

2M11.3104.1)

Université de Montréal

Le politique et la créativité dans la pensée républicaine classique :
essai sur Machiavel et Rousseau

par
Alexandre Bourque

Département de science politique
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de maître
en science politique

avril, 2003

© Alexandre Bourque, 2003



JA

39

U54

2003

V.017

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé

Le politique et la créativité dans la pensée républicaine classique :
essai sur Machiavel et Rousseau

présenté par :

Alexandre Bourque

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

André-J. Bélanger
président-rapporteur

Charles Blattberg
directeur de recherche

Daniel Weinstock
membre du jury

There's a natural mystic
Blowing through the air
If you listen carefully now you will hear

Bob Marley,
Natural Mystic

Il faudrait peut-être changer les idées

Jean Leloup
Les filles à canon

Résumé

Ce mémoire explore la relation entre le politique et la créativité dans la pensée républicaine classique de Machiavel et de Rousseau. Ces auteurs préconisent un renouveau politique centré sur la création de la fondation, celle-ci rendue possible grâce à l'action vertueuse du personnage du législateur. Pour présenter les mécanismes qui logent au cœur de cette démarche philosophique, ce mémoire se divise trois chapitres. Le premier expose trois modes de conception de la morale : la « découverte », « l'invention » et « l'interprétation ». Alors que la découverte et l'invention se consacrent à la recherche de la vérité, l'interprétation s'oriente dans une quête du sens. Pour saisir la spécificité de l'approche républicaine, l'analyse cherche à situer la pensée de Machiavel et de Rousseau à l'intérieur de ces idéaux-types afin d'établir les différences et les ressemblances possibles avec leur démarche créative. Le deuxième chapitre concerne la relation entre Machiavel, le législateur et l'Histoire. Quant au troisième chapitre, il s'intéresse à la pensée de Rousseau et à l'utilisation, par ce dernier, du langage métaphorique. Cette démarche interprétative permet de situer les auteurs dans leur contexte historique, politique et social, tout en établissant les besoins, les intentions et les motivations qui justifient leur pensée politique. Même si le penchant créatif de chacun présente un certain nombre de particularités, il reste que Machiavel et Rousseau partagent le même objectif : inspirer le lecteur afin qu'il agisse pour le bien commun, gage d'une réconciliation entre les individus et leur environnement social .

Mots clés : républicanisme classique, Machiavel, Rousseau, interprétation, créativité, inspiration, législateur, fondation, découverte, invention.

ABSTRACT

This *memoire* explores the relations between politics and creativity in the classical republicanisms of Machiavelli and Rousseau. Both authors are shown to aim for a reconception of politics based upon the creation of a foundation, one made possible by the virtuous actions of the respective 'legislators'. The *memoire* is divided into three chapters. The first presents three modes of conceiving of morality: 'discovery', 'invention', and 'interpretation'. While both discovery and invention are said to aim for 'truth', interpretation is shown to constitute a struggle for 'meaning'. These three ideal-types are then brought to bear on the thinking of Machiavelli and Rousseau in order to bring out the specificity of each's republicanism as well as to develop an account of a 'creative' approach. The second chapter is concerned with the relation between Machiavelli, his legislator, and History, while the third focuses on Rousseau and his use of metaphorical language. It is argued that by taking an interpretive approach to these thinkers we are able to situate them in their historical, political and social contexts, and in a way that establishes the goals, intentions and motivations of their political thought. Even if each espouses a unique form of creativity, both are shown to share the same objective: to inspire their readers to act for the common good, reconciling them as individuals with their own social contexts.

Key words : classical republicanism, Machiavelli, Rousseau, interpretation, creativity, inspiration, legislator, foundation, discovery, invention.

TABLE DES MATIÈRES

DÉDICACE.....	VIII
REMERCIEMENTS.....	IX
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I LES MODES DE CONCEPTION DE LA MORALE ET LA PENSÉE RÉPUBLICAINE : POUR UNE DÉMARCHE INTERPRÉTATIVE.....	10
<i>Le mode de la découverte : révélation, contemplation et vérité.....</i>	13
<i>Le mode de l'invention : l'importance de la méthode et la recherche du détachement....</i>	32
<i>L'interprétation et le législateur républicain : la place du discours dans la créativité....</i>	47
CHAPITRE II LE TEMPS MACHIAVEL : LA PHILOSOPHIE, LA VERTU ET LE FONDATEUR.....	52
<i>Le cheminement machiavélien : la problématique du choix.....</i>	57
<i>Le moment Machiavel : le temps eschatologique et le temps profane, la fortuna et la vertu.....</i>	72
<i>L'Histoire : la scène et la comédie républicaine.....</i>	82
CHAPITRE III LE TEMPS ROUSSEAU : LA VOLONTÉ, LE LÉGISLATEUR ET LA MÉTAPHORE.....	85
<i>Le duo volonté générale/fondation : la métaphore et la créativité.....</i>	91
<i>Rousseau et l'État de nature : le diagnostic et le statut de la connaissance.....</i>	109
<i>Le législateur et la vertu politique : le citoyen et le festivalier.....</i>	121
CONCLUSION.....	126
BIBLIOGRAPHIE.....	134

DÉDICACE

Ce mémoire est dédié à ma mère et à mon père qui m'ont accompagné tout au long de mon parcours universitaire, qui m'ont encouragé dans les bons et les mauvais moments. Plus que tout, ce mémoire est dédié à la mémoire de mon frère Jean-François décédé il y a bientôt dix ans. Tu as été au cœur de ma réflexion, je crois avoir trouvé bien des réponses.

REMERCIEMENTS

L'aventure philosophique n'est pas un voyage sur une mer tranquille ; il y a la pluie et il y a le beau temps. L'expérience demande de la détermination et de l'humilité ; naviguer sur l'océan des idées, en compagnie de Platon, d'Aristote, de Hobbes, de Rawls, de Machiavel et de Rousseau prend l'allure d'une véritable odyssee. Il faut ramer et trouver le vent ; il ne suffit pas de suivre les courants. Pour franchir l'horizon, pour briser la barrière de la solitude, le navire a besoin d'un bon capitaine. Je tiens tout spécialement à remercier Charles Blattberg, directeur et ami, pour sa confiance, pour sa disponibilité, pour les échanges étourdissants, pour les conseils et commentaires enrichissants. Sa vision de la philosophie, de son rôle et de ses limites a transformé cette épreuve académique en une expérience de vie que je ne saurai oublier. Merci.

Introduction

Malgré le progrès, malgré l'ensemble des connaissances accumulées depuis des siècles, la société présente un bilan mitigé de ses accomplissements et de ses ratés. Les problèmes sociaux se multiplient, les inégalités croissent et ce, à tous les niveaux, du village à la ville, entre pays et continents. Face à ces situations incongrues et parfois absurdes, ne pourrions-nous pas arrêter le temps, dire « stop », et créer une société parfaite ? L'amour de la sagesse, qui est au cœur de la philosophie, ne pourrait-il pas réaliser cette tâche énorme ? Plusieurs écoles de pensée politique, de même que de nombreux individus aux expériences de vie les plus variées, partagent le diagnostic, mais peu s'accordent sur le remède.

Les conflits de valeurs sont une source constante de discorde. Le politique s'affirme comme l'instrument principal dont les sociétés occidentales ont besoin pour circonscrire les débats et prendre des initiatives. De façon plus ou moins concertée et selon les particularismes de la culture politique et de ses différents régimes, la gestion des ressources sociales, économiques et culturelles varie sans jamais jouir de la force de l'unanimité. Bien au contraire, les individus associent souvent politique et conflit, les accusant même d'être synonymes. Cette perception négative est renforcée par les activités de régulation et de négociation qui tracent, dans l'opinion publique, une frontière entre le politique et l'individu, entre l'État et la société civile. Nous avons tendance à nous considérer comme citoyens seulement dans ces situations d'adversité. Le politique devient un objet « par défaut », à défaut de pouvoir favoriser une entente ; il acquiert un statut d'agent « réactif » qui lui confère un rôle coercitif. Le conflit est entraîné dans un espace qui amène les acteurs à se cabrer sur leurs positions adversatives excluant le dialogue et leur faisant ainsi oublier le pouvoir progressiste de l'activité. Derrière les mécanismes institutionnels

et légaux se cache la fonction primordiale et souvent oubliée du politique : être l'instrument principal du dialogue social.

Malheureusement, notre méfiance à l'égard du politique semble enracinée et intériorisée dans le langage cynique du quotidien. La montée de l'individualisme, le triomphe de la raison instrumentale et les recours de plus en plus nombreux à la justice comme arbitre des conflits poussent l'individu vers l'isolement et la fragmentation. Charles Taylor interprète cette situation comme la perte d'un horizon moral capable d'engendrer une culture politique centrée sur le dialogue et sur la recherche du bien commun¹. Pour redorer le blason du politique, il faut changer notre perception des valeurs. Il faut les concevoir non pas comme des antagonismes fermés ; les valeurs ne sont pas indépendantes les unes des autres. Elles n'entretiennent pas un rapport conflictuel naturel, mais elles sont plutôt le produit de perceptions qui font appel à un contexte et à un environnement déterminés. Si les conflits sont l'expression de visions différentes, il ne faut pas tenter, en première instance, de les régler par la plaidoirie ou par une activité de négociation, mais plutôt voir à rapprocher les parties afin qu'une compréhension mutuelle s'installe et que la perception conflictuelle laisse une ouverture à la possibilité d'une réconciliation².

Pour réaliser cette forme de dialogue, certains penseurs vont affirmer qu'il suffit de se « salir les mains » et de travailler sur le terrain afin de convaincre les individus d'agir dans cette direction. D'autres, plus « pessimistes », vont favoriser un grand bouleversement, croyant que l'espace dans lequel la conversation doit avoir lieu ne peut se réaliser dans l'état actuel des

¹ Charles Taylor, *The Malaise of Modernity*. (Toronto : House of Anansi Press Limited, 1991).

² Charles Blattberg, *From Pluralist to Patriotic Politics : Putting Practice First*. (New-York : Oxford University Press, 2000).

choses. Ils vont argumenter en faveur d'une nouvelle fondation sociale. La société actuelle est trop sale, il faut recommencer à zéro ; au lieu de nettoyer, il faut reconstruire. Ce projet innovateur vise à transformer l'homme, à le persuader de l'urgence d'un nouveau départ. C'est ici que s'établit une relation directe entre la créativité et le politique. Le penseur politique doit inspirer le changement.

La créativité et l'axe vérité-sens : le cas de la pensée républicaine classique

Face aux conflits de valeurs, la philosophie politique s'interroge sur la place de l'homme dans son environnement social et tente de formuler une piste de solution ; telle est la source de toutes préoccupations morales. Ce mémoire vise à établir et à interpréter le lien entre la créativité et le politique dans la pensée républicaine classique. Selon Norman Jacobson, il est possible de situer toute pensée politique sur un axe constitué des deux extrémités suivantes : la recherche de la vérité et la quête du sens³. Cet axe constitue le cœur de notre analyse ; c'est à partir de lui que nous situons les modes de conception de la morale. Toutefois, et contrairement à Jacobson, nous n'identifions pas nécessairement ces extrêmes dans une logique d'opposition ; nous définissons plutôt cet axe comme un spectre analytique. Sur ce dernier, nous retrouvons une gradation des modes de conception de la morale et de la raison qui établit une progression successive et continue vers l'une ou l'autre des extrémités. C'est à partir des travaux de Michael Walzer que nous découpons, sur l'axe de Jacobson, trois modes principaux, trois idéaux-types que l'auteur

³ Norman Jacobson, *Pride and Solace : The Functions and Limits of Political Theory* (Berkeley : University of California Press, 1978), ix-xiv.

associe aux différentes approches de la critique sociale⁴. Nous allons donc distinguer les mécanismes qui logent au coeur de « la découverte », de « l'invention » et de « l'interprétation ».

La découverte et l'invention se concentrent sur la recherche de la vérité. Ces deux modes de conception de la morale visent à répondre aux conflits avec la plus grande objectivité possible et tendent vers un détachement du sujet et de l'objet. Le mode de la découverte est relié à la contemplation et à la révélation ; il entre en relation directe avec la métaphysique. Le mode de l'invention possède, quant à lui, des fondements qui sont d'ordre méthodologique, scientifique et empirique. Enfin, le mode de l'interprétation, dont le fondement est la critique sociale, concerne plus spécifiquement la quête du sens ; en plus de se situer dans une approche pratique, l'interprétation favorise une résolution des conflits qui nécessite une véritable participation des acteurs en conjonction étroite avec l'objet qui est au cœur de la problématique⁵. Qu'en est-il de la créativité ?

Tout d'abord, nous trouvons chez Walzer quelques éléments de réponse. En effet, ce dernier lie ce mode de conception de la morale au personnage du prophète sans toutefois approfondir la question dans toute sa complexité⁶. Cependant, plusieurs philosophes jonglent avec l'idée de créer la morale sans pour autant se concentrer sur la dimension théologique du problème et sans adhérer pleinement à une conception métaphysique, méthodologique ou pratique.

⁴ Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism*. (Cambridge: Harvard University Press, 1993).

⁵ Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, p. 35 .

⁶ *Ibid.* , chap. 3.

Les républicains classiques qui font l'objet de ce mémoire, soit Nicolas Machiavel et Jean-Jacques Rousseau, présentent aux lecteurs des approches distinctes, mais qui expriment une volonté commune : celle de centrer le projet politique autour d'un processus de création prenant l'apparence symbolique d'une fondation. Dans le présent mémoire, nous allons essayer de démontrer que derrière leur vision respective de la fondation se cachent deux moments distincts. C'est principalement cette ambiguïté qui complexifie la lecture des républicains classiques. Chez Machiavel et Rousseau, le besoin d'une fondation s'explique par une opposition constante entre le monde non-politique, celui des passions, de l'intérêt privé et de la *fortuna*, où l'on vit dans le chaos et la violence, et la société politique vue comme un remède, comme un îlot qui s'élève au-dessus des conflits.

Au centre de cette dualité intervient un acteur extraordinaire: le législateur. Cet être mythique doit persuader l'individu afin de le transformer et de l'inciter à adhérer au projet de la fondation. Celle-ci est le produit d'une inspiration. Selon Machiavel et Rousseau, le législateur ne peut se contenter d'être un personnage charismatique puisqu'il doit entretenir un contact direct avec l'au-delà d'où il tire la force de son inspiration. Il y a donc une forme de mysticisme dans la pensée républicaine qui rappelle la recherche de la vérité fondée sur le détachement. Par contre, nous croyons que des éléments d'une approche pratique interviennent aussi dans la création républicaine. Par exemple, lorsque l'on fonde quelque chose, on le fait habituellement pour combler un vide. Par le fait même, cette action vient confirmer que ce qui existait antérieurement n'est pas satisfaisant ou encore, présente une fragilité qui met en péril la réalisation du projet. Évidemment, les fondations constituent une base, une sorte de structure d'accueil où l'activité politique peut non seulement se dérouler, mais favoriser pleinement l'accomplissement du projet républicain. Dans ce processus d'édification, le philosophe anticipe le produit final ; pour lui, les

pièces parviennent à s'imbriquer les unes dans les autres comme dans un véritable casse-tête. Le verbe « fonder » prend donc deux significations. La première implique une connotation subjective puisqu'elle suppose l'existence, voire même l'urgence, d'un besoin exprimé par l'auteur : la fondation n'est pas le fruit du hasard, elle découle d'un constat, d'une prise de conscience ou d'un mal à gagner. Quant à la deuxième, elle suppose une action qui implique tôt ou tard un acteur. La persuasion ne procède pas d'une improvisation, elle implique plutôt une stratégie de manipulation ou une méthode programmée à l'avance. Dans cet amalgame des modes de conception, cette dualité entre le philosophe et le législateur suscite en nous trois interrogations principales concernant l'esprit républicain. Où devons-nous situer les fondations de Machiavel et de Rousseau sur l'axe vérité-sens ? La créativité à laquelle ils renvoient représente-t-elle un mode particulier de conception de la morale ou un simple dérivé des trois modes principaux que sont la découverte, l'invention et l'interprétation ? Et enfin, qu'est-ce que la créativité ?

Plan et méthode

Pour cerner la créativité, ainsi que ses principes et ses intentions, nous nous proposons, dans le présent mémoire, d'analyser la pensée républicaine telle qu'elle se manifeste chez Machiavel et Rousseau. D'autres courants de pensée politique peuvent faire appel à ce mode de conception de la morale tout en présentant plusieurs différences avec la pensée républicaine ; ils ne seront toutefois pas pris en compte dans notre travail. Notre projet ne vise pas à définir d'une façon exhaustive et finale le mode de la créativité ; il tend plutôt à en dégager le sens dans la pratique du politique et dans la réflexion philosophique chez les auteurs choisis. Nous abordons donc la problématique selon une démarche interprétative qui privilégie le contexte et qui nous

place dans une relation dialogique avec les auteurs. Le choix méthodologique s'avère important puisqu'il implique une forme d'objectivité engagée. Le manque d'un corpus littéraire s'intéressant au phénomène de la créativité dans la pensée républicaine nous force à diriger l'interprétation vers une recherche plus personnelle. En catégorisant les exégèses retenues selon la grille de Walzer, notre approche interprétative vise à se distancer des lectures plus classiques des oeuvres de Machiavel et de Rousseau. De plus, la grille permet d'aborder la problématique de façon plus incisive et de proposer des hypothèses qui vont de pair avec une approche essayistique et exploratoire. L'objectif principal de cette démarche analytique est de saisir des éléments parfois ignorés du vocabulaire machiavélien et rousseauiste afin d'ouvrir un nouveau champ interprétatif. Le choix de notre corpus littéraire vise à établir une distinction majeure entre une lecture de Machiavel et de Rousseau basée sur les modes de la découverte, de l'invention et une autre fondée sur l'interprétation. Notre revue de littérature n'est donc pas exhaustive, elle se concentre rigoureusement sur notre cadre théorique.

Ainsi, tout en mettant l'accent sur le mode de l'interprétation, le premier chapitre constitue une révision des principes de la découverte et de l'invention. Il permet d'orienter l'analyse et de fournir les points de repère qui guident notre réflexion sur les républicains classiques et sur le mode de la créativité.

Le deuxième chapitre se consacre à l'interprétation de la pensée machiavélienne. Il vise à cerner le contexte politique et social à partir duquel l'auteur formule ses principes républicains. Au cours de ce chapitre, nous proposons une analyse du conflit qui se dessine entre la métaphysique chrétienne et le politique et nous posons l'hypothèse selon laquelle Machiavel ne cherche pas à imposer le politique avec sa fondation, mais tend plutôt à créer l'espace nécessaire

susceptible d'inspirer une conception pratique des valeurs. Grâce à la manipulation qu'il fait d'événements politiques bien ciblés et à la place qu'il accorde au législateur dans son processus de création de la fondation, Machiavel se propose de transformer les perceptions individuelles afin de réintégrer l'action politique selon les principes de la vertu et du bien commun. Nous concluons ce chapitre en présentant la vision théâtrale qui se dégage de l'univers machiavélien.

Quant au troisième chapitre, il aborde la pensée de Jean-Jacques Rousseau dans une perspective identique à celle que nous avons adoptée pour l'interprétation de la pensée machiavélienne. En dressant un portrait de l'auteur et du diagnostic qu'il pose sur la civilisation de son époque, nous posons l'hypothèse selon laquelle Rousseau, par la création de sa fondation, ne cherche pas tant à imposer aux valeurs hétéroclites de son temps une unité morale qu'à réconcilier les dualismes de la condition humaine. Grâce à une démarche philosophique axée sur la métaphore et sur la fiction, Rousseau semble croire que l'espace républicain, tel qu'il le met en forme, favorise, sous l'égide du personnage du législateur, une transformation de l'homme et produit un impact tel qu'il entraîne l'expression harmonieuse de toutes les individualités et de la volonté générale. Pour terminer ce chapitre, nous établissons un rapport entre le politique et le côté festif de l'univers rousseauiste.

Les différences et les ressemblances observées respectivement chez Nicolas Machiavel et Jean-Jacques Rousseau nous amènent enfin à proposer une synthèse qui met ces deux auteurs en parallèle et qui vise à confirmer que le mode de la créativité ne cherche pas à résoudre les conflits humains en imposant une formule unitaire, mais en créant un espace public qui favorise la transformation plus ou moins profonde de l'individu. L'unité n'est pas le point de départ de la pensée républicaine classique, mais un objectif symbolique qui repousse constamment à l'horizon

la ligne d'arrivée. Grâce à la typologie de Walzer, nous développons l'hypothèse selon laquelle le législateur est un personnage fictif qui, tout en comblant un vide épistémique, permet à Rousseau et à Machiavel d'évaluer l'impact d'une fondation et d'en déterminer les mécanismes parfaits. Mis en présence de cette unité esthétique que représente la fondation républicaine, le lecteur, pour donner un sens à l'oeuvre philosophique, doit confronter l'espace fictif avec son environnement réel dans lequel son rôle de critique social prend tout son sens. L'oeuvre esthétique, c'est-à-dire l'union créatrice du philosophe, du législateur et de la fondation, se veut une matrice qui place le lecteur dans une situation de maturité politique; son objectif pratique est l'inclusion du citoyen dans une démarche législative générale. Le lecteur entreprend donc le dialogue non seulement avec le livre de la pensée politique dans laquelle il est possible d'être législateur, mais avec son entourage qui met en présence la législation générale avec la réalité. Il doit aussi débattre de ses positions personnelles avec ses semblables.

Nous en arrivons à la conclusion que le rôle du philosophe tel que défini dans les oeuvres politiques de Machiavel et de Rousseau se rapproche de celui attribué traditionnellement à l'artiste, en ce sens que les deux acteurs cherchent à transmettre leur impulsion créatrice, bref, à engendrer chez le lecteur une inspiration de même nature que la leur et qui donne au politique toute sa substance. Pour conclure ce travail d'interprétation, nous reconsidérons la pertinence de ce mode de conception de la morale en tenant compte des sociétés modernes.

CHAPITRE I

Les modes de conception de la morale et la pensée républicaine : pour une démarche interprétative

Avant d'analyser la place de la créativité dans la pensée républicaine de Machiavel et de Rousseau, nous allons présenter les trois principaux modes de conception de la morale décrits par Walzer : la découverte, l'invention et l'interprétation¹. Tandis que les deux premiers modes s'inscrivent dans une recherche de la vérité dont l'objectivité constitue le fondement de la morale, le mode de l'interprétation se distingue par sa volonté pratique d'introduire le sujet dans une quête du sens qui présente la morale comme le produit d'une interaction entre les individus, la communauté et les valeurs. Non seulement ces modes de conception de la morale sont-ils des idéaux-types qui permettent une catégorisation sommaire des auteurs étudiés, mais ils viennent encore façonner la personnalité du lecteur. En s'identifiant à une école de pensée, ce dernier établit déjà *a priori* une grille qui oriente son analyse et son appréciation des œuvres philosophiques et qui fixe, selon le mode privilégié, sa démarche critique dans un espace plus ou moins déterminé.

Nous croyons que le texte favorise un dialogue entre le lecteur de la pensée politique et son auteur. Ce dialogue prend l'aspect d'une critique dans laquelle l'analyste occupe un espace subjectif influencé par des représentations individuelles et sociales des valeurs. Celles-ci sont sujettes à de nombreuses transformations au cours de la lecture ; elles peuvent être renforcées, altérées, compromises ou véritablement changées. Le positionnement du lecteur dans la hiérarchie sociale ou encore dans la discipline philosophique a une très forte incidence sur

¹ Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, chap. I.

l'appréciation d'une œuvre de pensée politique. Nous croyons nécessaire de préciser, en ce début de mémoire, que nous adoptons un parti-pris analytique et privilégions une démarche interprétative. Cette perspective s'avère importante parce qu'elle implique nécessairement une prise de position qui oriente notre lecture de la pensée républicaine. Elle vise à contester une vision de la fondation républicaine qui tend à restreindre l'auteur et le lecteur au rôle de simple spectateur laissant ainsi la voie libre au législateur et à la création d'un bien commun dont les fondements sont totalitaires. Notre démarche présente deux objectifs : réaffirmer l'importance de l'interprétation dans la lecture de la pensée politique et développer une nouvelle piste explicative fondée sur l'évaluation des mécanismes et des motivations de l'activité politique créative des auteurs républicains. Cet angle d'attaque contextualise la relation entre l'analyste et le penseur et met en évidence l'impossibilité de la contourner. Nous croyons qu'il permet une compréhension approfondie de la fondation et du bien commun, compréhension qui semble échapper à Machiavel et à Rousseau. Puisque la créativité repose sur une forme d'inspiration, nous devons garder, tout au long de la critique, une sensibilité et une ouverture d'esprit afin de nous imprégner de la démarche des auteurs.

L'interprétation ne considère pas la fondation comme un moment unique, mais comme l'aboutissement d'une réflexion et d'un diagnostic social qui, grâce au discours politique et à l'inspiration, insèrent un mouvement dans les représentations individuelles et collectives des rapports sociaux. Or, si la fondation est le produit d'une succession d'événements, l'analyste ne peut se contenter d'observer ce qui se passe uniquement pendant l'acte de création et obéir aveuglément au projet politique proposé ; il doit aussi s'intéresser et débattre de l'origine du diagnostic et des conséquences qu'il entraîne sur ce qui s'active sur l'espace créé. En abordant ainsi le politique sous l'angle du dialogue, nous choisissons d'interpréter l'impact de la créativité

sur les valeurs et sur le rôle de l'individu dans l'espace politique nouvellement construit. Seule cette démarche philosophique nous permet de participer à l'élaboration du projet républicain classique.

Certaines critiques de la pensée républicaine isolent le moment de la fondation dans l'acte créatif du législateur et donnent ainsi un caractère théorique, théologique ou mystique aux auteurs. À titre d'exemple, Talmon considère que la démocratie totalitaire propose une vision paradoxale de la liberté qui s'inscrit dans un projet messianique. S'ensuit de son interprétation un questionnement central : « La liberté humaine est-elle compatible avec un mode d'existence sociale exclusif, même si ce mode tend vers un maximum de justice et de sécurité sociale ? »² Ainsi posé, le projet politique de la fondation est la consécration d'une vision unique qui n'implique aucun compromis et encore moins de possibilité d'en débattre par la conversation. L'acte créatif du législateur est nécessairement solitaire et absolu. Tandis que les modes de la découverte et de l'invention conçoivent la morale selon une forme universelle, Machiavel et Rousseau privilégient un mode qui présente de nombreux particularismes et qui admet une forme évidente de pluralisme. Pour bien interpréter l'appel au législateur, nous devons donc identifier le besoin qui loge au cœur de la démarche républicaine ; il s'avère important d'intégrer les auteurs dans leur environnement culturel et social respectif.

Ce chapitre vise à démontrer qu'une lecture centrée sur le mode de la découverte et de l'invention limite la portée de l'analyse. Nous croyons qu'en tentant de déterminer l'objet « véritable » de la pensée politique républicaine, le lecteur se colle inévitablement au texte sans

² J. L. Talmon, *Les Origines de la démocratie totalitaire* (Paris : Calmann-Lévy, 1966), p. 13.

chercher à le dépasser, isolant ainsi le moment de la fondation pour fixer les œuvres de Machiavel et de Rousseau dans des espaces fermés. L'analyse prend alors une tangente descriptive et, selon nous, elle offre un apport réduit à la discipline philosophique.

Nous nous proposons d'adopter le plan suivant dans notre critique détaillée des modes de conception de la morale présentés par Walzer. Dans une première partie, nous abordons le mode de la découverte sous deux angles distincts, mais familiers : la révélation divine et la contemplation. La seconde partie du présent chapitre évalue les mécanismes de l'invention et l'importance accordée à la méthode scientifique dans la conception de la morale. Puisque le mode de l'interprétation est abordé tout au long de notre critique de la découverte et de l'invention, notre conclusion fait un bref rappel de ses fondements et de leur pertinence dans l'évaluation de l'univers philosophique de Machiavel et de Rousseau.

Le mode de la découverte : révélation, contemplation et vérité

Le mode de la découverte se fonde sur des prétentions métaphysiques. Dans une recherche constante de la vérité, l'individu est appelé à découvrir une morale dont l'origine est naturelle et dont les principes sont intemporels. La première partie de cette critique s'intéresse à la révélation divine. Elle s'interroge sur la place des individus dans une vision dogmatique et systématique de la morale religieuse. Quant à la deuxième partie, elle concerne une vision de la morale qui présente la connaissance objective comme le produit de la raison contemplative. Nous allons démontrer que ces deux formes de découvertes ne coïncident pas avec le projet républicain et le personnage du législateur. La découverte implique un grand besoin de nouveauté qui, dans le passage de la théorie à la pratique, engendre un moment de violence. À ce titre, elle diffère de la

volonté de séduire et d'inspirer des transformations que nous retrouvons au centre de la création fondatrice de la pensée républicaine.

Bien que le mode de la découverte fondé sur une conception particulière de la connaissance et de la raison s'associe davantage à la vision contemporaine et dominante de la discipline philosophique, Walzer établit un lien solide entre l'histoire de la pensée religieuse et l'acte de la découverte :

[...] discovery waits upon revelation ; but someone must climb the mountain, go into the desert, seek out the God-who-reveals, and bring back his word. This person is for the rest of us the discoverer of the moral law : if God reveals it to him, he reveals it to us. Like the physical world, like life itself, morality is a creation ; but we are not its creators.³

La morale vient donc d'une dimension étrangère à la sphère sociale. Selon un principe supérieur (l'âme, la foi, Dieu, etc.), elle regroupe l'ensemble des individus sous la bannière de l'universalité. Dans cette approche de la découverte, nous ne parlons pas d'une quête spirituelle dans laquelle l'individualité de chacun entre en interaction avec une instance divine et vient déterminer le sens de l'activité religieuse et les besoins à combler, mais nous insistons plutôt sur la révélation : Dieu décide du contenu et son messenger applique les principes dans la cité. Par contre, dans une démarche véritablement axée sur la pratique, l'universalité ne peut se limiter à des préoccupations morales puisqu'elle doit nécessairement confronter ses principes avec des modes de vie, des individus et des besoins spirituels variés. En général, dans la pratique des rapports sociaux, les prétentions vers l'universalité vont se contenter de compromis. En se basant sur une révélation, certaines approches des religions monothéistes contournent le problème de la pratique en affirmant la supériorité et la légitimité de l'autorité divine. Pour le messenger,

³ Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, p. 4.

l'important n'est pas que chaque individu, dans sa propre lecture, puisse associer les principes révélés au contexte social dans lequel il évolue et qu'il puisse ainsi les faire interagir avec des valeurs individuelles et collectives qui façonnent sa personnalité. Dans une logique de la découverte, ce qui importe au message n'est pas le sens des textes sacrés, mais sa capacité à en appliquer les principes dans le monde social. L'origine des prescriptions est une garantie de la justesse et de la clarté du message : la révélation est totale et sans contradiction. Les textes sacrés deviennent ainsi un « manuel d'instructions » ; dans une telle conception de la religion chrétienne, si l'individu ne respecte pas les principes révélés, il commet nécessairement un péché, une faute qui engendre un conflit avec son prochain. Souvent, les principes s'accompagnent de menaces. Si la révélation et ses diktats sont appliqués de façon unilatérale et totale dans le social, l'unité vient mettre fin aux conflits. S'ils ne sont pas respectés, c'est le règne du mal qui entraîne le péché du monde.

La recherche de la « vérité » vise le caractère unificateur de la révélation divine. Pour mettre fin aux conflits de valeurs, elle doit s'assurer du passage de la pluralité des représentations de la justice, du bien ou de l'amour, vers l'unité d'une définition circonscrite qui établit clairement une ligne de démarcation entre le divin et le profane. La justice devient ainsi le contraire de l'injustice, le bien, celui du mal, l'amour, celui de la haine. La source des conflits tient son origine des multiples interprétations qui, sous une forme d'égoïsme, s'approprie la définition universelle en la plaçant au service de l'intérêt individuel. Selon nous, cette critique ne respecte pas les principes fondamentaux de l'interprétation. Lorsque des valeurs entrent en contradiction, ce n'est pas la pluralité de celles-ci qui entraîne une tension, mais la présence de frontières immuables qui brisent la possibilité d'une transformation. Dans la sphère politique, si chacune des parties conflictuelles s'approprie les arguments métaphysiques et se dispute

l'hégémonie du caractère divin et véridique de sa position respective, le conflit atteint son paroxysme. Dès lors, nous quittons le terrain de l'interprétation puisque, dans cette logique d'opposition, le triomphe d'une des valeurs impliquées dans l'affrontement entraîne logiquement la destruction de son opposante au nom de la vérité qu'elle défend : « Only, resolution has had a way of resembling more a triumph of one term to the contradiction, or more properly, the sacrifice of one to the other. »⁴ L'interprétation peut privilégier une valeur, mais elle doit toujours être favorable aux transformations et aux réconciliations qui vont dans le sens de la raison pratique et du dialogue. Tel n'est pas le cas d'une logique de la découverte qui se fonde sur la recherche de la vérité et qui exclut la possibilité de toutes transformations futures engendrant ainsi violence et destruction.

Cette conception de la révélation est certainement une des raisons pour laquelle les guerres de religions sont parmi les plus longues et les plus meurtrières ; en plus de l'opposition entre l'ami et l'ennemi s'ajoutent celles entre le divin et le profane, entre le bien et le mal, entre le juste et l'injuste. Ces oppositions, lorsqu'elles dominent à ce point l'esprit de chaque clan, évacuent le dialogue et le politique pour encourager l'émergence de passions destructrices. Ces dichotomies ne sont pas le produit de la pluralité des interprétations, mais plutôt d'une conception de la morale qui, paradoxalement, veut réduire à une unité, les dualismes qu'elle ne cesse elle-même de créer et de renforcer. Cette critique ne se limite pas à une conception métaphysique de la révélation divine. Elle peut tout autant s'appliquer à une conception des valeurs dans laquelle l'atomisation de l'individu est poussée à l'extrême et où le langage des droits est appliqué comme les principes des livres sacrés.

⁴ Jacobson, *Pride and Solace : The Functions and Limits of Political Theory*, p. 2.

À titre d'exemple, Thomas Hobbes, dans le *Léviathan*, associe le détenteur de l'autorité politique à l'être divin. Puisque son rôle est de protéger le droit naturel à la vie et que la nature est une création de Dieu, le souverain, sans être sacré, se rapproche donc du divin. À l'instar de la pensée hobbesienne, la pensée républicaine de Machiavel et de Rousseau fait aussi l'éloge de la prophétie : par exemple, Moïse occupe une place de choix chez les trois auteurs. Cette présence d'une même figure biblique suffit-elle pour autant à associer les penseurs républicains à une conception moniste et révélatrice de la fondation ?

Cette interrogation est importante pour notre lecture de Machiavel et de Rousseau puisque l'idéal du législateur est fortement représenté par Moïse, ce personnage élu. Avec la révélation sur le mont Sinaï et les Dix commandements qui en font l'objet, Moïse n'est-il pas l'exemple le plus frappant de l'homme religieux venant fonder sa communauté politique à partir des principes de la révélation divine et de la découverte ? Pour répondre à cette question, une petite parenthèse sur les différences entre les principes républicains et l'approche hobbesienne est nécessaire.

Chez Hobbes, l'intérêt commun se fonde sur une conception instrumentale du politique. La société n'émane pas de la nature, mais elle est un produit artificiel de la raison où le souverain représente le créateur :

Commonwealth is the creation, by agreement, of sovereign power to which the subject owes all due obedience, so long as the Sovereign has the power and the will to protect him. The sovereign is not a party to the original contract, hence, is not limited by the laws, but is their creator and stands above them.⁵

⁵ Norman Jacobson, *Pride and Solace : The Functions and Limits of Political Theory*, p. 66.

Dans le *Léviathan*, Hobbes se fonde sur la découverte de la loi naturelle et sur les enseignements de la religion chrétienne pour déduire rationnellement les principes de la gouvernance :

Je fonde, en effet, le droit civil des souverains et, à la fois, le devoir et la liberté des sujets sur les inclinaisons naturelles connues du genre humain, et sur les articles de la loi de nature, que quiconque prétendant posséder assez de raison pour gouverner sa famille privée doit ignorer. Quant au pouvoir ecclésiastique des mêmes souverains, je le fonde sur ces textes qui sont évidents par eux-mêmes autant que compatibles avec les fins de l'Écriture entière.⁶

L'organisation de l'intérêt commun, même si elle émane d'un contrat, n'est pas le fruit de perceptions et de valeurs en mouvement, mais la construction et l'application d'un système artificiel et très mécanique. Chez Hobbes, ce système est défensif ; il compte sur la contrainte et l'autorité pour développer des rapports sociaux sécuritaires pour l'ensemble des individus. Hobbes met ainsi en place un souverain qui s'assure de l'application des lois contractées, mais qui se situe en tout temps au-dessus de celles-ci puisqu'il est le digne représentant de la nature et de Dieu. Toutefois, il ne peut remettre en cause le droit à la vie. Il doit appliquer à la lettre les principes divins et remplir sa fonction au risque de se voir retirer toute légitimité. Dans une situation de désordre, le souverain peut être révoqué, car le droit à la vie concerne tout le monde et ne peut être l'objet de négociation : c'est un droit universel. Quant aux signataires du contrat, ils s'engagent à respecter l'autorité. Ils sont redevables devant la loi et le souverain tant et aussi longtemps que leur sécurité est assurée. Le dialogue politique ne demande aucune forme de participation et de responsabilisation qui encouragerait l'engagement et l'interaction de l'individu face à la communauté des valeurs. Cette formule atomiste présente la société comme un lieu instrumental où la réalisation de l'individu est liée au politique qui agit alors comme gardien de la

⁶ Thomas Hobbes, *Léviathan* (Paris : Éditions Gallimard, 2000), p. 964.

sécurité. Selon Charles Taylor, les notions de droit présentées dans la pensée atomiste justifient et balisent les structures de l'action politique.⁷

Tandis que l'approche atomiste fonde l'action politique sur le respect des droits et de l'autosuffisance de l'individu comme garantie des intérêts propres à chacun, l'approche républicaine centrée sur la communauté présente le politique comme un moteur de développement individuel et collectif. L'interaction est au cœur de cette vision : « [...] men's deliberating together about what will be binding on all of them is an essential part of the exercise of freedom. It is only in this way that they can come to grips with certain basic issues in a way which will actually have an effect in their lives. »⁸ Dans la pensée républicaine, l'acte de création du politique implique une volonté d'inclure l'individualité de chacun dans les mécanismes de détermination du bien commun. Par conséquent, la fondation propose une vision du politique qui n'est pas défensive, mais progressive. De plus, le législateur n'est jamais au-dessus des lois et ne peut en aucun cas être associé à une quelconque autorité suprême. Les raisons de cette affirmation sont simples. Premièrement, chez Rousseau et Machiavel, les lois sont l'expression du bien commun et non la relation inverse. Le législateur met en place la fondation non pas grâce à la découverte de la loi naturelle et de ses droits, mais grâce à son mérite, à sa gloire et à sa vertu, trois qualités nécessaires pour réaliser l'ampleur du projet. Ces deux auteurs accordent donc une grande place à la communauté des valeurs puisque ces qualités sont associées à la perception des autres et ne peuvent pas s'acquérir dans une sphère étrangère à celle des rapports sociaux. Les valeurs sont réintégrées dans la pratique du politique et l'individu y occupe une

⁷ Charles Taylor, « Atomism » dans *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge : Cambridge University Press, 1985), p. 187.

⁸ *Ibid.*, p. 208.

place de choix. Deuxièmement, chez ces deux républicains, le législateur, après avoir inspiré l'espace symbolique sur lequel les individus vont établir des lois, se retire pour laisser le jeu de la république se développer en toute liberté. Cependant, il peut réapparaître dans les cas extraordinaires sous les formes symboliques de la culture, du souvenir, des mœurs et des coutumes, mais jamais sous l'apparence d'un messie ou d'un souverain dont l'autorité est sacrée et personnalisée. Enfin, chez Rousseau et Machiavel, le souverain et le législateur sont deux personnages distincts. Chez eux, la souveraineté est associée au peuple, mais elle est limitée à la participation politique dans laquelle l'individu devient citoyen et grâce à laquelle il incarne le moteur du bien commun. Nous pouvons dès lors nous demander quel rôle remplit le législateur.

Le législateur de la pensée républicaine agit comme un père fondateur. Il est avant tout un être dont les qualités d'honneur et de vertu engendrent l'admiration dans la cité. Sa capacité à créer une fondation repose sur son habileté à persuader ; le législateur se sert également de l'argument divin afin de créer un lien de confiance dans la sphère publique. Toutefois, pour être crédible, son affiliation avec Dieu doit être supportée par une personnalité exemplaire. Seulement ainsi le législateur peut-il inspirer les individus. La référence à la révélation divine s'impose comme un élément important de la pensée républicaine, sans toutefois constituer l'unique représentation du législateur. Machiavel et Rousseau vont aussi faire l'éloge des religions polythéistes et même de l'athéisme. Ne présentent-ils pas, comme second idéal du législateur, Lycurgue qui, grâce à la qualité de ses lois, a fondé Sparte dont l'activité dans la cité défendait une vision du bien commun reposant sur la discipline et sur les vertus militaires ? Nous croyons que cette diversité dans les représentations du législateur exclut une catégorisation unique des auteurs. Pourquoi alors y aurait-il dans l'expression de leur pensée respective une seule vision de la fondation ? Les exemples qu'ils ont retenus sont choisis beaucoup plus en fonction de leur

importance historique que pour leur prétention métaphysique. Pour défendre une analyse qui affirme sans équivoque que la pensée républicaine se base sur une conception divine de la morale et de la fondation, nous croyons qu'il faudrait que les auteurs républicains soient eux-mêmes les sujets de la révélation ; contrairement à Hobbes qui se dit le découvreur des droits naturels, les écrits républicains n'affichent pas une telle prétention. Devons-nous pour autant exclure de notre analyse de la pensée républicaine toutes formes de découverte ? La découverte ne pourrait-elle pas procéder par d'autres chemins ?

Dans la recherche de la vérité, la connaissance objective est l'autre voie de la découverte. La morale quitte alors le domaine religieux et spirituel pour être introduite dans le monde de la rationalité présentée comme un remède aux problèmes sociaux. Même s'il n'a pas à escalader une montagne comme Moïse, figure archétypale principale du *deus ex machina*, le philosophe, pour atteindre le chemin de la connaissance, doit suivre les principes d'une démarche verticale. Selon nous, la référence philosophique qui illustre le mieux cette forme de découverte est la pensée platonicienne. Chez Platon, la connaissance est synonyme du bien et elle permet d'accéder à la morale véritable. Cependant, l'ignorance n'est pas la conséquence d'une incompetence ou même d'une paresse intellectuelle : elle est le produit de l'activité mystificatrice des sens qui manipulent la raison individuelle en créant des préjugés et des parures. Dans l'allégorie de la caverne, les chaînes sont constituées de nos passions individuelles et elles nous isolent les uns des autres ; chez Platon, la vie dans la cité est centrée sur la réalisation des besoins artificiels et égoïstes. Ces derniers développent des rapports sociaux qui maintiennent un tel état d'aveuglement et qui permettent d'entrevoir de fausses perceptions de la réalité. Fondées sur l'ego, celles-ci sont multiples et elles diffèrent chez chaque individu. La pluralité entraîne une confusion totale. Platon se bat contre la mythologie et la poésie d'Homère qui encouragent plutôt l'émergence de

ces passions superflues. Encore une fois, comme dans le principe de la révélation divine, une opposition radicale entre le faux et le vrai, entre le bien et le mal, se dessine ici. Toutefois, n'ayant jamais connu autre chose, les individus de la caverne semblent inconscients de leur état. Ils sont aliénés dans la pire situation d'ignorance puisqu'ils ne savent pas qu'il ne savent pas et qu'ils en arrivent même à aimer leurs chaînes. Pour se libérer du monde des passions qui les aliène, les prisonniers doivent sortir de la caverne et atteindre la connaissance qui leur révélera la vérité universelle sans quoi « [...] de tels hommes considère[ront] que le vrai n'est absolument rien d'autre que les ombres des objets fabriqués. »⁹

Grâce à la sagesse et à la raison, seul le philosophe peut se dépouiller des représentations acquises. Il peut atteindre ce degré de détachement par une activité contemplative, laquelle demande une véritable séparation du corps et de l'esprit. Comme le souligne Walzer, cette capacité ne dépend pas simplement d'une faculté intellectuelle ; elle implique aussi que le philosophe possède la capacité psychique de se propulser dans un état de conscience supérieur : « More likely, given the standard form of the philosophical enterprise, the search is internal, mental, a matter of detachment and reflection. The moral world comes into view as the philosopher steps back in his mind from his social position. »¹⁰ La rupture avec le monde physique doit être radicale ; le détachement implique une dose importante de violence.

À la sortie de la caverne, le philosophe entre en contact pour la première fois avec la lumière du soleil. Dans l'allégorie, ce passage vers la vérité se caractérise par une violence que Socrate explique en ces termes à Glaucon :

⁹ Platon, *La République* (Paris : Flammarion, 2002), p. 359.

¹⁰ Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, p. 5.

Chaque fois que l'un d'entre eux [hommes de la caverne] serait détaché et contraint de se lever subitement, de retourner la tête, de marcher et de regarder vers la lumière, à chacun de ces mouvements il souffrirait, et l'éblouissement le rendrait incapable de distinguer ces choses dont il voyait auparavant les ombres.¹¹

Une fois sa vision acclimatée à ces nouvelles conditions, la douleur du philosophe fait place à un bonheur total et il ne veut d'aucune façon retrouver ses chaînes. C'est ainsi que Platon justifie la transformation douloureuse. L'activité de l'individu libéré ne s'arrête pas là ; le sort des hommes enchaînés dépend de lui et de sa capacité à remplir une mission salvatrice qui l'oblige à appliquer les principes de la connaissance universelle. Pour accomplir cette tâche qui est indissociable de son statut, il doit retourner dans la caverne et libérer les prisonniers, même s'ils manifestent une très forte résistance. Il fait partie d'une élite dont la sagesse est innée et qui, contrairement au commun des mortels, possède une réelle capacité psychique de détachement.

L'organisation structurelle de la *République* de Platon correspond à l'acte final de la révélation dont fait l'objet l'allégorie de la caverne. Les prescriptions de la connaissance objective sont appliquées dans la cité d'une façon beaucoup plus coercitive que si elles étaient le produit de la révélation divine. Dans cette dernière, les éléments de la foi et des croyances viennent faciliter l'adhésion des individus puisqu'ils évoquent des sentiments et des passions. Tandis que la spiritualité comble des besoins immédiats et qui ont de tout temps animé les consciences, la recherche de la connaissance objective, c'est-à-dire la séparation entre la théorie et la pratique, ne constitue pas un besoin vital en soi. Cette réalité augmente le défi du philosophe de la contemplation puisqu'autour de lui, peu de gens s'entendent sur la nécessité de sortir du bien-être de la caverne pour affronter la blessure de la lumière. Reniant ainsi le rôle des passions

¹¹ Platon, *La République*, p. 359.

dans la définition des valeurs de la cité, la construction de la *République* ne cadre pas avec l'idée d'une justification sentimentale et encore moins avec l'idée d'une implication d'une volonté individuelle. Cette conception de la morale augmente nécessairement le degré de violence, non seulement dans la phase transitoire, mais aussi dans l'organisation même de la cité. Sous l'œil attentif de la raison, la transition se fait sans compromis. On ne renie pas le passé, on admet simplement s'être trompé ; la révélation de la connaissance est totale.

La possibilité d'un dialogue dans la sphère des rapports sociaux est exclue du politique ; la morale est un objet de connaissance dont l'accessibilité est réservée à une élite. L'élément clé du communisme de Platon est donc le contrôle. En excluant les passions du politique, le contrôle introduit une forme de violence qui reflète bien les principes de la découverte. Le roi-philosophe présente des caractéristiques dualistes : il est à la fois souverain et, en tant que philosophe définissant les lois, il exerce la fonction de législateur. Cette double tâche ne correspond en rien au rôle du personnage central de la pensée républicaine de Machiavel et de Rousseau. Ce dernier vise seulement à la perpétuation de la fondation. En participant activement à la détermination du bien commun, le positionnement social de l'individu, dans la pensée républicaine, est déterminé selon le mérite qui s'acquiert dans des actes d'honneur et de vertu et qui sont soumis au jugement de la communauté. Le contrôle n'est plus individuel ; il est fondé sur la communauté et il est participatif. Bien sûr, l'obligation d'agir sur le plan politique implique une forme de coercition, car pour s'inscrire dans une relation dialogique, l'individu se doit d'être actif, ce qui ne l'empêche pas d'inclure dans son activité ses propres désirs, dans la mesure où ils vont dans le sens du bien commun chez Machiavel et dans le sens de la volonté générale chez Rousseau. Comme nous le verrons, ces penseurs républicains proposent une fondation basée sur l'harmonie entre la raison et les passions. Cette quête d'harmonie confère à la fondation un caractère de

fragilité tout en diminuant de beaucoup la lourdeur du contrôle. Elle propose une solution aux problèmes de motivation en impliquant une forme de socialisation. Compte tenu que l'individu ne peut s'impliquer avec toute son individualité dans la logique de la découverte, nous pouvons nous demander quelle place il occupe dans la morale.

Contrairement à l'approche des philosophes républicains, la démarche platonicienne, nous l'avons vu, tente d'éliminer les passions dans la définition des besoins individuels. Parce que les passions menacent l'unité, Platon suggère de les évacuer des mécanismes de gouvernance de la cité et de la réflexion philosophique. Cette opération ne peut s'accomplir sans un contrôle efficace et violent ; encore une fois, il y a là une conception du politique qui repose sur une forme de destruction relative aux passions et qui dévalorise le dialogue. Paradoxalement, cette tendance à promouvoir l'unité de la raison et de son caractère universel se justifie dans le politique par une autre dualité qui implique cette fois l'infini et le fini. L'individu est un être de passage, tandis que les principes idéaux, ahistoriques et intemporels, sont là pour demeurer. Peu importe les changements conjoncturels vécus par les individus dans leur environnement social, l'idée fondamentale de la morale doit rester intacte. Ainsi, quand il y a des conflits de valeurs dans le monde social, les hommes sont à blâmer à cause de leur vision minimaliste de l'existence. La finitude de la vie humaine est-elle la seule responsable des conflits sociaux, moraux ou politiques ? Les besoins de sécurité, de socialisation et d'éducation sont, dans la logique d'une vie de passage, fidèles à l'instinct de survie, mais ils sont avant tout porteurs de sens. Le social est un univers en mouvement, le philosophe de la contemplation a beau le renier, il ne peut entreprendre sa quête de vérité sans les repères que lui assurent le contexte et l'époque. Si la combinaison roi-philosophe renferme les activités de contrôle et de contemplation, et que l'une

ne peut se faire sans l'autre, l'individu, quel que soit son statut, demeure irrémédiablement lié au contexte.

Prenons l'exemple de la justice. Pour qu'il y ait un questionnement sur l'idéal de justice, il doit y avoir, quelqu'un quelque part qui se croit et se dit victime d'injustice. Le bien n'est donc pas une valeur objective ou contraire au mal, comme la nuit s'oppose au jour ; une telle opposition simpliste aurait pour effet de rendre toute réflexion inutile. C'est dans l'expérience des situations conflictuelles qui admettent une forme inévitable de relativisme que la recherche de la vérité prend véritablement naissance. Ce qui cause les conflits sociaux est cet espace intermédiaire entre le bien et le mal, espace qui ouvre à l'action tout un univers de potentialisation. Il faut avoir la possibilité d'agir pour provoquer ou subir des injustices ; toute action, qu'elle soit individuelle ou collective, est jugée juste ou injuste selon une configuration morale et sociale plus ou moins déterminée. L'univers de potentialisation implique qu'il y ait interaction entre les individus et que le sens des actions visées soit au cœur du dialogue et de la recherche de la vérité. Voilà pourquoi, dans le personnage du roi-philosophe, les activités de contrôle et de contemplation sont intimement liées ; toutefois, en insistant sur cette complémentarité, Platon ne réaffirme pas pour autant l'importance des rapports sociaux dans sa conception du bien et de la justice. Selon nous, il ne fait que resserrer l'étau de l'unité ; le détachement reste total. Face à ces contradictions, une importante question fait surface. Si le philosophe enchaîné ne connaît que mensonges et ombrages, s'il est incapable de soumettre son expérience au questionnement philosophique et d'en communiquer les résultats avec ses semblables, d'où provient la motivation qui est la sienne et qui l'amène à vivre l'expérience du détachement, expérience si précieuse pour le mode de la découverte ? Comment peut-il seulement y songer ? Dans l'allégorie de la caverne, Platon en arrive finalement à proposer

l'existence du héros, du premier roi-philosophe, cet être qu'il fait sortir de la caverne grâce à son mérite et à ses qualités extraordinaires. Le philosophe est « [...] rempli d'ardeur impétueuse, prompt et fort, [...] excellent et valeureux gardien de la cité [...] »¹², son « âme [...] en harmonie [est] à la fois sage et courageuse [...] »¹³; « [u]n tel homme [est] sûrement modéré, et totalement dépourvu de cupidité [...] »¹⁴. Alors qu'il croyait s'opposer à la tradition homérique qui s'appuyait sur les passions, Platon se trouve justement à utiliser les arguments qu'il condamne. Pour toucher son auditoire, il doit non seulement inclure dans sa vision du philosophe des notions d'héroïsme, mais aussi des notions rappelant les principes qui sont au cœur de la révélation divine : « La petitesse d'esprit est en effet absolument incompatible avec une âme qui doit tendre sans cesse à embrasser dans leur totalité et leur plénitude le divin et l'humain. »¹⁵

Sans une allusion à la révélation divine, l'idéal de l'unité fondée sur la découverte de la connaissance objective semble une vision hypothétique de la raison humaine. Selon notre approche interprétative, il faut, pour faire une bonne critique et trouver un sens pratique à la morale, situer notre propos dans un espace qui respecte l'horizon social des individus. Le problème des philosophes de la découverte et d'une critique détachée du contexte se pose ainsi : « The difficulties they experience are not the difficulties of detachment but of ambiguous connection. »¹⁶ Comme nous l'avons mentionné précédemment, l'aspect spirituel de la révélation vient pallier cette lacune puisqu'elle fait appel à un besoin intrinsèque et subjectif de l'individu. En associant le roi-philosophe à un être extraordinaire, le passage de la pluralité vers l'unité

¹² Platon, *La République*, p. 149.

¹³ *Ibid.*, p. 203.

¹⁴ *Ibid.*, p. 317.

¹⁵ *Ibid.*, p. 317.

¹⁶ Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, p. 37.

quitte le domaine de l'objectivité. Il requiert d'intégrer à la pensée philosophique et des symboles et des valeurs dont l'acceptation repose sur une forme de socialisation. Cette dernière ne plonge pas directement le philosophe dans le contexte et ne le pousse pas nécessairement vers une approche interprétative. Afin de justifier une forme de subjectivisme dans leurs mécanismes de pensée, les philosophes de la découverte vont affirmer que la morale révélée implique, dans sa phase de transition, une période de socialisation nécessaire. Sans changer les principes objectifs, la nouveauté garantirait la domination de la théorie sur la pratique.

La conception ontologique de la *Vérité* doit, pour s'ajuster au monde social et donc, à la pratique, susciter la curiosité chez les individus et ce, grâce au degré de nouveauté qu'elle importe dans le vécu individuel et collectif d'une communauté. Comme Walzer le souligne, il s'agit là d'un changement radical : « A revealed morality will always stand in sharp contrast to old ideas and practices.»¹⁷ À court terme, si elle mobilise un ensemble important d'individus, la nouveauté peut être un instrument capable de briser les socles de la tradition et donc, de vaincre une certaine forme d'immobilisme. Quand les efforts de la connaissance et de l'origine divine sont combinés, l'impact de la découverte est énorme. Par contre, une découverte basée seulement sur un détachement objectif requiert une dose accrue de nouveauté ne pouvant compter sur la légitimité de l'autorité divine pour s'implanter. Voici un exemple historique qui témoigne du fait que la connaissance objective doit parfois lutter contre l'hégémonie de la pensée religieuse. Physicien, astronome et philosophe italien, Galilée a payé au prix de sa liberté la publication, en 1632, de son œuvre *Dialogue sur les deux principaux systèmes du monde* dans laquelle il prouve, sans aucun doute et en langue vulgaire, les principes coperniciens déjà condamnés par les

¹⁷ *Ibid.*, p. 4.

théologiens. En affirmant l'exactitude du système héliocentrique, Galilée fut condamné à la retraite fermée par le tribunal de l'Inquisition et forcé d'abjurer.

Ce combat entre deux conceptions adverses de la vérité montre bien la difficulté dans laquelle s'engagent les philosophes partisans de ce mode de conception de la morale. Si elle est grandiose, la nouveauté insérée dans la société et présentée comme un remède, peut briser le conservatisme traditionnel et insuffler un vent de changement et de progrès. Cependant, pour être effectif, le côté tranchant de la vérité doit prendre le chemin de la force ou encore adopter une forme de contrôle définie par des frontières légales et institutionnalisées. Selon nous, comme nous l'avons déjà affirmé auparavant, la force implique violence et destruction. En utilisant ces moyens, le philosophe n'opère pas une véritable transformation chez l'individu ; il entraîne plutôt, chez ce dernier, le refoulement des valeurs et des modes de vie concurrents. Tôt ou tard, ce refoulement finit par resurgir ; il remet en cause l'existence même de la nouveauté et favorise l'émergence d'un nouveau cycle de destruction. La chute du régime communiste n'a-t-elle pas entraîné le retour en force, sur la place publique, de la spiritualité et de la propriété privée qui n'ont jamais cessé d'être actives dans des réseaux clandestins ? La force n'est pas suffisante pour installer définitivement dans la pratique les diktats de la vérité qu'elle défend. Le contrôle légal et institutionnalisé peut-il remplir cette mission ?

À très long terme, nous croyons que le contrôle peut permettre le passage des règles à caractère régulateur vers l'intériorisation et le développement de règles qui deviennent l'expressions culturelles de l'individualité de chacun. Par contre, cette transformation qui est vécue sur une longue période est le résultat d'un processus de socialisation ; les principes révélés doivent, pour devenir eux-mêmes une forme de tradition, s'insérer dans les rapports sociaux et risquer de perdre l'autorité et la légitimité héritées de son objectivité. Si la tradition veut durer,

elle doit être vécue et transformée par le temps et l'intersubjectivité des configurations sociales. La découverte doit donc laisser sa place à l'interprétation et à la quête du sens ; pourtant, la participation du sujet est exclue de ce mode de conception de la morale. Bien sûr, nous pouvons argumenter sur les moyens requis pour rendre les principes révélés effectifs, mais jamais nous ne pouvons contester leur origine et leur authenticité. Quelle est donc la place du sujet dans cette démarche de la découverte ? Le philosophe de la contemplation accepte les principes hégémoniques et se place en position d'infériorité puisqu'en aucun cas, il n'a d'impact sur le contenu de la révélation. La contemplation, la sagesse ou la foi permettent ce détachement, mais si le but de cette démarche est de réaliser une unité sociale dans laquelle les parties se fondent au tout et ce, sous l'égide d'une morale universelle, nous pouvons nous demander si la distance créée entre le monde objectif et le monde pratique ne vient pas, ironiquement, renforcer les dualismes et les conflits. En fait, nous pouvons nous demander si le sujet peut réellement ignorer les différents aspects sociaux de son environnement dans sa recherche de la vérité. Le philosophe détaché de son objet ne peut susciter une réaction ou un mouvement que s'il fait violence à quelqu'un ou à quelque chose ; s'il veut éviter cette pratique, il doit changer de perspective et accepter de sacrifier les principes de la découverte.

Une fois en contact avec l'unité objective, en considérant, bien sûr, que cette unité existe vraiment, le sujet doit, pour transmettre sa découverte, persuader et toucher la sensibilité de ses semblables. Voilà le politique tel que nous le connaissons, non pas comme un médium de la vérité, mais comme une activité qui opère sa mission dans le discours, le langage et les symboles culturels et sociaux. Une fois la découverte importée dans le monde matériel, une fois commencée l'activité politique, l'objectivité est entraînée dans un espace symbolique ; dès lors le médiateur, le philosophe en l'occurrence, ne peut plus pratiquer le détachement et rester fidèle au

mode contemplatif. L'unité qu'il tente d'instaurer adopte une pluralité de sens puisque son auditoire ne partage pas la même compréhension. Celle-ci n'est pas seulement reliée à des capacités intellectuelles différentes, mais elle se rattache aussi aux multiples modes de vie qui entraînent une infinité d'associations entre le contenu de la révélation et le vécu. Pour chaque individu, un sens particulier se dessine. Ce dernier peut entrer en conflit avec l'objet révélé et avec les autres conceptions individuelles qui l'entourent. Pour préserver l'unité, le philosophe doit débattre, il doit séduire, il doit convaincre, il doit s'impliquer et mettre en jeu son penchant pour la vérité. Le philosophe doit avant tout renoncer au prestige qu'il retire de la révélation et briser le statut jusque-là intouchable de la métaphysique. Est-il prêt à assumer ce changement majeur ? Encore une fois, la vérité n'est pas détachée. Elle est toujours convoitée.

Ce conflit entre l'unité et la pratique est l'enjeu fondamental de notre lecture de la pensée républicaine et du mode de la créativité. Si nous limitons notre analyse de Rousseau et de Machiavel au moment de la fondation, nous devons faire abstraction du contexte et de la subjectivité des auteurs dans l'expression de leur pensée. Avec le mode de la découverte comme grille de lecture, nous devons chercher à décrire les principes et les mécanismes de la révélation. La fondation est-elle une simple réplique des principes révélés ou l'application d'une découverte en temps réel ? Devons-nous identifier le législateur comme un être qui agit à la suite d'une révélation et conclure à une pensée mystique ou religieuse ? Le politique est-il simplement un espace où nous appliquons les diktats métaphysiques et partant, un espace coercitif qui réalise une unité objective ?

En insistant sur le mode de l'interprétation, il nous faut aborder l'ensemble de la pensée républicaine et observer l'impact de la subjectivité des auteurs dans la tâche du législateur.

Comme nous l'avons mentionné, l'efficacité de la fondation repose sur la perception et sur la participation de la communauté ; en aucun temps, l'importance du message révélé au législateur ne doit supplanter la pensée des auteurs. Machiavel et Rousseau s'inscrivent tous deux dans un contexte ; la fondation repose sur un besoin historiquement et philosophiquement contextualisé. Dans notre perspective, Machiavel et Rousseau utilisent les références spirituelles et objectives du mode de la découverte en les associant au législateur dans le seul but d'inspirer au lecteur le désir de poursuivre l'idéal républicain. Le verbe créer renvoie à un idéal esthétique ; il fait aussi référence à la technique, le « comment » devient le point de départ de la réflexion. Bien sûr, la méthode intervient dans le projet politique et la rigueur de son application dépend des fins projetées qui servent à la justifier. Tandis que la découverte propose l'application de principes révélés et naturels, la pensée républicaine met en évidence le besoin d'une fondation, d'une construction humaine indispensable à la réalisation du politique et de l'individu. La présence du législateur renvoie donc à un raisonnement et elle implique une méthode qui vise la construction d'une morale artificielle. Le mode de conception de la morale centré sur l'invention se base sur ce type de raisonnement instrumental.

Le mode de l'invention : l'importance de la méthode et la recherche du détachement

Sur l'axe vérité-sens, le mode de l'invention tend vers le pôle de la vérité. Cette approche met l'accent sur la décontextualisation de l'objet ; elle vise l'atteinte de l'objectivité par le développement de la méthode. La première partie de cette critique de l'invention cherche d'abord à distinguer les particularités de ce mode de conception de la morale tel que décrit par Walzer. Puisque nous avons déjà mis des bémols sur la présence d'une recherche de la vérité dans la pensée républicaine de Rousseau et de Machiavel, nous allons, dans la deuxième partie de cette

présentation du mode de l'invention, aborder la problématique de la méthode sous l'angle de la subjectivité. Ainsi notre interprétation de ce mode de conception de la morale s'interroge-t-elle sur la possibilité de donner un sens à la méthode. La construction rhétorique place le discours symbolique au centre de la pensée politique ; cette affirmation nous amène à croire que, contrairement à l'idéal-typique de l'invention, la méthode discursive n'a pas nécessairement de prétention d'universalité et d'infini et qu'elle présuppose plutôt des intentions finies et bien établies dans lesquelles la création symbolique inspire une conception de la morale. Ainsi s'ouvre le champ de l'interprétation, nous y reviendrons dans la dernière partie du présent chapitre.

Aujourd'hui, même si le mode de la découverte occupe encore une place importante dans la discipline philosophique et dans l'organisation politique et sociale, nous pouvons affirmer que la vérité épouse une conception moderne selon laquelle l'idéal scientifique est le principe moteur de la recherche. Le mode de l'invention propose au philosophe une forme de détachement qui ne demande pas un voyage psychique ou spirituel dans une dimension métaphysique ; le scientifique n'atteint pas l'objectivité par la contemplation ou la foi, mais par l'application de principes méthodologiques neutres qui deviennent eux-mêmes gage d'universalité.

La méthode est un instrument capable d'opérer une forme de détachement fondé sur la décontextualisation. Face à des conflits sociaux, l'observateur peut mettre de côté les variables indésirables et ce, grâce à un protocole bien défini et à l'aide d'instruments méthodologiques précis. Ainsi, l'implication de ses valeurs ou de ses propres aspirations ne nuisent plus à l'opération. Une analogie très simple peut nous aider à comprendre ce processus d'objectivisation. Un individu qui regarde la lune ne la voit que partiellement et discerne à peine ses formes et ses taches. Sa vision étant limitée, il lui est impossible de distinguer les détails qui

couvrent sa surface ; ils sont mêmes nombreux ceux qui ont associé les formes plus foncées à des étendues d'eau, imaginant ainsi des mers et des océans là où il n'y a que des cratères et des montagnes. Est-ce surprenant ? Lorsque ses sens ne sont pas assez efficaces pour bien saisir la réalité, l'homme fait appel à son imagination et à son environnement pour déduire les éléments manquants. Selon le mode de l'invention, nous retrouvons, face à des conflits de valeurs, ce même manque d'objectivité. Nos sens et nos connaissances n'étant pas assez aiguisés, nous nous servons alors de nos désirs, de nos passions, de nos modes de vie et de notre expérience pour formuler une réponse satisfaisante. Bref, plus il y a d'individus et plus il y a d'opinions divergentes. La tradition et le sens commun peuvent aussi intervenir dans notre raisonnement rendant ainsi subjectifs nos points de repères. Parce qu'il est complètement impliqué dans son observation, l'individu ne peut saisir l'objet dans sa totalité. Tandis que le mode de la découverte fondé sur la connaissance propose de projeter le sujet dans une sorte « d'apesanteur sociologique », l'invention contourne ce problème en proposant une méthode rigoureuse. En reprenant notre exemple de la lune, nous pourrions dire que, pour distinguer efficacement la lune et ses formes géologiques, l'homme a inventé le télescope qui lui permet, par un phénomène optique, de grossir l'astre, de mieux identifier les formes qui en couvrent la surface et surtout de produire des généralités. Peu importe l'individu qui observe la lune et le point de vue d'où il la regarde, elle lui apparaît, grâce à cet instrument d'optique, dans toute son intégralité. Le télescope agit alors comme un filtre et vient pallier le manque d'objectivité. À l'aide d'un instrument dont les fonctions sont similaires, le mode de l'invention veut construire une morale artificielle ; il faut se rappeler que ce n'est pas la lune que nous apercevons dans l'objectif du télescope, mais son reflet. La méthode est comme un miroir ; elle projette la connaissance, mais elle n'est pas naturelle. La connaissance reste inaccessible et c'est cette inaccessibilité qui expliquerait l'existence de la discipline philosophique.

Selon Walzer, cette conception de la morale qui s'appuie sur l'invention tire son autorité de la méthode et justifie son besoin dans les fins qu'elle se propose de réaliser: « [...] the end is given by the morality we hope to invent. The end is a common life, where justice, or political virtue, or goodness, or some such basic value would be realized. »¹⁸ Sur l'espace politique ainsi inventé, l'action sociale doit appliquer les enseignements découlant de la méthode. L'inventeur part du contexte, établit un diagnostic et trouve le paradigme qui en découle. L'accent est mis sur la finalité de la démarche. Walzer précise dans quelles conditions nous place cette approche de la morale : « [...] there is no pre-existent design, no divine or natural blueprint to guide us. How should we proceed ? We need a discourse on method for moral philosophy, and most philosophers who have walked the path of invention have begun with methodology : a design of a design procedure. »¹⁹

Le législateur républicain peut-il correspondre aux principes de cette méthode ? Déléguer à un homme extraordinaire le pouvoir de construire une morale parce qu'il possède des qualités préalablement identifiées et qui sont justifiées, soit par le recours à l'Histoire chez Machiavel, soit par le recours à l'état de nature chez Rousseau, nous donne-t-il suffisamment d'éléments pour permettre de catégoriser ces auteurs dans le mode de l'invention ? Selon Walzer, le mode de l'invention n'a qu'une seule intention : « the point is to provide what God and nature do not provide, a universal corrective for all the different social moralities. »²⁰ Dans la pensée républicaine, la fondation ne joue-t-elle pas ce rôle de baliser, dans un espace artificiel, les

¹⁸ Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, p. 10.

¹⁹ *Ibid.*, p. 10.

²⁰ *Ibid.*, p. 13.

diverses représentations des valeurs ? Évidemment, la fondation est un terrain sur lequel les rapports sociaux peuvent activer et développer l'idéal républicain du bien commun et de la volonté générale tant et aussi longtemps que l'activité ne remet pas en cause ces principes. Nous pensons cependant que la recherche de l'universel et de la vérité n'est pas conforme au projet républicain. La fondation n'est pas un concept ahistorique et intemporel : elle admet le mouvement. Chez Rousseau et Machiavel, la construction du politique n'est pas un point d'arrivée : c'est plutôt une plate-forme sur laquelle le mouvement peut prendre une véritable place dans l'organisation politique. Aucune formule théorique ne se dégage de l'entreprise républicaine ; tous les principes sont directement liés à l'individualité de chacun et à la communauté des valeurs. D'ailleurs, la fondation républicaine n'est pas éternelle ; elle est fragile et soumise au cycle des révolutions. Pour bien marquer cette différence, nous allons maintenant tenter d'interpréter la pensée de l'un des plus grands philosophes contemporains, John Rawls.

Dans *A Theory of Justice*, Rawls affirme que l'idéal d'une théorie universelle et unifiée de la justice ne peut se réaliser sans une forme de décontextualisation des valeurs individuelles. Selon Rawls, si l'individu veut accomplir l'ensemble de ses désirs et arriver à un état de bonheur, il doit le faire dans un esprit rationnel qui implique une forme de planification. Cette dernière doit dépasser les simples préoccupations individuelles :

[...] we can think of a person as being happy when he is in the way of a successful execution (more or less) of a rational plan of life drawn up under (more or less) favorable conditions, and he is reasonably confident that his plan can be carried through. Someone is happy when his plans are going well, his more important aspirations being fulfilled, and he feels sure that his good fortune will endure. Since plans which it is rational to adopt vary from person to person depending upon their endowments and circumstances, and the like, different individuals find their happiness in doing different things. The gloss concerning favorable circumstances is necessary because even a rational

arrangement of one's activities can be a matter of accepting the lesser evil if natural conditions are harsh and the demands of other men oppressive.²¹

La planification a donc des limites inhérentes à la pluralité des projets individuels qui, par leur diversité, viennent contrecarrer l'idéal individuel entrevu. Puisque l'individu est incapable d'accumuler l'ensemble des connaissances qui lui permettraient de mesurer le véritable potentiel d'une réalisation complète de ses désirs et de son bien-être, il peut renoncer à ses projets ou encore entreprendre leur réalisation tout en sachant très bien que des compromis viendront en limiter plus ou moins la satisfaction. L'impact que peut avoir une conception individuelle des biens par rapport à une autre est difficilement mesurable parce que l'individu n'a aucun point de repère global et objectif qui lui permettrait de mesurer la potentialité d'un projet. La rationalité individuelle est donc limitée à un environnement bien précis qui entre lui-même en contradiction avec l'idéal universel du bonheur.

Tandis que les utilitaristes préconisent une approche fondée sur la découverte d'une maxime universelle qui prétend que la maximisation du bonheur individuel se mesure dans les conséquences de l'action et dans l'accès au bonheur par le plus grand nombre, Rawls prétend qu'il s'agit d'arriver à une conception du bonheur universel qui soit guidée par de grandes règles objectives. Selon ce philosophe contemporain, parce que les conceptions du bonheur et les valeurs impliquées sont toujours en mouvement, la planification utilitariste se limite au court terme et exclut une vision qualitative du bien-être : « Since the parties aim to advance their own interests, they have no desire in any event to maximize the sum total of satisfaction. »²² Les principes de maximisation du bonheur individuel se transforment, dans la pratique, en une vision

²¹ Jonh Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press, 1971), p. 409.

²² *Ibid.*, p. 163.

quantitative qui préconise la réalisation du bonheur dans un calcul statistique de la moyenne. Cette consécration du nombre implique une dose de violence pour ceux qui en sont exclus et entraîne inévitablement des inégalités. Encore une fois, le manque d'informations pratiques face à la pluralité des valeurs et des individualités rend impossible la formulation d'une théorie sur la base des biens individuels ; la subjectivité des représentations semble encore la cause première des distorsions entre la théorie et la pratique.

Pour réaliser une société dans laquelle la maximisation du bonheur rime avec l'égalité pour tous, Rawls développe une théorie unifiée des biens. Selon cette approche, il faut délaisser les points de vue de la rationalité individuelle pour s'élever vers une conception universelle. Rawls croit que si nous arrivions à définir ce qu'est l'essence même du bonheur, aucun individu ne serait tenté d'aller à l'encontre de cette définition puisqu'elle orienterait sa propre conception à celle de l'ensemble et impliquerait des règles qui garantiraient sa réalisation. Par conséquent, une véritable planification ne pourrait pas entrer en contradiction avec la rationalité qui la chapeaute et qui détermine son existence même. Voyons maintenant la méthode qui lui permet l'élaboration d'une telle définition.

Pour développer une vision objective du bonheur qui ne soit pas limitée par un désir de satisfaction immédiat, Rawls prétend que l'idéal serait de dépouiller de leurs valeurs individuelles chacun des participants impliqués dans cette entreprise définitionnelle. Peu importe le nombre d'acteurs concernés et les composantes spatio-temporelles, la décontextualisation permet d'arriver à une théorie unifiée et universelle :

The Rawlsian solution has the nice result that it ceases to matter whether the constructive or legislative work is undertaken by a single person or by many people. Deprived of all knowledge of their standing in the social world, of their

interests, values, talents, and relationships, potential legislators are rendered, for the practical purposes at hand, identical.²³

La formule qui précède est connue sous l'appellation rawlsienne du « voile de l'ignorance ». Encore une fois, nous remarquons un dualisme profond entre la recherche de la vérité et la quête du sens. Le monde pratique est un obstacle à la formulation de la théorie ; la pluralité des valeurs incommensurables en est la principale responsable. Grâce au « voile de l'ignorance », l'individu se détourne du monde de l'opinion et du sens commun. Il est littéralement purifié de toute forme de socialisation, ce qui lui permet de retourner dans un état que Rawls identifie comme étant la « position originelle » :

The idea of the original position is to set up a fair procedure so that any principles agreed to will be just. The aim is to use the notion of pure procedural justice as a basis of theory. Somehow, we must nullify the effects of specific contingencies which put men at odds and tempt them to exploit social and natural circumstances to their own advantage.²⁴

Ce retour vers un état de pureté est une garantie de l'objectivité de la démarche. En affirmant l'universalité, Rawls prétend que tous et chacun ne peuvent être en désaccord avec les résultats obtenus puisqu'aucune dimension individuelle et aucune forme de compétition n'interviennent dans la formulation des principes. Cependant, Rawls ne peut pas ignorer que sa nouvelle théorie de la morale entre en confrontation directe avec le monde social. Contrairement à l'approche platonicienne, sa perspective ne privilégie pas le voyage contemplatif. Selon lui, l'individu ne peut pas sortir de son environnement. Pour pallier cette lacune, Rawls prend pour acquis que les individus, même s'ils n'ont aucun intérêt subjectif, possèdent l'ensemble des connaissances sociologiques et psychologiques pour définir l'idéal du bonheur. Cette situation

²³ Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, p. 11.

²⁴ Rawls, *A Theory of Justice*, p. 136.

demeure très hypothétique ; même Rawls semble la considérer ainsi. Dans la pratique, son approche théorique sert de guide et de méthode. Le succès de l'entreprise n'est pas absolu : il dépend de la promesse faite entre les participants de respecter les conditions préétablies. La théorie domine la pratique.

Fondée sur la promesse de respecter les diktats de la position originelle et du voile de l'ignorance, la réalisation d'une théorie unifiée et universelle de la morale est assurée dans toutes les situations pratiques. Notre critique de l'approche rawlsienne fondée sur le mode interprétatif déplore le peu d'importance accordée à la communauté comme haut lieu de définition des valeurs individuelles et collectives. Ce penchant vers l'individualisme crée une distance entre le « soi moral » et le « soi pratique ». Sandel aborde ainsi cette problématique rawlsienne :

One consequence of this distance is to put the self beyond the reach of experience, to make it invulnerable, to fix its identity once and for all. [...] Given my independence from the values I have, I can always stand apart from them ; my public identity as a moral person 'is not affected by changes over time' in my conception of the good [...]. But a self so thoroughly independent as this rules out any conception of the good (or the bad) bound up with possession in the constitutive sense. It rules out the possibility of any attachment (or obsession) able to reach beyond our values and sentiments to engage our identity itself. It rules out the possibility of a public life in which, for good or ill, the identity as well of the interests of the participants could be at stake. And it rules out the possibility that common purposes and ends could inspire more or less expansive self-understandings and so define a community in the constitutive sense, a community describing the subject and not just the objects of shared aspirations.²⁵

Sans peut-être même y penser, Sandel utilise la notion d'inspiration dans sa critique de Rawls. Parce que l'individu n'est pas isolé dans sa vie au quotidien et parce qu'il est en constante relation avec ses semblables, et ce, tant à l'intérieur des institutions politiques qu'il fréquente, que

²⁵ Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge : Cambridge University Press, 1982), p. 63.

dans ses relations professionnelles, familiales, amoureuses, sociales et culturelles, il définit ses plans de vie en s'identifiant à la communauté des valeurs. Ces activités qui jalonnent son existence lui servent de guide dans l'établissement de ses désirs et de la potentialité de leur réalisation. Le mode de la créativité, s'il veut fonder une unité en tenant compte de l'individualité de chacun, ne peut s'appuyer sur une formule de détachement. L'inspiration qui vise non seulement l'individu, mais aussi la communauté, doit faire appel à des notions d'intersubjectivité. Comme nous le verrons ultérieurement, cette notion est au cœur du projet républicain de Machiavel et de Rousseau.

Isoler l'individu de la société comme le préconise Rawls, c'est l'isoler d'une grande partie de son individualité. Le même problème de motivation que nous retrouvons dans le modèle de la découverte se pose à nouveau. La pertinence du mode de l'invention repose sur le bon vouloir individuel de respecter la promesse du détachement. Rawls prétend tout de même que la rationalité de cette démarche vient de son caractère intemporel et infini :

The perspective of eternity is not a perspective from a certain place beyond the world, nor the point of view of a transcendent being ; rather it is a certain form of thought and feeling that rational persons can adopt within the world. And having done so, they can, whatever their generation, bring together into one scheme all individual perspectives and arrive together at regulative principles that can be affirmed by everyone as he lives by them, each from his own standpoint.²⁶

En mettant de côté l'importance de la société comme lieu d'appartenance et de reconnaissance individuelle, Rawls place nécessairement l'homme dans une situation déchirante qui implique une dose évidente de violence. Le point de départ de la réflexion rawlsienne ampute l'homme d'une partie importante de son authenticité. Qu'est-ce qui nous garantit que la

²⁶ Rawls, *A Theory of Justice*, p. 587.

formulation théorique ne sera pas l'expression de ce manque à gagner et qu'une fois incluse dans la pratique, elle n'entraînera pas une forte distorsion qui risque de bouleverser ou de détruire les repères individuels et sociaux ? Selon nous, l'implication pratique de la théorie de la justice définie par Rawls façonne, chez l'individu, la croyance selon laquelle les valeurs en conflit sont incommensurables puisque la société ou le terrain dans laquelle elles entrent en interaction n'offre aucune piste de solution. Dans son passage vers la pratique, l'invention n'entraîne plus qu'une distorsion évidente avec la réalité du quotidien.

L'invention propose donc une méthode qui néglige la nature mouvante du contexte. En plus, elle s'appuie sur une forme d'observation qui fixe pour un moment les données sociales puisque qu'en décontextualisant les conflits de valeurs, elle renie une partie du mouvement qui les a fait naître, tout en déconnectant l'individu de sa propre réalité. Une fois la cueillette des données effectuée, le social prend la forme d'un bloc inerte où le mouvement n'a plus d'impact sur la réalité observée au préalable. Ainsi fixé, le social est-il différent de l'objectivité qui découle de la découverte ?

Les scientifiques présentent la connaissance comme un portrait général et arrêté de la situation en utilisant graphiques et tableaux. Ensuite, en appliquant l'équation, ils produisent une réponse qu'ils peuvent généraliser dans une théorie de l'action sociale. Or, une dimension souvent oubliée de la méthode scientifique est justement celle de l'intérêt du sujet face à son objet. Cette dimension implique un choix, non seulement méthodologique, mais aussi personnel où les goûts et les désirs de l'individu interviennent grandement. Le « progrès » est issu d'un mouvement dialectique où les valeurs jouent un rôle dominant. Puisque le scientifique des phénomènes sociaux est à la fois l'objet et le sujet de son savoir, il participe de cette dynamique

et ne peut prétendre posséder un statut particulier, impartial et dénué d'intérêts. Ainsi, le choix de la méthode implique déjà une prise de position.

En acceptant cette caractéristique spécifique à ce champ d'étude, la discipline philosophique ne doit plus se concevoir comme une fin, mais comme un moyen. Elle ne peut diriger l'action : elle doit l'orienter. Elle n'est pas un chef, mais un conseiller. Tôt ou tard, une forme de subjectivité vient s'insérer dans la prétention d'objectivité. Lorsque nous privilégions une solution qualitative aux problèmes sociaux, nous devons travailler à une reconfiguration des valeurs qui ne se limite pas au niveau de la distribution des biens, mais qui transforme les représentations à la source de leurs conceptions. Le philosophe doit tenir compte de cette association, car en bout de ligne, c'est le jugement des pairs qui confirmera la validité de la méthode et non la méthode en soi.

Le succès de la méthode scientifique dépend de sa capacité à remplir un mandat. Après tout, si les conflits de valeurs subsistent, les problèmes que nous retrouvons dans la société se répercuteront sur celle-ci et mettront en doute sa validité. Quand le social n'est pas entendu, la science doit s'appuyer sur une forme de violence en s'imposant d'abord et ensuite en reniant le dialogue susceptible d'être établi entre les individus. Le manque de crédibilité de cette approche constitue une lacune importante. Face aux échecs répétés d'une morale inventée ou face aux changements successifs et rapides des paradigmes moraux, comment pouvons-nous garantir l'adhésion des individus ? Est-ce que le mode de l'invention n'entraînerait-il pas plutôt une désillusion ainsi qu'un mouvement vers l'individualisme ? Une morale basée sur le respect de la méthode et sur la promesse individuelle d'en appliquer les solutions dans le social nous apparaît illusoire et très fragile.

Prenons l'exemple du marxisme. Avec le matérialisme dialectique, Marx, en observant l'évolution des modes de production et celle de la lutte des classes, croyait bien avoir développé un modèle objectif capable de « prédire » l'avenir. La fin de l'histoire, avec l'avènement du communisme, constituait la finalité morale de son entreprise. Une fois inséré dans un programme politique et donc dans le social, les porte-parole du marxisme ont transformé ce dernier en une idéologie qui tirait sa force de la scientificité de sa démonstration pour devancer l'Histoire. Une fois réalisée, la révolution s'est transformée en cauchemar, en un régime répressif bafouant la liberté individuelle et menant à des luttes de pouvoir interminables. Comment expliquer ce passage tragique de la théorie à la pratique ? Bien sûr, nous pouvons critiquer les fondements théoriques du marxisme. Cette critique ouvre inévitablement une discussion portant sur la nature des biens. Elle nous montre que ce qui est matériel et facilement quantifiable cache une signification symbolique que la théorie ne peut saisir et que, dans la pratique, l'égalité matérielle n'est pas l'ultime synonyme de la liberté. D'autres conceptions des valeurs sont venues mettre fin au régime communiste. Cette brève sollicitation du matérialisme dialectique démontre ainsi que la méthode scientifique, si elle veut contribuer à l'élaboration d'un code moral, doit inclure la participation des rapports sociaux afin, d'une part, de s'assurer d'une connexion entre la théorie et la pratique et, d'autre part, de renoncer à son idéal de l'objectivité dans sa définition des valeurs. L'émergence des mouvements syndicalistes confirme qu'un dialogue entre la théorie et la pratique peut être possible.

Weber est un défenseur important de cette vision de la science²⁷. Sa sociologie de la connaissance conteste le mode de l'invention et le règne des scientifiques. Il préconise une vision

²⁷ Max Weber, *Essai sur la théorie de la science* (Paris : Plon, 1965).

constructiviste des rapports sociaux qui place le sujet en constante interaction avec son objet. Pour lui, le fait que le sujet fixe la réalité pendant un instant ne doit pas l'amener à se retirer du mouvement ; son interprétation des données doit évoluer à l'intérieur de cette mouvance. Pour Weber, la science n'est pas le progrès, mais un instrument du progrès qui s'intègre dans la toile d'araignée des rapports sociaux et dans sa dialectique. La science, comme les autres dimensions de la sphère humaine, est avant tout porteuse de sens. Ainsi, Weber favorise un mode d'accès à la connaissance en préconisant l'idéal-type, sans pour autant en faire un manuel d'instructions au développement des codes moraux ; mais grâce à sa méthode comparative, cet instrument peut nous conseiller dans notre interprétation des rapports sociaux. Les modes de la découverte et de l'invention sont des idéaux-types auxquels nous ferons référence tout au long du présent mémoire.

Avant d'aborder la quête du sens et les mécanismes de l'interprétation, il faut situer les républicains classiques face au mode de l'invention. Comme nous allons le voir dans les prochains chapitres, Rousseau et Machiavel sont très loin des préoccupations scientifiques et du développement d'une morale universelle. La fondation républicaine n'est aucunement le fruit de l'aboutissement d'une méthode objective. Les finalités politiques que proposent ces deux auteurs républicains, même si elles ne sont pas identiques, se rejoignent dans le fait qu'ils ne recherchent pas la méthode qui pourrait répondre aux caractéristiques scientifiques selon lesquelles les résultats doivent être vérifiables et la démarche reproduite.

Nous pourrions toutefois nous questionner sur le réalisme historique de Machiavel et sur sa vision instrumentale. Dans *Le Prince*, Machiavel ne recherche-t-il pas les « causes

universelles »²⁸ qui ont amené la chute et le maintien des principautés ? N'est-ce pas une preuve suffisante pour associer sa pensée à l'élaboration d'une méthode objective ? À l'intérieur des *Discours*, Machiavel, grâce à sa lecture de l'Histoire, n'évoque-t-il pas des événements et des principes favorisant la république ? Quant à Rousseau, ne pouvons-nous pas dire qu'il utilise comme principe objectif la « volonté générale » pour construire l'essentiel de sa pensée républicaine ? Ne se sert-il pas de l'état de nature pour justifier son propos ? Ces questions sont au cœur de notre démarche ; déjà, nous sommes en mesure de reconnaître une différence importante entre la pensée républicaine et le mode de l'invention.

Contrairement au mode de l'invention, la « méthode » utilisée par Machiavel et Rousseau n'est pas le point de départ d'une construction morale objective, mais bien un choix subjectif qui vient consacrer une réflexion et justifier des préjugés favorables à la fondation républicaine. Qu'ils affichent à leurs propres yeux une présomption d'objectivité ne constitue pas un mensonge. Cependant, du point de vue de l'analyste, cette présomption sert davantage à corroborer un propos qu'à inventer une théorie. Avant de définir les moyens, ces auteurs favorisent déjà des fins. La relation avec l'invention est donc inversée. Un choix individuel et subjectif s'impose qui, à travers une manipulation des concepts, fictionnalise l'Histoire tout en historicisant la fiction. C'est donc dire que ce choix prend l'allure à la fois d'une vérité objective et d'une méthode qui relance l'importance du discours symbolique. Nous retrouvons ainsi la problématique de la créativité. Est-elle une manipulation qui s'engage dans une quête du sens ou simplement dans une recherche de la vérité ? Nous retrouvons là les deux significations de l'art : celle qui fait référence au sens esthétique et celle qui se rapporte au sens technique du terme.

²⁸ Nicolas Machiavel, *Le Prince* (Paris : Flammarion, 1992), p. 74.

Pour bien cerner notre démarche, nous devons définir les implications de cette double signification de l'art dans notre conception dialogique du politique ainsi que les applications qu'elle rend possible dans notre interprétation de la fondation républicaine.

L'interprétation et le législateur républicain : la place du discours dans la créativité

Dans notre critique du mode de la découverte et de l'invention, nous avons contesté la place laissée au sujet et à la communauté dans la définition de la morale suggérant ainsi notre préférence analytique pour une approche interprétative. Selon nous, cet angle d'attaque nous permet de mettre en lumière les différences fondamentales, mais parfois subtiles, qui existent entre le mode de conception de la morale dans la pensée républicaine et les autres modes analysés jusqu'à maintenant. Machiavel et Rousseau préconisent une citoyenneté basée sur le bien commun et qui traduit une association entre les individus et un « vouloir-vivre collectif ». Celle-ci admet non seulement une pluralité des valeurs, mais aussi une mouvance qui permet au politique d'assumer un rôle progressiste et d'être le moteur de la république. La fondation implique donc une forme associative qui introduit la perception des autres ainsi que l'importance du langage et des symboles dans la définition du politique.

La caractéristique principale de la fondation républicaine n'est pas issue d'une découverte ou d'une méthode objective, mais de l'utilisation constante du discours comme mode de persuasion. Dans *The Rape of Lucretia and the Founding of Republics*, Melissa Matthes aborde la problématique de la fondation et du bien commun sous l'angle du mouvement : « Significantly, this common good is not given, predetermined or static. Rather, constituting the "common good"

is itself the very fiber of republican politics; republican political life is spent creating and contesting what "common good means". »²⁹ Voilà pourquoi le législateur occupe un rôle si imposant dans la construction de la république ; il doit assurer les bases symboliques et morales de cette contestation. Cependant, pour être cohérente, l'interprétation ne doit pas s'intéresser seulement au personnage central, c'est-à-dire à la formule symbolique empruntée dans le discours, mais elle doit chercher à comprendre l'intention de l'auteur et le sens de sa participation au projet politique. Notre analyse interprétative ne réactive pas le dualisme entre la recherche de la vérité et la quête du sens, entre la théorie et la pratique ; elle a plutôt comme caractéristique de fusionner ces extrêmes en une seule et même pratique. D'ailleurs, Matthes va dans cette direction lorsqu'elle présente ainsi la relation entre la vérité et le sens dans la politique républicaine : « Here politics is clearly about the creation of meaning, rather than the search for truth. Indeed, often the performance of the truth is more important than the truth itself. »³⁰ En nous attardant à la seule dimension discursive, c'est-à-dire en partant du sens pour aller vers l'objectivité, nous ne nous plaçons pas dans un espace dialogique, mais dans une situation de spectateur distant. Par contre, si nous nous positionnons comme acteur principal, nous quittons encore l'espace dialogique pour nous placer dans une situation d'égocentrisme interprétatif ; alors, nous quittons le domaine de l'analyse pour privilégier celui de l'opinion. Il nous reste donc, si nous voulons en arriver à une véritable interprétation qui tienne compte de la recherche de la vérité et de la quête du sens, à établir une confrontation entre le lecteur de la pensée politique et son auteur. Forcément, nous sommes ainsi amenés à délaissier une analyse qui se limite au moment de la fondation et à l'acte du législateur, donc à la compréhension du mandaté, pour inclure la totalité

²⁹ Melissa Matthes, *The Rape of Lucretia and the Founding of Republics : Readings in Livy, Machiavelli, and Rousseau* (University Park : The Pennsylvania State University Press, 2000), p. 1.

³⁰ *Ibid.*, p. 2.

de la pensée des mandataires, soit celle de Machiavel et de Rousseau. Pourquoi pouvons-nous, dans une démarche interprétative, dépasser le seul moment de la fondation ?

L'interprétation nous libère du vieux dualisme théorie-pratique. Elle nous permet de réintégrer le sujet et le contexte et d'en appeler au dialogue : le législateur républicain n'apparaît plus comme un acteur en temps réel, mais comme un personnage fictif qui vise à inspirer le lecteur et à l'inciter à entretenir une relation dialogique avec l'auteur. Bien sûr, les législateurs présentés par Machiavel et Rousseau sont des personnages qui appartiennent à l'Histoire ; nous ne nions pas leur importance, mais nous contestons la place idéalisée qu'ils occupent dans la pensée républicaine. Leur passage n'est pas un épisode fermé que nous pouvons citer comme modèle exemplaire et objectif. Une lecture de l'histoire qui se présente comme une adéquation de moments et de cassures où de grands personnages auraient marqué, par leur simple individualité, l'esprit de la république, renie, selon nous, l'importance de l'évolution des rapports sociaux. Le mode de l'interprétation permet une telle affirmation parce qu'il est conduit par une logique qui insère le mouvement dans l'horizon ouvert des configurations sociales. Il a prise sur le monde métaphysique et sur la réalité historique de tous les jours en transformant les idées en représentations. Il y a donc, dans cette approche, une vision continue et mouvante de l'Histoire : les événements sont à la fois considérés dans leur singularité, mais aussi comme parties constitutives d'un tout qui accorde aux valeurs individuelles et collectives un rôle prédominant.

L'interprétation permet de diluer l'impact de la révélation et du législateur dans le républicanisme classique. Ceci ne veut pas dire que nous excluons totalement le mysticisme et son caractère messianique de la pensée de Machiavel et de Rousseau, mais nous ne les traitons pas comme un mode de conception de la morale ; ils nous apparaissent plutôt, dans le langage

politique, comme une rhétorique porteuse de sens et de symboles. Considéré ainsi, le mystique se justifie dans la cité et non dans le mécanisme vertical de la découverte ou dans la méthode objective de l'invention. Dans le domaine social, aucune dichotomie n'existe entre un savoir objectif et une prise de position engagée. Bien sûr, tout n'est pas relatif. La réalité est contextualisée ; le passé, le présent et l'avenir ne sont pas des espaces fermés et jamais une lecture de l'Histoire ne peut constituer une fin en soi. Nous sommes dans le monde de la culture.

Puisque l'interprétation est avant tout une expérience, donc une immersion totale du philosophe dans les conflits sociaux, l'action est au centre de notre démarche. Cette immersion est valable tant pour l'objet et l'auteur analysés, que pour le sujet et l'analyste. Dans cette démarche, il s'agit pour nous d'interpréter le sens de l'œuvre, non pas en nous référant à des critères objectifs ou à des classifications fixes, mais en nous situant dans un contexte. Voilà une démarche qui ouvre un véritable dialogue.

Pourquoi la démarche interprétative est-elle utile pour notre compréhension de la créativité et de la pensée républicaine ? Simplement, parce qu'elle réintègre les penseurs dans leur contexte respectif, qu'elle relativise le pouvoir révélateur du législateur en le présentant comme un élément clef d'un processus créatif que commande l'inspiration. Le bien commun devient le produit du mouvement, d'une interaction entre l'auteur, le législateur et le lecteur. Du diagnostic à la fondation, l'interprétation doit s'intéresser à l'enchaînement de la pensée républicaine ; seule cette démarche continue permet d'en évaluer le sens. Puisque la philosophie républicaine met en scène un acteur qui, par sa vertu, se détache des passions et de l'intérêt individuel, ne pourrions-nous pas conclure que les auteurs remettent en doute leur propre capacité d'accomplir cette tâche ? Ne pourrions-nous pas conclure qu'ils remettent également en doute

l'invention et la découverte ou toute autre forme de connaissance objective ? Machiavel et Rousseau se perçoivent-ils comme des philosophes ? Si oui, pourquoi font-ils appel au héros, cette source symbolique et culturelle de leur pensée politique ? À la rigueur, ne pourrions-nous pas conclure qu'ils ne sont pas des philosophes, mais des artistes ou des metteurs en scène qui préparent le scénario idéal pour un personnage idéal ? Les prochains chapitres du présent mémoire tenteront de répondre à toutes ces questions.

CHAPITRE II

Le temps Machiavel : la philosophie, la vertu et le fondateur

Comme nous l'avons démontré dans le premier chapitre, l'impact des modes de la découverte, de l'invention et de l'interprétation sur le lecteur et sur l'auteur de la pensée politique s'avère très important dans la discipline philosophique. Non seulement viennent-ils façonner notre perception des valeurs et notre conception de la morale, mais encore, ils orientent nos réactions et nos réponses face aux conflits. Pour qu'un véritable dialogue politique ait lieu, nous croyons que l'interprétation présente les mécanismes les plus efficaces. Dans le mode de la découverte et de l'invention, nous l'avons vu, les dualismes vérité-sens et théorie-pratique occupent une place centrale. Face à un conflit de valeurs, la recherche de la vérité rend souvent impossible la mise en place d'une solution dans laquelle une véritable transformation volontaire, individuelle et sociale pourrait permettre une résolution sans violence et sans destruction.

L'interprétation ne nie pas l'existence des dualismes. Toutefois, elle les aborde comme des enjeux issus d'un contexte dans lequel interviennent des représentations individuelles et un ensemble de configurations sociales. Les idées en compétition ne sont plus des visions du monde fermées et isolées les unes des autres, mais elles s'incrémentent dans une perspective historique. Pour cerner la pensée républicaine de Machiavel, la présence du législateur et le recours au mode de la créativité, nous devons contextualiser l'idéal de la fondation et nous devons considérer l'auteur comme l'acteur principal de la pensée politique.

À la fois philosophe, poète et homme de lettres, Nicolas Machiavel (1469-1527) a marqué la pensée politique de son époque ; il suscite encore aujourd'hui beaucoup d'intérêt. Il suffit de

recenser les nombreux ouvrages qui lui sont consacrés et ce, sous l'œil attentif de plusieurs disciplines académiques, pour saisir son impact à travers les époques. Toutefois, ce nombre et cette diversité de regards révèlent un certain malaise : la popularité s'accompagne rarement d'un consensus et Machiavel ne fait pas l'unanimité. En observant les paradoxes alimentés par les étiquettes et les qualificatifs entourant le penseur florentin, nous voyons bien que la controverse ne se limite pas à sa pensée politique, mais qu'elle implique aussi la personnalité de l'auteur. Dans son essai « The Originality of Machiavelli », Isaiah Berlin situe l'origine de la polémique : « While there may exist no more than the normal extent of disagreement about the meaning of particular terms or theses contained in these works, there is a startling degree of divergence about the central view, the basic political attitude of Machiavelli. »¹

Certains admirent Machiavel pour son côté réaliste, humaniste, scientifique ou patriotique. À l'autre extrême, ses opposants vont le qualifier d'opportuniste, de penseur immoral et vont même jusqu'à l'associer au diable ; dans cette perspective, l'être machiavélique est un individu manipulateur, égoïste et perfide, se battant toujours pour ses propres fins. Bien sûr, ces écarts de perceptions nous sont familiers. L'actualité politique et philosophique regorge de ces types d'opinions contradictoires ; le cas de Machiavel ne fait pas exception. Pourtant, contrairement à bien des penseurs usant d'un niveau de langage complexe et imagé, Machiavel se contente d'être clair et précis voulant ainsi éviter les polémiques de genres et de styles. Son écriture tranchante et sans détours démontre une intention d'être incisif et bien compris et ce, du plus large public possible. Cette « démocratisation » du langage politique s'accompagne certainement d'une radicalité ; pour réaliser le projet républicain, Machiavel préconise l'action.

¹ Isaiah Berlin, « The Originality of Machiavelli » dans *Against the Current* (London : The Hogarth Press, 1979), p. 25.

Puisque la métaphysique est réservée à une élite, le politique doit ouvrir ses portes à l'ensemble de la communauté.

La propension de Machiavel à établir clairement l'objet du débat, à délimiter et à baliser ses frontières, dérange encore aujourd'hui. La construction républicaine apparaît souvent comme une unité indépassable et intouchable. Selon nous, cette perception de la pensée machiavélique vient d'une analyse qui dérive des modes de la découverte et de l'invention. Elle engendre une véritable collision entre le monde pré-politique et le monde politique nouvellement concrétisé. Sur l'axe de la vérité, puisque la nouveauté est le produit d'une découverte ou d'une invention dont les qualités sont la cohérence et un caractère total, elle doit, pour s'imposer dans toute son objectivité, faire usage de la force ; isolé dans le temps et l'espace, le moment de la fondation entraîne violence et destruction. Dans une telle analyse, la réalisation de la république porte la marque de la rupture.

Cette lecture de Machiavel ne respecte pas notre démarche interprétative. En isolant le moment de la fondation, elle exclut toutes références au contexte et insère le législateur dans un processus d'édification totalitaire dans lequel seul le respect des fins visées serait nécessaire au bon déroulement du politique et des rapports sociaux. La méthode instrumentale et la recherche de causalité seraient les instruments par excellence et n'admettraient aucune subjectivité. La relation entre le fondateur et le citoyen, entre l'auteur et le lecteur de la pensée politique, aurait pour simple fonction la perpétuation objective du projet machiavélique.

Comme nous l'avons vu, l'interprétation doit insérer le penseur, les idées et le contexte dans une perspective historique et en mouvement. Selon nous, la fondation machiavélique ne

définit pas une morale dont le point de départ serait la mise en place d'une unité indépassable. Au contraire, l'unité apparaît comme un objectif illusoire s'il n'est pas fondé sur le doute et les apparences. Sans une quête du sens, qui implique une constante remise en question des préjugés et des représentations, la mission de la fondation ne pourrait se réaliser. Le succès de la république ne dépend pas seulement du fondateur, mais de l'action du citoyen qui vient occuper l'espace nouvellement construit. Le rôle du législateur est symbolique et consiste, lors des passages historiques turbulents, à inspirer, grâce aux souvenirs et aux éloges de sa vertu et de sa gloire, la poursuite du bien commun. La fondation n'est pas le ciment du politique, c'est le débat autour du sens qui engendre l'action ; la contestation entourant les représentations sociales et individuelles est le véritable moteur de la république. Machiavel est bien loin des prétentions totalisantes ; comme une œuvre d'art, sa pensée doit inspirer le lecteur à agir et non le forcer ou le contraindre.

Machiavel écrit pendant une période charnière de la pensée politique au cours de laquelle la philosophie politique classique et le christianisme, dominé par la pensée augustinienne, orientent l'organisation de la cité et des rapports sociaux sous l'hégémonie de principes métaphysiques. Machiavel est souvent décrit comme un précurseur de la modernité ; sa conception républicaine du devoir politique centré sur l'individu et sa capacité de débattre du sens de l'existence dans les frontières balisées par le bien commun montrent que l'auteur florentin, de même que sa vision, sont à contre-courant des idées dominantes de son temps. Son amour pour l'Histoire et la recherche de causalités n'est pas l'expression d'une vision de la morale qui se résume à une méthode ; Machiavel n'est pas un scientifique. Il veut simplement démontrer que les conflits de valeurs entourant les passions, les désirs et les besoins ne sont pas

l'expression chaotique de la condition humaine. Le conflit n'est pas le produit d'un manque à gagner, mais la résultante des conditions imposées par l'environnement social. Pour Machiavel, la solution ne réside ni dans la découverte d'une essence et d'une morale unidimensionnelle, ni dans l'invention d'une méthode objective. Sur ce point précis, la pensée machiavélienne est une charge lancée contre les modes de conception qui préconisent la révélation divine et l'objectivité théorique comme uniques fondements de la morale. Cette charge nous mène vers une question fondamentale : quelle conception du philosophe et de la sagesse est défendue par Machiavel ?

Afin d'interpréter le rôle et le sens de la fondation, nous devons tenter de circonscrire le débat en proposant deux lectures divergentes. La première partie du présent chapitre consiste à fournir une critique d'une approche de la pensée machiavélienne centrée sur la rupture. Nous verrons comment, dans son essai « The Originality of Machiavelli », Isaiah Berlin aborde la fondation républicaine sous la problématique du choix. Selon Berlin, la métaphysique et le politique constituent deux visions de la morale en situation constante d'opposition. En présentant ces sphères comme deux entités irréductibles, la réalisation de la fondation machiavélienne marquerait la victoire décisive et totale du politique sur son opposante. La seconde partie de ce chapitre propose une lecture centrée sur l'histoire des idées. Nous verrons que celle-ci permet d'inclure la pensée machiavélienne dans une dialectique centrée sur la représentation de l'homme et de son temps. Dans *Le Moment machiavélien*, J.G.A Pocock défend l'idée selon laquelle l'acte de fondation de la république s'inscrit dans une volonté d'établir un temps continu visant à réconcilier le divin et le profane. Selon nous, cette tentative de réconciliation correspond beaucoup plus à l'idéal républicain ; avec la présence du législateur, elle met en évidence un mode de conception de la morale axé sur la créativité. Notre conclusion proposera une lecture de Machiavel centrée sur une vision théâtrale du politique et du rôle créatif donné au législateur.

Le cheminement machiavélien : la problématique du choix

Isaiah Berlin prétend que le caractère violent de la fondation machiavélienne repose sur le fait qu'elle implique une opposition naturelle et totale à la métaphysique chrétienne et humaniste. Tandis que la théologie insiste sur le caractère spirituel et décontextualisé des valeurs et que la philosophie humaniste place l'essence humaine au centre des préoccupations morales, la fondation machiavélienne met en place un réseau configurationnel dans lequel la vertu et le devoir politique sont définis par l'interaction des citoyens sur la place publique ; chaque individu est appelé à participer à la poursuite et à la détermination du bien commun. Selon Berlin, cette quête du sens, chez Machiavel, se résume au monde terrestre et pratique. Comme le mentionne Quentin Skinner, dans *Machiavel*, le salut individuel passe par le service public, seul gage de la liberté et de la patrie : « Cette volonté de placer le bien public au-dessus des intérêts privés et des considérations morales ordinaires paraît tout aussi essentielle lorsqu'il est question des simples citoyens. »² Berlin affirme que ce changement draconien du rôle et du fonctionnement de la morale introduit la perspective d'une rupture. Une vision politique des valeurs rendrait impossible toute forme de dialogue avec la métaphysique chrétienne se positionnant ainsi comme une sphère antagonique. Selon Bernard Williams, cette lecture de Berlin annonce un radicalisme philosophique dérivant des tenants d'une approche pluraliste qui « [...] considèrent les conflits comme impossibles à éviter et impossibles à réduire sans restes. »³ Ainsi, l'opposition entre la métaphysique chrétienne et le politique annonce une forme inévitable de destruction.

² Quentin Skinner, *Machiavel* (Paris : Éditions du Seuil, 1989), p. 97.

³ Bernard Williams, *La Fortune morale* (Paris : Presses Universitaires de France, 1994), p. 282.

Une théorie de la morale est constituée de certitudes puisqu'elle se situe toujours sur l'axe de la vérité. Selon Berlin, elle fait violence aux pluralismes des valeurs et étouffe le doute nécessaire à l'émergence des conflits qui sont à l'origine du mouvement et qui façonnent toute prise sur le réel. Le statut fixe, intemporel et décontextualisé de la métaphysique ne correspond pas aux exigences de la cité dans laquelle l'agencement des valeurs est fondé sur les rapports sociaux. La recherche de la vérité tend plutôt vers un objectif idéal et privé, étranger à la sphère terrestre et à la dimension participative du politique. Ainsi, elle se distingue nettement des enjeux de circonstances dans lesquels la connaissance du particulier et du général s'approprie les sens et les perceptions comme unité de comparaison. Ces derniers se déploient dans la cité et font appel à l'intersubjectivité.

L'époque de Machiavel est marquée par le sceau de la philosophie chrétienne de saint Augustin dans laquelle les projets de la cité de Dieu sont intransigeants. Ils peuvent, sans aucun doute, se mêler de la destinée de la sphère terrestre, mais en aucun cas, celle-ci ne doit s'impliquer et corriger le tir des projets de l'au-delà. Amplifiée par la finalité non révélée de l'existence, la morale chrétienne accroît le caractère extra-terrestre des valeurs. La vision humaniste n'offre pas plus de réconfort puisqu'elle recherche une essence humaine décontextualisée et détachée de la sphère terrestre, de la subjectivité et de l'expérience individuelle. Pour trouver le sens de son action, l'homme peut s'orienter de deux façons : il va à l'encontre des dogmes établis agissant selon ses visées et ses intérêts égoïstes ou il se contente simplement de l'attente d'un idéal en devenir et se laisse bercer par les flots de la *fortuna*. Cette déesse personnifie le temps, le hasard et le mouvement ; elle suscite un désir accru de vérité, tout en repoussant les hommes tentés de la découvrir : « La fortune aveugle l'esprit des hommes

quand elle ne veut pas qu'ils s'opposent à ses desseins. »⁴ Selon Berlin, pour redonner la primauté à la sphère terrestre et au politique, Machiavel impose aux individus de faire un choix entre le monde métaphysique et le monde de la cité.

Chez Machiavel, il n'y aurait donc pas une unité métaphysique qui rassemble toutes les valeurs et qui trace une ligne drastique entre le bon et le mauvais, entre le juste et l'injuste. Il y aurait plutôt différentes sphères de la morale ayant des objectifs précis et souvent contradictoires. Puisque depuis Aristote, l'homme est un animal social, la morale, comme produit des activités de la cité, est tout autant naturelle, sinon plus réelle, que celle issue d'une conception métaphysique. L'individu, mis en relation avec les autres, est le point de ralliement des valeurs. L'origine divine est contestée et même exclue. Selon Berlin, les sphères de la métaphysique et du social sont mutuellement exclusives : aucune réconciliation entre elles n'est possible. Dans la métaphysique chrétienne, le conflit s'insère dans une dialectique en mouvement, mais les hommes résignés à suivre les diktats fixés par le monisme religieux l'interprètent simplement comme la résultante du péché et ne sont jamais, d'une façon imagée, partie prenante de la mouvance. Cette lecture nous semble erronée, l'opposition de Machiavel n'est pas aussi radicale ; le lien entre l'homme et l'histoire est la véritable cause du manque de participation :

Cette négligence est moins due encore à l'état de faiblesse où nous ont réduits les vices de notre éducation actuelle, ou aux maux causés par cette paresse orgueilleuse qui règne dans la plupart des États chrétiens, qu'au défaut de véritables connaissances de l'histoire, dont on ne connaît pas le vrai sens, ou dont on ne saisit pas l'esprit. Aussi la plupart de ceux qui la lisent s'arrêtent-ils au seul plaisir que leur cause la variété d'événements qu'elle présente ; il ne leur vient pas seulement en pensée d'en imiter les belles actions ; cette imitation leur paraît non seulement difficile, mais même impossible ; comme si le ciel, le

⁴ Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live* (Paris : Berger-Levreaux, 1980), p. 231.

soleil, les éléments et les hommes eussent changé d'ordre, de mouvement et de puissance, et fussent différents de ce qu'ils étaient autrefois.⁵

En abordant la morale dans une perspective universelle, le bien et le mal ainsi que le juste et l'injuste sont séparés par des principes immuables dans lesquels l'environnement métaphysique n'offre aucune forme de relativisme. Pourtant, une telle souplesse dans la conception morale des valeurs favorise la compréhension des conjonctures du temps et de l'espace. Si les exigences morales du contexte évoluent et que la métaphysique reste inerte, l'homme tiraillé laisse toute la place au hasard et nage, selon Berlin, dans un idéal imaginaire. La fondation veut redonner la place à l'animal politique aristotélécien, admettre un pluralisme des valeurs et se détourner d'une morale universelle en maximisant la réalisation de l'espèce humaine dans l'espace public : « What ought to be done must be defined in terms of what is practicable, not imaginary ; statecraft is concerned with action within the limits of human possibility, however wide ; men can be changed, but not to a fantastic degree. »⁶ Le politique nécessite un leadership particulier, un leadership pratique sanctionné par la poursuite du bien commun. Sous l'égide du régime républicain, la démocratisation des valeurs s'accompagne d'une fondation qui favorise l'action politique des citoyens.

Selon Berlin, Machiavel prend clairement position entre le politique et la métaphysique : « The choice is painful because it is a choice between two entire worlds. Men have lived in both, and fought and died to preserve them against each other. Machiavelli has opted for one of them, and is prepared to commit crimes for its sake. »⁷ Quelle dynamique cache cette problématique du

⁵ *Ibid.*, p. 34.

⁶ Berlin, « The Originality of Machiavelli », p. 46.

⁷ *Ibid.*, p. 63.

choix supposée par Berlin ? Ce choix est-il démocratique ? Berlin accepte cette séparation puisqu'il considère la morale chrétienne et le politique comme deux sphères étrangères, comme deux mondes parallèles et indépendants. En plus d'être fermées, les deux options sont contradictoires ; l'une d'entre elles doit nécessairement être détruite. Le crime est-il légitime ? Machiavel insiste, l'acte fondationnel du législateur n'est pas sanctionné par un esprit moral :

Un esprit sage ne condamnera point un homme supérieur d'avoir usé d'un moyen hors des règles ordinaires pour l'important objet de régler une monarchie ou de fonder une république. Ce qui est à désirer, c'est qu'au moment où le fait l'accuse, le résultat puisse l'excuser ; si le résultat est bon, il est absout [...]. Ce n'est pas la violence qui répare, mais la violence qui détruit qu'il faut condamner.⁸

La poursuite du bien commun va à l'encontre du dogme métaphysique chrétien de la non violence ; les propos de Machiavel ne facilitent en rien notre interprétation engagée dans une volonté de relativiser une lecture radicale de l'auteur. Quelle est la place et le rôle du politique dans cette conception stratégique de l'action ? Si nous associons la pensée machiavélienne au principe aristotélien de l'animal social, nous devons considérer la morale et ses valeurs comme des produits de l'interaction. Cependant, celles-ci étant une manifestation de la nature humaine, elles en révèlent l'essence même. La séparation des deux mondes, dans une problématique du choix, exprime non seulement le refus du dialogue, mais une confrontation directe entre deux sphères aux prétentions totalisantes. Selon Berlin, le fait que le politique soit constamment en situation de péril explique la création de l'espace républicain et la mise en place d'une fondation solide. En contrepartie, les valeurs de la cité, ainsi entourées de murailles, rejoignent l'idéal théorique de l'unité ; même si dans la citadelle, les gens peuvent se déplacer, nous ne pouvons pas vraiment dire qu'ils sont libres puisqu'ils ne peuvent sortir des murs. Cette lecture de Berlin

⁸ Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, p. 58.

est surprenante. L'intensité du choix et cette certitude face à l'impossibilité de formuler un terrain d'entente entre la métaphysique et le politique vont à l'encontre de sa conception de la liberté et du dialogue politique.

Dans « Deux concepts de la liberté », Berlin décrit la liberté positive comme le résultat d'une responsabilisation et d'une participation de l'individu dans l'accomplissement de tâches découlant du collectif et de la socialisation⁹. Si l'émancipation de la sphère politique se fait à l'encontre d'une pluralité de points de vue, nous croyons que la participation individuelle favorise l'intérêt privé au détriment du bien commun ; la liberté perd son caractère associatif et se transforme en absence de contraintes pour certains et en une forme d'enclave pour d'autres. La problématique du choix et l'analyse fondée sur une vision des deux mondes ne permettent pas d'amener les valeurs chrétiennes ou métaphysiques dans un débat sur la place publique. Elles impliquent toutes deux une confrontation d'idées qui exclut l'individu et le pousse vers l'isolement puisque dans les faits, l'affrontement se passe entre deux unités théoriques et fermées. La lecture machiavélienne de Berlin n'est-elle pas en train de favoriser la destruction des ghettos métaphysique ou chrétien, pour les remplacer par un ghetto strictement politique ? La pensée de Machiavel s'insérerait dans une recherche de la vérité selon laquelle le politique serait la nouveauté et la métaphysique, l'ancien monde qu'il faut éradiquer ; cette logique laisse ainsi peu de place pour la liberté.

Cet affrontement ne règle en rien l'opposition entre la théorie et la pratique, entre la vérité et le sens. Concevoir la métaphysique simplement comme un strict adversaire déclenche une

⁹ Isaiah Berlin, « Deux concepts de la liberté » dans *Éloge de la liberté* (Paris : Calmann-Lévy, 1988).

réaction en chaîne qui bouscule la raison pratique dans un univers tout aussi fermé que celui de la théorie. Il y a bien une différence entre la logique métaphysique et la logique politique puisque nous acceptons qu'il y ait des conflits de valeurs à l'intérieur des frontières de la fondation, mais cette exclusivité, prétextant le caractère naturel et aristotélicien de la cité, tend à donner une essence aux conflits, comme s'ils étaient tous de nature politique. L'absence de la société civile et la pertinence des rapports sociaux désengagés du métaphysique et du politique ne semblent pas perturber l'enthousiasme de Berlin ; le choix doit être fait.

Notre interprétation de Machiavel se distingue de l'analyse proposée par Berlin. Elle admet la volonté machiavélique de redonner la priorité aux valeurs terrestres, mais elle conteste la logique d'un affrontement simplement identifié par le combat entre deux sphères naturelles, l'une corporelle et aristotélicienne, l'autre étant divine et chrétienne. Le combat machiavélicien ne se limite pas à un conflit d'idées ; d'ailleurs, même la perspective de Berlin intègre, peut-être involontairement et indirectement, le rôle des configurations sociales dans la polémique entourant la fondation. C'est bien connu, Machiavel aborde les phénomènes sociaux avec une nouvelle méthode dont les paradigmes placent l'Histoire au centre des préoccupations. Notons, dans l'analyse de Berlin, l'importance accordée à cette nouveauté :

He [Machiavel] does, after all, tell us that is path has never before been trodden by any man, and this, in his case, is no mere cliché : there is, therefore, something extraordinary in the fact that he completely ignores the concepts and categories -the routine paraphernalia- in terms of which the best-known thinkers and scholars of his days were accustomed to express themselves.¹⁰

Est-ce simplement le conflit d'idées qui est soulevé dans cette affirmation ? Au-delà des bouleversements de nature conceptuelle causés par l'avènement d'un nouveau langage et d'une

¹⁰ Berlin, « The Originality of Machiavelli », p. 37.

nouvelle attitude politique, Berlin avance la possibilité que la pensée politique de Machiavel s'attaque avant tout aux gens dont le statut social dépend d'un corpus philosophique bien établi : le mode de conception de la morale relié à la découverte. Derrière ce langage se cachent des symboles, mais plus encore, des modes de vie et des valeurs. Une analyse structurelle ou configurationnelle des modes de diffusion et d'accumulation des connaissances de l'époque pourrait contribuer à éclaircir notre hypothèse. Toutefois, nous pouvons supposer que la vision de la justice et de la liberté défendue par Machiavel surprend non seulement les hiérarchies jusqu'alors intouchables de la métaphysique et de la théologie, mais plus directement les réseaux et les groupes sociaux qui en sont les acteurs principaux :

Je n'ignore pas que le naturel envieux des hommes si prompts à blâmer, si lents à louer les actions d'autrui, rend toute découverte aussi périlleuse pour son auteur que l'est, pour le navigateur, la recherche des mers et des terres inconnues. Cependant, animé de ce désir qui me porte sans cesse à faire ce qui peut tourner à l'avantage commun à tous, je me suis déterminé à ouvrir une route nouvelle, où j'aurai bien de la peine à marcher sans doute.¹¹

Lors de la rédaction du *Prince* et des *Discours*, Machiavel est un être en exil retiré depuis longtemps de l'appareil politique et de l'actualité florentine. Condamné à la retraite fermée, il est laissé à lui-même et bien loin d'occuper une position politique et sociale qui le placerait en situation de force, Machiavel se ressent un état de dépendance qu'il exprime ainsi: « C'est le devoir d'un honnête homme qui, par le malheur des temps et de la fortune, ne peut pas faire lui-même le bien, d'en donner aux autres des leçons. Peut-être que parmi ceux qu'il aura instruits, il s'en trouvera un plus favorisé du ciel qui parviendra à faire ce bien. »¹² Plus que le contenu des

¹¹ Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, p. 33.

¹² *Ibid.*, p. 155-156.

idées, c'est la diffusion de celles-ci sur une grande échelle qui vient menacer l'hégémonie d'un certain groupe établi et qui engendre une critique de la pensée machiavélique.

Les références à l'Histoire jouent un rôle central dans l'univers de Machiavel. Il partage avec ses concitoyens une admiration réelle pour l'Antiquité. Il croit cependant que celle-ci ne mène pas à l'action ; elle est simplement un objet de parure :

Si on considère le respect qu'on a pour l'antiquité et, pour me borner à un seul exemple, le prix qu'on met souvent à de simples fragments de statue antique qu'on est jaloux d'avoir auprès de soi, d'en orner sa maison, de donner pour modèles à des artistes qui s'efforcent de les imiter dans leurs ouvrages ; si, d'un autre côté, l'on voit les merveilleux exemples que nous présente l'histoire des royaumes et des républiques anciennes, les prodiges de sagesse et de vertu opérés par des rois, des capitaines, des citoyens, des législateurs qui se sont sacrifiés pour leur patrie, si on les voit, dis-je, plus admirés qu'imités, ou même tellement délaissés qu'il ne reste pas la moindre trace de cette antique vertu, on ne peut qu'être à la fois aussi étrangement surpris que profondément affecté !¹³

Tout en simplifiant le langage philosophique, Machiavel veut démocratiser l'accessibilité à la morale en redonnant un rôle à la sagesse et à la vertu dans la poursuite du bien commun. De plus, par son choix méthodologique d'événements qui impliquent des grands hommes de l'Histoire tels que Moïse, Romulus et Lycurgue, il établit la capacité de chacun à intervenir sur sa destinée et sur celle de sa communauté : « Que personne ne désespère donc de pouvoir faire ce que tant d'autres ont fait, car tous les hommes, [...] naissent, vivent et meurent de la même manière et par conséquent se ressemblent. »¹⁴ L'homme du commun joue un rôle central dans la définition des codes moraux ; il peut agir selon sa volonté et non à partir d'une capacité psychique de détachement et d'une mission spirituelle, toutes deux réservées à une élite. La diversité dans les exemples du législateur et la beauté de leurs faits et gestes visent à persuader le lecteur. Le choix

¹³ *Ibid.*, p. 33.

¹⁴ *Ibid.*, p. 65.

des événements historiques révèlent toute la potentialité de l'action ; ils impliquent une visée subjective qui ne cadre pas avec une méthode objective. Machiavel veut inspirer le lecteur : « Par là, ceux qui me liront pourront tirer les avantages qu'on doit se proposer de la connaissance de l'histoire. L'entreprise est difficile ; mais aidé par ceux qui m'ont encouragé à me charger de ce fardeau, j'espère le porter assez loin pour qu'il reste peu de chemin à faire de là au but. »¹⁵

Derrière cette lecture machiavélique de l'Histoire se cache donc une intention.

La pensée de Machiavel quitte le strict terrain des idées et attaque les hiérarchies sociales de son époque dans lesquelles les métaphysiciens et les théologiens s'approprièrent le rôle de définir les configurations morales. La menace d'une fondation républicaine est donc très contextualisée. Le conflit d'idées prend naissance dans une dialectique avec l'action. Cette conception pratique des valeurs entraîne une multiplication des activités pouvant ériger les principes moraux et menace les positions hégémoniques du clergé et des métaphysiciens jusqu'alors considérés seuls aptes à enseigner les dogmes de la révélation chrétienne et de la connaissance. Face à ces bouleversements, pas étonnant qu'un nombre d'accusations portées contre Machiavel soient liées au diable. La morale chrétienne de l'époque fonctionne sur le principe blanc-noir de la vérité et du mensonge, du bien et du mal. Dieu est bon, le mal est ce qui le confronte. Quelles sont les conséquences pratiques de ce changement ?

Chez Machiavel, les valeurs ne sont pas encadrées par des dualismes profonds qui tirent leurs principes de dogmes irréfutables. La morale admet une forme de relativisme; il n'y a pas une Justice ou une Liberté issue de la volonté divine, il y a des justices et des libertés

¹⁵ *Ibid.*, p. 34.

instrumentales au service du corps politique et des citoyens. Tant et aussi longtemps qu'elle s'inscrit dans la poursuite du bien commun, la morale peut subir plusieurs transformations. Le succès de la fondation républicaine dépend de la pluralité des valeurs : « Un sculpteur tire plus facilement une statue d'un bloc informe que de l'ébauche d'un mauvais artiste. »¹⁶ La fondation républicaine ne peut s'ériger dans un espace occupé par des principes irrévocables ; les mœurs doivent pouvoir être modelées. De cette affirmation découlent deux constats.

Premièrement, la menace d'un éclatement d'une vision de la morale universelle s'accompagne logiquement d'une autre, elle vise la destruction d'un monopole, celui des tenants qui possèdent la légitimité de débattre des valeurs, d'en définir et d'en diffuser le contenu dans la société. Il y a donc, au cœur de la polémique machiavélienne, une lutte de pouvoir. Deuxièmement, les valeurs de justice et de liberté ayant pour base l'action politique, l'autorité du clergé ne peut plus se fonder uniquement sur le prestige de la révélation divine. La métaphysique n'est plus autosuffisante ; pour que des valeurs s'imposent dans le social, elles doivent être intériorisées dans une quête du sens. Pour observer ce mécanisme, Machiavel propose une lecture événementielle de l'Histoire où varient non seulement les diverses conceptions des valeurs, mais aussi, leur utilité et leur pertinence.

Selon Berlin, cette nouvelle conception des valeurs ouvre la porte à une forme d'individualisme dans laquelle les citoyens n'éprouvent plus le besoin de se fier à une morale universelle. En devenant les acteurs principaux de leur destinée, ils sont en mesure de décider de leurs biens. Selon nous, la pensée de Machiavel ne rejette pas le rôle unificateur de la religion,

¹⁶ *Ibid.*, p. 64.

mais elle s'oppose à l'autorité absolue d'un culte qui va au delà de l'esprit pratique. Les responsables romains avaient bien compris le rôle des augures :

Parmi les auspices, ou officiers préposés à cette espèce de ministère religieux, il y avait la garde des poulets sacrés qui suivait toujours les armées. Toutes les fois qu'il était question de livrer bataille, ces officiers prenaient les auspices : si les poulets mangeaient avec quelque avidité, c'était de bon augure, et s'ils ne mangeaient pas on s'abstenait de combattre ; et cependant, quoique les auspices fussent défavorables, quand la raison démontrait qu'il fallait accomplir telle entreprise, ils s'y déterminaient [...].¹⁷

Plus que le culte, c'est donc le contexte dans lequel il opère qui influence l'action et non l'application de principes universels et moraux. La croyance religieuse, tout comme la croyance populaire, doit avant tout remplir une fonction pratique. D'ailleurs, comme le soutient Machiavel, la religion s'avérait très malléable à l'époque des Romains : « [...] ils savaient [...] profiter si adroitement des circonstances et les tourner avec tant d'art et de prudence, que jamais la religion ne paraissait blessée. »¹⁸ Selon Machiavel, la connaissance de l'Histoire révèle toute la potentialité de cette association entre la pratique et la croyance.

Berlin croit que l'introduction des valeurs contextuelles et non absolues ouvre la voie au doute individuel qui plane aujourd'hui sur nos démocraties libérales. Ainsi, la problématique du choix menacerait non seulement l'hégémonie d'un groupe et d'une discipline depuis longtemps adulée, mais ébranlerait le plus commun des hommes en le plaçant dans une quête du sens, quête quotidienne qui reste de nos jours inachevée. Le doute raisonnable implique l'ambivalence et permet une explosion des conflits de valeurs jusqu'alors prisonniers d'une forme de rectitude. Or, Machiavel est un disciple de la justesse, de l'action et de la communauté unifiée. Ce paradoxe

¹⁷ *Ibid.*, p. 71.

¹⁸ *Ibid.*, p. 71.

entre le doute et la justesse, Machiavel veut le résoudre avec la construction de l'espace politique ; le doute, une fois sur la scène publique, devient le moteur des conflits et de l'action. Bernard Crick explique en ces termes l'admiration de Machiavel pour la formule républicaine : « The republic to him [Machiavel] was the best of all possible worlds and he tried to show that it had to be and could be, not merely should be, remarkably tolerant of internal conflict and dissent. »¹⁹ Pour éviter le problème de la fragmentation sociale, Machiavel préconise la citoyenneté active. Celle-ci, centrée sur l'action et la poursuite du bien commun, ne s'oppose plus directement au christianisme et à la métaphysique, mais à leur statut social hégémonique.

Selon la perspective de Berlin, briser le socle des dogmes religieux et métaphysiques implique une destruction réelle. Pourtant Machiavel ne s'attaque pas directement aux institutions ; sa pensée républicaine, en critiquant les idées, modifie le fondement des représentations sociales. Les *Discours* ne remettent pas en cause la religion chrétienne, mais ils questionnent plutôt le cadre de référence sociale dans lequel elle tire sa source :

Et, certes, si, dans les commencements de la république chrétienne, la religion se fût maintenue d'après les principes de son fondateur, les États et les républiques de la chrétienté seraient bien plus unis et bien plus heureux qu'ils ne le sont. On ne peut donner de plus forte preuve de sa décadence et de sa chute prochaine que de voir les peuples les plus voisins de l'Église romaine, qui en est le chef, d'autant moins religieux qu'ils en sont plus près. Quiconque examinera les principes sur lesquels elle est fondée, et combien l'usage et l'application qu'on en fait sont changés, altérés, jugera que le moment n'est pas loin ou de sa chute ou des plus grands orages.²⁰

La religion se doit d'être utile à la continuité du politique ; l'unité de la communauté ne dépend pas de la multiplication des structures hiérarchiques religieuses et monarchiques. Ces

¹⁹ Bernard Crick, « So Many Machiavellis » dans Niccolò Machiavelli, *The Discourses* (London : Penguin Books, 1970), page 13.

²⁰ Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, p. 67.

dernières sont la source des vices, de la corruption et de l'intérêt. L'unité de la communauté ne dépend pas non plus de la sécurisation d'un doute individuel qui, de toute façon, ne s'avère jamais satisfait. Elle se construit plutôt sur l'espace politique qui, en favorisant les actes vertueux, fait contrepoids au caractère non révélé de l'existence humaine et de sa finalité tout en brisant les relations de dépendance vis-à-vis du religieux pris dans son ensemble. Contrairement à Berlin, nous pensons que Machiavel n'instaure pas le doute, mais il l'insère dans la sphère publique. Ce n'est pas la destruction des valeurs chrétiennes qui est à l'origine du doute individuel et de l'émergence d'une conscience collective. Comme nous le verrons avec l'approche de J.G.A Pocock, le doute est bien ancré dans le temps eschatologique. L'objectif principal du politique est de briser son isolement dans la sphère privée. Selon Machiavel, le doute individuellement vécu est synonyme de solitude et de réclusion ; le doute mis en commun engendre l'action et la volonté de le dépasser. Dans la pratique apparaissent des communautés de valeurs dont les bases ne doivent plus reposer sur des morales aux prétentions absolues, mais sur un espace symbolique représenté par la fondation républicaine.

Si la république admet une pluralité des valeurs, elle ne peut rejeter les prétentions spirituelles et métaphysiques. Celles-ci répondent à des besoins bien ancrés dans la condition humaine et qui s'infiltreront dans les rapports sociaux et institutionnels de la cité. Chez Machiavel, la fondation met en place le politique. Elle n'est pas l'œuvre d'un seul homme ; son unité est symbolique. La participation des citoyens dans les institutions républicaines est essentielle :

[...][U]n seul homme est bien capable de constituer un État, mais bien courte serait la durée et de l'État et de ses lois si l'exécution en était remise aux mains d'un seul ; le moyen de l'assurer, c'est de la confier aux soins et à la garde de plusieurs. Beaucoup d'hommes ne sont pas propres à créer des institutions ; ils ne peuvent embrasser aucun utile ensemble à raison de la diversité d'opinions

qui règne entre eux ; mais aussi l'ensemble une fois saisi, ils ne peuvent, par la même raison, jamais s'accorder pour l'abandonner.²¹

Pour résister au contrecoup de la *fortuna*, la fondation doit inclure la participation de l'individu dans toute son individualité ; la spiritualité est donc un enjeu important de la république. Étant une construction humaine, la fondation machiavélienne reste très fragile ; sa structure n'est pas le produit d'une unité théorique naturelle. Elle ne s'érige pas en contradiction avec un autre monde, comme un bloc inerte qui n'admet pas le mouvement, mais elle tente de rallier les valeurs dans un principe moteur qui admet la pluralité et les conflits de toutes sortes ; les valeurs de la métaphysique ont donc une place dans l'organisation de la cité. Selon nous, la problématique du choix entre deux sphères indépendantes est donc erronée. Nous croyons plutôt que la véritable problématique entourant la pensée de Machiavel est une problématique d'inclusion qui prend racine dans la représentation de l'homme et du temps.

Une approche qui aborde la fondation républicaine sous l'angle d'une rupture avec la sphère métaphysique renie le caractère dialogique du politique. En prétextant l'argument de la vérité, qu'elle soit issue de la découverte ou de l'invention, une morale est présentée comme un système qui regroupe des valeurs spécifiques. Or, la présence de différents systèmes moraux incompatibles les uns avec les autres implique une problématique du choix qui divise non seulement les valeurs, mais aussi les individus qui les supportent. La conséquence de cette opposition est la violence entraînée par la destruction d'un système au profit d'un autre. Dans cette logique adversative, il n'y a aucune place pour la réconciliation, pour l'ouverture d'un débat sur la place publique. Ceci est contraire à l'idéal républicain. Machiavel doit, pour mener à terme

²¹ *Ibid.*, p. 58.

son projet politique, tenter de jouer sur les perceptions pour rallier l'ensemble des individus autour de la poursuite du bien commun. La fondation n'est pas matérielle ou institutionnelle ; mais elle prend un aspect symbolique et social. Pour bien comprendre cette volonté d'inclusion qui propulse le législateur au centre de la pensée républicaine, il faut s'intéresser à la place de l'individu dans la cité. Les véritables ennemis du politique ne sont pas la métaphysique et la morale chrétienne, mais le manque de repères communs dans la représentation individuelle et sociale de l'homme et du temps.

Le moment Machiavel : le temps eschatologique et le temps profane, la fortuna et la vertu

En abordant la fondation machiavélienne sous l'angle de l'histoire des idées, le langage républicain ne se limite plus à la problématique du choix. Il favorise plutôt une lecture qui considère la fondation comme un projet dans lequel la pluralité des valeurs et des conceptions de la morale devient un produit de l'activité sociale. La fondation n'est pas une sphère circonscrite par des frontières rigides ni un protagoniste dans les dualismes vérité/sens et théorie/pratique ; elle apparaît plutôt comme un remède. Elle transforme les conflits d'idées en conflits de représentations qui, par la participation des citoyens et par l'action de chacun dans la cité, viennent déterminer l'évolution du bien commun et des valeurs qui l'accompagnent. La fondation et sa dimension pratique visent la réconciliation du politique et de la métaphysique. D'ailleurs, la relation identitaire entre l'individu et la patrie est au cœur de la pensée machiavélienne : « L'amour de la patrie doit faire oublier à un bon citoyen les inimitiés particulières. »²² Or, si cette association est déterminante pour l'émancipation d'une culture sociale républicaine, elle ne

²² *Ibid.*, page 344.

peut ni se fonder sur une vision simplement instrumentale des valeurs, ni sur une conception purement métaphysique. Elle doit admettre divers niveaux de conscience sur un espace symbolique qui se concrétise à l'intérieur des rapports sociaux. Il faut donc intégrer l'individu, ses multiples aspirations et ses besoins divers dans le contexte historique pour identifier la polémique entourant le projet machiavélien. La problématique du choix n'apparaît plus comme un simple conflit d'idées détachées de l'individu, mais elle est partie prenante de son individualité. Voici comment la philosophie de Bernard Williams, en donnant l'exemple d'un conflit entre la liberté et l'égalité, propose d'intégrer cette dimension humaine :

Un désaccord caractéristique touchant aux valeurs de la société, comme la divergence entre certaines formes d'égalité et la liberté, n'oppose pas spécialement un ensemble de partisans exclusifs de l'égalité à un ensemble de partisans non moins exclusifs de la liberté, mais il s'agit plutôt d'un conflit qu'une personne dotée d'un éventail plus généreux de valeurs humaines pourrait se voir dérouler en elle-même.²³

Si le conflit entre les valeurs de la métaphysique et le politique se présente à l'analyste comme un conflit interne, la solution doit en changer un élément. Selon nous, la fondation doit permettre la réalisation de transformations dans les perceptions des valeurs contradictoires afin qu'elles puissent s'harmoniser sur l'espace républicain. Elle ne doit plus apparaître comme le résultat de la victoire écrasante d'une idée unifiée et cohérente sur une autre, mais plutôt comme le produit d'une reformulation et donc, du fruit de l'action et d'une transformation à l'intérieur des représentations individuelles et sociales. Cette façon d'aborder les valeurs va de pair avec le mode de l'interprétation. Elles ne sont plus isolées les unes des autres, mais en constante interaction et elles peuvent prendre plusieurs significations. Toutefois, cette forme de relativisme implique des prises de position différentes et qui n'ont pas nécessairement la même importance.

²³ Williams, *La Fortune morale*, p. 284.

Nous devons admettre que la bataille philosophique de Machiavel s'inscrit dans une démarche favorable au régime républicain. Cependant, cette caractéristique des *Discours* ne fait plus référence à une démarche objective et théorique. La pensée politique s'inscrit dans un espace symbolique et discursif qui réintègre la dimension dialogique entre l'auteur et son lecteur.

Machiavel est sûrement un des plus grands acteurs de la croisade républicaine, ce qui n'empêche pas que les résistances à son projet politique soient nombreuses. Cette prise de position le place souvent dans des situations d'adversité. Notre mode interprétatif nous permet de comprendre les résistances dont la philosophie politique de Machiavel fait l'objet. Il ne faut plus simplement décrire les idées en compétition ; le conflit interne est un conflit de représentation de l'homme dans un environnement particulier et, à plus grande échelle, dans un environnement global. Contrairement à Berlin, J.G.A Pocock propose une lecture centrée sur le problème de l'*être*. Selon lui, les individus, tant les citoyens que les penseurs politiques ou les théologiens, ne sont plus considérés comme les exécutants de la morale, mais plutôt comme des acteurs participant au développement des idées dans leurs multiples représentations du temps et de l'espace. C'est à l'intérieur de ces représentations que la création de la république rencontre le plus d'adversaires. Selon Pocock, l'avantage d'aborder le conflit des idées dans une perspective historique est de replacer le sujet au centre de l'analyse, ce qui ne manque pas d'ouvrir la porte à de nombreux questionnements. Les enjeux entourant la place et le sens des valeurs peuvent être portés globalement par des questionnements métaphysiques et par les modalités de l'action divine ; ils peuvent également s'intéresser aux questionnements politiques, ainsi qu'à une

problématique des droits humains, de la loi ou de la liberté²⁴. Cette diversité reflète la réalité de l'environnement social et une conception de la morale qui admet une diversité des biens et des valeurs qui s'y rattachent.

Pocock associe la problématique machiavélienne à l'avènement de la morale chrétienne fondée sur une frontière rigide entre le temps eschatologique et le temps profane. La pensée de saint Augustin divise l'espace existentiel de l'homme en deux mondes distincts : la cité de Dieu et la cité des hommes. Puisque la morale est le produit de la révélation divine et que celle-ci s'insère dans une finalité non révélée, l'homme est détaché de son environnement social qui n'offrirait aucune réponse aux situations conflictuelles tout en reléguant la recherche de celles-ci dans la sphère privée.

Rappelons que Machiavel construit sa pensée au moment où l'Italie est désunifiée par le règne de multiples principautés. Selon lui, aucune réunification n'est possible si les individus restent exclus du pouvoir étatique ; pour qu'une véritable communauté politique apparaisse, il faut revenir au modèle républicain qui fut le moteur de la grandeur de la Rome antique. Ce retour vers le passé ne doit pas se résumer à une lecture froide et descriptive, mais il doit considérer l'homme du commun comme un être de l'Histoire. Selon Machiavel, il faut donc se détacher de la métaphysique dans laquelle le présent ne serait pas le produit évolutif du devenir, c'est-à-dire d'une interaction mouvante entre l'individualité de chacun et le contexte, mais une succession d'événements particuliers et isolés les uns des autres. Les projets politiques, qui demandent une vue à long terme et une direction commune, doivent s'établir comme une construction intégrale

²⁴ Jean Fabien Spitz, « Préface » dans J.G.A Pocock, *Le Moment machiavélien* (Paris : Presses Universitaires de France, 1997), page VI.

de l'Histoire. Pour redonner un sens à la vie dans la cité, le temps eschatologique doit se fusionner au temps profane dans une seule et même dynamique. La cité des hommes, dans ses références conceptuelles, doit reposer sur une liberté d'action :

Tenter d'ériger un mode de vie civique sur des fondations épistémologiques n'autorisant que la reconnaissance d'un ordre universel et de traditions particulières, c'est être limité par certaines restrictions. On peut soutenir que l'histoire de la pensée politique florentine est l'histoire de l'émancipation saisissante, mais partielle, de ces restrictions.²⁵

Selon Machiavel, la connaissance de l'Histoire est au cœur du développement de la cité :

Je répéterai donc que rien n'est plus général que l'habitude de louer le passé et de dénigrer le présent. Mais il n'est pas vrai qu'elle trompe toujours. En effet, il faut bien quelquefois que nos jugements s'accordent avec la vérité, d'après le mouvement perpétuel des humains, tendant sans cesse ou à déchoir, ou à se relever.²⁶

Machiavel n'attribue pas le problème de l'évacuation de l'Histoire au manque de connaissances objectives. Pour lui, la connaissance, qu'elle soit objective ou le produit de l'opinion, doit être utile et venir donner un sens à l'action politique. Une lecture froide et descriptive de l'Histoire ne fait que renforcer une conception aléatoire des phénomènes sociaux associés à la *fortuna*. Pocock la définit ainsi :

La fortune est, avant tout, une insécurité propre à la vie politique et résultant des circonstances. Son symbole est la roue, qui élève les hommes au pouvoir et à la renommée, puis les jette soudainement à bas, par des changements qu'ils ne peuvent prédire et dont ils ne peuvent se rendre maîtres.²⁷

Cette conception en zigzag du temps n'offre pas une vision continue des régimes politiques ainsi que de la communauté et des rapports sociaux qui les soutiennent ; les changements successifs

²⁵ J.G.A Pocock, *Le Moment machiavélien* (Paris : Presses Universitaires de France, 1997), p. 56.

²⁶ Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, p. 154.

²⁷ *Ibid.*, p. 43.

sont les produits de ruptures. Le problème principal du politique se situe donc dans la représentation individuelle et collective du temps. Les hommes et les femmes travaillent à la sécurisation de leurs intérêts privés et délaissent l'activité publique pour se tourner vers une spiritualité dont la morale universelle serait un gage de continuité.

La raison pratique, généralement associée, dans la présente réflexion, à l'expérience et au vécu individuels et collectifs, n'est plus un moteur de changements qui par sa mécanique sociale pourrait dompter la *fortuna*, mais bien une faculté défensive, réactionnaire et factuelle utilisée pour éponger les contrecoups du hasard. Sans une participation de la communauté soutenue par un projet collectif, la réalisation du plein potentiel humain est menacée. Le langage républicain s'interroge sur la place de la vertu et sur le sort réservé à l'homme dans un monde où les rapports sociaux sont privatisés et restreints aux fonctions productives et aux relations d'échanges²⁸. Lorsque les conflits de valeurs sont vécus uniquement comme le produit d'une conception individualiste des rapports sociaux fondée sur l'intérêt et l'usage, nous sommes en présence d'une vision atomiste de la société et du politique. Celle-ci ne peut fonctionner que si elle est supportée par des principes universels et une société fortement hiérarchisée. Nous avons fait allusion, dans notre premier chapitre, à la perspective adoptée par Hobbes concernant les principes fondamentaux entourant le politique ; cette perspective s'applique plus largement à une vision atomiste de la société. Dans les faits, selon Machiavel, ce système encourage la corruption puisqu'il ne permet pas à la communauté de faire contrepoids à l'individu. Afin d'assurer une certaine stabilité au politique, Machiavel propose la fondation républicaine. Celle-ci, pour ne pas s'opposer directement à la métaphysique chrétienne et contribuer ainsi à la perpétuation du temps

²⁸ Jean Fabien Spitz, « Préface » dans Pocock, *Le Moment machiavélien*, p. XXX.

cyclique, ne doit pas être trop rigide. Au contraire, pour réaliser un projet politique dont la finalité est la poursuite du bien commun, Machiavel et son penchant républicain soutiennent une participation active du citoyen : « Ce qui assure aux républiques plus de vie, et une santé plus vigoureuse et plus longtemps soutenue qu'aux monarchies, c'est de pouvoir, par la variété et la différence de génie de leurs citoyens, s'accommoder bien plus facilement que celles-ci aux changements que le temps amène. »²⁹

Pour briser cette représentation circulaire et séquentielle de l'Histoire, la tâche de la fondation n'est pas de mettre fin à l'opposition entre la morale chrétienne et le politique dans un cycle de destruction/construction, mais de considérer la séparation entre la cité de Dieu et la cité des hommes comme le produit normal d'un problème pratique entre l'éternel et l'immédiat. Sans une forme de socialisation, l'action civique est qualifiée d'éphémère. Seule la multiplication des actes vertueux peut venir changer cette perception.

La vertu est au centre du pacte républicain. Elle n'a pas une essence métaphysique qui, si elle était découverte, permettrait de sécuriser à jamais les activités de la *fortuna* et d'établir des règles d'une action universelle, mais elle se présente plutôt à l'homme comme une manifestation de la raison pratique. Les hommes vertueux ne sont pas des adversaires de la *fortuna*, mais plutôt des individus qui, grâce à leur personnalité et à leurs qualités spécifiques, peuvent saisir la potentialité de la matière mouvante et de la transformer par leur action civique en une formule politique capable de maintenir la fondation à flot et de réorienter le débat qui entoure la conception du bien commun. Cet ajustement est nécessaire si la fondation ne veut pas se

²⁹ Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, p. 276.

retrouver en situation de péril. Or, sa constitution doit lui permettre une certaine souplesse sans laquelle elle ne peut suivre le rythme imposé par la *fortuna*.

La république doit rester malléable aux transformations accomplies au vu et au su de tous et chacun. Cette capacité d'adaptation au changement explique le penchant républicain de Machiavel ; l'éclatement de l'action civique a pour effet de responsabiliser le citoyen et d'encourager sa participation en lui redonnant une place dans le cheminement de l'Histoire. Toutefois, la vertu n'est pas une qualité innée.

Le combat entre la *fortuna*, le monde des passions et des intérêts individuels, et l'individu n'est pas une partie gagnée d'avance et en aucun cas, on ne peut le restreindre à un moment grandiose et à une action unique. L'individu qui innove grâce à l'acte civique, tout en stabilisant la fondation, introduit des éléments de nouveauté qui enclenchent des mécaniques déstabilisatrices. C'est ainsi que Pocock décrit la dynamique dialectique de l'action vertueuse :

D'une part, la *virtù* est ce par quoi nous innovons, en libérant ainsi des séquences de contingence qui échappent à notre prévision et à notre contrôle, de sorte que nous devenons la proie de la *fortuna*; et d'autre part, la *virtù* est cette force interne à nous-mêmes par laquelle nous résistons à la *fortuna* en lui imposant des structures d'ordre qui peuvent même devenir les structures d'un ordre moral. Il semble bien que ce soit là le cœur des ambiguïtés machiavéliennes.³⁰

Chez Machiavel, un individu doit donc donner l'exemple. Le législateur est l'idéal-type de l'être vertueux capable, par ses qualités intrinsèques, de renverser la relation de force qui l'unit à la *fortuna*. Plus un être est vertueux et plus sa dépendance face à la contingence des événements tend à diminuer. Pas étonnant alors que Moïse se révèle comme le plus grand des

³⁰ Pocock, *Le Moment machiavélien*, p. 178-179.

législateurs. Son action fondatrice ne dépend pas seulement de son interprétation de l'environnement et du contexte sociopolitique ; elle dépend aussi du fait qu'il est choisi et inspiré par Dieu pour la vertu qu'il ne cesse de manifester. Le prophète devient ainsi le *nec plus ultra* des législateurs puisqu'il est en contact direct avec l'infini: « Parmi tous les hommes dont on parle avec éloge, il n'en est point qui soient aussi célèbres que les auteurs et les fondateurs d'une religion. »³¹ Cette forme de créativité *ex nihilo* annonce toutefois une nouvelle forme de dépendance. S'agit-il alors d'une réitération des principes de la métaphysique ? La présence du prophète insère-t-elle une distance entre l'acte de création et les actes civiques qui doivent venir le perpétuer ?

Selon notre approche interprétative, il est clair que l'acte vertueux doit avant tout être le fruit d'une transformation et non l'application de la nouveauté issue d'une dimension externe à l'environnement social. Or, la révélation, qu'elle soit le produit de la connaissance objective ou celui d'une apparition divine, doit, pour s'intégrer au contexte, utiliser la force. Parce que chez Machiavel, la force semble être reliée aux armes et s'insérer dans un mode de destruction, nous sommes en mesure de dire que Machiavel préfère utiliser le langage de l'inspiration et de la persuasion. La religion est un instrument de persuasion ; voyons toute l'admiration de Machiavel pour le frère Jérôme Savonarole :

Le peuple de Florence est éloigné de croire manquer de lumières ; et cependant le frère Jérôme Savonarole parvint à le persuader qu'il s'entretenait avec Dieu. Je ne dirai pas qu'il en imposait ; on ne doit parler d'un si grand homme qu'avec respect ; il avait du moins persuadé beaucoup de gens sans qu'ils eussent rien vu d'extraordinaire qui les eût portés à croire ; mais sa vie, sa doctrine, et surtout le sujet dont il les entretenait, suffisaient pour leur faire ajouter foi à sa mission.³²

³¹ Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, p. 60.

³² *Ibid.*, p. 65.

Ce passage de la révélation vers l'inspiration reflète, dans le cadre de notre lecture, un mode de conception de la morale fondé sur la créativité. L'inspiration, même si elle implique un lien direct avec l'infini, ne se présente pas comme une totalité. Elle doit intégrer, dans un discours de pensée politique, un langage symbolique. Le véritable législateur est un être capable de réconcilier les prétentions métaphysiques avec les contingences de l'environnement social. Nous avons déjà affirmé qu'un livre de pensée politique doit introduire un dialogue entre l'auteur et le lecteur. Dans les *Discours*, les figures idéales-typiques du législateur ouvrent justement l'espace dialogique en se référant à l'Histoire. Elles sont des exemples qui sollicitent à des personnages du passé. Elles impliquent donc un choix subjectif de l'auteur dont les visées sont la construction de la république et non l'avènement d'un nouveau personnage mythique.

Selon Gérard C. d'Istria et Roland Frapet, dans *L'Art politique chez Machiavel*, l'auteur florentin utilise, à l'intérieur des *Discours*, deux formules rhétoriques : une rhétorique vulgaire et une rhétorique noble. Nous croyons que cette structure du langage confirme le mode de la créativité : « [...] la rhétorique vulgaire est un procédé d'exposition et de persuasion ; la rhétorique noble est un procédé de dissimulation et d'enseignement. »³³ L'utilisation d'exemples reliés spécifiquement au personnage du législateur, et plus particulièrement à Moïse, vise à persuader, en exposant ainsi des personnages de l'Histoire, non seulement le plus commun des hommes de la cité, mais encore les métaphysiciens et les théologiens de l'époque. En plaçant l'homme innovateur au centre de la conception républicaine, Machiavel satisfait le courant humaniste et en proposant un législateur lié à la pensée religieuse, il tente de rallier les

³³ Gérard Colonna d'Istria et Roland Frapet, *L'Art politique chez Machiavel* (Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1980), p. 12.

théologiens. Cette double dimension de la présence du législateur inspire le lecteur tout en favorisant son adhésion au projet de la fondation. Une fois l'action civique engendrée, l'idéal de la communauté politique se met en place et nécessite les enseignements de Machiavel pour se maintenir dans le temps. Plus qu'une entreprise de séduction, le projet machiavélien s'inscrit dans une véritable transformation. Machiavel n'est pas seulement un penseur politique, il est aussi un homme de lettres. Cette caractéristique vient influencer sa conception républicaine.

L'Histoire : la scène et la comédie républicaine

En inspirant le lecteur à agir selon les principes de la vertu, Machiavel prend subtilement la place du législateur. Puisque la vertu n'est pas une qualité innée, non seulement l'action doit-elle être inspirée par les exemples des grands hommes, mais elle doit tirer son sens des enseignements de la pensée politique machiavélienne. Toutefois, enseigner ne veut pas dire contraindre. Machiavel, par sa conception pratique des valeurs, construit la scène qui fait entrer l'individu dans un jeu. Selon Matthes, dans *The Rape of Lucretia*, ce jeu propose une conception théâtrale du politique.

Le parallèle établi entre le théâtre et le politique confirme un mode de conception de la morale axé sur la créativité. Machiavel est justement l'auteur de la *Mandragore*. Dans cette comédie, la pensée machiavélienne, qui crée une scène à l'image de la fondation, se transforme en un art de raconter l'Histoire grâce à la mise en place d'une histoire délirante. Cette transposition permet de mettre en scène des personnages empruntés à la couche populaire et qui, tout en étant les moteurs de l'action, véhiculent une pluralité de valeurs, véritable illustration de l'espace politique républicain. Selon Matthes, la comédie machiavélienne s'oppose à la tragédie

qui, à l'instar de la métaphysique et de la théologie, propose une distance entre la forme et la matière. Elle fait nettement ressortir la différence fondamentale qui oppose les deux genres dramatiques à l'époque machiavélienne :

Tragedy [...] was understood as the manifestation of a universal principle or aspect of mankind. There was little contingency in tragedy, and the denouement was foreordained in the opening of the play. Tragedies, according to Renaissance theories of the genre, expressed the abandonment of life, while comedy celebrated its commencement.³⁴

Ainsi présentée la comédie favorise la participation active du spectateur. Même si elle se permet d'aborder de grands thèmes tragiques, cette dernière parvient, en les développant dans des situations comiques et ridicules, à favoriser une réaction directe du spectateur qui s'exprime par le rire cathartique qui ne ressemble en rien à la réflexion personnelle suscitée par la tragédie et son monde troublé des passions. L'humour au centre des dialogues comiques s'inscrit dans un contexte et dans des situations loufoques qui réintègrent l'environnement scénique et la contingence ; la comédie engendre la comparaison. Tandis que la tragédie évoque des sentiments de pitié, la comédie place le spectateur dans un environnement familier qui favorise l'échange dialogique. Le spectateur peut facilement s'associer et s'identifier aux personnages ; il peut rire d'eux, les blâmer, les critiquer, les ridiculiser et il peut aussi les aimer. De plus, contrairement à la tragédie où le scénario est fondé sur la chute du personnage principal et l'instauration du désordre, le scénario comique commence souvent dans la confusion et se termine par une réconciliation.³⁵

³⁴ Matthes, *The Rape of Lucretia and the Founding of Republics*, p. 56.

³⁵ *Ibid.*, p. 57.

Les rebondissements de situations de la comédie correspondent bien à la contingence des événements politiques. Ils demandent aux spectateurs d'être sensibles au contexte et de faire preuve de jugement ; la comédie, grâce à sa subtilité, implique les spectateurs et demandent une bonne dose de synchronisme. D'ailleurs tels sont, selon Matthes, les ingrédients de la vertu machiavélique et du politique : « My argument is simply an acknowledgement that for Machiavelli, politics is the manipulation of what counts as the real in a particular context rather than an enduring search for the real itself ; politics is the creation of meaning rather than the search for truth. »³⁶ Dans son quotidien, le citoyen est à la fois spectateur et acteur du jeu politique. Il juge avec ses pairs l'action d'autrui, mais à son tour, il est lui aussi soumis au jugement de la communauté lorsqu'il agit politiquement sur la scène de la fondation. La ligne dure tracée entre le politique et la sphère privée est remise en cause ; il y a certainement une place pour l'émergence de la société civile.

Quel est le rôle du législateur dans ce processus ? La vertu et la gloire de son action fondatrice lui permettent, grâce à la mémoire collective et aux souvenirs, de revenir sur la scène et d'orienter l'espace dialogique entre les acteurs et les spectateurs. Dans le jeu de la république, leur caractère interchangeable favorise l'imitation, l'action et même la contestation. Ces jeux de position assurent la continuité et la perpétuation de la recherche du bien commun. Machiavel, dans ses choix subjectifs des personnages dignes d'être considérés comme des législateurs, se révèle comme un metteur en scène ; bien plus, il s'élève au rang de véritable créateur de la république.

³⁶ *Ibid.*, page 59.

CHAPITRE III

Le temps Rousseau : la volonté générale, le législateur et la métaphore

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) est un penseur républicain qui ne fait pas l'unanimité. Nombreux sont les courants de pensée philosophique et littéraire qui se disputent la paternité de l'auteur. Pour certains analystes, il est le père du romantisme français ; pour d'autres, il est un penseur de la modernité et du mouvement des Lumières. Souvent associé à l'aire libérale et à la montée de l'individualisme, il prône pourtant une conception du politique dans laquelle l'unité est le gage du bien commun et de l'individualité. Non seulement l'unité remplit-elle ce rôle, mais elle agit aussi comme le fondement et la mesure de l'égalité et de la liberté, « [c]ar, [...], chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres. »¹ Cette unité, qui est à faire et sur laquelle repose la création de la cité politique, est un préalable à la réalisation de l'esprit républicain. Cependant, elle n'est pas le produit d'une découverte ou d'une application pratique d'une théorie des droits de l'homme. Elle se révèle plutôt comme une unité organique.

Selon Rousseau, deux dimensions psycho-philosophiques doivent coexister sous la conduite de la volonté générale : celle de l'homme sociologique et moral et celle plus essentialiste qui touche à la fois à la nature animique de l'homme et aux manifestations de sa conscience. Glass, dans « Political Philosophy as Therapy : Rousseau and Pre-Social Origins of Consciousness », interprète ainsi la critique rousseauiste de la civilisation :

In the Rousseauian critique, it is society, the historically developed set of values, assumptions, habits, and beliefs, that destroys human potentiality- a set of relationships having its origins in the division of labour, necessity, and

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (Paris : Flammarion, 1992), p. 39.

property. Nothing short of a fundamental transformation in human nature, Rousseau argued in the *Social Contract*, can respond to the terrible deprivations society imposes on consciousness, action, and self.²

Les dimensions sociales et humaines sont donc conflictuelles et le conflit peut se résumer au dualisme paraître/être qui se manifeste aussi bien par un malaise individuel que par un malaise qui s'exprime dans la multitude. Selon Burgelin, Rousseau accuse les mœurs, la culture et le statut accordé à la connaissance, mais il accuse surtout les penseurs politiques d'en être les principaux responsables : « La politique est d'abord une morale, elle accomplit l'homme qui est volonté, raison, conscience, sentiment, et non simplement besoin et passion. Elle suppose une "science de l'homme" et celle-ci n'existe guère, car les auteurs se contentent de regarder autour d'eux et disent : tel est l'homme. »³ Les analystes du philosophe genevois sont unanimes face à la détermination avec laquelle Rousseau cherche à trouver une solution politique aux situations conflictuelles qui menacent l'émancipation de l'homme et de la société. Cependant, peu d'entre eux s'accorde sur la méthode privilégiée et plus précisément sur le mode de conception de la morale utilisé tout au long de la construction de sa pensée républicaine. Selon nous, ces divergences s'expliquent ainsi.

Rousseau est certainement un grand écrivain. Son écriture stylisée et la richesse de son langage donnent une couleur à sa pensée. Encore aujourd'hui, cette dernière reste difficile à cerner. Cultivant brillamment l'analogie et la métaphore, il aborde le problème philosophique sous une couverture artistique et littéraire qui se distingue d'une approche purement descriptive. Cette tendance poussée vers l'esthétisme est-elle le produit d'une volonté de séduire ou

² James M. Glass, « Political Philosophy as Therapy : Rousseau and Pre-Social Origins of Consciousness », *Political Theory* 4 (1976), p. 163.

³ Pierre Burgelin, « Introduction » dans Rousseau, *Du contrat social*, p. 9.

simplement d'une pensée utopique ? Dans cette rhétorique complexe, la philosophie rousseauiste s'accompagne de nombreux thèmes contradictoires qui placent au centre de l'homme et du conflit qui l'anime, des divisions internes entre la raison et les passions, entre la nature et la culture, entre l'individu et la société. La solution proposée par Rousseau est simple. Il lui suffit d'établir une fondation capable de baliser l'activité humaine et d'intervenir sur les différents dualismes qui nuisent au développement des rapports sociaux. L'enjeu est clairement identifié et l'être authentique est menacé. Aux problèmes internes, Rousseau propose une solution externe dans laquelle le politique est un rouage essentiel.

Le défi de notre critique interprétative centrée sur les modes de conception de la morale et sur la place de la créativité dans le politique est de trouver où se situe l'approche philosophique de Rousseau sur les axes vérité-sens et théorie-pratique. Rousseau recherche-t-il l'essence de la nature humaine pour mettre fin aux paradoxes ? Conçoit-il plutôt ces derniers comme des éléments inhérents à la condition humaine qui demandent une intervention pratique visant l'expérience harmonieuse des dualités ? Une chose est sûre, le remède proposé agit et est efficace seulement dans le cadre d'un renouveau politique. La fondation permet d'élever l'homme à un esprit commun dans lequel le politique vient l'éduquer afin de lui redonner une grandeur perdue au cours du processus de civilisation. Comment cette fondation est-elle construite ? Est-elle le produit du dialogue, d'une délibération démocratique ou plutôt la construction d'un seul individu ?

L'idée d'une fondation fixe et immuable, comme un idéal indépassable et ahistorique ne plaît pas à tous. Nous croyons que cette lecture de la volonté générale dérive d'une association

entre Rousseau et les principes du mode de la découverte. Talmon est l'un des porte-parole de cette critique acerbe :

Pour Rousseau la volonté générale ressemble en définitive à une vérité mathématique ou à une idée platonicienne. Qu'elle soit ou non perçue, elle possède une existence objective propre. Il faut néanmoins que l'esprit humain la découvre. Mais l'ayant découverte, celui-ci, en toute honnêteté, ne peut refuser de l'accepter. [...] L'homme n'est pas invité à exprimer ses préférences personnelles. On ne lui demande pas d'être d'accord.⁴

Cette critique est renforcée par la présence du fondateur. Dans l'espace républicain rousseauiste, sur fond d'égalité, règne la plus grande des inégalités : la présence du législateur, ce héros mythique, ce sage, ce père fondateur. Sa tâche extraordinaire qui est de réconcilier l'homme de la nature et l'homme produit de la culture, sous l'appellation irréductible de l'être collectif, soulève de nombreuses interrogations. Rousseau règle-t-il vraiment les conflits ou ne fait-il que les étouffer ? Plusieurs lui reprochent un penchant totalitaire. L'idéal de l'unité, celle qui vient forcer l'homme à être libre et qui se réalise grâce à l'inspiration du législateur, rappelle la combinaison célèbre du roi-philosophe platonicien. L'idéal de l'unité introduit ainsi une propension à contrôler l'individu :

La participation à la volonté générale doit se traduire par la "dénaturation" positive de la sensibilité et des émotions de l'individu ; en même temps, l'expression qu'elle donne d'elle-même apparaît comme un principe de lutte ; dans la perspective d'une nouvelle continuité historique à instaurer, sa présence purement instantanée se trouve en effet toujours menacée par les intérêts particuliers ou par ses anciens oppresseurs ; elle prescrit donc une suspicion, une vigilance constante.⁵

Il est évident que cette vision de la volonté générale laisse peu de place pour une participation politique dans laquelle l'individu agit dans toute son individualité. D'autres interprétations vont

⁴ Talmon, *Les origines de la démocratie totalitaire*, p. 59.

⁵ Michèle Ansart-Dourlen, *Dénaturation et violence dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau* (Paris: Klincksieck, 1975), p. 149.

toutefois dans le sens contraire et introduisent la présence de la volonté individuelle dans le projet politique rousseauiste :

The fact that the general will derives its being from the wills of particulars, the fact that it does not have a natural being of its own of the kind individuals have, the fact, that, from a certain point of view, the sovereign disappears into the individuals out of which it is made up, all serve the guarantee that the interest of each citizen will be attended to in the least burdensome manner possible : what makes Rousseau's sovereign moderate is the fact that it does not possess existence in its own right.⁶

Les interprétations de la pensée rousseauiste sont donc nombreuses et contradictoires. Rousseau est-il, à l'image de Platon, un penseur théorique qui aborde la philosophie dans une démarche contemplative ? Sa pensée cherche-t-elle plutôt à introduire l'homme dans une quête du sens ? Au cœur de l'idéal politique de Rousseau, les paradoxes suscités par la présence du législateur et par la construction de la volonté générale ne permettent pas de dégager une lecture consensuelle. Selon Matthes, pour comprendre ces paradoxes, il semble qu'il ne faille pas chercher à les résoudre : « Instead, to read Rousseau fruitfully two centuries after his death is to ask how and why particular paradoxes develop as a result of his thinking[,][...] how the paradoxes came into being, what problems Rousseau sought to highlight through them, and how his solutions themselves created new dilemmas. »⁷ Une question fondamentale refait donc surface : quelle est la conception de la sagesse et du philosophe défendue par Jean-Jacques Rousseau ?

Pour tenter de répondre à cette question, nous devons nous interroger sur la cause de ces divergences, car après tout, Rousseau n'a certainement pas écrit ces contradictions sans y réfléchir et sans peser l'ampleur des paradoxes. Cette pluralité d'opinions peut-elle être le résultat

⁶ Hilail Gildin, *Social Contract : The Design of the Argument* (Chicago : The University of Chicago Press, 1983), p. 61.

⁷ Matthes, *The Rape of Lucretia and the Founding of Republics*, p. 100.

d'une incertitude quant au mode de conception de la morale préconisé par Rousseau ? Encore une fois, le mode de la créativité est au cœur de la discorde. Dans cette analyse, nous défendons l'hypothèse selon laquelle Rousseau ne cherche pas à régler les paradoxes dans une construction unitaire et totale, mais il cherche plutôt l'espace politique sur lequel ces derniers pourront s'exprimer en toute latitude. Pour être construit, cet espace demande l'intégration de chacun dans un climat volontaire et, puisque celle-ci dépend d'énormes changements internes, le besoin de séduire s'avère caractéristique de la pensée rousseauiste. Nous croyons que ce besoin renvoie directement au personnage du législateur. La tâche prioritaire du philosophe républicain est de sensibiliser l'homme : Rousseau est un artiste.

Afin d'interpréter le sens de la fondation et la participation du législateur dans le projet politique de Rousseau, nous divisons ce chapitre en deux sections. La première partie s'interroge sur le rôle de la métaphore dans l'espace discursif rousseauiste. Est-elle simplement un mode de communication et de transmission de la pensée républicaine ou cache-t-elle des intentions pédagogiques ? Ce questionnement nous mène directement à une analyse visant à éclaircir le processus fondationnel et plus précisément, la logique interactive entre la volonté générale et la fondation. Nous croyons que cette démarche interprétative permet d'identifier les besoins et les motivations au cœur du projet politique de Rousseau. Les penseurs républicains proposent un renouveau politique centré sur l'idée d'une fondation qui vient répondre à un besoin et qui exprime logiquement un manque à gagner. C'est ce besoin qui détermine les différences entre les auteurs ; il émane d'une bonne part de subjectivité reliée à un contexte historique et philosophique précis. La deuxième partie de ce chapitre vise à identifier ce besoin dans le diagnostic rousseauiste. Elle présente la philosophie de l'auteur comme une première tentative de réconciliation entre les arts et la science, faisant ainsi de Rousseau l'annonciateur du combat

entre le courant des Lumières et le courant romantique. Finalement, la troisième partie de ce chapitre présente le lien entre le législateur et Rousseau. Elle identifie la vertu rousseauiste et la dimension festive du politique. Elle propose une nouvelle vision du citoyen républicain.

Le duo volonté générale/fondation : la métaphore et la créativité

Chez Rousseau, la fondation prend l'allure d'un projet politique dont l'objectif et la finalité, bien qu'ils ne soient pas fixés dans les menus détails, se projettent dans un monde imaginé et à venir. Le langage rousseauiste présente la république comme la consécration d'un idéal qui vient révéler une dimension humaine refoulée. Il s'ensuit un retour vers l'authenticité qui est rendu possible grâce à la création d'une fondation. Cette dernière est perçue comme un îlot s'élevant au dessus du chaos ; elle procède à une purification des mœurs centrées sur le règne de la parure et de l'image. Sans une fondation, l'activité politique et la vertu ne peuvent interagir. Elles sont étouffées par les besoins individuels et les valeurs égoïstes. Nous pouvons dès lors nous demander si l'idéal rousseauiste n'est qu'une utopie.

À travers ses écrits, Rousseau manifeste une passion pour l'esthétisme. Celle-ci explique sans doute la raison pour laquelle sa philosophie, qui est teintée de nostalgie, renferme un plaidoyer en faveur de ce qui « n'est plus » et propose la recherche de ce qui « devrait être ». Cette démarche souvent qualifiée d'utopique adopte une rhétorique qui laisse toute grande ouverte la porte au langage littéraire et à l'utilisation de la métaphore. Ainsi, une lecture de Rousseau ne doit pas mener à un militantisme aveugle. Le lecteur doit entreprendre un dialogue avec le texte afin de confronter le langage fictif à la réalité du quotidien et d'établir un lien analytique entre l'œuvre et l'Histoire. C'est la comparaison entre l'imaginaire et le vécu qui est le

déclencheur de l'action créative. Pour mener à bien notre interprétation, nous devons, en premier lieu, établir le rôle ainsi que le sens de la métaphore dans l'espace discursif.

Nous pensons que la métaphore peut être de deux types : le premier est interprétatif et le second, créatif. De toute évidence, Rousseau n'utilise pas la métaphore selon une logique interprétative. En fait, nous croyons que chez lui, elle renvoie directement au mode de la créativité. Tandis que le premier type est fondé sur le contexte et vise à convaincre, la métaphore de second type, soit la métaphore créative, se fonde sur l'imaginaire et vise à persuader. La nuance peut paraître subtile, mais nous croyons qu'elle renvoie à deux modes d'interventions sociales dont les conséquences s'avèrent très différentes dans l'appréhension des conflits de valeurs. Rousseau établit lui-même ces différences dans le rôle et l'acte créatif du législateur : « [...] [L]e législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre. »⁸ Convaincre les individus de la nécessité d'un changement politique procède de la raison pratique. La démonstration doit être rigoureuse et fondée sur l'interprétation des valeurs conflictuelles ; elle demande à l'analyste de se fonder au contexte pour maximiser la compréhension des enjeux, tout en impliquant une discussion fondée sur la validité des arguments et sur la perception des valeurs. Ainsi développée, la métaphore permet de simplifier la réalité ; elle est un instrument de la conversation. Par contre, la métaphore axée sur la créativité implique un désir profondément ancré dans la subjectivité de l'auteur ; persuader les individus de la nécessité d'un changement politique procède de l'inspiration. Celle-ci renferme un degré de mysticisme qui se traduit rarement par des représentations de l'Histoire et du contexte dans lequel

⁸ Rousseau, *Du contrat social*, p. 67.

évolue les valeurs sociales. Rousseau, nous l'avons vu, espère un profond changement dans la manière d'être de l'individu de son temps ; le législateur est un personnage fictif. Cependant, dans sa pensée politique, le besoin d'une transformation doit être l'expression d'une volonté individuelle qui, pour être efficace, doit toucher l'ensemble des membres de la communauté. Avant d'identifier la façon dont Rousseau veut susciter ce besoin, nous devons tenter de le circonscrire.

Rousseau prône clairement un retour à l'unité qui intègre chaque individualité dans une totalité qui la dépasse. Introduite dans le politique, cette formule organique prend l'allure de la volonté générale. La fondation est le produit de cette unité et va au-delà des représentations sociales ; elle vient transformer l'homme. Nous pouvons interpréter le duo volonté générale/fondation comme une mise en rapport de simples synonymes puisque l'un ne peut exister sans l'autre. Selon Gildin, la réalisation du contrat social est l'expression de cette symbiose :

The social contract [...] first creates a people in the political sense of the term, a people with a common self, a common life, and, above all, a common will with the right to make political decisions that are legitimately binding on all its members. [...] One important consequence of the definitions Rousseau offers on the basis of his account of the social contract is that the city, or the republic, or the body politic on the one hand and the people on the other become indistinguishable, or, rather, one and the same.⁹

La fondation de l'unité politique est une création fragile qui nécessite en tout temps l'esprit de la volonté générale pour se maintenir à flot ; toutefois, sans la fondation, la volonté générale s'éparpille et devient la somme des volontés individuelles. Cette combinaison n'est pas tangible

⁹ Gildin, *Social Contract : The Design of the Argument*, p. 36.

ou concrète ; elle ne naît pas avec une constitution et ne s'exprime pas par l'entremise d'un parlement. En d'autres mots, elle n'est ni matérielle, ni institutionnelle. Cependant, le duo volonté générale/fondation ne tire pas sa source du souvenir historique ou simplement de symboles intériorisés. Évidemment, Rousseau ne renie pas que le temps modifie la relation entre l'individu et la communauté. Il est conscient qu'à travers le processus de socialisation, les symboles et les transformations de l'Histoire deviennent les moteurs des représentations individuelles et sociales. Il croit cependant que la volonté générale et la fondation ne peuvent être soumises à ces fluctuations ; selon notre interprétation, ceci ne veut pas dire qu'elles fixent la société comme un ciment et qu'elles représentent la fin de l'Histoire. Les bases de l'association sont beaucoup plus profondes ; elles sont ancrées dans les racines de la condition humaine. Le politique est avant tout la concrétisation d'une expérience individuelle dans laquelle l'harmonisation des paradoxes de l'existence est rendue possible. L'individu dépasse sa propre personne pour tendre vers le bien commun ; il est donc en constante relation avec les autres, avec son environnement naturel et l'espace social qui le caractérise. Cette relation ne se limite plus à des perceptions sensorielles ou à un calcul de la raison ; elle puise sa source dans un sentiment intemporel installé au cœur de la conscience humaine. Rousseau prétend même que le silence est l'expression la plus parfaite de la volonté générale. L'aliénation positive est complète, l'individu se donnant à lui-même, se donne pour tous. Quel est le sens de cette totalité ?

La psychanalyse freudienne peut peut-être nous aider à cerner cette vision rousseauiste de l'unité. Dans *Le malaise dans la culture*, Freud affirme que le désir de totalité s'exprime par le « sentiment océanique » : « Être-un avec le Tout, contenu de pensée inhérent à ce sentiment, nous sollicite en effet comme une première tentative de consolation religieuse, comme une autre voie

pour dénier le danger dont le moi reconnaît la menace venant du monde extérieur. »¹⁰ Selon nous, une conception du politique fondée sur le sentiment océanique pourrait expliquer le recours à la métaphore créative chez Rousseau.

Devant le processus de civilisation, Rousseau s'inquiète de la distance grandissante entre l'individu et ses semblables : « For Rousseau theory responds to the reality of human needs ; and to think about Rousseau without raising issues about the status of the self and the relationship between what consciousness feels and the constraints of culture would be denying critical realities important for our own age. »¹¹ La projection de son unité politique ne peut se justifier par une représentation continue et en lien direct avec l'Histoire. Il se produit alors une perte de repères individuels que Freud associe au rapport brisé entre l'homme et le temps ; cette perte rejoint le diagnostic rousseauiste et une vision dans laquelle l'Histoire est représentée par des phases de développement cycliques et non par un progrès constant vers l'unité. L'idéal de Rousseau s'expose aux critiques. Selon Freud, l'espace physique ne permet pas la juxtaposition de deux réalités ; la réalité animique et intemporelle de l'homme s'oppose à la réalité historique de l'évolution¹². Rousseau prétend que l'homme de son époque, séparé de ses semblables, s'expose à de grandes souffrances qui orientent ses actions tout en éclipsant la potentialité réelle de vivre dans l'authenticité et la transparence. Voilà qui annonce le plus grand désarroi rousseauiste. Nous constatons qu'il critique féroce­ment le développement de la civilisation de son époque dans laquelle « [ê]tre et paraître devi[ennent] deux choses tout à fait différentes, et de cette distinction

¹⁰ Sigmund Freud, *Le malaise dans la culture* (Paris : Presse Universitaire de France, 1995), p. 14.

¹¹ Glass, « Political Philosophy as Therapy : Rousseau and Pre-Social Origins of Consciousness », p. 165.

¹² Freud., *Le malaise dans la culture*, p. 12.

sort[ent] le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortège. »¹³ La mise en place d'un changement politique par la réalisation du duo volonté générale/fondation peut rééquilibrer ces deux niveaux de conscience et rétablir la relation entre l'âme et le corps. Toutefois, des questions importantes restent sans réponse :

Indeed the central problem of all Rousseau's thought is to find a form of non-authoritarian educative authority which will "make men what they ought to be" (*Économie politique*) without (permanently) depriving them of the freedom without "neither virtues, nor vices, nor merit, nor demerit, nor morality in human actions" is conceivable (*Lettre à M. de Franquières*, 1769).¹⁴

Nous croyons que cette problématique renvoie à des questionnements centraux de notre démarche interprétative. Quel est l'ordre logique de la construction rousseauiste ? La mise en place de la volonté générale précède-t-elle celle de la fondation ou est-ce le contraire ? Quel est le rôle du législateur à travers ce processus de création ?

Ces questions nous apparaissent essentielles, non seulement pour comprendre le besoin et les mécanismes au centre de la philosophie rousseauiste, mais aussi pour cerner la place et le rôle du législateur dans la construction du politique. Nous proposons deux hypothèses. La première présente la volonté générale comme le produit d'une fondation et le résultat de l'action d'un seul homme : le législateur de Rousseau doit imposer une nouvelle structure politique et souhaiter qu'à travers un processus de socialisation, une intériorisation des valeurs vienne transformer l'individu et sécuriser l'espace créé. L'acte de fondation se confond ainsi avec un simple changement de régime et confirme l'élément totalitaire de la pensée rousseauiste et le rôle dévolu au législateur. La seconde hypothèse soutient que l'émergence de la volonté générale précède

¹³ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Paris : Flammarion, 1992), p. 235.

¹⁴ Patrick Riley, « Rousseau's General Will : Freedom of a Particular Kind » dans Robert Wokler, dir., *Rousseau and Liberty* (New-York : Manchester University Press, 1995), p. 2-3.

l'édification de la fondation qui est l'expression d'un besoin animique universel. Selon cet ordre logique, il nous semble que le rôle du législateur se précise davantage : il est celui qui doit inspirer l'homme en le propulsant dans un état de conscience susceptible de renverser la hiérarchie des valeurs et de promouvoir l'unité au premier rang des priorités individuelles et collectives. En bref, nous pouvons dire que la première hypothèse consacre la force comme le seul instrument du changement, tandis que la seconde vient justifier l'utilisation du langage métaphorique et respecte beaucoup plus l'idéal républicain.

Après avoir défini l'acte de création comme la résultante d'une confrontation entre l'inspiration et la réalité du quotidien qui admet un pluralisme des valeurs, il nous semble essentiel de clarifier le duo volonté générale/fondation afin de valider la seconde hypothèse. C'est dans ce but précis que nous établissons une analogie entre la construction rousseauiste et la construction du langage. La volonté générale apparaît comme l'esprit flottant de la langue. La fondation est la grammaire. Toutes deux unissent le mot à la phrase. Il ne faut pas concevoir le duo comme un ensemble de règles prescrites au fil du temps, mais plutôt comme une formule expressive, comme une manière d'être qui va de soi. Lorsque nous parlons et écrivons des phrases, lorsque nous lions des mots, la grammaire intervient de façon constante sans pour autant s'imposer comme une loupe oppressive : « Il faut donc énoncer des propositions, il faut donc parler pour avoir des idées générales ; car sitôt que l'imagination s'arrête, l'esprit ne marche plus qu'à l'aide du discours. »¹⁵ Nous suivons les règles de grammaire, car nous avons cette volonté de nous faire comprendre ; la grammaire est le fondement de la construction du discours dont dépend notre interaction avec les autres. Elle est donc le produit d'une motivation intrinsèque :

¹⁵ Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 207.

celle de communiquer ; l'ensemble des règles qui la constitue exprime l'esprit partagé de la langue, de ses symboles et de ses valeurs. Au cœur de la phrase, il y a le verbe ; ce dernier mène à l'action, tout comme le politique.

Toutefois, il faut admettre qu'il y a des failles dans cette analogie. La première est évidente. Il nous arrive de commettre des erreurs grammaticales et celles-ci n'entraînent pas nécessairement une rupture dans la communication. Au contraire, elles peuvent même venir animer la discussion et augmenter la volonté de se comprendre. Nous pensons qu'il existe toutefois un minimum requis. La seconde faille concerne les niveaux de langage. De notre occupation sociale dépend notre façon de communiquer. Celle-ci reflète une pluralité de valeurs ; ces dernières peuvent entrer en conflit non seulement avec la grammaire, mais aussi en s'opposant les unes aux autres. La langue des intellectuels peut-elle s'entendre, sans problème ou sans friction, avec celle de l'ouvrier ? Il faut avouer que la question se pose aussi à l'intérieur même des discours intellectuels, car les niveaux de langue utilisés ne font pas toujours l'unanimité. Cependant, l'intérêt pour la langue n'est-il pas un préalable qui favorise directement l'émergence de conflits entourant son usage ? Il y a donc une certaine forme d'unité qui précède les règles et la volonté d'en débattre. Dans la construction rousseauiste de la république, la volonté générale, tout comme l'esprit de la langue, s'acquitte de ce rôle rassembleur.

Qu'en est-il des écarts par rapport à la volonté générale ? Pouvons-nous dire que l'unité du discours est assimilable à l'unité de l'action ? Face à une telle question, Rousseau répéterait, une fois de plus, que nous mélangeons l'effet avec la cause et que la grammaire, telle que nous la connaissons, bien qu'elle soit un produit de la civilisation, n'est pas artificielle, car en aucun cas,

elle ne repose sur l'unanimité d'une première convention¹⁶. Bien sûr, la grammaire n'est pas simplement le résultat du progrès ou de l'évolution du langage laissée au hasard du temps, mais elle ne s'affirme pas non plus comme le produit d'une participation dans laquelle tous et chacun aurait formulé les règles d'un commun accord ; Rousseau exprime bien cette différence : « [...] [L]orsque, par des moyens que je ne conçois pas, nos nouveaux grammairiens commencèrent à étendre leurs idées et à généraliser leurs mots, l'ignorance des inventeurs dut assujettir cette méthode à des bornes fort étroites [...]. »¹⁷ La volonté générale, dans sa construction de la fondation, doit s'appuyer sur une convention et non sur une méthode limitative. Pour établir des lois justes, le pacte social doit établir une parfaite correspondance entre le fait d'obéir à soi-même et celui d'obéir aux autres. Les clauses de ce contrat sont déterminées par la nature de l'acte¹⁸. Il semble donc que les constituants du duo volonté générale/fondation, bien qu'ils soient intimement liés, présentent un ordre logique d'association. La volonté générale, tout comme l'esprit partagé de la langue, est un préalable à la mise en place de la fondation. Cependant, celle-ci doit être le produit d'une démarche participative si elle veut établir des règles qui viendront véritablement la chapeauter.

La grammaire, dans le cadre d'une telle démarche participative, aurait pour effet de transcender en tous points les unités qu'elle fabrique. La raison de cette affirmation est simple : la grammaire devient l'expression tangible de l'esprit de la langue et constitue la structure dans laquelle le sens des mots prend véritablement forme. Reposant sur l'égalité des membres, la fondation est le résultat d'une telle convention qui se matérialise toutefois dans l'action politique

¹⁶ Rousseau, *Du contrat social*, p. 32.

¹⁷ Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 207.

¹⁸ Rousseau, *Du contrat social*, p. 39.

et qui se concrétise dans l'énonciation du contrat social. Selon Rousseau, cette construction logique élimine les conflits d'intérêts. Sur la base de cette convention, le politique devient un « moyen de se faire », c'est-à-dire une morale qui vise l'accomplissement de l'homme et son affranchissement.¹⁹ En théorie, tout semble fonctionner, mais qu'en est-il dans la pratique ?

La polémique au centre de la construction républicaine rousseauiste renvoie certainement à l'origine du contrat social. Puisqu'il ne repose d'aucune façon sur une promesse entre les contractants, mais bien sur une forme d'entente tacite, le contrat social ne peut s'expliquer par des représentations de l'Histoire. Évidemment, si nous pouvions trouver dans l'Histoire un exemple ou un événement dans lequel tous s'accordent par la seule force de la volonté, nous pourrions conclure qu'une telle démarche est possible et qu'il s'agit de découvrir les véritables mécanismes de son fonctionnement. Nous pourrions encore chercher à isoler les relations causales et à développer un modèle social parfait. Cette approche semblable aux modes de la découverte et de l'invention a toutefois une grave incidence, car elle nous oblige à quitter le caractère volontaire pour une justification objective.

Sous une formule objective, la grammaire devient un code qui assure une communication monologique et qui transforme le langage en un instrument neutre et universel. Dans une telle perspective, nul n'a besoin d'une unité organique : il suffit d'appliquer les principes. Rousseau se situe très loin de cette conception théorique. D'abord, la volonté générale est pour lui une expérience qui demande la participation de chaque individu ; elle n'est pas un principe qui peut être appliqué mécaniquement par une autorité extérieure. Ensuite, elle implique un véritable

¹⁹ Burgelin, « Introduction » dans Rousseau, *Du contrat social*, p. 9.

engagement selon lequel le désir de faire un avec l'ensemble dépasse en tous points les justifications raisonnables. Ce désir ne sous-tend pas une conception de l'ordre qui se manifesterait par l'acceptation de règles prescrites, mais fait plutôt référence à un sentiment animique qui va au-delà de toutes formes de contraintes. Il existe, en effet, une très grande différence entre appliquer une vérité telle qu'on la découvre et le fait d'agir volontairement en accord avec sa propre conscience. Selon Riley, le terme « volonté » implique nécessairement une discussion sur la liberté et non seulement sur la méthode.²⁰ Pour Rousseau, agir librement et volontairement est la plus haute marque de moralité. Au premier coup d'oeil, bien que la ligne semble mince entre le général et l'universel, nous croyons qu'il existe de grandes différences entre ces deux concepts philosophiques.

Le « général » implique le particulier puisqu'en tout temps, il est une catégorie supérieure, non pas uniquement sur le plan quantitatif, mais aussi sur le plan qualitatif. C'est donc la volonté de délaisser les particularismes pour s'élever librement vers le bien commun qui constitue l'acte subjectif et créateur de la fondation. Voilà pourquoi la volonté générale se distingue de la volonté de tous : « [...] celle-ci [la volonté générale] ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre ne regarde qu'à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières : mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale. »²¹ Par contre, l'universel implique une transcendance dont les fins sont toujours objectives.²² Comme nous l'avons vu dans la critique de la découverte et de l'invention, l'universel n'implique aucune participation subjective, mais plutôt un détachement

²⁰ Riley, « Rousseau's General Will : Freedom of a Particular Kind », p. 1.

²¹ Rousseau, *Du contrat social*, p. 54

²² Riley, « Rousseau's General Will : Freedom of a Particular Kind », p. 4.

total du sujet face à son objet. Selon Hegel, l'universel se déploie dans le domaine de l'Esprit. Il est une essence qui se manifeste dans de multiples formes et qui recherche toujours son principe objectif²³. Nous pouvons compter les éléments de la généralité et indiquer les points de correspondance ; en aucun cas, l'universel ne peut faire l'objet d'un tel décompte, car il est intangible. Selon nous, chez Rousseau, le général se définit comme un concept participatif qui se matérialise dans une convention. Il se situe donc à l'opposé de l'universel, concept théorique qui renvoie à la métaphysique. La force du discours rousseauiste est de jongler avec ces concepts et de les placer dans des sphères contradictoires tout en sachant pertinemment les rapprocher lorsque le propos l'impose.

Le manque de repères historiques et la difficulté réelle d'associer le fait de penser la volonté générale et de l'accorder avec l'expérience quotidienne propulsent le projet rousseauiste dans des justifications qui doivent faire appel à l'inconscient individuel et collectif. Le sentiment océanique ne peut alors s'exprimer qu'à travers une construction métaphorique. Rousseau est conscient de cet état de fait ; son discours entourant l'état de nature et la loi naturelle remplit parfaitement son rôle. Il inspire un retour du lecteur dans des états immémoriaux et depuis longtemps oubliés. L'universalité n'est plus un concept, mais bien un sentiment laissant ainsi toute la place à l'individu.

Évidemment, il n'y a rien de plus universel que la loi naturelle, loi dans laquelle tous et chacun, les hommes comme les animaux, vivent en harmonie et en équilibre. Or, il est clair que la volonté générale apparaît pour Rousseau comme une reproduction artificielle et contemporaine

²³ Friedrich Hegel, *La raison dans l'histoire : introduction à la philosophie de l'histoire* (Paris: Union Générale d'éditions, 1965), chap. II.

de la loi naturelle. Selon Cassirer, Rousseau nous lance ce message : « Le retour à la simplicité et au bonheur de l'état de nature nous est fermé ; mais le chemin de la *liberté* nous est ouvert, il est possible de l'emprunter et il faudrait le faire. »²⁴ Cette tâche est grandiose ; même que l'homme rationnel, une fois ses caractéristiques naturelles libérées, peut s'élever au-dessus de la nature et de l'universel puisque sa création est volontaire et pure fabrication. La relation entre l'homme et la nature change. L'homme devient le créateur et l'environnement social devient l'objet créé. La place du législateur s'insère très bien dans ce langage métaphorique ; l'image du jugement dernier produit ses effets. Le fait de rétablir le paradis perdu renvoie à une conception quasi biblique selon laquelle le législateur, mi-homme, mi-dieu, vient reconstruire l'unité. Telle est l'importance de sa mission : « C'est une fonction particulière et supérieure qui n'a rien de commun avec l'empire humain. »²⁵ Le législateur de Rousseau est-il un *deus ex machina* ? Rousseau est-il un penseur mystique ?

En répondant par l'affirmative aux questions précédentes, il semble bien que la distinction que nous avons établie entre la volonté et la méthode, entre le général et l'universel, ne puisse plus tenir. Par contre, si nous restons fidèles à notre problématique et considérons le duo volonté générale/fondation comme l'expression philosophique dont le fondement est un manque à gagner, nous prenons conscience de la proximité qui existe entre la pensée rousseauiste et une vision théiste de l'acte de création. Nous croyons qu'elle vient donner des armes au discours et servir Rousseau dans l'avancement de sa cause. Le rôle du législateur se justifie par cette entreprise de persuasion :

²⁴ Ernst Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau* (Paris : Hachette, 1987), p. 31.

²⁵ Rousseau, *Du contrat social*, p. 66.

Voilà ce qui força de tout temps les pères des nations à recourir à l'intervention du Ciel et d'honorer les dieux de leur propre sagesse, afin que les peuples, soumis aux lois de l'État comme à celles de la nature, et reconnaissant le même pouvoir dans la formation de l'homme et dans celle de la cité, obéissent avec liberté et portassent docilement le joug de la félicité publique.²⁶

Le législateur n'est pas divin, il est le porte-parole des pères fondateurs. Rousseau l'utilise pour inspirer une réaction aux citoyens et les appeler à s'unir sous l'égide de la volonté générale. Puisqu'elle est avant tout l'expression d'un sentiment, la volonté générale ne peut être négociée. Elle est le produit d'une transformation à l'intérieur même de la condition humaine. Ce changement marque le premier pas vers l'activation de la religion civile et du contrat social ; ses bénéfices se manifestent seulement dans l'expérience du politique, d'où l'importance de la fondation. Toutefois, le politique n'est pas le remède premier. Rousseau doit avant tout libérer l'homme. Cette nécessité est exprimée par cette phrase désormais célèbre : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. »²⁷ Qu'en est-il de ces fers? Si l'homme de Rousseau se retrouve pieds et poings liés, à l'image de l'homme de la caverne, comment fait-il pour se libérer ? Toute la pensée de Rousseau s'insère dans cette problématique.

Pour bien répondre à ces questions, il nous faut réaffirmer l'intention de l'interprétation. Si nous effaçons toute distance entre le sujet et l'objet, entre le penseur et sa pensée, la philosophie de Rousseau et ses écrits ne sont plus imperméables au contexte philosophique et social. La fondation devient ainsi le dénouement d'un scénario. Selon Glass, ce dernier s'inscrit dans une « typologie de la régression » qui retrace les origines pré-sociales de la conscience. Rousseau présente en premier lieu un monde de sensations et de perceptions dans lequel l'homme

²⁶ *Ibid.*, p. 67.

²⁷ *Ibid.*, p. 29.

vit centré sur le moment présent et sur son instinct de survie ; une dégradation continue le pousse vers la formation de la société dans laquelle l'égo et la logique de l'intérêt dominant les relations sociales²⁸. Pour concrétiser son projet politique, Rousseau doit plonger le lecteur dans des états primitifs. Le lien entre la pensée rousseauiste et la psychanalyse se confirme :

Philosophy for Rousseau acts as the inspirational source for that therapeutic intervention , and the philosopher acts as a kind of master therapist, capable of mediating the relationship between knowledge and self. Implicit in Rousseau's argument, then, lies a therapeutic vision. [...] And the therapeutic vision involves for Rousseau questioning the very roots of the culture itself.²⁹

Le projet politique rousseauiste apparaît comme une construction des plus logiques qui vient renforcer la capacité inspiratrice de la métaphore et de l'image du législateur. Rousseau est sensible à l'état de sa civilisation. Il en dresse un portrait dans lequel il identifie un certain nombre d'éléments qu'il se propose de changer selon sa propre conception du monde. Il construit ainsi un scénario dont le premier épisode présente la métaphore centrale : l'état de nature. L'homme évolue, comme dans un rêve, dans l'harmonie la plus totale. L'état de nature met en scène cet être authentique, cet être naturel qui vit en toute proximité avec la loi de la nature. Cette dernière n'est pas la loi de la jungle. Bien qu'il y règne une harmonie liée au principe de l'équilibre animal, Rousseau ne met pas l'accent sur cette hiérarchie. Pour lui, le fait que dans la nature, il y ait des animaux qui dominant selon leur capacité physique ne constitue pas une forme d'inégalité. Sous la loi de la nature, l'homme est solitaire. N'ayant d'autres préoccupations que celles de sa survie et de la satisfaction de ses besoins primaires, il ne peut aller au-delà de ces principes naturels puisqu'il n'a pas la conscience nécessaire pour s'élever au-dessus de l'instinct. Il n'éprouve aucune passion puisque celle-ci émane de la raison. Pour éprouver, il faut un minimum de réflexion et de raison ; encore faut-il être conscient de son individualité.

²⁸ Glass, « Political Philosophy as Therapy : Rousseau and Pre-Social Origins of Consciousness », p. 168-177.

²⁹ *Ibid.*, p. 164.

En réalité, la loi de la nature n'existe pas et aucune représentation raisonnable de cette métaphore ne peut convaincre l'homme. Il lui semble impossible de se placer dans une situation qui le dépouillerait de ses valeurs. Étant une critique métaphorique, l'état de nature nous oblige à concevoir que son antipode, la critique de l'état civilisé, ne parvient pas non plus à se définir simplement en fonction de la réalité. Une telle critique serait le produit de l'interprétation. Selon Jacobson, la démarche retenue par Rousseau pour arriver à ses fins, place la nature et la civilisation comme deux extrêmes situés hors du processus historique : « His natural man and his social man are but fictions, metaphors permitting him, and us, to appreciate what is politically at stake in the contrariness of the unique human mix. »³⁰ Voilà pourquoi Rousseau manipule une langue littéraire ; voilà pourquoi en multipliant ainsi les comparaisons et les contraires, il propose d'inspirer l'homme et partant, de le transformer.

Pour être compris, l'état de nature fait appel à la fiction. Rousseau espère en faciliter la saisie en inspirant le lecteur par une présentation esthétique qui le place en symbiose avec son environnement. Si la métaphore agit dans le sens voulu, l'homme pourra vivre l'expérience du bonheur total à la condition de transposer dans le réel les principes de l'unité naturelle. Cette transposition demande nécessairement un renouveau politique. Devant la nécessité de ce changement, l'individu accepte de se soumettre à la volonté générale en renonçant à son intérêt individuel. Il est plongé dans la totalité en devenir ; la perspective d'une liberté naturelle socialisée est le gage de l'égalité. Cette formule artificielle correspond-t-elle à une conception idéale de la liberté ? La liberté se pense et suppose la possibilité de faire des choix. Or, dans l'état de nature, l'homme n'a pas cette capacité : il vit sous l'emprise de l'instinct. La mémoire,

³⁰ Jacobson, *Pride and Solace : The Functions and Limits of Political Theory*, p. 102.

première faculté de la raison, ne se conçoit que dans une perspective historique ; pourtant, l'état de nature est ahistorique. Pour entrer de plein fouet dans l'Histoire, une autre dimension humaine doit s'ajouter : celle de la socialisation. Parce qu'il se veut fidèle à l'état complètement ahistorique, Rousseau se doit dans l'obligation de la tronquer. Voilà qui confirme l'image métaphorique de l'état de nature : « Il ne faut pas prendre les recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels ; plus propres à éclaircir la nature des choses, qu'à en montrer la véritable origine [...] »³¹. L'état de nature, n'offrant aucune preuve tangible, physique ou scientifique, apparaît donc comme une vue de l'esprit selon laquelle les concepts de subjectivité et d'objectivité ne tiennent plus. Sachant qu'il s'expose à la critique, Rousseau doit relativiser son propos : le réalisme de son projet politique ne tient qu'à un fil. S'il veut persuader l'homme, Rousseau doit intégrer les changements positifs de la civilisation. Ainsi avoue-t-il le caractère discursif de son entreprise : « Les êtres purement abstraits se voient de même, ou ne se conçoivent que par le discours. »³² Rousseau, après avoir montré la force, le courage et la compassion de l'homme naturel, doit désormais faire ressortir les bienfaits de la socialisation et de la connaissance.

Pour se dégager d'une vision théorique, l'environnement naturel doit admettre des modifications dans un processus civilisationnel. La nature n'est pas un tableau fixé à jamais. L'homme a le pouvoir de transformer son environnement ; en ce sens, Rousseau rejoint l'idéal des Lumières. Le progrès précipite l'homme hors de l'état de nature. Pour la première fois, ce dernier fait l'expérience de la condition humaine, c'est-à-dire des contradictions entre sa

³¹ Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 169.

³² *Ibid.*, p. 207.

dimension naturelle et la nouvelle réalité sociale dans laquelle il est immergé. Dans ce premier balbutiement de civilité, sa conscience préserve un équilibre qui lui garantit l'harmonie entre ces deux dimensions. Les techniques et les connaissances nouvellement acquises lui facilitent l'existence, sans marquer pour autant le début de son « efféminement ». Dans la pensée de Rousseau, le premier épisode de son scénario est centré autour de l'état de nature faisant ainsi de la métaphore son cheval de bataille. Le second épisode dudit scénario s'organise autour de l'âge d'or, période la plus heureuse de l'humanité.

Bien sûr, un scénario sans élément déclencheur n'est pas un scénario efficace : un événement perturbateur doit venir briser l'harmonie du nouvel équilibre. La cassure s'interprète ainsi. La nouvelle civilisation prend le dessus sur la nature. Sans totalement éliminer l'être authentique, elle l'emprisonne sous le poids de la culture. L'idéal proto-romantique rousseauiste reprend donc le dessus sur l'idéal du progrès. Les fers sont solides ; un héros peut toutefois libérer l'homme en lui inspirant de briser ses chaînes. Le législateur apparaît donc comme une figure de proue apte à ouvrir l'imaginaire de l'homme et à le guider vers un univers de liberté.

Ce scénario, bien qu'il présente des éléments de scientificité souvent empruntés à l'anthropologie du nouveau monde, propose une réaction en chaîne qui n'a rien d'historique. Tout comme le scénario filmique, celui de Rousseau contient des éléments de la réalité, de l'environnement, de l'espace et du temps ; cependant, il n'est pas une reconstitution fidèle de l'histoire de l'humanité. Ce scénario ne trace pas un bilan darwinien de l'évolution de l'espèce humaine ; il reflète plutôt la volonté subjective de Rousseau de changer la civilisation de son temps. Le sentiment océanique qui l'anime et dont nous avons déjà parlé n'est pas latent. Il peut toujours commander l'action, car, comme le dit Freud, « [...] un sentiment ne peut être une

source d'énergie que s'il est lui-même l'expression d'un fort besoin. »³³ Ce besoin peut être contextualisé. Rousseau sait bien que les fers sont solides ; aussi, avant de convaincre, lui faut-il persuader et chercher l'intériorité de chacun. L'art devient ainsi un instrument philosophique qui nous aidera à répondre à la question essentielle qui loge au cœur de notre interprétation : quels sont ces fers dont parle Rousseau ? À première vue, il nous semble que la subjectivité de Rousseau soit en grande partie responsable du diagnostic qu'il pose face à la civilisation de son temps. Cependant, nous croyons que cette évaluation ne se limite pas à des propositions fictives parce qu'elle tient compte d'un contexte philosophique précis. Avant de se faire, Rousseau prétend que l'on doit se connaître. Qu'est-ce que cela signifie ?

Rousseau et l'État de nature : le diagnostic et le statut de la connaissance

Notre objet d'étude étant la philosophie politique, notre interprétation doit nécessairement déterminer la position de l'auteur face aux courants dominants de son époque. Bien sûr, puisque nous affirmons que le besoin rousseauiste est avant tout subjectif, nous pourrions tenter de cerner la psychologie de l'auteur et d'établir les motivations au cœur de sa pensée³⁴. Cependant, notre démarche et notre discipline s'intéressent plutôt aux processus cognitifs, c'est-à-dire aux modes de conception de la morale. Selon nous, Rousseau se porte comme le défenseur d'une nouvelle approche ; il veut connaître l'homme authentique. Quelle est cette connaissance du « soi » qu'il veut atteindre et à partir de laquelle il lui devient possible de croire en la réalisation du potentiel humain ? Est-elle théorique et universelle ? Même si nous avons pris nos distances par rapport à cette interprétation, nous croyons tout de même que Rousseau manipule les principes de la

³³ Freud, *Le malaise dans la culture*, p. 14.

³⁴ Voir Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence de l'obstacle* (Paris : Gallimard, 1971).

connaissance théorique pour en arriver à justifier et à légitimer son propos. Pour plusieurs analystes, la pensée de Rousseau prend naissance dans une volonté de définir objectivement la nature humaine. Ce discours essentialiste rejoindrait les principes de l'émergence de la volonté générale et par conséquent, du développement de la fondation. Celle-ci, à l'image d'un moule, permettrait d'introduire chaque individu dans un projet global.

Une démarche politique centrée sur la nature humaine, bien que justifiable, n'est pas originale en soi. Plusieurs penseurs en font le principe moteur de leur philosophie respective. Les contractualistes, John Locke et Thomas Hobbes, sont sûrement parmi les auteurs les plus connus. Toutefois, nous croyons que la vision rousseauiste qui cherche à mieux saisir l'homme se distingue de celle de ces derniers. Chez ces contractualistes, la nature humaine n'est qu'un élément venant justifier l'avènement d'un contrat qui vise à sécuriser des droits naturels ; « [m]ais ces auteurs, juge Rousseau, sont plus soucieux de justifier ce qui est, de partir des "faits" que de chercher ce qui doit être. Par exemple, Hobbes pense que chacun voulant sa sécurité, il faut un pouvoir fort qui empêche l'homme d'être un loup pour l'homme. »³⁵ Rousseau renverse cette logique conséquentialiste ; pour lui, la liberté doit être la cause et le moteur de l'association civile. Il ne catégorise pas les dimensions conflictuelles qui caractérisent la vision de la morale universelle, mais il croit plutôt dans la possibilité d'unir le dualisme nature/culture à l'intérieur d'une relation continue et harmonieuse. Voilà un changement de perspective qui nous prouve que Rousseau ne travaille pas seulement à la sécurisation de l'homme. Il vise une réconciliation des dualismes caractéristiques de l'existence humaine. Par conséquent, nous croyons qu'il est erroné d'aborder Rousseau en centrant l'analyse sur le concept « nature » humaine. Selon nous, ce

³⁵ Burgelin, « Introduction » dans Rousseau, *Du contrat social*, p. 9.

philosophe aborde les conflits de valeurs, non pas dans une démarche essentialiste, mais beaucoup plus dans une perspective centrée sur l'expérience des dualismes inhérents à la « condition » humaine. Cette volonté apparaît aussi dans les fondements philosophiques de la pensée de l'auteur. Influencé à la fois par le courant des Lumières et précurseur du romantisme, Rousseau développe sa philosophie en étant tiraillé entre deux visions contradictoires, entre deux visions qui se disputeront l'hégémonie dans l'ensemble de la civilisation européenne. En plus de remédier à l'état décadent de sa civilisation, Rousseau ne veut-il pas, dans une dernière tentative, sauver d'une rupture, la philosophie de son temps ?

Isaiah Berlin, dans son essai « The Divorce between the Sciences and Humanities », aborde l'opposition entre la vision des Lumières et le courant romantique. Bien que ce dernier émerge véritablement après la mort de Rousseau, nous croyons qu'il est au centre de sa conception de la philosophie et du politique. Selon Berlin, la philosophie politique des Lumières met l'accent sur l'homme en tant qu'être de raison. Voltaire, l'icône par excellence des Lumières, affirme que le progrès entraîne le progrès. Avec l'avancement de la science et de la civilisation, ses effets sont représentés par un mouvement ascendant et linéaire ; la société ne peut aller qu'en s'améliorant. Berlin décrit le programme des Lumières en identifiant trois points essentiels : (i) à toutes vraies questions, il n'y a qu'une et une seule réponse correcte, toutes les autres sont fausses ; (ii) la méthode qui permet d'arriver à la solution correcte de tout problème authentique est de nature rationnelle et elle est la même pour tous, même si elle présente des différences dans le détail et dans l'application ; (iii) les solutions sont universellement, éternellement, et

immuablement vraies qu'elles soient découvertes ou non.³⁶ Cette conception de la connaissance se rapproche grandement de l'école platonicienne, de la logique théorique et du concept d'objectivité défendu par les sciences appliquées. Dans son laboratoire, le sujet stérilisé de ses passions prétend aborder les questions morales sans impliquer sa subjectivité. Grâce à la méthode scientifique, son travail consiste simplement à formuler des vérités universelles et objectives.

Selon Berlin, de cette manière de pensée découlent des conséquences pratiques :

The implication of this position is that the world is a single system which can be described and explained by the use of rational methods ; with the practical corollary that if man's life is to be organised at all, and no left to chaos and the play of uncontrolled nature and chance, then it can be organised only in the light of such principles and laws.³⁷

Ces principes respectent-ils l'individualité et la volonté de chacun ou profitent-ils plutôt de leur autorité morale pour rendre toutes formes de connaissances étrangères à la sphère humaine ? Évidemment, la logique théorique moderne préconise un détachement entre le sujet et l'objet : la connaissance est sortie du contexte et n'est plus une activité reliée à l'expérience. C'est ce qui lui donne sa légitimité. Rousseau n'emploie pas une méthode qui vise la découverte d'une réponse unique, mais il cherche une façon de persuader les individus d'accepter volontairement sa philosophie. Cette stratégie privilégie la connaissance de soi dans toute son authenticité. Or, à l'opposée de la « position originelle » de John Rawls, celle de Rousseau ne place l'individu en retrait de ses valeurs ; ce dernier est plutôt amené à en faire l'expérience véritable grâce à l'inspiration du personnage du législateur. Pour séduire l'homme, Rousseau doit nécessairement puiser dans le contexte et les valeurs de son époque. Voilà pourquoi l'état de

³⁶ Isaiah Berlin, « The Divorce between the Sciences and Humanities » dans *Against the Current* (London : The Hogarth Press, 1979), p. 80.

³⁷ *Ibid.*, p. 81.

nature est en opposition totale avec la civilisation. En exposant des valeurs contraires et en démontrant que le changement ne vient pas d'une coupure drastique, mais d'un processus de civilisation, Rousseau veut réaffirmer la capacité de l'homme à agir sur sa destinée. Ainsi, l'homme de l'état de nature et l'homme social ne présentent pas des caractéristiques autonomes et indépendantes qui ne peuvent coexister et qui se révèlent plutôt comme des éléments conflictuels de la condition humaine. Pour vivre harmonieusement et authentiquement ce dualisme, Rousseau, grâce à son langage métaphorique, nous plonge dans une quête existentielle laquelle a pour objectif d'inspirer le changement.

Notre démarche analytique centrée sur l'interprétation défend l'idée selon laquelle l'objectivité désengagée dans la connaissance de la sphère humaine ne respecte pas le caractère contextuel des valeurs. Elle nous amène à comprendre que l'homme ne peut se détacher de son environnement et de ses représentations sociales. Lors d'une situation conflictuelle, les préjugés, par exemple, constituent une grille de référence et agissent comme le fondement de l'action. Selon nous, l'approche des Lumières vient vider le potentiel engagé d'une véritable transformation en déresponsabilisant l'individu. Berlin prétend que cette conception de l'action ne peut qu'entraîner des réactions opposées à l'idéal théorique du détachement :

This was perhaps bound sooner or later to provoke a reaction from those who felt that constructions of reason and science, of a single all-embracing system, whether it claimed to explain the nature of things, or go further and dictate, in the light of this, what one should do and be and believe, were in some way constricting- an obstacle to their own vision of the world, chains on their imagination or feeling or will, a barrier to spiritual or political liberty.³⁸

³⁸ *Ibid.*, p. 82.

Le mouvement scientifique amène dans la discipline philosophique un caractère réaliste qui tend à éliminer la métaphore et la fiction en accusant même ces formes littéraires d'être le langage de la confusion. La réplique des philosophes « rebelles » à la domination scientifique s'organise autour de la pensée romantique. Dans ce courant philosophique, l'utilisation des rites, des mythes et des images métaphoriques renvoie à un mode d'expression qui dépasse la représentation des sens. Elle développe une manière spécifique d'appréhender la réalité et devient ainsi une source de connaissances importantes ; aller au-delà du réel signifie plonger l'individu dans des sphères inexplorées, sans aucune censure et libérées de toutes contraintes sociales. Il y a donc une forme d'objectivité dans l'approche romantique, mais c'est une forme qui ne recherche pas une unité théorique et qui renvoie plutôt à l'unité organique. Malgré cette féroce concurrence entre les deux courants philosophiques, celui des Lumières impose sa suprématie sur l'autre compte tenu qu'il imprègne la société de Rousseau. Comment peut-on expliquer cette domination ?

Reposant sur l'imaginaire, le langage fictif ne peut être appliqué dans le quotidien par une sollicitation de la raison froide. Cependant, il doit, tôt ou tard, se confronter avec le réel et, contrairement à la connaissance objective, cette opération demande l'implication totale de l'individu. L'art est avant tout le passage du temps de l'inspiration vers le temps de la réalisation par la transformation de la matière. L'artiste laisse une part de son individualité dans l'objet créé. Le lien affectif entre le sujet et l'objet devient très serré et peut être difficile à assumer pour l'artiste dont la vulnérabilité n'est pas un mythe. L'art témoigne d'une dimension subjective de l'acte créateur ; par conséquent, la communion entre l'artiste et son œuvre est un gage d'authenticité et de liberté. La vision romantique va au-delà du culte du beau et de l'image. Selon Rousseau, l'homme de son temps n'a pas accès à cette vision et cela se manifeste dans les arts, dans les lettres et dans la science, qui ont tous trois pour effet d'« étend[re] des guirlandes de

fleurs sur les chaînes de fer dont ils [hommes] sont chargés, [et qui] étouffent le sentiment de cette liberté originelle pour laquelle ils semblaient être nés, leur font aimer leur esclavage et en forment ce qu'on appelle des peuples policés. »³⁹ Tout ce qui s'inscrit dans une dépendance de l'individu aux puissances extérieures vient étouffer la dimension interne de l'homme cachée sous les aspirations à la vérité.

Dans son diagnostic de la civilisation de son temps, Rousseau accuse la science, l'art, les mœurs et la culture de n'être plus du ressort de l'expérience de l'être authentique et vulnérable. Pour lui, dans ces activités, l'action des hommes se tourne vers une justification extérieure et universelle. Il en résulte une dépendance accrue face aux progrès matériels ; l'âme est laissée pour compte. Rousseau énonce ainsi cette réalité :

Si nos sciences sont vaines dans l'objet qu'elles se proposent, elles sont encore plus dangereuses par les effets qu'elles produisent. Nées dans l'oisiveté, elles la nourrissent à leur tour ; et la perte irréparable du temps est le premier préjudice qu'elles causent nécessairement à la société.⁴⁰

Cette oisiveté, dont parle Rousseau, s'accompagne du refus d'orienter la connaissance vers une forme d'introspection. Si nous analysons la perte du temps au premier degré, nous postulons que Rousseau présente le progrès comme causant des temps libres à ceux qui ont la chance de posséder le talent ou les ressources. Tous sont tournés vers le culte de l'image et, puisque le beau n'est plus ce que l'on est, mais ce que l'on projette, le paraître corrompt les mœurs et les valeurs. Comme le dit Rousseau, « [l]e désavantage est visible ; car le faux est susceptible d'une infinité

³⁹ Jean-Jacques Rousseau, « Discours sur les sciences et les arts » dans Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 31.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 42.

de combinaisons ; mais la vérité n'a qu'une manière d'être. »⁴¹ C'est comme si les temps libres venaient exclure les actes vertueux, qui par définition, sont tournés vers le bien commun.

La vérité que Rousseau associe ainsi à une « manière d'être » concerne précisément l'expérience individuelle de « l'être authentique ». Dans le quotidien, cette formule philosophique se traduit par l'expression « être soi-même ». Transposée dans la volonté générale, cette formule accepte une pluralité de valeurs. Elle n'exclut pas le conflit, d'où le besoin d'une fondation et d'un contrat social. Selon Rousseau, si elle rejoint l'authenticité, la condition humaine peut mettre fin au refoulement des passions qui est au centre de la corruption. L'authenticité est donc une condition nécessaire à l'existence de la vertu et du pacte républicain. Si cette condition n'est pas remplie, l'homme assiste au développement des inégalités. Celles-ci développent la société aristocratique du loisir, de la mode et des formules de politesse, tous liés au culte de l'image. L'homme civilisé est efféminé, menteur et jaloux et il vit dans un monde de sophismes. L'apparence occupant une place dominante dans ses activités, il est dépravé et malade. Avec ses semblables, il agit de façon égoïste poussant constamment ses actions dans une atmosphère de guerre et de destruction. Par contre, l'homme naturel est « homme » ; il est serein, sensible et compatissant. Son action s'oriente toujours dans le sens du bien commun.⁴² Selon Jacobson, ce contraste entre les deux types d'individus révèle la problématique fondamentale de la pensée rousseauiste :

Yet, I hope it is sufficiently clear that Rousseau speaks metaphorically : we ourselves are the bearers of *both* sets of tendencies within us, and the conflict rages ; first one, then the other term to the dualism triumphs. The question is,

⁴¹ *Ibid.*, p. 42.

⁴² Jacobson, *Pride and Solace : The Functions and Limits of Political Theory*, p. 111.

can there be freedom without sacrificing man to his products, and peace without sacrificing culture to naturel instinct ?⁴³

Analysé sous le mode de la créativité, la pensée de Rousseau nous apparaît cependant sous un nouveau jour. Rousseau est un philosophe des Lumières et sa philosophie politique, qui s'engage dans la construction d'une fondation, place le renouveau politique au centre du progrès humain. Cet engagement reflète une préoccupation humaniste dans laquelle la volonté générale doit être le reflet de toutes les individualités. Seul un engagement fondé sur l'authenticité permet de réaliser l'unité politique. La société du contrat social est présentée comme un microcosme qui réalise enfin les besoins animiques au centre de la condition humaine. Un élément romantique se retrouve donc au centre de la pensée de Rousseau qui tente par tous les moyens de réconcilier l'être naturel et l'individu socialisé. Selon lui, la raison ne peut réaliser cet exploit :

C'est la raison qui engendre l'amour-propre, et c'est la réflexion qui le fortifie ; c'est elle qui replie l'homme sur lui-même; c'est elle qui le sépare de tout ce qui le gêne et l'afflige : c'est la philosophie qui l'isole ; c'est par elle qu'il dit en secret, à l'aspect d'un homme souffrant : péris si tu veux, je suis en sûreté. Il n'y a plus que les dangers de la société entière qui troublent le sommeil tranquille du philosophe, et qui l'arrachent de son lit.⁴⁴

Chez Rousseau, cette critique de la raison n'est pas celle de la raison pratique qui implique le sujet et qui demande nécessairement à l'individu de se placer dans des situations de vulnérabilité. Rousseau s'attaque plutôt à une vision centrée sur la raison théorique. Cette vision, comme nous l'avons vu, domine son temps ; de plus, elle est pratiquée par une élite. La pensée de Rousseau s'adresse à cette dernière. D'ailleurs, ses œuvres politiques sont souvent associées à des concours dont les juges viennent de la haute sphère sociale. Selon Rousseau, l'hégémonie de ce groupe constitue le plus grand obstacle dans la relation de l'homme et du temps. Celle-ci fondée sur des

⁴³ *Ibid.*, p.111

⁴⁴ Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 214.

vérités universelles et décontextualisées domine l'organisation de la cité et rejoint la masse devenue prisonnière d'une culture dépravée. Cependant, pour être efficace, Rousseau croit que sa pensée doit « guérir » les philosophes : « Je sens que ce n'est pas à des esclaves qu'il appartient de raisonner de liberté. »⁴⁵ Il reprend souvent la distinction entre les juges-philosophes et les auditeurs associés au genre humain :

Mon sujet intéressant l'homme en général, je tâcherai de prendre un langage qui convienne à toutes les nations, ou plutôt, oubliant les temps et les lieux, pour ne songer qu'aux hommes à qui je parle, je me supposerai dans le lycée d'Athènes, répétant les leçons de mes maîtres, ayant les Platons et les Xénocrates pour juges, et le genre humain pour auditeur.⁴⁶

Par contre, sous cette flatterie se cache une autre critique. Pour accomplir la tâche du législateur, il ne suffit pas de se prétendre philosophe. La vraie connaissance est celle qui émane de l'être et qui ne vient pas de principes étrangers à sa nature. Selon Rousseau, la dépendance accrue des philosophes à l'opinion publique donne plus d'importance au titre de philosophe qu'à la véritable philosophie⁴⁷. La recherche de la gloire et de l'honneur, chères au républicains classiques, ne se situe plus dans la sphère du mérite, mais dans celle infiniment plus inégale du marché. Rousseau se penche alors sur un problème beaucoup plus grave qui sème en lui une profonde inquiétude : « [...] que deviendra la vertu, quand il faudra s'enrichir à quelque prix que ce soit ? »⁴⁸

Comme nous l'avons vu, Rousseau s'emploie à montrer les vices entraînés par la civilisation qui encourage, par ses principes fondateurs, une surenchère de l'image. Sans être le fruit d'une dichotomie entre le bien et le mal, sa démonstration est radicale et extrême. Ce qui

⁴⁵ *Ibid.*, p. 244.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 169.

⁴⁷ Jean-Jacques Rousseau, « Discours sur les sciences et les arts » dans Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 32.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 44.

caractérise le plus la pensée de Rousseau n'est pas la volonté d'associer le social à la dépravation de la condition humaine, mais plutôt de formuler une critique de la civilisation de son temps, la civilisation telle qu'elle *est* face à ce qu'elle *aurait pu être*. Même si pour plusieurs, l'état de nature est associé à la pensée théologique, au jardin d'Éden et au paradis perdu, en identifiant le moment de la chute, Rousseau ne vise pas le salut spirituel de l'homme, mais il tente plutôt de révéler le côté oublié de la condition humaine. Ce dernier est éradiqué par la domination grandissante des arts et des sciences. Voilà pourquoi Rousseau présente des extrêmes. Il veut susciter une réaction. Ne se donne-t-il pas un rôle de psychanalyste ? Le diagnostic suivant de C.G Jung présente une certaine similitude avec la pensée rousseauiste : « [...] le névrosé ne constitue qu'un cas d'espèce de l'homme civilisé en désaccord avec lui-même, du seul fait qu'il doit concilier en lui nature et culture. »⁴⁹ Cette conciliation, comme nous l'avons abordée ci-dessus, favorise la civilisation en affirmant la suprématie de la connaissance scientifique qui accélère le mouvement vers une externalisation du « soi ». Selon Rousseau, cette distanciation s'agrandit là où le progrès technique est présenté comme un idéal. Dans cet état de fait, la résolution des dualismes constitutifs de la condition humaine est perçue non pas comme le résultat d'un dialogue entre les parties contradictoires, mais bien comme un silence annonciateur de la destruction de l'une d'entre-elles. Les « fers » dont parle Rousseau sont les mécanismes sociaux qui poussent l'homme naturel vers le silence et qui placent un système universel au centre de l'identité individuelle.

Selon les tenants de ce système, il n'existe aucun besoin de se connaître réellement, car la connaissance objective permet à elle seule la réduction des conflits de valeurs. Ainsi la science et

⁴⁹ Carl Gustav Jung. *Psychologie de l'inconscient*. (France : Georg éditeur, 1993), p. 48.

la technique viennent s'immiscer dans la subjectivité de chacun et deviennent les guides de la pratique des rapports sociaux. Or, comme le mentionne Jung, « [d]ans chaque être individuel existent, outre les réminiscences personnelles, de grandes images originelles. »⁵⁰ Ce sont ces images archétypales qu'on ne peut altérer et qui se manifestent par le conflit si elles ne sont pas saisies. Voilà pourquoi Rousseau s'intéresse à la condition humaine. Voilà pourquoi l'utilisation de l'état de nature, comme métaphore et modèle archétypal, est ahistorique et extrême. Rousseau vise un éveil de la conscience. Berlin évoque ainsi le lien entre la créativité et le romantisme :

The greater the man-made element in any object of knowledge, the more transparent to human vision it will be ; the greater the ingredient of external nature, the more opaque and impenetrable to human understanding. There was an impassable gulf between the man-made and the natural : the constructed and the given.⁵¹

Cette opacité dont parle Berlin prend place dans le discours de Rousseau : « Le pire esclavage est là : il faut dissimuler ce que nous sommes, paraître ce que nous ne sommes pas. L'homme naturel se détruit sans s'accomplir, un moi fictif se forme peu à peu et remplace notre vrai moi. Chacun est double et malheureux, et finit par s'accommoder de ses fers. »⁵²

Le thème du double conflictuel est un thème central de la pensée créatrice de Rousseau. Résoudre le double néfaste, c'est avant tout réconcilier les parties qui le constituent, non pas à l'aide de connaissances scientifiques, mais en travaillant sur la réactivation de l'expérience de la dualité. Cette thèse est voisine d'une approche psychanalytique. Le philosophe devient le « médecin » des relations individus-société en travaillant constamment sur l'âme de ses patients. Rousseau dénonce la mystification de la condition humaine, cette absence du dualisme, qui

⁵⁰ *Ibid.*, p. 119.

⁵¹ Berlin, « The Divorce between the Sciences and Humanities », p. 95.

⁵² Pierre Burgelin, « Introduction » dans Rousseau, *Du contrat social*, p. 10.

atteint son paroxysme avec la modernité, pousse vers l'éclatement les frontières de la théorie politique. Il apporte cependant une nuance importante lorsqu'il affirme que ce n'est pas l'absence du dualisme qui entraîne les excès, mais bien son refoulement. Selon Jacobson, le remède de Rousseau n'est pas envisagé comme une harmonisation totale de ce dualisme, mais plutôt comme la réactivation de son expérience quotidienne, comme la réconciliation de la condition humaine dans l'espace public :

It is the *reconciliation of contradictions* we are addressing. And in reconciling contradictions, to listen to one voice only is not to be reconciled but solaced, that is, to be confirmed in our existing belief or else to be outraged, it makes little difference. Solace assumes now one, now the other guise. But to heed the inner voice while acting midst the hubbub of social life, to entertain questions of social justice while taking our own private pleasure, demands reconciliation. Rousseau taxes us to breaking point, his words are constant reminder of our suffering and our delight, not in isolation on from the other, but in characteristic human mixture.⁵³

Voilà ce qui rétablit l'équilibre entre l'être et le paraître, entre le naturel et le civilisé. Voilà le sens du duo volonté générale/fondation. Il faut maintenant introduire le législateur et comprendre davantage son rôle dans l'éveil des consciences. Ce personnage vient-il compromettre la vision volontaire de Rousseau ?

Le législateur et la vertu politique : le citoyen et le festivalier

Comme nous l'avons vu dans les sections précédentes de ce chapitre, la pensée rousseauiste est construite autour d'un mode de conception de la morale axé sur la créativité. Au cœur de la démarche, le langage métaphorique favorise l'émergence de contradictions. Dans la pensée politique, le but visé par l'utilisation de ce langage est de recréer un équilibre entre les

⁵³ Jacobson, *Pride and Solace : The Functions and Limits of Political Theory*, p. 101-102.

éléments dualistes de la condition humaine : raison/passion, nature/culture, paraître/être. Le personnage fictif du législateur, par sa grandeur et sa vertu, doit non seulement servir de modèle au lecteur, mais il doit lui inspirer une véritable transformation. La métaphore de l'état de nature s'inscrit dans une volonté de persuader l'individu de la nécessité d'un changement interne et d'un renouveau politique qui vient assurer son épanouissement. Derrière la figure archétypale du législateur se cache celle de Rousseau qui illustre ainsi son désir de vivre en toute authenticité avec ses semblables. Sa philosophie, sous une rhétorique artistique, tente par tous les moyens de susciter ce désir chez ses compatriotes. Son argumentation, qui combine des notions relevant aussi bien de l'imaginaire que de la raison, critique les misères et les ratés de sa civilisation, tout en sachant aussi en vanter les réussites lorsque l'intention et le propos l'imposent. Cette manipulation des concepts est au cœur des ambiguïtés rousseauistes et révèle le besoin qu'éprouve Rousseau de séduire le lecteur. Quel est le rôle du législateur ?

Le législateur, tout comme la volonté générale, peut forcer l'homme à être libre, mais il peut aussi graver la loi dans les cœurs des citoyens. Il peut être aimé, mais il peut aussi être détesté. C'est cet homme que Rousseau admire : l'être authentique et transparent qui agit toujours pour le bien commun, qui surclasse ses adversaires par la légitimité de son projet et la force de ses arguments, qui a l'autorité du paternel dans les moments turbulents et qui symbolise la fête lors des périodes de prospérité. Le législateur représente la quintessence de l'homme. Par sa pureté, sans être un dieu, il se situe peut-être au dessus des hommes. Nous croyons que le législateur est un personnage mythique ; Rousseau, dans sa description du personnage, utilise le conditionnel :

Pour découvrir les meilleures règles de société qui conviennent aux nations, il faudrait une intelligence supérieure, qui vît toutes les passions des hommes et qui n'en éprouvât aucune, qui n'eût aucun rapport avec notre nature et qui la

connût à fond, dont le bonheur fût indépendant de nous et qui pourtant voulût bien s'occuper du nôtre; enfin qui, dans le progrès des temps se ménageant une gloire éloignée, pût travailler dans un siècle et jouir dans un autre. Il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes.⁵⁴

Si nous poussons plus loin notre désir d'identifier cet être supérieur, il est clair que nous sortons le personnage de son espace fictif. Puisqu'il est son créateur, Rousseau ne s'identifie-t-il pas à ce législateur lorsqu'il brave les critiques de ses pairs et lorsqu'il expose les sentiments et les désirs qui logent au cœur de sa philosophie ? Voilà comment Rousseau répond à cette accusation de narcissisme :

J'entre en matière sans prouver l'importance de mon sujet. On me demandera si je suis prince ou législateur pour écrire sur la Politique ? Je réponds que non, et que c'est pour cela que j'écris sur la Politique. Si j'étais prince ou législateur, je ne perdrais pas mon temps à dire ce qu'il faut faire ; je le ferais, ou je me tairais.⁵⁵

L'art d'écrire, d'esthétiser et de diffuser sa pensée n'est-il pas une forme d'action ? N'avons-nous pas établi que le livre de pensée politique, dans une approche interprétative, engendre un dialogue entre le lecteur et l'auteur ? Rousseau, en utilisant la métaphore, les images archétypales, les sentiments et les passions, n'est-il pas en train d'agir sur nous et de tenter de nous persuader ? Une chose est sûre, l'ambivalence autour du personnage du législateur démontre l'audace et l'ambition du projet rousseauiste. Beaucoup plus qu'une simple transformation des valeurs et de ses représentations sociales, la pensée républicaine de Rousseau vise une véritable transformation de l'âme ; avec lui, la vertu prend un nouveau sens :

O vertu! Science sublime des âmes simples, faut-il donc tant de peines et d'appareil pour te connaître ? Tes principes ne sont-ils pas gravés dans tous les cœurs, et ne suffit-il pas pour apprendre tes lois de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions ? Voilà la véritable philosophie, sachons nous en contenter; et sans envier la gloire de ces

⁵⁴ Rousseau, *Du contrat social*, p. 64-65.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 27.

hommes célèbres qui s’immortalisent dans la république des lettres, tâchons de mettre entre eux et nous cette distinction glorieuse qu’on remarquait jadis entre deux grands peuples ; que l’un savait bien dire, et l’autre, bien faire.⁵⁶

Selon Matthes, la vertu rousseauiste se détache d’une vision classique. Elle ne célèbre ni les armes, ni les héros, mais les sentiments et la simplicité de la vie domestique.⁵⁷ Grâce à la volonté générale et à la fondation républicaine, Rousseau veut redonner à l’homme-citoyen la possibilité de se connaître sans succomber aux conflits d’apparences et d’images. L’action politique peut ainsi se vivre dans l’individualité sans être entachée de parures et de supercheries ; le politique est la célébration de l’amour de soi et non celle de l’amour-propre.

Chez Rousseau, l’acte de fondation relève du spectacle et du pouvoir de séduction. Cependant, il ne défend pas une vision théâtrale du politique. Il se méfie des apparences ; selon lui, le citoyen ne doit pas s’offrir en spectacle : « Theatre replaces genuine sympathy with imitation of sympathy and releases people from responsibility or action [...]. Theatre replaces the pity of *amour de soi* with the self-aggrandizement of *amour-propre*. »⁵⁸ Rousseau est aussi un homme de lettres. Il préfère la nouvelle épistolaire au théâtre puisque cette dernière encourage un véritable dialogue fondé sur la correspondance. La fondation ne se fait pas dans les choses, mais dans les hommes. Elle doit fusionner les catégories acteurs-spectateurs en une seule unité mouvante. Matthes présente d’ailleurs les citoyens rousseauistes comme des incarnations du festivalier.⁵⁹ Les frontières de la fondation s’étendent au-delà de la scène et viennent animer un espace qui n’est plus balisé : la volonté générale est au cœur de l’homme. Sur cet espace ouvert,

⁵⁶ Jean-Jacques Rousseau, « Discours sur les sciences et les arts » dans Rousseau, *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, p. 55.

⁵⁷ Matthes, *The Rape of Lucretia and the Founding of Republics*, p. 99.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 101.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 102.

l'esprit du festival ainsi que l'expérience de la pluralité des valeurs génèrent des passions positives dont ils favorisent d'ailleurs la libre expression et placent l'homme en rapport de réciprocité avec ses semblables. Cette situation de transparence introduit l'homme dans une quête du sens et laisse une place pour le véritable dialogue. Pour reprendre l'expression de Paul Ricoeur, le citoyen de Rousseau est *Soi-même comme un autre*⁶⁰.

⁶⁰ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris : Éd. du Seuil, 1990).

Conclusion

Que retirons-nous de notre lecture de la pensée de Machiavel et de Rousseau ? Sommes-nous inspirés par la pensée politique de ces deux philosophes républicains ? Évidemment, nous devons avouer que les réponses formulées sont très subjectives ; chaque individu, par son vécu et ses expériences, se construit des repères psychologiques, rationnels et émotionnels fort différents. Réagissons-nous de la même façon à la vue de la *Guernica* de Picasso ou à la suite de la lecture d'*Octobre* de Gaston Miron ? L'œuvre artistique ne marque pas un point de rupture dans le temps et dans l'espace ; l'inspiration qu'elle suscite oriente la réflexion. L'œuvre esthétique et moderne est un point de départ ; l'homme qui la reçoit doit tracer son propre chemin : « Le passé n'est pas meilleur que le présent : la perfection n'est pas derrière nous, mais devant, ce n'est pas un paradis déserté, mais un territoire que nous devons coloniser, une ville qu'il nous faut bâtir. »¹ Selon les conclusions tirées tout au long de ce mémoire, les projets politiques de Machiavel et de Rousseau reflètent cette volonté de construire.

Quelle est la place et le rôle de la créativité dans la discipline philosophique ? Bien sûr, l'inspiration fait appel au sentiment ; dans un espace fermé, elle peut illuminer les individus ou simplement les refroidir. Cependant, l'inspiration placée dans un espace analytique ouvert, qui admet le contexte historique et l'influence de l'environnement social, peut être interprétée et devient ainsi sujette à la critique. L'interprétation nous semble la seule formule analytique capable de défendre et de comprendre la place et le rôle de la créativité dans la discipline philosophique. Elle entreprend un dialogue qui ne s'attarde pas à la vérité, à l'origine objective

¹ Octavio Paz, *L'autre voix : poésie et fin de siècle* (Paris : Éditions Gallimard, 1992), p. 45.

du propos des auteurs et elle s'inscrit humblement dans une quête du sens. L'interprétation tend à comprendre les besoins et les motivations qui suscitent l'inspiration et qui vont construire les éléments rhétoriques de la pensée et de la morale politiques. Les modes de la découverte et de l'invention ne peuvent remplir cette mission. En projetant la morale dans un idéal théorique selon lequel l'objectivité, le détachement, la décontextualisation et l'universalité sont les seuls juges et préceptes de l'action, ils présentent les penseurs républicains, la fondation et le législateur, comme des disciples de l'universel. L'individu n'a d'autres choix, il peut se soumettre ou s'opposer au projet proposé ; cette logique totalitaire engendre violence et destruction. Elle repousse l'homme dans une dualité amour/haine ; ce dualisme est la marque de commerce des cycles révolutionnaires dans lesquels la théorie domine la pratique. Ces moments de rupture dans le continuum spatio-temporel favorisent-ils une compréhension supérieure de l'homme, de la société et de la morale ?

Dans le premier chapitre du présent mémoire, nous avons critiqué cette obsession pour la vérité. La découverte, qu'elle soit le produit de la révélation divine ou de la contemplation, présente des enjeux qui ne peuvent s'éclipser du contexte social et historique. Les théologiens ou les métaphysiciens participent au déroulement de la vie dans la cité. Leur conception de la morale défend des intérêts et des structures hiérarchiques ; tout changement dans les valeurs se répercute dans la vie au quotidien et bouleverse, d'une façon plus ou moins radicale, les configurations sociales du passé, du présent et de l'avenir. Sécuriser ces dernières par un recours à l'objectivité, c'est avouer indirectement que dans les faits, la pratique domine en tout temps la théorie. Par contre, la suprématie du discours théorique démontre un manque de volonté, et parfois même un refus d'arriver à un consensus ou à des compromis par la voie dialogique. Comme nous l'avons vu, le mode de l'invention implique des éléments de familiarité avec le mode de la découverte.

La méthode scientifique axée sur l'objectivité de la procédure vient légitimer l'action ; la science, comme la révélation ou la contemplation, viendrait plutôt garantir le succès de l'entreprise morale. Le scientifique, acteur pourtant socialement, émotionnellement et rationnellement intégré dans les structures sociales, s'efface, comme si sa personnalité et ses préoccupations individuelles ne s'engageaient pas dans l'élaboration de sa problématique. Pour passer de la théorie à la pratique, pour s'implanter de façon définitive dans le social, la science, tout comme la métaphysique, doit intégrer des formules symboliques d'où elle puise son statut véritable et son autorité. Transformés en discours idéologique, les modes de la découverte et de l'invention insèrent dans le social des dichotomies radicales : le bien et le mal, le juste et l'injuste, la connaissance scientifique et l'opinion. Ces dualismes concrétisent des frontières dans la pratique des rapports sociaux en introduisant des dynamiques adversatives. Tôt ou tard, celles-ci engendrent des moments de confrontation. Ces derniers ne sont pas nuisibles en soi ; lorsqu'ils sont soutenus par une recherche d'objectivité, ils entraînent le débat dans une logique destructrice qui fait en sorte que l'issue de la confrontation glorifie le gagnant et rejette le perdant. Les grandes idéologies du vingtième siècle nous ont montré jusqu'où pouvaient se rendre les prétentions à l'universalité.

L'interprétation ne cherche pas la vérité ; elle tente plutôt d'éliminer les situations adversatives. Pour y arriver, elle ne renie pas les dualismes et les paradoxes de l'homme et de la société, mais elle cherche à se nourrir de ces derniers pour transformer les valeurs qui sont au centre des situations conflictuelles. En intégrant les protagonistes dans un contexte historique et social, l'objectivité s'engage dans le terrain des symboles et du discours ; elle se saisit des motivations, des besoins et des intentions. Cette démarche interprétative maximise la compréhension des enjeux qui permet une relecture des conjonctures diverses et favorise une

transformation dans les représentations sociales de l'individu et de son environnement. Notre mémoire a intégré cette démarche tout au long de l'analyse des modes de conception de la morale et de la pensée de Machiavel et de Rousseau. Cette lecture engagée dans une critique centrée sur le rôle de la créativité dans leur conception respective de la morale nous a permis d'enrichir la compréhension que nous avons de ces auteurs républicains.

Tout au long de notre démarche interprétative, nous avons établi que la morale est le produit de la participation des individus dans le déroulement des rapports sociaux. Le politique est le résultat de l'action, mais surtout de l'interaction entre des individus qui façonnent un ensemble de représentations. Selon cette affirmation, nous constatons qu'il est impossible de construire une morale de toute pièce. Cependant, et c'est la position défendue dans ce mémoire, nous croyons que la créativité ne cherche pas à introduire une rupture totale avec le passé. Elle n'est ni fondée sur la découverte, ni le produit méthodologique de l'invention. La création de la fondation républicaine cherche avant tout à satisfaire un besoin clairement identifié par les auteurs. La pensée créative se développe à l'intérieur d'un contexte historique et social ; l'inspiration garde son caractère mystique, mais elle n'émane pas du néant. La démarche menant à la réalisation de l'espace politique laisse donc une place importante à l'interprétation.

L'inspiration est très présente dans la construction de la pensée politique de Machiavel et de Rousseau. Elle est un point de départ, une source de motivation qui se concentre autour du législateur. Abordée sous un angle interprétatif, elle peut devenir le moteur d'une réelle transformation. Chez les penseurs républicains étudiés, celle-ci s'intègre dans une volonté de réconciliation. Le tableau comparatif suivant schématise les différentes orientations créatives

prises par Machiavel et Rousseau en tenant compte de leur processus cognitif respectif et de leurs grandes articulations philosophiques.

Tableau comparatif de la pensée de Machiavel et de Rousseau

MACHIAVEL	ROUSSEAU
<p>Intention de l'auteur : réconciliation entre deux sphères de la morale : la sphère politique et la sphère métaphysique.</p>	<p>Intention de l'auteur : réconciliation des dualismes internes de la condition humaine : paraître/être, raison/passion, nature/culture.</p>
<p style="text-align: center;">↓</p> <p>Moyen privilégié : réalisation de l'espace républicain → transformation des valeurs à l'intérieur des représentations sociales.</p>	<p style="text-align: center;">↓</p> <p>Moyen privilégié : réalisation de l'espace républicain → rétablissement d'un équilibre dans la condition humaine.</p>
<p style="text-align: center;">↓</p> <p>Conception théâtrale de la fondation :</p> <ul style="list-style-type: none"> •interchangeabilité des rôles sur la scène politique : acteur↔spectateur. •interchangeabilité qui vise à débattre du sens du bien commun. 	<p style="text-align: center;">↓</p> <p>Conception festive de la fondation :</p> <ul style="list-style-type: none"> •fusion des rôles sur la scène politique : spectateur/acteur. •fusion rendue possible grâce à l'esprit de la volonté générale.
<p style="text-align: center;">↓</p> <p>Origine de l'inspiration :</p> <ul style="list-style-type: none"> •l'Histoire et les grands législateurs. •choix subjectif et engagé de l'auteur. •rhétorique simple destinée à transformer la communauté politique. 	<p style="text-align: center;">↓</p> <p>Origine de l'inspiration :</p> <ul style="list-style-type: none"> •la métaphore créative et le personnage fictif du législateur. •choix créatif fondé sur un scénario. • rhétorique complexe destinée à transformer l'individu.
<p style="text-align: center;">↓</p> <p>Vision communautaire de la vertu centrée sur le mérite, la gloire et l'action.</p>	<p style="text-align: center;">↓</p> <p>Vision domestique de la vertu centrée sur des rapports de réciprocité, sur la transparence et l'authenticité.</p>
<p style="text-align: center;">↓</p> <p>Démarche de l'auteur : Interprétation>Inspiration</p>	<p style="text-align: center;">↓</p> <p>Démarche de l'auteur : Inspiration>Interprétation</p>

Ce tableau comparatif met l'accent sur les différences rencontrées dans notre interprétation de Machiavel et de Rousseau. Évidemment, il n'est pas exhaustif compte tenu que la démarche des auteurs présentent de nombreuses similarités. Si Machiavel manifeste un

penchant plus prononcé pour une interprétation de l'Histoire, n'oublions pas qu'il choisit, dans les *Discours*, des événements et des personnages qui révèlent avant tout son amour pour la république romaine et qui supposent une forme de fiction dont le but est de persuader le lecteur. Quant à Rousseau, il se distingue par une approche centrée sur la psychologie humaine. Bien qu'il base son diagnostic sur des observations de la société de son temps, il utilise le langage métaphorique pour aborder une dimension beaucoup plus subtile de l'existence humaine. La rhétorique utilisée respectivement par chacun des deux auteurs implique donc des intentions similaires : persuader le lecteur de l'urgence d'un renouveau politique, renouveau qui renvoie ultimement à une vision engagée de la morale. La fondation est l'expression de celle-ci. La créativité peut donc se concevoir comme une association entre l'interprétation et l'inspiration. Les différences observables entre les auteurs se situent sur un continuum qui place Machiavel davantage du côté de l'interprétation et Rousseau davantage du côté de l'inspiration. Il faut bien voir cependant que la distance qui les sépare est très subtile et qu'elle renvoie à l'intention de l'auteur plutôt qu'à une différence notoire dans leur mode de conception de la morale.

Qu'en est-il du lecteur ? L'interprétation affirme l'existence d'un dialogue entre le texte et le critique de la pensée politique. Nous pouvons tenter de qualifier cet échange pour interpréter l'impact des démarches de Machiavel et de Rousseau sur notre analyse. La pensée de Machiavel, faisant constamment appel à l'Histoire, nous a mené vers une lecture centrée sur un débat d'idées très contextualisé. L'opposition entre la métaphysique chrétienne et le politique circonscrit déjà l'enjeu machiavélien de façon très précise. La rhétorique simple nous permet de décrire ce contexte et les solutions proposées par l'auteur. L'interprétation n'a pas à sortir du texte pour saisir Machiavel. Rousseau offre beaucoup plus de possibilités. Sa rhétorique complexe et son usage de la métaphore plonge la critique dans une analyse qui demande une

recherche beaucoup plus profonde et qui vise à comprendre le sens du texte. L'interprétation du langage pousse l'analyste dans une critique beaucoup plus abstraite qui ouvre les portes à de nombreuses avenues de réflexion. Encore une fois, ces différences s'expliquent. Persuader le lecteur de l'importance d'un changement dans les représentations sociales de la morale s'avère beaucoup moins complexe que de persuader le lecteur d'un urgent besoin de retrouver l'équilibre de sa conscience et de sa condition humaine. Selon nous, ces différences démontrent que Machiavel et Rousseau ne s'adressent pas au même public ; elles prouvent également que la créativité n'est pas une démarche universelle dont les actions et les intentions sont de créer l'homme unidimensionnel.

Malheureusement, nous ne pouvons pas créer une morale de toute pièce ; l'inspiration n'est pas suffisante pour opérer un tel changement. Heureusement, l'homme possède d'autres ressources. L'inspiration, lorsqu'elle est interprétée et débattue à l'intérieur d'un dialogue et lorsqu'elle confronte le langage inspiré avec le réel, peut fournir des éléments importants, des tremplins à la transformation des valeurs et des codes moraux sans engendrer de violence et de destruction. L'art a donc sa place dans la discipline philosophique ; la pensée esthétique permet d'orienter la conversation, partant de ce qui devrait être pour observer et critiquer ce qui est. Par contre, le mode de la créativité devient nuisible s'il mène à un programme politique dogmatique dans lequel l'action ne serait plus la confrontation de l'idéal fictif avec le réel, mais l'application d'une vision idéaliste et utopique. Quelle est la place et le rôle de la créativité dans la société d'aujourd'hui ?

Peu de sociétés peuvent se vanter de ne jamais avoir eu recours à un père fondateur, de n'avoir jamais idolâtré un personnage politique, militaire ou artistique, ou de n'avoir jamais

propulsé la nation au statut de fondation. La relation de l'homme avec ses semblables, même si elle semble organisée autour d'institutions politiques, sociales et communautaires, reste fondée sur un équilibre précaire. La montée de l'individualisme fragilise ces acquis et prouve que le rôle et la place des artistes et des philosophes qui partagent l'espoir d'un monde idéal s'avèrent essentiels pour l'avenir des peuples et de la planète. Si l'inspiration qui loge au cœur de la créativité peut susciter un éveil susceptible de donner à l'homme cette volonté de se dépasser et de se comprendre, il semble donc impensable, pour l'amour de la sagesse, de la laisser pour compte.

BIBLIOGRAPHIE

- Berlin, Isaiah. 1979. *Against the Current*. London : The Hogarth Press.
- Berlin, Isaiah. 1988. *Éloge de la liberté*. Paris : Calmann-Lévy.
- Blattberg, Charles. 2000. *From Pluralist to Patriotic Politics : Putting Practice First*. New-York : Oxford University Press.
- Cassirer, Ernst. 1987. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Hachette.
- Crick, Bernard. 1970. « So Many Machiavellis » dans Machiavelli, Niccolò, *The Discourses*. London : Penguin Books.
- Dourlen, Michèle A. 1975. *Dénaturation et violence dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Klincksieck.
- Freud, Sigmund. 1995. *Le malaise dans la culture*. Paris : Presse Universitaire de France.
- Gildin, Hilail. 1983. *Social Contract : The Design of the Argument*. Chicago : The University of Chicago Press.
- Hegel, Friedrich. 1965. *La raison dans l'histoire : introduction à la philosophie de l'histoire*. Paris: Union Générale d'Éditions.
- Hobbes, Thomas. 2000. *Léviathan*. Paris : Éditions Gallimard.
- Istria, Gérard C. et Roland Frapet. 1980. *L'Art politique chez Machiavel*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- Glass, James M. 1976. « Political Philosophy as Therapy : Rousseau and Pre-Social Origins of Consciousness ». *Political Theory* 4(mai) : 163-183.
- Jacobson, Norman. 1978. *Pride and Solace : the Functions and Limits of Political Theory*. Berkeley: University of California Press.
- Jung, Carl G. 1993. *Psychologie de l'inconscient*. Paris: Georg Éditeur.
- Machiavel, Nicolas. 1980. *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Paris : Berger-Levrault.
- Machiavel, Nicolas. 1992. *Le Prince*. Paris : Flammarion.
- Matthes, Melissa M. 2000. *The Rape of Lucretia and the Founding of Republics*. University Park : The Pennsylvania State University Press.

- Paz, Octavio. 1992. *L'autre voix : poésie et fin de siècle*. Paris : Éditions Gallimard.
- Platon. 2002. *La République*. Paris : Flammarion.
- Pocock, J.G.A. 1997. *Le Moment machiavélien*. Paris : Presses Uiversitaires de France.
- Polin, Raymond. 1971. *La politique de la solitude : essai sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Éditions Sirey.
- Rawls, Jonh. *A Theory of Justice*. Cambridge : The Belknap Press of Harverd University Press.
- Ricoeur, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris : Éd. du Seuil.
- Riley, Patrick. « Rousseau's General Will : Freedom of a Particular Kind » dans Robert Wokler, dir. 1995. *Rousseau and Liberty*. New-York : Manchester University Press: 1-28.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1992. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Flammarion.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1992 . *Du contrat social*. Paris : Flammarion.
- Sandel, Michael J. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin. 1989. *Machiavel* . Paris : Éditions du Seuil.
- Starobinski, Jean. 1971. *Jean-Jacques Rousseau : La transparence de l'obstacle*. Paris : Gallimard.
- Talmon, J. L. 1966. *Les origines de la démocratie totalitaire*. Paris : Calmann-Lévy.
- Taylor, Charles. 1985. *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1991. *The Malaise of Modernity*. Toronto : House of Anansi Press Limited.
- Walzer, Michael. 1993. *Interpretation and social criticism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Weber, Max. 1965. *Essai sur la théorie de la science*. Paris : Plon.
- Williams, Bernard. 1994. *La fortune morale*. Paris : Presses Universitaires de France.