'labile' environments characterized by their dynamic structure and emergent norms. In describing the particular setting of a football game, for example, she writes : "The 'workspace' of football [...] is precisely this complex and intricate experiential arena characterized by 'lines of force', 'sectors' and 'zones' that emerge as the play develops, which collectively function as normative parameters guiding each player's participation the flow of play [...]."[48] According to Talero, norms progressively emerge at the intersection of the player's intentions and the affordances of the

[48] Talero, "The Experiential Workspace and the Limits of Empirical Investigation", p. 456.

experiential setting. They are "embedded in the very 'flow' of the play"[49] and constantly "vulnerable to reinscription."[50] In such a view, perceptual norms are fundamentally permeable and are sensitive to past perceptions we retain, our experience of the present and our anticipation of the future unfolding of perceptual settings.

This mercurial aspect of perceptual norms is also what I take to be David Morris' point in his discussion of perceptual illusions, which functions just as well to acknowledge the basic structure of our everyday perceptions. Against a traditional conception of illusions as 'mistakes', Morris suggests that the standards which allow us to conceive of some perceptions as illusions "[rely] on perspectives unavailable within illusory experience."[51] As Morris argues, the vocabulary of illusion is merely a retrospective characterization which testifies to the ambiguous overlapping between past and present perceptual norms. In the course of everyday perception, various timescales and the perceptual norms they carry come into play. Norms thus emerge both on the micro-timescale of experience (as classic ruber hand illusions tellingly reveal), and on the larger timescale of evolution, as "a past within living behavior."[52] They are both something "the organism brings along with it"[53] and a normative complex "modulated, and instituted by presently ongoing dynamics"[54].

In the *Phenomenology of Perception*, Merleau-Ponty introduces the famous case of the Muller-Lyer illusion, in which two segments of equal lenght are respectively represented with inward-pointing and outward-pointing arrows. In Merleau-Ponty's view, saying that I am perceiving the lenght of the segments in a right or a wrong way defeats the purpose of accounting for our perceptual engagement

[49] Talero, "The Experiential Workspace and the Limits of Empirical Investigation".
[50] *Ibid.*
[51] David Morris, "Illusions and Perceptual Norms as Spandrels of the Temporality of Living", in Normativity in Perception, ed. Maxime Doyon and Thiemo Breyer (Basingstoke : Palgrave Macmillan, 2015), p. 75-90, here p. 75.
[52] *Ibid.*
[53] *Ibid.*, p. 85
[54] *Ibid.*

with the illusion itself. The alternative, as Merleau-Ponty argues, belongs to a currently inoperable set of conceptual tools and thus requires that we introduce norms that are exogenous to our experience itself. Rather, the lines "are neither equal nor unequal"[55] and they stand in this compelling ambiguity until I actively attempt to resolve its tension. Of this ambiguity, Morris writes : "I have perceptual access to the Muller-Lyer figure only through my determinate body and habits, and that's just the way it looks in virtue of my bodily-habitual engagement with it."[56]

The perceptual norms we operate with thus also heavily draw on an experiential past of embodied skills and habits which open up the world for us in differentiated and normatively attuned ways. Only when we recognize the essential temporality of embodied perceptual norms can we begin to understand how they emerge from a deep-running engagement with the world rather than externally pre-determine this encounter. Much like our experiences of the world are in contact with the horizons of past, present and future interactions, perceptual norms are established within "temporally thick"[57] living dynamics.

4. Conclusion

In this paper, I provided an analysis and criticism of Sean Kelly's argument for normativity in perception, through the lense of Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*. I rejected both Kelly's insistance on the idea of an optimal all-encompassing view from everywhere, and the impossible standards it sets for everyday perception. Instead, I suggested that our perceptions are context-sensitive and emerge in dynamic and labile environments through which our bodies attempt to find a proper equilibrium. To this end, I complicated Kelly's claims by turning to the central role of (practical) interest and temporality at the most basic level of embodied experience. Although much remains to be said to establish a fully convincing account of perceptual norms, it should now be clear that

[55] Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 6.
[56] Morris, "Illusions and Perceptual Norms as Spandrels of the Temporality of Living", p. 77.
[57] *Ibid*., p. 85.

my reading of Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception* is incompatible with Kelly's argument for perceptual presence and object constancy. While I agree with Kelly that perceptual norms play an essential part in shaping our interaction with the world, I contend that his view still lacks some key considerations to offer a convincing account of both their emergence and their signifiance.

Bibliography

Crowell, Steven. *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, Cambridge, MA : Cambridge University Press, 2013.

Doyon, Maxime, "Husserl on Perceptual Optimality" (manuscript of the author).

Dreyfus, Hubert. "The Primacy of Phenomenology over Logical Analysis." *Philosophical Topics*, vol. 27, no. 2 (Fall 1999) : p. 3-24.

Husserl, Edmund. *Thing and Space. Lectures of 1907*. Translated by R. Rojcewicz. Dordrecht : Springer, 1997.

Kelly, Sean. "The Normative Nature of Perceptual Experience." In *Perceiving the World*, edited by Bence Nanay. p. 146-158. Oxford : Oxford University Press, 2010.

Kelly, Sean. "Seeing Things in Merleau-Ponty." In *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty,* edited by Taylor Carman. p. 74-110. Cambridge, MA : Cambridge University Press, 2006.

Matherne, Samantha. "Merleau-Ponty on Style as the Key to Perceptual Presence and Constancy." *Journal of the History of Philosophy*, vol. 55, no. 4 (Fall 2017) : p. 693-727.

Merleau-Ponty, Maurice. *Phenomenology of Perception*. Translated by Donald Landes. London : Routledge, 2012.

Morris, David. "Illusions and Perceptual Norms as Spandrels of the Temporality of Living" in *Normativity in Perception*, edited by Maxime Doyon and Thiemo Breyer, p. 75-90. Basingstoke : Palgrave Macmillan, 2015.

Rietveld, Erik. "Situated Normativity : The Normative Aspect of Embodied Cognition in Unreflective Action." *Mind*, vol. 117, no. 468 (October 2008) : p. 973-1001.

Talero, Maria. "The Experiential Workspace and the Limits of Empirical Investigation." *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 16 no. 3 (Spring 2008) : p. 453-472.

Wehrle, Maren. "Normality and Normativity in Experience" in *Normativity in Perception*, edited by Maxime Doyon and Thiemo Breyer, p. 128-140. Basingstoke : Palgrave Macmillan, 2015.

La médecine dématérialisée : une médecine ?

Bertrand Nouailles*

Résumé

L'article se propose d'analyser la notion de médecine dématérialisée, non comme pratique médicale qui a ses vertus thérapeutiques, notamment dans le suivi des maladies chroniques, mais dans les effets de savoir qu'elle induit. Notre thèse est qu'elle met en jeu des savoirs qui sont en grande partie de nature idéologique. L'article examine les processus idéologiques qui sont à l'œuvre à partir de deux exemples (la notion de gène et celle de maladie génétique) ; puis cherche à comprendre pourquoi la médecine dématérialisée produit de l'idéologie – ce qui conduit à examiner le rapport de l'homme au négatif et à l'erreur.

L'idée d'une dématérialisation de la médecine suscite au premier abord une certaine perplexité : comment pourrait-elle être dématérialisée dès lors que l'objet sur lequel elle s'exerce est le corps, et que l'un des moyens par lequel elle s'exerce encore aujourd'hui est également un corps : celui du médecin ? Quand bien même le corps du médecin tend de plus en plus à s'effacer sous l'effet de l'essor d'instruments automatisés[1], il n'empêche que ce qu'il s'agit de guérir,

* L'auteur est professeur de philosophie au lycée Ambroise Brugière, membre associé au PHIER (Philosophie et Rationalité, Université Clermont Auvergne).

[1] Cela est particulièrement vrai en chirurgie : par exemple le robot da Vinci opère directement sur le patient en étant commandé à distance par le chirurgien qui a devant lui un écran et une console de commande ; depuis 2015 des opérations sont entièrement menées par des robots autonomes – le chirurgien ne faisant que contrôler en temps direct ce qui est fait.

Ithaque 22 – Printemps 2018, p. 21-49
Handle: 1866/19892

de traiter, de redresser ou d'augmenter[2], de même que ce qui produit ou à partir de quoi sont produits des données médicales, reste un corps vivant.

S'il n'y a pas vraiment de sens de parler d'un corps dématérialisé en médecine, peut-être les données médicales qui sont produites à partir de lui peuvent-elles faire l'objet d'une dématérialisation. Par données médicales, nous entendons de façon générale l'ensemble des signes que la pratique médicale extrait de l'expérience vécue du malade, de telle sorte qu'ils puissent être objectivement interprétables pour indiquer les causes possibles de la maladie, son évolution, ses effets et délimitations organiques, les traitements thérapeutiques possibles. Pour qu'ils soient objectivement interprétables, on stipule, d'une part, qu'ils sont les effets organiques de la maladie sur et dans le fonctionnement de l'organisme et, d'autre part, qu'ils apparaissent sous la forme de quantités mesurables et comparables. Le corps vécu du malade devient, dans les mains du médecin, en grande partie un corps *chiffré* – à la fois un corps crypté par la maladie, dont il s'agit de forcer le « code », et un corps parcouru et recouvert de chiffres qui ont la beauté de l'abstraction. Soigner exige en très grande partie de savoir *lire* et *mettre en rapport* les chiffres entre eux.

Le but de cet article est de montrer que, si la médecine dématérialisée dans sa convergence aussi bien avec la médecine de précision qu'avec la médecine des preuves participe à l'arsenal et aux stratégies thérapeutiques, elle laisse cependant prise à une certaine forme d'idéologie. Pour le dire autrement, il ne s'agira pas de se pencher sur la médecine dématérialisée comme *pratique médicale*, mais comme *savoir ou théorie médicale*, en se demandant à partir de là quel est le statut du savoir ou de la théorie mis en jeu. Nous défendrons alors l'idée que son statut est en partie celui d'une idéologie. La thèse est donc assez radicale : ajouter à « médecine » le qualificatif « dématérialisée » est en grande partie une opération par laquelle une idéologie s'instaure, en même temps qu'une opération elle-même idéologique.

Pour défendre cette thèse, nous chercherons d'abord à préciser ce qu'on entend par médecine dématérialisée ainsi que par idéologie. Ensuite, nous analyserons, sans entrer dans les détails, deux exemples

[2] Nous ne prenons donc pas ici position pour savoir si la médecine est simplement curative, ou si elle peut être améliorative.

dans lesquels, sans mauvais jeu de mot, la médecine dématérialisée prend pour ainsi dire corps. Le premier est plutôt un exemple historique : nous reviendrons sur la notion de gène pour montrer qu'elle n'est pas à l'abri d'un processus idéologique. Le second exemple portera sur la notion de maladie génétique qui rencontre la visée prédictive de la médecine. Là aussi, nous mettrons au jour le travail d'une idéologie à l'œuvre. Toute la question sera alors de savoir ce qui, dans la médecine, est propice à l'idéologie. Nous finirons par une hypothèse : ce qui est derrière la médecine dite dématérialisée, tout autant que dévoilé par elle, est un discours tout autre que médical, un discours qui s'ancre dans ce qu'on pourrait appeler une véritable anthropologie philosophique. Il faudra donc examiner quelle anthropologie philosophique la médecine engage, dans laquelle elle trouve ses justifications ultimes.

La médecine dématérialisée et l'idéologie

Si, comme nous l'avons dit, la dématérialisation en médecine concerne d'abord les données médicales, nous pouvons dégager deux sens de la dématérialisation, un sens faible et un sens fort. Au sens faible, la dématérialisation des données médicales renvoie à leur traitement numérique, c'est-à-dire essentiellement à leur gestion informatisée par un système de santé et ses acteurs afin d'assurer, notamment, le stockage des informations ainsi que la continuité et la coordination des soins lorsque plusieurs acteurs doivent intervenir[3].

On peut cependant constater que cette dématérialisation n'est pas seulement une simple gestion numérique des données médicales, mais peut également faire partie des protocoles de soins, dans ce qu'il est convenu d'appeler la télémédecine[4]. C'est le cas en particulier pour les

[3] C'est ce sens qui a été retenu, en France, par le Conseil national de l'Ordre des médecins (2010), « Dématérialisation des documents médicaux ».

[4] Le Conseil national de l'Ordre des médecins tente une typologie fine de la télémédecine en distinguant la téléconsultation (par exemple, le médecin qui filtre et oriente les appels des Urgences pratique une téléconsultation), la téléassistance médicale (un médecin assiste à distance un confrère), la télé-expertise (lorsque plusieurs médecins se concertent et s'aident à distance), enfin la télésurveillance (par exemple le patient recueille journellement des données physiologiques qu'il transmet à son médecin qui les interprète).

maladies chroniques : les technologies de l'information et de la communication peuvent fournir le moyen aux malades de pouvoir eux-mêmes interpréter objectivement certains signes produits par leur pathologie, et adapter soit leur traitement, soit leur comportement. Ces mêmes technologies peuvent aussi bien être mobilisées dans le domaine de la prévention. Elles sont la promesse d'une médecine préventive plus efficace en même temps que beaucoup moins coûteuse pour l'institution médicale, puisqu'elle sera essentiellement mise en œuvre par les individus eux-mêmes, à qui l'on enjoindra de bien « gérer » leur « capital-santé ». Dans ce cadre-là, les problèmes que pose la médecine dématérialisée sont des problèmes éthiques relativement classiques de confidentialité des données, ainsi qu'une recomposition du rapport entre le patient et le médecin, dans la mesure où le patient arrive désormais très souvent avec des savoirs constitués ou des croyances fermes puisés dans Internet ou formés au contact d'associations.

S'arrêter à cette description risque toutefois de faire rater l'essentiel, à savoir que la médecine dématérialisée, en ce sens faible, participe pleinement à une médecine prédictive, préventive, de précision (ou personnalisée) et participative. S'il est clair que la médecine a toujours cherché la prise en charge personnalisée de

Pour plus de détail, voir le Conseil supérieur de l'ordre des médecins (2009), « Télémédecine ». Cette typologie se retrouve directement dans le décret n° 2010-1229 du 19 octobre 2010, qui précise ainsi ce qui relève de la télémédecine telle qu'elle a été définie à l'article L. 6316-1 du 22 juillet 2009 : « La télémédecine est une forme de pratique médicale à distance utilisant les technologies de l'information et de la communication. » La télémédecine est en fait un concept générique : il faudrait détailler de façon plus fine la télémédecine, la télésanté, l'*e*santé et la cybermédecine, ce que font Yaya H. S. et C. Raffelini (2007), *Des souris et des médecins. De la télémédecine à la cybermédecine. La science médicale du 21ème siècle entre l'organisation et la technologie*, premier chapitre. Pour une vue assez complète des enjeux et des possibilités de la télémédecine dans la pratique médicale aussi bien que dans l'institution médicale, mettant en relations de multiples acteurs (médecins, personnels paramédicaux, administratifs, malades, usagers, familles, associations, etc.), voir Salgues B. (2013), *L'e-santé et la télémédecine*. Pour se faire une idée de ce que peut penser l'un des acteurs de l'institution médicale, les médecins, voir l'essai de Vallancien G. (2015), *La médecine sans médecin ? Le numérique au service du malade*.

chaque patient, de multiples voies pour y parvenir ont été explorées. La médecine par les preuves s'est concentrée sur la collecte de données issues d'essais cliniques randomisés sur des cohortes importantes, afin de parvenir à des évaluations statistiques significatives[5] ; la médecine de précision cherche à descendre dans les mécanismes moléculaires afin de mettre en évidence des biomarqueurs qui détermineront le choix de thérapie ciblée agissant sur les causes moléculaires de la pathologie du patient[6] ; dans tous les

[5] Par évaluations statistiques significatives, nous entendons des données statistiques qui permettent une meilleure connaissance de l'individu singulier à soigner. Sur l'idée que les statistiques peuvent assoir une connaissance de l'individu et aider à le soigner, voir Schwartz D. (1994), *Le jeu de la science et du hasard. La statistique et le vivant*, Paris, Flammarion, 1994. Sur le fait que la médecine par les preuves cherche bien à soigner des *individus*, voir Sackett *et al.* (1996), « Evidence based medicine : what it is and what it isn't », p. 71-72.

[6] La médecine personnalisée est particulièrement prometteuse dans le traitement des tumeurs cancéreuses : il s'agit de repérer la présence accrue de certaines protéines ou molécules propres à chaque type de tumeur et de choisir, lorsqu'il existe, le traitement qui ne ciblera que les cellules cancéreuses marquées par la présence de ces protéines ou molécules cibles. La médecine est ici doublement prédictive : d'une part, la présence des biomarqueurs permet de déterminer la sévérité et l'évolution de la tumeur ; d'autre part, elle permet d'anticiper à l'avance la réponse positive à une thérapie ciblée. Par exemple, chez certaines femmes atteintes d'une tumeur au sein, on trouve une altération génétique, à savoir une surexpression du gène HER-2/neu qui provoque la surproduction d'une protéine favorisant la multiplication incontrôlée des cellules. Le traitement par un anticorps monoclonal, le trastuzumab (commercialisé sous le nom Herceptin), agit sur la surexpression du gène HRE-2/neu, et donc la surproduction de la protéine qui en découle. Cette thérapie ciblée apporte une substantielle amélioration de l'état des patientes, aussi bien lorsqu'elle constitue la thérapie principale, après le constat de l'échec d'une chimiothérapie, que lorsqu'elle relève d'un traitement adjuvant. Sur cet exemple, voir Slamon D. J. *et al.* (1987), « Human Breast Cancer : Correlation of Relapse and Survival with Amplification of the HER2/neu *Oncogene* », p. 177-182 ; Piccart-Gebhart M. *et al.* (2005), « Trastuzumab after Adjuvant Chemotherapy in HER2-positive Breast Cancer », *New England Journal of Medicine*, 2005, 353, p. 1659-1672 ; Romond E. H. *et al.* (2005), « Trastuzumab plus Adjuvant Chemotherapy for Operable HER2-positive Breast Cancer », *New England Journal of Medicine*, 353, p. 1673-1684.

cas il s'agit de circonscrire le champ d'intervention possible en tenant compte de la singularité biologique de chaque patient.

Dans ce contexte, la dématérialisation peut recevoir un sens fort : non plus seulement collecter et traiter de façon numérique et informatique les données médicales, mais bel et bien *produire* des données de telle sorte qu'ils puissent être traités numériquement. Tandis qu'au sens faible la médecine dématérialisée paraît désigner tout un ensemble de nouvelles médiations entre les acteurs de l'institution médicale (médiations dites numériques), ayant bien sûr des conséquences quant aux formes et à la nature même de ces relations, au sens fort elle apparaît être un acteur dans le processus de la *connaissance* médicale à partir de laquelle se définissent des protocoles et des stratégies de soins. Produire des données de telle sorte qu'elles puissent être traitées numériquement, c'est rechercher des effets de sens pour avancer dans la connaissance médicale des maladies et de leurs traitements. Or, dans la mesure où nous avons vu que les données comme signes renvoient aux entités biologiques qui les produisent, la dématérialisation implique donc une prise de position quant à la nature « ontologique » de ces entités, et par voie de conséquence quant à la nature même de la maladie. Quelle est la nature des entités médicales auxquelles la médecine a affaire et qui se laissent décrire par des mesures chiffrées ou des images numériques[7] ?

La manipulation des données médicales induit des représentations plus ou moins cohérentes de la réalité dont elles sont précisément des données. Dès lors, la question est légitime de savoir si ces représentations appréhendent adéquatement la réalité dont elles sont les représentations, ou bien si elles l'évincent pour mettre à la place une *image* qu'elles traitent comme la réalité. Nous appelons *idéologie* tout système discursif – à prétention théorique ou pas – qui a pour

[7] Que la dématérialisation de la médecine poursuive finalement la longue histoire du regard médical, qui cherche à pénétrer dans le corps sans l'ouvrir, qui cherche donc à mettre dehors ce qui est dedans, et qui doit dans cette mesure organiser les données qu'il recueille, l'œuvre de F. Dagognet est là pour nous le rappeler : voir entre autres *Mémoires pour l'avenir. Vers une méthodologie de l'informatique* (1979) ; *Faces, surfaces, interfaces* (1982) ; *Philosophie de l'image* (1986) ; pour une approche nuancée de l'imagerie médicale comme ce qui vient décrire le corps du patient, voir Dagognet F. (2009), « L'imagerie médicale, une ambivalence certaine, quoique relative », p. 170-174.

effet d'appliquer un voile sur la réalité qu'il fait passer pour la réalité même. Nous nous inscrivons donc dans une approche plutôt classique du concept d'idéologie, que Canguilhem caractérise de la manière suivante avant qu'il élabore le concept d'idéologie scientifique[8] : « Par définition toute idéologie est un écart, au double sens de distance et de décalage, distance de la réalité, décalage relativement au centre d'investigation à partir duquel elle s'imagine procéder[9]. » C'est dire que l'idéologie, non seulement s'illusionne sur le réel, mais s'illusionne sur elle-même en pensant procéder dans son investigation de façon non idéologique. Pour éviter donc tout malentendu, il sera moins question dans ce qui suit du concept spécifiquement canguilhémien d'idéologie scientifique que d'idéologie de scientifiques, « c'est-à-dire des idéologies que les savants engendrent par les discours qu'ils tiennent pour thématiser leurs méthodes de recherche et de mise en rapport avec l'objet, par les discours qu'ils tiennent sur la place que la science occupe, dans la culture, relativement aux autres formes de culture[10] ». Les deux exemples que nous allons analyser cherchent à montrer en quoi la médecine dématérialisée compris en son sens fort instaure une distance et un décalage avec le réel. Le premier exemple sur les gènes mettra plutôt en avant l'opération de mise à distance du réel ; le second sur la maladie génétique aura pour visée de saisir le processus par lequel s'instaure un décalage entre ce qui est fait réellement et ce que le sujet connaissant croit faire.

Une idéologie du gène ?

Que la médecine dématérialisée puisse donner lieu à toute une idéologie, nous en voulons d'abord pour preuve ce qui a eu lieu autour de l'annonce du séquençage du génome humain, qui a suscité la croyance d'un possible pouvoir divinatoire de la génétique. La pythie s'est désormais retirée dans les laboratoires moléculaires et

[8] Sur le concept d'idéologie scientifique à proprement parler, voir Chimisso C. (2015), « Narrative and Epistemology : George Canguilhem's Concept of Scientific Ideology », p. 64-73.
[9] Canguilhem G. (1977), *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, p. 36.
[10] *Ibid.*, p. 43-44.

génétiques À la décharge des scientifiques, cette idéologie est surtout prégnante auprès du grand public, qui en est resté à l'idée que les gènes déterminaient, via le codage des protéines, l'ensemble du phénotype. D'où la métaphore encore très populaire de « programme génétique ». Initialement, cette métaphore a été forgée par François Jacob et Jacques Monod suite à leurs travaux qui mirent en évidence l'existence des gènes régulateurs qui activent ou désactivent les processus des gènes codants. Tout serait ainsi sous le contrôle des gènes, le phénotype comme le fonctionnement même des gènes ; et donc tout serait programmé[11]. Puisque tout est programmé, il paraît possible de connaître à l'avance l'état de l'organisme : la pythie est en fait un démon de Laplace.

Pourquoi considérer néanmoins l'approche génétique comme une forme de dématérialisation au sens fort, à savoir comme un processus de *production* de données biologiques ? Les gènes ne sont-ils pas des entités réelles, qu'il ne s'agit pas de produire, mais de mettre simplement au jour ? En fait, le statut ontologique des gènes n'est absolument pas assuré. Au départ, le gène est un concept dont ont eu besoin les scientifiques pour déterminer le champ de leurs recherches à partir d'une double question : 1) comment une forme vivante peut-elle se répéter ? ; 2) comment expliquer la diversité des formes vivantes ? Tout au long du XX^e^ siècle, la définition du gène a considérablement varié[12]. Par exemple, il n'est plus possible de définir le gène comme la séquence de nucléotides qui code pour *une* protéine. Déjà, parce qu'une protéine peut être codée par plusieurs gènes ; mais aussi parce qu'un gène peut coder pour plusieurs protéines. En effet, ont été découvertes des régions non codantes de l'ADN (les introns),

[11] Voir Jacob F., J. Monod (1961), « Genetic Regulatory Mechanisms in the Synthesis of Proteins », p. 318-356. Sur la métaphore du programme génétique et sa genèse à laquelle a aussi participé E. Mayr, voir Peluffo A. E. (2015), « The "Genetic Program" : Behind the Genesis of an Influential Metaphor », p. 685-696.

[12] Pour une histoire du concept de gène, voir le livre fondamental de Keller E. F. (2003), *Le siècle du gène* ; voir aussi Pichot A. (1999), *Histoire de la notion de gène* ; Morange M. (2016), *Une histoire de la biologie*, en particulier p. 235-389. Pour une mise au point sur le concept de gène, voir l'ouvrage classique Beurton P. J. *et al.* (2000) (éd.), *The Concept of the Gene in Development and Evolution. Historical and Epistemological Perspectives*.

qui fragmentent les gènes codants, nécessitant pour leur transcription l'excision des introns, puis un épissage (à savoir la reconstitution de la continuité des exons), qui peut se révéler très souple en permettant plusieurs possibilités d'ARNm, et donc donner lieu à la synthèse de différentes protéines. Un gène ne code donc pas nécessairement pour une protéine ! Dès lors, est-ce le gène et sa structure matérielle qui possède le programme codant ? Qui « décide » la protéine à synthétiser si, à partir d'un gène, il y a plusieurs possibilités de protéines ? A été également découverte, par le moyen technique de l'inactivation des gènes, la redondance génétique : en désactivant un gène essentiel à l'organisme, on s'est rendu compte que dans la grande majorité des cas, cette inactivation n'a provoqué aucune conséquence néfaste sur l'organisme – d'autres gènes ont, pour ainsi dire, pris le relais du gène défaillant.

Ce ne sont là que quelques exemples qui mettent en évidence ce à quoi les recherches actuelles en biologie sont parvenues : on ne comprend pas comment une structure physique, l'ADN – qui est une molécule –, commande des fonctions biologiques, si l'on ne fait pas intervenir ce qui contredit le dogme central de la biologie moléculaire des années 60 : les gènes sont eux-mêmes soumis à des processus de régulation provenant de l'environnement cellulaire, donc à des processus dits épigénétiques[13], de même que les protéines ont elles-mêmes leurs propres mécanismes de régulation qui peuvent faire varier la fonction et l'activité même de la protéine[14]. C'est pourquoi des chercheurs comme J.-J. Kupiec et P. Sonigo proposent un autre modèle que le programme génétique pour comprendre la différenciation cellulaire : ils cherchent à mettre en évidence une expression stochastique des gènes dont la stabilité sera assurée par un processus de sélection naturelle[15].

[13] La reconnaissance de l'épigénétique a donné lieu à l'émergence d'une vision post-génomique du génome. Voir Keller E. F. (2014), « De l'action des gènes aux génomes réactifs », p. 37-47 ; voir aussi pour une approche plus nuancée Morange M., « La part des gènes ; évolutions récentes », p. 301-313, et « Les mirages de l'épigénétique », p. 153-158.

[14] Sur une critique de la métaphore du programme génétique, voir Atlan H. (1999), *La fin du « tout génétique » ? Vers de nouveaux paradigmes en biologie.*

[15] Voir Kupiec J.-J. et P. Sonigo (2000), *Ni Dieu ni gène. Pour une autre théorie de l'hérédité* ; Kupiec J.-J. (2008), *L'Origine des individus* ; Kupiec J.-J. (2012),

On peut sérieusement se poser deux questions. Si l'on veut garder l'idée d'un programme génétique, on peut se demander si les gènes sont toujours la source de ce programme : ne serait-il pas plutôt ce sur quoi le programme agit[16] ? Poser une telle question conduit à une seconde qu'il faut mettre à l'honneur des scientifiques d'avoir posé bien avant le relatif échec des attentes du séquençage du génome humain – échec qui est en même temps un succès, puisqu'il a permis d'ouvrir de nouveaux champs de questionnements :

> À la différence des chromosomes, écrit [William Gelbart], les gènes ne sont pas des objets physiques, ce ne sont que des concepts qui ont acquis un énorme poids historiques au cours des décennies passées. » Certes le concept de gène a joué un rôle crucial en nous amenant à notre compréhension actuelle des phénomènes biologiques, mais désormais, suggère-t-il, « il se pourrait bien que nous en soyons arrivés au point où l'utilisation du terme 'gène' pourrait être en fait un obstacle à notre compréhension[17].

Le rêve d'une dématérialisation de la médecine repose en partie sur le refus de voir les résultats mêmes de la recherche biologique contemporaine, afin de pouvoir maintenir l'idée que les gènes seraient la vérité même de l'organisme. Mais, à nos yeux, on les charge alors de trop de choses : à expliquer trop de phénomènes dissemblables, ils en viennent à ne plus rien expliquer du tout. Si l'on a du mal à reconnaître que le gène ressemble, dans cette optique, à une entité magique, c'est parce qu'il a l'avantage, ainsi pensé, de passer pour une entité *discrète* qui peut être traitée numériquement. Sur cette croyance, des entreprises ont fleuri[18], qui proposent l'analyse de notre génome afin de prédire les maladies que l'on pourrait développer. Non seulement l'augmentation du risque de développer les maladies n'a

L'Ontophylogenèse. Évolution des espèces et développement de l'individu. Pour les réserves que cette théorie peut susciter, voir Laplane L. (2011), « Le mystère de la genèse des individus », p. 143-152.

[16] Voir Keller E. F (2003), *Le siècle du gène*, p. 86.

[17] *Ibid.*, p. 68.

[18] Voir par exemple l'entreprise *23andMe*, qu'analyse Munnich A. (2016), *Programmé mais libre. Les malentendus de la génétique*, p. 55-63.

qu'une amplitude très marginale, non seulement c'est oublier que la valeur de ces prédictions n'est que statistique, jamais individuelle[19] ; mais surtout c'est maintenir l'idée que les gènes détermineraient entièrement le phénotype – ce qui est désormais une idéologie, à savoir un ensemble de représentations qui ne correspondent pas aux résultats des recherches scientifiques[20].

Si la dématérialisation s'effectue parce que la médecine et la biologie produisent des données médicales et biologiques qui peuvent être dématérialisées, l'exemple des gènes interroge justement le statut de ce qu'est une *donnée* en science. Spontanément, on accorde une réalité aux gènes, parce qu'ils font quelque chose. Ils doivent bien exister puisque l'on observe ce qu'ils font et ce qu'ils produisent. Or, aujourd'hui, on se rend mieux compte que le gène n'a jamais cessé d'être un concept, même si on a pu l'oublier parfois, en constatant qu'il est de moins en moins opérant pour comprendre ce qui se joue dans l'ADN et sa relation avec la cellule. Faut-il encore être plus radical et soutenir que l'usage du concept de gène entraîne une mise à distance telle du réel que le concept même de gène devient un instrument proprement idéologique – au sens où il devient désormais un obstacle pour se mettre en rapport avec l'objet qu'il s'agit de penser[21].

L'idée de dématérialisation ne peut, semble-t-il, faire l'économie d'une réflexion sur le sens de la *réalité*. Ne peut-on pas avoir une interprétation conventionnaliste de la médecine ? Les théories médicales n'ont pas la prétention de nous dire quoi que ce soit sur la réalité même de l'organisme ; elles n'ont de valeur que dans la mesure

[19] Voir A. Munnich (2016), *Programmé mais libre. Les malentendus de la génétique*, p. 46-49.

[20] Et sans doute pas non plus à l'histoire de la biologie, puisque par exemple W. Johannsen (1926, 3e éd.), *Elemente des Exakten Erblichkeitslehre*, p. 168, ne croyait pas « qu'à tel gène particulier (voire à telle sorte particulière de gènes) correspond un caractère phénotypique particulier ou – comme les morphologistes aiment à dire – un trait de l'organisme développé. Une telle conception, qui a pu être répandue autrefois et qui l'est encore dans les écrits de vulgarisation, ne doit pas seulement être considérée comme naïve, mais bel et bien comme complètement fausse », cité par A. Pichot (1999), p. 111-112.

[21] Pour une telle approche radicale, voir Lewontin R. (1992), *Biology as Ideology. The Doctrine of DNA*.

où elles marchent, c'est-à-dire où elles permettent aux médecins d'avoir une certaine *prise sur le réel*. Dans cette optique, les données médicales ne sont que des *symboles*, au même titre que les signes linguistiques. Mais tandis que personne ne confond le mot « arbre » avec l'arbre lui-même, peut-être avons-nous tendance à confondre le signe et la chose, à traiter le signe comme la chose, dans le domaine médical. Ce que nous pouvons dématérialiser ne sont que des signes – en l'occurrence les transformer en d'autres signes d'une autre nature – par exemple numériques. Il ne nous semble pas que nous puissions dématérialiser si facilement ce à quoi ils réfèrent : ici des organismes qui donnent chair aux maladies et à la santé.

La maladie génétique est-elle de nature idéologique ?

Si cette idéologie d'un gène encore tout puissant perdure, l'une des raisons est peut-être à trouver du côté de ce qu'elle permet de faire : accroître la puissance de manipulation et de pénétration de la médecine, et ainsi répondre aux besoins des hommes face aux maladies[22]. Dans la médecine, le besoin de consolation est puissant de la part de ceux dont la maladie affaiblit l'existence. Si la dématérialisation peut être vue comme une avancée thérapeutique, c'est parce qu'elle offre une plus grande puissance de manipulation, aussi bien sur les causes et les symptômes que sur la gestion même du mal. Si l'accent est fortement mis aujourd'hui sur la nature génétique de très nombreuses maladies – y compris des maladies pourtant non héritables comme les cancers –, c'est que l'on estime que la cause génétique se laisse plus commodément manipulée pour prévenir ou traiter les maladies. De même, si l'on va dans le sens d'une certaine dématérialisation dans l'approche des maladies chroniques, c'est que l'on gagne dans leur gestion, leur contrôle et leur progression.

[22] Il faut toutefois reconnaître que nous sommes revenus d'une sorte de mystique du gène qui avait cours à la fin du XX^e^ siècle et qui avait suscité la croyance que les gènes étaient à même d'expliquer tous les comportements sociaux (de l'homosexualité au crime, en passant par la pauvreté, la capacité d'apprendre chez les enfants, les différences genrées et raciales). Sur une analyse fine de cet emballement de la culture populaire pour les gènes aux États-Unis et les enjeux sociaux et politique, voir Nelkin D. et S. Lindee (1998), *La mystique de l'ADN. Pourquoi nous sommes fascinés par le gène ?*

L'idée que le séquençage du génome humain allait apporter à la médecine une puissance accrue en dévoilant le soubassement génétique des maladies a été très clairement énoncée par Francis Collins, directeur du Projet Génome Humain :

> Au-delà du développement de nouveaux tests génétiques et de nouvelles stratégies thérapeutiques, mon rêve à long terme est que les scientifiques parviennent à comprendre comment les maladies surviennent et à les guérir à l'avance. D'ici deux à trois décennies nous espérons être en mesure de découvrir quel type de maladie génétique une personne est susceptible de développer et de corriger ce risque en insérant un gène qui comporte la séquence adéquate[23].

Cette affirmation d'un espoir triomphant, fondé sur la convergence entre la montée en puissance du concept de maladie génétique et une dématérialisation accrue de la médecine sous l'effet des progrès des technologies de l'informatique et de la robotique, repose sur un certain nombre de présupposés qui interrogent la prétention de ces propos à dire quelque chose d'adéquat sur leur objet même.

En premier lieu, il convient de prêter attention à l'idée d'une guérison à l'avance. Guérir à l'avance d'une maladie qui ne s'est pas déclarée par des symptômes, c'est d'une part prendre position pour une conception ontologique de la maladie – les maladies seraient des entités ontologiques identifiables objectivement – contre une position normative pour qui la maladie est une expérience subjective mettant en jeu des valeurs – vitales pour Canguilhem, sociales pour Engelhardt[24] – ; mais c'est d'autre part étendre très largement la

[23] Cité par Magnus D. (2012), « Le concept de maladie génétique », p. 352.

[24] Pour une présentation claire de ce débat très important en philosophie de la médecine autour de la question de la définition du concept de maladie, voir Giroux É. (2010), *Après Canguilhem. Définir la santé et la maladie*, Paris, PUF, 2010. Les deux auteurs autour desquels le débat s'est polarisé est C. Boorse, qui élabore une conception naturaliste, plus exactement biostatistique, de la maladie, et L. Nordenfelt, qui défend une approche normative ou holiste de la maladie : voir Boorse C. (1977), « Health as a Theoretical Concept », p. 542-573 ; Nordenfelt L. (1995), *On the Nature of*

portée du concept même de maladie. En effet, si la maladie est identifiée à des variations dans l'ADN indépendamment des symptômes, donc indépendamment des effets pathogènes qui pourraient en résulter, alors nous serions quelque part tous malades, car nous portons tous des variations génétiques. La santé ne serait rien d'autre que l'état où les maladies restent *virtuelles*, et non l'état d'*absence* de maladies.

Or ce changement est assez crucial quant au sens même de la médecine. Jusqu'à présent, le médecin ne pouvait qu'attendre qu'il y ait des malades qui se sentent tels. C'est dire que l'acte de soigner intervient toujours après le surgissement de la maladie, lorsque le mal est fait. À ce titre, la médecine est toujours une science de crise ; et elle n'intervient que sur un terrain pathologique déterminé et singulier, car ce n'est pas une maladie qui vient la consulter, mais *un* malade. En affirmant la possibilité d'une guérison à l'avance, Francis Collins assigne à la médecine la tâche d'être prédictive : il ne s'agit plus d'arriver après, mais avant ; il ne s'agit plus de soigner une maladie, mais de l'éviter ; il s'agit enfin et surtout de circonscrire un état *virtuel* pour l'empêcher de *s'actualiser*. Évidemment, la dématérialisation a partie lié avec ce changement de paradigme, puisqu'en dégageant des données biologiques mesurables, quantifiables et traitables numériquement, elle renforce les moyens de la médecine à être prédictive.

Que la médecine puisse et doive être prédictive, c'est sans doute là le présupposé le plus fondamental de Francis Collins. Si la médecine est incontestablement une science dans ses méthodes et ses démarches, elle reste néanmoins une science impure, au sens où les pronostics n'atteignent jamais le niveau de prédiction que l'on peut trouver dans les sciences de la nature comme la physique. Pour cela, la physique table sur une uniformité des lois qu'elle applique. Y a-t-il en biologie et en médecine des lois de la nature uniformes ? Francis Collins semble dire que les mécanismes génétiques s'appliquent uniformément, parce qu'ils sont indépendants de l'environnement dans lequel ils s'appliquent. La métaphore du programme génétique a aussi pour vertu d'assurer une telle uniformité.

Health. An Action-Theoretic Approach. Pour une évaluation contemporaine de ce débat, voir Giroux É. (éd.) (2016), *Naturalism in the Philosophy of Health*.

On comprend maintenant mieux pourquoi il importe de donner la plus grande extension possible au concept de maladie génétique. Si la médecine veut être prédictive, il convient de ramener ou d'essayer de ramener toutes les maladies à des maladies génétiques. On voit donc que si nous sommes revenus d'un certain « délire » à généticiser toutes les dimensions de notre vie sociale, cette généticisation semble se maintenir en médecine[25] et la question est de savoir quel sens il convient de lui donner. Historiquement, une maladie est génétique si elle est héritable et si sa transmission est conforme à un schéma mendélien (maladie de Huntington, mucoviscidose par exemple). Ensuite, on considéra comme maladies génétiques celles dont la cause est due à des mécanismes génétiques sous-jacents (ce qui est le cas également dans notre exemple). Cela veut dire que le caractère héritable n'est plus décisif. À partir de là, on a alors cherché à savoir si dans les maladies non héritables n'existait pas un « terrain » génétique. On a donc choisi, y compris dans ces maladies non héritables, de faire porter aux gènes un pouvoir causal fort. Cela ne veut pas dire que leurs causes sont entièrement génétiques. On a vu l'importance des facteurs non génétiques dans les mécanismes génétiques, si bien qu'une maladie a des facteurs causaux génétiques et des facteurs causaux non génétiques. Dire qu'une maladie est génétique, c'est décider que les facteurs causaux génétiques l'emportent sur les facteurs causaux non génétiques. Une question cruciale est de savoir quels sont les critères qui nous permettent de décider ici[26].

Une des hypothèses qu'avance David Magnus dans son article « Le concept de maladie génétique » mérite d'être mentionnée. Il

[25] Voir Lippman A. (1991), « Prenatal Genetic Testing and Screening : Constructing Needs and Reinforcing Inequities » ; Ten Have H. A. M. J. (2001), « Genetics and Culture : the Geneticizations Thesis ». Cette généticisation de la médecine est davantage induite par un point de vue « populaire » sur les recherches médicales, point de vue « populaire » que peuvent partager certains médecins toutefois ; si les chercheurs, en revanche, font porter les efforts de leurs recherches sur les gènes, ils n'en concluent pas pour autant que ces derniers portent à eux seuls tout le poids causal des maladies. Sur ce point, voir la position nuancée de Kitcher P. (2000), « Battling the Undead. How (and How not) to Resist Genetic Determinism ».

[26] Sur ce point, voir Magnus D. (2012), « Le concept de maladie génétique », p. 338-346.

s'appuie sur la philosophie de Collingwood, pour qui la cause la plus importante est identifiée sur la base d'un critère de *manipulabilité* : « La cause la plus importante est alors celle qu'on juge la plus commode à manipuler pour prévenir au traiter une maladie donnée. Une maladie est génétique si ce sont les gènes qui jouent ce rôle. Au contraire, elle est épigénétique si les facteurs non-génétiques sont les plus facilement manipulables[27]. » Dans la mesure où les biotechnologies permettent les manipulations génétiques en vue d'accroître les connaissances théoriques, il ne semble pas illégitime d'espérer de ces mêmes biotechnologies, sur la base des connaissances théoriques qu'elles ont permises, des manipulations génétiques thérapeutiques (mais également des manipulations génétiques non thérapeutiques).

Les objections sont légions ; on peut en citer deux : d'abord, la thérapie génique est encore très incertaine, parce qu'il faut prendre en considération les facteurs non-génétiques qui agissent et influent sur le fonctionnement des gènes[28] ; ensuite des maladies dites génétiques sont traitées efficacement et depuis longtemps par des traitements conventionnels[29]. Aussi Magnus reste-t-il sceptique sur les critères permettant de dire qu'une maladie est génétique – ce qui ne revient pas à dire qu'il n'y a pas de maladie génétique. La décision de qualifier telle maladie comme génétique relèverait finalement davantage d'un choix normatif : accorder plus de valeur aux facteurs causaux de nature génétique qu'aux facteurs causaux épigénétiques.

---

[27] Magnus D. (2012), « Le concept de maladie génétique », p. 344.

[28] Néanmoins il convient de signaler la très grande avancée technologique en quoi consiste la technique de découpage du génome CRISPER-Cas9. Mise au point par E. Charpentier et J. Doudna, facile d'utilisation, cette technique permet certes de découper avec précision toute partie de l'ADN pour pouvoir remplacer cette partie excisée par un nouveau fragment d'ADN, mais elle ouvre aussi la possibilité de pouvoir explorer de façon beaucoup plus fine les rôles d'un gène en l'excisant – notamment cela va permettre de mieux comprendre les fragments d'ADN appelés introns qui ne codent pas. Cette technique peut donc permettre d'affiner justement la part qui revient aux gènes et la part qui revient à l'épigénétique, pour mieux en tenir compte dans les processus thérapeutiques. Sur le CRISPER-Cas9, voir Jinek M. *et al.* (2012), « *Programmable dual-RNA-guided DNA endonuclease in adaptive bacterial immunity* ».

[29] Sur ces critiques, voir notamment Munnich A. (2016), *Programmé mais libre*, p. 54, p. 113-114, p. 121.

> Essentiellement, étiqueter une maladie comme étant génétique revient à reconnaître implicitement que notre compréhension et le développement d'approches thérapeutiques touchant cette maladie seront mieux servis par la recherche au niveau génétique. En d'autres termes, un ensemble de valeurs concernant la meilleure façon d'allouer les ressources ainsi que la bonne façon de pratiquer la science et la médecine se tient au cœur des classifications conceptuelles en médecine[30].

La dématérialisation de la médecine est, de la même façon, une orientation de la médecine qui n'est pas seulement commandée par des avancées et des possibilités technologiques : elle est motivée par un ensemble de valeurs plus ou moins implicitement choisies et mises en avant et qui ne relèvent pas de la seule sphère scientifique. Si l'efficacité thérapeutique est toujours ce qui est visée par la médecine, elle ne repose pas nécessairement toujours sur la seule logique de la

[30] Magnus D. (2012), « Le concept de maladie génétique », p. 355-356. Pour une discussion critique de la position de Magnus, et donc aussi de la nôtre, voir Dekeuwer C. (2013), « Définir la maladie génétique ». Il faut aussi porter à la connaissance les travaux de M. Darrason qui cherche à construire une théorie génétique pertinente de la maladie, s'opposant ainsi à Magnus. Pour ce faire, il faut que cette théorie refuse le génocentrisme qui accorde tout le poids causal de la maladie aux gènes tout en prenant au sérieux la généticisation des maladies. M. Darrason propose justement d'abandonner le concept de maladie génétique pour construire une théorie génétique qui vaut pour toutes les maladies. « Nous faisons l'hypothèse que la généticisation des maladies constitue une réorganisation épistémique des connaissances disparates de la génétique médicale. Plus précisément, notre hypothèse est que la généticisation des maladies révèle l'élaboration d'une explication ni triviale ni génocentriste du rôle causal commun des gènes dans toutes les maladies au sein de la littérature biomédicale contemporaine, que nous appelons une "théorie génétique de la maladie" », Darrason M. (2014), *Y a-t-il une théorie génétique de la maladie ?*, p. 26-27. Elle va alors être amenée à distinguer deux types de théorie : une théorie génétique des maladies, qui consiste à élaborer ici des théories génétiques régionales spécifiques d'une classe de maladies, et une théorie génétique de la maladie qui propose ici une conception de la maladie en général. Voir aussi Darrason M. (2013), « Unifying Diseases through Common Genetic Mechanisms : the Example of the Genetic Theory of Infectious Disease », p. 327-344.

science. L'accent mis aujourd'hui sur la maladie génétique peut s'expliquer aussi par le fait que la médecine est invitée à produire de plus en plus de données génétiques, dont il faut bien faire quelque chose. Autrement dit, l'investigation scientifique ne se fait pas toujours au nom de motifs et valeurs scientifiques. Ce constat n'est évidemment pas nouveau. Mais ne pas prendre conscience de ce décalage possible en croyant procéder au nom d'une investigation rigoureuse et normée par un idéal scientifique, c'est instituer ce décalage même comme le lieu d'une idéologie.

De quoi la médecine dématérialisée nous console-t-elle ?

Nous constatons que la médecine comme pratique et activité scientifique, à savoir comme activité délimitant et déterminant adéquatement les relations entre les phénomènes étudiés, peut mettre en jeu des processus de nature idéologique aboutissant à ce que le réel ne soit pas pris en compte en étant tenu à distance et à ce que l'investigation scientifique réellement pratiquée soit en décalage par rapport à l'idée conforme d'une investigation scientifique. Si de l'idéologie peut ainsi venir s'immiscer dans la pratique scientifique qui lui paraît pourtant si contraire, c'est qu'elle doit receler en elle un ressort puissant de séduction. Si toute idéologie a à voir avec l'illusion, alors c'est cela même qui fait sa force. En effet, l'illusion n'a jamais conscience d'elle-même comme illusion, dans la mesure où sa raison d'être est de consoler celui-là même qui s'illusionne. L'homme produit de l'idéologie, parce qu'il a besoin d'être rassuré : elle a donc une fonction compensatrice.

La question devient celle-ci : de quoi la médecine dématérialisée nous console-t-elle ? Pourquoi jugeons-nous bon de pouvoir être littéralement codé par les gènes ? Pourquoi jugeons-nous bon de pouvoir être « lus » par des programmes informatiques ? Pourquoi accordons-nous une telle importance aux données biologiques que la science tire de nous-mêmes ? Pourquoi nous laissons-nous finalement encodés, au point de rêver de pouvoir « télécharger » sur un support numérique notre mémoire, voire notre être même[31] ?

[31] Nous reconnaissons là un des thèmes majeurs du transhumanisme, qui est un courant de pensée qui cherche à tirer les leçons de la convergence technologique entre les nanotechnologies, les biotechnologies, les

Dans l'énumération par Freud des blessures narcissiques que la science a infligées à l'homme – héliocentrisme, darwinisme, psychanalyse[32] –, il faudrait peut-être en rajouter une quatrième, plus discrète, mais peut-être encore plus destructrice : l'homme n'est que le produit d'une erreur, s'il est vrai que l'évolution s'effectue à coup de mutations génétiques – il faudrait cependant immédiatement ajouter : le produit d'une erreur surmontée. Aussi Canguilhem peut-il écrire très tranquillement à propos de l'homme : « La vie aurait donc abouti par erreur à ce vivant capable d'erreur[33]. » Double imperfection donc : l'homme procéderait d'une erreur, en même temps qu'il serait source d'erreur.

On peut se demander toutefois si Canguilhem ne procède pas à un raccourci pour produire un effet de sens. En effet, peut-on identifier l'erreur génétique et l'erreur d'un jugement[34] ? Canguilhem cherche à tirer la leçon de l'idée que « l'action biologique est production, transmission et réception d'information[35] ». Il y a erreur lorsqu'il y a perte de sens, c'est-à-dire lorsqu'il y a une transformation de l'information transmise. Il ne peut donc y avoir erreur à proprement parler que pour celui qui compare l'information de départ et l'information d'arrivée. Mais y a-t-il erreur de l'action biologique elle-même ? À strictement parler non, puisqu'il y a encore production,

technologies de l'information et de la communication et les sciences cognitives. La littérature est vaste : pour se faire une idée des attentes, des incertitudes et des enjeux du transhumanisme, on peut lire de deux représentants du courant transhumaniste en France, Coeurnelle D. et M. Roux (2016), *Le transhumanisme au service du progrès social*, p. 109-111 sur le téléchargement de la pensée ; Ferry L. (2016), *La révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'ubérisation du monde vont bouleverser nos vies* ; Billard V. (2017), *Éloge de ma fille bionique. Philosophie du handicap, humanisme et transhumanisme* ; et, plus ancien, Habermas J. (2002), *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*

[32] Freud S. (1970), *Introduction à la psychanalyse*, p. 266-267.

[33] Canguilhem G. (1994), « Le concept et la vie », p. 364.

[34] Notre propos n'est pas, dans le cadre de cette étude, de proposer une analyse exhaustive du concept d'erreur chez Canguilhem. On trouvera un éclairage intéressant sur le nouage entre l'erreur de jugement et l'erreur replacée dans l'activité normative du vivant dans Talcott S. (2013), « Georges Canguilhem and the Philosophical Problem of Error », p. 649-672.

[35] Canguilhem G. (1994), « Le concept et la vie », p. 363.

transmission et réception d'informations[36]. En revanche, dans le cadre de l'activité humaine (qu'elle soit théorique ou pratique), l'erreur se reconnaît en ceci que le résultat attendu et anticipé par le sujet n'est pas conforme au résultat réellement obtenu. L'erreur ne peut donc apparaître que dans le cadre d'un agir (intellectuel ou pratique) finalisé. Toute la question est de savoir comment l'erreur se produit au sein d'un agir qui, manifestement, cherche à l'éviter. Le raccourci qu'opère Canguilhem tend à identifier l'erreur, non pas comme la marque de la finitude de l'homme, mais comme la marque de son origine, c'est-à-dire comme la trace laissée dans l'activité humaine de l'activité biologique qui l'a produite. Comme si la présence de l'erreur dans l'activité humaine était la preuve la plus sûre de la continuité entre l'homme et le reste des productions vivantes. Nous sommes hommes, parce que nous pensons ; nous sommes des vivants, parce que nous nous trompons.

L'erreur est perçue négativement par celui qui la commet, parce qu'elle a pour lui le sens d'un échec, dans la mesure où ce qu'il visait ne se réalise pas. C'est pourquoi il cherche à l'éviter. Dans cette optique, la continuité repérée par Canguilhem entre l'erreur « biologique » et l'erreur de jugement ouvre une piste intéressante. En effet, le plus sûr moyen de ne plus faire des erreurs serait de les rendre impossibles. Plutôt que de se tourner vers l'élaboration de discours de la méthode donnant les règles pour bien conduire la raison, il conviendrait de transformer l'homme de telle manière que la *capacité* à produire des erreurs ne soit plus inscrite dans son être biologique. Pour ne pas produire des erreurs, il faudrait faire en sorte de ne plus procéder d'une « erreur biologique ». La tentation est donc celle de chercher à ne plus attendre des mutations, mais bien à pouvoir diriger l'évolution concernant l'homme. On peut facilement reconnaître ici l'ambition du mouvement transhumaniste.

Le transhumanisme procède d'un choix premier qui n'est jamais discuté ni jamais justifié – un choix, qui plus est, normatif : celui de considérer l'erreur comme une chose négative et à éviter, parce que signifiant l'échec d'un projet ou d'une intention. Or, si l'homme met la main sur sa propre évolution, elle relève désormais d'un projet qui

[36] On trouvera une discussion de l'idée d'erreur génétique, et sa mise en perspective avec l'idée de norme, dans Limoges C. (1994), « *Errare Humanum Est*. Do Genetic Error Have a Future », p. 113-124.

considère la maladie, la vieillesse, la mort, mais aussi la procréation naturelle qui opère un brassage génétique hasardeux, comme ce qui peut ne pas avoir lieu, et donc comme ce qui ne *doit* plus avoir lieu. Qu'est-ce qui finalement conduit à une telle évaluation négative de l'erreur, qui enrôle la médecine dans sa correction et la verse tendanciellement du côté d'une médecine d'amélioration et de perfection[37] ?

Faisons pour finir une hypothèse de travail qui demanderait très certainement encore à être affinée. Il nous semble que le philosophe allemand G. Anders, dans son ouvrage maître, *L'Obsolescence de l'homme*, peut apporter des lumières précieuses. Il forge un concept, la honte prométhéenne, pour rendre compte de ce que l'extension du domaine des machines au XX^e^ siècle fait à l'homme. La thèse d'Anders peut se dire en ces termes : « la honte qui s'empare de l'homme devant l'humiliante qualité des choses qu'il a lui-même fabriquées[38] ». Pourquoi une telle honte de soi devant les objets techniques que l'on juge comme plus parfaits, plus puissants, plus rapides, plus sûrs, au point de confier, par exemple, sa voiture à un ordinateur ? La réponse est celle-ci : la cause de la honte est l'origine même de l'homme – il doit son existence à une naissance, donc à un processus biologique incertain et contingent, qui le jette dans un *devenir*. Or son rêve secret, croit comprendre Anders, est d'être *fabriqué*.

> Si j'essaie d'approfondir cette « honte prométhéenne », il me semble que son objet fondamental, l'« opprobre fondamental » qui donne à l'homme honte de lui-même, c'est son *origine*. [Il] a honte d'être *devenu* plutôt que d'avoir été *fabriqué*. Il a honte de devoir son existence – à la différence des produits qui, eux, sont irréprochables parce qu'ils ont été calculés dans les moindres détails – au processus aveugle, non calculé et ancestral de la

[37] Sur la médecine d'amélioration ou *enhancement*, il y a une bibliographie très riche. Citons seulement Juengst E. (1998), « What does enhancement mean ? », p. 25-43 ; Goffette J. (2006), *Naissance de l'anthropotechnie. De la médecine au modelage humain*.

[38] Anders G. (2001), *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, p. 37.

> procréation et de la naissance. Son déshonneur tient donc au fait d'« être né », à sa naissance qu'il estime trivial […] pour cette seule raison qu'elle est une naissance. Mais s'il a honte du caractère obsolète de son origine, il a bien sûr également honte du résultat imparfait et inévitable de cette origine, en l'occurrence *lui-même*[39].

Cette honte prométhéenne qui touche l'homme – la honte finalement d'avoir produit des œuvres plus parfaites que soi-même – a pour conséquence d'aboutir à un véritable renversement de valeurs. Nous insisterons seulement sur deux points. Les objets techniques forment un système, qui est « ouvert, plastique, toujours prêt pour de nouvelles transformations, toujours prêt à s'adapter à de nouvelles situations, toujours disponibles pour de nouvelles tâches[40] », au contraire du corps humain, borné, récalcitrant, dont les instruments sont imparfaits et obsolètes (puisque ce corps est le même que celui de l'homme des cavernes). Si être ouverte et plastique, si savoir s'adapter sont des signes de la liberté, alors ce sont les choses techniques qui sont libres, et l'homme qui ne l'est pas. Aussi ce dernier va-t-il s'engager dans un mouvement d'autoréification : se transformer selon le modèle de ses propres instruments techniques afin de pouvoir s'intégrer à leur monde et répondre à leur évolution. « Les instruments sont les 'surdoués' d'aujourd'hui[41] », en fonctionnant en réseau et en recouvrant notre monde d'un monde virtuel, comme les ordinateurs er logiciels, ou encore en se miniaturisant à l'extrême comme les nanotechnologies.

Deuxième point : ce corps que nous sommes n'est pas seulement imparfait, grossier et obsolète, il est surtout mortel. Or, Anders montre qu'il y a une forme d'immortalité parmi les objets par « la réincarnation industrielle, c'est-à-dire l'existence de produits de série[42] ». Non seulement nous ne sommes pas libres, mais nous sommes inférieurs à nos propres produits « alors même qu'ils sont

---

[39] Anders G. (2001), *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle.*

[40] *Ibid.*, p. 49.

[41] *Ibid.*, p. 58.

[42] *Ibid.*, p. 69.

notre œuvre[43] », précisément parce que nous n'avons pas cette qualité de pouvoir exister en plusieurs exemplaires, parce que nous ne pouvons « jouir de cette chance qu'ont les ampoules électriques ou les microsillons 'longues durée' de se survivre à eux-mêmes sous la forme d'un nouvel exemplaire – bref, que nous devons aller, exemplaire unique et obsolète, jusqu'au terme du délai qui nous est imparti[44] ».

Il ne faut pas faire de G. Anders le père du transhumanisme – il est au contraire un philosophe qui cherche à décrire le plus adéquatement la situation de l'homme, afin qu'il ne renonce pas à être la mesure des choses. Avec les sciences de l'information surgit la possibilité, encore toute fictive, de pouvoir offrir à la pensée un autre support que le corps organique ; avec l'avancée de la biologie surgit également la possibilité, encore toute fictive, de pouvoir désormais se donner des exemplaires. Il y a enfin l'idée de ne plus laisser l'évolution de l'homme au seul hasard : si nous évoluons, n'avons-nous pas, ou n'allons-nous pas avoir les moyens de pouvoir diriger notre évolution[45] ? Nous assistons à une sorte de réactivation « sauvage » d'une vieille thèse aristotélicienne, l'échelle des êtres, avec cette différence substantielle que l'homme, dans la forme organique qui est la sienne, ne se tient pas au sommet de l'échelle des êtres. Considérer l'homme comme un être imparfait, et vouloir l'améliorer, l'augmenter, le perfectionner, diriger son évolution, c'est supposer la croyance en une perfection non encore atteinte, autrement dit encore en un modèle qu'il s'agit de réaliser. Il convient donc de ne pas négliger le fait que la médecine dématérialisée s'intègre à toute une stratégie anthropotechnique, dont les médecins ne sont pas toujours conscients, sans qu'il n'y aille aucunement de leur faute, puisqu'ils sont pris dans l'urgence de soigner et d'améliorer l'état de leurs patients.

Bien sûr, il faudrait apporter des nuances. En effet, il conviendrait de distinguer différentes positions. Le *trans*humanisme viserait

---

[43] Anders G. (2001), *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, p. 70.

[44] *Ibid.*, p. 71.

[45] Pour avoir un tour d'horizon des enjeux et des courants philosophiques qui traverse le champ du transhumanisme, voir Hottois G. *et al.* (dir.) (2015), *Encyclopédie du trans/posthumanisme. L'humain et ses préfixes.*

l'advenue d'une autre humanité, supérieure à celle-ci en ce qu'elle ne dépendrait plus d'une « nature », en pariant sur l'avancée des technologies. Le *post*humanisme chercherait, lui, à repenser la question de savoir ce qu'est l'homme en mettant l'accent sur la figure du *cyborg*[46], c'est-à-dire la figure qui entremêle l'organique et l'artificiel. L'anthropotechnie, quant à elle, se donnerait pour tâche d'améliorer les capacités de l'homme, autrement dit, non de dépasser une nature humaine obsolète, mais au contraire de la déployer complètement, sans perte pour ainsi dire. Ces distinctions restent malgré tout formelles, et se mélangent plutôt. La médecine dématérialisée, qui veut répondre à la maladie avant même qu'elle ne survient, serait plutôt à mettre du côté d'une anthropotechnie ; mais la frontière est ténue entre l'amélioration et le transhumanisme proprement dit, dans la mesure où l'homme amélioré pourrait aboutir à un tout autre homme : une différence de degré peut aboutir en fin de compte à une différence de nature.

C'est pourquoi la médecine dématérialisée et la dématérialisation de la santé ne sont pas des techniques médicales anodines, qui apporteraient simplement des moyens supplémentaires dans l'arsenal médical. Il semble que, bien comprises, elles mettent en jeu l'idée même d'une obsolescence de l'homme. À partir de là, la médecine change de finalité : elle ne soigne plus, elle remplace ; elle ne guérit plus, elle fabrique et perfectionne ; d'où une source accrue de puissance de consolation pour l'homme.

Est-ce mieux ? Puisque cette idéologie repose sur un choix de valeurs – celui d'une dévalorisation de l'erreur, de l'échec, du négatif –, il convient de soumettre ce choix normatif lui-même à une évaluation normative. Dévaloriser l'erreur et le négatif, c'est méconnaître qu'il ne peut y avoir de valorisation et donc également de normalisation que parce qu'il y a eu manquement, raté, échec[47]. C'est la conscience même de l'erreur qui conduit au travail de la rectification, mais aussi aux découvertes. Si nous aboutissons à un homme qui n'est plus capable d'erreurs, qui n'est plus capable de tomber malade, n'aboutissons-

[46] Sur ce sujet, voir Hoquet T. (2011), *Cyborg philosophie. Penser contre les dualismes*.

[47] Sur l'idée de l'erreur comme valeur positive chez Canguilhem, voir Talcott S. (2013), « Georges Canguilhem and the Philosophical Problem of Error ».

nous pas à un homme grandement malade, mais malade d'un autre genre, car il ne peut plus comprendre que la santé n'est pas un état, mais une conquête. À ne plus jamais faire l'épreuve de sa santé en se relevant d'une maladie, le risque est de peu à peu douter de la valeur même de sa santé. Est-il normal que je ne tombe jamais malade ? Comment valoriser ce que je suis, si je ne fais plus l'expérience du négatif, ou du moins si je n'ai plus conscience que je peux échouer, si je réussis à tout coup ? La dématérialisation de la santé risque de conduire à un état où la santé même s'est évaporée dans les données normales que l'on recueille pour se prouver que l'on est en bonne santé. À l'inverse, ne devrions-nous pas dire que nous sommes en bonne santé d'une part par les données biologiques anormales que nous produisons, mais surtout parce que la santé n'est pas une affaire de données : elle est elle-même une valeur, parce qu'elle surmonte les infidélités, les résistances, les dérobades, parce qu'elle n'efface pas le négatif, mais le surmonte. L'homme sain n'est pas celui qui ne tombe jamais malade, il est celui qui est capable de se relever de la maladie. « La menace de la maladie est un des constituants de la santé[48]. » Il serait alors très contradictoire à l'acte médical, qui est de valoriser la santé, de vouloir supprimer la menace même de la maladie.

Bibliographie

Anders G. (2001), *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, tr. C. David, Paris, Éditons de l'Encyclopédie des Nuisances, 363 p.

Atlan H. (1999), *La fin du « tout génétique » ? Vers de nouveaux paradigmes en biologie*, Versailles, Éditions Quae, 96 p.

Beurton P. J. *et al.* (2000) (éd.), *The Concept of the Gene in Development and Evolution. Historical and Epistemological Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 384 p.

Billard V. (2017), *Éloge de ma fille bionique. Philosophie du handicap, humanisme et transhumanisme*, Paris, Hermann, 266 p.

Boorse C. (1977), « Health as a Theoretical Concept », *Philosophy of Science*, 44, p. 542-573, « Le concept théorique de santé », tr. É. Giroux, dans Giroux É. et M. Lemoine (éd.) (2012), *Philosophie de la médecine. Santé, maladie, pathologie*, Paris, Vrin, p. 61-119.

[48] Canguilhem G. (1999), *Le normal et le pathologique*, p. 217.

Canguilhem G. (1999, 2e éd. 1966), *Le normal et le pathologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 224 p.

Canguilhem G. (1977), *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 141 p.

Canguilhem G. (1994), « Le concept et la vie », *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris, Vrin, p. 335-364.

Chimisso C. (2015), « Narrative and Epistemology : George Canguilhem's Concept of Scientific Ideology », *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 54, Part A, p. 64-73.

Coeurnelle D. et M. Roux (2016), *Le transhumanisme au service du progrès social*, Limoges, FYP Éditions, 218 p.

Conseil national de l'Ordre des médecins (2010), « Dématérialisation des documents médicaux », Conseil national de l'Ordre des médecins, https//www.conseil-national.medecin.fr/sites/default/files/Dematerialisation des documents medicaux.pdf consulté le 21/07/2017.

Conseil national de l'Ordre des médecins (2009), « Télémédecine », Conseil national de l'Ordre des médecins, https//www.conseil-national.medecin.fr/sites/default/files/telemedecine.pdf consulté le 21/07/2017.

Dagognet F. (1979), *Mémoires pour l'avenir. Vers une méthodologie de l'informatique*, Paris, Vrin, 200 p.

Dagognet F. (1982), *Faces, surfaces, interfaces*, Paris, Vrin, 213 p.

Dagognet F. (1986), *Philosophie de l'image*, Paris, Vrin, 254 p.

Dagognet F. (2009), « L'imagerie médicale, une ambivalence certaine, quoique relative », *Recherches en psychanalyse, vol.* 2, n° 8, p. 170-174.

Darrason M. (2013), « Unifying Diseases through Common Genetic Mechanisms : the Example of the Genetic Theory of Infectious Disease », *Theoretical Medicine and Bioethics*, vol. 34, n° 4, p. 327-344.

Darrason M. (2014), *Y a-t-il une théorie génétique de la maladie ?*, thèse de doctorat, Université Paris 1 Sorbonne, 556 p.

Dekeuwer C. (2013), « Définie la maladie génétique », dans *Épistémologie de la médecine et de la santé*, Paris, Éditions Matériologiques, p. 99-124.

Ferry L. (2016), *La révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'ubérisation du monde vont bouleverser nos vies*, Paris, Plon, 275 p.

Freud S. (1970), *Introduction à la psychanalyse*, tr. S. Jankélévitch, Paris, Éditions Payot, 568 p.

Giroux É. (2010), *Après Canguilhem. Définir la santé et la maladie*, Paris, Presses Universitaires de France, 160 p.

Giroux É. (éd.) (2016), *Naturalism in the Philosophy of Health. Issues and Applications*, Springer, 229 p.

Giroux É. et M. Lemoine (éd.) (2012), *Philosophie de la médecine. Santé, maladie, pathologie*, Paris, Vrin, 416 p.

Goffette J. (2006), *Naissance de l'anthropotechnie. De la médecine au modelage humain*, Paris, Vrin, 187 p.

Habermas J. (2002), *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, tr. C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 181 p.

Hoquet T. (2011), *Cyborg philosophie. Penser contre les dualismes*, Paris, Éditions du Éditions du Seuil, 363 p.

Hottois G. *et al.* (dir.) (2015), *Encyclopédie du trans/posthumanisme. L'humain et ses préfixes*, Paris, Vrin, 511 p.

Jacob F., J. Monod (1961), « Genetic Regulatory Mechanisms in the Synthesis of Proteins », *Journal of Molecular Biology*, 3, p. 318-356.

Jinek M. *et al.* (2012), « *Programmable dual-RNA-guided DNA endonuclease in adaptive bacterial immunity* », *Science*, vol. 337, nº 6096, p. 816-821.

Johannsen W. (1909 1re éd., 1926 3e éd.), *Elemente der Exakten Erblichkeitslehre*, Iéna, Fischer, 515 p.

Juengst E. (1998), « What does enhancement mean ? », dans Parens E. (éd.), *Enhancing human traits*, Washington, DC, Georgetown University Press, p. 25-43

Keller E. F. (2003), *Le siècle du gène*, tr. S. Schmitt, Paris, Gallimard, 175 p.

Keller E. F. (2014), « De l'action des gènes aux génomes réactifs », trad. T. Hoquet, dans Hoquet T. et F. Merlin (dir.), *Précis de philosophie de la biologie*, Paris, Vuibert, p. 37-47.

Kitcher P. (2000), « Battling the Undead. How (and How not) to Resist Genetic Determinism », dans P. Kitcher (éd.) (2003), *In Mendel's Mirror. Philosophical reflections on biology*, New-York, Oxford University Press, p. 283-300.

Kupiec J.-J. (2008), *L'Origine des individus*, Paris, Fayard, 315 p.

Kupiec J.-J. (2012), *L'Ontophylogenèse. Évolution des espèces et développement de l'individu*, Versailles, Éditions Quae, 77 p.

Kupiec J.-J. et P. Sonigo (2000), *Ni Dieu ni gène. Pour une autre théorie de l'hérédité*, Paris, Éditions du Seuil, 228 p.

Laplane L. (2011), « Le mystère de la genèse des individus », *Critique*, vol. 764-765, n° 1, p. 143-152.

Lewontin R. (1992), *Biology as Ideology. The Doctrine of DNA*, New-York, Richard Harper Perennial, p. 128.

Limoges C. (1994), « *Errare Humanum Est*. Do Genetic Error Have a Future », dans Cranor C. F. (éd.), *Are Genes Us ? The Social Consequences of the New Genetics*, New Brunswick, Rutgers University Press, p. 113-124.

Lippman A. (1991), « Prenatal Genetic Testing and Screening : Constructing Needs and Reinforcing Inequities », *American Journal of Law and Medicine*, 17, p. 15-50.

Magnus D. (2004), « The Concept of Genetic Disease », dans L. Arthur *et al.* (éd.), *Health, Disease, and Illness : Concepts in Medicine*, Washington DC, Georgetown University Press, p. 233-242, « Le concept de maladie génétique », tr. P.-O. Méthot, dans É. Giroux et M. Lemoine (éd.) (2012), *Philosophie de la médecine. Santé, maladie, pathologie*, Paris, Vrin, p. 337-360.

Morange M. (2004), « La part des gènes ; évolutions récentes », dans Pharo P. (dir.), *L'homme et le vivant*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 301-313.

Morange M. (2011), « Les mirages de l'épigénétique », *Critique*, vol. 764-765, n° 1, p. 153-158.

Morange M. (2016), *Une histoire de la biologie*, Paris, Éditions du Seuil, 437 p.

Munnich A. (2016), *Programmé mais libre. Les malentendus de la génétique*, Paris, Plon, 141 p.

Nelkin D. et S. Lindee (1998), *La mystique de l'ADN. Pourquoi nous sommes fascinés par le gène ?*, tr. M. Blanc, Paris, Belin, 318 p.

Nordenfelt L. (1995), *On the Nature of Health. An Action-Theoretic Approach*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 214 p.

Peluffo A. E. (2015), « The "Genetic Program" : Behind the Genesis of an Influential Metaphor », *Genetics*, vol. 200, n° 3, p. 685-696.

Piccart-Gebhart M. *et al.* (2005), « Trastuzumab after Adjuvant Chemotherapy in HER2-positive Breast Cancer », *New England Journal of Medicine*, 353, p. 1659-1672.

Pichot A. (1999), *Histoire de la notion de gène*, Paris, Flammarion, 347 p.

Romond E. H. *et al.* (2005), « Trastuzumab plus Adjuvant Chemotherapy for Operable HER2-positive Breast Cancer », *New England Journal of Medicine*, 353, p. 1673-1684.

Sackett *et al.* (13 janvier 1996), « Evidence based medicine : what it is and what it isn't », *British Medical Journal*, 312, p. 71-72.

Salgues B. (2013), *L'e-santé et la télémédecine*, Paris, Lavoisier, 317 p.

Schwartz D. (1994), *Le jeu de la science et du hasard. La statistique et le vivant*, Paris, Flammarion, 111 p.

Slamon D. J. *et al.* (1987), « Human Breast Cancer : Correlation of Relapse and Survival with Amplification of the HER2/neu *Oncogene* », *Science*, 235, p. 177-182.

Talcott S. (2013), « Georges Canguilhem and the Philosophical Problem of Error », *Dialogue*, vol. 52, p. 649-672.

Ten Have H. A. M. J. (2001), « Genetics and Culture : the Geneticizations Thesis », *Medicine, Health care and Philosophy*, 4, p. 295-304.

Vallancien G. (2015), *La médecine sans médecin ? Le numérique au service du malade*, Paris, Gallimard, 303 p.

Yaya H. S. et Raffelini C. (2007), *Des souris et des médecins. De la télémédecine à la cybermédecine. La science médicale du 21ème siècle entre l'organisation et la technologie*, Paris, Publibook, 165 p.

Léo Strauss et Pierre Manent : deux retours contemporains à la philosophie politique ancienne

Présentation

Daniel Tanguay*

Les quatre textes soumis ici à l'attention des lecteurs et lectrices sont des versions revues de travaux nés d'un séminaire qui s'est tenu à l'automne 2017 au Département de philosophie de l'Université d'Ottawa. Le séminaire portait le titre suivant : « Leo Strauss et Pierre Manent : deux retours contemporains à la philosophie politique ancienne ». J'aimerais d'abord dire quelques mots sur l'intention qui m'a guidé dans ce séminaire, pour ensuite décrire brièvement le sujet des travaux que j'ai estimé dignes d'intérêt pour une publication dans la revue *Ithaque*. Je profite d'ailleurs de l'occasion pour remercier le comité de rédaction de la revue d'avoir fourni cette opportunité aux étudiants qui ont participé à mon séminaire.

Pour présenter le thème du séminaire, je ne trouve rien de mieux que de reproduire la présentation que j'en ai faite dans le plan de cours : « Deux figures de la philosophie politique contemporaine, Leo Strauss et Pierre Manent, ont proposé à un peu plus d'une génération de distance un retour à la philosophie politique ancienne. La nécessité d'un tel retour repose pour eux sur un diagnostic partagé portant sur l'impasse dans laquelle se trouverait la philosophie politique moderne. Nous verrons, dans un premier temps, les points communs et les points de divergence de deux auteurs concernant la compréhension et

* Professeur au Département de philosophie de l'Université d'Ottawa.

Ithaque 22 – Printemps 2018, p. 51-60
Handle: 1866/19893

l'explication de cette impasse. Nous porterons une attention toute particulière à leur interprétation de la genèse de la modernité politique ainsi qu'à leur critique de l'historicisme et du relativisme. Si Strauss et Manent sont d'accord sur le fait que seul un retour aux Anciens permettrait à la philosophie politique de surmonter les apories modernes, nous verrons toutefois dans un second temps qu'il ne semble pas s'entendre sur ce qui constitue l'essence de la philosophie politique ancienne. Au risque de simplifier leurs positions pourtant tout en nuances et subtilités, on pourrait dire qu'alors que le retour de Strauss est 'platonicien', celui de Manent est 'aristotélicien'. Derrière ces deux vocables se cachent en fait deux conceptions sensiblement différentes de la philosophie politique et aussi de la philosophie qui, risquerait-on d'avancer, recoupent deux attitudes 'classiques' opposées concernant les rapports de la philosophie à la vie politique, de la vie théorétique à la vie pratique. Ces deux conceptions débouchent sur une évaluation sensiblement différente des tâches de la philosophie politique. Notre exploration des propositions straussiennes et manentiennes visera à dégager ces deux conceptions et à en évaluer les mérites et les faiblesses ».

J'ai décidé de prendre comme fil conducteur de cet examen de la pensée du retour chez les deux philosophes deux ouvrages : *Droit naturel et histoire* (1953) de Leo Strauss et *La cité de l'homme* (1994) de Pierre Manent. Comme ces deux ouvrages constituent à mon avis la meilleure et la plus solide introduction à l'œuvre des deux philosophes, j'espérais mener l'analyse comparative que je souhaitais et de pouvoir ainsi dégager les contours précis du retour à la philosophie politique ancienne tel qu'envisagé par chacun des deux penseurs. Ce programme, je dois le confesser, s'est avéré trop ambitieux dans le cadre d'un séminaire. J'avais curieusement oublié la densité et la complexité de deux œuvres que je croyais pourtant bien connaître.

La difficulté de lecture de *Droit naturel et histoire* ne vient pas du fait que Strauss y pratiquerait un art d'écrire ésotérique réservant le suc de sa doctrine aux « happy few », mais bien de la densité propre à sa démonstration et du caractère souvent aporétique de sa démarche. Le « retour au droit naturel ancien » proposé par Strauss n'est pas ce que l'on croit en général – un retour à une doctrine de loi naturelle similaire à ce que le néo-thomisme a tenté par exemple au XXe

siècle – et ce qu'il est au juste demeure souvent difficile à saisir dans toutes ses nuances. Je ne veux pas dire par là que Strauss ne dit jamais clairement ce qu'il entend par droit naturel ancien, mais que l'idée qu'il s'en fait contraint l'interprète à un exercice dialectique qui risque toujours de lui échapper s'il n'est pas mené avec une grande délicatesse. Plus encore, nous avons pu constater à travers les échanges et discussions durant le séminaire que Strauss laisse en suspens des questions auxquelles il est essentiel de répondre pour que sa proposition d'un retour aux Anciens soit crédible : quel est le rapport entre la vision finalisée du cosmos propre aux Anciens et le droit naturel ancien ? La réfutation straussienne de l'historicisme ne présuppose-t-elle pas ce qu'elle devrait justement prouver, soit que l'être est essentiellement « être-toujours » ? N'y a-t-il pas un fossé plus grand que Strauss l'estime entre la philosophie politique de Platon et celle d'Aristote ? La critique straussienne du droit naturel moderne ne renvoie-t-elle pas à une querelle plus fondamentale, soit à la querelle des écoles ou sectes de la philosophie ancienne ? Jusqu'à quel point le portrait que fait Strauss des Anciens obéit-il à un questionnement et à des préoccupations qui ne pouvaient pas être les leurs ? Nous avons tourné autour de ces questions dans le séminaire, sans jamais pouvoir y répondre de manière totalement satisfaisante.

L'ouvrage de Manent semble de prime abord plus facile d'accès que *Droit naturel et histoire*. La prose manentienne est en effet limpide et, comme je me plais à le répéter à qui veut l'entendre, Manent est le prosateur le plus admirable parmi les philosophes politiques français de sa génération. Cette clarté est pourtant à l'occasion si éblouissante qu'elle nous aveugle. *La cité de l'homme* est ainsi un ouvrage difficile à cause du caractère ramassé et concis de l'argumentation et de la densité du propos. La compréhension d'un tel ouvrage présuppose chez le lecteur une connaissance précise et méditée des auteurs que Manent interprète. La réflexion philosophique manentienne est en effet menée comme chez Strauss à l'aide d'une interprétation des auteurs de la tradition de la philosophie politique. On pourrait d'ailleurs montrer que Manent dans l'interprétation de la modernité politique, du moins dans la première partie de son œuvre, est en constant dialogue avec Strauss[1]. Le sommet de ce dialogue est sans

[1] L'influence de Strauss sur Manent est particulièrement sensible dans ses deux premiers ouvrages : Manent, P. (1977), *Naissances de la politique moderne.*

conteste atteint dans *La cité de l'homme*. C'est dans cet ouvrage que Manent se livre à sa tentative la plus rigoureuse et à la plus achevée de sa part d'éclairer la genèse et le développement de la modernité à la fois philosophique et politique. C'est en tout cas ainsi qu'il évalue lui-même son ouvrage dans un livre d'entretiens paru en 2010 : « Dans *La Cité de l'homme*, je livre, en effet, mon analyse la plus rigoureuse de ces notions modernes que nous évoquions à l'instant : la société, l'histoire, les droits de l'homme. J'essaie de les analyser avec le plus de soin possible et de les analyser de manière critique, car pour moi, loin d'avoir l'évidence qu'elles ont pour les Modernes en général, elles se rattachent à un projet originel dont j'avais mesuré le caractère problématique et paradoxal dès son départ. En ce sens, certainement, *La Cité de l'homme*, est la forme la plus achevée et la plus systématique de ce que je pourrais appeler mon analyse critique du dispositif intellectuel des Modernes[2] ».

On perçoit donc que le point de départ de Manent est le même que Strauss, soit une interrogation critique sur la genèse de la modernité. Cette interrogation sur la modernité n'est d'ailleurs pas neutre pour nos deux auteurs. Elle vise en effet, comme le souligne Manent, à en montrer le « caractère problématique et paradoxal ». Manent propose donc comme Strauss un examen de ce que nous sommes, c'est-à-dire à une « phénoménologie de la conscience moderne ». Peut-être d'ailleurs plus encore que dans la pensée de Strauss, ce thème de la « différence moderne » est au cœur de la *Cité de l'homme*. Mais cela n'est peut-être qu'une illusion d'optique et ce, dans la mesure où l'ouvrage de Manent, au contraire de l'ouvrage de Strauss, ne cherche pas à déployer le point de vue des Anciens dans toute son ampleur. Il y a bien sûr des passages essentiels de la *Cité de l'homme* qui portent en particulier sur Aristote et qui définissent en termes positifs l'approche ancienne du politique contrastée à celle des Modernes, mais ces passages sont trop brefs pour que l'on puisse espérer en dégager une conception ferme du rapport de Manent à la

Machiavel-Hobbes-Rousseau, et Manent, P. (1987), *Histoire intellectuelle du libéralisme : dix leçons*.

[2] Manent, P. (2010), *Le regard politique. Entretiens avec Bénédicte Delorme-Montini*, p. 124.

pensée des Anciens[3]. En attendant la publication de l'ouvrage sur *Les Politiques* d'Aristote que Manent se propose d'écrire, une enquête sur son rapport à la pensée des Anciens devrait s'élargir et contenir une analyse de son second maître livre, *Les métamorphoses de la cité*[4].

L'une de conclusions provisoires de ce séminaire est que la justification d'un retour à la pensée ancienne se fait chez Strauss et Manent à partir de la considération des contradictions de la philosophie moderne. Les efforts modernes pour surmonter ces contradictions ont échoué, car ils étaient fondés sur l'acceptation de la position typiquement moderne qu'il n'existe pas une telle chose qu'une « nature humaine ». Plutôt que surmonter les contradictions inhérentes à la philosophie moderne, ces tentatives philosophiques n'ont fait qu'aggraver le problème. C'est pourquoi Manent et Strauss affirment qu'il faudrait pour sortir de l'impasse moderne retourner à la notion de « nature humaine » ou d'essence de l'homme dans son sens originel. Contrairement aux apparences, l'esprit de ce retour se veut non dogmatique pour Manent comme chez Strauss et il prend appui principalement sur l'anthropologie politique des Anciens. Manent et Strauss pratiquent ainsi une stratégie commune de contournement de la difficulté que représente tout retour philosophique aux Anciens à l'époque contemporaine : un tel retour ne présuppose-t-il pas pour être crédible une critique préalable de la critique moderne de la « métaphysique » des Anciens ? Strauss et Manent n'ignorent certes pas cette question, mais il n'est pas sûr que leur recours commun à ce que l'on pourrait appeler une phénoménologie doublée d'une herméneutique de la tradition de la philosophie politique soit une réponse suffisante à cette interrogation.

On trouvera des traces de cette interrogation qui a hanté le séminaire dans les deux contributions sur Strauss présentées ici, soit

[3] Manent, P (1994), *La cité de l'homme*, p. 232-260. Je me permets de renvoyer le lecteur à un article où j'ai tenté de faire une mise au point concernant le rapport de Manent aux Anciens : Tanguay, D. (2010), « Pierre Manent, Aristote plutôt que Platon », p. 339-363. On consultera aussi avec profit l'article suivant : Cordell Paris, C. (2014), « L'inspiration aristotélicienne dans la pensée de Pierre Manent. Les phénomènes, la chose commune, l'action », p. 169-185.

[4] Manent, P. (2010), *Les métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident*.

celle de Jean-Christophe Anderson et celle d'Alexandre Leduc-Berryman. Les deux auteurs prennent à bras le corps le difficile problème des rapports de Strauss avec la tradition phénoménologique. Dans le texte de Jean-Christophe Anderson, ce problème est abordé à travers la réfutation de l'historicisme radical que Strauss présente dans le chapitre 1 de *Droit naturel et histoire*. Anderson voit, à mon avis justement, dans cette réfutation une critique de celui qui fut pourtant une source d'inspiration pour Strauss : Heidegger. Ce dernier est tenu par Strauss pour le défenseur le plus sérieux et profond de l'historicisme radical. S'il y a une justification rationnelle possible de la philosophie et, par extension, de l'existence d'un droit naturel, cette dernière devra, soutient Strauss, nécessairement passer par la réfutation préalable de la philosophie de Heidegger. Or, même si l'on peut dégager tout un ensemble d'arguments contre Heidegger dans *Droit naturel et histoire*, Anderson souligne en conclusion que Strauss n'a pas fourni la réfutation espérée, ou du moins qu'il n'a pas réfuté Heidegger tel qu'il s'est compris lui-même. Reste à savoir bien sûr, si une réfutation de Heidegger à partir de Heidegger n'est pas d'avance condamnée à demeurer prisonnière des prémisses de sa pensée.

Le texte d'Alexandre Leduc-Berryman aborde frontalement la question du rapport de Strauss à la phénoménologie. Comme il le montre, Strauss inscrit son projet philosophique dans une démarche phénoménologique qu'il adapte à ses besoins. Au centre du questionnement straussien est l'idée phénoménologique du retour à une « conscience naturelle » première ou aux expériences premières qui constituent notre humanité. Cette conscience naturelle n'est toutefois plus pour Strauss la conscience des choses perçues (Husserl première manière) ou encore la « conscience » historicisée du Dasein (Heidegger), mais la conscience naturelle que nous avons des choses politiques et morales qui s'offrent à nous. Leduc-Berrymam reconstruit patiemment l'argument phénoménologique straussien présent dans *Droit naturel et histoire*. Dans un second temps, il cherche à répondre à un argument souvent évoqué contre ce qui semble être un paradoxe au sein de la démarche straussienne. Le retour à la conscience naturelle passerait par une démarche herméneutique nous permettant d'exhumer le monde naturel enfoui sous les décombres de la conscience moderne. Comme le dit Strauss, « pour trouver un

monde naturel qui soit radicalement pré-scientifique ou pré-philosophique, il faut remonter avant la naissance de la science ou de la philosophie. Il n'est pas nécessaire pour cela d'entreprendre des études d'ethnologie poussées et forcément hypothétiques. Les données de la philosophie classique sur son origine, surtout si elles sont complétées par les propositions les plus élémentaires de la Bible, suffisent à qui veut reconstituer les caractères essentiels du "monde naturel"[5] ». C'est donc en quelque sorte un surplus d'histoire qui nous permettrait de rejoindre la conscience naturelle qui ne se présente pour nous que sous une forme déformée[6], donc la conscience naturelle n'est pas donnée immédiatement, elle a à être redécouverte à l'aide d'une enquête historique. La réponse fournie par Leduc-Berryman à cette forte objection est subtile et stimulante : pour Strauss, la nature et la conscience que nous prenons d'elle ne se donnent jamais à nous dans leur immédiateté, car la nature doit toujours être découverte par l'esprit humain, car elle est nous est d'abord cachée. Il n'y a pas de phénoménologie sans médiation et le « retour aux choses mêmes » est toujours un retour qui passe par la médiation de la conscience réflexive.

Les deux articles suivants, celui de Jérôme Gosselin-Tapp et celui de Julien Lanteigne sont d'un caractère et d'un ton différent. Alors que les deux articles sur Strauss se concentrent sur le noyau dur de la pensée de Strauss en posant des questions qui touchent ses choix philosophiques fondamentaux, les deux contributions sur Manent peuvent être classées davantage dans la catégorie des exercices de philosophie appliquée. Il n'y a rien de péjoratif dans mon esprit dans cette catégorisation. De tels exercices sont particulièrement à leur place dans l'examen de la pensée de Manent. Alors que Strauss est très rarement intervenu dans le débat public et est demeuré essentiellement un professeur, Manent n'a pas dédaigné prendre position concrètement sur des problèmes politiques contemporains. Ce goût pour la politique concrète provient en partie de la filiation revendiquée fièrement par Manent avec Raymond Aron et l'école aronienne. En plus des nombreux articles dans la revue *Commentaire*, deux ouvrages portent la marque de ce souci d'une intervention philosophique et politique visant tant à clarifier les termes du débat

[5] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire,* p. 81-82.
[6] Strauss, L. (1992), *Qu'est-ce que la philosophie politique ?,* p. 76.

politique qu'à avancer des solutions à un problème politique et social concret : *La raison des nations* (2006)[7] et, plus récemment, *La situation de la France* (2015)[8]. Alors que le premier ouvrage porte sur la construction européenne et la question de la souveraineté des nations, le second est une réflexion politique sur l'Islam de France et la question de la laïcité.

C'est ce second ouvrage que Jérôme Gosselin-Tapp s'est proposé d'analyser en se servant des outils de la philosophie politique anglo-américaine d'inspiration analytique. Cette approche peut paraître surprenante pour qui connaît l'allergie de Manent pour les approches trop analytiques et abstraites du phénomène politique. Elle est toutefois fructueuse dans la mesure où elle permet de bien voir l'entre-deux très inconfortable qu'a choisi Manent dans son traitement de la délicate question des mesures à prendre pour favoriser la réconciliation qu'il souhaite des musulmans de France avec la République française. Gosselin-Tapp réussit donc à bien cerner ce que plusieurs commentateurs français ont manqué, c'est-à-dire le savant mélange chez Manent d'une solution politique républicaine avec la reconnaissance limitée, mais réelle, de la communauté musulmane en tant que communauté au sein de la République française. Même si l'auteur reconnaît les mérites de l'effort manentien, il n'en soulève pas moins en dernier lieu les limites. Je laisserai le lecteur juger de l'à-propos de cette critique.

Avec le texte de Julien Lanteigne, on touche encore une question politique et sociale qui est au cœur de la réflexion de Manent sur la modernité politique : celle du consentement. Ce thème est plus particulièrement traité par le philosophe français dans un ouvrage – *Cours familier de philosophie politique* (2001)[9] – qui a un statut à mi-chemin entre les œuvres plus strictement philosophiques de Manent – *La cité de l'homme* et *Les métamorphoses de la cité* – et les œuvres davantage d'intervention politique signalées plus haut. Comme le montre Lanteigne, le principe du consentement est, selon Manent, un principe clé de la démocratie moderne. Il n'existe pas de démocratie sans l'idée que chaque individu doit consentir à l'autorité politique qui s'exerce sur lui. Dans un esprit tocquevillien, Manent met toutefois en

[7] Manent, P. (2006), *La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe.*
[8] Manent, P. (2015), *Situation de la France.*
[9] Manent, P. (2001), *Cours familier de philosophie politique.*

garde contre l'extension sans limites de ce principe du consentement qui menacerait tous les rapports humains et sociaux qui se laissent difficilement réduire au seul principe du consentement. Lanteigne explore les effets paradoxaux, repérés par Manent, de cette extension du principe de consentement. L'un d'entre eux est que la meilleure façon de conserver la liberté naturelle de consentir serait de ne plus consentir à rien ou, tout au moins, de ne consentir que fort provisoirement et selon son caprice. L'engagement et l'inscription dans la durée, nécessaires à la communauté politique, seraient mis en danger par le caractère essentiellement fluide et évanescent du consentement. On voit donc que le principe du consentement devenu sans limites renforce la dynamique d'un individualisme démocratique sapant les conditions politiques et humaines nécessaires au bon fonctionnement de cette même démocratie. Lanteigne voit dans la promesse une voie pour atténuer les effets délétères d'une application irréfléchie du principe du consentement. Promettre, c'est en effet consentir, mais s'engager aussi à consentir dans l'avenir.

La richesse de ses travaux et des questionnements qu'il soulève montre, je crois, l'intérêt contemporain de l'œuvre de ces deux penseurs qui, tout en étant aux marges de la réflexion dominante aujourd'hui en philosophie politique, nous permettent d'envisager la modernité politique et notre monde sous un aspect critique. On peut fort bien être en désaccord avec la manière dont ils lisent la tradition de la philosophie politique et on peut désapprouver le jugement parfois trop sévère qu'ils portent sur la modernité politique, mais on ne peut leur dénier le sérieux avec lequel ils mènent à la fois leur critique de la modernité et leur travail de réappropriation de la tradition classique. C'était bien le seul but que je m'étais fixé dans ce séminaire : persuader mon auditoire que les œuvres de Strauss et de Manent recèlent des trésors de sagesse qu'il serait dommage de négliger.

Bibliographie

Ouvrages de Pierre Manent et de Leo Strauss

Manent, P. (1977), *Naissances de la politique moderne. Machiavel-Hobbes-Rousseau*, Paris, Payot.

Manent, P. (1987), *Histoire intellectuelle du libéralisme : dix leçons*, Paris, Calmann-Lévy.
Manent, P (1994), *La cité de l'homme*, Paris, Fayard.
Manent, P. (2001), *Cours familier de philosophie politique,* Paris, Fayard.
Manent P. (2006), *La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe*, Paris, Gallimard.
Manent, P. (2010), *Les métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident*, Paris, Flammarion.
Manent, P. (2010), *Le regard politique. Entretiens avec Bénédicte Delorme-Montini*, Paris, Flammarion, 2010.
Manent, P. (2015), *Situation de la France,* Paris, Desclée de Brouwer.
Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et É. de Dampierre, Paris, Flammarion.
Strauss, L. (1992), *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, trad. O. Sedeyn, Paris, Presses universitaires de France.

Autres textes

Cordell Paris, C. (2014), « L'inspiration aristotélicienne dans la pensée de Pierre Manent. Les phénomènes, la chose commune, l'action », dans Giulio De Ligio, Jean-Vincent Holeindre et Daniel J. Mahoney (dirs.), *La politique et l'âme. Autour de Pierre Manent*, Paris, CNRS Éditions, p. 169-185.
Tanguay, D. (2010), « Pierre Manent, Aristote plutôt que Platon », dans Martin Breaugh et Yves Couture (dirs.), *Les Anciens dans la pensée politique contemporaine*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 339-363.

La critique de Heidegger dans *Droit naturel et histoire* de Leo Strauss

Jean-Christophe Anderson [*]

Résumé

Quoique délibéré, le silence de Leo Strauss à propos de ses origines intellectuelles obscurcit inévitablement les préoccupations qui traversent et qui structurent ses écrits. Notre article entend démontrer que la posture socratique défendue par Strauss dans Droit naturel et histoire*, loin de contribuer à l'élaboration d'un espace de réflexion « en marge » des débats philosophiques du dernier siècle, peut et doit être comprise comme participant d'une tentative d'émancipation face au pouvoir contraignant de l'historicisme mis de l'avant par Martin Heidegger. Il s'agira plus précisément de faire voir que le* magnum opus *de Strauss met en cause la pensée heideggérienne en* radicalisant *certaines de ses plus importantes intuitions. En questionnant les modalités du retour aux anciens opéré par Heidegger,* Droit naturel et histoire *suggère implicitement que la phénoménologie, en tant que philosophie première, ne peut être que politique.*

Introduction

Lorsque le nom de Leo Strauss et le problème du droit naturel sont évoqués de concert, la coutume semble vouloir que l'on étudie ce tandem en vase clos, ou, « au mieux », à la lumière des répercussions qu'auraient eu ses enseignements au sein des débats politiques américains. Ce traitement limité s'explique sans doute en partie par le contexte de publication de son grand œuvre. L'avant-propos de *Droit naturel et histoire* éclaire le lecteur : l'ouvrage qu'il

[*] L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université d'Ottawa).

Ithaque 22 – Printemps 2018, p. 61-87
Handle: 1866/19894

s'apprête à parcourir réunit et développe une série de conférences prononcées à l'Université de Chicago lors de l'automne 1949, dans le cadre des *Charles R. Walgreen Foundation Lectures* auxquelles Strauss participait à titre de professeur nouvellement engagé. Ce cycle de conférences, faut-il ajouter, était public, l'intention avouée de son mécène étant de redonner aux valeurs se trouvant aux fondements de la démocratie américaine une assise rationnelle et ainsi de contrecarrer les critiques de ces valeurs au sein des universités du pays. On ne sera conséquemment pas surpris d'apprendre qu'en décembre 1949, c'était au tour du célèbre thomiste Jacques Maritain, un ardent défenseur de la notion de loi naturelle, d'occuper la tribune.

Force est cependant d'admettre que le manque d'acuité historique dont on se satisfait trop souvent lorsque vient le temps d'étudier la pensée de Strauss tend à renforcer de façon trompeuse l'idée selon laquelle son adhésion à un tel projet allait de soi. Il suffit de prendre un peu de recul pour que le tableau se renverse subitement. Né au tournant du siècle dans une famille juive en Allemagne, Strauss reçut une éducation classique dans l'un des plus célèbres *Gymnasien* du pays, avant de poursuivre sa formation philosophique à Marbourg, véritable bastion du néo-kantisme, à Hambourg, où il rédigea sous la direction d'Ernst Cassirer une thèse de doctorat portant sur la pensée de Jacobi, ainsi qu'à Fribourg, qui était alors le haut lieu de la phénoménologie husserlienne. Son immersion dans l'*American way of life* fut par ailleurs surtout le résultat de la nécessité politique : en 1932, Strauss quitte l'Allemagne et amorce comme plusieurs de ses compatriotes un exil qui le mènera successivement en France, en Angleterre, à New York, puis à Chicago, où on l'invitera, dès son arrivée, à partager ses réflexions politiques. Se pourrait-il donc que l'on ait projeté sur le texte de *Droit naturel et histoire* l'horizon d'attente qui était celui de son public ? Ne faut-il pas à tout le moins envisager la possibilité que Strauss ait pu rapporter du Vieux Continent des préoccupations philosophiques qui excédent celles qu'on lui prête habituellement ?

Strauss emploie par exemple à plus d'une reprise, dans le chapitre premier de *Droit naturel et histoire*, un vocabulaire ontologique qui tranche assez ouvertement avec les analyses politiques se déployant dans le reste de l'ouvrage. Ce contraste est à première vue peu dérangeant : les concepts d'« *entia* » et d' « *esse* », comme les catégories

de l'« être » et de l'« être toujours », ne sont pas mobilisés afin d'exposer la pensée de Strauss elle-même, mais bien afin de restituer les grandes lignes d'une doctrine ennemie, celles de l' « historicisme radical » qui nie la possibilité du droit naturel et de toute vérité transhistorique. Prenant acte de cette dissonance, certains lecteurs avisés ont néanmoins senti la nécessité d'en préciser le sens, et ont suggéré que Strauss recourt en fait à ces notions métaphysiques afin de reconstituer la pensée de Martin Heidegger[1]. L'intérêt de cette affirmation pourrait toutefois encore paraître bien modeste puisque, après avoir achevé la présentation des principales thèses historicistes, Strauss affirme brusquement qu'il n'a pas le loisir de poursuivre la discussion. Le reste de l'ouvrage ne contient au surplus aucune mention explicite de l'auteur d'*Être et temps*. Il pourrait alors sembler inévitable de revenir à cette idée que Strauss pensait le politique selon une perspective autarcique et qu'il n'éprouvait pas la nécessité de se risquer sur le terrain investi par son ancien professeur.

On ne peut en réalité d'aucune manière endosser une interprétation aussi peu charitable, qui obscurcit sans raison le cheminement intellectuel de Strauss et qui laisse en outre croire qu'il aurait pu espérer tirer des bénéfices d'un approfondissement de la question du droit naturel tout en sachant très bien que l'historicisme radical démontrait parallèlement la futilité d'une telle démarche. C'est pour tout dire la cohérence même de *Droit naturel et histoire* qui est mise en péril dès lors que l'on consent à traiter les analyses politiques de Strauss de manière isolée. Que ce dernier n'ait visiblement pas souhaité se lancer dans un dialogue ouvert avec Heidegger ne constitue donc pas un motif valable afin de conclure que son livre constitue un rejet hardi de la pensée heideggérienne. Bien au contraire, il appert même que l'unité souterraine de *Droit naturel et histoire* ne saurait être mise en lumière que par une relecture de l'œuvre tenant compte des rapports complexes et nombreux qu'entretiennent les pensées de Strauss et de Heidegger[2]. Il est effectivement possible

[1] Cf. Kennington, R. (1981), « Strauss's Natural Right and History », p. 66 ; Velkley, R. (2011), *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy. On Original Forgetting*, p. 122 ; Zuckert, C. et M. Zuckert (2006), *The Truth About Leo Strauss*, p. 96.

[2] À notre connaissance, Richard Velkley est le seul à avoir accompli un tel exercice. *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy. On Original Forgetting* constitue par conséquent une référence importante pour notre travail.

de démontrer que l'ouvrage déploie au fil de ses analyses de facture classique une puissante critique de l'historicisme heideggérien. Cette critique, nous le verrons, vise moins à *réfuter* systématiquement les positions de Heidegger qu'à *libérer* l'esprit humain du joug imposé par ces thèses envahissantes. S'il est par ailleurs indubitable que ce travail d'émancipation mis en œuvre par Strauss s'est poursuivi bien au-delà de 1953, *Droit naturel et histoire* permet nonobstant d'exhiber distinctement deux objections à Heidegger qui traversent l'ensemble du corpus straussien. Ses fines études historiques élaborent en effet une charge phénoménologique à deux volets : elles exposent d'abord le manque de radicalité de la tentative heideggérienne d'un retour « aux choses mêmes », et suggèrent conséquemment que cette tentative, malgré sa profondeur, s'est construite selon un ordre inadéquat.

1. Absence et présence de Heidegger

Quoique certains lecteurs de Strauss aient relevé la présence de Heidegger derrière l'ensemble de ses écrits, peu se sont risqués à commenter l'extension ou les modalités de cette influence, faute de disposer d'éléments de preuve tangibles[3]. Il serait bien difficile de mettre en cause la pertinence d'une telle réserve, et l'affirmation voulant que Heidegger soit la cible principale du grand ouvrage de Strauss doit de ce fait paraître excessive à première vue. Il semble à tout le moins que l'on soit en droit d'exiger, avant toute autre explication, la démonstration de la plausibilité d'une telle hypothèse – ce que les juristes nomment un « commencement de preuve ».

Rappelons d'abord que la majorité des références à Heidegger au sein des écrits de Strauss font état du caractère absolument décisif des séminaires de Fribourg et de Marbourg du début des années 1920. Strauss reconnait à plus d'une occasion avoir immédiatement senti l'importance cruciale des leçons de Heidegger, qu'il peinait pourtant à comprendre[4]. Le « phénomène Heidegger » se présentait à lui, en dépit de sa familiarité avec l'école néokantienne et de sa récente initiation à la phénoménologie, comme un « phénomène qui n'était

[3] Ainsi que le remarquait Smith, S. (1997), « '*Destruktion*' or Recovery ? : Leo Strauss's Critique of Heidegger », p. 347.

[4] Strauss, L. (1997), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, p. 461.

pas apparu dans le monde depuis Hegel[5] ». Plus qu'un simple admirateur, Strauss n'a au surplus jamais caché la « dépendance radicale[6] » qu'entretenait son travail de « savant » à l'égard de la philosophie heideggérienne. Ces abondantes confessions, par-delà leur caractère anecdotique, doivent impérativement infléchir notre lecture des premiers chapitres de *Droit naturel et histoire*, dans lesquels Strauss semble débattre avec plus d'un adversaire. Elles révèlent en quelque sorte la hiérarchie des soucis à la source de l'ouvrage. Si Strauss consacre par exemple de nombreuses pages à la sociologie de Max Weber dans le second chapitre du livre, l'on peut supposer que sur le plan philosophique, sa cible première se situait en vérité dans le chapitre premier. De fait, comparé à Heidegger, Weber lui avait semblé, en 1922, « un enfant perdu (*orphan child*) du point de vue de la précision, de la pénétration et de la compétence[7] ». Quant à l'évidente volonté, dans ce chapitre premier, de faire passer la posture historiciste radicale pour une posture qui ne serait rattachée à aucun nom particulier, la correspondance de Strauss nous indique qu'il pensait exactement l'inverse : Heidegger incarnait à ses yeux le seul véritable historiciste radical[8].

Des considérations proprement philosophiques s'ajoutent encore à ces remarques biographiques afin de rendre plausible l'hypothèse d'une influence exercée par la pensée de Heidegger sur la rédaction de *Droit naturel et histoire*. Il faut d'abord évoquer l'évidente parenté des constats servant de matrices aux premiers écrits de Strauss et de Heidegger : tous deux partageaient, comme plusieurs de leurs

[5] Strauss, L. (2008), « L'existentialisme », p. 75.

[6] *Ibid.*, p. 79.

[7] *Ibid.*, p. 75. – Strauss ajoutera en 1962 que le positivisme, « s'il se comprend lui-même, se transformera nécessairement en historicisme » (*Nihilisme et politique,* p. 114-115).

[8] Strauss, L. (2014), *On Tyranny*, p. 251. – L'on peut croire que ce statut, d'abord attribué à Heidegger en raison de ses premiers travaux, fut confirmé par l'étude qu'amorça Strauss dans les années 1950 du « tournant » au sein de l'ontologie heideggérienne, puisque ce « tournant » visait à asseoir pour de bon l'historicité de la pensée humaine dans l'historicité de l'Être lui-même. *Droit naturel et histoire* contient des références à la première philosophie « existentialiste » des années 1920 de même qu'à la pensée plus mature de Heidegger, à laquelle Strauss commençait à s'initier lorsqu'il écrivit son livre, comme en atteste sa correspondance avec Alexandre Kojève.

compatriotes, le diagnostic d'une crise des temps modernes[9]. Cette entente était cependant la condition nécessaire à l'établissement d'un plus grand désaccord. Car l'auteur de *Droit naturel et histoire*, tout en reconnaissant l'évidence du malaise contemporain, ne paraît jamais avoir cédé au pouvoir d'attraction des motifs heideggériens de l'oubli de l'être ou de la fuite des dieux. Pour Strauss, la crise de la modernité était au premier chef une crise de la philosophie politique, et son symptôme principal était l'impossibilité pour l'homme d'aujourd'hui d'adhérer aux notions de bien, de mal, de juste et d'injuste[10], non pas l'impossibilité de poser la question du sens de l'être. Cette nuance en cache par ailleurs une seconde, plus importante encore : alors que pour Heidegger, la modernité ne représentait que le point d'orgue d'une crise engendrée par un long processus métaphysique, pour Strauss, c'était la modernité elle-même qui posait problème.

La particularité de ce constat est sans conteste un fait connu de tous les lecteurs de Strauss, mais son évidence ne doit pas en voiler la portée. Elle offre pour ainsi dire le moyen de réunir des données en apparence hétérogènes. Car si la crise de notre époque est avant tout une crise découlant du développement de la philosophie politique *moderne*, et si Heidegger était simultanément le dernier « grand penseur de notre temps[11] » aux yeux de Strauss, l'on peut supposer que ce dernier n'envisageait nullement l'historicisme radical de manière isolée. Au lieu d'être l'expression d'une réflexion inédite, cette doctrine représentait vraisemblablement pour l'analyse straussienne le parachèvement d'un mouvement de pensée s'étant amorcé bien avant le XX^e^ siècle et ne s'étant jamais véritablement arrêté. Dans un tel contexte, il est patent qu'il aurait été périlleux, pour Strauss, de repousser la menace que constitue Heidegger par le moyen d'une réplique immédiate. C'eût été courir le risque de se faire emporter à son tour par les vagues de la modernité[12]. Ainsi paraît-il judicieux de ne pas interpréter hâtivement l'absence de référence à Heidegger dans *Droit naturel et histoire*. Cette absence pourrait bien être la marque d'une

[9] Cf. Gadamer, H. G. et L. Strauss (2002), « Correspondance autour de *Vérité et méthode* », p. 85 ; Smith, S. (1997), « "*Destruktion*" or Recovery ? : Leo Strauss's Critique of Heidegger », p. 349-353.

[10] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 16 ; Strauss, L. (2005), *La cité et l'homme*, p. 63-83.

[11] Strauss, L. (2008), « L'existentialisme », p. 77.

[12] Cf. Strauss, L. (2008), « Les trois vagues de la modernité ».

présence : Strauss ne croyait simplement pas en la possibilité de répondre aux problèmes de la modernité par des moyens modernes[13]. Il reste néanmoins à préciser comment des analyses historiques pourraient, elles, permettre un tel exploit.

2. Les prémisses contestables de l'historicisme heideggérien

L'utilité de l'enquête historique n'est pas à chercher bien loin. Dans la perspective de Strauss, résister au pouvoir de la pensée heideggérienne appelait manifestement un périple menant « en deçà » de l'historicisme radical, jusqu'à sa source véritable. Strauss espérait, en d'autres termes, parcourir à rebours le mouvement de la philosophie politique moderne et démontrer que l'argumentaire heideggérien ne s'appuie en définitive, bien que cela paraisse d'abord inconcevable, sur aucune analyse philosophique décisive, ni sur aucune expérience authentique. L'idée était en somme d'opérer une remontée à travers la tradition à laquelle appartient Heidegger, « car il est de l'essence des traditions de couvrir ou de dissimuler leurs modestes fondations sous des constructions impressionnantes[14] ». Le tout suffit, du moins selon Strauss, afin de sauver la possibilité de la philosophie « au sens où Socrate l'entendait ». Permettre la « prise de conscience des problèmes fondamentaux » et l'analyse des « alternatives qui commandent leurs solutions[15] » n'exige au fond rien de plus, mais rien de moins, que de transformer les prétentions dogmatiques de l'historicisme en question dont on puisse débattre.

2.1. Le retour à l'horizon naturel des problèmes fondamentaux

On ne saurait évidemment porter à la lumière la fragilité des prémisses de l'historicisme heideggérien sans disposer de critères permettant d'en juger. Le rôle des premières études historiques de *Droit naturel et histoire* (chapitres III et IV) consiste ainsi à retrouver « les caractères essentiels du 'monde naturel'[16] » à partir duquel ont pu

[13] Cf. Velkley, R. (2011), *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy. On Original Forgetting*, p. 50.
[14] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 40.
[15] *Ibid.* p. 41.
[16] *Ibid.*, p. 82.

émerger, dans l'histoire humaine, les problèmes fondamentaux de la philosophie. Cet horizon naturel est en quelque sorte appelé à servir de cadre de référence pour l'évaluation de la solidité des principes à l'origine de la modernité philosophique. Notons que Strauss révèle ici que le combat qu'il livre aux thèses historicistes ne constitue en rien la négation du pouvoir de l'histoire. Car si l'horizon naturel des problèmes de la philosophie est à reconstruire par l'entremise d'une remontée historique, c'est forcément que sa disponibilité est d'une certaine manière assujettie au temps. Le tissu de l'histoire s'impose, lors d'une période de déclin intellectuel, comme un écran obscurcissant la conscience naturelle des problèmes humains[17]. C'est pourquoi Strauss écrit : « [c]e qu'il nous faut en premier lieu, c'est une intelligence non-historiciste de la philosophie non-historiciste[18] ». Ce qu'il nous faut, en d'autres termes, c'est retrouver le terreau à partir duquel a pu croître l'historicisme radical, afin de juger de l'opportunité de ce développement.

Il est ici très clair que ce geste de retour à l'horizon premier de compréhension des problèmes fondamentaux, s'il s'inscrit dans une démarche visant à critiquer Heidegger, est en même temps emprunté à Heidegger lui-même. Strauss tire son inspiration de la *Destruktion* esquissée lors des premiers séminaires de son ancien professeur, qui avaient permis à toute une génération de jeunes penseurs d'apercevoir Aristote sous un jour absolument inédit. Il est vrai que dans les milieux philosophiques allemands du début du XX^{e} siècle, l'idée d'un retour à l'horizon de la philosophie grecque n'était pas absolument neuve. Mais la spécificité du mouvement heideggérien de retour aux anciens – spécificité retenue par Strauss – consistait à remonter le fil de la tradition afin d'en montrer l'insuffisance et surtout afin de mettre en évidence la situation de déclin causée par cette insuffisance. Heidegger voyait plus précisément en l'histoire le moyen d'échapper aux constructions théoriques artificielles retenues par ses prédécesseurs et bloquant l'accès à l'expérience originaire de l'homme[19]. Quelques années après la publication de *Droit naturel et*

[17] Strauss, L. (2008), « La philosophie de l'histoire de Collingwood », p. 177.
[18] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 41.
[19] Cf. Gadamer, H. G. (2002), *Les chemins de Heidegger*, p. 251 ; Pippin, R. (2003), « The Unavailability of the Ordinary : Strauss on the Philosophical Fate of Modernity », p. 347.

histoire, Strauss, dans une allocution qui ne fut jamais prononcée, décrivit ainsi l'effet provoqué par la *Destruktion* : en entreprenant de *déraciner* la tradition de la philosophie occidentale, Heidegger permit à ceux qui l'écoutaient de voir pour la première fois depuis des siècles les racines de cette tradition, et de les contempler avec émerveillement[20].

De toute évidence, Strauss discerna cependant à travers ces racines un *datum* qui ne retint pas l'attention de son professeur. De fait, le retour à l'horizon naturel de la philosophie qu'il propose dans les premiers chapitres de *Droit naturel et histoire* nous indique qu'il envisageait sa critique de la tradition selon une perspective entièrement distincte. Alors que Heidegger retourne aux Anciens sur la base d'un questionnement ontologique et épistémologique[21], l'expérience préscientifique ou préthéorique à laquelle Strauss tente de se frayer un accès est avant tout politique et morale, comme en témoignent les citations placées en exergue de son livre. Si Strauss, dans sa jeunesse, semble avoir envisagé la complémentarité de ces deux mouvements de retour, l'un ontologique, l'autre politique et moral[22], il est clair que la priorité du second s'est rapidement imposée à ses yeux. La succession des chapitres III et IV de *Droit naturel et histoire* est particulièrement éclairante à cet égard. La philosophie, comme elle doit sa naissance à la découverte de « l'idée de nature », se déploie d'abord, dans le récit straussien, sur deux fronts qu'elle ne distingue pas encore : celui, métaphysique, des « choses premières », et celui, plus sobre, de « la bonne manière[23] ». Car le ***νόμος*** [*nomos*] qui empêche la ***φύσις*** [*physis*] de se *donner* à l'homme dans toute son originarité est double : il est à la fois « la loi qui prétend […] exprimer ce qui est » et la « règle qui tire sa force du consentement », la convention qui commande les actions des membres d'un groupe[24]. Cette ambiguïté trouve ensuite son pendant dans la distinction révolutionnaire, mais encore imprécise, opposant l'« être en vérité »,

[20] Strauss, L. (1997), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, p. 450.
[21] Arrien, S.-J. (2010), « Herméneutique et ***φρόνησις*** chez le jeune Heidegger », p. 426.
[22] Cf. « Lettre à Gerhard Krüger du 17 novembre 1932 », citée par Velkley, R. (2011), *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy. On Original Forgetting*, p. 46.
[23] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 88.
[24] *Ibid.*, p. 91.

ou la nature, et l'« être en vertu de la loi *ou* de la convention[25] ». Si Strauss reconnaît évidemment la vitalité des premières enquêtes philosophiques menées à la lumière de cette distinction, il est en même temps clair qu'à ses yeux, ce qui donne à la philosophie son véritable coup d'envoi est le dépassement de cette confusion entre la nature « éprouvée » collectivement et la nature *sub specie aeternitatis*. C'est en bref le retour à l'étude des choses humaines par des moyens humains (les ***λόγοι*** [*logoi*] de la cité), le retour à la modération opéré par Socrate.

Ce retour au monde du sens commun est dépeint comme un retour à « ce qui nous frappe au premier coup d'œil », aux « phénomènes[26] » qui, dans la perspective straussienne, deviennent identifiables aux opinions à l'intérieur de la cité, et plus particulièrement aux opinions éthiques et politiques. L'acuité du regard socratique tient à sa capacité de déceler à travers ces manifestations confuses quelque chose d'« autonome », « qui se dérobe à l'esprit humain[27] » et qui pourtant en informe les mouvements : l'idée d'un droit naturel. Ainsi l'interprétation que donne Strauss de la devise phénoménologique « retour aux choses mêmes » est-elle en dernier lieu, à l'encontre de l'ontologie heideggérienne, morale et politique. Précisons toutefois que l'expérience première et quotidienne qui fut investie par Socrate et qui ne se présente plus à l'œil scientifique de l'homme moderne que sous une forme mutilée n'est pas celle de *commandements* moraux bien définis : Strauss ne parle jamais d'autre chose que d'une conscience du « problème du droit naturel[28] », c'est-à-dire d'une expérience vague, mais indéniable, des limites de l'action humaine[29]. Cette couche d'expérience un peu nébuleuse s'oppose cela dit sans aucune ambiguïté à l'horizon temporel du *Dasein* et à l'historicité de l'Être sur lesquels s'appuya successivement l'historicisme de Heidegger. Cette différence repose peut-être, comme on le présuppose habituellement, sur une différence de sensibilité philosophique, mais elle a aussi des racines plus profondes. Car si l'on parvient à démontrer que

[25] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 92 (nos italiques).
[26] *Ibid.*, p. 118.
[27] *Ibid.*, p. 99.
[28] *Ibid.*, p. 83.
[29] *Ibid.*, p. 122-123.

l'expérience sur laquelle mise Heidegger, loin d'être originaire, s'est en fait constituée à partir d'un horizon politique et moral qu'elle tend à nier, l'on dévoile du même coup une contradiction gisant au cœur de l'historicisme radical, et plus gravement encore, l'on confirme le manque de radicalité du penseur qui, plus que tout autre, aspirait à développer une pensée affranchie de toute tradition.

2.2. L'abandon moderne de la theôria

Le second rôle des études historiques menées dans *Droit naturel et histoire*, et en particulier de l'analyse des grands moments de la philosophie politique moderne, est donc d'expliquer comment la compréhension convenable des problèmes fondamentaux s'est perdue, et ce, de sorte à ce que l'expression ultime de cette perte, l'historicisme radical, se présente de nos jours comme un progrès[30]. Être parvenu à une compréhension non-historiciste de la philosophie non-historiciste ne rend pas moins impérieuse, écrit Strauss, « la nécessité d'une compréhension non-historiciste de l'historicisme[31] ». On peut parler, avec Richard Velkley, d'une « critique généalogique[32] » de la philosophie heideggérienne : la totalité formée par les quatre derniers développements de l'ouvrage, respectivement consacrés à Hobbes, Locke, Rousseau et Burke, a pour but de faire voir que l'expérience de l'historicité que Heidegger qualifie de fondamentale est en fait *dérivée* ; elle est « une séquelle[33] » des prémisses contestables de la modernité, une « solution artificielle et expédiente[34] » à un problème émergeant à partir de l'horizon naturel de la philosophie, une construction théorique qui, en prétendant affranchir l'homme, le jette en fait au fond d'une « seconde caverne[35] » n'ayant plus rien de naturel. Exposer avec toute la

[30] Cf. Strauss, L. (2008), « La philosophie de l'histoire de Collingwood », p. 177.
[31] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 41-42.
[32] Velkley, R. (2011), *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy. On Original Forgetting*, p. 124.
[33] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 32.
[34] *Ibid.*, p. 42.
[35] « Lettre à Gerhard Krüger du 27 décembre 1932 », citée par Velkley, R. (2011), *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy. On Original Forgetting*, p. 48 – Pour une discussion de cette image, cf. Meier, H. (2006), *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem,* p. 57 (n. 2).

précision qu'il mérite le processus de formation de cette caverne artificielle requerrait un travail considérable, qui ne peut être ici mené de manière satisfaisante. La tâche est d'autant plus complexe que le récit semble devoir être reconstitué à partir de plusieurs perspectives complémentaires. Le mouvement global de la modernité philosophique, selon Strauss, est celui d'une politisation de la philosophie[36], d'une identification réductrice de la philosophie à la pratique[37] (ou en sens inverse d'un oubli de la « ***θεωρία*** [*theôria*] authentique[38] »), et d'un abandon du tissu véritable de l'expérience humaine au profit de l'abstraction[39].

C'est à Hobbes, disciple de Machiavel et père de la philosophie politique moderne, que Strauss fait porter la responsabilité première de ce mouvement funeste. À la fois « accablé » et « enivré[40] » par le complet échec des philosophies politiques des anciens, Hobbes est en effet le philosophe qui, de manière parfaitement assumée, décide de rompre avec le point de vue de Socrate. Les problèmes fondamentaux auxquels faisaient face les deux hommes n'étaient pourtant pas différents. Hobbes, lit-on, n'avait d'autre désir que de « mener à bien[41] » l'œuvre du père de la philosophie politique classique. Son ambition se présente ainsi comme un prolongement de la sagesse socratique : il entendait simplement offrir au problème politique « une solution universelle [pouvant] s'appliquer universellement *dans la pratique*[42] ». Or ce désir d'enfin parvenir à une solution dont l'instauration puisse être garantie, et donc d'écarter tout résidu sceptique au sein de son projet, devait en réalité le mener à abandonner la perspective l'ayant d'abord inspiré. Car Socrate, qui était tout comme Hobbes préoccupé par l'analyse des phénomènes au sein de la cité, n'avait jamais délaissé l'idée d'une possible connaissance du cosmos dans lequel s'inscrit l'agir humain[43]. Cette visée ne pouvait cependant être vue par Hobbes, qui était convaincu du caractère irrémédiablement énigmatique de l'univers, que comme

[36] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 42.
[37] *Ibid.*, p. 173.
[38] *Ibid.*, p. 277.
[39] *Ibid.*, p. 158.
[40] *Ibid.*, p. 157.
[41] *Ibid.*, p. 155.
[42] *Ibid.*, p. 173 (nos italiques).
[43] *Ibid.*, p. 117.

un obstacle à son entreprise. Il se résolut donc à borner son horizon aux problèmes de la vie humaine, et à laisser toute question insoluble aux temps anciens. Avant de devenir une menace pour son voisin, l'homme devint ainsi chez Hobbes un étranger pour l'univers.

Ce changement marque pour Strauss l'origine d'un oubli qui allait devenir le caractère distinctif des temps modernes. Il permit bien sûr à Hobbes d'atteindre, ou plutôt, de produire des résultats impressionnants, mais l'efficacité de cette nouvelle science politique était achetée à fort prix. Il fallait consentir à la perte de l'objet des plus hautes aspirations de la philosophie : le cosmos envisagé dans sa totalité. La théorie, qui dans son acception première était la contemplation d'un certain ordre englobant, vint à partir de Hobbes s'écraser sur la pratique humaine et se perdre progressivement en elle. En cherchant à corriger les contradictions entraînées par ces nouvelles décisions arbitraires, l'œuvre des philosophes modernes eut en effet pour seul résultat d'exacerber ces contradictions. Le travail successif de Locke, Rousseau, Burke, Hegel et Nietzsche représente selon Strauss une exploration toujours plus poussée de l'« île[44] » façonnée par Hobbes.

Certes, il pourrait paraître aberrant, voire grotesque, de vouloir encore ajouter à cette liste le nom de Heidegger, un penseur de l'Être souvent taxé d'indifférence à l'égard des enjeux humains. Il faut néanmoins s'assurer de bien saisir l'intention de Strauss. Elle consiste moins à faire de Heidegger un émule de Hobbes qu'à faire voir en quoi son horizon philosophique put être déterminé en creux par l'abaissement du regard moderne. L'explication survient dans les derniers moments de *Droit naturel et histoire* : l'expérience de la finitude historico-temporelle s'y révèle comme l'ultime résultat de l'abandon hobbesien de la *theôria*[45]. Car une fois les ponts rompus entre l'ici-bas et le transcendant, et le regard de l'homme reclus dans sa sphère propre, comment celui-ci pourrait-il ne pas être frappé par la

[44] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 158.

[45] La perte du sens originaire de la *theôria* est un constat qui influence en creux maints écrits de Strauss. À ses yeux, l'abandon moderne de la théorie au profit de la pratique est à la source d'une cascade de confusions ayant elles-mêmes engendré une sorte d'amalgame théorético-pratique mettant de l'avant une *praxis* qui n'est plus intelligible en tant que *praxis*. Cf. Strauss, L. et E. Voegelin (2004), *Correspondance 1934-1964. Foi et philosophie politique*, p. 96.

variabilité et l'apparente limitation intrinsèque à tout fait humain[46] ? Ne pouvant trouver d'unité dans une nature dépassant et englobant sa situation propre, l'homme n'a d'autre choix, afin de maintenir l'intelligibilité de son expérience, que de faire de la succession des vies humaines limitées l'horizon même de sa compréhension. Comme l'écrit Strauss, « l'Histoire elle aussi a pour fonction de rehausser la condition de l'homme et de son 'monde' en lui faisant oublier la totalité et l'éternité[47] ». L'historicité paraît être un succédané humain trop humain de la totalité perdue.

Il est vrai que Strauss décrit la découverte de l'histoire, au XIX^e^ siècle, comme le resurgissement de la distinction entre théorie et pratique qui avait été effacée dans les siècles précédents, mais ce resurgissement ne prit la forme, comme en témoigne la figure de Burke, que d'une réitération du primat absolu de la pratique sur la théorie[48], de l'ici-bas sur le transcendant[49]. La philosophie de l'histoire hégélienne, bien qu'elle se présentât ensuite comme le chant du cygne de la théorie, ne fut par conséquent que l'expression de sa subordination : « [l]a théorie politique devint l'intelligence de ce qu'a engendré la pratique[50] ». Et l'on pourrait dire que Nietzsche ne fit en un sens que rappeler la pensée à l'ordre lorsqu'il annonça, afin de sauver la pratique, l'impossibilité « d'un fondement du monde qui soit extérieur au monde[51] ». Le dernier maillon de la chaîne est bien sûr Heidegger : l'horizon historique auquel il en appelle en tant que « successeur[52] » de Nietzsche n'est pour Strauss que le prolongement des débats ayant leur source dans la confusion moderne de la théorie et de la pratique. C'est ce que révèle d'ailleurs le fait qu'il admirait Hegel pour avoir exposé mieux que quiconque la mobilité historique, tout en le méprisant pour avoir ultimement uni « être » et « être toujours[53] » sous la figure de l'Esprit. L'indépassable historicité, qu'elle soit ancrée dans l'horizon contingent du *Dasein* ou dans

[46] Cf. Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 28.
[47] *Ibid.*, p. 161.
[48] *Ibid.*, p. 276.
[49] *Ibid.*, p. 26. – Nous suivons ici de près Velkley, R. (2011), *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy. On Original Forgetting*, p. 124.
[50] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 276.
[51] Strauss, L. (2008), « L'existentialisme », p. 99.
[52] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 36.
[53] *Ibid.*, p. 39.

l'évènementialité de l'Être, est ainsi l'expression achevée, complète, d'un refus de la « connaissance du 'monde supérieur'[54] ». Strauss croit découvrir les fondements non réfléchis de la pensée heideggérienne lorsqu'il écrit que « la limitation typiquement moderne trouve son expression dans la proposition suivante : la plus haute instance, le principe qui comme tel est indépendant de toute cause de la totalité, est le mystérieux tissu de 'l'Histoire'[55] ».

Cette dernière affirmation nous permet de ressaisir l'essentiel du premier temps de la critique de Strauss. Qualifier l'horizon de la temporalité historique de « limitation typiquement moderne » revient à dire que l'ontologie heideggérienne, en tant que représentante insigne de la modernité philosophique, prend appui sur une expérience tronquée. C'est là l'idée centrale de Strauss : Heidegger, malgré ses prétentions radicales, n'a jamais su retourner à l'horizon préscientifique qu'il cherchait à dégager, puisque son entreprise découle en dernier lieu d'une décision qui n'a rien d'originaire, et qui est pour Strauss la prémisse même de la crise moderne : l'abandon de la perspective socratique, ou l'occultation de la distinction séparant la théorie de la pratique[56]. Sa phénoménologie, comme l'écrit Velkley, est « sédimentée[57] », viciée par sa négligence à l'égard des décisions qu'elle prolonge. Les choses qui se donnent à la « conscience naturelle » ou « pré-philosophique » ne sont pas, comme en attestent les premiers moments de la philosophie socratique, des phénomènes reliés à la temporalité de l'être et du *Dasein*, mais des phénomènes moraux, retraçables dans nos opinions portant sur le bien et le mal à

[54] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 277.

[55] *Ibid.*, p. 161.

[56] La charge straussienne est d'autant plus percutante qu'elle semble faire écho aux premières leçons de Heidegger, qui cherchaient à mettre en lumière le rapport étroit entre la vie théorique et la vie pratique chez Aristote. L'on sait que Strauss fut particulièrement marqué par l'affirmation de Heidegger voulant que la *theôria* n'était pour un Grec qu'un prolongement de la *praxis*, ou du « souci » (*Sorge*), et il n'est pas impossible que la philosophie politique straussienne ait trouvé sa première inspiration dans ce rapprochement. Il semble malgré tout que Strauss ait toujours cherché à maintenir un écart entre *theôria* et *praxis*, ce que tend du reste à confirmer *DNH*. Pour un examen minutieux du rapport qu'entretenait Strauss aux leçons de Heidegger sur Aristote, l'on se rapportera avec grand profit aux articles de Rodrigo Chacón et de David O'Connor figurant dans notre bibliographie.

[57] Velkley, R. (2011), *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy. On Original Forgetting*, p. 129.

l'intérieur de la cité et, plus justement, dans les réflexions politiques des auteurs classiques. Le manque de radicalité du retour heideggérien, qui, rappelons-le, sert simultanément de modèle à Strauss, ne fait aucun doute dans ces lignes, qui s'en prennent directement au regard circonspect du *Dasein* dans *Être et temps* :

> Ce monde dans lequel nous vivons et agissons n'est pas l'objet ou le produit d'une attitude théorique ; ce n'est pas un monde de purs objets auxquels nous jetons un regard détaché, mais un monde de « choses » ou d'« affaires » que nous manipulons. Mais là encore attention : tant que nous identifions le monde naturel ou préscientifique au monde dans lequel nous vivons, nous sommes encore en face d'une abstraction. […] Pour trouver un monde naturel qui soit radicalement pré-scientifique ou pré-philosophique, il faut remonter avant la naissance de la science ou de la philosophie[58].

Le « pragmatisme » d'*Être et temps* constitue sans doute un progrès en ce qu'il expose le caractère dérivé du regard neutre et abstrait de la science moderne, et tente d'ancrer le phénomène dans le contexte humain individuel auquel il appartient[59], mais Strauss est convaincu que cette interprétation de l'expérience, qui repose *in fine* sur la prétendue historicité de notre compréhension, n'a rien de *pré*-philosophique. L'exigence d'un retour à l'horizon de compréhension naturelle de l'homme, à laquelle Strauss consacre pour sa part un chapitre entier de *Droit naturel et histoire*, n'est donc pas remplie par la philosophie heideggérienne qui, tout en négligeant la « terreur sacrée » au cœur de l'expérience humaine, s'est contentée, lit-on, d'expliciter l'abstraction découlant du parcours sinueux de la modernité. En 1970, Strauss dira la chose un peu plus succinctement : la philosophie actuelle dans sa forme la plus éminente, dans sa forme heideggérienne, présuppose la conscience historique[60]. En tant qu'exhumation des racines de ce présupposé, l'enquête menée par

[58] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 81.
[59] Cf. Strauss, L. (2008), « La philosophie comme science rigoureuse et la philosophie politique », p. 197.
[60] Strauss, L. (1997), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, p. 464.

Strauss mérite sans doute d'être qualifiée de nouvelle « destruction phénoménologique », destruction qui n'épargne pas Heidegger[61].

3. La *prôtê philosophia* straussienne

Interprété de manière phénoménologique, l'argument principal de *Droit naturel et histoire* contre l'historicisme radical – Heidegger n'a pas su retourner « aux choses mêmes » – nous met naturellement sur la piste d'une seconde critique présente au sein de l'œuvre, et qui n'est en fait que le prolongement de la première. En effet, si Heidegger doit désormais être envisagé comme l'auteur d'une philosophie ayant négligé les phénomènes moraux et politiques se donnant *premièrement* à la conscience naturelle de l'homme, il faut par surcroît en conclure que sa philosophie a été élaborée selon un ordre qui ne convient pas à l'esprit humain. Ou du moins, c'est ce qu'il nous faut conclure dès lors que l'on rapproche, comme le fait Strauss, la méthode phénoménologique et l'exigence aristotélicienne voulant que la pensée débute par ce qui est plus clair et évident « pour nous » et s'achemine progressivement vers ce qui est plus connu « par nature[62] ». Alors que le phénomène, chez Heidegger, est « ce qui, de prime abord et le plus souvent, *ne* se montre justement *pas*[63] », ce qui se tient en retrait, il se maintient chez Strauss à la surface des choses, où se trouve le cœur des choses[64]. Cette redéfinition n'est pas anodine : elle met l'ontologie heideggérienne, préoccupée par l'historicité de l'être, sur la tête. De fait cette préoccupation – qui pourrait *à terme* se révéler légitime, comme Strauss paraît le confesser lui-même ailleurs[65] – est une préoccupation pour ce qui ne pourrait être démontré qu'à la toute fin d'une enquête philosophique. Strauss reprend ici, dans une mise en abîme étourdissante, le reproche qu'adressait Husserl aux néokantiens de Marbourg, et que Heidegger avait su retourner contre son auteur.

[61] Velkley, R. (2011), *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy. On Original Forgetting*, p. 115.
[62] Cf. Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 118 ; Gadamer, H. G. et L. Strauss (2002), « Correspondance autour de *Vérité et méthode* », p. 79.
[63] Heidegger, M. (1985), *Être et temps*, p. 47.
[64] Strauss, L. (2007), *Pensées sur Machiavel*, p. 45.
[65] Strauss, L. (2008), « L'existentialisme », p. 77.

Le second défaut de la phénoménologie heideggérienne est qu'elle débute par le toit de l'édifice et non par ses fondations[66].

3.1. De la partie au tout

Ces fondations, nous le savons désormais, correspondent à l'expérience politique et morale prise en charge de manière inédite par la philosophie socratique, « aux opinions de la cité » ignorées par Heidegger[67]. Mais les fondations d'un édifice ne sont évidemment pas l'édifice lui-même. Ainsi aurait-on tort de conclure que Strauss, qui n'a certes pas la réputation d'un métaphysicien, percevait le champ investi par la philosophie de Heidegger comme un lieu au sein duquel il ne vaut pas la peine de s'aventurer. Les choses politiques qui doivent en premier lieu retenir l'attention du philosophe forment à vrai dire un prélude, comme certains l'ont déjà remarqué, à son ascension par-delà la sphère de l'action, jusque dans l'espace éthéré de la pure contemplation[68]. C'est donc avant tout cette dynamique ascendante partant des choses humaines et s'élevant jusqu'aux mystères de la nature que Heidegger néglige en élaborant toute sa philosophie sur la base d'interrogations métaphysiques déterminées, sans même qu'il en ait conscience, par les décisions successives de la philosophie politique moderne. Ce reproche jette un éclairage nouveau sur le titre du livre de Strauss. La question du droit naturel, quoique cruciale, ne peut à elle seule guider la recherche philosophique. L'existence de l'homme est d'abord compréhension du *to kalon kai to dikaion*[69], mais les efforts du philosophe ne peuvent se limiter à la compréhension de cette partie du tout, si importante cette partie soit-elle.

Ceci confirme derechef l'importance d'étudier avec minutie le passage du troisième au quatrième chapitre de *Droit naturel et histoire*, c'est-à-dire le passage des présocratiques qu'affectionnait particulièrement Heidegger à la philosophie socratique redécouverte par Strauss. Ce dernier affirme de manière frappante dans les

[66] Cf. Strauss, L. (2008), « L'existentialisme », p. 76.
[67] Pelluchon, C. (2005), *Leo Strauss. Une autre raison, d'autres Lumières*, p. 244.
[68] O'Connor, D. (2002), « Leo Strauss's Aristotle and Martin Heidegger's Politics », p. 193.
[69] Gadamer, H. G. et L. Strauss (2002), « Correspondance autour de *Vérité et méthode* », p. 81.

paragraphes dédiés à l'origine de l'idée du droit naturel que l'on doit aux penseurs présocratiques et à leurs enquêtes métaphysiques au sujet des choses premières la naissance de la philosophie comme tentative de parvenir à une compréhension universelle[70]. Cet apport mérite d'être pris au sérieux. En s'assignant pour tâche de faire redescendre la philosophie sur terre, Socrate n'eut en effet jamais l'intention, précise Strauss, de rompre avec son aspiration première. La révolution socratique fut une révolution affectant principalement la méthode de la philosophie : il s'agissait avant tout de rompre avec l'*hybris* caractérisant le point de départ de ses prédécesseurs, notamment celui d'Héraclite, qui cherchait à atteindre les choses premières en se plaçant précipitamment aux côtés du Dieu, par-delà bien et mal[71].

Le retour à la modération que décrit Strauss, et qu'il endosse visiblement, se révèle donc en bout de ligne être plus qu'un retour à l'horizon naturel de la compréhension humaine. Il faut maintenant ajouter : c'est un retour à l'horizon naturel de la compréhension humaine opéré afin de rendre possible l'intelligence du tout auquel appartient l'homme. Si ce dernier vit au sein d'une totalité *achevée*, la bonne démarche à adopter afin de s'instruire au sujet de cette totalité n'est vraisemblablement pas de spéculer de manière impétueuse au sujet de ses principes. Il faut plutôt, suggère Socrate, remonter à ces principes à partir de l'articulation évidente des parties du tout qui se donnent à nous, en commençant par la partie que représente notre expérience commune. Il ne fait aucun doute que dans la perspective straussienne, l'historicisme radical, qui déclare d'entrée de jeu que le tout-en-soi n'est pas un objet intelligible, est coupable d'une sorte d'excès présocratique en ce qu'il spécule à partir d'une prétendue connaissance de ce qui est premier par nature. L'on ne saurait par ailleurs rétorquer que Heidegger insistait fermement sur le caractère insaisissable de l'Être et qu'il est ainsi fallacieux de lui imputer l'*hybris* des premiers philosophes. Il suffit, pour faire tomber cette défense, de comparer l'ignorance de Socrate au sujet des principes du cosmos et la thèse heideggérienne : alors que la première servait de tremplin pour l'étude systématique de ce qu'est « chacun des êtres[72] », la

[70] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 117.
[71] *Ibid.*, p. 94.
[72] *Ibid.*, p. 117.

seconde étouffe toute ascension philosophique. En se présentant comme la doctrine rendue possible par un moment absolu dans le cours de l'histoire, l'historicisme radical affirme « implicitement[73] » posséder une connaissance définitive du Tout.

La seconde critique de Strauss est, avec un peu de recul, encore plus percutante que la première, dans la mesure où elle atteint le cœur de la philosophie heideggérienne : elle revient à dire qu'en ne traitant toujours que de l'être et de son historicité, Heidegger se coupe en réalité du seul accès à l'être dont il dispose[74]. Le monde politique peut paraître négligeable en regard de la totalité, mais il n'en demeure pas moins déterminant pour *notre* intelligence de cette totalité. C'est bien ce que Strauss écrit à son ami Alexandre Kojève en 1957 : « We live and think in the derivative and ascend to some extent, but not to the origin of things[75]. » La déclaration consacre le caractère « propédeutique[76] » de *Droit naturel et histoire*. En faisant renaître la question du droit naturel, les études historiques le composant visent à nous replacer au sein de notre « première » caverne et préparent ainsi notre ascension vers la lumière, vers ce qui est premier par nature, vers l'Être. C'est à partir de l'horizon politique et moral dégagé par Socrate et retrouvé par Strauss que peut commencer à être éclaircie l'articulation de la totalité des choses. Car une fois réfléchies, les choses humaines transies de contradictions et de problèmes deviennent pour l'œil attentif du philosophe un microcosme reflétant la lointaine articulation du tout[77]. Strauss, on le constate, précise le projet de Heidegger, comme Socrate précisa celui de ses premiers maîtres.

[73] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 38.
[74] Cf. Strauss, L. (2014), *On Tyranny*, p. 213.
[75] *Ibid.*, p. 279.
[76] Le terme apparait explicitement dans une recension qu'a faite Strauss en 1931 du livre de J. Ebbinghaus, *Über die Fortschritte der Metaphysik* (GS 2, p. 438-439). L'étude des classiques y est qualifiée de propédeutique servant à retrouver la caverne à partir de laquelle Socrate peut nous guider. Cf. Meier, H. (2006), *Leo Strauss and the Theologio-Political Problem*, p. 57.
[77] Strauss, L. (1989), *The Rebirth of Classical Political Rationalism,* p. 133.

3.2. Les conséquences de la démarche heideggérienne

Quiconque est le moindrement familier avec l'ampleur du projet de Heidegger ne peut manquer de voir, à moins de laisser l'arbre cacher la forêt, que l'idée de son complet renversement conserve une grande part de démesure. Strauss semble néanmoins croire que la nécessité d'une telle manœuvre se fait sentir d'elle-même. En effet, l'exposition du caractère « inversé » de la phénoménologie heideggérienne rend instantanément transparentes certaines des insuffisances les plus évidentes au sein de cette pensée dont il s'agit de se libérer. Ces manquements, qui se présentent faussement comme les inévitables conséquences de l'historicité humaine, apparaissent sous leur véritable jour, c'est-à-dire comme des faiblesses injustifiables, du moment où l'on réalise qu'ils sont plutôt les inévitables conséquences du point de départ choisi par l'ontologie heideggérienne. La plus grave de ces lacunes, et peut-être celle qui motiva l'écriture de *Droit naturel et histoire*, est sans contredit l'impossibilité de rendre compte des simples expériences de bien et de mal auxquelles tous sont confrontés, qu'on leur explique ou non l'historicité de leur situation. L'historicisme déclare bien haut que la pensée humaine finie ne peut résoudre le problème des principes de justice de façon authentique et universellement valable, et pourtant, écrit Strauss, il ne peut « rend[r]e suspecte l'idée que des *problèmes* fondamentaux, tels les problèmes de justice, persistent et gardent leur identité au cours de l'évolution historique[78] ». Il ne peut, autrement dit, supprimer définitivement l'évidence dans laquelle se donnent à nous certains phénomènes moraux[79]. Incapable de leur offrir l'intelligibilité qu'ils méritent, mais pareillement incapable de s'en défaire, l'historicisme n'a d'autre choix que de les ignorer ou de les déformer. L'ennui est que ni l'une ni l'autre de ces solutions de fortune ne convient à l'homme. La première le condamne à vivre avec « un abîme » sous les pieds[80], la seconde, en rendant confuses les limites de la terreur sacrée guidant habituellement nos actions, permet

[78] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 41 (nos italiques).
[79] *Ibid.*, p. 40.
[80] Strauss, L. (2008), « L'existentialisme », p. 76.

à l'inhumanité la plus choquante de commander ces actions[81]. Fort heureusement, une alternative existe : Strauss ne manque pas de souligner dans *Droit naturel et histoire* que la méthode socratique, tout en préservant les élans fondamentaux de la philosophie, rend possible et même facilite l'étude des choses humaines[82]. Il s'agit, en fait, de sa première préoccupation.

L'autre résultat inexcusable de l'historicisme radical, qui ne fait cela dit que poindre dans le livre de Strauss, est que la béance morale se trouvant à son fondement empêche logiquement, dans le contexte d'une crise dont le trait distinctif est un relativisme sans réserve, de fournir une quelconque voie de sortie. Heidegger, en sous-estimant son propre apport à l'inquiétant malaise de la modernité, pouvait tout au plus proposer des solutions illusoires et dangereuses. La première de ses suggestions, la « résolution » décrite dans *Être et temps* comme l'être-au-monde du *Dasein* vécu authentiquement[83], apparaît par la négative dans quelques pages de *Droit naturel et histoire* : elle est à l'extrême opposée de la prudence (au sens de φρόνησις [*phronêsis*]) dont Strauss vise à rappeler la possibilité[84]. Loin de permettre à l'homme de renouer avec la perspective morale qui est naturellement la sienne et qui l'enjoint à se mouvoir parmi les hommes en portant toujours les yeux vers le ciel, la résolution décrite par Heidegger est synonyme d'une prise de décision dans la plus « complète absence de signification[85] ». Il faut « choisir dans l'angoisse » provoquée – du moins dans l'optique de Strauss – par le rejet des données à partir

[81] Strauss n'a jamais voulu réduire la philosophie heideggérienne à une simple idéologie nationale-socialiste, mais il a plus d'une fois évoqué la ligne directe menant de la moralité élastique du premier Heidegger au tristement célèbre Discours du rectorat de 1933. Cf. Strauss, L. (1997), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, p. 461.

[82] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 117.

[83] Heidegger, M. (1985), *Être et temps*, p. 213.

[84] Cf. Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 277. – Paradoxalement, la résolution heideggérienne semble être née d'une ontologisation de la **προαίρεσις** chez Aristote. Cf. Arrien, S.-J. (2010), « Herméneutique et **φρόνησις** chez le jeune Heidegger », p. 430 ; Volpi, F. (1988), « *Dasein* comme *praxis* : L'assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d'Aristote », p. 22.

[85] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 36.

desquelles la phénoménologie devrait sensément débuter[86]. Il faut, en un mot, s'enfoncer dans la crise du droit naturel.

Le caractère néfaste de cet appel lancé dans la nuit de la modernité n'est éclipsé que par celui de la pensée heideggérienne de l'après-guerre. Délaissant progressivement la philosophie au nom du *mythos* et de la poésie, les écrits de maturité de Heidegger ne contiennent en effet plus rien de moral ou de politique[87]. La posture privilégiée dans ces textes afin de sortir de la crise occidentale est alors l'inverse d'une solution : l'homme doit *attendre* une nouvelle dispensation de l'Être, il ne peut que se préparer à la venue de nouveaux dieux. Ainsi la manifestation première de la crise, la passivité morale, en vient-elle à se faire passer pour son remède. S'il serait bien sûr anachronique de voir en *Droit naturel et histoire* une critique consciente de ce « prophétisme fantastique[88] », l'on se doit toute de même de reconnaître que l'ambition fondamentale de l'œuvre est aux antipodes du *laisser-être* heideggérien. Tout le projet de *Droit naturel et histoire* est de faire voir, pour reprendre une formule de O'Connor, que les dieux dont nous avons besoin n'ont jamais quitté les choses humaines[89].

Conclusion

La puissance de la critique phénoménologique qui vient d'être esquissée est telle qu'aussitôt son exposition achevée, un doute parfaitement légitime émerge. Si l'œuvre phare de Strauss s'avère en définitive être une remise en question aussi élaborée des idées de Heidegger, pourquoi n'est-ce pas d'emblée la manière dont elle se donne à ses lecteurs ? Cette hésitation doit être accueillie de manière favorable, car elle permet en fin de parcours de mettre de côté Heidegger, et de revenir au souci fondamental de Strauss. Que *Droit naturel et histoire* constitue une condamnation de l'historicisme heideggérien ne veut en effet nullement dire que la signification de ce texte est *purement* critique. Il paraît certes indéniable qu'une étude de

[86] O'Connor, D. (2002), « Leo Strauss's Aristotle and Martin Heidegger's Politics », p. 197.
[87] Strauss, L. (2008), « La philosophie comme science rigoureuse et la philosophie politique », p. 203.
[88] *Ibid.*
[89] O'Connor, D. (2002), « Leo Strauss's Aristotle and Martin Heidegger's Politics », p. 197.

l'œuvre se voulant la plus complète possible ne puisse se dispenser de reconstituer la discussion que Strauss affirme pour sa part ne pouvoir esquisser. Mais comme il a été maintenu d'entrée de jeu, cette discussion demeure toujours soumise à un motif plus urgent, à savoir retrouver la possibilité même de la philosophie. Et si philosopher, c'est « savoir *ce* que l'on ne sait pas[90] », l'on doit en déduire que le dialogue critique dirigé contre l'historicisme radical cherche ultimement à démontrer que ce dernier ne tranche pas de manière définitive le problème du droit naturel. Celui-ci reste ouvert, et il est urgent pour nous d'en retrouver les termes.

L'on remarquera conséquemment qu'aucune des considérations mises de l'avant par Strauss ne jouit de la profondeur qui serait vraiment requise afin d'écarter irrévocablement la possibilité que les thèses de l'historicisme radical s'avèrent ultimement vraies, en tout ou en partie. Force est de constater qu'en exposant le manque de radicalité de la *Destruktion* de Heidegger, puis en suggérant, jusque dans son titre, que la méditation heideggérienne se déploie à contresens, *Droit naturel et histoire* ne développe jamais une « critique de la raison » ou une argumentation ontologique qui démontrerait que la pensée humaine ne dépend pas, *en dernier ressort*, ou du point de vue de ce qui est premier en soi, d'un hasard obscur et fluctuant. La démarche de Strauss permet sans doute de formidables élans vers la question de l'être, mais rien ne garantit qu'elle puisse permettre à celui qui la met en œuvre d'atteindre ce lieu où, « à l'écart du sentier des hommes »[91], le Tout se présenterait dans une évidence telle qu'il deviendrait soudainement possible de rejeter définitivement les conclusions ontologiques de Heidegger, ou à tout le moins de leur répondre *directement* [92].

Il est difficile de prendre position quant au statut de cette apparente limitation : devrait-on y voir une lacune impardonnable ou serait-ce au contraire la marque d'une humilité salutaire ? Le fait est que Strauss, pour déverrouiller la possibilité de la question du droit naturel, n'avait tout simplement pas besoin d'une telle ascension. C'est pourquoi nous suggérions plus tôt qu'un lecteur impatient de trouver dans l'ouvrage la réfutation finale des principaux ennemis du

[90] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 41 (nos italiques).
[91] Parménide (1955), *Fragments*, p. 79.
[92] Cf. Strauss, L. (2014), *On Tyranny*, p. 197.

droit naturel, un lecteur ayant l'humeur de Thrasymaque, constate inévitablement que l'œuvre résiste à son humeur. Strauss exhibe tout au plus les failles qu'il décèle au sein d'une pensée dont il ne cesse par ailleurs de souligner la grandeur. Ceci suffit à priver les prétentions heideggériennes de leur ascendant sur la pensée humaine, et plus généralement à faire de l'historicisme – ou du droit naturel – un problème philosophique, une question justifiant l'usage de la raison soudainement affranchie. Comme Strauss l'écrivait en 1940, la *libération* de l'emprise de l'historicisme est d'une bien plus grande valeur que sa *réfutation* : contrairement à la réfutation, souvent injuste, la libération implique que l'on fasse de la pensée adverse un problème au plus haut sens du terme. Une telle prouesse constitue peut-être un argumentaire plus probant qu'une simple réfutation sur papier[93].

Bibliographie

Textes de Strauss :

Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et É. de Dampierre, Paris, Flammarion, 324 p.

Strauss, L. (1997), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, Albany, State University of New York Press, 528 p.

Strauss, L. (2005), *La cité et l'homme*, trad. O. Sedeyn, Paris, Le livre de poche, 480 p.

Strauss, L. (2008), « La philosophie comme science rigoureuse et la philosophie politique », dans *La Philosophie politique et l'histoire*, éd. et trad. O. Sedeyn, Paris, Le livre de poche, p. 193-210.

Strauss, L. (2008), « La philosophie de l'histoire de Collingwood », dans *La Philosophie politique et l'histoire*, éd. et trad. O. Sedeyn, Paris, Le livre de poche, p. 139-178.

Strauss, L. (2008), « Le problème de Socrate », dans *La Philosophie politique et l'histoire*, éd. et trad. O. Sedeyn, Paris, Le livre de poche, p. 379-410.

Strauss, L. (2008), « Les trois vagues de la modernité », dans *La Philosophie politique et l'histoire*, éd. et trad. O. Sedeyn, Paris, Le livre de poche, p. 211-235.

Strauss, L. (2008), « L'existentialisme », dans *La Philosophie politique et l'histoire*, éd. et trad. O. Sedeyn, Paris, Le livre de poche, p. 73-104.

[93] Strauss, L. (2006), « The Living Issues of German Post-War Philosophy », p. 133.

Strauss, L. (2001), *Nihilisme et politique*, trad. O. Sedeyn, Paris, Éditions Payot et Rivages, 160 p.

Strauss, L. (2014), *On Tyranny*, The University of Chicago Press, 258 p.

Strauss, L. (2007), *Pensées sur Machiavel*, trad. O. Sedeyn, Paris, Payot, 2007, 441 p.

Strauss, L. (1992), *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, trad. O. Sedeyn, Paris, Presses universitaires de France, 324 p.

Strauss, L. (2006), « The Living Issues of German Post-War Philosophy », dans Meier, H., *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, New York, Cambridge University Press, p. 115-141.

Strauss, L. (1989), *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago, The University of Chicago Press, 324 p.

Gadamer H.-G. et L. Strauss (2002), « Correspondance autour de *Vérité et méthode* », trad. O. Sedeyn, Philosophie, vol. 75, n° 3, p. 76-86.

Strauss, L. et E. Voegelin (2004), *Correspondance 1934-1964. Foi et philosophie politique*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Vrin, 400 p.

Autres textes :

Arrien, S.-J. (2010), « Herméneutique et φρόνησις chez le jeune Heidegger », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 108, p. 3, p. 421-441.

Berns, L. (1991), « The Prescientific World and Historicism : Some Reflections on Strauss, Heidegger and Husserl », dans Udoff, A. (dir.), *Leo Strauss's Thought. Toward a Critical Engagement*, Boulder, Lynne Rienner, p. 169-181.

Berns, L. (1999), « Heidegger and Strauss : Temporality, Religion and Philosophy », *Interpretation : A Journal of Political Philosophy*, vol. 27, n° 2, p. 99-104.

Chacón, R. (2010), « Reading Strauss from the Start. On the Heideggerian Origins of "Political Philosophy" », *European Journal of Political Philosophy*, vol. 9, n° 3, p. 287-307.

Chacón, R. (2014), « Strauss and Husserl », *Idealistic Studies*, vol. 44, n° 2-3, p. 281-295.

Gadamer, H.-G. (2002), *Les chemins de Heidegger*, trad. J. Grondin, Paris, Vrin, 2002, 288 p.

Heidegger, M. (1985), *Être et temps*, trad. E. Martineau (éd. hors-commerce), Paris, Authentica, 356 p.

Kennington, R. (1981), « Strauss's *Natural Right and History* », *The Review of Metaphysics*, vol. 35, nº 1, p. 57-86.

Meier, H. (2006), *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, New York, Cambridge University Press, 2006.

O'Connor, D (2002), « Leo Strauss's Aristotle and Martin Heidegger's Politics », dans Tessitore, A. (dir.), *Aristotle and Modern Politics : The Persistence of Political Philosophy*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, p. 162-207

Parménide (1955), *Fragments*, dans Beaufret, J. (trad.), *Parménide : le poème*, Paris, PUF, p. 75-93.

Pelluchon, C. (2005), *Leo Strauss. Une autre raison, d'autres Lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine*, Paris, Vrin, 2005, 314 p.

Pippin, R (2003), « The Unavailability of the Ordinary : Strauss on the Philosophical Fate of Modernity », *Political Theory*, vol. 31, nº 3, p. 335-358.

Rosen, S. (2000), « Leo Strauss and the Possibility of Philosophy », *The Review of Metaphysics,* vol. 53, nº 3, p. 541-564.

Smith, S. (1997), « "*Destruktion*" or Recovery ? : Leo Strauss's Critique of Heidegger », *The Review of Metaphysics,* vol. 51, nº 2, p. 345-377.

Velkley, R. (2011), *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy. On Original Forgetting*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011, 208 p.

Volpi, F. (1988), « *Dasein* comme *praxis* : L'assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d'Aristote », dans Volpi, F. (dir.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht/Boston, Kluwer Academic Publishers, p. 1-42.

Ward, J. (1987), « Political Philosophy & History : The Links between Strauss and Heidegger », *Polity*, vol. 20, nº 2, p. 273-295.

Zuckert, C. et M. Zuckert (2006), *The Truth about Leo Strauss*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006, 320 p.

La phénoménologie de la conscience naturelle chez Strauss

Alexandre Leduc Berryman*

Résumé

Dans un article intitulé « The Modern World of Leo Strauss », d'abord publié en 1992, puis réédité en 1997, R. B. Pippin *défendait la thèse selon laquelle la phénoménologie déployée par Strauss dans Droit naturel et histoire ne permet pas de prendre en charge le criticisme kantien et le développement des philosophies idéalistes qui s'ensuivit. Notre étude vise à montrer, par le biais d'une restitution de la phénoménologie straussienne de la conscience naturelle, (1) que l'idée de « nature » que Strauss vise à recouvrir n'est pas fondée sur une métaphysique dogmatique et (2) que sa démarche phénoménologique prend source dans une réappropriation des arguments de F. H. Jacobi en faveur du rejet du rationalisme kantien.*

Leo Strauss choisit d'ouvrir les *Walgreen Lectures*[1] sur l'inquiétante perspective d'un processus funeste pour une part déjà largement entamé, celui de la perte de l'idée de droit naturel et, concomitamment, celle de l'idée de nature. Les conférences qui succèdent à cette assertion alarmante cherchent à mettre au jour les causes de cette double perte, qui, selon Strauss, conduit au

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université d'Ottawa).

[1] Les *Walgreen Lectures* sont une série de conférences prononcées à l'Université de Chicago en 1949, financées par la fondation de Charles Walgreen, dont l'objectif était de défendre et de promouvoir les valeurs démocratiques américaines. Les six conférences que Strauss y prononça furent publiées dans un recueil, après quelques modifications, sous le titre *Droit naturel et histoire* en 1953.

Ithaque 22 – Printemps 2018, p. 89-110
Handle: 1866/19895

positivisme, à l'historicisme, puis au nihilisme. La première crise de l'idée de droit naturel, ayant mené ultimement à la situation nihiliste contemporaine, se manifeste dans la pensée de Rousseau, qui, ayant été conduit à admettre un hiatus entre l'idée du droit et celle de nature, fut forcé de renoncer à la seconde pour préserver la première. Le remède au nihilisme que propose Strauss, dans *Droit naturel et histoire*, correspond à une tentative de recouvrir l'idée perdue de nature, conçue comme un horizon stable à partir duquel penser les choses humaines. L'accès à un tel « monde naturel » se fait à travers une reconfiguration de la méthode phénoménologique, censée faire apparaître comment l'idée de nature se manifeste à la conscience naturelle, non encore métamorphosée par le positivisme et l'historicisme[2]. À cette tentative phénoménologique de recouvrir une expérience naturelle des choses humaines, l'on peut objecter qu'elle s'effectue au mépris d'une confrontation réelle avec la philosophie kantienne, qui met en doute, avec une puissante critique de la raison, la possibilité d'une expérience immédiate de cet horizon naturel que recherche Strauss. C'est cette posture que défendait R. B. Pippin dans un texte d'abord paru en 1992, puis réédité en 1997[3]. Il s'agira ici d'évaluer la position de Strauss à l'aune de cette critique, ce qui demandera d'abord de restituer les grands traits de la phénoménologie de la conscience naturelle des choses politiques qu'il propose dans *Droit naturel et histoire*. Nous chercherons enfin à comprendre la position de Strauss à l'égard de cette critique, en évaluant la portée et les limites de l'attaque de Pippin.

1.1. Le moment de la perte

La perspective nihiliste annoncée au seuil de *Droit naturel et histoire* rencontre l'explication de sa cause immédiate, l'historicisme, dans le

[2] Bien que le terme « phénoménologie » n'apparaît pas dans *Droit naturel et histoire*, c'est bien de cette méthode philosophique dont Strauss se revendique. À ce sujet, S. Rosen retrouve chez Strauss le motif husserlien du « retour aux choses mêmes ». Cf. Rosen, S. (2009), « Leo Strauss and the Problem of the Modern », p. 119-136. De la même façon, C. Pelluchon, dans son ouvrage sur Strauss, parle de sa philosophie politique comme « accomplissement » de la phénoménologie. Cf. Pelluchon, C. (2005), *Leo Strauss : une autre raison, d'autres Lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine*, p. 242.

[3] Pippin, R. B. (1997), « The Modern World of Leo Strauss », p. 223.

premier chapitre de l'œuvre. Puisque l'historicisme est « l'aboutissement de la crise du droit naturel[4] » qui s'est produite au XVIII[e] siècle, son dépassement demande l'exhumation de ses causes par une archéologie de son avènement dans « ce qu'on appelle l'histoire des idées[5] ». Cette histoire éclaire, comme prévu, le moment où se manifeste la crise du droit naturel, que Strauss situe dans la philosophie de Rousseau. Selon Strauss, Rousseau « fut placé devant la nécessité[6] » d'abandonner complètement la doctrine du droit naturel. En radicalisant le concept d'état de nature auquel font appel les doctrines modernes du droit naturel, élaborant ainsi un état de nature « sous-humain », Rousseau révéla paradoxalement l'impossibilité de tirer de cet état une quelconque doctrine du droit qui soit valable pour les êtres humains[7]. La nature alors dépouillée de son autorité devait ainsi être relayée par un nouvel étalon. C'est dans cette optique que Rousseau en appela à une « loi de raison[8] », laquelle correspond en somme à « l'aboutissement de l'effort pour trouver un substitut "réaliste" à la loi de nature traditionnelle[9] ».

Or, cette substitution de la loi de nature par une loi de raison est bien la source du nihilisme contemporain. Si la bonté d'une loi dépend de l'universalité de la volonté qui la souhaite, alors la loi se résume à sa dimension positive et, partant, se met à varier historiquement. Les normes qui guident l'action finissent alors par paraître arbitraires et injustifiables absolument. Ce changement radical dans l'histoire du droit naturel se cristallise dans la pensée de Kant, pour qui « la pure forme de la rationalité, c'est-à-dire l'universalité, garantit la bonté du contenu[10] » des lois. C'est donc avec Kant que « l'homme est radicalement libéré de la tutelle de la nature[11] ».

La situation décrite par Strauss est la suivante : la perte de l'idée de nature est le premier moment d'un processus qui, semble-t-il, conduit nécessairement au nihilisme plongeant l'époque contemporaine dans

[4] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 42.
[5] *Ibid.*, p. 18.
[6] *Ibid.*, p. 237.
[7] Gildin, H. (1993), « The First Crisis of Modernity : Leo Strauss on the Thought of Rousseau », p. 162.
[8] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 239.
[9] *Ibid.*
[10] Strauss, L. (2008), « Les trois vagues de la modernité », p. 226.
[11] *Ibid.*

l'obscurité. La voie qui semble s'imposer à Strauss pour s'extirper de cette situation est la tentative de réactiver la question du droit naturel en faisant ressurgir l'horizon naturel à partir duquel on peut penser les choses politiques. Allan Bloom, dans une notice biographique consacrée à Strauss, qualifiait ainsi son entreprise intellectuelle : « Strauss was dedicated to the restoration of a rich and concrete natural consciousness of the political phenomenon[12] ».

1.2. Retour au monde du « sens commun » par une triple critique

Précisons maintenant la teneur de ce « retour » au monde naturel ou de cette « ranimation » de l'idée de nature. La stratégie employée par Strauss pour remédier aux conséquences ruineuses de l'abandon de l'idée de nature est esquissée à la fin du chapitre de *Droit naturel et histoire* consacré à Weber, où il montre que le sociologue se refusait à analyser le monde social « tel qu'il apparaît au 'sens commun'[13] », c'est-à-dire « la réalité sociale de la vie de tous les jours[14] ». Plutôt que de reconnaître la richesse de signification du monde naturel, il se ralliait à la doctrine néo-kantienne selon laquelle « la réalité est un devenir infini et sans signification[15] », à laquelle le sujet pensant et évaluant confère un sens. Cette adhésion au néo-kantisme allait de pair avec le rejet par Weber du point de vue du sens commun au nom d'un préjugé en faveur de la science moderne, conçue depuis le XVII^e^ siècle comme « la connaissance naturelle du monde portée à sa perfection[16] ».

La réfutation de la position de Weber demande deux choses : premièrement, il faut démontrer que la réalité n'est pas ce flux informe et insignifiant qui appelle l'activité du sujet pensant et évaluant pour lui conférer un sens quelconque ; deuxièmement, il faut montrer la fausseté du préjugé moderne qui conçoit la science comme la connaissance naturelle la plus perfectionnée. C'est donc cette double réfutation qui est nécessaire pour recouvrir l'horizon naturel à partir duquel sont appréhendées les choses humaines dans leur

[12] Bloom, A. (1974), « Leo Strauss », p. 376.
[13] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 80.
[14] *Ibid.*
[15] *Ibid.*, p. 79.
[16] *Ibid.*, p. 81.

manifestation originelle. Cet horizon naturel sera découvert à partir du monde du « sens commun » baigné d'une « richesse de signification[17] » que rejetait Weber. Pour effectuer ce travail de réfutation, dont la finalité est le dégagement d'un horizon naturel qui permettra de penser le politique dans son sens originel, Strauss opère une réappropriation critique de la pensée de Husserl et de Heidegger.

Strauss reconnaît d'abord Husserl pour avoir été celui qui a remis en question le rôle prépondérant accordé à la science moderne au sein de ce qu'il nommait la « connaissance naturelle ». Selon Husserl, la connaissance scientifique « est dérivée de notre connaissance première du monde des choses[18] » et suppose donc la connaissance naturelle, à laquelle elle fait subir une modification radicale. La connaissance scientifique ne va dès lors pas de soi ; sa genèse est plutôt un problème posé à la pensée. La nouvelle tâche de la philosophie ayant mis au jour le caractère dérivé de la connaissance scientifique sera d'analyser le monde de la compréhension naturelle. Il faudra comprendre comment une chose est « saisie de façon sensible[19] ». De façon générale, la phénoménologie de Husserl se donne pour objectif l'élucidation de « l'essence de la connaissance et de l'objet de connaissance[20] ».

Aux yeux de Strauss et de Heidegger, la relégation de la connaissance scientifique au second plan et le dégagement husserlien des conditions propres à la connaissance préscientifique furent des étapes nécessaires, mais non suffisantes pour recouvrir la conscience naturelle. C'est pourquoi, si l'on se fie à l'interprétation straussienne, Heidegger ressaisit la phénoménologie husserlienne et en radicalisa la méthode : la conscience qui faisait l'objet de l'attention de Husserl n'était qu'une pure conscience théorique[21]. Les « objets » qui y apparaissent sont eux-mêmes dérivés. Dans son rapport premier aux choses, la conscience naturelle reçoit plutôt ce que les Grecs appelaient des « pragmata[22] », qui doivent être considérées « en tant qu'expérimenté[es] comme une partie du contexte humain individuel,

[17] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 79.
[18] Strauss, L. (1993), *La renaissance du rationalisme politique classique*, p. 79.
[19] *Ibid.*
[20] Husserl, E. (1994), *L'idée de la phénoménologie : cinq leçons,* p. 43.
[21] Strauss, L. (1993), *La renaissance du rationalisme politique classique*, p. 78-79.
[22] *Ibid.*, p. 79.

du monde individuel auquel[23] » elles appartiennent. Ce monde leur confère une « valeur[24] » s'ajoutant à leurs qualités « premières » et « secondes ». La radicalisation heideggérienne du projet phénoménologique de Husserl ne se fait pourtant pas sans heurts : en prenant en charge le contexte humain en lequel les objets donnés à la conscience s'inscrivent, Heidegger aboutit non pas à une conscience naturelle, mais à une conscience historique[25]. Or, c'est précisément cette transformation heideggérienne de la conscience naturelle en conscience historique que Strauss critiquait.

Au seuil de *Droit naturel et histoire*, Strauss retient de Husserl la découverte du caractère dérivé de la connaissance scientifique et la méthode de réduction phénoménologique qui permet d'analyser les objets qui se donnent à la conscience. Heidegger à son tour aura permis à Strauss d'apercevoir que tout objet, pour la conscience, s'incarne dans un contexte humain signifiant. La tâche que s'assigne la phénoménologie straussienne après Heidegger est de déprendre la conscience naturelle du flux historique en lequel elle s'était vue fixée, afin de la réintégrer dans une dimension « naturelle » authentique.

1.3. Une phénoménologie straussienne de la conscience naturelle

Les caractéristiques du retour straussien au « monde naturel » ou de sa compréhension de la conscience naturelle sont esquissées dans *Droit naturel et histoire*. De façon programmatique, Strauss annonce à la fin du chapitre sur Weber la méthode devant être employée pour restituer les caractères essentiels du « monde naturel ». Il s'agira de recourir aux « données de la philosophie classique sur son origine[26] » et de les compléter au besoin par « les propositions les plus élémentaires de la Bible[27] ». C'est dans une telle entreprise que se lance Strauss au fil des deux chapitres suivants, sur l'origine du droit naturel et sa doctrine telle qu'elle fut élaborée par les philosophes classiques : il élabore une phénoménologie de la conscience naturelle qu'il nomme « préscientifique » et « pré-philosophique », puis il

[23] Strauss, L. (2008), « La philosophie comme science rigoureuse et la philosophie politique », p. 197.
[24] *Ibid.*, p. 198.
[25] *Ibid.*
[26] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 81.
[27] *Ibid.*

montre, en recourant à la méthode socratique, la façon appropriée d'appréhender l'articulation du monde naturel par une étude de l'opinion. Alors que le chapitre sur Rousseau décrivait la *perte* nécessaire de l'idée de nature, celui sur l'origine du droit naturel se présente comme sa face inverse et décrit l'apparition du problème de la nature pour la conscience préscientifique.

La phénoménologie straussienne de la conscience pré-philosophique révèle, en premier lieu, l'imbrication de trois idées essentielles : celle de nature, celle de philosophie et celle de droit naturel. D'entrée de jeu, l'idée de nature est présentée comme devant être découverte, et sa découverte « est l'affaire du philosophe[28] ». Ce n'est qu'une fois la nature dévoilée que l'idée de droit naturel peut se manifester. Strauss s'affaire donc à démonter la croyance selon laquelle « l'homme connaît par nature que la nature existe[29] », de la même manière qu'il connaît le « rouge », par exemple. Le paradoxe est le suivant : même dissimulée, la nature est « 'éprouvée' ou 'donnée' seulement *comme* 'coutume'[30] ». On la connaît « par opposition à ce qui la cache dans la mesure où elle est cachée[31] ». La conscience radicalement pré-philosophique est *faite* pour recevoir l'idée de nature, même si dans sa première manifestation, cette idée ne se donne pas entièrement, ou se donne de façon voilée. Cet argument est crucial. Si la nature se donnait toujours à l'expérience humaine dans son évidence, Strauss ne pourrait pas soutenir qu'une « crise » du droit naturel moderne conduise à l'oubli de la nature et, partant, à l'historicisme. Le fait qu'il faille « découvrir » la nature implique *ipso facto* la possibilité qu'elle soit oubliée.

La phénoménologie straussienne devra donc faire voir deux choses : d'abord, elle devra montrer comment, pour la conscience naturelle, la nature est d'abord occultée ; puis, une fois acquittée de cette tâche, elle devra décrire comment la conscience naturelle en vient à connaître la coutume en tant que coutume et réalise enfin sa capacité de « viser » l'idée de nature. L'exhumation de l'organisation fondamentale de l'expérience préscientifique prend dès lors pour point de départ la coutume. Selon Strauss, l'être des choses se donne

[28] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 83.
[29] *Ibid.*, p. 91.
[30] *Ibid.* Les italiques sont de nous.
[31] *Ibid.*

d'abord à la conscience comme « coutume » ou comme « manière ». La coutume d'un groupe donné représente, pour ses membres, la coutume souveraine. Elle acquiert sa bonté en vertu de son ancienneté et de sa familiarité aux yeux du groupe auquel elle appartient. L'« ancien » et le « familier » sont rassemblés sous l'idée de ce qui est ancestral, puis l'ancestral est identifié au bien. Cette série d'identifications produite par la conscience naturelle conduit à la formation de « codes divins » soutenus par une autorité. Dans la conscience préscientifique, « les décisions souveraines[32] » de cette autorité occultent la nature. L'abandon de cette idée dans la modernité paraît d'ailleurs le résultat d'une décision souveraine qui se prépare chez Rousseau, puis qui devient manifeste chez Kant – une décision souveraine de nature philosophique. Si, comme Strauss le souligne, « découvrir la nature est l'affaire du philosophe[33] », alors la proposition inverse est aussi vraie : *oublier* la nature est encore l'affaire du philosophe.

Après avoir montré comment la nature est d'abord occultée pour la conscience naturelle, Strauss peut passer à la deuxième étape de sa phénoménologie. Pour montrer comment la conscience naturelle en vient à « viser » l'idée de nature, Strauss distingue ses trois modes de connaissance. D'abord, la conscience naturelle discerne ce qu'elle sait *de visu*, par elle-même, et ce qu'elle apprend par ouï-dire. Elle sépare aussi les connaissances issues d'une dimension onirique et individuelle de celles issues d'un monde commun et accessible à tous. Enfin, reconnaissant en elle-même la capacité qu'ont les hommes d'être des fabricateurs, la conscience naturelle distingue la connaissance qu'elle a des choses produites de main d'homme de celles qui renvoient à un démiurge.

Si la nature finit par se manifester comme nature à la conscience naturelle, c'est que deux codes divins différents soutenus par une autorité se rencontrent. L'autorité qui soutenait positivement la préséance d'un code est ébranlée. Ce qui constituait pour la conscience naturelle une « bonne manière » devient alors « matière à discussion[34] ». L'énigme qui se pose ainsi à la conscience demande la mobilisation de ses différents modes de connaissance. Les sources

[32] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 91.
[33] *Ibid.*, p. 83.
[34] *Ibid.*, p. 87.

des codes divins, qui se perdent dans la nuit des temps, sont ainsi sapées par la connaissance *de visu*, alors que la connaissance des choses artificielles fait tomber en discrédit les produits de l'art humain.

Si la contradiction entre les codes divins est le « fait décisif[35] » pour l'apparition de l'idée de nature dans l'horizon de la conscience naturelle, c'est en vertu de l'analogie de significations entre le concept de coutume ou de manière, qu'elle rencontre nécessairement dans son expérience pré-philosophique, et l'idée de nature. Puisque l'être des choses, pour la conscience naturelle, se donne d'abord comme coutume ou comme manière, il vient un moment où la conscience naturelle se met en quête de ce qui est « la bonne manière ». Or, selon Strauss, parler de la « bonne manière » d'une chose « ramène *nécessairement* la pensée vers les ancêtres et par suite vers les choses premières purement et simplement[36] ». C'est donc dire que la conscience naturelle est prédisposée à *penser* l'idée de nature puisque l'une des significations de cette idée est précisément « les choses premières », qui précèdent tout artifice humain. L'on peut donc dire que la pensée de la « bonne manière » correspond à la tentative pré-philosophique de viser la « manière naturelle » des choses et que, en somme, ces deux « visées » sont les deux faces de la même structure fondamentale de la conscience, qui cherche à atteindre les choses premières absolument. La contradiction entre les codes divins entraîne ainsi la conscience naturelle dans un mouvement dont l'itinéraire était déjà imprimé en elle, qu'on peut retracer à partir du parallélisme des significations de l'idée de nature et de celle de « bonne manière ». Avec l'apparition de l'idée de nature se manifeste en outre l'idée de convention, et la distinction entre les deux s'avère alors, pour les philosophes, d'une importance cardinale.

Ce moment où la conscience préscientifique découvre l'idée de nature constitue, pour Strauss, « la réalisation d'une virtualité humaine[37] », qui est celle de la philosophie. La « puissance » que représente la philosophie se caractérise fondamentalement par sa visée transcendante. Lorsque l'idée de nature se manifeste dans l'horizon de la conscience naturelle, elle lui révèle sa situation en tant

[35] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire.*
[36] *Ibid.*, p. 85. Les italiques sont de nous.
[37] *Ibid.*, p. 90.

qu'elle est immergée dans un monde humain particulier. La rencontre de ces mondes humains par le truchement des codes divins qui les ordonnent fait signe vers un « foyer » que Strauss nomme « l'idée de nature ». C'est en ce foyer que gisent ultimement les choses premières visées par la philosophie et que visait la conscience naturelle lorsqu'elle pensait à la « bonne manière » des choses. Ces remarques permettent de voir que ce que Strauss nomme « l'idée » de la nature ne renvoie pas à un ordre statique ou encore à une hiérarchie divine qui deviendrait un jour manifeste. Strauss ne peut pas être plus clair : « L'histoire de la philosophie n'est autre chose que l'histoire des efforts incessants de l'homme pour arriver à saisir toutes les implications de cette découverte fondamentale […][38] ». L'idée de nature est ce *foyer* vers lequel se déploient tous les efforts de la philosophie. En d'autres mots, elle n'est jamais entièrement donnée et c'est pourquoi elle fait l'objet d'une enquête philosophique.

Tout le problème auquel Strauss fait face lorsqu'il décrit l'apparition de l'idée de nature est le suivant : il doit montrer, comme le souligne à juste titre R. Kennington[39], que la signification profonde de la philosophie et de la nature détient une validité intemporelle, transcendante et détachée du contexte particulier de son apparition. Il s'agit de montrer que cette virtualité humaine non seulement s'interprète, mais *doit être interprétée* comme « trans-historique, trans-sociale, trans-morale et trans-religieuse[40] ». Le problème pourrait être reformulé ainsi : la conscience naturelle qui *vise* l'idée de nature renvoie-t-elle simplement au contexte qui la produit ou détient-elle la capacité d'accéder à un faisceau de problèmes auquel toute conscience naturelle, intemporellement, peut atteindre ?

Strauss souhaite démontrer la vérité de la deuxième branche de l'alternative. Une telle démonstration permettrait de confirmer que « l'expérience de l'histoire » réclamée au XIX[e] siècle comme découverte, n'est en réalité qu'une « invention, une interprétation arbitraire de phénomènes qui ont été connus de tout temps et interprétés avec beaucoup plus d'à-propos avant l'apparition de la 'conscience historique' qu'après[41] ». Elle permettrait aussi de rendre

[38] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 84.
[39] Kennington, R. (1981), « Strauss's *Natural Right and History* », p. 71.
[40] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 90.
[41] *Ibid.*, p. 42.

compte « de la simple expérience du bien et du mal[42] » et de la capacité de l'esprit humain à poser ce qu'il considère comme des « problèmes fondamentaux[43] » qui « persistent et gardent leur identité au cours de l'évolution historique[44] ». Moins qu'une preuve de la validité de la phénoménologie de la conscience naturelle effectuée par Strauss, ces évocations semblent avoir pour fonction d'acculer l'historicisme au pied du mur : l'impossibilité de rendre compte de ces expériences humaines fondamentales à partir des présupposés historicistes pourrait invalider les conclusions de l'historicisme. Strauss essaie de montrer ou plutôt de faire voir que la possibilité même de ces expériences ou de ces « vécus » dépend nécessairement de l'existence d'une structure fondamentale de la conscience humaine qui peut se transcender pour viser un faisceau éternel de problèmes.

1.4. Une « phénoménologie de l'opinion »

Une fois décrite l'apparition de l'idée de nature dans la conscience pré-philosophique et préscientifique, que le philosophe reconnaît comme le *nexus* des choses premières et l'étalon par excellence[45], et une fois révélée la virtualité humaine transcendante concomitante à la découverte de l'idée de nature, il faut rendre compte de la méthode appropriée pour exploiter au mieux cette virtualité. C'est la tâche qu'accomplit Strauss lorsqu'il décrit la révolution socratique, qui mettait de l'avant une nouvelle méthode pour procéder à une « étude exhaustive de 'toutes les choses'[46] », dont le point de départ est l'opinion. Si nous avons décrit la démarche de Strauss au troisième chapitre de *Droit naturel et histoire* comme une tentative de déployer une phénoménologie de la conscience préscientifique et pré-philosophique, nous appellerons, de façon parallèle, « phénoménologie de l'opinion » l'étude straussienne de la méthode socratique.

Tâchons d'abord de comprendre pourquoi l'opinion est au centre de la méthode socratique de la compréhension de la totalité. Cette

[42] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 40.
[43] *Ibid.*, p. 41.
[44] *Ibid.*
[45] *Ibid.*, p. 92.
[46] *Ibid.*, p. 116.

méthode fut rendue possible par une identification de la totalité avec « l'intelligence de 'ce qu'est chacun des êtres'[47] ». Selon Socrate, la connaissance d'un être implique toujours la connaissance de ce qu'il n'est pas, et la connaissance de ce qu'il est une partie de quelque chose. Par conséquent, connaître un être signifie aussi comprendre son articulation avec les autres êtres. C'est donc par la connaissance de chacun des êtres, laquelle suppose le savoir de leurs différences et le savoir de la « charpente » qui les structure que l'on en vient, selon le Socrate de Strauss, à la connaissance de la totalité. Dans la tentative de connaître quelque chose entièrement, l'on est nécessairement renvoyé à « autre chose » que la chose elle-même que l'on cherche à connaître. Contrairement à ses prédécesseurs, Socrate croyait que les choses premières qui faisaient l'objet de l'enquête philosophique n'étaient pas directement accessibles. Pour le Socrate de Strauss, l'être d'une chose renvoie donc d'abord à sa « figure », qu'il partage avec une « 'famille' de choses[48] » liées naturellement entre elles. Si l'opinion est au centre de la méthode socratique pour parvenir à la connaissance de la totalité, c'est qu'elle est l'accès le plus immédiat à l'être de chacune de choses. Chez Strauss, l'opinion remplace « l'objet sensible » de Husserl et les « pragmata » de Heidegger.

L'être des choses, pour la conscience naturelle, est d'abord « ce que l'on en dit[49] ». Le savoir superficiel et immédiat que l'on possède sur une chose repose sur une multitude d'opinions prononcées à son sujet, formulées à partir d'une « intuition » de l'âme. Mais la condition de possibilité de l'émission d'une opinion ou de la possession d'une connaissance est « une saisie fondamentale de la totalité[50] ». Dès lors, « toute perception particulière[51] » de l'âme a comme condition de possibilité « une vision des idées[52] » ou « une vision du tout dans son articulation[53] ». Les choses sont perçues par la conscience telles qu'elles sont médiatisées par la « vision d'ensemble » qui inspire une société donnée. L'opinion est dès lors le « corrélat » de l'intuition de l'âme et d'une vision de l'articulation de la totalité. Chacune de ces

[47] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 117.
[48] *Ibid.*
[49] *Ibid.*, p. 118.
[50] *Ibid.*, p. 119.
[51] *Ibid.*
[52] *Ibid.*
[53] *Ibid.*

« visions » qui « inspirent les différentes sociétés[54] » visent cependant le *même* objet, qui est la totalité. Autrement dit, une opinion émise dans un monde humain donné s'inscrit forcément dans le « système » des opinions de ce monde humain. Or, chacune de ces opinions en elle-même ou chaque système a la prétention de dire la vérité *sans reste*, de viser l'essence de la chose, de dire le tout de l'affaire ; chacune de ces opinions vise en dernière analyse plus qu'elle-même.

C'est d'ailleurs sur la base de cette identité entre les visées des différentes opinions ou entre les différentes visions d'ensemble qu'un dialogue entre elles est possible : c'est parce qu'elles prétendent toutes parler de la même chose que l'on découvre simultanément leur caractère partiel et l'existence de cette chose qu'elles visent, qui se donne alors comme un problème. La comparaison des différentes opinions permet la comparaison des appréhensions de la totalité qui les soutiennent et, partant, des approximations plus justes de la totalité et de son articulation, sans que cela garantisse *in fine* l'atteinte d'une vision parfaitement adéquate de l'articulation de la totalité. La phénoménologie de l'opinion fait voir, en somme, que l'apparence de vérité que recèle une opinion est le premier pas d'un itinéraire vers l'***εἶδος*** [*eidos*] d'une chose et d'une appréhension toujours plus adéquate de la totalité. C'est la possibilité d'entreprendre un tel itinéraire qui fait dire à Strauss que l'homme est par excellence l'être ouvert par rapport au Tout[55].

Après avoir dégagé le caractère essentiel de la conscience préscientifique et pré-philosophique, puis la façon dont les problèmes se présentent à cette conscience une fois découverte l'idée de la nature, Strauss a complété la tâche de restauration du « monde du sens commun » pétri d'une « richesse de signification ». Ce sens qui traverse le monde naturel vient du fait que l'être des choses, pour toute conscience, se révèle d'abord à travers la vision d'ensemble dans laquelle la conscience naturelle baigne. Toute conscience se rapporte aux choses à travers un monde naturel déjà articulé, déjà ordonné par une vision d'ensemble. Comme le souligne à juste titre C. Pelluchon, la politique, dans la pensée de Strauss, prend la forme d'une « matrice

[54] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire.*
[55] Strauss, L. (1992), *Qu'est-ce que la philosophie politique ?,* p. 43.

d'où naît toute compréhension[56] », parce que toute compréhension naît d'abord et avant tout dans un cadre politique, celui de la cité. Le travail d'archéologie d'une saine intelligence du politique aboutit donc à une phénoménologie politique conçue comme méthode pour étudier le matériau premier du philosophe, l'opinion, avec la visée ultime d'entrevoir l'articulation du tout. Pour Strauss, si les philosophes classiques voyaient les choses politiques « avec une fraîcheur et une netteté qui n'ont jamais été égalées[57] », c'est qu'ils comprenaient mieux que nous le rôle que toute philosophie doit accorder en premier lieu à ce qui est premier pour nous, sans quoi elle se prive d'un accès au but ultime de son enquête, c'est-à-dire ce qui est premier par nature.

2. La critique « néo-kantienne » de R. Pippin

Dans un texte intitulé « The Modern World of Leo Strauss[58] » publié en 1997, Robert Pippin critique sévèrement la position de Strauss à cet égard. S'en prenant d'abord à ce qu'il nomme une pente fatale, celle que Strauss décrit et qui mène de Rousseau au positivisme, puis à l'historicisme et enfin au nihilisme, il critique ensuite la méthode straussienne pour neutraliser les conséquences délétères de l'oubli de l'idée de nature : le retour au monde du « sens commun ». Pippin soutient que le rejet straussien de la thèse néo-kantienne, reprise par Weber, est injustifié. Plus encore, aucun des arguments avancés par Strauss en faveur d'un retour à une soi-disant « conscience naturelle » n'est pertinent à moins de prendre en charge philosophiquement la puissante attaque de Kant à l'encontre de la notion classique de « nature[59] », omniprésente chez Strauss, mais jamais justifiée pleinement. Après avoir à juste titre montré l'influence de Husserl et de Heidegger sur Strauss[60], Pippin propose une critique en deux moments : premièrement, il suggère que l'idée d'une perspective vécue par la conscience naturelle est le corrélat husserlien de la critique idéaliste de la possibilité d'une expérience immédiate de

[56] Pelluchon, C. (2005), *Leo Strauss : une autre raison, d'autres Lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine*, p. 244.
[57] Strauss, L. (1992), *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, p. 33.
[58] Pippin, R. B. (1997), « The Modern World of Leo Strauss », p. 209-232.
[59] *Ibid.*, p. 223.
[60] *Ibid.*

la nature. Selon lui, il ne va donc pas de soi que la nature puisse faire l'objet d'une expérience pour la conscience naturelle. Deuxièmement, Pippin avance que même si une telle expérience « classique » de la nature est possible, il ne va pas de soi que son contenu soit décisif pour l'intelligence des choses politiques[61]. Après tout, la nature n'est-elle pas seulement productrice d'un « divers sensible » devant être informé par le sujet ? Ramenée à son fil conducteur, la critique de Pippin vise juste : Strauss esquive l'affrontement avec la philosophie kantienne. Ce dernier signale bien la nécessité d'une « critique de la raison[62] » qui démontre le caractère ultimement intenable de toute position métaphysique ou éthique pour étayer l'historicisme, mais il ne se prononce pas sur la validité d'une telle critique. Strauss rejette aussi sans nommer Kant la limitation du pouvoir de la raison humaine, avec une brièveté qui ne fait que confirmer la remarque dévastatrice de Pippin sur le dénuement philosophique de la position de Strauss.

Ces questions théoriques mises de côté, Pippin soulève une autre difficulté tout aussi puissante, d'autant plus qu'elle est signalée par Strauss lui-même. Pippin rappelle que selon Strauss, la période contemporaine serait privée d'un accès direct à la signification originelle de la philosophie[63]. La « caverne » de notre époque serait une caverne bien en-dessous de celle décrite par Platon[64]. Les efforts pour en sortir devraient dès lors être redoublés. Les livres de l'Antiquité constituent dans ces circonstances la médiation nécessaire et, paradoxalement, historique entre notre conscience embrouillée et la conscience naturelle des anciens. La question que pose Pippin est alors la suivante : la démarche que Strauss décrit dans *Droit naturel et histoire* est-elle simplement possible ? Et même si elle l'est, l'itinéraire de recouvrement de l'idée de nature qu'il trace peut-il être suivi ou n'est-il qu'une esquisse souhaitée, mais impossible ?

Une première façon d'aborder la critique théorique de Pippin serait de dire que son efficacité dépend en premier lieu du statut réel de l'idée de nature et du problème du droit naturel dans la pensée de Strauss. Lorsque la conscience naturelle découvre l'idée de nature, elle

[61] Pippin, R. B. (1997), « The Modern World of Leo Strauss ».
[62] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 30.
[63] Pippin, R. B. (1997), « The Modern World of Leo Strauss », p. 220.
[64] *Ibid.*

découvre en même temps l'activité de la philosophie, qui doit être conçue comme la capacité de la conscience à transcender le monde historique dans lequel elle se trouve. Néanmoins, cette transcendance ne doit pas être comprise de façon « métaphysique » au sens kantien. Plutôt, la conscience découvre dans l'immanence de son expérience la possibilité de dépasser l'immédiateté du monde naturel dans lequel elle baigne et, partant, de dépasser son historicité. La philosophie, qui est le nom de cette virtualité de la conscience, vise l'idée non pas comme une hiérarchie fixe et transcendante, qui fait l'objet d'une intuition rationnelle, mais comme un « foyer » vers lequel elle tend. Une telle conception de l'idée de nature semble à l'abri de la critique kantienne de la métaphysique dogmatique.

Une deuxième façon de commenter la critique de Pippin serait de tenter de clarifier la position de Strauss au sujet du criticisme kantien. Si *Droit naturel et histoire* évite effectivement la « question kantienne », plusieurs thèmes qui y sont développés font toutefois écho à la dissertation doctorale du jeune Strauss sur Jacobi, où Strauss écrit « qu'il s'agit moins [dans cette thèse] de Jacobi lui-même que […] des perspectives problématiques telles qu'elles ont été néanmoins historiquement exposées par lui[65] ». L'intérêt particulier de la figure de Jacobi provient de ce qu'il est devenu célèbre pour avoir critiqué Kant et le rationalisme moderne. Dans son analyse récente de cette dissertation de Strauss, R. Chacón soutient que le retour straussien à la philosophie prémoderne est le résultat d'une critique interne à l'héritage kantien[66]. Quant à nous, nous développerons une thèse plus modeste : le détour par la dissertation doctorale sur Jacobi précise la perspective phénoménologique adoptée par Strauss et ébranle la critique de Pippin. Il importe toutefois de traiter cet écrit juvénile avec prudence. Même si plusieurs études récentes ont montré la dette de Strauss à l'égard de Jacobi[67] — sa dissertation doctorale présente des idées qui font évidemment écho à *Droit naturel et histoire*[68] — et, de

[65] Strauss, L. (1994), « Le problème de la connaissance dans la doctrine philosophique de Fr. H. Jacobi (I) », p. 293.

[66] Chacón, R. (2014), « On a Forgotten Kind of Grounding : Strauss, Jacobi, and the Phenomenological Critique of Modern Rationalism », p. 590.

[67] *Ibid.*, p. 592-593.

[68] Notons, par exemple, la ressemblance entre la thématique des idées problèmes qui subsistent à travers les époques dans *Droit naturel et histoire* et celle des questions intemporelles, dans la thèse sur Jacobi. Cf. Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*,

façon remarquable, même si le terme « nihilisme » fut forgé par Jacobi[69], la forme descriptive de l'essai rend son interprétation difficile[70].

Dans sa dissertation, Strauss développe longuement la critique jacobienne du doute cartésien, par ailleurs reprise dans *Droit naturel et histoire*[71]. Selon le Jacobi de Strauss, « la tendance rationalisante de toute philosophie du système contraint de détruire la certitude naturelle et ce qui en elle est donné, sans être en mesure de remplacer totalement par ses propres moyens […] ce qui a été perdu[72] ». Selon Jacobi, la méthode « démonstrative » au principe du rationalisme moderne, qui détruit tout donné, aboutit donc au fatalisme. Ce problème appelle une nouvelle méthode, celle de la « description », que Strauss identifie à la méthode de « la philosophie de la conscience pure, [celle] des *Idées* de Husserl[73] ». Contrairement à la démonstration, la méthode descriptive permet de décrire ce qui, en dernier lieu, échappe à la rationalité humaine. C'est ce que Jacobi entend lorsqu'il parle de « certitudes irrationnelles[74] », qui dénotent l'irréductibilité de certains contenus à la rationalité humaine. La façon

p. 41. Cf. Strauss, L. (1994), « Le problème de la connaissance dans la doctrine philosophique de Fr. H. Jacobi (II) », p. 524. Voir aussi Janssens, D. (2003), « The Problem of the Enlightenment : Strauss, Jacobi, and the Pantheism Controversy », p. 608.

[69] Janssens, D. (2003), « The Problem of the Enlightenment : Strauss, Jacobi, and the Pantheism Controversy », p. 609.

[70] Chacón, R. (2014), « On a Forgotten Kind of Grounding : Strauss, Jacobi, and the Phenomenological Critique of Modern Rationalism », p. 593. Voir aussi Janssens, D. (2003), « The Problem of the Enlightenment : Strauss, Jacobi, and the Pantheism Controversy », p. 607. Strauss y fait cependant des analyses en son nom : « Il nous faut essayer, tout d'abord indépendamment de Jacobi, d'éclaircir la possibilité d'une telle harmonie de la 'subjectivité' et de l''objectivité' ». Cf. Strauss, L. (1994), « Le problème de la connaissance dans la doctrine philosophique de Fr. H. Jacobi (I) », p. 293-294. Voir aussi L. Strauss, « Le problème de la connaissance dans la doctrine philosophique de Fr. H. Jacobi (II) », p. 524. « L'*eidos* 'Jacobi' […] contient sur le plan des questions intemporelles une problématique strictement délimitée […]. Le problème de Jacobi est le problème de la réalité. »

[71] « 'La mise en doute universelle' de toutes les opinions nous [conduit] non pas au cœur de la vérité mais dans le vide. » Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 118.

[72] Strauss, L. (1994) « Le problème de la connaissance dans la doctrine philosophique de Fr. H. Jacobi (I) », p. 299.

[73] *Ibid.*, p. 301. Voir la note 28.

[74] *Ibid.*, p. 308

« rationaliste » de procéder critiquée par Jacobi peut être rapprochée de la thèse de Weber, qui réduisait la réalité à un flux informe dont le sens, en dernière analyse, provient de « l'activité du sujet pensant et évaluant[75] ». Or, la méthode socratique mise de l'avant par Strauss redonne ses droits à la perception de « l'unité révélée dans l'articulation évidente du tout achevé[76] ». La « modération » socratique permet de voir que l'unité n'est pas cachée « derrière les choses[77] », mais que toute conscience la perçoit nécessairement. Malgré tout, la totalité au principe de cette structuration du réel demeure irréductible à la rationalité humaine. En redonnant son privilège à la donation évidente, l'on sauve l'authenticité de l'expérience, mais l'on sacrifie le « pouvoir » que l'on donnait à la raison humaine d'appréhender la totalité des phénomènes. Le fait que Weber était lui-même « incapable de se plier constamment à cette manière de voir[78] » néo-kantienne révèle de surcroît l'évidence du donné de l'expérience.

La méthode jacobienne de la description révèle en outre un dernier trait de la pensée de Strauss qui mérite d'être examiné. En acceptant de décrire au lieu de démontrer, on attribue à la rationalité humaine un fonctionnement différent. Alors que la démonstration renvoie à une conception active de la rationalité humaine, la description semble correspondre davantage à une raison conçue comme passive, ou réceptive. Si la raison *reçoit* des contenus – qu'elle n'est donc pas, comme le soutient Weber, active –, alors elle ne peut les démontrer, mais les décrire. Au principe de la critique jacobienne se trouve donc une réinterprétation de la puissance rationnelle humaine, qui semble par ailleurs trouver écho chez Strauss. L'articulation naturelle de la totalité est avant tout une donation : elle n'est pas l'effet d'une activité du sujet. La vérité « permanente », d'ailleurs, est « pressentie[79] », ce qui semble signifier que les contenus de l'expérience sont transis ou non d'une évidence qui convoque la raison à se prononcer sur leur vérité.

[75] Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 79.
[76] *Ibid.*
[77] *Ibid.*
[78] *Ibid.*, p. 79.
[79] *Ibid.*, p. 119.

Conclusion

Au terme de cette mise à l'épreuve du recouvrement straussien d'un horizon naturel ou d'une conscience naturelle des choses politiques par la critique néo-kantienne de R. Pippin, nous pouvons relativiser la portée de son attaque : il paraît exagéré de dire que la position de Strauss, parce qu'elle évite d'affronter la critique kantienne, est dénuée d'intérêt philosophique. Au contraire, la philosophie de Strauss semble trouver ses motifs tantôt en amont de la critique kantienne, tantôt dans une critique implicite du kantisme. Nous avons cependant laissé intacte la seconde partie de la critique de Pippin, laquelle soulevait la difficulté d'un recouvrement, pour nous, modernes, de cet horizon naturel réhabilité par Strauss.

Après avoir restitué « l'archéologie » straussienne de cet horizon, l'idée même d'un monde naturel baigné d'une « richesse de signification » ou *déjà* articulé paraît plus claire. Mais la possibilité de retrouver la fraîcheur du point de vue naturel sur les choses humaines, mises à part les réserves épistémologiques de Pippin, est-elle assurée ? Comme Pippin le souligne justement, Strauss doit faire appel à une « histoire des idées », censée nous révéler, paradoxalement, le caractère transhistorique des problèmes posés par les philosophes classiques. La conscience naturelle est donc accessible, de nos jours, par une nécessaire médiation historique. Pourtant, ce paradoxe est-il, comme le suggère Pippin, une aporie ?

De façon frappante, le portrait que Strauss dresse de la conscience contemporaine présente une similitude importante avec celui qu'il fait de la conscience pré-philosophique : dans les deux cas, l'idée de nature est occultée. Or, il faut rappeler que la découverte que la conscience pré-philosophique fait du faisceau de problèmes éternels est le produit d'une médiation. Ce qui plaça cette conscience sur la voie de la découverte de la nature, c'est la contradiction entre les codes de lois divins. Si la nature s'est de nouveau dérobée à la conscience contemporaine, il faut donc supposer qu'une expérience analogue à celle de la contradiction des codes de lois divins peut la lui révéler derechef. L'accès *direct* à la signification originelle de la philosophie, comme le souligne Pippin, est donc impossible ; mais, faudrait-il ajouter, il est *toujours* impossible : c'est par une nécessaire

médiation que ce sens profond de la philosophie se révèle à la conscience.

Il reste à voir, maintenant, si l'approche paradoxalement historique déployée par Strauss permet d'accéder à ce sens originel de l'activité de philosopher. Comme le rappelle Pippin, Strauss soutient que l'historicisme plonge l'époque contemporaine dans une caverne située en-dessous de la caverne de Platon, ce qui signifie qu'il existe une médiation supplémentaire entre la conscience et l'expérience de la philosophie. Surmonter cette médiation demande alors, selon Strauss, un travail herméneutique : c'est par la lecture et l'interprétation de textes qui transportent la conscience dans la caverne de Platon qu'elle peut s'ouvrir à la possibilité de découvrir la philosophie et sa visée transhistorique. L'herméneutique à laquelle se livre Strauss est donc le premier geste d'une entreprise qui vise à replacer la conscience sur le sol naturel à partir duquel elle peut à nouveau se ménager un accès au faisceau éternel de problèmes qui traverse les choses humaines. Là où Pippin voyait une aporie, Strauss voit une difficulté qui peut être résolue par le biais d'une patiente herméneutique qui prend en charge la situation présente de la conscience humaine.

Bibliographie

Textes de Strauss :

Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 323 p.

Strauss, L. (1993), *La renaissance du rationalisme politique classique : conférences et essais*, trad. P. Guglielmina, Paris, Gallimard, 403 p.

Strauss, L. (1994), « Le problème de la connaissance dans la doctrine philosophique de Fr. H. Jacobi (I) », trad. H. Hertje et P. Guglielmina, *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 99, n° 3, p. 291-311.

Strauss, L. (1994), « Le problème de la connaissance dans la doctrine philosophique de Fr. H. Jacobi (II) », trad. H. Hertje et P. Guglielmina, *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 99, n° 4, p. 505-532.

Strauss, L. (2008), « Les trois vagues de la Modernité », dans Sedeyn, O. (dir.), *La Philosophie politique et l'histoire*, trad. O. Sedeyn, Paris, Le livre de poche, p. 211-235.

Strauss, L. (2008), « La philosophie politique comme science rigoureuse et la philosophie politique » [1971], dans Sedeyn, O. (dir.), *La Philosophie politique et l'histoire*, trad. O. Sedeyn, Paris, Le livre de poche, p. 193-210.

Strauss, L. (1992), *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, trad. O. Sedeyn, Paris, PUF, 296 p.

Autres textes :

Bloom, A. (1974), « Leo Strauss : September 20, 1899 — October 18, 1973 », *Political Theory*, vol. 2, nº 4, p. 372-392.

Chacón, R. (2014), « Strauss and Husserl », *Idealistic Studies*, vol. 44, nº 2-3, p. 281-295.

Chacón, R. (2014), « On a Forgotten Kind of Grounding : Strauss, Jacobi, and the Phenomenological Critique of Modern Rationalism », *The Review of Politics*, vol. 76, nº 4, p. 589-617.

Gildin, H. (1993), « The First Crisis of Modernity : Leo Strauss on the Thought of Rousseau », *Interpretation*, vol. 20, nº 2, p. 157-164.

Husserl, E. (1976), *La crise des sciences européenne et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 589 p.

Husserl, E. (1994), *L'idée de la phénoménologie : cinq leçons*, trad. A. Löwith, Paris, PUF, 136 p.

Janssens, D. (2003), « The Problem of the Enlightenment : Strauss, Jacobi, and the Pantheism Controversy », *The Review of Metaphysics*, vol. 56, nº 3, p. 605-631.

Kennington, R. (1981), « Strauss's *Natural Right and History* », *Review of Metaphysics*, vol. 35, nº 1, p. 57-86.

Pelluchon, C. (2005), *Leo Strauss : une autre raison, d'autres Lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine*, Paris, Vrin, 314 p.

Pippin, R. B. (1997), « The Modern World of Leo Strauss », dans Pippin, R. B. (dir.), *Idealism as Modernism*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 209-232.

Rosen, S. (2009), « Leo Strauss and the Problem of the Modern », dans S. B. Smith (dir.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, New York, Cambridge University Press, p. 119-136.

Sorenson, L. R. (2005), « Rousseau's Fulfillment of the Natural Public Law and His Contribution to its Demise », *The European Legacy*, vol. 10, nº 5, p. 434-454.

Zuckert, C. (2009), « Strauss's Return to Premodern Thought », dans S. B. Smith (dir.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, New York, Cambridge University Press, p. 93-118.

Pierre Manent et la gestion de la diversité religieuse

Jérôme Gosselin-Tapp [*]

Résumé

Cet article se propose de situer le livre Situation de la France *(2015) de Pierre Manent dans le débat contemporain sur la gestion de la diversité religieuse, et ce, à partir de deux principales thèses interprétatives. La première thèse est que le modèle de Manent s'appuie sur une forme de collectivisme méthodologique. La seconde thèse est que la place que Manent accorde au discours religieux dans la « conversation civique » est justifiée par une volonté de faire contrepoids à la primauté qui est généralement accordée au discours des droits de la personne dans les sociétés libérales contemporaines.*

L'objectif de cet article est double. D'entrée de jeu, ce texte se propose de situer, dans le débat contemporain sur la gestion de la diversité religieuse, la solution face aux enjeux du développement de l'islam en France proposée par Pierre Manent dans son livre *Situation de la France* (2015). Par le fait même, cet article espère aussi indirectement contribuer au débat interprétatif entourant sa pensée, et ce, en cherchant plus précisément à déterminer s'il s'agit davantage d'un penseur libéral ou plutôt d'un penseur républicain.

Premièrement, il s'agit d'analyser *Situation de la France* à l'aune du débat contemporain entourant les modèles de gestion de la diversité, qui est marqué par l'opposition entre les modèles à tendance républicaine et ceux à tendance libérale individualiste. D'une part, l'approche républicaine se structure autour de la fonction

[*] L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie (Université d'Ottawa).

Ithaque 22 – Printemps 2018, p. 111-134
Handle: 1866/19896

émancipatoire que l'on attribue à une laïcité stricte et, d'autre part, il y a l'approche libérale individualiste, qui accorde une primauté inconditionnelle aux droits individuels, et par extension, à la liberté de religion[1]. Or, à première vue, il semble que le positionnement de Manent dans ce débat soit pour le moins ambigu. Même si son modèle propose une critique du républicanisme français, et ce, notamment en faisant la promotion d'une plus grande ouverture à l'égard d'une conception communautarienne de l'identité, cette proposition conçoit néanmoins la place de la religion dans l'espace public d'une manière qui n'est pas, pour ainsi dire, strictement libérale.

Deuxièmement, le positionnement de Manent dans le débat sur la gestion du pluralisme religieux sert, dans le cadre de cet article, d'outil interprétatif pour comprendre la pensée de Manent de manière plus générale. Son héritage philosophique est en effet plutôt diversifié : non seulement Manent s'est-il inspiré de l'entreprise philosophique straussienne dans la *Cité de l'homme* (1994), mais ce dernier est aussi associé au libéralisme de Raymond Aron[2] tout en affichant parallèlement une certaine affinité avec le républicanisme dans sa forme classique[3]. Cette polyvalence de la pensée politique de Manent a rendu la tâche particulièrement difficile aux commentateurs qui ont cherché à en préciser la nature. C'est ici qu'une analyse de sa manière de concevoir la gestion du pluralisme religieux devient particulière féconde. Dans les sociétés occidentales, où s'opposent deux principaux modèles de laïcité, le débat s'est surtout structuré autour de deux manières diamétralement opposées de concevoir l'individu et son identité : un individu que l'État doit chercher à émanciper ou un individu que l'État doit laisser libre. La position de Manent par rapport à cette problématique devient donc un outil tout indiqué pour

[1] Parmi ceux qui caractérisent ainsi le débat entourant les modèles de gestion de la diversité, on peut notamment penser à Cécile Laborde (2008, *Critical Republicanism : The Hijab Controversy and Political Philosophy*) ; Anna Elizabetta Galeotti (1993, « Citizenship and Equality : The Place for Toleration ») ; Jocelyn Maclure et Charles Taylor (2010, *Laïcité et liberté de conscience*) de même que Daniel Weinstock (2014, « Laïcité et multiculturalisme : même combat ? »).

[2] Mahoney, D. (2016), « A Liberal and a Classic : Pierre Manent's Neo-Aristotelian Reading of Raymond Aron ».

[3] Entre autres, dans Manent, P. (2014), « The Crisis of Liberalism ».

mesurer ses intuitions politiques, et parvenir ainsi à une meilleure compréhension de la pensée manentienne dans son ensemble.

En d'autres mots, cet article se propose de jeter quelques lumières sur la pensée de Manent, à partir d'une analyse fine du modèle manentien en matière d'aménagement du pluralisme religieux. Plus précisément, cette étude se structure autour de deux principaux points de rupture entre les approches républicaines et les approches libérales.

Le premier point de rupture est celui de la conception de la personne. On trouve d'un côté le point de vue de la tradition libérale individualiste qui considère que l'individu serait antérieur à ses fins et agirait pour cette raison de manière autonome, et de l'autre, la conception communautarienne qui rejette la conception libérale individualiste des individus comme étant des agents antérieurs à leurs fins et considère plutôt que leurs choix, bien qu'autonomes, sont influencés par des éléments qui leur sont extérieurs[4].

Le deuxième point de rupture est celui de la place de la religion dans l'espace public. Ce débat[5] trouve son origine dans l'introduction de la *clause restrictive* de Rawls au sein de sa conception de l'usage public de la raison, qui consiste en une exigence de traduction des motifs religieux en motifs séculiers.

[4] Pour une présentation plus fine du débat entre la conception communautarienne et la conception libérale individualiste de la personne, voir notamment Dilhac, M.-A. (2008), « La querelle de l'individualisme : Rawls » ; Gomez-Muller, A. (2001), « Les communautariens et la critique de l'individualisme libéral, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer » et Sandel, M. J. (1984), « Procedural Republic and the Unencumbered Self ».

[5] Nous faisons référence ici à l'abondante littérature qui s'est développée en réponse aux critiques formulées par Jürgen Habermas (2008, *Entre naturalisme et religion*) par rapport à la *clause restrictive* de John Rawls (1997, « The Idea of Public Reason Revisited »), et dont font notamment partie les articles suivants : Courtois, S. (2010), « La religion dans l'espace public : quelques commentaires sur les positions récentes d'Habermas » ; Loobuyck, P. et S. Rummens (2011), « Religious Arguments in the Public Sphere : Comparing Habermas with Rawls » et Sikka, S. (2016) « On Translating Religious Reasons : Rawls, Habermas, and the Quest for a Neutral Public Sphere ». Cette problématique est traitée en profondeur dans la seconde partie de cet article.

1. La conception manentienne de la personne

La question de la conception de la personne traverse l'œuvre de Manent. Elle est notamment centrale dans son livre *La cité de l'homme* (1994), dans lequel il présente justement comment la philosophie politique moderne en est venue à oublier la question de la nature humaine. Il y a donc beaucoup à dire sur sa conception de la personne. Cependant, ce n'est pas ici dans une perspective proprement manentienne que nous posons la question de la nature humaine. Nous nous y intéressons plutôt à partir des catégories qui, *grosso modo*, ont structuré la philosophie politique anglo-américaine depuis la deuxième moitié du XXe siècle. Cette section se propose donc de dégager, en premier lieu, une esquisse de la conception manentienne de la personne, et ce, strictement à partir de *Situation de la France*. En deuxième lieu, cette section entend confronter cette première version avec les principales thèses proposées par Manent sur la nature humaine dans l'ensemble de son œuvre.

Cette première étape logique de l'analyse se structure autour d'une thèse interprétative très précise quant à la réflexion de Manent sur la gestion de la diversité : si ce dernier affiche une plus grande ouverture à l'égard d'une conception communautarienne de la personne, c'est qu'il adopte une certaine forme de *collectivisme méthodologique*[6] qui reflète une critique plus globale du libéralisme individualiste traversant l'ensemble de son œuvre.

[6] L'utilisation de l'expression « collectivisme méthodologique » (aussi parfois appelé holisme méthodologique) n'est pas de Manent. Cette idée est à concevoir en opposition avec celle d'individualisme méthodologique (voir Heath, J. (2015), « Methodological Individualism »), en ce sens qu'il s'agit d'une perspective qui considère que les phénomènes sociaux doivent être étudiés d'un point de vue macroscopique, mais tout en cherchant à éviter le poids métaphysique que représenterait la réification ontologique des entités collectives. Rappelons qu'il ne s'agit pas d'une idée à laquelle Manent souscrit explicitement. En effet, d'aucuns pourraient considérer que la conception manentienne de la communauté politique aurait plutôt une certaine densité ontologique. Par contre, dans le cadre de cet article, nous considérons qu'il n'y a pas lieu d'entrer dans ces considérations. Autrement dit, il n'est aucunement nécessaire d'utiliser une version métaphysiquement dense du holisme pour rendre compte de la perspective de Manent sur le vivre-ensemble. C'est donc la raison pour laquelle il est seulement question de collectivisme méthodologique ici.

1.1. Communautarisme et collectivisme méthodologique dans Situation de la France

Situation de la France est d'abord et avant tout un projet de réconciliation civique que Manent propose à la communauté française et à sa minorité musulmane. Ce texte est rédigé suite aux attentats du 7 janvier 2015, qui ont eu lieu dans les locaux du journal *Charlie Hebdo* à Paris. Non seulement Manent y propose-t-il un diagnostic des problèmes d'intégration auxquels font face les communautés musulmanes en France, mais ce dernier y développe aussi un véritable projet normatif visant à rétablir l'« amitié civique » en France[7]. Ce faisant, la question du communautarisme, et plus précisément du conflit entre les différentes conceptions de la personne, est centrale dans sa réflexion. Une mise en garde s'impose toutefois : les très rares occurrences explicites de ce terme dans le livre sont pour le moins caricaturales[8]. Ceci s'explique facilement par la connotation péjorative qui est prêtée à ce terme dans le débat français[9]. En revanche, – et si on se rapporte à l'utilisation de ce terme qui est généralement de mise dans la philosophie politique anglo-américaine – il y a tout lieu de

[7] Manent, P. (2015), *Situations de France*, p. 58.

[8] *Ibid.*, p. 148–9.

[9] Cette connotation péjorative associée au terme « communautarisme » dans le débat français tient du fait que le républicanisme français, tel qu'on conçoit généralement, est caractérisé par deux principales hypothèses : (1) celle d'un effet émancipatoire de ce modèle sur les individus et (2) celle de son effet homogénéisateur (Maclure, J. et C. Taylor (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, p. 44). Il est important cependant de noter ici que d'aucuns – dont font notamment partie Valérie Amiraux et David Koussens (Amiraux, V. et D. Koussens (2014), «Du mauvais usage de la laïcité française dans le débat public québécois», p. 68 ; Koussens, D. (2016), *L'épreuve de la neutralité*, p. 28) – remettent en question cette lecture « essentialiste » du républicanisme français. Il y a en effet certaines dispositions juridiques – e. g. les différents modèles de laïcité qui sont appliqués dans certaines régions de France et dans les DOM TOM – qui montrent bien que le républicanisme français n'est pas unidimensionnel. Il n'en demeure pas moins que l'idée de « communautarisme » n'est généralement pas vue d'un bon œil dans le débat français, et ce, parce qu'il s'agit d'une vision qui s'inscrit mal dans l'esprit général du républicanisme jacobin. Nous employons d'ailleurs ici l'épithète «jacobin» pour caractériser la méfiance du modèle français à l'égard du communautarisme, et ce, afin d'insister sur le fait qu'il « tient *a priori* pour suspecte toutes les manifestations de la différence, toute forme de pluralisme et de particularité » (Spitz, J.-F. (2004), «La culture politique républicaine en question : Pierre Rosenvallon et la critique du 'jacobinisme' français», p. 112).

croire, qu'au fil du diagnostic qu'il fait des problèmes d'intégration des communautés musulmanes, Manent voit bien que la problématique de la gestion de la diversité s'articule ultimement autour d'un conflit entre deux conceptions diamétralement opposées de la personne et de son rapport avec la société, c'est-à-dire l'opposition entre la conception communautarienne de la personne et la conception libérale individualiste :

> Je crois que l'on peut résumer sommairement mais impartialement les choses en disant ceci : tandis que, « pour nous », la société est d'abord l'organisation et la garantie des droits individuels, elle est, « pour eux », d'abord l'ensemble des mœurs qui fournissent la règle concrète de la vie bonne[10].

Manent reprend ici la définition classique que les communautariens donnent à l'identité individuelle et au rapport entre un individu et sa société. Aux yeux de Manent, pour « eux » (c'est-à-dire pour les citoyens issus des communautés musulmanes), la société doit « fourni[r] la règle concrète de la vie bonne ». Ceci revient à dire que le vivre-ensemble ne doit pas être fixé, selon les membres des communautés musulmanes, de manière neutre à l'égard du pluralisme irréductible et souhaitable des conceptions de la vie bonne[11]. Or, c'est

[10] Manent, P. (2015), *Situations de France*, p. 23.

[11] En fait, dans le cas des membres des communautés religieuses, cet enjeu proprement identitaire comporte une dimension pratique qui le rend encore plus problématique. Le véritable enjeu – que Manent évoque d'ailleurs sans jamais véritablement le poser explicitement – est qu'une certaine compréhension, que l'on peut qualifier de républicaine, de la neutralité à l'égard des conceptions de la vie bonne porte préjudice à certaines communautés en particulier. Il n'y a pas lieu de s'étendre, dans le cadre de cet article, sur ces considérations, car elles requerraient un long développement. Néanmoins, et en ce qui concerne la conception républicaine de la neutralité étatique, il y a une asymétrie des exigences entre les citoyens séculiers et les citoyens religieux. Il y a d'une part (a) une asymétrie au niveau des exigences doxastiques (i.e. l'incompatibilité entre les exigences de la foi religieuse et la reconnaissance du pluralisme religieux, car il faut considérer sa foi religieuse comme étant ultimement *révisable*) (voir notamment Habermas, J. (2008), *Entre naturalisme et religion*, p. 149 et Kymlicka, W. (2002), *Contemporary Political Philosophy*, p. 236) et d'autre part (b) l'asymétrie au niveau des exigences performatives (via, e. g., certains rituels ou signes religieux) (voir notamment Galeotti, A. E. (1993), « Citizenship and Equality : The Place for Toleration », p. 596).

justement cette forme non-neutre de rapport entre l'individu et la société qu'implique la conception communautarienne de l'identité, car elle place précisément la relation entre un individu et sa communauté d'appartenance – définie comme un ensemble de traditions et de valeurs – au centre de son identité personnelle[12]. Alors, dans une perspective communautarienne, la combinaison de préférences et de goûts que l'on poursuit découle du domaine de valeurs qui caractérise notre communauté sociale d'appartenance. Ce domaine de valeurs est, selon Charles Taylor par exemple, motivé par une *justification embryonnaire*, qu'il définit comme une fondation *prima facie* héritée des traditions des anciens de notre communauté d'appartenance[13]. Ainsi, pour les communautariens, l'identité morale et communautaire détermine l'identité personnelle. C'est en ce sens que cette conception de l'identité s'oppose à celle du libéralisme individualiste, qui s'appuie plutôt sur une version stricte de la thèse de l'autonomie individuelle[14].

Soulignons ici que Manent propose, dans *Situations de la France*, un argument tout à fait unique pour défendre une plus grande ouverture à l'égard du communautarisme dans le républicanisme français. Manent parvient en effet à montrer une aporie propre au républicanisme français standard. Il s'agit de l'argument que l'on peut qualifier de *paradoxe de l'arrachement aux appartenances*.

Par contre, et avant de présenter directement ce paradoxe, il est important de situer davantage la démarche de Manent dans la littérature sur le sujet. Ce dernier met en fait de l'avant une forme de républicanisme critique, à l'instar de celui proposé par Cécile Laborde dans *Critical Republicanism* (2008), mais il le justifie toutefois à partir d'une stratégie argumentative complètement distincte de celle de Laborde. Cette dernière considère que l'État français doit parvenir à concilier les préoccupations des communautés musulmanes sans pour autant s'éloigner de l'idéal de l'« État émancipatoire[15] ». Ainsi, même si elle s'oppose à certaines mesures proprement républicaines – comme celles de la loi du 14 mars 2004 qu'elle juge comme étant une forme de paternalisme liberticide pour les femmes issues des communautés

[12] Dilhac, M.-A. (2008), « La querelle de l'individualisme : Rawls », p. 183.
[13] Taylor, C. (1985), *Human Agency and Language* : *Philosophical Papers,* vol. 1, p. 66.
[14] Sandel, M. J. (1984), « Procedural Republic and the Unencumbered Self », p. 90.
[15] Laborde, C. (2008), *Critical Republicanism : The Hijab Controversy and Political Philosophy*, p. 103.

musulmanes[16] –, Laborde considère tout de même que l'État doit adopter une position « compréhensive » (pour parler en termes rawlsiens), et ce, en mettant de l'avant le principe de *liberté comme non-domination*. Laborde s'inspire donc largement de Philip Pettit[17] en ce qui a trait à la forme de républicanisme qu'elle promeut[18]. Ce faisant, elle adopte aussi une forme *d'individualisme méthodologique*[19]. Or, l'originalité de la perspective de Manent est justement de ne pas s'appuyer sur une telle thèse, et de mettre plutôt de l'avant une forme atténuée de *collectivisme méthodologique*.

Manent pense en effet les relations entre diverses formes de communauté à partir de l'hypothèse selon laquelle il n'est pas possible

[16] Loi nº 2004–228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant ostensiblement une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics.

[17] Voir Pettit, P. (2001), *Republicanism : A Theory of Freedom*. Voir aussi Pettit, P. (2012), *On the People's Terms*, Cambridge, Cambridge University Press.

[18] De manière générale, on peut résumer le modèle de Laborde en ce que cette dernière refuse, d'une part, le *paternalisme législatif*, mais qu'elle encourage, d'autre part, le *paternalisme éducationnel*. La première forme de paternalisme est celle qui sert à justifier, par exemple, l'interdiction de porter le foulard dans les écoles. Il s'agit, pour Laborde, d'une forme illégitime de paternalisme, car ce sont des politiques qui tendent à ostraciser les communautés visées, et ce, sans pour autant stimuler concrètement l'autonomie des individus concernés visés par lesdites politiques. Or, même si Laborde s'oppose ouvertement à ce premier type de paternalisme, elle n'abandonne pas, comme nous l'avons déjà dit, l'idéal émancipatoire républicain. Par contre, ce serait plutôt par l'éducation, et non par la prohibition, que l'État devrait stimuler l'autonomie des individus selon elle, d'où l'idée de *paternalisme éducationnel* (Laborde, C. (2008), *Critical Republicanism : The Hijab Controversy and Political Philosophy*, p. 158–9). Il est intéressant de noter que Manent reprend sensiblement l'idée labordienne de *paternalisme éducationnel* lorsqu'il propose de redonner à l'éducation publique sa « finalité associative » (Manent, P. (2015), *Situations de France*, p. 40–1). Par contre, il s'agit quand même d'un élément relativement marginal dans son livre, alors que cette idée occupe une place centrale dans le républicanisme critique de Laborde.

[19] Nous sous-entendons ici – et ce, malheureusement sans le justifier de manière extensive – que Laborde, à l'instar de Pettit, considère qu'il n'est pas possible d'avoir recours à un fait strictement collectif pour expliquer en dernière analyse des régularités dans les comportements individuels. C'est la présupposition, à la fois métaphysique et épistémologique, qui structure l'idée de *liberté comme non-domination*. Nous ne prenons pas le temps de justifier davantage cette idée, car il s'agit simplement d'un moyen de mettre en valeur l'originalité de l'argument de Pierre Manent : il serait donc contreproductif de s'étendre sur cette question dans le cadre de cet article.

pour un individu de s'affranchir complètement de toute appartenance communautaire. C'est d'ailleurs précisément ce qu'il cherche à montrer à l'aide du *paradoxe de l'arrachement aux appartenances*. Pour mettre en évidence cette aporie, Manent commence par définir ce qui devrait être le rapport entre le citoyen et sa communauté selon le républicanisme français standard :

> [l]e citoyen en tant que tel n'est ni musulman, ni juif, ni chrétien, ni membre de quelque autre communauté d'opinion ou de religion que ce soit, sinon précisément de la communauté de citoyens[20].

Dans ce passage, on voit bien que le républicanisme à la française conçoit l'identité citoyenne selon deux principales prémisses :

1. un citoyen doit être libre de toute appartenance communautaire de type religieux ou philosophique ;
2. un citoyen doit former une communauté civique avec ses concitoyens.

Or, Manent ne voit pas de différence de nature entre la communauté religieuse et la communauté civique. La communauté civique est une communauté, au même titre que les autres communautés qui composent une société. Il y aurait donc une contradiction, selon Manent, dans le fait de penser la citoyenneté comme étant un arrachement à toute appartenance communautaire[21]. C'est aussi en suivant la même logique que Manent justifie une plus grande ouverture au communautarisme :

> la citoyenneté ne saurait signifier le détachement, moins encore « l'arrachement » à la communauté religieuse[22].

C'est donc précisément en s'appuyant sur le *paradoxe de l'arrachement aux appartenances* que Manent justifie une des principales thèses normatives de son livre *Situation de la France*. À ses yeux, une des préconditions nécessaires pour qu'une « amitié civique » puisse s'établir entre la majorité française et la minorité musulmane est celle

[20] Manent, P. (2015), *Situations de France*, p. 143.
[21] *Ibid.*, p. 143-4.
[22] *Ibid.*, p. 145-6.

d'une reconnaissance mutuelle de leur caractère réciproquement communautaire et collectif :

> les musulmans français ne trouveront leur place dans la société française que s'ils la trouvent dans la nation. Ils ne la trouveront dans la nation que si celle-ci les accueille selon sa vérité et selon leur vérité – non pas donc simplement comme des individus-citoyens titulaires de droits accueillent d'autres titulaires des mêmes droits, mais comme une association de marque chrétienne fait sa place à une forme de vie avec laquelle elle ne s'est jamais mêlée sur un pied d'égalité[23].

Dans ce passage, Manent consacre ce qu'on peut qualifier comme étant une forme de *collectivisme méthodologique*. Il y défend ouvertement l'idée selon laquelle la solution est à trouver au niveau collectif[24], et non par une réflexion centrée sur les droits individuels. Nous verrons que cette position s'inscrit dans une critique plus globale que Manent formule à l'égard d'une conception strictement individualiste du libéralisme. Toutefois, ce qu'il est important de retenir à cette étape

[23] Manent, P. (2015), *Situations de France*, p. 164.

[24] Il est important d'insister ici sur le caractère strictement méthodologique de ce collectivisme de Manent. Autrement dit, ce dernier ne cherche aucunement à réifier les communautés. On peut d'ailleurs faire ici un parallèle entre la conception manentienne de la communauté et celle qu'il a du « bien commun » dans *La cité de l'homme* (Manent, P. (1994), *La cité de l'homme*, p. 241). Dans les deux cas, Manent évite habilement de surcharger ontologiquement ces concepts, mais s'en sert plutôt pour rendre compte d'éléments qui structurent concrètement la chose politique. Ce qu'il nous dit, c'est que, si un compromis pratique est possible entre la communauté française et celle musulmane, une discussion doit s'établir entre les communautés en tant que communautés, c'est-à-dire en se reconnaissant mutuellement comme des « formes de vie » incommensurables (*Ibid.*, p. 164). Formulé ainsi, le parallèle avec son libéralisme aristotélicien – tel que défendu dans *La cité de l'homme* (*Ibid.*, p. 240-1) – est encore plus frappant : il cherche à éviter d'adopter un méta-principe qui servirait à arbitrer les différentes conceptions du bien. En d'autres mots, Manent considère que la fixation du débat sur la gestion de la diversité en France autour des questions de droits individuels est profondément contradictoire, précisément parce que la perspective des droits individuels se présente comme étant au-delà des différentes doctrines compréhensives. Le *collectivisme méthodologique* de Manent, comme principe structurant la « conversation civique » entre les différentes communautés en France, cherche alors précisément à éviter de fixer un tel méta-principe (*Ibid.*, p. 135, voir aussi p. 140).

de l'exposé est que Manent affiche, dans *Situation de la France*, une certaine ouverture à l'égard du communautarisme, et ce, à partir d'un argument original qui s'éloigne grandement des sentiers battus. Sa ligne argumentative s'appuie sur une forme de *collectivisme méthodologique*, ce qui distingue sa solution de celle que constitue le républicanisme critique de Laborde. Par contre, ceci est loin de vouloir dire que Manent adopte une conception communautarienne de la personne. Ainsi, afin de bien comprendre la conception de la nature humaine sur laquelle s'appuie véritablement la réflexion de Manent dans ce livre, il y a maintenant lieu de la situer plus généralement dans l'ensemble de sa pensée.

1.2. Communauté et nature humaine

Le diagnostic des problèmes d'intégration des communautés musulmanes, posé par Manent dans *Situation de la France*, recoupe largement les critiques que ce dernier a soulevées au sujet de l'individualisme libéral moderne dans l'ensemble de son œuvre :

> [l]es droits de l'homme ont été radicalement séparés des droits du citoyen, et au lieu de libérer les sociétaires pour les rendre capables et désireux de participer à la chose commune, ils sont désormais censés se suffire à eux-mêmes, l'institution publique n'étant plus que leur docile instrument[25].

Si Manent considère que la société libérale moderne est partiellement responsable de ces problèmes d'intégration, c'est notamment compte tenu de la *sur-séparation* qui la caractérise[26]. Or, même si cette idée n'est que rapidement évoquée dans *Situation de la France*, il s'agit heureusement d'une thèse qu'il a étayée davantage dans *La cité de l'homme*. *Grosso modo*, Manent considère que la philosophie politique moderne impose un régime de la séparation, au sens où « la pensée de l'être et la pensée de l'homme » ne sont plus conçues conjointement, comme c'était le cas dans la philosophie politique

[25] Manent, P. (2015), *Situations de France*, p. 128.
[26] *Ibid.*, p. 94.

classique[27]. C'est donc pour cette raison que l'on remarque un retour à une réflexion « onto-anthropologique » dans la pensée politique de Manent. Pour lui, la « forme politique » est *naturelle*, en ce sens qu'elle découlerait du caractère foncièrement politique de la nature humaine. Ce faisant, et selon la lecture proposée par Bruno Karsenti, « il n'y a pas de sens à scinder l'individualité humaine en expérience publique et privée, en politique et non-politique[28] ».

Dans tous les cas, il y a, dans la pensée de Manent en général, une remise en question notoire du paradigme des droits de l'homme comme seul modèle explicatif du vivre-ensemble, paradigme qui domine actuellement le discours politique dans nos sociétés démocratiques contemporaines. Le diagnostic proposé dans *Situation de la France* illustre éloquemment cette intuition manentienne[29] : le discours des droits de l'homme induit une forme d'*individualisme méthodologique*, de telle sorte que l'individu est toujours pensé de manière complètement indépendante de sa collectivité (ou de sa communauté). C'est d'ailleurs sur ce point que Manent semble s'éloigner le plus du libéralisme individualiste, car il considère explicitement que, pour faire société, il faut nécessairement qu'il y ait adhésion de la part des individus à un projet collectif commun[30]. Manent rejette ainsi la perspective atomiste et individualiste propre au discours des droits de l'homme et adopte plutôt une forme de

[27] Manent, P. (1994), *La cité de l'homme*, p. 197.

[28] Karsenti, B. (2014), « Le regard politique de Pierre Manent ».

[29] L'argument à l'encontre du paradigme des droits de l'homme, proposé par Manent dans *La cité de l'homme*, revêt toutefois un caractère plus fondamental que celui avancé dans *Situation de la France*. Dans son livre de 1994, Manent s'attaque à cette conception de la nature humaine « désancrée de l'être » (Manent, P. (1994), *La cité de l'homme*, p. 199) en revenant sur la critique humienne de Locke. Rappelons ici que la position bifurcationniste de David Hume insiste sur le « hiatus infranchissable entre l'idiome des droits et l'idiome des idées » (*Ibid.*, p. 204). En d'autres mots, Hume considère qu'il est impossible de « renaturaliser » les droits de l'homme au terme d'une réflexion *a posteriori* comme celle de Locke. En reprenant la position de Hume, Manent cherche donc à montrer que quiconque veut être conséquent avec le fondement ontologiquement neutre des droits de l'homme doit aussi accepter qu'il s'agisse ultimement « d'une idée comme les autres » (*Ibid.*, p. 207). En somme, Manent considère que le paradigme des droits de l'homme aboutit nécessairement à une forme de relativisme, et ce, précisément parce que « la pensée de l'être et la pensée de l'homme » ne sont plus conçues conjointement (*Ibid.*, p. 197).

[30] Manent, P. (2015), *Situations de France*, p. 110-3 et p. 120-2. Voir aussi Manent, P. (2014), « The Crisis of Liberalism », p. 137.

collectivisme méthodologique. Il y a donc tout lieu de croire que le diagnostic que Manent fait des problèmes d'intégration de la communauté musulmane s'inscrit parfaitement dans sa critique du libéralisme individualiste.

2. La place de la religion dans l'espace public

Le débat sur la place de la religion dans l'espace public dont il est question ici est celui qui tient son origine dans la critique qu'a faite Jürgen Habermas (2008) de la *clause restrictive* rawlsienne, c'est-à-dire l'idée selon laquelle les raisons issues de doctrines compréhensives peuvent avoir leur place dans la délibération publique, mais sous condition d'être formulées dans des raisons accessibles à tous[31]. L'idée rawlsienne de raison publique considère en ce sens que les politiques ne peuvent être légitimement justifiées que si et seulement si elles font appel à la « raison naturelle » de chacun, c'est-à-dire à des arguments publics, accessibles dans une égale mesure à toutes personnes[32]. Or, Habermas insiste sur le fait que cette conception de la raison publique impose un fardeau de traduction aux citoyens religieux et non aux citoyens séculiers. Plus précisément, Habermas remarque que, selon cette « clause restrictive » rawlsienne, « les raisons laïques » qui sous-tendent une position religieuse doivent être assez fortes pour justifier cette position « tout à fait indépendamment des mobiles religieux qui ont court parallèlement ». Or, cette exigence de « justification séculière » présupposée par la « clause restrictive » rawlsienne est irréaliste aux yeux d'Habermas, considérant le fait que la plupart des citoyens religieux sont « tout à fait incapables de scinder ainsi artificiellement leur conscience sans mettre en péril leur vie spirituelle[33] ». Ce débat a donné lieu à une riche littérature qui se structure autour de deux tendances : la position inclusionniste – comme celle de Sonia Sikka[34], Nicholas Wolterstorff[35] and Paul

[31] Rawls, J. (1997), « The Idea of Public Reason Revisited », p. 783-4.

[32] Courtois, S. (2010), « La religion dans l'espace public : quelques commentaires sur les positions récentes d'Habermas », p. 93. Voir aussi Koppelman, A.(2017), « A Rawlsian Defence of Special Treatment for Religion ».

[33] Habermas, J. (2008), *Entre naturalisme et religion*, p. 196.

[34] Sonia Sikka (2016, « On Translating Religious Reasons : Rawls, Habermas, and the Quest for a Neutral Public Sphere ») s'appuie sur une remise en question de la possibilité même de penser une traduction d'énoncés religieux en énoncés séculiers – exigence qui

J. Weithman[36] – et la position exclusionniste – et on peut penser ici à Robert Audi[37]. Habermas défend quant à lui une position intermédiaire en proposant une conception coopérative de la traduction des énoncés, c'est-à-dire par un partage du fardeau d'adaptation entre les citoyens religieux et les citoyens séculiers. Dans tous les cas, les considérations de Manent dans *Situation de la France* semblent s'inscrire dans ce débat entre inclusionnisme et exclusionnisme. Cette section propose donc de situer la solution manentienne d'intégration des communautés musulmanes au sein de cette riche littérature.

Cette seconde étape logique de l'analyse se structure aussi autour d'une thèse interprétative précise : si Manent accorde une plus grande place au discours religieux dans la « conversation civique », et plus précisément au discours religieux issu de la communauté musulmane, c'est qu'il considère que cette ouverture est susceptible de contribuer

---

génèrerait, à ses yeux, la perte du contenu sémantique propre au discours religieux – afin de défendre une perspective inclusionniste.

[35] Nicholas Wolterstorff (1997, « The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues ») considère qu'il ne devrait y avoir aucune restriction à l'utilisation de motifs religieux dans la sphère publique. À ses yeux, tout ce que l'on peut espérer obtenir à la suite de la délibération démocratique est un *modus vivendi* (cette idée s'oppose à la notion rawlsienne de *consensus par recoupements*). Comme un *modus vivendi* est un simple accord stratégique et ponctuel entre les citoyens, il n'est donc pas possible de rechercher un consensus sur les principes de base de la justice comme le fait Rawls. Cette critique fondamentale du libéralisme politique lui permet d'encourager une insertion quasi-inconditionnelle du discours religieux dans la délibération publique (Habermas 2007, 193-195).

[36] Paul Weithman (2006, *Religion and the Obligations of Citizenship* ; voir aussi 2010, *Why Political Liberalism ? On John Rawls's Political Turn*) adopte une conception forte de la neutralité libérale selon laquelle les citoyens auraient un droit moral de fonder leurs décisions politiques sur leurs points de vue compréhensifs respectifs. Dans sa critique de la « clause restrictive » de Rawls, Habermas résume aussi en détails sa position (2008, *Entre naturalisme et religion*, p. 192-3).

[37] Le modèle exclusionniste de Robert Audi comprend cinq principes qui déterminent la place de la religion dans l'espace public : (1) le principe de la rationalité laïque ; (2) le principe de la motivation laïque (3) la pratique de ce qu'il appelle la « civic voice » ; (4) l'intégration mutuelle des vertus civiques et religieuses et (5) le principe de l'équilibre théo-éthique (Audi, R. (1997), « Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics »). En général, son modèle impose donc davantage de restrictions sur les raisons religieuses dans l'espace public et c'est sur cette base que nous pouvons qualifier son approche d'exclusionniste. Voir aussi Audi, R. (1989), « The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship ».

à l'atteinte d'un projet collectif commun et de faire ainsi contrepoids à la primauté qui est accordée strictement au discours des droits de la personne.

Bien entendu, la réflexion de Manent sur la place de la religion dans l'espace public n'est pas étrangère à la tragédie de *Charlie Hebdo*, et on comprend bien pourquoi. Avant tout chose, il est intéressant de noter que Manent s'appuie sur un constat semblable à celui d'Habermas[38], et ce, en reconnaissant la tendance empirique du renouveau spirituel et religieux qui marque le XXIe siècle[39]. Plus précisément, Manent formule un postulat analogue à celui de la « société postséculière » chez Habermas[40] ou encore à celui de l'« âge séculier » chez Taylor[41] en ce sens qu'il pense la question religieuse comme un trait permanent des démocraties libérales, et non pas comme une dimension qui disparaîtrait suite à une sécularisation progressive des sociétés démocratiques[42] :

> [n]e serait-il pas prudent, aussi bien scientifiquement que politiquement, de réviser, ou du moins de suspendre le postulat selon lequel la religion est destinée à s'effacer dans les sociétés modernes ou en voie de modernisation[43] ?

Par ailleurs, Manent reconnaît aussi la différence sémantique fondamentale entre le discours religieux et le discours séculier, en montrant comment le langage des droits de l'homme – compris ici comme étant analogue au langage séculier chez Habermas, ou encore à l'usage public de la raison chez Rawls – ne convient pas tout à fait à l'expression des préoccupations issues des communautés religieuses :

> ces mouvements dits islamistes, qui pourraient formuler des revendications sociales ou politiques dans les termes qui sont familiers aux hommes d'aujourd'hui sur tous les continents, c'est-à-dire dans le langage des droits de

[38] Habermas, J. (2008), *Entre naturalisme et religion*, p. 147.
[39] Manent, P. (2015), *Situations de France*, p. 19.
[40] Habermas, J. (2008), *Entre naturalisme et religion*.
[41] Taylor, C. (2011), *L'âge séculier*.
[42] Manent, P. (2015), *Situations de France*, 20–2.
[43] *Ibid.*, p. 20.

> l'homme, formulent leurs revendications dans le langage de la foi religieuse[44].

En somme, il ne fait aucun doute que Manent pense l'intégration de la communauté musulmane à la société française selon les mêmes paramètres que ceux du débat sur la place de la religion dans l'espace public tel que décrit plus haut. Ce qui distingue toutefois la démarche de Manent est qu'elle s'inscrit dans une perspective plutôt républicaine que strictement libérale, car elle vise ultimement, rappelons-le, l'atteinte d'un projet politique commun[45]. Autrement dit, Manent ne vise ni un simple *modus vivendi*[46] et ni un consensus par recoupements de type rawlsien. En effet, le modèle de Manent espère atteindre une véritable amitié civique, amitié qui nécessiterait l'adhésion commune à un projet collectif compréhensif[47]. De plus, et comme nous l'avons déjà vu, une telle réconciliation doit passer par une discussion d'une communauté à une autre, et non pas par une réflexion portant strictement sur des droits individuels. C'est d'ailleurs sur cette base qu'il a été possible de conclure que Manent remplace l'*individualisme méthodologique* propre au libéralisme individualiste par une approche plutôt fondée sur une certaine forme de *collectivisme méthodologique*.

Cela dit, une certaine contradiction découle tout de même du modèle proposé par Manent, et plus précisément de son traitement de la place du discours religieux dans l'espace public. En fait, Manent considère qu'introduire une réciprocité dans le dialogue avec la communauté musulmane est le seul moyen de parvenir à une certaine « amitié civique » en France. *Grosso modo*, sa position normative comporte deux principales composantes. D'une part, Manent considère qu'on devrait accepter toutes les mœurs et les pratiques de la communauté musulmane[48], et ce, à l'exception du voile intégral et de la polygamie[49]. D'autre part, il encourage une réintégration du discours religieux issu de cette même communauté dans l'espace

[44] Manent, P. (2015), *Situations de France*, p. 19–20.
[45] *Ibid.*, p. 58.
[46] Voir note 35.
[47] *Ibid.*, p. 110–3, voir aussi p. 120–2.
[48] *Ibid.*, p. 69–71.
[49] *Ibid.*, p. 74-6.

public, en le considérant exactement de la manière que toute autre forme de discours. Ainsi, le modèle de Manent se présente, à première vue, comme étant plus inclusionniste que le modèle républicain français tel qu'il est appliqué aujourd'hui. En effet, il y a tout lieu de croire que cette approche s'opposerait à une loi comme celle du 14 mars 2004 par exemple. Or, malgré les apparences, il y a tout de même lieu de considérer que le modèle de Manent ne représente pas une réelle avancée en ce qui a trait à l'inclusion de la minorité musulmane. Pour bien comprendre cette nuance, il y a maintenant lieu d'examiner séparément chacune des deux composantes normatives de l'approche manentienne en matière de gestion de la diversité religieuse.

D'aucuns pourraient considérer qu'il est contradictoire d'encourager une « conversation civique » symétrique entre la communauté civique et la communauté musulmane tout en fixant à l'avance les limites du projet collectif auquel devrait aboutir un tel exercice de délibération. Autrement dit, Manent encourage une reconnaissance de la communauté musulmane en tant que communauté – en montrant qu'il n'y a pas de réelle différence de nature entre une communauté religieuse et une communauté dite civique –, et ce, tout en donnant la primauté *a priori* aux principes civiques (en disqualifiant d'avance certaines pratiques, *i.e.* le port du voile intégral et la polygamie). De plus, l'argument de Manent est que l'adhésion à ce type de pratiques n'est pas compatible avec l'exercice d'une véritable liberté rationnelle[50] :

[50] Ce faisant, le modèle manentien souscrit à la thèse du consentement illusoire. Cette idée est caractéristique du modèle républicain à la française, comme l'ont bien montré Amiraux et Koussens en rapportant un des arguments défendus par le Conseil d'État français en 2009 afin de justifier l'incompatibilité entre le port des signes religieux et les valeurs fondamentales de la République : « Elle [la femme issue d'une communauté musulmane] vit dans la soumission totale aux hommes de sa famille, qui se manifeste tant dans le port de son vêtement que dans l'organisation de sa vie quotidienne […] et elle trouve cela normal et […] l'idée même de contester cette soumission ne l'effleure même pas » (Amiraux, V. et D. Koussens (2014), « Du mauvais usage de la laïcité française dans le débat public québécois », p. 71). Ainsi, selon cette thèse, le consentement d'une femme au port du voile intégral ou à la polygamie, par exemple, serait illusoire, ou, plutôt, serait le fruit d'un processus sophistiqué de rationalisation.

> [l]a libre adhésion à une communauté qui n'encourage pas la liberté, particulièrement à une modalité de cette communauté qui exclut la liberté [comme la décision de porter certains signes religieux, donne-t-il en exemple plus tôt dans le texte], renforce cette communauté, ou cette modalité de la communauté, plus qu'elle ne favorise la liberté[51].

Ici, il faut préciser que l'objectif de cet article n'est pas de prendre position pour ou contre le port du voile intégral, encore la polygamie, mais bien de montrer qu'il y a une tension dans le modèle de Manent. D'un côté, ce dernier remet en question la primauté du paradigme des droits individuels, sous prétexte que ce cadre normatif met de côté la quête d'un projet collectif commun, et ce, au profit d'une conception strictement individualiste du vivre-ensemble. Or, d'un autre côté, Manent semble aussi s'appuyer sur une conception forte de l'individualisme moral, en considérant que les pratiques communautaires ne sont acceptables que si elles respectent certains droits individuels fondamentaux. En somme, Manent propose une version certes atténuée du républicanisme à la française, mais il ne parvient pas véritablement à s'affranchir de l'individualisme moral qui le caractérise.

Cela étant dit, il ne s'agit pas du principal écueil que comporte le modèle de Manent. C'est davantage au niveau du traitement du discours religieux dans l'espace public que le bât blesse. Dans la foulée de l'attentat de *Charlie Hebdo*, il est tout à fait normal que Manent soit sensible à la protection de liberté d'expression, et plus précisément à la possibilité pour les différentes communautés de se critiquer et de se remettre en question mutuellement dans l'espace public. C'est en ce sens que Manent adopte un point de vue étonnement semblable à celui de Mathieu Bock-Côté dans son livre *Le multiculturalisme comme religion politique* (2016). À la fois Bock-Côté et Manent s'opposent à la « doxa diversitaire » qui caractériserait actuellement les sociétés occidentales, et qu'ils font remonter, tous les deux, à ce qui était préconisé par l'élite intellectuelle et culturelle

[51] Manent, P. (2015), *Situations de France*, p. 29.

marxiste de mai 1968[52]. Ce que Bock-Côté qualifie comme étant une « sacralisation de la diversité[53] », Manent le considère plutôt comme étant une immunité à l'égard de l'islam imposée par l'élite intellectuelle progressiste en France. Manent s'inquiète du fait qu'on ne puisse plus prendre position publiquement contre des pratiques religieuses issues des communautés musulmanes sans risquer la condamnation d'islamophobie. À ses yeux, si on veut parvenir à une véritable « conversation civique » symétrique entre la communauté civique et la communauté musulmane, il faudrait considérer le discours religieux au même titre que n'importe quel autre discours, et en autoriser conséquemment toutes les formes de critiques[54]. Il y a toutefois un important aspect que Manent manque de considérer dans son argument : l'asymétrie fondamentale entre discours religieux et discours séculier qui vient compromettre *a priori* ce dialogue. Ici, l'argument d'Habermas – c'est-à-dire l'idée d'une conception coopérative de la traduction – montre bien l'incomplétude de la position de Manent. Il y a des limites épistémiques et doxastiques qui s'imposent par défaut au discours religieux, mais pas au discours séculier dans le cadre d'une délibération, ou plutôt d'une « conversation civique ». Autrement dit, la conception qu'a Manent d'une symétrie entre discours religieux et discours séculier est en quelque sorte naïve et insuffisamment nuancée. Ainsi, Manent vient, encore une fois, atténuer le modèle républicain à la française, mais sans pour autant véritablement en ébranler les fondements normatifs. Il y a donc lieu de conclure que le modèle manentien est sans doute plus inclusif que le républicanisme français actuel, mais que ce gain en termes d'inclusion, lorsque situé plus globalement dans la littérature

[52] Les arguments de Bock-Côté et de Manent partagent sensiblement la même critique de l'élite marxiste de mai 1968. Pour Manent, les transformations induites par mai 1968 s'articulent autour d'un individualisme exacerbé, en vertu duquel « les gouvernements sont incités à se faire valoir non plus par l'orientation et l'énergie qu'ils donnent à la vie commune mais par les 'nouveaux droits' qu'ils accordent aux individus » (Manent, P. (2015), *Situations de France*, p. 11). De son côté, Bock-Côté amalgame l'ensemble des luttes pour la reconnaissance en les considérant toutes comme des différentes manifestations de l'évolution du phénomène de « sacralisation de la diversité » qu'a induit mai 1968 (Bock-Côté, M. (2016), *Le multiculturalisme comme religion politique*, p. 111).

[53] Bock-Côté, M. (2016), *Le multiculturalisme comme religion politique*, p. 111.

[54] Manent, P. (2015), *Situations de France*, p. 77-8.

sur le sujet, apparaît plutôt superficiel. En effet, ce sur quoi bon nombre de philosophes ayant réfléchi à la place de la religion dans l'espace public semblent s'entendre, c'est que pour parler d'un système véritablement inclusionniste, il ne suffit pas de penser le discours religieux comme étant l'équivalent du discours séculier. Une approche inclusionniste doit en quelque sorte corriger l'asymétrie initiale par des dispositions coopératives et des exigences à l'égard du discours séculier, ce que manque de faire le modèle de Manent.

Pour le dire encore plus simplement, Manent encourage, en quelque sorte, la communauté musulmane à se constituer en tant que véritable acteur politique pour s'engager ensuite complètement dans la « conversation civique » française. Bien que cet objectif de Manent soit louable, il y a tout de même lieu de souligner qu'il omet de prendre en considération ce que représente, pour une communauté religieuse, le fait de se constituer comme acteur politique. Le processus de politisation implique, de la part d'une telle communauté, de traduire et d'adapter ses préoccupations religieuses afin de les rendre compatibles avec le cadre séculier propre à toute délibération démocratique. En ce sens, Manent recommande aux communautés religieuses de s'adapter au cadre discursif séculier des démocraties libérales, mais sans fournir de solution pour neutraliser l'asymétrie des exigences doxastiques et performatives qui était la cause initiale de l'exclusion de la communauté musulmane de la « conversation civique » française.

3. Conclusion

À première vue, les propositions de Manent dans *Situation de la France* peuvent apparaître comme étant *ad hoc*, mais cet article a bien montré qu'il n'en était rien. Chacune de ses considérations en lien avec l'intégration de la communauté musulmane dans la société française s'inscrit dans une plus large critique du libéralisme individualiste que Manent a développée tout au long de son œuvre.

Plus spécifiquement, cet article s'est structuré autour de deux principales thèses interprétatives en lien avec le modèle manentien de gestion de la diversité religieuse. D'une part, nous avons montré que si ce dernier affiche une plus grande ouverture à l'égard d'une conception communautarienne de la personne, c'est qu'il adopte une

certaine forme de *collectivisme méthodologique*, et d'autre part, que si Manent accorde une plus grande place au discours religieux dans la « conversation civique », et plus précisément au discours religieux issu des communautés musulmanes, c'est qu'il considère que cette ouverture est susceptible de contribuer à l'atteinte d'un projet collectif commun et de faire ainsi contrepoids à la primauté qui est accordée strictement au discours des droits de la personne.

En somme, il semble bel et bien que l'approche manentienne soit hybride, en ce sens qu'elle n'est ni strictement républicaine et ni véritablement libérale. En effet, bien que son livre se présente comme une critique de la laïcité républicaine à la française actuelle, ses préoccupations soutiennent en même temps une remise en question de la dominance du paradigme des droits de la personne, et conséquemment du modèle libéral individualiste.

Afin de justifier davantage cette thèse, il serait sans doute intéressant d'analyser plus rigoureusement le rapport entre la religion chrétienne et le politique dans un prochain article. Notre intuition de départ à ce sujet est que l'esprit de la critique des droits de l'homme, et par extension du libéralisme individualiste, proposée par Manent, s'observe aussi dans sa propension à accorder une plus grande place au discours chrétien dans le débat public, et ce, précisément parce qu'il s'agit d'un type de discours qui, selon l'interprétation de Pierre Thibaut, « peut fournir [aux yeux de Manent] ce qui est nécessaire à la 'production du commun' et du 'qualitatif' dont nous sommes devenus incapables[55] ». Si notre intuition est vraie, il y aurait alors tout lieu de croire que la plus grande place que Manent accorde dans *Situation de la France* au discours religieux issu de la communauté musulmane dans la sphère publique soit compatible avec celle qu'il était déjà prêt à accorder auparavant au christianisme.

Bibliographie

Amiraux, V. et D. Koussens (2014), « Du mauvais usage de la laïcité française dans le débat public québécois », dans Lévesque, S. (dir.), *Penser la laïcité québécoise : fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 55-77.

[55] Thibaud, P. (2014), « Politique et religion, anthropologie et histoire ».

Audi, R. (1997), « Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics », dans, Wolterstorff N. et R. Audi (dir.), *Religion in the Public Square : The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.

Audi, R. (1989), « The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 18, n° 3, p. 259-96.

Bailey, T. et G. Valentila (2015) (dir.), *Rawls and Religion*, New York, Columbia University Press, 328 p.

Brancaccio, F. (2015), «Pierre Manent, *Situation de la France* », *Revue des sciences religieuses*, vol. 90, n° 1, http://rsr.revues.org/3138 consulté le 09/11/2017.

Bock-Côté, M. (2016), *Le multiculturalisme comme religion politique*, Paris, Éditions du Cerf, 368 p.

Cohen, E. et G. Grunberg (2016), «À propos de l'ouvrage de Pierre Manent, Situation de la France », *Télos*, https://www.telos-eu.com/fr/societe/a-propos-de-louvrage-de-pierre-manent-situation-de.html consulté le 09/11/2017.

Courtois, S. (2010), «La religion dans l'espace public : quelques commentaires sur les positions récentes d'Habermas », *Dialogue*, vol. 49, p. 91-112.

De Ligio, G. *et al.* (2014) (dir.), *La politique et l'âme : Autour de Pierre Manent*, Paris, CNRS Éditions, 544 p.

Dilhac, M.-A. (2008), «La querelle de l'individualisme : Rawls », dans Tinland, O. (dir.), *L'individu*, Paris, Vrin.

Galeotti, A. E. (1993), « Citizenship and Equality : The Place for Toleration », *Political Theory*, vol. 21, n° 4, p. 585-605.

Gomez-Muller, A. (2001), «Les communautariens et la critique de l'individualisme libéral, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer », dans Caillé, A. *et al.* (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, Éditions La Découverte, p. 672-681.

Habermas, J. (2008), *Entre naturalisme et religion*, Paris, Éditions Gallimard, 400 p.

Heath, J. (2015), « Methodological Individualism », dans Zalta, E. N. (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

Karsenti, B. (2014), « Le regard politique de Pierre Manent », dans De Ligio, G., Holeindre, J.-V. et D. J. Mahoney (dir.), *La politique et l'âme : Autour de Pierre Manent*, Paris, CNRS Éditions.

Koppelman, A. (2017), « A Rawlsian Defence of Special Treatment for Religion », dans Laborde, C. et A. Bardon (dir.), *Religion in Liberal Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, p. 31-44.

Koussens, D. (2016), *L'épreuve de la neutralité*, Bruxelles, Éditions Bruylant, 212 p.

Kymlicka, W. (2002), *Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 512 p.

Kymlicka, W. (2001), *La citoyenneté multiculturelle*, Montréal, Boréal, 360 p.

Laborde, C. (2008), *Critical Republicanism : The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 312 p.

Laborde, C. et A. Bardon (2017) (dir.), *Religion in Liberal Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 368 p.

Loobuyck, P. et S. Rummens (2011), « Religious Arguments in the Public Sphere : Comparing Habermas with Rawls », *Ars disputandi : The Online Journal for Philosophy of Religion*, p. 237-249.

Mahoney, D. (2016), « A Liberal and a Classic : Pierre Manent's Neo-Aristotelian Reading of Raymond Aron », *Perspectives on Political Science*, vol. 45, n° 4, p. 230-236.

Maclure, J. et C. Taylor (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Éditions Boréal, 168 p.

Manent, P. (2015), *Situations de la France*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 173 p.

Manent, P. (2014), « The Crisis of Liberalism », *Journal of Democracy*, vol. 25, n° 1, p. 131-141.

Manent, P. (2012), *Les métamorphoses de la cité : Essai sur la dynamique de l'Occident*, Paris, Flammarion, 424 p.

Manent, P. (1994), *La cité de l'homme*, Paris, Éditions Flammarion, 304 p.

Pettit, P. (2001), *Republicanism : A Theory of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 328 p.

Pettit, P. (2012), *On the People's Terms*, Cambridge, Cambridge University Press, 352 p.

Rawls, J. (1997), « The Idea of Public Reason Revisited », *The University of Chicago Law Review*, vol. 64, n° 3, p. 765-807.

Sandel, M. J. (1984), « Procedural Republic and the Unencumbered Self », *Political Theory,* vol. 12, n° 1, p. 81-96.

Sikka, S. (2016) « On Translating Religious Reasons : Rawls, Habermas, and the Quest for a Neutral Public Sphere », *The Review of Politics*, vol. 78, p. 91-116.

Spitz, J.-F. (2004), «La culture politique républicaine en question : Pierre Rosenvallon et la critique du "jacobinisme" français », *Raisons Politiques*, n° 15, p. 111-124.

Taylor, C. (2011), *L'âge séculier*, Montréal, Éditions Boréal, 1344 p.

Taylor, C. (1985), *Human Agency and Language* : *Philosophical Papers,* vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 304 p.

Thibaud, P. (2014), «Politique et religion, anthropologie et histoire », dans De Ligio, G., Holeindre, J.-V. et D. J. Mahoney (dir.), *La politique et l'âme : Autour de Pierre Manent*, Paris, CNRS Éditions.

Weinstock, D. (2014), «Laïcité et multiculturalisme : même combat ? », dans Lévesque, S. (dir.), *Penser la laïcité québécoise : fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 21-30.

Weithman, P. (2010), *Why Political Liberalism ? On John Rawls's Political Turn*, Oxford, Oxford University Press, 400 p.

Weithman, P. (2006), *Religion and the Obligations of Citizenship,* Cambridge and New York, Cambridge University Press, 240 p.

Wolterstorff, N. (1997), « The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues », dans Wolterstorff, N. et R. Audi (dir.), *Religion in the Public Square : The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.

Pierre Manent
dans l'empire du consentement

J. C. Lanteigne*

Résumé

Cet article porte sur l'analyse généalogique et critique du principe moderne de consentement qu'a proposée le philosophe français Pierre Manent. Si la question du rôle accordé par les modernes au consentement politique est partout présente dans son œuvre, elle n'apparaît pourtant pratiquement jamais comme le thème premier et explicite de ses principaux écrits, ce qui peut rendre l'unité de la pensée manentienne sur le sujet difficile à cerner. La difficulté se trouve accrue par le fait que le principe de consentement n'est pas toujours abordé sous un angle strictement politique, mais fait également l'objet d'analyses a tendance plus sociologiques ou même anthropologiques, notamment lorsque Manent se penche sur l'extension contemporaine de la logique du consentement à l'ensemble des sphères de l'existence. Nous tenterons ici d'offrir une présentation d'ensemble de sa pensée sur le sujet en nous efforçant de faire ressortir ce qui, au-delà des différents registres qu'elle emprunte, en fait l'unité et la cohérence.

Introduction

On ne s'étonne peut-être pas suffisamment de la spontanéité avec laquelle on fait aujourd'hui appel au principe de consentement, ni de la relative facilité avec laquelle les revendications qui s'appuient sur ce principe parviennent à faire plier les logiques institutionnelles séculaires ou à réaménager nos rapports sociaux et même privés. Il semble qu'il n'y ait plus pour nous de légitimité possible hors de celle

* L'auteur est doctorant en philosophie (Université d'Ottawa).

Ithaque 22 – Printemps 2018, p. 135-154
Handle: 1866/19897

qui se fonde explicitement sur le consentement des individus. Si cette situation est relativement nouvelle, l'œuvre de Pierre Manent nous apprend qu'il n'est pourtant pas impossible d'en retracer la lointaine origine dans les idées fondatrices de la modernité. Le philosophe français a en effet cherché à restituer les conditions philosophiques et politiques d'émergence de cet « empire du consentement[1] » qu'est devenue à ses yeux la société contemporaine. Nous nous efforcerons dans ce qui suit de rassembler et d'ordonner les réflexions souvent éparses que propose Manent autour de cette question. C'est dans son *Cours familier de philosophie politique*, mais aussi dans *La Cité de l'homme*, son maître ouvrage, que son analyse, souvent critique, est la mieux développée et trouve ses formulations décisives. Nous proposerons donc ici une lecture croisée de ces deux œuvres. C'est d'ailleurs dans l'une d'elles, le *Cours familier*, que Manent propose cette définition minimale du principe moderne de consentement : en vertu de ce principe, écrit-il, « il n'y a pour moi d'obligation légitime que celle à laquelle j'ai préalablement consenti ; il n'y a pour moi de lien légitime que celui dans lequel je suis entré librement[2] ».Voilà, pour les modernes que nous sommes, un principe qui semble aller de soi ; la vérité qu'il énonce est pour nous aussi claire et distincte que pouvait l'être celle du *cogito* pour le sujet cartésien. En suivant Manent dans ses analyses, nous serons toutefois amenés à prendre quelque distance vis-à-vis de cette évidence première. C'est d'abord un peu de recul historique qu'il nous faudra prendre puisque, selon Manent, l'aura d'évidence avec laquelle le principe de consentement se présente à la conscience contemporaine ne se laisse pas comprendre sans un retour aux sources de la philosophie politique moderne.

Au fondement de la légitimité politique moderne

C'est plus particulièrement vers la pensée des premiers théoriciens du contrat social que Manent nous invite à nous tourner afin de ressaisir le moment où, à l'aube des temps modernes, s'élabora l'idée d'une refondation de l'ordre politique sur la base du principe de consentement. Afin de cerner ce moment, de nombreuses pages sont consacrées, dans *La cité de l'homme*, à Hobbes, mais aussi à Locke et

[1] Manent, P. (2001), *Cours familier de philosophie politique*, p. 192.
[2] *Ibid.*, p. 192.

Rousseau, trois auteurs déterminants dans la genèse du contractualisme politique. Malgré tout ce qui sépare par ailleurs ces philosophes, on peut considérer, suivant Manent, qu'ils ont ensemble contribué à reformuler le problème de la légitimité politique à partir d'un postulat nouveau, celui d'une antériorité, de droit ou de fait, de la liberté individuelle par rapport à tout ordre social constitué.

On sait que c'est par le biais d'une fiction théorique, celle de l'état de nature, que Hobbes, Locke et Rousseau en vinrent à repenser l'origine de l'association politique sur le modèle du contrat entre individus libres et égaux. L'homme à l'état de nature était par eux conçu comme un être indéterminé, étranger à toute loi transcendante ou ordre moral, contraint par son seul *conatus essendi* d'assurer sa propre conservation. Ce n'est que pour éviter le conflit violent avec ses semblables, ou pour améliorer ses conditions matérielles d'existence, que l'homme se résoudra à sortir de l'état de nature. Les hommes réunis passent alors entre eux un accord : chacun s'engage à aliéner une part de sa liberté au profit d'un État impartial qui assurera la sécurité de tous. L'homme, pour la première fois, se reconnait une loi, celle qu'a engendrée la volonté générale, désormais considérée comme source ultime de toute légitimité politique. Mais, il faut insister sur ce point, le contrat social ne vaut, n'engage moralement les hommes, que dans la mesure où chacun y consent librement. S'il n'était l'expression du consentement de chacun à obéir à la volonté de tous, le contrat perdrait toute force de contrainte et se révélerait impuissant à fonder en légitimité le pouvoir étatique. Comme le souligne Rousseau, « les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet[3] ».

Ce que Manent repère chez les penseurs du contrat social, c'est donc une réduction de la loi à la volonté générale. En installant celle-ci au principe de toute normativité politique ou sociale, les modernes ne reconnaissent d'autre loi que celle que l'homme s'est lui-même donné. Ce faisant, la force de commandement de la loi ne se trouve pas réduite, comme on serait enclin à le penser, mais au contraire accrue. Manent souligne en effet que la conception moderne de la loi constitue « un renversement du point de vue grec » selon lequel « la

[3] Cité par Manent, P. (1994), *La Cité de l'homme*, p. 233.

loi et le commandement ne se recouvrent pas » puisque « la cause première du commandement réside dans une différence interne à la nature : celle entre les parties hautes et les parties basses de l'âme[4] », de sorte que les Grecs pouvaient considérer que la nature constituait à la fois la condition de possibilité et la limite de la loi. Les modernes font au contraire de la loi, sous la forme de la volonté générale, l'origine une et indivisible du commandement. Affranchie de toute référence à un ordre naturel, la loi ne s'autorise plus que d'elle-même, elle commande absolument les hommes qui, lui obéissant, ne font jamais que s'obéir à eux-mêmes. En faisant passer l'origine du commandement de la nature à la loi elle-même, l'homme moderne croit avoir conquis sa liberté. Celle-ci se confond désormais pour lui avec l'affirmation de la souveraineté de sa volonté contre toutes les formes d'hétéronomie.

Cette souveraineté resterait cependant une idée bien abstraite si elle ne parvenait pas à s'incarner dans un régime politique déterminé. Malgré ce qu'avaient pu envisager les premiers théoriciens du contrat social, et notamment Hobbes, c'est la démocratie qui finira par s'imposer comme la forme de régime la plus adéquate au principe de légitimité politique moderne. La démocratie, nous explique Manent, sera tenue pour le seul régime qui s'appuie sur le consentement des hommes pour les gouverner, le seul régime donc qui accomplisse pleinement l'identification de la loi à la volonté générale. Dès lors, « comment (la volonté) pourrait-elle vouloir autre chose que cette démocratie ? En voulant la démocratie, la volonté se veut elle-même[5] ». Ainsi formulé, le principe de la liberté démocratique se présente comme une tautologie, l'affirmation d'une volonté fondamentalement intransitive. C'est que le libre consentement des hommes, pour qu'il soit réellement principe premier de toute loi, doit être l'expression d'une volonté à laquelle n'est assigné aucun objet prédéterminé, une volonté qui ne se réalise finalement que dans son propre mouvement, qui reste donc toujours souveraine par rapport aux biens qu'elle pourchasse et auxquels elle se donne le droit de renoncer.

[4] Manent, P. (1994), *La Cité de l'homme*, p. 263.
[5] *Ibid.*, p. 229.

Extension du domaine du consentement

Si on convient donc avec Manent que la primauté du principe de consentement a d'abord été théorisée par les penseurs du contrat social avant que l'émergence des régimes démocratiques modernes n'en fasse le fondement réel de la légitimité politique, il reste à nous demander ce qui a rendu possible son extension progressive à l'ensemble des sphères de la vie sociale et privée. Autrement dit, comment un principe strictement politique, originellement formulé en réponse à la question de la légitimité de la loi, s'est-il transmué en une logique sociale totale ?

L'une des explications que nous offre l'œuvre de Manent se trouve dans son analyse de la séparation des domaines public et privé opérée par l'État moderne. Celui-ci, conformément à ce que prévoyait la théorie contractualiste, a pour rôle de protéger la liberté de chacun des entraves et des conflits qui pourraient naître de la divergence des conceptions du bien auxquelles adhèrent les citoyens de confessions ou d'allégeances différentes. Pour assurer la paix sociale et maximiser l'espace de liberté de chacun, l'État moderne a procédé à une double opération : il a d'abord vidé le domaine politique de toute référence prescriptive à ce que Manent appelle des « contenus de vie », s'interdisant en somme de désigner à la volonté des hommes les biens qui méritent d'être poursuivis ; cette interdiction s'est accompagnée d'une autorisation pour tous les citoyens de déterminer par eux-mêmes, de manière autonome, les motifs moraux ou spirituels à partir desquels mener leur vie. Sur ce point, ce que la modernité a inauguré, c'est donc la privatisation des biens humains. Ceux-ci ne sont plus inscrits dans la loi, comme c'était le cas dans le monde ancien, l'État se contentant plutôt désormais de fixer les balises d'un espace de libertés formelles au sein duquel chacun pourra sans contrainte se consacrer à la poursuite des biens qu'il s'est lui-même prescrit. C'est l'ensemble des données du monde social qui se trouve dès lors soumis au principe de consentement. L'individu n'a plus à être l'héritier, heureux ou contrarié, d'un monde qui le précède et dont il devrait épouser les « valeurs », les traditions ou les schémas relationnels ; il se sait désormais titulaire de droits qui l'autorisent à rejeter les formes de vie de l'Ancien Monde avec leur cortège d'obligations, rejet qui sera d'ailleurs moins vécu comme un

reniement ou un acte d'ingratitude que comme l'affirmation d'une liberté. Il est d'ailleurs sans doute inévitable que l'individu moderne veuille dégager sa volonté des biens que le monde social lui propose puisque, comme le remarque Manent, « l'hypothèse démocratique, celle de la souveraineté de la volonté, induit, pour être 'vérifiée', la recomposition continuée et indéfinie de tous les contenus de vie de l'homme ancien[6] ».

On pourrait résumer ce qui précède en disant que par la séparation des sphères publique et privée qu'il assure, l'État permet que le principe de consentement qui fonde sa légitimité devienne en même temps le principe qui régit le rapport de l'individu à l'ordre moral et symbolique de la « cité », entraînant du même coup la possibilité d'une reconfiguration perpétuelle du monde social au gré de la volonté des hommes. L'État ne fait ainsi que donner aux individus la possibilité de retrouver un peu de leur liberté pré-sociale, celle-là même que postule l'anthropologie contractualiste et que présuppose tout le dispositif moderne de légitimation de la loi. On aurait donc tort de croire que l'extension actuelle de la logique du consentement constitue une dérive ou un excès vis-à-vis des principes originels sur lesquels les modernes ont voulu refonder l'ordre social et politique. Manent remarque d'ailleurs que :

> au moment de la Révolution française, en même temps que l'on instituait le consentement politique en instituant la représentation nationale, on mettait en œuvre le consentement privé en délivrant les enfants de toute tutelle parentale à la majorité et en instituant le divorce ; on alla même jusqu'à supprimer les vœux perpétuels de religion, qui paraissaient contredire le principe de consentement[7] .

Ce principe était ainsi appelé, dès l'origine, à excéder le domaine proprement politique pour permettre à la liberté individuelle d'affirmer sa souveraineté à l'égard de toutes les contraintes que prétendaient pouvoir lui imposer les institutions sociales, qu'elles soient religieuses ou familiales. De ce point de vue, ce à quoi nous assistons aujourd'hui, ce qui se fait entendre dans l'appel lancé de

[6] Manent, P. (1994), *La Cité de l'homme,* p. 255-256.
[7] Manent, P. (2001), *Cours familier de philosophie politique*, p. 192.

toutes parts à démanteler les dernières reliques de l'ancienne hétéronomie au nom du principe de consentement, n'est peut-être rien d'autre que le désir, impatient et parfois agressif, de mener à son terme le projet moderne.

La logique du commandement

Les analyses de Manent que nous venons de rappeler sont traversées par une thèse insistante : les conséquences qu'a induites la promotion moderne du principe de consentement ne sont pas de nature strictement politique, elles concernent aussi, et peut-être plus fondamentalement encore, l'ordre symbolique à partir duquel l'homme démocratique pense son rapport à autrui et à lui-même. La refondation moderne de la légitimité politique s'est en effet payée d'une rupture avec la conception traditionnelle de l'homme comme animal social, fondamentalement lié à une communauté politique. En s'affirmant comme sujet d'une volonté souveraine, l'homme démocratique fait de la loi, celle des ancêtres, de la nature ou de Dieu, une donnée extérieure à son être. Son lien à la communauté n'est plus dès lors que contractuel et donc contingent. L'empire du consentement règne ainsi sur une humanité nouvelle, faite d'individus atomisés qui ne conçoivent plus leurs liens d'appartenance et leurs engagements envers les autres qu'à partir d'une déliaison plus fondamentale. Afin de mieux apprécier les implications anthropologiques de ce bouleversement, il convient de rappeler brièvement, avec Manent, les grands traits de l'ordre symbolique ancien.

Manent appelle « logique du commandement » l'ensemble des principes sur lesquels se fondaient les rapports humains au sein des communautés pré-démocratiques. Il nous explique qu'au sein de l'ordre ancien « tout sociétaire est commandant, ou commandé, en général l'un et l'autre » et qu'« il n'y a pas d'homme libre au sens où l'on parle d'électron 'libre' : chacun appartient à une, à des communautés, organisées selon cette relation de commandement[8] ». Les rapports entre les hommes étaient ainsi fonction d'un ordre social hiérarchique auquel l'individu se soumettait comme à quelque chose qui précède et fonde son identité ou son rôle au sein de la

[8] Manent, P. (2001), *Cours familier de philosophie politique*, p. 235.

communauté. Évidemment, Manent y insiste, les sociétés n'ignoraient pas le consentement individuel[9] ; la logique du commandement qui y prévalait admettait, et même supposait, que l'individu accompagne sa soumission à l'ordre social d'un mouvement d'allégeance sincère. C'est la raison pour laquelle on ne devait pas seulement obéir au roi, mais aussi lui prêter serment. De même, en matière de religion, on ne séparait pas la dévotion ou la contrition devant Dieu d'un acte de foi intérieur. Au-delà ou en deçà des formes, une adhésion de l'âme était requise. Si la logique du commandement n'excluait donc pas que le consentement individuel ait un rôle à jouer, celui-ci n'était cependant pas politiquement ou socialement structurant. La loi, les hiérarchies, l'ordre des biens humains constituaient les données fondamentales de la vie commune auxquelles l'individu était certes appelé à consentir, mais qu'il devait de toute façon admettre. Par rapport à la reconnaissance de l'objectivité du monde social, le consentement constituait un moment second. Au sein des sociétés pré-démocratiques, la question du consentement ne concernait donc pas la légitimité du monde commun, mais seulement les dispositions intérieures avec lesquelles l'homme s'y rapporte[10].

Ce que le monde ancien pouvait tranquillement présupposer comme allant de soi, la primauté politique et (quasi) ontologique du lien social sur l'individu, sera rejeté, ou plus précisément renversé, par les modernes. Pour eux, comme nous l'avons mentionné plus haut, l'individu cesse d'être une notion abstraite et dérivée, il est la donnée naturelle à l'égard de laquelle les liens d'appartenance ne sont que des

[9] Le terme de consentement ne convient pas vraiment ici, nous ne l'employons que pour faciliter la compréhension de notre propos. S'agissant du monde pré-démocratique, c'est moins de consentement que de *promesse* qu'il faudrait parler. Nous revenons sur ce point dans la dernière partie de notre travail.

[10] On peut noter que cette conception du consentement, comme acquiescement à un ordre déjà constitué et qui ne revient pas à l'individu de modifier, se trouvait déjà chez les stoïciens qui furent les premiers à donner une dignité philosophique à cette notion. Dans un article éclairant, Laetitia Monteils-Lang rappelle que, chez les stoïciens, « le consentement se voit attribuer une définition précise comme acte d'acceptation dirigé à l'endroit de quelque chose qui nous dépasse, contre quoi on ne peut rien, mais que l'on fait paradoxalement sien en acquiesçant à sa présence ». Monteils-Laeng, L. (2008), « Perspectives antiques sur la philosophie du consentement ».

artifices, des constructions surajoutées à la nature par l'homme. Comme le souligne Manent : « La nature ne réside plus pour nous dans la relation, elle réside tout entière dans l'individu, dans chaque individu en tant qu'il est indépendant des autres[11] ». Si les sociétés pré-démocratiques pouvaient, contrairement aux modernes, admettre le caractère naturel des liens sociaux, c'est que ceux-ci étaient envisagés à travers le prisme d'une analogie de type familialiste. On considérait en effet, selon Manent, que chaque homme était d'abord déterminé par sa naissance et donc par son inscription dans une lignée familiale. La filiation était ainsi conçue comme la relation naturelle paradigmatique et le père de famille comme le modèle du commandant légitime. C'est parce qu'on considérait qu'elles ne faisaient que reproduire, à une autre échelle, la relation du père à ses enfants que les hiérarchies sociales et politiques pouvaient prétendre être elles aussi fondées en nature. Le roi se présentait ainsi comme le père de ses sujets, desquels il pouvait en retour exiger une loyauté et un amour filial.

Cette façon de concevoir, sous la forme d'un lien de filiation, les rapports de commandement entre les hommes est évidemment incompatible avec l'axiome moderne d'une souveraineté de la volonté individuelle. C'est pourquoi l'émergence du sujet moderne s'accompagne d'une destitution symbolique du père. On ne conçoit plus que celui-ci ait un droit naturel de faire prévaloir sa volonté sur celle de son fils ou de ses sujets. On ne pourrait d'ailleurs plus le justifier, comme on le faisait jadis, en invoquant le point de vue plus objectif ou plus englobant du père sur les intérêts de ceux qu'il gouverne. Au sein des sociétés pré-démocratiques, on pouvait en effet considérer que « le meilleur juge de l'intérêt de quelqu'un était celui qui gouvernait le tout dans lequel ce quelqu'un prenait place (…) le meilleur juge, c'était celui qui voyait les choses de plus haut[12] ». Les modernes, nous dit Manent, feront plutôt valoir que l'individu est lui-même le meilleur juge de ses propres intérêts pour la simple raison que personne ne peut avoir autant à cœur que lui-même sa propre conservation[13]. Le père ne s'intéresse pas à l'intérêt de chacun, mais

[11] Manent, P. (2001), *Cours familier de philosophie politique*, p. 227-228.

[12] *Ibid.*, p. 237.

[13] Manent emprunte vraisemblablement cette analyse à Strauss qui avait bien vu que les modernes opposent à l'ordre « paternaliste » de l'ancien monde

plutôt à celui du tout, c'est-à-dire à ce qui est bon pour la communauté, familiale ou politique, sur laquelle il règne. Or, conformément à ce que suggérait déjà la théorie du contrat social, l'individu moderne ne conçoit pas ses intérêts comme une simple partie d'une totalité organique à laquelle il devrait naturellement les subordonner. Le principe de consentement est justement mobilisé par les modernes afin d'assurer que les droits et intérêts individuels pourront prévaloir face à la prétention de la communauté à dicter à ses membres ce qui est bon pour eux.

S'il est évidemment tentant d'opposer aux modernes qu'on ne peut que très rarement, hors de l'état de nature, isoler l'intérêt individuel des intérêts communs avec lesquels il semble toujours déjà être entremêlé, Manent remarque qu'il existe au moins un cas, celui du sentiment amoureux, qui paraît résister à cette objection et autoriser l'individu à prendre la place du père. L'amour ressenti pour quelqu'un semble en effet être un sentiment purement individuel, difficilement partageable et qui échappe en tout cas au commandement d'un tiers. La référence à la vie sentimentale a ainsi, selon Manent, joué un rôle important dans la légitimation et l'extension du principe de consentement à la sphère privée : « Le principe du consentement légitime le sentiment amoureux, et le sentiment amoureux donne au principe de consentement une sorte d'évidence naturelle[14] ». Au-delà de cela, on peut dire que l'invocation du sentiment amoureux permet de conférer une sorte de consistance charnelle à la notion très abstraite d'individu sur laquelle s'appuie le principe de consentement. C'est parce qu'il aime et se sent aimer que l'homme moderne peut se convaincre de son individualité foncière et oser remettre en question les liens qui l'unissent et le soumettent au père. On peut d'ailleurs considérer que c'est avec l'invention du mariage d'amour, fondé sur le seul consentement des époux, que les

« l'idée qu'en pratique et en politique chacun est meilleur juge de ses véritables intérêts que ne le serait n'importe quel sage gardien ». Stauss considérait d'ailleurs que « cette idée, probablement le résultat le plus important du droit naturel moderne, est encore l'argument le plus fort, l'argument le plus sobre en faveur du principe démocratique que nous ayons. ». Strauss, L. (1946), « Natural Right », p. 28. Nous devons cette citation et sa référence à Daniel Tanguay.

[14] Manent, P. (2001), *Cours familier de philosophie politique*, p. 238.

modernes donneront le coup de grâce à l'autorité symbolique et effective des pères, dont la première prérogative avait toujours été de décider du mariage de leur progéniture[15].

*

Nous avons jusqu'ici suivi Manent dans la genèse qu'il propose du principe moderne de consentement. La reconfiguration générale de l'existence sous l'égide de ce principe marque, pour le philosophe, une rupture avec l'ordre ancien : la logique du commandement, et la fonction symbolique du père qui lui était associée, auraient fait place à « la volontarisation de toutes les relations et de tous les liens[16] ». Nous aimerions, dans ce qui suit, nous éloigner du « récit » manentien pour nous tourner vers les réflexions plus nettement critiques que formule le philosophe au sujet d'un certain nombre d'attitudes politiques et sociales qu'a entraînées, au sein de la société contemporaine, le triomphe du principe de consentement. Ces réflexions, nous les trouverons principalement dans le *Cours familier de philosophie politique*, ouvrage dans lequel Manent se permet par moment de quitter le point de vue de l'historien des idées pour adopter celui du moraliste, au sens classique du terme, qui jette un regard oblique sur son époque pour mieux en relever les hypocrisies ou les travers. Nous retrouvons évidemment toujours, à l'arrière-plan de ces réflexions, l'analyse historico-philosophique du principe moderne de consentement qu'il a proposée et dont nous avons présenté les principaux moments dans la première partie de cet article. Il s'agira en somme de faire voir comment la lecture manentienne de la modernité permet effectivement de saisir et d'éclairer les phénomènes les plus contemporains, qu'ils relèvent de la vie politique, sociale ou privée.

Temporalité du consentement et misère de la politique

Rappelons d'abord, encore une fois, cette évidence : les sociétés démocratiques font du consentement populaire la source de la légitimité d'un gouvernement, consentement qui s'exprime normalement, à intervalles plus ou moins réguliers selon les pays, par

[15] Sur l'invention moderne du mariage d'amour et les enjeux philosophiques qui s'y rattachent, voir Habib, C. (1998), *Le consentement amoureux*, Hachettes Littératures, Paris.
[16] *Ibid.*, p. 192.

la voix des urnes. On suppose donc que le consentement accordé par la population au parti au pouvoir vaut pour la durée d'un mandat de quelques années et qu'il n'y a pas y revenir, sauf cas exceptionnel. Or, Manent remarque qu'au sein des démocraties contemporaines semble s'être développé une sorte de doute, ou d'inquiétude, quant à la capacité du consentement à se projeter dans la durée. Le résultat des élections ne semble plus suffire à donner sa pleine légitimité au gouvernement en place, celui-ci doit s'assurer au jour le jour que l'opinion publique le suit, qu'elle consent toujours aux mesures en faveur desquelles elle a pourtant voté. Les sondages d'opinion sont l'instrument de cette vérification perpétuelle du consentement populaire, et c'est sur eux que, de plus en plus, semble s'appuyer l'action de nos gouvernements, comme s'ils ne croyaient pas eux-mêmes que leur victoire électorale soit une source de légitimité suffisante. Il peut évidemment y avoir quelque chose de caricatural dans cette description de la vie démocratique contemporaine, mais comme toute caricature, elle ne fait qu'hypertrophier une vérité qu'on a peut-être tendance à ne plus apercevoir tant nous l'avons quotidiennement sous les yeux. Ce que veut nous faire remarquer Manent, c'est que :

> la société moderne ne cesse de chercher des compromis entre la légitimité de plus en plus impérieuse du consentement actuel, entre l'exigence de vérifier à chaque instant qu'il y a bien consentement, et l'impossibilité de le faire, impossibilité pratique bien sûr, mais aussi en quelque façon morale[17] .

Cet impossible compromis est le résultat d'une contradiction entre la temporalité du politique et celle du consentement. On exige d'un côté, celui du politique, qu'on puisse tenir pour acquis que la validité d'un vote ou d'une parole donnée se prolonge dans la durée ; en matière de consentement, on tend au contraire de plus en plus aujourd'hui à épouser une conception cartésienne du temps, comme si celui-ci se composait d'une suite discontinue d'instants, et on est dès lors enclin à douter que le consentement, au-delà du moment de sa profération, engage réellement l'individu. Ainsi conçu, le

[17] Habib, C. (1998), *Le consentement amoureux*, p. 195.

consentement donné risque à chaque instant de se retourner en refus, c'est pourquoi il doit toujours être à nouveau sollicité.

Pour Manent, ce qui nous fait tendre vers cette conception instantanéiste de la temporalité, c'est que :

> nous avons le sentiment que c'est dans cette création continuée du consentement que l'individu est vraiment individu authentique, qu'il devient ce qu'il est précisément en exerçant toujours à nouveau activement, à chaque instant, sa liberté – en refusant de recevoir aucune obligation du passé, ce passé fût-il celui de nos propres choix[18].

Le lecteur de *La cité de l'homme* reconnaîtra ici l'ambivalence des modernes vis-à-vis de la loi que Manent a si finement analysée. Comme nous le rappelions plus haut, l'homme démocratique fuit toutes les formes d'hétéronomie et ne conçoit sa liberté que sous la forme d'un acte de volonté par lequel il se donne sa propre loi. Celle-ci, une fois conquise, tend cependant elle aussi à devenir pesante dans la durée, comme si l'homme qui s'est hier donné cette loi n'est aujourd'hui déjà plus le même, subissant sa propre loi comme si elle était celle d'un autre. La loi que se donne l'individu se met ainsi rapidement à ressembler à la loi ancienne, celle de la nature ou des ancêtres, celle qu'il s'agissait initialement de fuir. Le problème apparemment indépassable de l'homme démocratique étant en somme que « la loi qu'il cherche ne cesse de devenir, elle devient continûment la loi qu'il fuit[19] ». Il n'a dès lors d'autre choix, pour s'assurer de son autonomie, que de perpétuellement renverser la loi passée au nom d'une loi nouvelle.

Au niveau de la vie politique, cette attitude se traduit donc par une tendance de plus en plus forte, de la part des citoyens, à relativiser le poids du consentement électoral, jugé trop engageant, au nom du consentement présent, celui que l'état actuel de l'opinion publique est censé refléter. Nos démocraties tendent ainsi à devenir cet étrange théâtre où est sans cesse rejouée la scène du consentement originel, consentement qui, s'il procure encore aux individus un indispensable

[18] Habib, C. (1998), *Le consentement amoureux,* p. 196.
[19] Manent, P. (1994), *La cité de l'homme*, p. 292.

frisson de liberté, les engage de moins en moins réellement les uns envers les autres. Le paradoxe de la légitimité politique moderne étant en somme, pour Manent, que le principe de consentement qui la fonde est en même temps ce qui la fragilise et en limite aujourd'hui de plus en plus la portée.

Retour à l'état de nature

À cette première difficulté liée au triomphe du principe de consentement dans la société contemporaine, et qui concerne donc la *durée* du consentement, s'en ajoute une autre, que Manent relève, et qui a trait cette fois à la *fréquence* du consentement. Se pourrait-il que l'homme démocratique, alors même qu'il jouit d'une liberté sans pareille dans l'histoire quant aux engagements et aux appartenances qu'il peut contracter, soit de moins en moins enclin à exercer cette liberté, de peur de se retrouver en quelque sorte prisonnier de ses choix ? Manent croit repérer une telle tendance au sein du monde contemporain. C'est que, nous explique-t-il, l'acte de consentement implique toujours une transformation du sujet, une intégration de celui-ci à un tout dont il s'est engagé à faire partie. Par cet acte, il consent à aliéner un peu de sa liberté, à subordonner une part de son individualité à la communauté qu'il a rejointe ou à l'être aimé auquel il s'est uni. Ce qui effraie le sujet moderne, c'est l'irréversibilité potentielle de son engagement, l'empreinte durable que sa nouvelle appartenance imprimera en lui. Il craint finalement de n'être plus lui-même. « L'appartenance qu'on a contractée, écrit Manent, on ne peut faire qu'on l'ait pas contractée, et qu'elle ne vous ait en quelque façon transformée[20] ». L'homme démocratique, jaloux de sa liberté, est ainsi placé devant un dilemme : « ou j'entre dans une communauté, une association, une appartenance, et je me transforme en partie d'un tout et perds ma liberté, ou je n'entre pas dans une telle communauté, association, appartenance, et je n'exerce pas ma liberté[21] ». Les modernes ont besoin de consentir pour affirmer leur liberté, mais craignent en même temps que le consentement donné ne les dépossède de cette même liberté. Ils ont par conséquent tendance à limiter leurs engagements, à retarder le plus possible le moment où il

[20] Manent, P. (2001), *Cours familier de philosophie politique*, p. 198.
[21] *Ibid.*, p. 198.

leur faudra consentir à joindre une communauté, un parti ou à former un couple.

Mais, comme l'a noté Claude Habib dans le remarquable ouvrage qu'elle a consacré au thème du consentement chez Rousseau, c'est peut-être devant la perspective de la parentalité que l'hésitation des modernes à s'engager se fait le mieux sentir, comme tend d'ailleurs à le montrer la chute de la fécondité des populations occidentales au cours des dernières décennies. C'est que, selon Habib, le lien parents-enfants « ne peut se comprendre en termes de volonté pour les deux parties (et) échappe à la clause de réversibilité : on ne peut pas cesser d'être parent de son enfant[22] ». Les parents peuvent certes fuir ou négliger leurs responsabilités, mais ils ne peuvent pas faire qu'elles n'existent pas. Devenir parent, c'est contracter un engagement qu'un acte de volonté est impuissant à défaire, et c'est justement à ce type de consentement sans retour que l'homme moderne a tant de mal à se résoudre.

Le paradoxe est frappant : la société au sein de laquelle les individus jouissent de la liberté de consentement la plus grande est en même temps celle où on hésite le plus à consentir et à contracter des liens. Au fond, nous dit Manent, les modernes veulent surtout se *savoir* libres, c'est-à-dire savoir que tout le champ des possibles leur reste ouvert. Or, donner son consentement, s'engager, c'est toujours renoncer à d'autres engagements possibles, c'est choisir une voie au détriment d'une autre. La question se pose alors : comment l'individu peut-il demeurer pleinement individu, c'est-à-dire se maintenir le plus possible dégagé de tout lien et ainsi préserver sa liberté des contraintes et limitations que toute relation substantielle aux autres suppose ?

Manent voit dans les techniques de communication contemporaines la solution rêvée, ou cauchemardesque, à ce problème. Il remarque en effet que « la communication nous promet tout ce que la communauté nous donnait, mais sans l'appartenance, sans les contraintes de l'appartenance[23] ». Nous pouvons en effet constater qu'il est aujourd'hui devenu possible, et même commun, que les individus se lient entre eux à distance, hors de tout monde

[22] Habib, C. (1998), *Le consentement amoureux. Rousseau, les femmes et la cité*, p. 119.
[23] Manent, P. (2001), *Cours familier de philosophie politique*, p. 198.

commun ou de toute appartenance partagée, contournant les médiations traditionnelles de la rencontre par le biais des technologies de communication. L'individu, pour « socialiser », pour s'informer ou pour se faire entendre, n'a plus à s'inscrire dans une communauté, une institution ; il peut désormais n'être qu'un individu tissant avec ses semblables des liens légers, techniques, qu'il demeure toujours libre de rompre puisqu'il ne s'est au fond engagé à rien. Pour Manent, ce qui s'annonce dans ces nouvelles possibilités offertes par la technique, c'est la promesse de réaliser cette utopie qui « hante l'individualisme moderne[24] » : l'état de nature. L'individu contemporain, aux commandes des moyens de communication les plus sophistiqués, ressemble en effet étrangement à l'homme rousseauiste. Délié de ses semblables, n'entretenant plus avec eux que des contacts voulus et ponctuels, il est lui aussi tenté de croire que les liens humains sont au fond superflus, que sa liberté se paie d'un renoncement à la société des hommes.

Ce rapprochement entre l'état de nature et le monde offert à l'individu par la technique ne vaut évidemment que comme une image nous permettant de saisir quelque chose de la condition et des aspirations profondes de l'homme contemporain. En prolongeant l'analyse de Manent, on pourrait être tenté de considérer que, si le phantasme de l'état de nature rousseauiste revient aujourd'hui nous hanter, c'est que nous sommes arrivés au bout de l'extension à toutes les sphères de l'existence du principe de consentement. Celui-ci étant partout acquis, ou presque, le seul moyen pour l'individu de faire un gain supplémentaire de liberté est de renoncer à consentir à quelque lien humain que ce soit. En se repliant sur son individualité, il croit jouir d'une liberté sans contrepartie et sans contraintes, une liberté qui ne passe plus par l'acquiescement à une loi, serait-elle celle qu'il s'est lui-même donnée. Autrement dit, l'homme moderne aspirait à la liberté de consentement tant et aussi longtemps que celle-ci n'était pas acquise. Maintenant qu'il l'a obtenue, qu'il doit l'exercer et assumer les responsabilités qui l'accompagnent, il se souvient qu'à travers le principe de consentement, qui n'était finalement qu'un compromis passé avec la société, ce qu'il désirait fondamentalement c'était de

[24] Manent, P. (2001), *Cours familier de philosophie politique*, p. 199.

reconquérir cette liberté naturelle, pré-sociale, à laquelle il fut un jour arraché.

Quoi qu'il en soit de cette dernière hypothèse, hautement spéculative certes, il est possible de convenir avec Manent que nous assistons aujourd'hui à une résurgence des mythes fondateurs de la modernité démocratique qui témoigne peut-être d'une crise, ou d'un détraquement, de la logique du consentement arrivée à sa (quasi) pleine extension. Les deux tendances qu'à la suite de Manent nous avons évoquées en sont des symptômes. Lorsque l'acte de consentement engage de moins en moins dans la durée, qu'il doit toujours à nouveau être réitéré afin de légitimer les actions qui s'en autorisent ; ou lorsqu'on observe que beaucoup s'abstiennent tout bonnement de consentir à entrer en relation, à contracter une appartenance, à faire communauté, au profit d'une régression dans une forme d'individualisme exacerbé, ne doit-on pas conclure à un épuisement du potentiel émancipateur de la logique du consentement ?

Du consentement à la promesse

Le lecteur de Manent, après avoir suivi le philosophe dans ses analyses historiques et critiques souvent très denses, pourrait s'attendre à ce que lui soit proposée une caractérisation plus positive de ce qui fait défaut à la compréhension moderne du consentement. Le philosophe ne répond en fait que très rarement à cette attente, et de façon plutôt allusive, laissant en quelque sorte à son lecteur le soin de prolonger ses analyses. On trouve tout de même, dans un bref passage du *Cours familier*, l'esquisse d'une description phénoménologique du consentement qui invite, nous semble-t-il, à renouveler la compréhension que nous avons. Manent y fait remarquer que tout consentement, malgré la tendance actuelle déjà mentionnée à en réduire la portée temporelle, « ouvre nécessairement un *avenir* », c'est-à-dire que « le consentement comporte par lui-même une certaine durée, une certaine *promesse*[25] ». En conclusion de cet article, nous voudrions développer (trop) brièvement cette suggestion de Manent qui nous donne à penser que si la notion moderne de consentement peut être corrigée, ou du moins infléchie de manière à

[25] Manent, P. (2001), *Cours familier de philosophie politique*, p. 196.

pallier certaines de ses insuffisances, ce sera en la repensant à l'aune de cette promesse que tout consentement bien compris porte déjà en lui-même. Quelques explications s'imposent.

Commençons par rappeler avec Manent que la notion de promesse a longtemps été préférée à celle de consentement, à laquelle les sociétés pré-démocratiques ne se référait guère. Davantage qu'à l'époque moderne, l'insistance était ainsi mise sur la capacité de la parole donnée à susciter un engagement ou une fidélité, et donc à projeter dans l'avenir la relation contractée. La noblesse d'un caractère se mesurait, explique Manent, à sa capacité à tenir la promesse faite, à résister aux tentations de la rompre qui ne manqueraient pas de se présenter. Ce qui doit ici nous intéresser c'est que, comme pour le consentement moderne, la promesse était conçue comme une affirmation par l'homme de sa liberté. On n'était jamais, en principe, contraint de promettre ; comme nous l'avons évoqué plus haut, il devait s'agir, au-delà des paroles proférées, d'un engagement intérieur sur lequel le commandement des hommes n'a pas de prise. Si la promesse et le consentement ont donc en commun de mobiliser la liberté du sujet, ils se distinguent fondamentalement par la façon dont, dans l'un et l'autre cas, est conçue cette liberté. Les modernes ont tendance, nous l'avons vu, à situer la liberté dans *l'acte*, dans l'instant où l'individu affirme son consentement ; la suite, la responsabilité d'être fidèle à cet acte, n'est le plus souvent pour eux que contrainte et lourdeur. Dans la promesse, les choses sont en quelque sorte renversées. La liberté de l'homme s'y affirme moins dans l'acte par lequel il promet que dans sa capacité à y demeurer fidèle et donc dans l'épreuve d'une certaine durée.

Ce qui interdit aux modernes de comprendre le consentement comme une modalité de la promesse, préférant en faire un pur acte qui suffirait à faire valoir sa liberté, tient peut-être à ceci : la fidélité à la parole donnée, si elle doit traverser le temps, suppose la fiction d'une identité continue. Rousseau avait d'ailleurs déjà vu que cette exigence constituait la difficulté principale de la promesse. « S'engager, c'est s'engager à reconnaître comme sienne la parole qu'on a donnée », écrit Claude Habib. Or, « pour Rousseau, cette assurance de continuité individuelle est une condition de la vie morale, ce n'est pas une donnée élémentaire de la conscience. Le sauvage et l'enfant l'ignorent (…) Aussi la capacité de promettre n'a-t-

elle rien d'immédiat[26] ». Comment amener les hommes à promettre et à tenir promesse sachant qu'ils sont naturellement « libres », donc inconstants, prompts à changer et à renier les engagements contractés par leur moi passé ? On sait qu'après Rousseau, Nietzsche s'est lui aussi confronté à cette question qu'il estimait être la plus fondamentale de toutes en matière de philosophie morale : « Élever un animal qui soit en droit de promettre – n'est-ce pas là justement la tâche paradoxale que la nature s'est fixée eu égard à l'homme ? N'est-ce pas le véritable problème *de* l'homme ?[27] » Les modernes, certains d'entre eux du moins, ont donc vu que le consentement était une notion trop précaire pour assurer le crédit entre les hommes, que c'est dans la faculté de promettre que résidait la véritable condition de la vie sociale. Du point de vue de Manent, la suite de l'histoire a cependant confirmé la tendance des modernes à négliger les exigences de la promesse, de même que la conception de la liberté qui lui est liée, au profit d'une exaltation du principe de consentement compris comme simple droit individuel à *choisir* ses appartenances ou ses engagements[28]. Cette tendance ne rend pourtant pas moins important que continu d'être perçu, dans la notion moderne de consentement, l'écho ou la trace persistante de l'ancienne idée de promesse, puisque c'est sans doute par elle que la parole donnée continue, aujourd'hui encore, à avoir un avenir.

Bibliographie

Habib, C. (1998), *Le consentement amoureux. Rousseau, les femmes et la cité*, Paris, Hachettes Littératures, 296 p.

Manent, P. (2001) [2016], *Cours familier de philosophie politique*, Paris, Gallimard, 346 p.

Manent, P. (1994) [1997], *La cité de l'homme*, Paris, Flammarion, 295 p.

[26] Habib, C. (1998), *Le consentement amoureux*, p. 171.

[27] Nietzsche, F. (2000), *Généalogie de la morale*, p. 118.

[28] C'est dans la philosophie de Sartre que Manent trouve l'expression la plus extrême de cette tendance. L'auteur de *L'Être et le Néant*, en dénonçant comme une forme d'auto-aliénation la croyance en une identité continue du sujet, aurait contribué à rendre suspecte l'éthique de la promesse et la compréhension de la liberté humaine qu'elle suppose. Voir Manent, P. (2016), *Cours familier de philosophie politique*, p. 196-197.

Monteils-Laeng, L. (2008), « Perspectives antiques sur la philosophie du consentement », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, vol. 14 http://journals.openedition.org/traces/369, consulté le 13/12/2017.

Nietzsche, F. (1887) [2000], *Généalogie de la morale*, trad. Patrick Wotling, Paris, Le Livre de Poche, 311 p.

Strauss, L. (1946), « Natural right », in *Leo Strauss Papers*, Box 9, Folder 3, Regenstein Library Special Collections, University of Chicago.

Serge, Victor. (2017), *Essai critique sur Nietzsche*, Montréal, Éditions de la rue Dorion, 144 p.

Emmanuel Chaput*

Plutôt qu'un travail d'exégèse philosophique, l'*Essai critique sur Nietzsche* de Victor Serge constitue un document historique, une pièce d'archive sur la réception du nietzschéanisme en France au tournant du XXe siècle et plus particulièrement, de sa réception politique dans les milieux anarchistes individualistes. Pour autant, la teneur philosophique de l'ouvrage n'en est pas moins importante, au contraire.

Fils d'exilés russes et penseur libertaire autodidacte, Victor Serge (1890-1947) fréquente dès sa jeunesse les milieux anarchistes en France avant de rejoindre la Russie en 1919 pour se mettre au service de la révolution bolchevik. Dénonciateur de la première heure du stalinisme naissant, Serge se rapproche dans les années 1920 de Trotsky[1].

Son *Essai* sur Nietzsche paraît initialement en 1917 dans le journal anarchiste espagnol *Tierra y Libertad* dans une période de repositionnement théorique. Serge cherche en effet à concilier sa conception individualiste du monde avec l'idéal d'un mouvement révolutionnaire collectif en plein essor en Russie. Comme l'écrit en effet Annick Stevens qui signe la longue présentation de l'*Essai* : « Au-delà de son rapport à Nietzsche, l'*Essai* apparaît comme une occasion de clarifier dans quelle mesure [l']individualisme [de Serge] est

* L'auteur est doctorant en philosophie (Université d'Ottawa).

[1] Il coécrit d'ailleurs sa biographie avec Natalia Sedova, veuve de Trotsky : Serge, V. (2010), *Vie et mort de Léon Trotsky*, Paris, La Découverte, 336 p.

Ithaque 22 – Printemps 2018, p. 155-160
Handle: 1866/19898

compatible avec le désir profond qu'il éprouve de participer aux mouvements historiques décisifs qui sont en train de se passer[2] ».

Comment donc concilier l'idéal d'autonomie et d'affirmation de soi sur laquelle s'appuie l'anarchisme individualiste tout en prenant part à un mouvement coordonné et souvent organisé de manière hiérarchique ? Ce dilemme qui déborde la seule pensée de Serge et anime toute la mouvance anarchiste individualiste du début du XX^e^ siècle justifie d'ailleurs les réticences de certains anarchistes vis-à-vis l'idée de révolution. Les anarchistes craignent en effet qu'en l'absence d'un perfectionnement individuel et sans la construction d'une personnalité forte, libre et généreuse, la révolution soit réduite à un simple changement de garde au pouvoir. Comme l'écrivait Élisée Reclus : « avant que la révolution ne descende dans la rue, il faut qu'elle s'accomplisse dans les cerveaux[3] » Stevens affirme d'ailleurs que : « Sans cette évolution préalable, la révolution lui semble [à Victor Serge] devoir prendre inéluctablement une forme autoritaire, remplaçant la domination de l'État et du capital par celle du parti ou du syndicat, ou plus exactement de leurs directions ou bureaucraties[4] ». S'explique ainsi la méfiance des anarchistes individualistes tant vis-à-vis du socialisme – qu'il soit parlementaire ou révolutionnaire – que de l'anarcho-syndicalisme[5]. Mais c'est aussi dans ce contexte qu'un débat s'engage avec la pensée de Nietzsche.

Serge souligne d'ailleurs très bien l'ambivalence de la réception de Nietzsche dans les milieux anarchistes[6]. Artiste libre et poète génial pour les uns, il incarne cette personnalité originale, avant-gardiste, généreuse et libre qui refuse de taire sa créativité au nom des valeurs austères de la société bourgeoise[7]. Aristocrate et conservateur pour les

---

[2] Annick Stevens, « Présentation » dans Serge, V. (2017). *Essai critique sur Nietzsche*, Montréal, Éditions de la rue Dorion, p. 48.

[3] Cité par Stevens dans sa présentation, *Ibid.*, p. 52.

[4] *Ibid.*, p. 28.

[5] Le syndicalisme révolutionnaire ne fut d'ailleurs pas non plus complètement imperméable à l'influence nietzschéenne comme le montre bien la pensée de Georges Sorel que Serge mentionne à la p. 124.

[6] Voir Serge, V. (2017). *Essai critique sur Nietzsche*, p.121 *sq*. Voir également la présentation de Stevens p. 12.

[7] Cette logique de l'individualisme avant-gardiste que Serge fit sienne, pour un temps du moins, à la suite de Nietzsche, trouve peut-être un héritier

autres, il incarne sinon le militarisme – voire l'impérialisme allemand –, du moins une apologie de la guerre et la violence comme affirmation de soi, une défense de la hiérarchie sociale qui, pour permettre la création exceptionnelle d'œuvres et d'hommes supérieurs, doit réduire la masse inculte à l'état de bêtes de somme. Qui est « le *véritable* [8] » Nietzsche ? Celui que Serge pense finalement entrevoir, ce « bon Allemand impérialiste[9] » dont l'individualisme se conjugue avec une apologie de la violence et un militarisme incompatible avec la morale de l'individualisme « solidaire[10] » de l'anarchiste ? Ou bien « le grand poète, le pamphlétaire et le nouveau philosophe[11] » qui veut apprendre à chacun à affirmer sa personnalité propre contre la dissolution du soi au sein de la masse abrutie ? Cette tension est au cœur de l'*Essai* de Serge comme s'il se liguait à la fois avec Nietzsche contre Nietzsche[12]. C'est d'ailleurs en citant le *Zarathoustra* de Nietzsche que Serge justifie sa relative prise de distance : « Maintenant je vous ordonne de me perdre et de vous trouver vous-mêmes[13] ».

Serge oppose ainsi à ce qu'il perçoit[14] comme l'« individualisme d'oppression[15] » ou « autoritaire[16] » de Nietzsche un individualisme généreux : « L'individualisme s'affirmera par sa propre valeur intérieure ou par la domination sur soi-même, par le culte de la pensée impartiale, par la générosité, le désintéressement, l'idéalisme

tardif dans la pensée d'Alain Jouffroy. Cf. Jouffroy, A. (1975), *De l'individualisme révolutionnaire*, Paris, Union générale d'éditions.

[8] Serge, V. (2017), *Essai critique sur Nietzsche*, p. 97.

[9] *Ibid*., p. 97-98.

[10] L'expression est de Stevens, « Présentation », p. 50.

[11] Serge, V. (2017), *Essai critique sur Nietzsche*, p. 119.

[12] Stevens qui annote le texte de Serge cherche d'ailleurs systématiquement à rapprocher Serge de Nietzsche et, ce faisant, Nietzsche de la pensée anarchiste. Elle cherche à montrer en effet que l'individualisme de Serge est déjà celui de Nietzsche alors que l'individualisme que dénonce Serge chez Nietzsche est plutôt fondé sur des contresens interprétatifs et des erreurs de lectures.

[13] Cité par Serge, p. 135. Cf. Nietzsche, F. (1971), *Œuvres complètes VI*, Paris, Gallimard, p. 93 ; *De la prodigue vertu*, §3.

[14] À tort comme le souligne Stevens.

[15] Serge, V. (2017), *Essai critique sur Nietzsche*, p. 89.

[16] *Ibid*., p. 90.

qui sont les caractéristiques de l'égoïsme supérieur, par l'effort constamment tendu d'une volonté ardente et critique, tellement plus proche de la nouvelle noblesse[17] ». C'est en cherchant à se démarquer de ce qu'il pense être au cœur de la pensée nietzschéenne, derrière la beauté et la vigueur du style, c'est-à-dire un autoritarisme dominateur, que Serge est peut-être le plus proche du véritable Nietzsche. On retrouve en effet chez les deux penseurs une même morale perfectionniste visant la production d'une personnalité forte et indépendante, intro-déterminée plutôt qu'extro-déterminée pour reprendre la distinction contemporaine développée par Riesman[18]. L'homme supérieur de Nietzsche comme de Serge est par essence anticonformiste, il ne se définit qu'à partir de lui-même, de ses qualités internes et la visée d'un constant perfectionnement de soi défini *selon ses propres critères*[19].

Comment concilier cependant un tel projet d'autonomie individuelle radicale avec l'altruisme généreux que Serge cherche également à défendre ?

En fait, la véritable opposition entre Nietzsche et Serge se situe non pas au niveau de la nature de leurs individualismes, mais au niveau de son extension. Si l'individu doit s'affirmer par lui-même, se faire créateur et artiste, ce ne peut être par le travail d'autrui. Chacun doit y arriver par soi-même. Pour Nietzsche, seuls quelques-uns auront la force d'y parvenir. Une hiérarchie devra ainsi toujours subsister entre ces esprits nobles et la vaste majorité d'esprits serviles. Le perfectionnisme individuel de Serge doit au contraire s'universaliser et c'est d'ailleurs pour cela que tout ordre autoritaire doit tomber. Dans une formulation aux accents ranciériens, Serge affirme ainsi que « [l]'homme noble, l'homme supérieur de demain […] ne commettra envers lui-même comme envers les autres ni le crime d'obéir, ni celui de commander[20] ». Impossible en ce sens

[17] Serge, V. (2017), *Essai critique sur Nietzsche*.

[18] Cf. Riesman, D. (1971), *La Foule solitaire*, Paris, Arthaud, p. 29.

[19] On retrouve bien là la marque de l'idéal d'authenticité qui marque, pour Charles Taylor, la subjectivité moderne, cf. Taylor, C. (1993), *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, p. 39 *sq*.

[20] *Ibid*., p. 91-92. Dans *La haine de la démocratie*, Rancière décrit le pouvoir du peuple et la démocratie en des termes analogues : « Il est simplement le pouvoir propre à ceux qui n'ont pas plus de titres à gouverner qu'à être

d'accepter la position nietzschéenne selon laquelle il y aurait des esclaves naturels préférant au dur labeur d'un perfectionnement de soi la quiétude de l'obéissance.

Serge reste donc à mi-chemin entre l'idéal utilitariste selon lequel le progrès devrait permettre le bien-être du plus grand nombre et l'idéal perfectionniste élitiste de Nietzsche. Comme le notait déjà Simmel dans un texte légèrement antérieur à celui de Serge : « pour Nietzsche, seule la hauteur du plus haut point atteignable décide de la valeur d'un groupe social[21] ». Il récuse en ce sens tout eudémonisme niveleur qui, pour ne pas brusquer les plus faibles, musellerait les grands hommes. Pour Serge au contraire, le bien-être de chacun demeure impossible dans une position de subordination. La vision hiérarchique de Nietzsche lui est en ce sens inacceptable. Alors que pour Nietzsche, bonheur et perfectionnement s'opposent l'un à l'autre comme le désir de se préserver dans son être et la volonté de puissance cherchant constamment à s'affirmer, pour Serge, l'autonomie, le développement d'une individualité forte et libre est une condition *sine qua non* du bien-être individuel : sans volonté de se dépasser, point de bonheur.

À ce titre, Serge partage la critique nietzschéenne de la charité chrétienne[22], mais c'est avant tout parce qu'une telle bienfaisance chrétienne cherche non pas la libération d'autrui, mais au contraire

gouvernés » (Rancière, J. (2005), *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, p. 54). Pour Serge, seul l'esprit noble ne cherchera ni à commander ni à obéir. Pour Rancière, remettre ainsi en question les rôles et fonctions des dirigeants et dirigés constitue le cœur de la démocratie. Le rapprochement entre Serge et Rancière ne saurait être fait qu'à la condition cependant de comprendre le concept de noblesse en un sens non statutaire. Il faut également démarquer Serge de Rancière en ce que le la subjectivité politique qui refuserait d'obéir et de commander (l'individu supérieur à venir) demeure pour Serge un idéal à produire, alors qu'il se fonde au contraire selon Rancière sur l'hypothèse d'une égalité toujours déjà présente. Cette différence n'est pas sans conséquence et explique la dimension parfois paternaliste du discours sergien, cf. Serge, V. (2017), *Essai critique sur Nietzsche*, p. 125.

[21] Simmel, G. (2006), *Pour comprendre Nietzsche*, Paris, Gallimard/Le Promeneur, p. 38.

[22] Cf. Serge, V. (2017), *Essai critique sur Nietzsche*, p. 22.

son maintien dans un état de dépendance. La critique de la charité est ainsi non pas tant une critique de l'altruisme comme tel, qu'une condition préalable à toute véritable solidarité. L'argument n'est au demeurant pas nouveau et constitue un lieu commun du mouvement ouvrier français au XIX^{e} siècle[23].

Au-delà de sa tentative visant à dénoncer l'étrange séduction qu'opéra Nietzsche sur les milieux anarchistes français, Serge montre toute la difficulté de penser conjointement les modalités d'une émancipation sociale collective et celles d'une émancipation individuelle[24]. Tiraillé entre l'incapacité des milieux individualistes à provoquer tout changement d'envergure et l'instrumentalisation des individus au sein des organisations syndicales ou révolutionnaires, Serge nous offre dans sa discussion de Nietzsche un bel exemple d'une pensée vivante cherchant désespérément à s'ancrer dans le réel. Peut-être plus qu'une étude sur la pensée de Nietzsche, c'est une véritable réflexion sur l'individualisme politique, anticapitaliste, voire révolutionnaire que Serge nous propose.

[23] Voir l'entrée « Assistance publique » dans Noël, B. (1978), *Dictionnaire de la Commune I*, Paris, Flammarion, p. 52.

[24] Dans la mesure où l'émancipation individuel doit souvent se faire aux dépens du conformisme et de la hiérarchie des organisations luttant pour l'émancipation collective.