

Université de Montréal

DÉLIBÉRER AVEC UN MISANTHROPE?
La misanthropie face à l'éthique de la discussion de Jürgen Habermas

par
Frédéric Pesenti

Département de science politique
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès arts (M. A.) en science politique

Mai 2019
© Frédéric Pesenti, 2019

RÉSUMÉ

On connaît le misanthrope essentiellement comme un personnage comique de théâtre, de Ménandre à Shakespeare en passant par Molière. Cela pose un danger qui est justement celui de cantonner la misanthropie à un imaginaire romanesque, non-politisé, cristallisé à travers le corps d'un énergumène qui s'affole sur les planches. Au niveau de la philosophie, quelques auteurs (Platon, Kant, Shklar) ont certes pondu quelques lignes sur la misanthropie, mais toujours sous l'angle du *bien* et du *mal*, comme un *ethos* à proscrire. Mais qu'en est-il de la *justice*? La misanthropie peut-elle être envisagée comme une norme à réaliser au niveau moral? Et la misanthropie se limite-t-elle à la caractérisation qu'en ont fait certains grands écrivains de l'histoire? Partant du postulat de l'*animal rationnelle* pour comprendre l'objet de la hantise du misanthrope, on remarque que ce dernier se définit par son rejet du *logos* en tant que fondement ontologique de l'humain comme animal politique et social. Que ce soit par la fuite ou la destruction, le misanthrope est coincé, sa participation à toute délibération morale menée sous l'égide du *logos* contrariée. Ainsi, l'éthique de la discussion de Jürgen Habermas permettra d'analyser le cul-de-sac dans lequel se trouve le misanthrope, et de comprendre comment sa haine du *logos* entrave toute délibération morale opérée selon des principes déontologiques.

Mots-clés : Misanthropie; Solitude; Animalisme; Jürgen Habermas; Éthique de la discussion

ABSTRACT

The misanthrope is best known as a character of comic theatre, from Menander to Shakespeare and Molière. However, this threatens to confine misanthropy to romanticized fantasy, making it apolitical and something fixed within intemperate characters on a stage. In philosophy, some writers (Plato, Kant, Judith Shklar) have written a little about misanthropy, but always through the moralist's lenses of *good* and *bad*, that is, as an ethos to avoid. Yet what about *justice*? Could misanthropy be considered a viable norm within the political realm? By focusing on the idea of humans as *rational animals* in order to grasp the misanthrope's object of hatred, it is argued that misanthropy is best understood in terms of its repudiation of *logos* as an ontological foundation of humanity. Whether he or she attempts to respond by either withdrawing or fighting, the misanthrope is trapped, unable and unwilling to contribute to moral deliberation. Jürgen Habermas' ethics of discussion, it is claimed, can help us to fathom the dead-end in which misanthropes find themselves, as well as to understand how their hatred of *logos* hinders moral deliberation, at least when it is carried out according to deontological principles.

Keywords : Misanthropy; Solitude; Animalism; Jürgen Habermas; Ethics of discussion

TABLE DES MATIÈRES

Résumé	i
Abstract	ii
Table des matières	iii
Remerciements	iv
INTRODUCTION	1
Prolégomènes	11
Jürgen Habermas et la tradition de la philosophie morale	16
Fondements de l’agir communicationnel.....	17
Fondements de l’éthique de la discussion.....	26
L’éthique de la discussion dans la théorie morale	31
Chapitre premier : La misanthropie comme misologie	34
Chapitre second : Le misanthrope « Solitaire »	41
La solitude misologique de Jean-Jacques Rousseau	43
Rousseau contre Molière : un point de vue déontologique	49
Le « Solitaire » et l’éthique de la discussion.....	57
Chapitre troisième : Le misanthrope « Destructeur »	72
Le misologue et l’exaltation de la bête.....	79
L’animalisme comme misologie	85
Le « Destructeur » et l’éthique de la discussion.....	91
CONCLUSION	106
Bibliographie	119
Figures	v

REMERCIEMENTS

Je souhaite tout d'abord exprimer toute ma gratitude envers mon directeur de recherche, Charles Blattberg. C'est à son contact, lors d'un séminaire de lecture estival, que ma passion pour la philosophie politique a été ranimée, me donnant la volonté subséquente de poursuivre mes recherches dans ce domaine. Nos discussions improvisées et son intérêt sincère pour mon sujet de recherche ont à la fois généreusement nourri mes réflexions et restauré une motivation qui, à travers les longues heures de rédaction solitaire, peut parfois en venir à se tarir. Son offre spontanée, à la suite du séminaire, de l'accompagner comme auxiliaire d'enseignement a également été une marque de reconnaissance déterminante dans mon parcours, en plus de me procurer le soutien financier nécessaire à la poursuite de mes études aux cycles supérieurs.

J'aimerais également témoigner mon affection la plus profonde à deux amis chers : Fannie Caron-Roy et Alexis Castonguay-Laplante. Partenaire de rédaction fidèle, relectrice dévouée, mentor attentive, mon parcours à la maîtrise se serait révélé infiniment plus tortueux sans le secours rassurant de Fannie. Pour nos conversations animées, son soutien dans la formulation intelligible de ma problématique et sa foi authentique en mes thèses, Alexis aura été déterminant dans le cours de l'évolution de ma pensée philosophique et politique.

Enfin, rien de tout cela n'aurait été possible sans le support inébranlable et les encouragements intarissables de mes parents, à qui je dois tout. Aucun mot ne saurait exprimer à juste titre l'étendue de ma reconnaissance.

INTRODUCTION

« Aucun homme n'est une île,
un tout, complet en soi;
tout homme est un fragment du continent,
une partie de l'ensemble. »
- John Donne, Méditation XVII

« Peu m'importe qu'il soit blanc, noir, jaune ou indien, il suffit qu'il soit un homme, il ne peut rien être de pire », disait Mark Twain. Au-delà de ses écrits ayant fait époque, on connaît Mark Twain pour sa haine des hommes notoire, ses coups de gueule misanthropes s'étant inscrits de manière durable dans l'imaginaire collectif au même titre que ses personnages célèbres d'adolescents en marge. Ces paroles haineuses, dans le cas de Mark Twain, ne soulèvent toutefois pas de passions réprobatrices, sa misanthropie n'étant, tout au plus, que jugée avec un sourire en coin, relativisée par sa nature d'énergumène aigri. De tels énergumènes aigris, l'histoire en aura connu plusieurs; les chroniques regorgent de ces individus caractériels, colériques ou mélancoliques, prompts à la détestation de leurs semblables, peu économes de malédictions jetées à leur prochain. Des écrivains célèbres comme Jonathan Swift, Gustave Flaubert ou encore Amélie Nothomb ont tour à tour revendiqué le fait d'être misanthrope. En musique, plus récemment, Léo Ferré et Morrissey ont été identifiés comme tel. Aucun d'entre eux, toutefois, n'a vu son succès ébranlé par ces occasionnelles décharges de haine; la misanthropie, au rayon des discours haineux, n'étant que peu ou prou prise au sérieux, en témoigne par exemple la longue *watchlist* du fameux *Southern Poverty Law Center*, qui fait pourtant fi de celle du genre humain dans sa recension des idéologies haineuses¹.

¹ Southern Poverty Law Center, *Hate Map*, [En ligne].

Ce refus de prendre la misanthropie au sérieux n'est peut-être pas étranger à la représentation publique en ayant été faite depuis ses premières occurrences dans la Grèce antique – de courtes notices biographiques sur un certain « Timon », citoyen athénien antipathique – essentiellement comme un personnage de *comédie*². Que ce soit chez Aristophane (*Lysistrata*, *Les Oiseaux*), Ménandre (*Le Dyscolos*), Lucien (*Timon d'Athènes*) ou bien évidemment Molière (*Le Misanthrope*), des siècles plus tard, les personnages de misanthropes relèvent de la satire, attirent le rire et les moqueries, font l'objet des remontrances de leurs concitoyens, et voient leur infatuation implorer sous le poids de leurs contradictions. L'Alceste de Molière, par exemple, véhicule un ridicule si évident qu'on ne voit nulle « raison par conséquent d'éprouver à son endroit quelque colère ou indignation [...] »³. Même le Timon de Shakespeare, bien ancré dans la tradition tragédienne de son auteur, ne peut s'empêcher de glisser dans une tonalité comique pétrie de contradictions lorsque la solennité du moment devient trop écrasante⁴. Plus près de nous, des alter-ego misanthropes comme ceux de Woody Allen sont mis en scène comme autant d'égarés névrosés et anxieux, provoquant sinon la sympathie du spectateur, du moins une certaine forme d'identification empathique.

Il est plausible que la fonction de la catharsis dans la représentation théâtrale ait également joué un rôle dans l'évacuation de la problématique de la misanthropie de l'imaginaire collectif. Dans le cas de *Timon d'Athènes*, par exemple, la misanthropie de Timon, en plus de son suicide, contribue à mettre à sac la cité athénienne et assassiner sa population; un tel

² Katell Berthelot (2008), « Hécatee d'Abdère et la "misanthropie" juive » dans *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*, Numéro 19, p. 5-6.

³ Jules Vuillemin (1988), « Le Misanthrope, mythe de la comédie » dans *Journal of Visual Culture*, Vol. 13, numéro 3, p. 120.

⁴ Auguste Vidal (1851), *Des divers caractères du misanthrope chez les écrivains anciens et modernes*, Paris : Auguste Durand, p. 38.

dénouement devrait d'ordinaire suffire à rendre prudent devant les conséquences de la misanthropie. La catharsis propre à la tragédie, toutefois, entreprend d'accomplir « la purgation des émotions » générée par la représentation en substituant les sentiments « de pitié et de crainte » en sensation de plaisir⁵, le rôle du tragédien étant de « composer de manière à faire naître ce plaisir des actes accomplis »⁶, aussi délétères qu'ils puissent être. Ainsi, Aristote explique qu'au théâtre, « nous prenons plaisir à contempler les images les plus exactes de choses dont la vue nous est pénible dans la réalité, comme [...] des cadavres »⁷. Il n'est de cette façon pas incongru de penser qu'après avoir vu les émotions négatives liées au spectacle de la misanthropie purgées, et même substituées en sensation de plaisir, tout un chacun ne soit disposé à envisager la misanthropie en tant que problématique proprement politique; la dissolution de cette dernière dans un imaginaire collectif relégué à un procédé cathartique limite ainsi les affects de crainte ou de peur que le misanthrope devrait pourtant provoquer.

De l'intérêt pour la misanthropie, et éventuellement de la crainte, nous devrions pourtant en avoir, car la misanthropie, quel que soit notre souhait sur la chose, ne se limite certainement pas à la sphère de la représentation artistique, ou à quelques rebuffades ostentatoires d'une poignée de personnes célèbres, passées ou récentes, tout particulièrement à la lumière des conséquences sociales où elle peut mener. Le phénomène du *hikikomori*, véritable épidémie sociale au Japon et de plus en plus présente dans le monde occidental, illustre bien de quelle façon la misanthropie imprègne certaines catégories de personnes. Le *hikikomori* est un individu se retrouvant dans une situation de retrait social extrême : « Il s'agit de l'état d'une

⁵ Aristote (2011), *Poétique*, trad. Michel Magnien, Paris : Le Livre de Poche, p. 93.

⁶ *Ibid.*, p. 105.

⁷ *Ibid.*, p. 89.

personne qui évite toute participation sociale en raison de différents facteurs et causes et qui reste cloîtrée presque en permanence chez elle plus de six mois »⁸. Plus d'un demi-million de Japonais seraient des *hikikomori* selon les chiffres disponibles les plus récents, dont plus du tiers vivraient dans un état d'isolement absolu « depuis sept ans ou plus »⁹. Si le phénomène est endémique au Japon, des cas ont également été recensés aux États-Unis et en Europe¹⁰. Le *hikikomori* est ainsi caractérisé par son « intolérance à l'altérité », une condition qui « s'apparente à une figure bien connue de la littérature, le personnage de misanthrope », ce dernier se distinguant par son attachement « à la solitude »¹¹.

Une autre forme de misanthropie, peut-être plus insidieuse parce que moins immédiatement ostentatoire, mais ayant de plus en plus de traction dans le monde occidental, se trahit par ces paroles partagées par Brigitte Bardot, figure de proue du combat animaliste d'aujourd'hui, qui avoue candidement, pour justifier son combat pour le droit des animaux, qu'elle s'est « mise lentement mais sûrement à détester l'humanité pour son inhumanité »¹². Ainsi, la lutte pour les droits animaux se double de plus en plus de ce qui semble s'ériger comme sa translation idéologique, le rejet de l'humanité. À titre d'illustration, soixante-six pourcent des Français sont défavorables à une réglementation permettant la chasse et le piégeage d'animaux jugés « nuisibles »¹³; pareillement, soixante-quinze pourcent s'indignent que l'État se charge de l'abattage d'espèces protégées et ce, même lorsqu'elles présentent un risque pour l'humain –

⁸ Philippe Le Ferrand (2016), « Histoire d'un *hikikomori* occidental » dans *Rhizome*, volume 3, numéro 61, p. 12.

⁹ Kiyoshi Ishikawa (2017), « Les "hikikomori" : des reclus en marge d'une société vieillissante » dans *nippon.com*, [En ligne].

¹⁰ Marc Gozlan (2012), « Des cas d'*hikikomori* en France » dans *Le Monde*, [En ligne].

¹¹ Philippe Le Ferrand (2016), *Op. Cit.*, p. 12.

¹² Jean-Pierre Digard (2005), *Les Français et leurs animaux : Ethnologie d'un phénomène de société*, Paris : Fayard, p. 216.

¹³ Ifop (2017), *Les Français et la chasse*, [En ligne], p. 15.

on pense à certaines espèces de loups, de vautours, etc.¹⁴ Plus significatif peut-être, cinquante-et-un pourcent souhaitent l'interdiction de toute expérimentation scientifique sur des chiens ou des singes, *même lorsque cela peut aider à résoudre des problèmes de santé pour les humains*¹⁵. De façon générale, quatorze pourcent des Français considèrent la cause animale comme « parmi les causes les plus importantes à [leurs] yeux », avant la « lutte contre la faim dans le monde », la « défense des droits des minorités » et « l'aide aux migrants »¹⁶! Un cran plus loin, on réclame pour les chiens utilisés en milieu scolaire, par exemple pour des expériences pédagogiques ou de l'accompagnement, un calendrier et un horaire qui « respectent le rythme de vie animal »...tout en ignorant les besoins des enfants eux-mêmes¹⁷. Ou encore un arrêt complet des greffes d'organes prélevés sur des porcs, conformément à leurs « droits fondamentaux », quel que soit l'avis des malades humains sur la question¹⁸. En Belgique, des militants animalistes n'auront pas hésité à tuer un homme pour sauver des oiseaux¹⁹.

La culture populaire est également un témoin intéressant de misanthropie à grande-échelle. À ce titre, des dizaines, voire des centaines de *mèmes internet*, glanés sur les réseaux sociaux, véhiculent des discours glorifiant sans détour un mode vie se rattachant à celui des *hikikomori* : ce désir de réclusion, cette solitude érigée en aspiration collective, un mode de vie débarrassé de tout contact social loué comme un vaccin contre les humains. À titre d'exemple, les figures 1 à 5 relaient ainsi des motifs discursifs rappelant les deux modalités fondamentales

¹⁴ Ifop (2013), *Les Français et le loup*, [En ligne], p. 11.

¹⁵ Commission européenne (2010), *La science et la technologie : Rapport*, [En ligne] p. 64.

¹⁶ Ipsos Public Affairs (2017), *S'engager : la démocratie à l'épreuve des passions*, [En ligne], p. 17.

¹⁷ Jean-Pierre Digard (2005), *Op. Cit.*, p. 197.

¹⁸ *Ibid.*, p. 212.

¹⁹ *Ibid.*

de celui qui fait de l'érémisme sa vocation : le retrait, mais également le silence, autre condition dont la réalisation est inenvisageable en société. Ces *mèmes internet*, qui nous feraient croire partager à priori des boutades sinon impopulaires, du moins sujettes à critique, reçoivent au contraire l'assentiment de dizaines de milliers de personnes sous forme de mentions « J'aime » et commentaires à l'avenant, ce qui soulève des préoccupations sérieuses sur l'attrait ou la fascination que suscite la possibilité de se retirer à jamais sur une île déserte (voir Figure 1), ou encore de souhaiter le mutisme pour son prochain (voir Figures 4 et 5). Toujours au rayon des *mèmes internet*, les figures 6 à 10 se font les chantres de ce type de discours qu'on pourrait rattacher à l'animalisme contemporain, vouant d'une part l'humanité aux gémonies au profit d'un règne animal (voir Figures 6 à 8), commandant d'autre part littéralement au meurtre (voir Figure 9), sinon appelant de leurs vœux une extinction humaine massive d'une manière ou d'une autre (voir Figure 10).

Il serait commode de considérer ces différents éclats de misanthropie comme autant de manifestations isolées de phénomènes sans motif systématique. Les nombreux exemples précédents – et non exhaustifs – ainsi que leur patronage par dizaines de milliers ne permettent toutefois pas d'imaginer faire face à une anomalie anecdotique; la misanthropie a une portée réellement politique. Pour penser la misanthropie politiquement, il nous apparaît toutefois fondamental de réfléchir à ces démonstrations de haine du genre humain à travers une perspective qui révèle le mobile commun pouvant rassembler à la fois le *hikikomori* et le militant animaliste. Judith Shklar, dans son ouvrage *Ordinary Vices*, propose une taxinomie particulière afin de réfléchir politiquement le misanthrope; elle avance ainsi que pour ce faire,

« le *dépréciatif*, le *satirique*, et le *vertueux* sont [les types] qui comptent le plus »²⁰. La taxinomie proposée par Shklar, potentiellement lacunaire, est peut-être également à l'origine d'une prétention qui semble controversée, à savoir qu'il pourrait « y avoir certains types de misanthropie qui soient intellectuellement inévitables et politiquement valables »²¹, allant même jusqu'à proposer qu'une « misanthropie calme » pourrait être « politiquement bénigne », et que ce serait « un vice que nous devrions cultiver sous certaines circonstances politiques »²². Cette prétention s'appuie largement sur l'exemple de Michel de Montaigne, dont la misanthropie se serait trouvée muselée par son amitié profonde envers Étienne de la Boétie, amitié qui, pour Shklar, aurait été « l'irréductible et inexplicable expérience qui aurait mis un frein au doute nauséux et au mépris »²³. Dans la même veine, Derek Edyvane, s'appuyant sur la taxinomie avancée par Shklar, soutient qu'il y a des raisons de penser que la misanthropie « peut avoir un rôle notable à jouer dans la stabilisation et le maintien de la démocratie libérale » et, plus spécifiquement, que « la misanthropie semble jouer un rôle important dans le soutien de pratiques de tolérance »²⁴. Ainsi, Edyvane propose que plutôt que de « chercher à éliminer la misanthropie, ce qui est réellement nécessaire est de trouver un moyen de la *contenir* », de s'assurer qu'elle ne sombre pas dans les « extrêmes »²⁵. Il surfe sur l'idée de Shklar selon laquelle pour nos sociétés, « il est vital de se pencher sur la question à savoir comment tolérer la misanthropie »²⁶.

²⁰ Judith Shklar (1984), *Ordinary Vices*, Cambridge: Harvard University Press, p. 194. Traduction libre.

²¹ *Ibid.*, p. 192. Traduction libre.

²² *Ibid.*, p. 196. Traduction libre.

²³ *Ibid.*, p. 215. Traduction libre.

²⁴ Derek Edyvane (2012), « Rejecting Society: Misanthropy, Friendship and Montaigne » dans *Res Publica*, numéro 19, p. 57. Traduction libre.

²⁵ *Ibid.*, p. 58. Traduction libre.

²⁶ Judith Shklar (1984), *Op. Cit.*, p. 198. Traduction libre.

Si la taxinomie de Shklar n'est pas sans mérite, elle paraît toutefois ne pas refléter fidèlement la réalité de la misanthropie telle que suggérée à la lumière des exemples précédents, soit une misanthropie empruntant à la fois aux attributs particuliers de l'érémisme, autant qu'à l'exaltation de la vie non-humaine et son corollaire, la représentation de l'être humain comme malfaisance délétère. Elle semble également tanguer à mi-chemin entre une compréhension atomiste et holiste du phénomène, posture peut-être provoquée par la définition de la misanthropie sur laquelle Shklar construit son édifice. Cette dernière semble trop peu détachée de son sens commun ou des auto-revendications d'auteurs pour faire du style; se déclarer misanthrope au détour d'une phrase suffit-il pour l'être véritablement? Également, la « preuve » apportée à l'effet que la misanthropie serait porteuse de stabilité à l'intérieur d'un régime d'institutions libérales ne se base que sur des considérations fantasmées – la haine *généralisée* des humains serait ainsi incompatible d'avec les formes plus catégorielles de haine, comme le racisme où l'antisémitisme, et serait donc moins encline à s'organiser politiquement²⁷ –, dispensée de toute forme d'évaluation normative concrète. Ces brèches, apparentes dans l'argumentaire analogue de Shklar et Edyvane, invitent à se poser la question suivante : est-il réellement possible de délibérer avec un misanthrope?

Cette question commande deux tâches conjointes. La première : proposer une définition adéquate de la misanthropie, qui semble être plus fidèle à cette réalité, et qui puisse englober l'ensemble des manifestations vues précédemment, accompagnée de son corollaire taxinomique. Cette définition sera issue d'un travail d'interprétation déductif autant qu'inductif. Ainsi, des définitions philosophiques générales propres à la misanthropie serviront à tracer un portrait plus précis de ce type de haine; inversement, la rencontre directe avec le misanthrope servira à

²⁷ Derek Edyvane (2012), *Op. Cit.*, p. 57

enrichir ces définitions et à élargir de ce fait la théorie misanthropique. Il sera par conséquent nécessaire de s'abreuver non pas seulement à la littérature philosophique, mais également à celle relevant de la dramaturgie et de la fiction, les deux s'entrelaçant et se répondant dans une incontournable transdisciplinarité. Car si l'on se fie uniquement au savoir issu de sa représentation dramatique ou fictionnelle, « on risque de passer à côté de lui sans le reconnaître »; à contrario, limité à sa définition philosophique, « c'est à peine si on le verrait »²⁸. Des considérations métaphysiques tout comme des illustrations tirées de la littérature dramaturgique et fictionnelle seront donc mises à contribution afin de tracer une ontologie propre au misanthrope, de tester si ses différentes incarnations à travers l'histoire peuvent y correspondre. Il sera donc démontré, d'une part, que le misanthrope peut être caractérisé comme tel du moment où il manifeste une haine, un rejet, une belligérance envers le *logos* comme fondement ontologique de l'humain, qui s'incarne par la suite à travers deux postures distinctes mais non-nécessairement mutuellement exclusives : le misanthrope peut fuir l'objet de sa haine (le « Solitaire »), ou encore tenter de le détruire (le « Destructeur »).

Une fois cette nouvelle définition établie, on pourra s'attarder au deuxième aspect de la question : la délibération. Autrement dit, au-delà d'un débat sur le *bien* ou le *mal* que peut représenter la misanthropie comme *ethos*, comme projet de vie particulier, la misanthropie est-elle en mesure de se positionner comme alternative légitime de la perspective du *juste*? Soit comme prescription normative dans le but, pour paraphraser les ambitions de Shklar et Edyvane à son égard, de « pacifier le débat public »? Une des façons d'envisager ce « débat public » est de le placer sous l'égide de la démocratie délibérative telle que peut la concevoir

²⁸ Cette formulation est empruntée à Tayeb Ainseba, qui défend cette transdisciplinarité dans son livre portant sur les croisements entre littérature et philosophie autour du thème de la misanthropie. Voir Tayeb Ainseba (2014), *L'Homme est-il un animal politique?*, Paris : L'Harmattan, p. 236.

le philosophe Jürgen Habermas, et qui va comme suit : une décision politique est légitime à la condition qu'elle soit acceptée de manière rationnelle par tous ceux et celles étant potentiellement touchés par cette décision et ayant préalablement mené un débat également rationnel où les meilleures raisons sont appelées à triompher²⁹. Considérant de cette façon le débat public et les institutions qu'elle est appelée à modeler à son image, la délibération rationnelle devient donc la pierre d'assise du politique, cette condition à laquelle Shklar et Edyvane souhaiteraient appeler de leurs vœux « la stabilisation et le maintien ». Afin de savoir s'il est possible ou encore souhaitable de mener une délibération morale ou politique avec un misanthrope, il importe donc de soumettre la définition proposée ci-haut à un test de délibération selon des critères normatifs particulier : l'éthique de la discussion de Jürgen Habermas³⁰. Ainsi, tour à tour, le « Solitaire » comme le « Destructeur » seront soumis à l'examen des impératifs de l'éthique de la discussion habermassienne, analyse qui s'inscrira en faux des hypothèses de Shklar et Edyvane, pour affirmer que, au contraire, il est impossible de délibérer avec un misanthrope.

²⁹ Cette formulation est inspirée des notes programmatiques pour fonder en raison une éthique de la discussion de Jürgen Habermas. Voir Jürgen Habermas (1999), « Notes programmatiques pour fonder en raison une éthique de la discussion » dans *Morale et Communication*, Paris : Flammarion, p. 63-130.

³⁰ Deux mots sont nécessaires ici pour expliquer et justifier ce choix. Derek Edyvane mentionne que « la misanthropie joue un rôle important dans le maintien des pratiques et institutions libérales » (traduction libre, p. 54), ces sociétés libérales étant caractérisées non seulement « par leur différence et leur diversité, mais également par le conflit » (traduction libre, p. 55). Or, parmi les « pratiques » permettant de résoudre le « conflit » à l'intérieur des sociétés libérales ayant été théorisées, peu ont été autant reconnues et commentées que l'éthique de la discussion de Jürgen Habermas. Ce choix apparaissait donc naturel. Néanmoins, il est vrai que la praxis discursive telle qu'idéalisée par Habermas, et telle qu'elle sera abordée ici, n'est qu'un volet des « pratiques » possibles à l'intérieur desdites sociétés, et ne prétend pas même toucher à la sphère des « institutions », ne permettant pas ainsi une translation directe de l'éthique vers le politique, comme Habermas le reconnaît lui-même, par exemple, dans *Between Facts and Norms* (The MIT Press, 1992). Il ne faut donc pas voir l'accent mis ici sur la praxis délibérative – et l'escamotage volontaire des autres sphères potentielles – comme une volonté de réifier l'éthique de la discussion en tant qu'essence unique du politique, mais simplement le symptôme de contraintes matérielles propres à l'exercice du mémoire, guidées par la cohérence nécessaire à la démonstration de la thèse.

PROLÉGOMÈNES

Le misanthrope, selon ses racines grecques, est « celui qui haït les hommes », ou encore, en termes contemporains, « une personne qui manifeste de l'aversion pour tout le genre humain ». Afin de le *retrouver* et le *reconnaître* aisément et convenablement, ce misanthrope, encore faut-il définir ce que l'on entend par « homme », ou par « genre humain »; en effet, faute d'appréhender correctement l'objet de la haine, comment identifier adéquatement celui qui haït? Comment démasquer, à travers des comportements, des discours, des manières d'agir, le misanthrope qui ne revendiquerait pas ostensiblement « haïr les hommes »? Autrement, celui revendiquant « détester les humains » au détour d'une conversation enflammée en revêt-il nécessairement les atours? Cette épaisseur, ces habits donnés à l'humain pour bien brosser sa singularité propre à générer la haine, seront ceux d'un postulat ontologique particulier : l'homme est un *zoon politikon*, un animal politique. L'objet de ce mémoire n'étant pas de tracer une généalogie philosophique exhaustive du concept de *zoon politikon*, mais simplement d'établir de façon intelligible son postulat ontologique, nous en tracerons ici un portrait sommaire.

C'est bien sûr à partir d'Aristote que ce principe du *zoon politikon* s'insère de manière pérenne dans la littérature philosophique. Si l'homme doit être considéré à un plus haut degré « qu'une abeille quelconque ou tout autre animal vivant à l'état grégaire », c'est qu'il possède le *logos*, autrement dit la *parole*, qui se différencie de la *voix* exprimée par n'importe quel autre animal par ce fait qu'elle sert à manifester par la raison des conceptions particulières du bien et du mal, du juste et de l'injuste, du beau et du laid, etc. Aristote regroupe ces différentes conceptions sous le terme « d'expérience », qui naît de la mémoire, où s'impriment les

différentes sensations recueillies au cours de la vie³¹. Les animaux, bien qu'usant de « représentations » et de « souvenirs » pour survivre et œuvrer dans le monde, ne participent pas à cette définition de l'expérience; seul l'humain s'y insère, faisant également sien « l'art et [les] raisonnements », essentiels à l'organisation méthodique de cette « expérience »³². C'est également l'approche préconisée par l'homme d'État romain Cicéron, souvent rattaché aux stoïciens³³, pour qui la raison est ce qui permet à l'homme, contrairement à la bête qui « se meut pour autant que ses sens la meuvent », de lier le passé au présent et au futur, de distinguer les causes et les conséquences des événements et ainsi prévoir l'organisation nécessaire à la satisfaction de ses besoins, cette raison humaine lui permettant d' « [embrasser] aisément de son regard le cours de toute la vie »³⁴.

Le philosophe autrichien Ludwig Wittgenstein, dans ses premiers travaux, s'inscrit également par rapport au langage dans la veine naturaliste d'Aristote et de Cicéron, voyant dans la parole humaine un phénomène naturel propre à l'homme, distinct du langage animal. Cette caractéristique donne à l'homme une épaisseur ontologique particulière, propre à lui seul, allant au-delà des simples considérations évolutives chères aux darwinistes. Wittgenstein va jusqu'à associer organiquement le langage de l'homme avec celui-ci, avançant que la « langue usuelle est une partie de l'organisme humain », reconnaissant du même coup sa complexité, celle-ci n'étant « pas moins compliquée que lui »³⁵. Wittgenstein voit dans cette capacité de

³¹ Aristote (2008), *Métaphysique*, trad. Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris : Flammarion, p. 71.

³² *Ibid.*

³³ S'il est exact que Cicéron ne s'inscrit pas officiellement dans le courant stoïcien, il reconnaît lui-même « [suivre] [...] de préférence les stoïciens », et bien que refusant de se faire « leur porte-parole », puiser néanmoins « comme d'habitude [...] à leurs sources ». Cicéron (1965), *Les Devoirs : Livre I*, trad. Maurice Testard, Paris : Les Belles Lettres, p. 107.

³⁴ Cicéron (1965), *Les Devoirs : Livre I*, trad. Maurice Testard, Paris : Les Belles Lettres, p. 110.

³⁵ Wittgenstein (1993), *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Gilles-Gaston Granger, Paris : Gallimard, p. 50.

« donner des ordres, poser des questions, raconter, bavarder », ces choses faisant « partie de notre histoire naturelle », la preuve de la présence de ce langage complexe propre à l'humain. Ce langage que les animaux « n'emploient pas », parce que les « capacités intellectuelles leur font défaut »³⁶. Reprenant à son compte, et dans ses mots, l'allégorie platonicienne de la caverne, Wittgenstein identifie le point de divergence entre les animaux et l'humain où ce dernier, un jour, « ouvre son œil voyant », ce moment où finalement pour lui « tout s'éclaire »³⁷. Wittgenstein voit ainsi dans le langage humain et le complexe tissu de signes qui la compose la source qui rend possible une variété de comportements ou sentiments humains impossibles pour les animaux; par exemple, un chien ne saurait « être hypocrite », mais il ne saurait « pas non plus être sincère »³⁸. D'où son fameux aphorisme selon lequel quand bien même un lion puisse-t-il parler, on ne pourrait pas le comprendre. On peut sur ce point déceler une perspective analogue chez Habermas, pour qui il est possible de repérer le *logos* chez « des hommes et des femmes, des enfants et des adultes, [...] mais non pas des poissons ou des taillis de sureau »³⁹.

Le *logos* est donc, selon plusieurs, cette caractéristique fondamentale qui distingue l'homme de l'animal, l'élève au-dessus de la mêlée. Il est la pierre d'assise de sa nature même, qui pour Aristote est celle de s'associer à l'intérieur de la *polis*, la cité⁴⁰ ou, semblablement, pour Cicéron, d'incliner « l'homme vers l'homme », d'orienter nos actions vers la formation d'une

³⁶ Wittgenstein (2014), *Recherches philosophiques*, trad. sous la direction d'Élisabeth Rigal, Paris : Gallimard, p. 40.

³⁷ *Ibid.*, p. 262.

³⁸ *Ibid.*, p. 320. Cette affirmation semblerait également démontrer, comme chez Kant, que c'est bien par le *logos* que l'agir moral peut se systématiser véritablement.

³⁹ Jürgen Habermas (1987), *Théorie de l'agir communicationnel (Tome 1)*, Paris : Fayard, p. 24.

⁴⁰ Aristote (1993), *Les Politiques*, trad. Pierre Pellegrin, Paris : Flammarion, p. 87-93.

« communauté de langage », où foisonneraient les « réunions et les assemblées »⁴¹, comprises comme le lieu où le politique peut s'incarner. L'empereur romain et philosophe stoïcien Marc-Aurèle suit un chemin analogue dans l'amalgame du *logos* et de la *polis*. Pour Marc-Aurèle, il relève d'un fait naturel que les hommes soient dotés en raison, et que cette raison commande les devoirs que nous nous donnons à nous-mêmes; or, si cette raison et ces devoirs nous sont communs, la loi qui en découle l'est ainsi également. De ce fait, Marc-Aurèle considère que « dans ce cas, nous sommes [tous] concitoyens » et que conséquemment, « le monde est comme une cité »⁴². L'association en société relève d'une finalité naturelle, qui est celle de tous les êtres raisonnables, « la cause et le but pour lequel [ils ont] été [créés] »⁴³, et qui s'incarne dans le fait de « suivre la raison et la loi de la plus vénérable des cités et des républiques »⁴⁴. Comme pour Marc-Aurèle, il relève de la démonstration évidente que nous sommes faits pour opérer en société⁴⁵, celui qui renierait la raison naturelle en lui se révélerait être « un abcès du monde », celui qui tenterait d'éviter la raison politique un « lâche »⁴⁶. L'âme des êtres raisonnables « [étant] une », le seul véhicule permettant son incarnation en vertu des lois naturelles est de ce fait la cité⁴⁷. Ramené à sa plus simple expression métaphorique, les hommes sont ainsi « faits pour coopérer, comme les pieds, les mains, les paupières et les mâchoires »⁴⁸.

⁴¹ Cicéron (1965), *Op. Cit.*, p. 110.

⁴² Marc-Aurèle (1995), *Pensées pour moi-même*, trad. Frédérique Vervliet, Paris : Arléa, p. 45.

⁴³ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 68.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 51.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 52.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 25.

Quand nous parlons de « détester les hommes » c'est ainsi avec cette définition de l' « homme » en tête que nous procéderons. Il n'est pas dit toutefois que le *zoon politikon*, respectât-il la raison politique au mieux de ses capacités, ne puisse entrer en conflit avec son semblable. Que faire alors lorsqu'un conflit éclate dans la cité, lorsqu'une norme vacille sur son socle, lorsque les principes moraux instinctifs font défaut? En regard du postulat ontologique du *zoon politikon*, la réponse ne fait aucun doute : « Tu as la raison? Utilise-là! », dirait Marc-Aurèle⁴⁹. Examinons de quelle façon Jürgen Habermas peut éclairer cette question.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 47.

JÜRGEN HABERMAS ET LA TRADITION DE LA PHILOSOPHIE MORALE

Le programme de Jürgen Habermas est vaste : développer le cadre formel d'une nouvelle forme de raison pratique servant à valider les normes remises en question à partir d'un conflit social. Cette raison pratique s'articule autour de critères déontologiques s'inscrivant dans la tradition kantienne, sans pour autant reconduire la transcendance *in foro interno* que permet, et même commande, le formalisme d'Emmanuel Kant. C'est que chez Kant, raison pratique et morale – compris comme la motivation d'agir et la justesse d'une action – ne sont qu'une et même chose, unis dans ce que Kant appelle l'autonomie de l'agent libre⁵⁰. Cette approche fut mise à mal à partir du XIXe siècle à la suite des critiques – particulièrement, mais pas seulement – de Hegel à Kant, pavant la voie à l'emprise de deux traditions concurrentes qui font siéger les critères de justice ailleurs que dans la raison pratique.

D'une part, les néo-aristotéliens, pour qui la raison pratique renvoie à une forme de sagesse infusée de vertu, en droite ligne d'Aristote, dont la conduite se rapporte plutôt aux questions renvoyant aux conceptions de la *vie bonne* que de la justice. Ainsi, les néo-aristotéliens voient dans le *phronimos*, « l'homme sage », l'incarnation permettant de manière contextualiste de comprendre comment mener une vie bonne, ici et maintenant, en d'autres mots d'éclairer « l'horizon biographique d'un ethos coutumier »⁵¹, déplaçant ainsi la question du *juste* vers celle du *bien* les enjeux relevant de la raison pratique. Celle-ci se penche ainsi, pour les néo-aristotéliens, sur des questions d'éthique, et non de morale, comme le souhaite de son côté Habermas⁵². D'autre part, la tradition empiriste, pour laquelle la raison pratique

⁵⁰ Jürgen Habermas (2013), *De l'Éthique de la discussion*, trad. Mark Hunyadi, Paris : Flammarion, p. 103.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, p. 8. S'il est vrai que le programme d'Habermas a été baptisé « éthique de la discussion », il reconnaît lui-même que le nom n'est pas fidèle à ses objectifs et peut mener à la confusion, son « éthique » se

« s'épuise dans son emploi pragmatique »⁵³, à savoir la simple évaluation de moyens orientés en fonction d'une fin, comprise comme la réponse à la question de savoir « comment nous devons intervenir dans le monde objectif afin de produire un état de choses désiré »⁵⁴. Dans cette approche, la raison pratique ne se trouve ainsi assignée qu'une nature instrumentale, réduite à « la prise en considération téléologique de l'activité de l'entendement »⁵⁵. En somme, pour les traditions aristotéliennes et empiristes, ou encore pour Kant, la raison pratique, qu'elle soit thématifiée selon « l'aspect de la conformité au but, du bien ou du juste », vise toujours l'arbitre du sujet agissant rationnellement, unissant dans une même constellation raison pratique et volonté libre mais uniquement selon une seule et même perspective⁵⁶. Le projet d'Habermas est ainsi d'isoler le processus permettant de valider les normes par la raison pratique – compris comme la question du *juste* – à travers une perspective déontologique tout en intégrant les fondements éthiques descriptifs des trois traditions susnommées à l'intérieur du mécanisme permettant d'un côté de générer les raisons permettant la validation, et de l'autre, de motiver cognitivement le sujet libre à agir selon sa volonté.

Fondements de l'agir communicationnel

Habermas souhaite donc ramener dans le giron de la raison pratique la validation des critères de justice dans une perspective déontologique, tout en *détranscendantalisant* la procédure formelle permettant d'y accéder. Celle-ci ne se justifie effectivement chez Kant que dans le

préoccupant de questions de justice uniquement, et non des choix axiologiques préférentiels de chacun se rapportant à la *vie bonne*, qui peuvent se légitimer de façon non rationnelle. Un vocable plus approprié pour Habermas aurait donc sans doute été « théorie discursive de la morale », bien que peut-être moins commode. Voir l'« avant-propos » de *L'éthique de la discussion* (2013).

⁵³ *Ibid.*, p. 103.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 102.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 103.

⁵⁶ *Ibid.*

cadre d'un *fait de raison*, exercé de manière monologique, purement intérieure – *in foro interno* –, et qui ne soit contraignant que par devoir envers la raison elle-même⁵⁷, ce que Hegel avait relevé comme une forme de raisonnement tautologique⁵⁸. C'est ainsi au sein du langage même, dans une perspective pragmatique, soit à travers les actes de paroles menés entre interlocuteurs qu'Habermas désire ancrer cette raison pratique, permettant de ce fait de décroiser le formalisme *foro interno* kantien et d'en faire une procédure menée en relation avec autrui, de manière dialogique.

Habermas identifie quatre formes d'interactions langagières se rapportant à des critères pragmatiques formels tout en intégrant les éléments éthiques descriptifs hérités des trois grandes traditions vues précédemment. La conversation tout d'abord, dont les actes de parole ne servent qu'à mettre de l'avant des constatations sur des états de choses divers, se rapportant à un monde objectif partagé par les interlocuteurs⁵⁹. L'agir dramaturgique ensuite, orienté vers l'expression de vérités subjectives sur soi-même, donc tourné vers une autoreprésentation visant à entretenir un rapport au monde subjectif commun avec l'autre⁶⁰. L'agir dramaturgique tend ainsi à thématiser les prétentions éthico-existentielles comprises comme les représentations de conceptions personnelles de la vie bonne, de ce que l'interlocuteur considère comme le *bien* à l'intérieur des catégories subjectives produites par lui-même.

L'agir stratégique ensuite, qui trouve son sens dans le succès d'un effet recherché chez l'interlocuteur, qu'il soit guidé par un impératif ou une invitation à l'action. La nature des actes de parole stratégiques prend ainsi pour Habermas un caractère *perlocutoire*, c'est-à-dire

⁵⁷ *Ibid.*, p. 24.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁵⁹ Jürgen Habermas (1987), *Op. Cit.*, p. 337.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 337.

motivé par l'engendrement d'effets précis liés à l'atteinte d'une fin individuelle qui commande conséquemment les moyens, et donc l'interaction langagière avec l'interlocuteur – l'agir stratégique est donc articulé par des intentions instrumentales, guidé par des motifs qu'on pourrait rapporter à l'empirisme. L'efficacité est le critère avant tout recherché par l'interaction stratégique, contrairement à la conversation et l'agir dramaturgique, qui s'articulent autour d'une volonté d'intercompréhension, mais dont la portée se limite néanmoins à des prétentions à la vérité objective, non à la justesse⁶¹.

L'agir régulé par les normes, enfin, qui s'incarne chez l'acteur « qui estime en conscience suivre une norme d'action en vigueur »⁶². L'individu se réfère ici à quelque chose dans le monde social permettant, à l'intérieur d'une relation interpersonnelle, de déterminer pour le cercle des destinataires de l'action que celle-ci est justifiée objectivement, au-delà de la prétention à la justesse que l'acteur lui assigne subjectivement. Cette forme d'interaction langagière renvoie à l'unicité kantienne du fait moral. L'acteur, reconnaissant la légitimité d'une norme déjà établie, se voit motivé à orienter son action en fonction de celle-ci; c'est le *fait de la raison* en soi qui détermine l'action, en faisant d'une pierre, deux coups. L'agir régulé par les normes ne permet toutefois que de sanctionner la justesse d'une action relevant d'une norme déjà établie et acceptée comme telle par le cercle des destinataires; du moment que la légitimité de cette norme est disputée, la force motivationnelle de l'agir régulé par les normes s'écroule, ne pouvant plus assurer la validité de son socle.

Aucun de ces quatre modes d'interaction langagière ne peut donc, pour Habermas, ambitionner mettre de l'avant des prétentions à la *justesse*, comprise comme la possibilité

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, p. 120.

d'assurer la validité d'une norme disputée socialement. Au sein de ces quatre formes, les actes de paroles considérés comme « rationnels » prennent simplement l'allure « d'actions dotées de sens, compréhensibles dans leur contexte », et à travers lesquelles l'interlocuteur « se rapporte à quelque chose dans le monde objectif »⁶³. Tant s'orientent-ils soit uniquement vers des effets perlocutoires, donc en fonction de finalités devant être nourries par l'agir d'un antagoniste, soit une intercompréhension qui soit strictement subjective ou encore simplement descriptive, se rapportant à un critère de validité générant au mieux une intercompréhension relative à une vérité constatative mais vide de sens par rapport à la justesse de normes mises en jeu⁶⁴.

C'est ici qu'Habermas introduit son concept d'*agir communicationnel*, quatrième voie au sein des interactions langagières lui permettant de contourner les limites de la raison pratique considérée comme *phronesis*, raison instrumentale, ou encore autonomie morale *in foro interno*, tout autant que celles engendrées par les quatre formes d'interactions langagières précédentes prises isolément. Habermas identifie ainsi comme étant « rationnelles » les personnes produisant des « expressions symboliques, langagières ou non, communicationnelles ou non »⁶⁵ qui font état d'un savoir précédant l'expression en soi, la rationalité de l'expression en question devant se mesurer « aux relations internes entre le contenu de signification, les conditions de validité et les raisons »⁶⁶ qui sont invoquées en temps et lieu afin d'apporter une justification auxdites expressions sur leur rapport à la vérité objective. Cette définition de la rationalité d'une expression revient à la rendre dépendante de sa capacité à « être critiquée et fondée » et donc de la rendre accessible à une « appréciation

⁶³ *Ibid.*, p. 29.

⁶⁴ Jürgen Habermas (2001), *Vérité et justification*, trad. Rainer Rochlitz, Paris : Gallimard, p. 46-47.

⁶⁵ Jürgen Habermas (1987), *Op. Cit.*, p. 24.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 25.

objective »⁶⁷, ce qui, dans le strict cadre formel kantien, pouvait toujours se faire *in foro interno*; pour Habermas, qui souhaite *détranscendantaliser* cette fonction, cette fin ne peut être atteinte qu'en mettant de l'avant une « prétention *transsubjective* à la validité », c'est-à-dire pouvant revendiquer cette prétention de manière équivalente autant pour le sujet agissant que pour quiconque étant en position d'être observateur ou destinataire de cette expression⁶⁸. Ce nouveau concept de rationalité communicationnelle induit *in fine* la nécessité du discours argumentatif comme procédure non-violente de résolution des conflits moraux, celle seule qui ouvre la porte à « réaliser l'entente [et] susciter le consensus »⁶⁹. C'est dans cette pratique de l'argumentation, et seulement dans celle-ci, qu'Habermas peut de cette façon ancrer son concept de rationalité, tel qu'on le voit se déployer, dans l'agir communicationnel, de manière procédurale⁷⁰.

C'est que dans le cas où un conflit normatif surgit de l'arrière-fond des pratiques quotidiennes, et ne peut incidemment plus être réglé par lesdites pratiques maintenant en jeu, l'ensemble des interactions langagières structurant autrement cet arrière-plan – entendu ici les trois formes susmentionnées excluant l'agir communicationnel – n'est pas à même d'apporter une solution à ce conflit, ouvrant la porte à la résolution par la violence⁷¹. Ces actes langagiers qui de cette façon permettent, de manière routinière, d' « obtenir, maintenir et renouveler sur l'arrière-fond du monde vécu un consensus », mais dont ce dernier repose préalablement sur « la reconnaissance intersubjective des prétentions critiquables à la vérité », qui fonde

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁷⁰ Jürgen Habermas (2001), *Op. Cit.*, p. 43.

⁷¹ Jürgen Habermas (1987), *Op. Cit.*, p. 34.

intrinsèquement la rationalité de son processus sur les *bonnes raisons* qui la justifient⁷². Les discours argumentatifs permettent ainsi aux parties prenantes du *dissensus moral* de thématiser les prétentions à la validité qui sont l'objet du litige, ouvrant la porte à la critique des raisons qui sous-tendent les prétentions à la validité des expressions problématiques du point de vue normatif⁷³. La nature critiquable des « position[s] par rapport à des prétentions à la validité » est la condition *sine qua non* de ces jeux de langage entendus comme argumentation⁷⁴, un énoncé ne pouvant être considéré comme *vrai* que « si, et seulement si, il résiste à toutes les tentatives d'invalidation »⁷⁵ pouvant découler du caractère faillible des énoncés en question. Ce procédé, « c'est-à-dire la forme d'argumentation où sont thématisées les prétentions à la justesse normative », est la « *discussion pratique* », l'espace délibératif à l'intérieur duquel on peut examiner, à l'aide d'hypothèses, si la norme à la base de l'expression litigieuse peut être légitimée de manière intersubjective et impartiale⁷⁶; ce faisant, les conditions nécessaires à cette discussion pratique « neutralisent tous les motifs hormis la recherche coopérative de la vérité »⁷⁷, à savoir des intentions stratégiques, dramaturgiques ou simplement conversationnelles.

Il importe toutefois de spécifier les critères par lesquels l'*intercompréhension* peut réellement être considérée comme telle pour Habermas. L'intercompréhension est ainsi définie comme « un procès d'entente entre des sujets capables de parler et d'agir »⁷⁸. L'assentiment rationnellement motivé des participants au contenu d'une expression litigieuse est son objectif;

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Jürgen Habermas (2001), *Op. Cit.*, p. 65.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 217.

⁷⁶ Jürgen Habermas (1987), *Op. Cit.*, p. 35.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 36.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 296.

cette adhésion doit néanmoins être dépourvue de toute « influence exercée de l'extérieur »⁷⁹, à l'instar de l'accord qui serait lui motivé par l'effet perlocutoire d'une action menée stratégiquement, ou le rapport au monde objectif engagé de façon dramaturgique. Les interactions langagières médiatisant l'agir communicationnel doivent ainsi être introduites par *tous* les participants selon des objectifs illocutoires, « et seulement de tels objectifs »⁸⁰ – c'est-à-dire guidés par la volonté de prédisposer son interlocuteur à « accepter l'offre de son acte de parole », et ce, à travers « un *lien rationnellement motivé* »⁸¹ –, afin que la structure du langage puisse induire un accord *accepté* – et non *provoqué* – comme valide par *tous* les interlocuteurs⁸². Du moment, en revanche, qu'un seul des interlocuteurs souhaite par son acte de langage induire des effets perlocutoires chez son vis-à-vis, peu importe la situation, entendu comme la poursuite de retombées comprises comme une finalité individuelle à atteindre par des moyens, l'interaction médiatisée par le langage ne peut être considérée comme tournée vers l'intercompréhension, donc l'entente communicationnelle, mais plutôt comme un agir stratégique⁸³, impropre à mener un procès normatif où chacun souscrit *librement et rationnellement* aux fruits de l'interaction. Ainsi Habermas, en « faisant siéger la Raison dans la seule intelligibilité formelle du langage en fonction du statut de l'intercompréhension », fait en sorte de consolider pragmatiquement, à travers le langage, le statut éthique des relations sociales, celles-ci s'articulant autour de la coordination entre le dire et le faire des individus

⁷⁹ *Ibid.*, p. 297.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 304.

⁸¹ *Ibid.*, p. 288.

⁸² *Ibid.*, p. 297.

⁸³ *Ibid.*, p. 304.

entre eux, l'agir communicationnel devenant de ce fait « le vecteur authentifiant et constitutif de ces relations »⁸⁴.

Cela dit, les prétentions critiquables à la validité soumises à procès dans l'agir communicationnel, si elles doivent être introduites de manière illocutoire, ne font cependant pas l'économie des différents types de savoirs auxquels se rapportent symboliquement les expressions et qui, incarnées isolément, suscitent les autres types d'interactions médiatisées par le langage. On parle ici des rapports à la vérité propositionnelle, à la justesse normative ainsi qu'à la véracité subjective. Chaque interaction rationnelle renvoie ainsi à une volonté d'assigner à *l'ensemble* de ces critères, contenus dans l'expression, une reconnaissance de validité, de telle façon que dans l'agir communicationnel « les actions langagières peuvent toujours être récusées sous *chacun* des trois aspects »⁸⁵. Cela étant, la vérité d'un énoncé – et donc sa capacité à influencer rationnellement l'intercompréhension orientée vers l'entente – se rapporte non seulement « à l'aspect de la justesse » de celui-ci « à laquelle il a un accès privilégié », mais également à la vérité du contexte normatif lui-même auquel l'interlocuteur se réfère, la véracité des expériences subjectives vécues par ce dernier, ainsi que la véracité nominale du contenu véhiculé de manière propositionnelle par l'expression elle-même⁸⁶. En intégrant ces différentes prétentions à la validité critiquables à l'agir communicationnel, ce n'est donc plus « de manière *non réfléchie* » que les interlocuteurs se « rapportent à quelque chose dans le monde », mais coordonnent leurs interactions langagières en fonction de « la

⁸⁴ Jürgen Habermas (1999), *Morale et communication*, trad. Christian Bouchindhomme, Paris : Flammarion, p. 15.

⁸⁵ Jürgen Habermas (1987), *Op. Cit.*, p. 315.

⁸⁶ *Ibid.*

possibilité que leur validité soit contestée par d'autres acteurs »⁸⁷. Compris comme mécanisme qui permet de coordonner ensuite l'action régulée par les normes, l'agir communicationnel basé sur l'intercompréhension permet ainsi de s'assurer que « les parties prenantes de l'interaction s'accordent sur la validité de leurs expressions »⁸⁸, soit les prétentions à la validité critiquables élevées réciproquement qui renvoient au contexte normatif soumis à procès par un conflit ayant jailli de l'arrière-fond des pratiques quotidiennes.

En somme, Habermas conçoit la rationalité comme une « disposition propres à des sujets capables de parler et d'agir », se traduisant dans des interactions et comportements soutenus par « des bonnes raisons pouvant chaque fois être exhibées »⁸⁹. Ces expressions rationnelles, pouvant toujours se référer à une appréciation objective – par leur rapport intrinsèque à une prétention à la validité critiquable – sont « mises à l'épreuve », lorsque contestées par un tiers, à travers un agir communicationnel « remplissant les présuppositions de l'argumentation »⁹⁰, par conséquent nécessairement médiatisées par le « fil directeur de l'entente langagière »⁹¹. Contrairement à l'agir stratégique donc, dont la raison instrumentale – incarnée à travers l'interaction langagière ou non – est uniquement appelée à justifier les moyens perlocutoires déployés vers l'atteinte d'une fin dépouillée de toute volonté étant ancrée dans l'intercompréhension, l'agir communicationnel se démarque par « le fait que tous les participants poursuivent sans restriction des objectifs illocutionnaires », c'est-à-dire visant

⁸⁷ *Ibid.*, p. 115.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*, p. 38.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*, p. 91.

exclusivement « un accord offrant le fondement d'une coordination consensuelle des plans d'action poursuivis individuellement »⁹².

Fondements de l'éthique de la discussion

Ayant démontré que le siège de la raison se retrouve dans le langage médiatisant les relations interpersonnelles tournées vers l'intercompréhension, Habermas est en mesure d'achever le processus de *détranscendantalisation* amorcé par l'agir communicationnel. Ainsi, dans l'éthique de la discussion, l'argument transcendantal ne peut plus désormais s'incarner *in foro interno*, comme chez Kant, dans un fait de raison se déployant ensuite dans l'universel, à travers l'impératif catégorique qui s'attribue le rôle de motivation envers un devoir d'agir. Le principe transcendant chez Habermas se définit plutôt par le fait que « le principe d'universalisation, faisant office de règle argumentative, est à l'état d'implicite dans les présuppositions de l'argumentation en général »⁹³ – résumé chez Habermas par la lettre (U) –, celui souhaitant soumettre la maxime de son action à l'assentiment général devant obligatoirement « examiner par la discussion sa prétention à l'universalité »⁹⁴. C'est dans cet impératif noué autour de la discussion pratique que réside le glissement fondamental par rapport à Kant, étant que le « centre de gravité » ne se trouve plus dans ce que chaque individu peut désirer ériger comme loi universelle en ne le soumettant qu'à sa propre critique, mais bien dans « ce que tous peuvent unanimement reconnaître comme une norme universelle »⁹⁵. Cela renvoie aux présupposés de l'agir communicationnel, à savoir que seul peut être considéré comme *rationnel* celui qui « est capable d'orienter son action selon [des] prétentions

⁹² *Ibid.*, p. 305.

⁹³ Jürgen Habermas (1999), *Op. Cit.*, p. 108.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 88.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 89.

à la validité intersubjectivement reconnues »⁹⁶. Pour l'éthique de la discussion, un critère de validité renouvelé ne peut ainsi être assigné à une norme mise en procès que si toutes les personnes pouvant être influencées ou touchées par les conséquences découlant de l'application de cette norme participent « à une discussion pratique sur la validité de cette norme », le principe d'universalisation y étant astreint excluant de ce fait « tout emploi monologique de ce principe »⁹⁷.

Il importe toutefois de préciser que le principe d'universalisation (U) ne concerne pas le contenu des normes débattues, mais bien la procédure par laquelle il est possible de rendre compte de la normativité formelle régissant la discussion pratique⁹⁸; ce principe (U) de l'éthique de la discussion ne vise donc pas à orienter le procès vers des contenus normatifs particuliers, mais bien à consolider une manière de procéder, au niveau formel⁹⁹. La distinction entre (U) et les contenus normatifs à l'étude est ainsi fondamentale : ces derniers ne sont appelés qu'à « constituer l'*objet* des argumentations morales », alors que le premier s'érige en principe moral valant comme règle argumentative et s'inscrivant dans la logique de la discussion pratique¹⁰⁰. C'est qu'en acceptant la discussion pratique comme moyen de régler les procès normatifs faisant irruption dans le quotidien, l'individu donne également son assentiment implicite aux présupposés du discours argumentatif qui structurent cette discussion pratique, à savoir les caractéristiques de l'agir communicationnel comme interaction langagière tournée vers l'intercompréhension, où siège la raison. Il est donc accepté que toute personne reconnaissant – implicitement ou non – ces critères soit en mesure

⁹⁶ Jürgen Habermas (1987), *Op. Cit.*, p. 31.

⁹⁷ Jürgen Habermas (1999), *Op. Cit.*, p. 87.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 137.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 125.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 114.

de donner son consentement rationnel aux conclusions et conséquences de cette discussion pratique, pour autant qu'elle s'inscrive de manière continue dans les présupposés de l'agir communicationnel, reconnaissant par le fait même la validité universelle de la procédure même ayant conduit à ces résultats, soit le principe (U)¹⁰¹.

Une fois établi, le principe d'universalisation comme étant fondé en raison à partir des présuppositions argumentatives liées à l'agir communicationnel nous rend capable de dégager un principe (D) plus restreint de l'éthique de la discussion, compris comme « ne [pouvant] prétendre à la validité que les normes qui [soient] acceptées par toutes les personnes concernées en tant qu'elles [eussent participé] à une discussion pratique »¹⁰². Ce principe (D) ne renvoie cependant pas, au même titre que (U), à un critère relevant de la logique de l'argumentation; c'est toutefois à travers lui qu'il est compris comment l'éthique de la discussion peut énoncer « l'idée fondamentale d'une théorie morale »¹⁰³. L'éthique de la discussion (D) n'offre ainsi pas de direction précise par rapport au contenu des normes qui sont assignées à procès; l'éthique de la discussion est une *procédure*, se nourrissant des présuppositions articulées autour du principe (U) et de l'agir communicationnel, qui ne vise qu'à construire le point de vue *impartial* à partir duquel les acteurs sont amenés à valider les normes en jeu. Si l'éthique de la discussion est de ce fait si propice à « acquérir les contenus d'une morale universelle », c'est que la forme d'interaction langagière sur laquelle elle se base est plus rigoureuse que celles ne se basant que sur « les formes concrètes de la vie »¹⁰⁴. En asseyant la discussion pratique sur les présuppositions de l'agir communicationnel

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 108.

¹⁰² *Ibid.*, p. 114.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 115.

¹⁰⁴ Jürgen Habermas (2013), *Op. Cit.*, p. 22.

« généralisées, abstraites et décloisonnées », on s'assure d'étendre virtuellement le cours de l'argumentation à toute une « communauté de communication idéale comprenant tous les sujets capables de parler et d'agir »¹⁰⁵, les fondements universaux de l'utilisation du langage formant la seule « structure commune, préalable aux individus »¹⁰⁶.

L'éthique de la discussion se démarque ainsi très clairement, notamment, du *point de vue originel* avancé par John Rawls dans sa théorie de la justice. Alors que ce dernier, soutenu par un voile d'ignorance permettant de faire l'économie des positions sociales de chacun, et donc préservant l'impartialité de l'acteur, vise à *produire* un ensemble de normes légitimes destinées *ensuite* à structurer les relations sociales, la discussion pratique telle qu'envisagée par Habermas n'a comme prétention que celle de *tester* la validité de normes *déjà présentes* ou *hypothétiques* – mais dont la légitimité est ou pourrait être contestée –, l'impartialité étant garantie par les principes (U) et (D) régissant l'éthique de la discussion¹⁰⁷. Logiquement, le principe même de l'éthique de la discussion proscrit ainsi l'établissement de contenus normatifs déterminés qui ne pourraient jamais être remis en cause, que ce soit « au nom d'une autorité philosophique » ou relativement à la mise en place de principes de justice précis liés à une théorie morale¹⁰⁸. Conformément à ce critère, « tous les contenus doivent être soumis à des discussions réelles » du moment que les normes d'actions qu'ils produisent créent un dissensus à l'intérieur d'un cercle donné de destinataires¹⁰⁹; en l'état, les principes normatifs issus de théories morales particulières ne peuvent participer au règlement du conflit que sous formes de raisons exhibées par un interlocuteur et appelées à être critiquées au sein du cercle

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 24.

¹⁰⁷ Jürgen Habermas (1999), *Op. Cit.*, p. 137.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

des destinataires, comme contribution spécifique à la discussion pratique, mais sont autrement neutralisées quant aux velléités intrinsèques portées par rapport à une prétention au niveau fondationnel¹¹⁰.

L'éthique de la discussion ne se concentre que sur les questions de *justification*. Aucune norme ne contenant « les règles de sa propre application », elle n'est de ce fait pas appelée à offrir des prescriptions quant à la question de l'application des normes nouvellement validées¹¹¹; cette dernière doit ainsi faire l'objet d'une « explication argumentative propre », menée a posteriori¹¹². Le principe d'universalité à la base du discours argumentatif qui garantit le point de vue impartial permet toutefois de mettre en action l'autonomie des sujets – comprise comme « la liberté d'agir selon des lois qu'on s'est données à soi-même » -, les normes soumises à procès ne pouvant être considérées comme valides que si « *tous peuvent [les] vouloir* », la volonté renvoyant ici à l'assentiment fourni au fait de se les donner « comme obligation à soi-même »¹¹³. Les normes validées à travers l'éthique de la discussion portent ainsi en elles deux éléments qui se déploient simultanément : bien sûr l'idée de ce qui, chaque fois, peut être considéré comme dans l'égal intérêt de tous, mais également de manière abstraite une « volonté générale », relayant en son sein « volonté de tous sans *répression* », comprise comme le désir de se conformer sans violence aux conclusions de l'argumentation¹¹⁴. De ce fait, « la volonté autonome est totalement intégrée à la raison », étant que la problématique de la volonté par rapport à l'application déterminée par la morale

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Jürgen Habermas (2013), *Op. Cit.*, p. 27.

¹¹² *Ibid.*, p. 106.

¹¹³ *Ibid.*, p. 55.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 106.

n'est pas étrangère à la raison à l'œuvre durant l'argumentation¹¹⁵. Ainsi, du moment que les participants à une discussion pratique s'entendent sur le fait qu'une certaine norme « est également bonne pour tous », le consensus dégagé quant aux pratiques à mettre en place prend pour les interlocuteurs « quelque chose de relativement définitif »¹¹⁶, la volonté autonome des acteurs se laisse modeler par les « impératifs fondés rationnellement » qui forment le socle de la raison pratique¹¹⁷.

L'éthique de la discussion dans la théorie morale

En somme, on peut dire que Jürgen Habermas, à travers son éthique de la discussion, défend une vision de la théorie morale qui soit « déontologique, cognitiviste, formaliste et universaliste »¹¹⁸. Déontologique, tout d'abord, parce qu'Habermas priorise sans ambages les questions de justice sur celles concernant la *vie bonne*, et se concentre ainsi sur la problématique de « la fondation de la validité prescriptive d'obligations ou de normes d'action ». Cognitiviste ensuite, parce que les raisons utilisées dans le processus d'argumentation demeurent critiquables d'un point de vue sémantique en se rapportant à quelque chose dans le monde objectif, et renvoient ainsi les questions pratiques à des éléments « susceptibles de vérité » d'un point de vue impartial¹¹⁹. Formaliste encore, parce que plutôt que d'offrir des orientations précises au niveau des contenus normatifs assignés à procès, l'éthique de la discussion ne se « borne [qu']à donner un principe de justification des normes morales », une procédure permettant la fondation d'un *point de vue moral* autorisant la

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ Jürgen Habermas (2001), *Op. Cit.*, p. 224.

¹¹⁷ Jürgen Habermas (2013), *Op. Cit.*, p. 102.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 8.

¹¹⁹ *Ibid.*

validation impartiale des normes en jeu¹²⁰. Universaliste enfin, parce que les présuppositions langagières opérants dans la discussion pratique, sous-tendues par l'agir communicationnel, permettent de prétendre que le mécanisme argumentatif à l'œuvre dans l'éthique de la discussion dépasse l'influence de contraintes contextualistes culturelles ou temporelles pour s'inscrire dans une communauté de communication idéale qui rassemble de façon abstraite tous les participants potentiels à la discussion¹²¹.

L'éthique de la discussion s'inscrit par conséquent dans la tradition kantienne de la théorie morale; mais Habermas, en inscrivant dans la pragmatique des interactions langagières l'agir tourné vers l'intercompréhension permettant d'établir le processus d'universalisation offrant un point de vue impartial sur la légitimité des normes, dépasse ainsi « l'approche purement intérieure, monologique, de Kant » qui justifiait cette mise à l'épreuve à travers un procès mené *in foro interno*, « dans la solitude de vie de l'âme », pour reprendre les paroles d'Edmund Husserl¹²². La discussion pratique inscrite sous les présuppositions idéalisantes de l'agir communicationnel permet également de régler le problème de l'impératif catégorique – l'application contraignante de la norme par devoir – que Kant éclipsait en dernier lieu par l'intuition d'un *fait de raison*, l'assentiment implicite à ces présuppositions de la part des acteurs de la discussion pratique intégrant de ce fait la volonté impérative à la raison pratique à l'œuvre dans la discussion¹²³. Il semble ici approprié, en guise d'abrégé succinct, de laisser le

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*, p. 24.

¹²³ *Ibid.*

dernier mot de cet exposé théorique à Habermas lui-même, sur la nécessité de l'éthique de la discussion :

Seule une argumentation menée à bien intersubjectivement, et à laquelle pourraient prendre part tous les concernés possibles, rend à la fois possible et nécessaire une universalisation radicale, à savoir un test de capacité d'universalisation des manières d'agir, test qui interdit de privilégier, à chaque fois, implicitement, ma vision des choses, et exige la coordination de toutes les perspectives d'interprétation divergentes et empreintes d'individualisme, surtout dans les sociétés modernes.¹²⁴

¹²⁴ *Ibid.*, p. 142.

CHAPITRE PREMIER : LA MISANTHROPIE COMME MISOLOGIE

On retrace les premiers postulats sur la misanthropie dans la Grèce antique, sous la plume de Platon. La misanthropie est pour le philosophe un phénomène analogue à la misologie, et trouvent leur source au même endroit. Si Platon, de par la nature de ses dialogues, s'intéresse davantage à la misologie, on peut néanmoins déduire la genèse du misanthrope de celle qu'il fait du misologue; la misanthropie naîtrait donc de l'expérience mauvaise du commerce d'hommes en qui on plaçait notre confiance, entraînant la déception, qu'on finirait par généraliser à l'ensemble de ceux-ci jusqu'à en haïr l'existence même¹²⁵. Le misanthrope et le misologue font donc la même erreur : celle de considérer leurs généralisations hâtives comme des vérités absolues, et donc de se satisfaire d'une définition de l'objet haï qui soit erronée, bien que conforme à certains présupposés acquis à partir de quelques désillusions notables. Platon voit la misanthropie comme le symptôme d'une connaissance inexacte et incomplète de l'humain, celle qui peut jaillir « d'avoir commerce avec des réalités [que les misanthropes] n'ont pas d'abord pris la peine de connaître », bref, comme une certaine forme de paresse cognitive menant à de fausses généralisations¹²⁶. De même pour la misologie, Platon voit l'origine de celle-ci dans la déception de voir dans les mêmes raisonnements parfois le vrai, parfois le faux, et plutôt que de s'en prendre à soi-même, de rejeter la faute de ce quiproquo sur les raisonnements eux-mêmes, de manière à les considérer comme invariablement trompeurs, les haïr et s'en priver subséquemment comme moyen d'atteinte de la connaissance et de la vérité. Ainsi, la misologie serait l'homologue de la misanthropie, en ce sens que « le

¹²⁵ Platon (1991), *Phédon*, trad. Monique Dixsaut, Paris: Flammarion, p. 259-260.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 122.

misanthrope finit par croire à la méchanceté universelle, le misologue à l'impuissance de tout raisonnement »¹²⁷.

Cette genèse platonicienne de la misologie se projette aisément dans certains des principes doctrinaux de la philosophie stoïcienne tels que défendus par un de ses représentants prééminents 500 ans plus tard, soit l'esclave romain affranchi Épictète. Pour les stoïciens, il importe de se libérer de l'esclavage imposé par les choses qui ne relèvent pas de nous, qui sont « inconsistant[es] » et « sujet[tes] à empêchement »¹²⁸. Ce qui relève ainsi de notre propre personne, ce sont les jugements que l'on porte sur les choses, ce que l'on désire, ce que l'on a en aversion, bref « tout ce qui est opération de notre âme »¹²⁹. Celui qui accorde l'objet de son désir ou de son aversion aux choses qui sont extérieures aux opérations de son âme est de ce fait condamné à être asservi à ces éléments, et à être « dans le deuil », « troublé » ou encore à s'en prendre « aux dieux et aux hommes »¹³⁰ lorsque ceux-ci échappent à son contrôle. Ces derniers se rappellent à lui comme n'étant pas dépendant de sa volonté, mais agissant selon les lois qui relèvent de la nature ou de la fortune. Ainsi, il importe d'éviter de considérer les événements extérieurs pouvant causer contrariété ou affliction comme des maux en soi, la source de la souffrance n'étant point la chose comme telle, mais plutôt le jugement porté par notre âme sur celle-ci. Ce jugement peut lui être contrôlé et appelé à transformer nos perceptions et sentiments¹³¹. Par exemple, celui qui prend un accident ne relevant pas de son âme pour bon ou mauvais en soi, nécessairement, ne peut que s'en prendre « aux auteurs responsables » et les « [prendre] en haine » chaque fois que ses désirs ne seront pas contentés,

¹²⁷ *Ibid.*, p. 360.

¹²⁸ Épictète (2014), *Manuel*, trad. Jean-François Thurot, Paris : Libro, p. 7.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*, p. 12.

que ses aversions seront réalisées¹³². De ce fait, il n'est pas tordu de voir le misologue et le misanthrope, à la lumière de l'hypothèse avancée par Platon, comme un esclave d'accidents déplaisants échappant à son contrôle parce qu'incapable de dominer les jugements péremptoires et péjoratifs dont il frappe ceux-ci, et générant dès lors de la haine envers les responsables.

Cette propension à haïr les hommes du fait de fausses généralisations se retrouve également beaucoup plus tard dans les écrits de Robert Burton, ecclésiastique anglais du XVII^e siècle. Pour Burton, la solitude volontaire, cet état qu'on lie à la misanthropie à la lumière des thèses de Platon, s'accompagne le plus souvent de mélancolie¹³³, un mal qui tire sa source de ce qu'il nomme *l'imagination ravagée*, un réflexe de la pensée qui « fournit en effet de fausses informations au cœur et provoque tous ces désordres [...] »¹³⁴. C'est que pour Burton, si grande est la force de l'imagination qu'on peut sans craindre de se fourvoyer l'identifier comme seule cause de la mélancolie¹³⁵. Son autorité et la pérennité qu'elle conserve en effet de manière toute particulière chez les mélancoliques, parce qu'elle consolide si longuement l'apparence des objets sur lesquels l'imagination est projetée, provoquant « à force de méditation » à leur donner « une taille exagérée »¹³⁶. La filiation avec Platon est claire : l'imagination mélancolique mène à la généralisation hâtive qu'est la misanthropie, la « taille exagérée » fait ici office de « connaissance imparfaite » et, tel que l'avance Burton, la haine

¹³² *Ibid.*, p. 17.

¹³³ Robert Burton (2005), *Anatomie de la Mélancolie*, Paris : Gallimard, p. 166.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 175.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*, p. 176.

des hommes et le refus de leur compagnie naissent du fait que les mélancoliques se sont « [à présent accoutumés] à ces méditations stériles et à ces lieux déserts »¹³⁷.

Le philosophe Emmanuel Kant emprunte un chemin similaire pour mettre en garde contre la misologie. Pour Kant, la croyance selon laquelle la raison nous permettrait d'identifier la source du contentement comme étant la jouissance n'a mené qu'à de la tristesse et, par conséquent, de la déception et du ressentiment. Car pour Kant, la nature aurait étrangement erré, eut pris des vessies pour des lanternes si elle croyait que la fin de la raison était d'identifier la jouissance comme menant au contentement. Au contraire, de telles satisfactions primaires ne peuvent être mises en application que par les instincts naturels, la raison menant plutôt vers le refoulement de ces instincts comme source du contentement. La nature aurait ainsi « avec une sage prévoyance », « confié [ensemble les fins et les moyens mêmes] simplement à l'instinct »¹³⁸. C'est de cette façon que pour Kant, l'homme qui fait l'expérience soutenue de la raison comme moyen pour poursuivre la jouissance et le bonheur ne s'en trouve que déçu devant l'échec de son entreprise, car faisant « le compte de tous les avantages qu'[il] retire, [...] toujours est-il qu'[il] [trouve] qu'en réalité [il] [s'est] imposé plus de peine qu'[il] n'[a] recueilli de bonheur »¹³⁹. L'homme en vient ainsi à détester ce qui l'a mené vers cette détresse, à développer « un certain degré de *misologie*, c'est-à-dire de haine de la raison »¹⁴⁰. En concevant la raison comme le levier grâce auquel ils parviendraient à la jouissance, et en méprenant celle-ci pour le *vrai* contentement, les hommes en viennent à détester ce qui les a menés dans ce cul-de-sac. Ils généralisent ainsi cette haine à la raison au complet, l'instinct

¹³⁷ *Ibid.*, p. 167.

¹³⁸ Emmanuel Kant (1994), *Métaphysique des moeurs I*, trad. Alain Renaut, Paris : Flammarion, p. 62.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*

étant le meilleur moyen de parvenir à la jouissance, mais pas au contentement *vrai*; l'illusion, au final, vient de la confusion entre les deux¹⁴¹.

Kant voit également dans cette fausse généralisation, c'est-à-dire la conviction que la raison *en soi* est mauvaise, la source de la misanthropie. L'expérience de la fausseté de la raison devient en effet, par procédé métonymique, l'expérience de la fausseté des hommes. Bien qu'il reconnaisse la présence du vice, parfois même brutal, chez l'homme, d'une forme qui ne dispose à aucune hésitation sur la conduite à emprunter, Kant prévient cependant de la tentation de rejeter l'homme en entier pour le vice qui le consume, en supposant avec erreur que ce vice soit une composante inhérente à l'espèce, confondant « la forme rabougrie de certains arbres dans une forêt » pour « une *espèce* particulière de végétaux »¹⁴². Car, afin d'être en mesure de déduire d'une ou d'une série d'actions mauvaises une malfaisance inscrite dans l'ADN de l'homme, il faudrait « conclure *a priori* à la présence, inscrite à son fondement, d'une maxime mauvaise », permettant incidemment de dégager un « principe fondamental résidant universellement » dans chacun, cela devenant en soi une maxime constituant le socle de l'humanité¹⁴³. L'expression de ces maximes devient ainsi l'expression du « caractère du genre humain »¹⁴⁴. La démonstration est toutefois impossible pour Kant; en effet, s'il est possible de constater des actions mauvaises, qu'elles soient majoritaires ou non, on ne peut toutefois pas vérifier les maximes qui les guident, de telle façon que « le jugement

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 61.

¹⁴² Emmanuel Kant (1994), *Métaphysique des mœurs II*, trad. Alain Renaut, Paris : Flammarion, p. 331.

¹⁴³ Emmanuel Kant (2016), *La religion dans les limites seules de la raison*, trad. Alain Renaut, Paris : Presses universitaires de France, p. 53.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 54.

selon lequel l'agent est un mauvais homme ne peut avec certitude être fondé sur l'expérience »¹⁴⁵.

Ainsi Kant considère la misanthropie, qu'elle s'incarne dans « l'hostilité ouverte » ou qu'elle « se contente de fuir les hommes »¹⁴⁶, comme un manquement à son devoir, comme une confusion haïssable de la nature de celui-ci; c'est la bienfaisance, à l'opposé, qui est un devoir¹⁴⁷. Partant de l'impératif catégorique prenant la forme du commandement de « toujours [se] conduire de sorte que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle »¹⁴⁸, la fondation de sa théorie morale, Kant illustre ce devoir à travers les paroles du personnage Chrémès, créé sous la plume du dramaturge romain Térence, qui stipule que comme « [j]e suis homme; rien d'humain ne m'est étranger »¹⁴⁹. De ce fait, même en reconnaissant la présence du vice en l'homme et que l'espèce « vue de près n'est malheureusement pas faite pour inspirer beaucoup d'amour »¹⁵⁰, il est de notre devoir, dans la mesure du possible, de se montrer bienveillant envers les autres, ce choix *in fine* se constituant à l'intérieur de la maxime universelle comme marque de respect envers l'homme, et donc soi-même. Voilà le seul aboutissement logique à la volonté d'ériger l'action unique en loi universelle, conformément à l'adage commandant d'aimer son prochain comme on s'aime soi-même, manifestation d'un *amour* pratique qui relève du devoir, de la bienfaisance désintéressée¹⁵¹.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 52.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 246.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 247.

¹⁴⁸ Emmanuel Kant (1994), *Métaphysique des mœurs I, Op. Cit.*, p. 71.

¹⁴⁹ Emmanuel Kant (1994), *Métaphysique des mœurs II, Op. Cit.*, p. 330.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 246.

¹⁵¹ *Ibid.*

Si Platon, pour y revenir, se contente de présenter misanthropie et misologie comme deux réalités à priori distinctes malgré l'équivalence processuelle de leur genèse, c'est par le postulat ontologique du *zoon politikon* qu'on peut être en mesure de rapprocher les deux, de manière à, non seulement les voir se déployer parallèlement à chacun, mais même les amalgamer. Du moment qu'au niveau ontologique, homme et *logos* se déclinent symétriquement, l'expérience de la fausseté des discours peut ainsi être associée directement à la fausseté des hommes et présentée de manière identique. En effet, la parole n'entretient plus seulement un rapport métonymique avec son émetteur comme chez Kant – la parole qui *fait* l'homme –, mais également métaphorique, la parole *étant* l'homme – l'homme étant comme tel, différent des animaux, « que parce qu'il parle »¹⁵² –, permettant de les qualifier, l'un dans l'autre simultanément, de vrais ou de faux¹⁵³. Ainsi le misologue se fait misanthrope, antithèse des humanistes philanthropes qui, logiquement, sont également *philo-logues*, donc « ceux qui aiment le *logos*, autrement dit la raison et la parole »¹⁵⁴. Quels débouchés pour le misologue-misanthrope? Quelles attitudes face au monde, quels manèges pour incarner son hostilité? Pour celui qui hait le *logos*, deux avenues sont possibles. *Primo*, fuir lesdits raisonnements et se réfugier dans la solitude; *deuxio*, chercher à les détruire et ramener l'homme à son statut d'animal *non-politique*. Nous appellerons conséquemment ces incarnations du misanthrope le « Solitaire » et le « Destructeur ».

¹⁵² Élisabeth Rallo Ditché (2007), *Le misanthrope dans l'imaginaire européen : la misanthropie au théâtre*, Paris : Desjonquières, p. 121.

¹⁵³ Sylvie Ballestra-Puech (2007), « Misanthropie et misologie : de l'analogie philosophique à la rencontre dramaturgique » dans *Loxias*, numéro 19, novembre, [En ligne].

¹⁵⁴ Jan Miernowski (2014), *La beauté de la haine*, Genève: Droz, p. 22.

CHAPITRE SECOND : LE MISANTHROPE « SOLITAIRE »

Lorsque l'on hait quelque chose ou quelqu'un, le premier réflexe qu'il peut sembler logique d'avoir est bien celui de s'évader, de s'éloigner de la chose haïe; c'est du moins la conjecture pronostiquée notamment par Épictète, pour qui « tout être animé est naturellement porté à fuir et à éviter ce qui lui paraît un mal et ce qui le cause [...] »¹⁵⁵. Ainsi pour le misologue, il sera conséquent de chercher à fuir le *logos*, la parole, de partir en quête du silence à tout prix. Le problème du misologue est le suivant : le *logos* se retrouvant partout où l'homme se trouve, donc partout en société, cette fuite en avant ne peut que trouver sa finalité dans la solitude totale, coupé du monde, niché au sein d'un fantasme d'ermite replié sur lui-même. Si l'on en croit Aristote toutefois, il appert que cette volonté de solitude absolue ne peut s'accorder logiquement avec la nature de l'homme. Puisque le solitaire désire effectivement s'extirper de la cité, renier la *polis*, il devient donc une créature contre nature, à l'écart du *telos* propre à l'homme identifié par Aristote; cela mène le philosophe à parler du solitaire comme étant « soit une bête soit un dieu »¹⁵⁶. Bien que nous n'irons pas jusque-là, il ne fait toutefois pas de doute que la solitude recherchée par le misologue est incompatible avec une idée de l'homme qui s'associe en cité, irréconciliable avec le postulat du *zoon politikon*, antinomique avec une définition de la politique qui s'arrimerait sur l'utilisation du langage comme avatar de son incarnation publique.

Inversement, la misologie peut également naître d'une volonté de tenter l'expérience de la solitude, à priori dégagée de toute considération haineuse pour l'homme. Car si, on verra pourquoi, la solitude mène quasi-fatalement à la misologie, il n'est pas certain que la solitude

¹⁵⁵ Épictète (2014), *Op. Cit.*, p. 17.

¹⁵⁶ Aristote (1993), *Op. Cit.*, p. 92.

soit *par nature* misanthrope¹⁵⁷. Ainsi, on aura affublé trop rapidement de l'étiquette de « misanthrope » certains personnages célèbres qui se plaisaient à vanter les vertus de l'érémisme : on pense ici, par exemple, à Michel de Montaigne; cette position revient pourtant à omettre les discours contenus dans leurs écrits. Montaigne, pour l'un, vivait largement reclus afin de se concentrer sur les deux passe-temps qui stimulaient son intérêt : la lecture et l'écriture. Il a pourtant été maire de Bordeaux, et reconnu à plusieurs reprises l'importance de l'engagement civique¹⁵⁸. Mais voyons plutôt comment la misologie émerge le plus souvent de cette soif d'expérimenter la solitude. C'est que la solitude, en rejetant le fait d'appartenir à une communauté, pour reprendre les mots d'Aristote, vient également avec un revers, celui ne de dépendre d'elle en rien, bref, de se suffire à soi-même, d'être en mesure de vivre en autarcie¹⁵⁹. Si cette condition peut apporter la jouissance à l'ermite, elle ne peut cependant lui apporter de *contentement vrai* – on se rappellera ici les mots de Kant. Car encore une fois, le propre de l'homme étant de s'établir en cité, la jouissance ne pourra jamais

¹⁵⁷ Il semble important d'insister un instant sur ce point. La solitude et le silence, par exemple, ont été pensés récemment comme des modalités possibles de résistance, notamment par les études féministes et décoloniales. Par exemple, Maclure et al. parlent du silence comme d'une « performance stratégique » émergeant d'un « pacte de solidarité » permettant d'ouvrir « des espaces pour l'action qui n'ont pas besoin d'être détaillés » (traduction libre, p. 498), conduisant entre autres à la perturbation d'un savoir qui reconduirait les rapports de pouvoir. Voir Maclure et al. (2010), « Silence as Resistance to Analysis: Or, on Not Opening One's Mouth Properly » dans *Qualitative Inquiry*, volume 16, numéro 6, p. 492-500. Pour une revue extensive du silence comme modalité de résistance féministe ou décoloniale, voir Sheena Malhotra et Aimee Carrillo Rowe, dir. (2013), *Silence, Feminism, Power : Reflections at the Edges of Sound*, Basingstoke : Palgrave Macmillan.

¹⁵⁸ Montaigne, reprenant Aristote, reconnaît ainsi que rien ne caractérise davantage l'homme que cette nature qui le porte à vivre en société, et que c'est par l'amitié que cette vie en société atteint sa perfection (p. 230). Il décrit ensuite l'amitié comme « une chaleur générale et universelle », « constante et tranquille » (p. 232). Voir la traduction du Livre I des *Essais* par Guy de Pernon (2008). Montaigne fait ensuite acte de contrition en reconnaissant qu'il est sot de sa part de ne pouvoir s'entendre avec les gens qu'il rencontre, et que ceux-ci seraient ainsi légitimés d'avoir interprété « la froideur de son attitude en société » dans « le pire des sens » (p. 49). Il conclut en disant qu'il existe bien « des gens repliés sur eux-mêmes, peu portés vers les autres », mais que lui-même se sait au contraire bien gré envers la communication et qu'il a un préjugé favorable envers « la compagnie et l'amitié » (p. 53). Voir la traduction du livre III des *Essais* par Guy de Pernon (2008). On serait bien mal à la lecture de ces réflexions de reconnaître en Montaigne un misanthrope authentique.

¹⁵⁹ Aristote (1993), *Op. Cit.*, p. 92.

s'accompagner de ce *contentement vrai*, le solitaire consommant son élément en contradiction d'avec sa nature, qui doit être respectée et épanouie pour mener au bonheur. En réalité, le misologue n'est ici qu'un sophiste qui n'a pas « les moyens philosophiques de sa politique d'autarcie »¹⁶⁰. Voyant que les raisonnements ayant fait naître chez lui cette volonté de vivre retiré de la société, de façon entièrement autonome, ne peuvent lui occasionner *contentement vrai*, mais seulement *jouissance*, il se met à haïr ces raisonnements, et encore à généraliser leur notion de fausseté à l'ensemble de ceux-ci. Une impasse aporétique circulaire prend ici forme : de l'impossibilité d'atteindre le bonheur par la solitude, un individu développe une haine du *logos* et devient misologue. Toutefois, ayant maintenant pris en grippe les raisonnements et devant les fuir à tout prix, il ne peut que se tourner vers la solitude pour préserver sa misologie. Voilà le misologue coincé, piégé par le sophisme qu'est sa haine du *logos*. Le danger ici est de le voir se tourner vers la haine active, autrement dit la destruction, afin de se tirer d'affaire. On verra plus tard les périls liés à cette posture.

La solitude misologique de Jean-Jacques Rousseau

L'exemple de Jean-Jacques Rousseau et ses *Rêveries du promeneur solitaire* illustrent justement le modèle du « Solitaire ». Écrites à partir de 1776 et jusqu'à sa mort, les *Rêveries* relatent les réflexions de Rousseau sur sa vie de solitude, qu'il s'est imposée afin de fuir les calomnies de ses compatriotes. Cette solitude lui pèse pourtant au début : Rousseau reconnaît qu'il aurait volontiers « aimé les hommes en dépit d'eux-mêmes », mais qu'ils sont maintenant « étrangers, inconnus [...] puisqu'ils l'ont voulu »¹⁶¹. Aux premiers temps de sa solitude, il espère pourtant réintégrer la société, « [comptant] encore sur l'avenir », misant sur

¹⁶⁰ Frédérique Toudoire-Surlapierre (2007), *La misanthropie au théâtre : Ménandre, Shakespeare, Molière, Hofmannsthal*, Paris : Presses universitaires de France, p. 75.

¹⁶¹ Jean-Jacques Rousseau (2012), *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Paris : Flammarion, p. 35.

le fait qu'une « génération meilleure » en viendrait à réévaluer ses jugements sur lui¹⁶². Ce n'est qu'après que cette nouvelle génération eut reconduit ses jugements critiques envers sa personne qu'il s'abîme dans un rejet de la parole, de l'opinion publique se manifestant bruyamment, et développe ainsi de la misologie; Rousseau assure en effet qu'au « premier soupçon de complot », il était encore « bien loin de cette disposition »¹⁶³. Voyant que ce qu'il considère comme des médisances ne semble pas vouloir s'éteindre chez ses compatriotes, Rousseau revendique ainsi se fermer hermétiquement « à toutes nouvelles idées comme à des erreurs funestes qui n'ont qu'une fausse apparence »¹⁶⁴. Il manifeste bien là une condamnation du *logos* comme pouvant ne mener qu'à la tromperie et n'aurait comme conséquence que de « troubler [s]on repos »¹⁶⁵. Rousseau aura, il affirme, « cherché vainement » mais « point trouvé » d'homme n'étant pas soumis à l'aveuglement; il conclut ainsi que le mensonge est le propre de l'humain de manière « universelle, sans exception, sans retour »¹⁶⁶, illustrant bien le procédé de généralisation par lequel le trahi devient misologue, le déçu misanthrope.

Poussant toujours plus loin le processus d'association métonymique – le *logos* qui fait l'homme –, Rousseau ne se satisfait pas d'avoir « coupé le mal »; il souhaite en « arracher tout à fait » la racine. Il baisse ainsi pavillon devant son amour-propre, qui après « s'être indigné contre les hommes », prend encore les armes « contre la raison »¹⁶⁷; de ce fait, il relègue sa raison à l'état de spectateur, qui n'aurait selon lui « guère de part » à ses meilleures décisions

¹⁶² *Ibid.*, p. 38-39.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 142.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 72.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 143.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 146.

et de laquelle il aurait « grand tort » d'associer à ses triomphes¹⁶⁸. Devenu ainsi authentiquement misologue, prenant en aversion toute parole et généralisant à l'ensemble des hommes la tromperie, il n'est pas surprenant de voir qu' « un geste », « un regard sinistre » ou « un mot envenimé » ne soit suffisant pour déclencher son ostracisme et de l'obliger à « oublier bien vite [et fuir] »¹⁶⁹. Rousseau ne se sent ainsi plus condamné à la solitude; il la recherche désormais, persuadé d'être en mesure de se sustenter « de [sa] propre substance », puisque qu' « elle ne s'épuise pas » et donc peut « [se suffire] à [lui]-même »¹⁷⁰. Il voit dans ce nouvel état l'atteinte d'un bonheur qu'il définit pour lui-même, hors de la cité, loin des hommes; contre Aristote, il voit même dans cette solitude « ce que la nature a voulu », en contradiction avec l'idée de *zoon politikon*. Rousseau ne pensant qu'à lui et à son bonheur, joindre la *polis*, contribuer à son développement et à son épanouissement serait ainsi « un acte contre la Nature »¹⁷¹. Ce bonheur, écrit également Rousseau, il le « goûte »; il correspond à un idéal imaginé dans une « rêverie »; de même, il lui permet de « jouir » de lui-même en dépit des hommes¹⁷². Ce lexique particulier employé par Rousseau, concentré sur les sens, renvoie toutefois à une conception tout à fait esthétique du bonheur, où les différents objets auxquels nous sommes confrontés sont abordés de manière désintéressée, loin d'une définition sérieuse qu'on pourrait donner aux valeurs. Ainsi, on imaginerait bien Rousseau utiliser le même genre de vocabulaire pour parler d'un coucher de soleil attendrissant ou d'un bon cru accompagnant un festin savoureux¹⁷³. Pareillement, l'accent mis sur la *jouissance* montre bien que Rousseau ne peut se targuer d'avoir trouvé un *contentement vrai* et que le bonheur qu'il réclame pour

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 152.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 150.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 141.

¹⁷¹ Élisabeth Rallo Ditché (2007), *Op. Cit.*, p. 86.

¹⁷² Rousseau (2012), *Op. Cit.*, p. 152.

¹⁷³ Charles Blattberg (à venir), « Introduction – The Oven of Akhnai » dans *Towards One, As Many*, p. 6.

lui-même est donc faux. Il n'est pas surprenant, alors, que devant la faillite de sa politique d'autarcie guidée par sa raison, il en vienne à développer de la misologie, devant la facticité du bonheur que lui procure la solitude qu'il recherche désormais.

Il est également intéressant de détecter chez Rousseau une forme d'ego meurtri, d'amour-propre éclopé par ce qu'il considère être une appréciation fautive de sa propre personne par les autres. Il mentionne ainsi se sentir « digne d'amour et d'estime », pour pourtant se faire dépeindre « en un monstre affreux tel qu'il n'en exista jamais »¹⁷⁴. C'est par cette adversité que Rousseau justifie son « retour sur [lui]-même »¹⁷⁵, attendant que le jugement des gens évolue au fil du temps afin, clame Rousseau, que les gens puissent enfin le voir « tel qu'[il] [est] »¹⁷⁶. Par le choix de la solitude, ce que Rousseau cherche, ironiquement, c'est en fait d'attirer les projecteurs sur lui; son absence – tonitruante! – a pour but de faire évoluer les idées, de modifier les perceptions et les comportements des gens envers lui. Ainsi, s'il renonce à sa présence en société, parmi les hommes, sa misologie a pour fonction de réclamer « une authentique présence à soi »¹⁷⁷. Ses années de solitude seront pour Rousseau l'occasion de se vider le cœur, d'articuler ses écrits autour de sa propre personne. Ses *Confessions*, son *Rousseau juge de Jean-Jacques* ainsi que les présentes *Rêveries du promeneur solitaire* prennent tous la forme de pamphlets autobiographiques en forme de justification. C'est que Rousseau cherche à monopoliser l'attention, à faire réagir ceux qui l'ont précédemment rejeté. Comme chez Hugo von Hofmannstahl et son acariâtre, Hans Karl Bühl, sa misologie sert à mettre l'accent sur sa situation; il s'agit avant tout de se positionner par rapport à ses

¹⁷⁴ Rousseau (2012), *Op. Cit.*, p. 143.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 141.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 39.

¹⁷⁷ Frédérique Toudoire-Surlapierre (2007), *Op. Cit.*, p. 98.

adversaires, dans « une sorte de sur-focalisation du rapport aux autres par le discours tenu sur eux »¹⁷⁸. Ce dernier proclame d'ailleurs « qu'il est impossible d'ouvrir la bouche sans provoquer les plus incurables confusions », et que, la chose ainsi définie, le mieux qu'il lui reste à faire est de se « cacher, toute [sa] vie durant, comme un hibou dans sa tanière »¹⁷⁹. On reconnaît bien ici le motif misologique servant de justification à Rousseau. Par sa solitude revendiquée et tapageuse, le misanthrope « Solitaire » attire la curiosité; son discours sur les autres sert à renverser le processus d'observation, servant ainsi à se mettre en évidence. Il « s'expose et s'exhibe », sa misanthropie ne pouvant s'incarner véritablement que dans le regard des autres, sa solitude misologique se nourrissant ainsi par l'expression d'une « spectacularité démentie »¹⁸⁰; c'est bien là le principe à la base d'une *confession*, ce à quoi s'applique Rousseau en même temps qu'il s'écarte de ses semblables.

Ce que le misologue déteste également à propos des raisonnements, c'est qu'ils sont imprévisibles, qu'ils ne peuvent être contrôlés; être confronté à cette altérité radicale pour le misologue, c'est également être confronté à la sienne, soumis à un jugement porté sur soi qui ne peut être assujéti à sa volonté. Cela renvoie à l'analogie que Jacques Lacan fait avec les étoiles, à savoir qu'« une des raisons qui font qu'elles ne parlent pas », c'est qu'« on les retrouve toujours à la même place », il n'y a « chez elles absolument rien qui soit de l'ordre d'une altérité à elles-mêmes »¹⁸¹. L'Autre, le véhicule de ce *logos* qu'on ne peut contrôler et qui est susceptible de nous présenter une réalité sur nous-mêmes qui ne correspond pas à celle de notre soi-propre, c'est ce qu'il faut fuir; avec le langage, il peut « nous [mentir] et [jouer]

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 61.

¹⁷⁹ Hugo von Hofmannsthal (1921), *Der Schwierige*, Berlin: S. Fischer, p. 150. Traduction libre.

¹⁸⁰ Frédérique Toudoire-Surlapierre (2007), *Op. Cit.*, p. 117.

¹⁸¹ Jacques Lacan (1978), *Le séminaire: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris: Seuil.

avec nous ». En refusant la parole de l'autre, le misologue refuse d'être une altérité pour lui-même, il « refuse de n'être pas aussi réel que les étoiles »¹⁸². Cette crainte devant l'incontrôlable, cette sensation d'être démuné par la liberté radicale des jugements portés sur soi par un Autre se sentent chez Rousseau. Affligé par l'imprévisibilité de la parole montrée contre lui, il voit de ce fait ses compatriotes comme « des êtres mécaniques qui n'agissent que par impulsion », et dont il ne peut « calculer l'action que par les lois du mouvement ». Peu importe ses vaines tentatives pour comprendre; les explications recueillies ne lui sont jamais présentées « d'une façon [qu'il] puisse entendre »¹⁸³. Investir le terrain du langage avec ses compatriotes, c'est de considérer « le moi de chacun pour bien réel ». C'est ainsi prendre le risque que cette parole ne soit celle que l'on recherchait pour soi, c'est se mettre en danger, être en position de vulnérabilité devant son vis-à-vis, assumant entièrement l'altérité de l'autre, et par là la sienne propre. C'est effectivement une possibilité bien réelle que le jugement que l'on porte sur soi ne soit pas partagé par ses semblables. De la même façon, le Timon de Shakespeare est « sourd à ce qu'il ne veut pas entendre »¹⁸⁴; avec lui, pas d'échange possible. Refusant les mises en garde et ce qui pourrait le détourner de ses objectifs, on dit de lui que ses oreilles ne sont faites que pour servir de conseil aux sourds¹⁸⁵. C'est cette « ambiguïté » qui n'est pas supportée par le misologue : celle qui sous-tend toute forme de rapport intersubjectif¹⁸⁶. La destination finale de la misanthropie, c'est donc bien l'impossibilité de « fonder une communauté »; envahi par la misologie après avoir été

¹⁸² Élisabeth Rallo Ditché (2007), *Op. Cit.*, p. 79.

¹⁸³ Jean-Jacques Rousseau (2012), *Op. Cit.*, p. 145.

¹⁸⁴ Frédérique Toudoire-Surlapierre (2007), *Op. Cit.*, p. 82.

¹⁸⁵ William Shakespeare (2004), « The Life of Timon of Athens » dans *The Oxford Shakespeare: Timon of Athens*, Oxford: Oxford University Press, p. 207.

¹⁸⁶ Élisabeth Rallo Ditché (2007), *Op. Cit.*, p. 80.

confronté à un jugement sur lui-même qu'il juge erroné, la plus grande faute du misologue aura finalement été d'être incapable « de sortir de lui-même »¹⁸⁷.

Rousseau contre Molière : un point de vue déontologique

C'est peut-être là pourquoi Rousseau s'attaque avec autant de virulence à Molière, dans sa *Lettre à d'Alembert*, et sur la dénomination de misanthrope que ce dernier donne à Alceste, alors que Rousseau voit plutôt dans son vis-à-vis Philinte la personne à condamner prestement. Rousseau s'inscrit ainsi comme le premier d'une longue tradition cherchant à réhabiliter le premier et clouer au pilori le second, accusant Philinte de tromper volontiers autrui par lâcheté, allant jusqu'à le lier aux « fripons » et aux « flatteurs » de ce monde¹⁸⁸, revendiquant pour Alceste et lui-même la vertu de l'authenticité. Les récriminations de Rousseau se trouveront un chevalier, une génération plus tard, en la personne de Fabre d'Églantine, qui réécrira à sa guise le *Misanthrope* pour l'articuler autour de la figure de Philinte, maintenant le « méchant de service » qui doit être châtié, et envers lequel Alceste manifeste une réprobation de bon goût¹⁸⁹. Désormais, Philinte est un « égoïste » et un « hypocrite »¹⁹⁰. De même, Alfred Nettement, préfaçant *Le Misanthrope politique* du comte Alexandre de Querelles en 1846, une édition revue et corrigée du *Misanthrope* de Molière, expose le « regard équivoque » de Philinte, sa « parole douteuse » et sa « loyauté suspecte ». Insistant sur son hypocrisie qui serait également celle de son époque, Nettement dévoile ses « deux ou trois fidélités qu'il quitte et reprend », sa bouche qui maîtrise « deux ou trois langages », son chapeau qui

¹⁸⁷ Frédérique Toudoire-Surlapierre (2007), *Op. Cit.*, p. 87.

¹⁸⁸ Jean-Jacques Rousseau (2003), *Lettre à d'Alembert*, Paris : Flammarion, p. 87.

¹⁸⁹ Fabre d'Églantine (1790), *Le Philinte de Molière*, Paris, [En ligne].

¹⁹⁰ Georges Dupeyron (1966), « Du nouveau sur le Misanthrope » dans *Europe*, Paris : Éditions Rieder, volume 44, numéro 441, p. 113.

porterait « deux cocardes »¹⁹¹. Il semble toutefois que d'affubler Philinte de l'étiquette de misanthrope découle autant d'une définition lacunaire de la misanthropie que d'une lecture incomplète et étriquée de ses agissements. Ayant précédemment démontré en quoi Rousseau pouvait être qualifié de misologue, est-ce ainsi vraiment surprenant de sa part? Bien au contraire, il appert que la vision de Philinte se rapproche plutôt, aussi possible soit-il, de la doctrine de la vertu d'Emmanuel Kant, et fait ainsi justement écho généreusement à la condamnation de ce dernier des « vices de la misanthropie qui sont directement contraires à l'amour des hommes »¹⁹². Pour Kant, la misanthropie est « toujours haïssable »¹⁹³; c'est au contraire la philanthropie qui est souhaitable, conçue ici comme « amour pratique » qui consiste en une « bienveillante activité » et définit conséquemment la maxime des actions¹⁹⁴. Malgré une lecture pressée pouvant certes suggérer le contraire, Philinte ne peut ainsi certainement pas être caractérisé de misanthrope.

Il importe tout d'abord de noter que « l'amour pratique » dont parle Kant ne doit pas être confondu avec ce qu'il appelle lui-même un « amour de complaisance »¹⁹⁵; il ne s'agit donc pas de s'aveugler quant aux vices réalisés par l'humain et de le fantasmer comme une créature immaculée et incapable de tout écart moral. Si Philinte ne démontre pas une confiance débordante envers la nature humaine, sa méfiance n'emprisonne toutefois pas celui-ci dans une catégorie dont il ne s'aurait s'extirper; il revient encore à Alceste de considérer l'homme

¹⁹¹ Alfred Nettement (1846), « Préface » dans Alexandre de Querelles, *Le Misanthrope politique*, Paris, p. 13.

¹⁹² Emmanuel Kant (1994), *Métaphysique des mœurs II, Op. Cit.*, p. 327.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 247.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 316.

¹⁹⁵ *Ibid.*

comme « un *genre* conçu comme une série totalisante et indifférente d'individus »¹⁹⁶. Kant prévient pour sa part contre la tentation d'extraire une définition de l'homme qui se réduise à ce penchant pour le vice, comme Alceste qui voudrait voir dans cette propension au mal un *genre* humain au sens d'une taxinomie particulière relative au règne animal. Kant avertit ainsi de ne pas faire de ce penchant pour le vice une caractéristique fondationnelle d'où émergerait une *espèce* particulière, même s'il reconnaît que lorsqu'on la connaît de plus près, on ne peut la trouver « particulièrement digne d'amour »¹⁹⁷. De la même façon, la présence de quelques individus moins en santé dans la vaste forêt n'est pas « une raison d'en faire une *variété* particulière de végétaux »¹⁹⁸. Cette prudence s'affirme justement chez Philinte, qui manifeste devant la perche totalisante tendue par Alceste un scepticisme précautionneux, lui demandant incrédule si « tous les pauvres mortels, sans nulle exception, seront enveloppés de cette aversion? », attestant de sa conviction que certains hommes doivent encore se comporter de bonne façon¹⁹⁹. En ce sens, si effectivement Philinte voit l'homme comme étant « naturellement et irrémédiablement vil »²⁰⁰, il semble ainsi périlleux d'affirmer qu'on retrouve dans la défiance que Philinte porte d'emblée envers la nature humaine une preuve d'une « plus profonde » misanthropie que celle d'Alceste²⁰¹, tant il se refuse à y emprisonner indistinctement tous ses représentants et à les assujettir à une aversion totalisante.

Kant reconnaissant qu'il est difficile d'aimer l'humain lorsque regardé de près, il est donc à l'avenant qu'un devoir d'aimer, entendu comme amour au niveau des sentiments, soit

¹⁹⁶ Christophe Angebault (2004), « L'exception d'Alceste, ou comment le classicisme a pu servir à la modernité » dans *Dix-septième Siècle*, volume 2, numéro 223, p. 25.

¹⁹⁷ Emmanuel Kant (1994), *Métaphysique des mœurs II*, *Op. Cit.*, p. 246.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 332.

¹⁹⁹ Molière (2013), *Le Misanthrope*, Paris : Flammarion, p. 42.

²⁰⁰ Derek Edyvane (2012), *Op. Cit.*, p. 55. Traduction libre.

²⁰¹ *Ibid.*

inconcevable, voire extravagant. Kant inscrit toutefois l'*amour bénévolant* à la liste des devoirs, entendu comme un agir bienveillant envers autrui et ce, même si les *sentiments* éprouvés à l'égard de notre vis-à-vis sont pétris de négativisme²⁰². Car lesdits sentiments pour Kant ne sont que naturels, sans relation aucune avec la volonté propre; l'aversion – instinctive, pourrait-on dire – ressentie envers le vice ne peut donc se poser en devoir, pas plus en réalité qu'elle serait une attitude clairement en porte-à-faux par rapport à ceux-ci. Ces manifestations peuvent toutefois être contraires au devoir moral de l'homme lorsqu'elles viennent contrarier le devoir de *bienveillance* issu de l'*amour bénévolant*²⁰³. La primauté de ce devoir de *bienveillance* sur le besoin esthétique de témoigner de sa haine du vice dans l'homme semble trouver écho chez Philinte, qui rabroue Alceste sur sa prétention à jouer les policiers de la vertu; ainsi, il rappelle à Alceste qu'il y a bien parfois « des endroits où la pleine franchise deviendrait ridicule », préférant à cet étalement sentimental la bienséance des usages et évitant ainsi de « dire à mille gens tout ce que d'eux on pense »²⁰⁴. Doutant encore davantage d'une prétendue nécessité d'étaler sa haine du vice dans l'homme, Philinte demande à Alceste s'il est bien utile, lorsqu' « on a quelqu'un qu'on hait ou qui déplaît », de « lui déclarer la chose comme elle est »²⁰⁵. Cette approche rejoint également les enseignements de Marc-Aurèle sur la question, lui qui enjoint à « éviter de blâmer, de ne pas reprendre de façon humiliante ceux qui ont commis un barbarisme, un solécisme ou une autre incorrection »²⁰⁶. C'est que le péché, comme la méchanceté, arrive familièrement et le plus souvent involontairement pour l'homme, et qu'il est ainsi vain de s'en irriter; Marc-Aurèle prône plutôt, pour les « êtres

²⁰² Emmanuel Kant (1994), *Métaphysique des mœurs II*, *Op. Cit.*, p. 246.

²⁰³ *Ibid.*, p. 247.

²⁰⁴ Molière (2013), *Op. Cit.*, p. 41.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ Marc-Aurèle (1995), *Op. Cit.*, p. 18.

raisonnables », la patience, qui est elle-même « une partie de la justice »²⁰⁷. Cet *amour bénévolant* est donc strictement pratique, s'érigeant en maxime devant guider les actions; contraire donc à un amour sentimental, relégué à la sphère esthétique, ou complaisant, imposé contre notre volonté²⁰⁸.

De ce devoir est également issue une maxime de *respect*, entendue comme la libre application d'une limitation à l'estime que nous portons à nous-mêmes. Autrement dit, elle s'oppose à la simple comparaison de sa personne avec autrui, qui relève encore du sentiment esthétique, d'incarner de façon pratique la dignité humaine en refusant de s'élever au-dessus des autres²⁰⁹. Cette maxime s'inscrit invariablement, pareillement à celle relevant de la *bienveillance*, dans toute relation moralement pratique, la législation universelle devant réguler les rapports humains; il importe de cette façon d'agir avec autrui de telle manière qu'on voudrait qu'il agisse avec soi, conformément aux maximes déterminant les devoirs moraux²¹⁰. Ainsi Philinte, refusant de s'imposer à ses pairs en parangon de vertu, suggère-t-il à Alceste de témoigner de « quelques dehors civils » tels que demandés par la vie en société²¹¹, lui commandant également de faire preuve d'un « plus doux esprit » et, devant l'obstination d'Alceste à faire valoir son mécontentement, de « faire voir des sentiments traitables »²¹².

Revenant aux critiques formulées précédemment par Fabre d'Églantine et Alfred Nettement, ces rebuffades et réécritures du personnage prétendent en particulier isoler le comportement dit hypocrite de Philinte de la scène 2 de l'acte 1, où celui-ci complimente le sonnet d'Oronte

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 44.

²⁰⁸ Emmanuel Kant (1994), *Métaphysique des mœurs II*, *Op. Cit.*, p. 314-315.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 315.

²¹⁰ *Ibid.*, 316-317.

²¹¹ Molière (2013), *Op. Cit.*, p. 40.

²¹² *Ibid.*, p. 80.

– « Je suis déjà charmé de ce petit morceau »²¹³ –, contre l’avis d’Alceste qui le trouve misérable et souhaiterait voir Philinte le manifester ouvertement – « vil complaisant, vous louez des sottises? »²¹⁴. Il est suggéré ici par Alceste que Philinte use de mensonges pour se tirer d’affaire. Cela serait bien évidemment une atteinte majeure à la doctrine kantienne, qui stipule que la « plus grande atteinte portée au devoir de l’homme envers lui-même [...] c’est le contraire de la véracité »²¹⁵, autrement dit, de mentir. Kant utilise même l’exemple de la qualité artistique afin de démontrer l’impératif de dire la vérité : malgré l’embrassement immédiat provoqué par un artiste nous demandant « comment trouvons-[nous] [son] œuvre », Kant refuse l’échappatoire facile des politesses trompeuses²¹⁶. Cependant, seul Alceste est questionné de cette façon par Oronte²¹⁷, et conséquemment mis sur le grill, forcé d’exposer séance tenante sa pensée de manière franche et transparente; Philinte ne complimente toujours Oronte que spontanément, de son propre chef²¹⁸.

Autrement, Alceste pourrait prétendre voir dans les compliments de son ami une « fausseté délibérée dans l’expression de ses pensées »²¹⁹. Kant est formel : même si dans le mensonge énoncé se trouve une fin bonne, guidée par la bonté ou la légèreté, il n’est pas pour autant absout de son indignité²²⁰. S’il est bien possible que le sonnet d’Oronte ne soit pas à la hauteur, ce qui est suggéré implicitement par la réaction d’Alceste, modèle de franchise, ce n’est toutefois jamais confirmé explicitement par Philinte, qui rabroue plutôt Alceste pour

²¹³ *Ibid.*, p. 54.

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ Emmanuel Kant (1994), *Métaphysique des mœurs II*, *Op. Cit.*, p. 283.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 286.

²¹⁷ Molière (2013), *Op. Cit.*, p. 55.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 54-55.

²¹⁹ Emmanuel Kant (1994), *Métaphysique des mœurs II*, *Op. Cit.*, p. 283.

²²⁰ *Ibid.*, p. 284.

s'être, par sa trop grande sincérité, mis de nouveau « sur les bras une fâcheuse affaire »²²¹. Catégorique, seul le point de vue d'Alceste tel est illustré; et on le connaît pour porter un jugement parfois trop sévère sur ses semblables. Il est donc bien possible que les compliments de Philinte eurent été sincères, si peut-être un peu trop appuyés – « Je n'ai jamais ouï de vers si bien tournés »²²². Il confirme d'ailleurs à Oronte que « non », il ne le « flatte point »²²³. La courtoisie commanderait donc de laisser le bénéfice du doute à Philinte, d'autant qu'il semble vouloir suivre les prescriptions de la doctrine de l'« honnête homme »²²⁴. Ce code de conduite, envisagé dans ses préceptes généraux, trouverait d'ailleurs une valeur importante, pour Kant, dans ses qualités performatives. En effet, ces marques de civilité, si elles peuvent paraître forcées, n'ont en réalité de la duperie que l'apparence; étant effectivement admises par tous et toutes comme tel, l'illusion *a priori* faisant office de règle implicite des relations sociales, on ne peut les accuser d'avoir pour but de *tromper*²²⁵. Elles deviennent plutôt un moyen de rapprocher les gens et d'insuffler en eux des sentiments qui, à force de les pratiquer, changent tranquillement de forme pour devenir authentiques. Ainsi, la pratique du « *décorum* dans son apparence externe provoque chez autrui un sentiment de *respect* »²²⁶, tout comme « la *politesse* donne l'illusion d'une affabilité qui inspire *l'amour* »²²⁷. Le « jeu » de l'honnête homme pratiqué par Philinte, qu'on pourrait a priori reprocher d'être un « rôle », ne serait

²²¹ Molière (2013), *Op. Cit.*, p. 60.

²²² *Ibid.*, p. 55.

²²³ *Ibid.*

²²⁴ Si la signification précise de « l'honnêteté » n'est bien évidemment pas la même aujourd'hui qu'au XVII^e siècle, et si plusieurs interprétations entrent en conflit sur ce qu'était à cette époque la nature exacte d'un « honnête homme », il semble tout de même relever du consensus que le mensonge n'en fait pas partie, aujourd'hui comme autrefois. Voir André Lévêque (1957), « L'honnête homme et l'homme de bien au XVII^e siècle » dans *PMLA : The journal of the Modern Language Association of America*, vol. 72, no. 4, p. 620-632.

²²⁵ Emmanuel Kant (2006), *Anthropology from a pragmatic point of view*, trad. Robert B. Loudon, Cambridge: Cambridge University Press, p. 42.

²²⁶ *Ibid.*, p. 43. Traduction libre.

²²⁷ *Ibid.*, p. 44. Traduction libre.

donc en fait qu'un procédé performatif permettant d'inoculer les vertus de la philanthropie au sein des relations sociales, leur pratique matérielle menant *in fine* à leur intégration idéale et véritable²²⁸.

Le refus de Philinte de se laisser emporter par la réprobation, comme le lui intime Alceste, peut également se lire à travers le prisme de ce que Kant nomme le « devoir d'apathie », soit de répondre à la nécessité « d'avoir de l'empire sur soi-même », dérivée d'une « défense de se laisser dominer par ses sentiments et inclinations »²²⁹. Car la réaction d'Alceste à la récitation du sonnet ressemble beaucoup à ce que Kant appellerait un élan « soudain ou brusque », ce qui caractérise plutôt les affects. Ceux-ci effectivement « relèvent du *sentiment* », ce qui s'oppose à la réflexion paisible et sereine qui serait l'apanage de la raison; or, l'usage correct de celle-ci, accompagnée de vertu, signifierait que « l'on doit se *contenir* »²³⁰. Il en va ainsi de la vertu « fondée sur la liberté interne », qui contient en elle-même une maxime d'action positive, à savoir de placer tous nos instincts et toutes nos inclinations sous le pouvoir modérateur de la raison. Philinte invite de la sorte Alceste, qui semble être agité comme toujours, à « [entendre] les gens, au moins, sans se fâcher »²³¹, lui objectant « qu'à la cour, de même qu'à la ville, [son] flegme est philosophe autant que [sa] bile »²³². Il réfute du même coup l'accusation d'hypocrisie lui étant portée de par ses fréquentations mondaines. À la lumière de cette lecture kantienne des agissements de Philinte, il devient bien difficile de voir en quoi celui-ci serait misanthrope; encore une fois, peut-être est-ce là simplement une tactique de diversion de la part de Rousseau, cherchant à détourner l'attention de sa propre misanthropie. Et si Philinte

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ Emmanuel Kant (1994), *Métaphysique des mœurs II*, *Op. Cit.*, p. 255.

²³⁰ *Ibid.*, p. 254.

²³¹ Molière (2013), *Op. Cit.*, p. 37.

²³² *Ibid.*, p. 45.

n'est effectivement pas sincère dans ses compliments envers Oronte, cela ne fait pas de lui un misanthrope pour autant; simplement un torpilleur de la doctrine kantienne de la vertu. D'autant que, bien loin de se conformer aux préceptes du « Solitaire », cherchant à fuir loin de la cité la présence du *logos*, Philinte objecte aux réprimandes d'Alceste que ce n'est pourtant pas là une raison « pour vouloir se tirer de leur société »²³³.

Le « Solitaire » et l'éthique de la discussion

Si on pourrait douter *a priori* de la pertinence d'analyser les conséquences de l'agir du « Solitaire » sur la délibération – en effet, s'il « n'est pas là », pourquoi s'en soucier? –, les *mèmes internet* glanés ici et là (voir à nouveau les figures 1 à 10) exhortent plutôt à se pencher sur la chose avec intérêt. Considérons d'abord, à travers la figure du « Solitaire », l'admission du fait de la misanthropie en tant que *savoir*, compris comme rapport épistémique impliquant des contenus normatifs : l'humain est universellement et irrémédiablement mauvais (la réalité objective), *ergo*, je déteste l'humanité (rapport normatif à la connaissance). Cette conception de la misanthropie comme *savoir* renvoie effectivement au sens premier donné par Platon à la genèse de celle-ci, c'est-à-dire comme connaissance imparfaite d'un objet – ici l'humain – généralisée à l'ensemble de ce dernier, la misanthropie étant en effet, pour Platon, un sophisme. Il va sans dire que le rapport normatif qu'entretient le misanthrope solitaire avec cette (fausse) connaissance, au niveau sociétal, a des conséquences particulières : isolement, rejet du dialogue, déliquescence des institutions. L'exemple de Rousseau, ceux des *mèmes* évoqués plus haut, la personnalité atrabilaire de l'Alceste de Molière désirant « fuir dans un désert l'approche des humains »²³⁴... les conséquences d'une telle posture entrent de toute

²³³ *Ibid.*, p. 120.

²³⁴ *Ibid.*, p. 44.

évidence en contradiction avec le principe du *zoon politikon* : expression de la raison par le dialogue, association en *polis*, célébration de l'amitié et de ses dérivés. L'incarnation performative de la misanthropie solitaire vient ainsi dérégler le contenu normatif associé au concept de *zoon politikon*. Chez Aristote, cette fracture est une particularité carrément ontologique. Puisque celui qui n'a pas besoin de la cité est soit une bête, soit un dieu, et qu'il ne peut évidemment pas être un dieu, il est donc une bête; sa présence n'est donc pas souhaitable au sein de la *polis* de toute façon. Comme nous l'avons souligné précédemment, cette conclusion d'Aristote n'est pas la nôtre; le misanthrope demeure un homme – un *zoon politikon* –, et son existence s'inscrit en continuité d'avec la cité. Sa présence est néanmoins problématique, et corrompt les mœurs nécessaires à la stabilité de la *polis* : un conflit moral est né²³⁵.

Le fait de se retrancher dans le silence et la solitude malgré la naissance d'un conflit moral est contraire aux principes de l'éthique de la discussion. Pour Habermas, le misanthrope, pensant disposer d'un savoir particulier concernant l'humain, devrait être capable « d'honorer les prétentions à la vérité correspondantes par des justifications discursives », ce *savoir* particulier impliquant que celui-ci peut, en relation avec une réalité objective, être « critiqué et justifié »²³⁶. La rationalité épistémique liée à la condition de vérité d'un savoir est donc intimement dépendante à l'action et au langage qui sous-tendent sa capacité à être confrontée, et donc invalidée, au sein d'une discussion pratique sur cette dernière²³⁷. La discussion pratique, dont l'objectif terminal est l'atteinte d'une entente réalisée intersubjectivement à

²³⁵ Afin de statuer sur cette « corruption des mœurs », nous préférons, sans surprise, l'éthique de la discussion habermassienne à l'emploi de la ciguë.

²³⁶ Jürgen Habermas (2001), *Op. Cit.*, p. 48.

²³⁷ *Ibid.*, p. 49.

partir de références à un horizon commun renvoyant à « un seul et même monde objectif »²³⁸, se construit sur cette rationalité épistémique qui se déploie à partir des présuppositions implicites qui la constituent. Parmi celles-ci, on retrouve la *sincérité* des arguments mis de l'avant dans la discussion, autant vis-à-vis de soi-même que dans les relations que les uns engagent avec les autres dans l'argumentation. Cette sincérité, pour Habermas, commande que chacun prenne « du recul vis-à-vis de soi-même et que l'on ait la force de critiquer ses propres illusions »²³⁹. Il va sans dire que le « Solitaire », retranché dans un silence obstiné, non seulement n'est pas disposé à « critiquer ses propres illusions », pour reprendre les mots d'Habermas – et la définition que fait Platon de la misanthropie –, mais échoue même à offrir minimalement le contexte nécessaire à la mise en examen du *savoir* véhiculé par sa misanthropie. Son isolement nie d'une part la possibilité concrète d'un dialogue et, d'autre part, la reconnaissance d'un horizon commun sur un monde objectif partagé avec de potentiels interlocuteurs à la base de l'entente intersubjective; impossible, dès lors, d'accepter la validité de paroles ou d'actions misanthropes à déterminations régulatrices « pour les *mêmes* raisons »²⁴⁰.

Le retranchement individuel du misologue « Solitaire » entraîne une autre problématique au niveau épistémique. Pour Habermas, l'intercompréhension nécessaire à l'éthique de la discussion est effectivement considérée comme « un procès coopératif d'interprétation », nécessitant pour ce faire que les interlocuteurs fassent partie du même *monde vécu*, entendu comme un horizon commun rassemblant en son sein « le corrélat des procès

²³⁸ *Ibid.*, p. 51.

²³⁹ *Ibid.*, p. 237.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 61.

d'intercompréhension »²⁴¹. Or, en faisant le choix de la solitude emmurée, le misologue prive, d'une part, l'accès à cet *horizon commun* de sa part de connaissance subjective – son rapport au monde objectif – nécessaire à l'intercompréhension et, d'autre part, sape à la base toute velléité morale personnelle en se coupant de ce *monde vécu*, ou même en le déchirant. C'est pourquoi au sein de l'éthique de la discussion, la justice « exige la solidarité comme son autre », comprise comme le fait que « tous doivent être intéressés d'égale manière à l'intégrité de leur contexte de vie commun »²⁴², intégrité que le « Solitaire » menace, conséquemment, par sa posture refoulant au pas de la porte la solidarité comme principe premier. C'est que ce contexte de vie commun, ce corrélat de procès d'intercompréhension n'étaye sa signification que dans le cas où les différents rapports subjectifs au monde partagés « sont [apparentés] à mon identité, à mon histoire de vie ou ma situation d'intérêt, ou entremêlées avec elles »²⁴³. La formation de ce rapport subjectif au monde est ainsi enchâssée dans un contexte qui la dépasse, abreuvé au collectif, nourri de traditions et ancré dans une histoire qui est partagée avec d'autres²⁴⁴; c'est pourquoi cet horizon commun, intégré implicitement dans les présuppositions de l'argumentation, commande au final une praxis morale « qui ne peut être menée à bien qu'en commun avec d'autres »²⁴⁵.

Les implications de la misanthropie solitaire ont également des conséquences sur les conclusions normatives potentielles de l'éthique de la discussion, admis que la validité du « Solitaire » comme *maxime d'action* soit à l'étude dans le contexte d'une délibération morale, entendue comme inclination ayant désormais caractère d'obligation pour les acteurs de la

²⁴¹ Jürgen Habermas (1987), *Op. Cit.*, p. 86.

²⁴² Jürgen Habermas (2013), *Op. Cit.*, p. 68.

²⁴³ *Ibid.*, p. 99.

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 95.

délibération. Pour Habermas, les « normes valides font reposer [ce] caractère d'obligation sur le fait qu'elles incarnent un intérêt universalisable »²⁴⁶, donc devant être suivies par tous et toutes, sans exception. Cela est rendu possible par le principe (D) de l'éthique de la discussion qui, à travers son application, permet de garantir que les normes adoptées à la suite d'une délibération morale soient « celles et seulement celles qui expriment une *volonté générale* »²⁴⁷. Volonté générale où le principe de réalisation de soi, en cohérence avec des intérêts poursuivis individuellement, puisse s'inscrire « en accord avec l'intérêt de tous »²⁴⁸, bref, qui manifeste la possibilité que tous s'y plient volontairement et sans contrainte.

Envisageons donc la misanthropie solitaire comme maxime d'action universelle dans son application concrète. Nous verrions au départ une méfiance généralisée envers le *logos* incarné dans la parole. Toute délibération politique, voire toute discussion ramenée à sa plus simple expression deviendrait *de facto* impossible; la crainte du mensonge serait érigée en absolu incontournable, la manipulation et la mauvaise foi considérées comme inéluctables. Plutôt qu'une communauté d'individus organisant collectivement son avenir de façon solidaire, choisissant la *polis* comme véhicule de cette destinée, nous aurions une humanité fuyant la présence de l'autre, condamnant chacun à l'isolement et au dépérissement – cette dernière conséquence amplifiée évidemment par la perte des savoirs traditionnels et artisanaux, rendant l'individu tributaire des rapports sociaux pour survivre. Ce portrait sommaire suffit à démontrer l'impasse théorique d'une telle posture adoptée comme maxime universelle; lorsqu'on considère a fortiori le *logos* comme cette caractéristique distinguant l'humain au niveau ontologique, et faisant ainsi de la *polis* son devenir naturel, la misanthropie solitaire

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 65.

²⁴⁷ Jürgen Habermas (1999), *Op. Cit.*, p. 84.

²⁴⁸ Jürgen Habermas (2013), *Op. Cit.*, p. 41.

n'en devient que plus problématique. En regard de l'éthique de la discussion, le « Solitaire » commet ainsi une faute morale, la maxime de son action étant minée par une contradiction interne, celui-ci ne pouvant « parvenir à son but qu'en adoptant une ligne de conduite qui n'est pas universelle »²⁴⁹, car inscrite en faux par rapport au *zoon politikon*. Ainsi, le misanthrope solitaire se demandant *que dois-je faire*, ne peut jamais répondre à cette question, en référant à lui-même, par « ce que l'on doit faire »²⁵⁰, entendu comme *tous sauf soi*.

Si le rapport épistémique, normatif et formel à la misanthropie solitaire se dirige ainsi vers un cul-de-sac, il en va de même pour le contenu performatif implicite lié à cette posture. Dans le contexte pratique de l'éthique de la discussion, il importe en effet que les interlocuteurs acceptent de juger des normes conflictuelles d'un point de vue strictement moral, et agissent en conséquence. Ainsi, l'acteur moral idéal « ne cède pas à son affect » et « ne suit pas non plus des intérêts immédiats », mais s'efforce de faire preuve d'un jugement impartial et d'approcher le règlement du conflit « sous un mode consensuel »²⁵¹. Ces prescriptions ne sont certainement pas suivies par Rousseau, par exemple, dont la solitude misanthropique se construit en rempart pour soigner son ego meurtri et son amour-propre blessé, réaction témoignant d'une capitulation devant la virulence de ses affects. A fortiori, cette absence vise – par un effet de spectacularisation démentie – à attirer l'attention sur lui afin de regagner l'estime et l'amour de ses compatriotes, un dessein qui peut sans peine être rangé au rayon des « intérêts immédiats », tant la volonté de Rousseau d'éventuellement réintégrer la société et chercher un règlement « sous un mode consensuel » est assujettie à cette condition *sine qua non*, tournée vers lui-même.

²⁴⁹ Jürgen Habermas (1999), *Op. Cit.*, p. 85.

²⁵⁰ Jürgen Habermas (2013), *Op. Cit.*, p. 101.

²⁵¹ Jürgen Habermas (1987), *Op. Cit.*, p. 35.

Comme la délibération morale, selon les critères de l'éthique de la discussion, n'est donc pas « une affaire dont les individus disposeraient monologiquement »²⁵², le réflexe sceptique de Rousseau, qui nie par sa solitude « son appartenance à la communauté de ceux qui argumentent »²⁵³, n'a pour seul débouché que le « refus de la discussion »²⁵⁴. Ce veto oblige du coup les interlocuteurs potentiels du conflit moral à ne délibérer que *sur* sa personne, et « non plus *avec* lui »²⁵⁵ – on voit encore ici les ficelles narcissiques de Rousseau à l'œuvre, qui souhaite toujours détourner les projecteurs sur sa situation. Cela dit, les arguments que peut soulever Rousseau pour justifier sa solitude misanthropique sont condamnés à relever de la contradiction performative : du moment qu'il met de l'avant ceux-ci pour « démentir qu'il partage une forme de vie socio-culturelle » avec ses vis-à-vis, il reconnaît implicitement – et paradoxalement – faire partie d'une communauté où sont reproduites ces formes d'activités communicationnelles, et où sa propre identité s'est construite et déployée²⁵⁶. Bref, si Rousseau peut renier les formes de vies éthiques à l'œuvre dans cette communauté, il ne peut pour autant renoncer à « la moralité sociale propre aux relations vécues dans lesquelles il est du reste impliqué, pour ainsi dire, vingt-quatre heures sur vingt-quatre »²⁵⁷, sa misanthropie solitaire étant au final tributaire de celle-ci.

Cette contradiction performative est intenable pour Habermas; elle démontre pour lui l'impossibilité catégorique de « sortir de manière durable des contextes d'activité orientée vers

²⁵² Jürgen Habermas (1999), *Op. Cit.*, p. 89.

²⁵³ *Ibid.*, p. 121.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 98.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 121.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ *Ibid.*

l'intercompréhension »²⁵⁸, un tel entêtement relevant de la « robinsonnade muette » étant « gravement [mise] en scène »²⁵⁹ et ne pouvant à terme mener qu'à « la schizophrénie ou au suicide »²⁶⁰. S'il n'appartient pas à l'argument ici présent de faire la preuve clinique du raisonnement déployé par Habermas, les exemples de Rousseau et Timon d'Athènes, considérés de façon spéculative, permettent encore d'apporter de l'eau au moulin. La solitude tapageuse mise en place par ces derniers, dont l'ambition revendiquée est d'entraîner exposition et exhibition ostentatoires, relève effectivement de la « mise-en-scène » de soi, les actes comme les paroles étant réfléchis de manière à exister avant tout par le regard des autres. Sur le cas de la schizophrénie ou, comme Habermas le mentionne autrement, l'inévitable répercussion de « se réfugier [...] dans la démence »²⁶¹, les comptes rendus sur la deuxième moitié de la vie de Rousseau semblent également attester de la pertinence d'employer cette lunette afin de comprendre certains de ses agissements, sa solitude étant la source, en partie, d'une paranoïa aiguë l'ayant persuadé de la présence d'un complot généralisé contre sa personne²⁶². Certains historiens ont même remis en cause le constat officiel sur la mort de Rousseau – un accident vasculaire cérébral – privilégiant la thèse du suicide²⁶³. Si cette piste reste encore à être démontrée formellement dans le cas de Rousseau, elle ne fait autrement aucun doute dans le cas de Timon d'Athènes, dont le suicide est carrément l'aboutissement

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 124.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 121.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 124.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 121.

²⁶² Christopher Bertram (2018), « Jean-Jacques Rousseau » dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [En ligne].

²⁶³ Edmond Biré (1898), « La folie de Jean-Jacques Rousseau » dans *Dernières causeries historiques et littéraires*, Lyon : Vitte, p. 63.

logique de sa misanthropie, tel qu'il le déclare lui-même peu de temps avant de passer à l'acte, affirmant que son règne est terminé et que la mort des hommes est leur seul gain²⁶⁴.

Les conséquences dramatiques de cette contradiction performative trouvent également leur source dans l'échec de la politique d'autarcie menée par le misanthrope solitaire, cette prétention de ne construire son identité morale que par et pour soi, à l'extérieur de toute socialisation visant à définir cette identité intersubjectivement, par un processus d'intercompréhension. Même dans le cas du suicide, qu'on peut envisager comme l'acte qui affirme performativement la solitude la plus achevée, le signe d'une « souveraine autodétermination de l'individu isolé »²⁶⁵, tel que vu ci-haut, c'est l'accomplissement d'un destin pensé en commun qui se joue en réalité : celui de « [l']exclusion d'un monde de la vie intersubjectivement partagé »²⁶⁶. Pour Habermas, effectivement, il est impossible, à partir de l'agir téléologique de sujets solitaires, d'en venir à construire un « concept d'autonomie à teneur normative », étant donné que c'est uniquement à partir des interactions sociales que se constitue cette identité, et que c'est également à partir d'elles que cette dernière se trouve éventuellement menacée²⁶⁷. La morale s'érige à ce moment comme « contrepoids à cette vulnérabilité enracinée dans la socialisation elle-même », moment où l'identité individuelle se trouve ébranlée autant « par les dépendances auxquelles [elle] est [soumise] », que par « les contingences auxquelles [elle] est [exposée] »²⁶⁸.

²⁶⁴ William Shakespeare (2004), *Op. Cit.*, p. 315.

²⁶⁵ Jürgen Habermas (2013), *Op. Cit.*, p. 20.

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 90.

²⁶⁸ *Ibid.*

C'est que, pour Habermas, « l'individuation n'est que le revers de la socialisation »²⁶⁹; les individus ne sont formés à être comme tel que par leur « intégration à une communauté linguistique »²⁷⁰, par les « rapports de reconnaissance réciproque »²⁷¹ à partir desquels peut se détacher une identité propre, construite en réaction à ce rapport intersubjectif²⁷². En ce sens, même « le noyau le plus intime de la personne » est lié fatalement, de façon interne, à l'entrelacement de toute cette communauté de sens langagière construite collectivement, et incarnée à travers les relations communicationnelles nouées par tout un chacun. Ce n'est ainsi que par cette aliénation communicationnelle, cette dépendance à ce réseau de signes « qu'une personne [peut devenir] identique à elle-même »²⁷³. Ainsi, pour Habermas, la « souveraine autodétermination » ne signifie pas « le pouvoir discrétionnaire d'un sujet qui se possède lui-même »²⁷⁴, tel que voudrait l'incarner le misanthrope solitaire par sa politique d'autarcie. Cette indépendance serait plutôt rendue possible par la reconnaissance réciproque de l'intérieur d'une communauté langagière, qui ne peut exister que de manière collégiale, dans un rapport symétrique avec l'indépendance de l'Autre. La volonté du misanthrope solitaire de privatiser son identité – entendue autant comme mainmise personnelle que négation de l'accès à l'Autre – est ainsi intrinsèquement contradictoire avec les fondements mêmes de la construction de cette dernière, et empêche conséquemment une « compréhension [adéquate] de [lui]-même », son aliénation sociale s'incarnant dans cette « communauté dont [il] [se] [comprend] comme membre »²⁷⁵. Il est ainsi impossible, pour le « Solitaire », d'accéder au

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 67.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 90.

²⁷² *Ibid.*, p. 67.

²⁷³ *Ibid.*, p. 90.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 133.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 135.

« noyau moralement respectable [de sa] personne », entendu que celui-ci ne peut apparaître que dans « l’attitude performative qu’on adopte à l’égard d’une deuxième personne »²⁷⁶.

Il pourrait toutefois apparaître des lieux, des moments où c’est l’horizon commun partagé par tous qui faillit, autrement dit, un univers social où les pratiques normatives, dans l’aliénation qu’elles créent, dissolvent le tissu intersubjectif et poussent à l’exclusion, à l’isolement. Un lieu où la « sociabilité » ne devient plus un moteur de délibérations morales, la condition nécessaire à l’activité politique, mais une fin en soi, où « s’associer est [le] seul but »²⁷⁷, cette sociabilité opérant l’oblitération de toutes les composantes individuelles propres à chacun dans un lieu où « les sujets restent ensemble, animés exclusivement par des raisons esthétiques »²⁷⁸. La solitude devient ici l’unique endroit où l’individu est appelé à vivre sa subjectivité, le terrain de la sociabilité aplanissant les différences pour rechercher un tout homogène ou la pure appréciation esthétique du vivre-ensemble peut surgir. Cette solitude, « mortifiante » ou « anomique », n’est ainsi pas voulue, mais « résulte d’un processus qui est subi », où les rapports avec l’autre peuvent être toujours présents, mais dépouillés du « contexte normatif » sur lequel se fondent ceux-ci²⁷⁹. Pour Émile Durkheim, par exemple, cette forme de solitude est « la conséquence inévitable d’un développement industriel trop rapide », où la mécanisation effrénée du travail vient dérégler le contenu normatif associé à l’horizon commun partagé par tous²⁸⁰. Si les relations sociales ne disparaissent pas absolument, elles se voient néanmoins de leur sens, sapant ainsi les liens communautaires et faisant de la solitude

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 155.

²⁷⁷ Andrea Rossi (2011), « La solitude mortifiante : suicide anomique et crise de l’individualité » dans *Alkemie, Revue semestrielle de littérature et philosophie*, numéro 7, p. 67.

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 72.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 73

une manifestation structurelle. Les questions normatives ne pouvant se renouveler au même rythme, et dissolvant ainsi de l'intérieur les rapports intersubjectifs des uns et des autres, ces derniers sont désormais démunis des contenus qui structuraient les interactions²⁸¹.

Cette solitude « mortifiante » ou « anomique » se retrouve par exemple chez Kafka, dans *La Métamorphose* : la transformation physique du protagoniste peut se lire comme un effet de son exclusion du « devoir sacré du travail » car, se « soustrayant de la chaîne productive », il se met ainsi « hors de l'humanité »²⁸². Ce récit rappelle d'ailleurs le primat ontologique d'Aristote – celui qui vit en dehors de la *polis* est une *bête*. Cette existence hors de la chaîne de production du travail étant une anomalie, les créatures kafkaïennes finissent par s'éclipser naturellement, la solitude devenant l'incarnation performative d'une culpabilité ressentie par les individus du fait de troubler « la vie commune normale », le regard inquisiteur des autres agissant comme arbitre inflexible « de l'ordre social »²⁸³. Cette solitude imposée par le développement effréné de l'industrie se retrouve également chez Cioran, qui cherche par l'isolement à se « soustraire à la tyrannie de la civilisation »²⁸⁴, cette modernité mécanique créant une opposition entre « la rationalité de la vie », qu'on pourrait qualifier d'instrumentale (en suivant Max Weber par exemple), et « le fondement métaphysique de l'existence »²⁸⁵. La cité, dans la modernité industrielle, devient ce lieu où l'homme « se prend pour celui qu'il n'est pas »; il y est victime de « perspectives falsifiées »²⁸⁶ qui le poussent à s'aliéner à la

²⁸¹ *Ibid.*, p. 72.

²⁸² Massimo Carloni (2011), « La solitude entre culpabilité et destin : le cas Kafka » dans *Alkemie, Revue semestrielle de littérature et philosophie*, numéro 7, p. 89.

²⁸³ *Ibid.*

²⁸⁴ Emil Cioran (2004), *Solitude et destin*, Paris : Gallimard, p. 122.

²⁸⁵ Eugène Van Itterbeek (2011), « De la solitude chez Montaigne et Cioran » dans *Alkemie, Revue semestrielle de littérature et philosophie*, numéro 7, p. 103.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 105.

communauté sous de faux auspices et se renier soi-même, étant ainsi poussé à la solitude lorsqu'il cherche à s'extirper de ces malheurs.

Il est vrai que l'éthique de la discussion n'offre pas de solution clé-en-main pour tacler de front cette problématique. Habermas le reconnaît lui-même; la délibération morale ne prescrit aucun contenu préalable, il ne lui « incombe [que] d'expliquer et de fonder le *moral point of view* »²⁸⁷. Pour problématiser certains enjeux sociétaux précis, il s'en remet ainsi, entre autres, à la contribution de la théorie critique, s'appropriant les mots de Max Horkheimer afin d'expliquer que pour « dépasser le caractère utopique de la conception kantienne d'une constitution parfaite, nous avons besoin de la théorie matérialiste de la société »²⁸⁸. Habermas cite en exemple quatre enjeux majeurs de notre temps, soit « la faim [et la] misère dans le tiers-monde », « la torture et [les] perpétuelles offenses à la dignité humaine [...] », le « chômage croissant et [les] disparités dans la répartition des richesses sociales [...] », de même que « [...] la compétition atomique pour la vie sur cette terre »²⁸⁹; autant de questions qui ne sont pas étrangères au phénomène de l'aliénation solitaire des individus à l'ère de l'industrialisation²⁹⁰. Questions qui, de surcroît, nourrissent certaines critiques adressées aux

²⁸⁷ Jürgen Habermas (2013), *Op. Cit.*, p. 31.

²⁸⁸ Max Horkheimer (1933), « Materialismus und Moral », *Zeitschrift für Sozialforschung*, p. 175 dans Jürgen Habermas (2013), *Op. Cit.*, p. 32.

²⁸⁹ Jürgen Habermas (2013), *Op. Cit.*, p. 31-32.

²⁹⁰ Parmi les critiques relevées à l'encontre de l'éthique de la discussion d'Habermas, l'absence de toute considération à propos des rapports de pouvoir relatifs au genre revient régulièrement dans la théorie féministe; il est d'ailleurs révélateur qu'Habermas lui-même fasse abstraction – du moins explicitement – de cette problématique parmi les « enjeux de notre temps » qu'il soulève et qui échappent au déploiement de son appareillage discursif. À ce sujet, Nancy Fraser confirme qu'Habermas « ne dit virtuellement rien du tout à propos du genre dans la *Théorie de l'agir communicationnel* » (traduction libre, p. 114). Les conséquences de cette omission, pour Fraser, font en sorte que la théorie d'Habermas « ne peut que passer à côté de caractéristiques importantes des arrangements qu'il cherche à comprendre » (traduction libre, p. 127). Pour combler ces lacunes, Fraser se fait l'avocate d'un cadre théorique – féministe – qui permettrait de mettre réellement l'accent sur « le fléau de la domination et de la subordination » (traduction libre, p. 138). Voir Nancy Fraser (1989), « What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender » dans

éthiques déontologiques; on pense à celles, par exemples, issues des éthiques de la pitié et de l'amour, orientées sur le « souci altruiste pour le bien du prochain nécessaire » – l'éthique du *care* de Carol Gilligan nous vient à l'esprit, elle qui souhaite « opposer à l'éthique de la justice une éthique de la sollicitude »²⁹¹. Car les éthiques déontologiques inspirées de Kant « continuent d'adhérer à leur contexte d'émergence », entendu comme la bourgeoisie libérale du XVIII^e siècle, et construisent leur édifice à partir du « sujet individualisé, autonome et privé », compris comme sujet se possédant lui-même, et non à partir des rapports intersubjectifs tissant les liens sociaux²⁹². De ce fait, Habermas rappelle que l'éthique de la discussion ne « dispense personne de sa responsabilité pratique »²⁹³; il incombe ainsi aux individus de poursuivre des objectifs qui puissent se traduire à l'intérieur d'une perspective à long-terme qui ne soit pas destructrice ou délétère. Toutefois, si la délibération morale ne prescrit pas de contenus *a priori* qui seraient à même de disposer des injustices sociales entraînant l'aliénation solitaire, un principe incorporé de manière inhérente aux présuppositions implicites de l'éthique de la discussion pourrait offrir une piste de solution en ce sens: celui de la *solidarité*.

Par ce principe de *solidarité*, Habermas cherche à combler les faiblesses de l'approche de Lawrence Kohlberg qui, afin de répondre aux critiques envers les éthiques déontologiques, associe un principe de *bienveillance* au jugement moral, lu comme le prolongement de celui de *benevolentia* trouvé chez Kant. Ce principe de bienveillance ne se limite en fait qu'aux rapports individualisés entre sujets socialisés, et ne s'inscrit dans une perspective universelle

Unruly Practices : Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory, Minneapolis : University of Minnesota Press, p. 113-143.

²⁹¹ Jürgen Habermas (2013), *Op. Cit.*, p. 62.

²⁹² *Ibid.*, p. 65.

²⁹³ *Ibid.*, p. 32.

qu'à la suite d'une *dilatation* spéculative, ce qui, pour Habermas, revient à exprimer « une intuition juste en des concepts faux »²⁹⁴. C'est ainsi la *solidarité* qui exprimerait le point de vue universel complémentaire à celui de « l'égal traitement individuel », compris comme « l'expérience selon laquelle l'un doit répondre de l'autre », car intéressé tout autant que son prochain au maintien de l'intégrité de ce qui forme le contexte de vie partagé à la base de la délibération morale²⁹⁵. Cette intégrité ne peut s'exprimer que dans « l'inviolabilité des individus socialisés », soit la protection du respect et de la dignité de tout un chacun; ainsi, on ne peut imaginer un horizon de sens partagé intersubjectivement sans « le bien du prochain », et par extension le « bien de la communauté » à laquelle les sujets appartiennent²⁹⁶. Cette *solidarité*, inscrite dans sa forme universelle, renvoie à la formule de Friedrich von Schiller, qui souhaitait que « tous les hommes deviennent frères »²⁹⁷; impossible alors de penser son propre bien sans également réfléchir celui d'autrui dans une forme équivalente. Pratiquement, on peut voir comment ce principe de *solidarité* pourrait, appliqué assez strictement, orienter les délibérations morales vers des conclusions normatives qui tireraient un trait sur la pauvreté, l'exploitation, la destruction environnementale, etc. S'il ne fait peut-être pas office de remède miracle *ad hoc* pour les différents enjeux radicaux qui affligent ce monde, la prescription d'un « Grand Soir » révolutionnaire comme l'aurait peut-être souhaité Horkheimer, il offre néanmoins certainement une piste intéressante afin d'intégrer aux délibérations morales d'ordre déontologique, tout particulièrement l'éthique de la discussion, un horizon de règlement des problématiques sociales contemporaines, et saper à la source les racines de la solitude anémique.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 67.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 68.

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 70.

CHAPITRE TROISIÈME : LE MISANTHROPE « DESTRUCTEUR »

Le choix de se retirer de la société et de fuir à tout prix le dialogue peut sembler comme un moindre mal au regard de l'autre avenue qui s'offre au misologue-misanthrope : la destruction. Cette destruction de l'homme s'opère, d'abord, métaphoriquement. C'est qu'en lui niant la faculté d'utiliser son *logos* à bon escient, en lui retirant la parole et la raison comme facultés, le misanthrope nie ce qui fait le propre de l'homme, de telle manière à le ramener à sa condition d'animal grégaire. Ainsi, le misologue priorise une forme de sacralisation de l'animal, l'élevant au-dessus de l'humain, et inversant de ce fait la logique aristotélicienne; ce faisant, il cherche à être l'*ami des bêtes*, à vivre parmi elles, voire à devenir l'une d'elles. Si cela est insuffisant, le misanthrope peut toujours passer à la destruction littérale; insatisfait de pouvoir confondre homme et animal, il cherche simplement à l'éliminer, à l'éradiquer.

Un des moyens que trouve le misologue destructeur pour retirer la parole à ses compatriotes, c'est de la monopoliser. Quoi de plus efficace certes que de s'adjuger l'exclusivité de cette dernière et d'ensevelir ses vis-à-vis sous un flot de diatribes ininterrompues? C'est là en effet une grande ironie qui teinte l'agir du misologue destructeur; prenant en grippe le *logos*, généralisant à l'ensemble des raisonnements une nature fausse et trompeuse, il continue pourtant de croire à sa propre parole, « prônant chaos et destruction en espérant être entendu »²⁹⁸. Il met ainsi toute son énergie à faire épouser par les autres la manière dont il le perçoit lui-même, n'ayant pour but « que de faire adopter par ceux qui les écoutent la manière dont eux ont déterminé ces objets »²⁹⁹. Le misologue est un artiste de la parole; il manie avec agilité celle qu'il déteste pourtant. Chez Hofmannsthal, le personnage de Bühl, surnommé

²⁹⁸ Frédérique Toudoire-Surlapierre (2007), *Op. Cit.*, p. 86.

²⁹⁹ Platon (1991), *Op. Cit.*, p. 262.

« l'Homme difficile », juge la prise de parole comme obscène en soi; il entretient un rapport au discours « essentiellement fourbe et déceptif », regrettant a posteriori « tout ce qu'il a pu prononcer ». Bühl s'attaque au langage, préférant vivre dans un milieu condamné au mutisme, souhaitant pour lui-même et ses semblables un idéal soumis à l'aphasie. Pourtant, Bühl lui-même reste « maître dans l'art de la conversation », démontrant une « virtuosité [...] dans le maniement de la parole »³⁰⁰. Entretenir ce flux verbal, c'est s'assurer de faire triompher sa propre parole, contraindre toutes les éventualités de dialogue à se transformer en monologue; la possibilité d'un raisonnement émanant d'une altérité humaine qu'on ne contrôle pas ainsi écartée, c'est pareillement sa fausseté trompeuse inévitable qui est prévenue. Empêtré dans un monologue duquel il est non seulement le seul orateur, mais également éventuellement le seul auditeur, le misologue est protégé³⁰¹. La parole pour le misologue sert à repousser l'autre, à garder à distance cette racaille qu'il prend à partie.

Ce rudoisement se vérifie chez celui considéré souvent comme le plus ancien misanthrope, Timon d'Athènes – celui-ci en revendiquant même le nom dans la pièce de Shakespeare, clamant qu'il est « Misanthropos » et qu'il « déteste la race humaine »³⁰². Visité à plusieurs reprises dans les bois par Alcibiade, qui recherche son amitié, Timon tente ainsi de réduire Alcibiade au silence en l'enserrant de syllogismes³⁰³. Il lui commande de lui promettre son amitié sans pour autant la performer concrètement afin de simplement s'exposer à ses malédictions, ne pouvant en effet échapper au reniement d'un de ses devoirs, et justifiant ainsi

³⁰⁰ Frédérique Toudoire-Surlapierre (2007), *Op. Cit.*, p. 104.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 83.

³⁰² William Shakespeare (2004), *Op. Cit.*, p. 271. Traduction libre.

³⁰³ Frédérique Toudoire-Surlapierre (2007), *Op. Cit.*, p. 83.

la haine des hommes de Timon³⁰⁴. De même, lorsque les sénateurs athéniens se rendent jusque dans sa retraite pour parlementer, Timon leur souhaite « pour chaque parole vraie une ampoule », et pour « chaque fausse, des cloques à la racine de leur langue qui la consumeront en parlant »³⁰⁵, imposant ainsi aux sénateurs d'accepter le silence éternel comme conséquence de la prise de parole, qu'elle soit vraie ou fausse, illustrant bien le rejet absolu de celle-ci par généralisation. Le *logos*, ne sert pas à créer, mais à anéantir; il amène avec lui le silence, il « voue au néant les hommes et les mots »³⁰⁶. Les discours mis de l'avant par le misologue, les fables qu'il convoque ne servent qu'à soutenir l'injure qui assure sa semonce; la parole ne sert qu'à critiquer celle-ci³⁰⁷. Dans la bouche du misologue, le *logos* mord sa propre queue.

Lorsque le silence n'est plus suffisant, que la terminaison du procédé métonymique qui associe homme et *logos* ne satisfait pas le misanthrope, c'est à l'abolition de l'association métaphorique qu'il faut procéder : la destruction de l'homme lui-même. Cette destruction peut être symbolique, comme chez Ménandre. Cnémon, le « Bourru » du *Dyscolos*, envie au héros Persée un objet mythique en sa possession. Or, cet objet, c'est le masque inanimé du monstre Méduse, dont le regard empoisonné pétrifiait les gens sur place et les changeait en statues. Cnémon, se parlant à lui-même, revendique pour lui ce masque, et promet qu'entre ses mains, « rien ne serait moins rare que les statues : il y en aurait partout ». Cnémon convoite avant tout posséder un autre attribut de Persée, soit ses ailes, lui permettant de se mettre « à l'abri de toute rencontre avec ceux qui marchent sur terre ». Car ce qu'il déteste plus que tout, ce sont

³⁰⁴ William Shakespeare (2004), *Op. Cit.*, p. 272.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 309-310. Traduction libre.

³⁰⁶ Frédérique Toudoire-Surlapierre (2007), *Op. Cit.*, p. 97.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 8.

les gens qui envahissent son terrain pour lui adresser la parole³⁰⁸. Ce que souhaite Cnémon, c'est supprimer cette parole, et « transformer en statues ceux qui l'approchent, c'est d'abord et surtout les réduire au silence »³⁰⁹. Cette pétrification a beau être réversible – la déesse Athéna concocte avec le sang de la dépouille de Méduse une potion qui ramène les statues à la vie –, on atteint de ce fait l'humain au plus profond de ce qui le définit, le démarque en tant qu'espèce. Abolir le langage, c'est « [abolir] ainsi l'humain, tout simplement »³¹⁰.

Une autre forme de destruction, un degré plus loin que la pétrification et à la finalité immuable, c'est bien la mort, comme Timon la souhaite à tous. Timon ne s'exclut pas même de sa volonté destructrice; discourant sur sa propre mort, il décrit l'emplacement de son tombeau qu'il souhaite être sa « demeure éternelle », prophétisant le même sort aux sénateurs venus le visiter en présageant que « sa pierre tombale » sera leur « oracle »³¹¹. Pour assurer la mort du plus grand nombre, Timon va jusqu'à offrir à qui voudrait bien s'y pendre d'utiliser au plus vite un arbre qu'il doit bientôt abattre³¹². Il offre également son or à Alcibiade, parti en guerre contre Athènes et qui menace de mettre la ville à sac; un don qui va de pair avec son souhait de voir cette offrande être la malédiction d'Alcibiade comme de ses victimes, les menant les uns comme les autres vers leur tombes³¹³. Devant les supplications des sénateurs venus l'avertir de la chute imminente d'Athènes, Timon rétorque que « si Alcibiade tue [ses]

³⁰⁸ Ménandre (2007), « Le Bourru (*Dyscolus*) » dans *Théâtre*, trad. Alain Blanchard, Paris : Le Livre de Poche, p. 113.

³⁰⁹ Sylvie Ballestra-Puech (2008), « Le vrai Misanthrope est un monstre : misanthropie et tératogonie entre théorie et dramaturgie » dans *Loxias*, numéro 23, décembre, [En ligne].

³¹⁰ Élisabeth Rallo Ditche (2007), *Op. Cit.*, p. 44.

³¹¹ William Shakespeare (2004), *Op. Cit.*, p. 314-315.

³¹² *Ibid.*, p. 314.

³¹³ *Ibid.*, p. 279.

compatriotes, [...] [il] s'en fout »³¹⁴; mais cela pas avant d'avoir bien sûr rappelé aux sénateurs que le silence est d'or, les intimant d'être pendus s'ils parlent³¹⁵, promettant encore un aller-simple au pays des macchabées à quiconque use de la parole. Ces imprécations de Timon envers ses vis-à-vis montrent bien à quel point le dialogue est impossible avec un misologue. Proférant ensuite la fin du langage, Timon lie sa propre mort à l'anéantissement de celui-ci, comme si « la parole ne pouvait lui survivre »³¹⁶. Ainsi, il n'est pas inenvisageable de considérer que « sa mort est un pur effet de son discours »³¹⁷.

La « volonté de destruction » est telle que toute tentative d'en appeler à la raison ne peut au final que « contribuer à cette destruction »; vouloir s'engager avec le mal (« *evil* ») tel qu'incarné par Timon revient à « tenter de manœuvrer une embarcation prise dans un courant s'engouffrant dans un vortex »³¹⁸. Comme les sénateurs qui sont condamnés à voir leur langue se consumer à la suite de toute prise de parole, seul le silence – autrement dit, « la fuite » – permet de se préserver³¹⁹. Tel un piège se refermant sur lui-même, le simple fait de « poser des questions ne peut, au mieux, que mener à l'autodestruction »; face à un tel déferlement de haine, se taire devient ainsi un « enseignement de sagesse populaire »³²⁰. Chez Timon, l'abolition du langage est totale. L'épithète couronnant la pierre tombale du personnage-titre et rappelant au monde sa misanthropie est elle-même condamnée à être effacée par les flots³²¹; la prophétie du misologue est achevée. Cette forme de misologie peut même être considérée

³¹⁴ *Ibid.*, p. 312. Traduction libre.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 309.

³¹⁶ Frédérique Toudoire-Surlapierre (2007), *Op. Cit.*, p. 137.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 86.

³¹⁸ Charles Blattberg (2009), *Patriotic Elaborations: Essays in Practical Philosophy*, Montréal: McGill-Queen's University Press, p 204. Traduction libre.

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ *Ibid.* Traduction libre.

³²¹ Élisabeth Rallo Ditché (2007), *Op. Cit.*, p. 43.

comme le mal en soi, quelque chose qui « transcende le bien et le mauvais », une véritable « force contre l'être en soi »³²². Pour Cnémon et encore plus chez Timon, l'objectif de leur maléficienc e n'est au final « rien que le Rien »³²³, une absence totale de l'être. Cette annihilation de la parole, pour le misologue, revient à s'assurer que non seulement l'humain disparaît, mais ce qui le *constitue* également, ce qui le fonde ontologiquement; le dessein du mal n'est ainsi « pas seulement de tuer mais également de détruire », autrement dit de « forcer l'identité des personnes dans les craques de la non-existence jusqu'à ce qu'il n'y ait plus rien à désintégrer »³²⁴. Le misologue cherche à détruire les hommes « sur la base de ce qu'ils sont »³²⁵, soit le *logos* métaphorique, la raison elle-même se retournant sur elle-même dans une « logique de la destruction »³²⁶.

Il est également intéressant de lire la progression de la misologie et le passage de la solitude vers la volonté de destruction – l'évolution du « Solitaire » vers le « Destructeur », le parcours pris par Timon – à l'aune de la psychanalyse freudienne. En effet, il n'est pas impossible de voir en le misologue un névrosé en proie à un fétiche sexuel. Freud décrit le fétichisme comme un cas où « l'objet sexuel normal est remplacé par un autre objet qui, bien qu'il soit en relation avec le premier », ne peut toutefois servir à la réalisation du but sexuel usuel, soit le coït en vue de la reproduction, cet objet pouvant être « inanimé », pour autant qu'on puisse « démontrer la relation avec la personne sexuelle »³²⁷. Ce fétichisme, pour exercer pleinement sa condition de substitut au but sexuel normal, ensuite s'étend « inévitablement à tout ce qui

³²² Charles Blattberg (2009), *Op. Cit.*, p. 202. Traduction libre.

³²³ *Ibid.*, p. 203.

³²⁴ *Ibid.*, p. 199. Traduction libre.

³²⁵ *Ibid.*, p. 203. Traduction libre.

³²⁶ *Ibid.*, p. 200.

³²⁷ Sigmund Freud (1987), *Trois essais sur la théorie sexuelle*, trad. Philippe Koepfel, Paris: Gallimard, p. 62.

est relié par association à ce dernier »³²⁸. En admettant que le *logos* est ainsi l'objet fétichisé, pour le misologue, où le déploiement de l'énergie libidinale s'effectue, Freud conviendrait que cette projection offrirait « une autre polarité », celle entre « amour proprement dit » et « haine »³²⁹. Freud explique pourquoi l'énergie sexuelle, censée représenter la pulsion d'Eros « dont la fonction consiste à conserver et entretenir la vie », peut ainsi en venir à se changer en vecteur de destruction. Ce sadisme, le « penchant à infliger de la douleur à l'objet sexuel et sa contrepartie »³³⁰, ne serait en effet qu'un instinct de mort que la libido aurait détaché du *Moi* – sujet narcissique opposé à la pulsion sexuelle – et projeté sur l'objet récepteur de la pulsion de vie³³¹. Se mettant ensuite au service de la fonction sexuelle, ce trouble libidinal entraîne alors la régression du sujet. La régression temporelle se veut effectivement un processus d'organisation libidinale qui anime un retour à un stade de développement passé, engendré par une frustration au niveau de la satisfaction recherchée³³². Il convient ici d'insérer en filigrane de tout ce qui précède la fausse généralisation platonicienne entraînée par une mauvaise expérience de l'objet analysé, à l'origine de la misologie et de la misanthropie; la présence de faux raisonnements lorsque confronté au *logos* occasionne une frustration par rapport à l'objet où est projetée la libido, et ainsi une frustration qui est généralisée à l'ensemble de l'objet désiré, et par procédé fétichiste à l'humain lui-même.

Il n'est de ce fait pas incongru de voir l'extension des conséquences de la misologie comme une forme de régression libidinale temporelle, le misologue évoluant à rebours d'un stade phallique vers le stade oral. Freud décrit de fait le stade phallique du sadisme comme une

³²⁸ *Ibid.*, p. 63.

³²⁹ Sigmund Freud (1963), *Essais de psychanalyse*, trad. Samuel Jankélévitch, Paris: Payot, p. 67.

³³⁰ Sigmund Freud (1987), *Op. Cit.*, p. 68.

³³¹ Sigmund Freud (1963), *Op. Cit.*, p. 68.

³³² Sigmund Freud (1987), *Op. Cit.*, p. 192.

volonté du sujet de « s'emparer de l'objet sexuel et à le dominer dans la mesure compatible avec l'accomplissement de l'acte sexuel », régressant jusqu'au stade oral, où « la possession amoureuse coïncide avec la destruction de l'objet »³³³. Cette description n'est pas sans rappeler le processus de développement misologique ourdi par Timon, par exemple, qui débute par la monopolisation de la parole, interdisant ainsi à autrui son utilisation. Cette genèse peut être lue comme la volonté de domination de l'objet exercée lors du stade phallique, avant d'en appeler carrément à la disparition du langage et à sa mort même, sentence finale du stade oral qui veut la destruction de l'objet où est projetée la libido. La volonté de domination quitte finalement l'objet et se replie sur le *Moi*, revenant à sa fonction purement narcissique³³⁴, le suicide de Timon achevant l'œuvre de destruction en ramenant la libido sur lui-même, et souhaitant sa propre annihilation.

Le misologue et l'exaltation de la bête

Lorsque la misologie n'entraîne pas nécessairement la destruction par elle-même, par l'annihilation de la parole et la privation des caractéristiques qui font l'humain, elle peut néanmoins mener à une idéalisation de l'animal, du principe de la *bête*, cela occasionnant d'autres types de méfaits. Arthur Schopenhauer mentionne ainsi que la vue des hommes provoque en lui toujours « une aversion prononcée », préférant la vue des animaux qui au contraire lui permettent de s'épanouir. C'est que Schopenhauer reproche aux hommes leur « déraison », une critique dont il n'a pas à se soucier en compagnie des animaux. Pénétré d'un profond mépris pour les hommes dû à leur utilisation délétère – et généralisée – du *logos*, il cesse alors de les considérer comme ses semblables; ainsi, il fuit leur compagnie et part à la

³³³ Sigmund Freud (1963), *Op. Cit.*, p. 68.

³³⁴ Sigmund Freud (1987), *Op. Cit.*, p. 158-159.

rencontre de la nature, « heureux d’y rencontrer les bêtes »³³⁵. Le même souhait est exprimé par Timon à Alcibiade, qui reconnaît que, en ce qui le concerne, il « aurait souhaité qu’[Alcibiade] soit un chien, pour qu’il puisse aimer quelque chose chez lui »³³⁶, idéalisant les caractéristiques propres à l’animal, ou plutôt rejetant celles propres à l’humain, autrement dit toujours le *logos*.

Cette défiance extrapolée envers la parole qui se recouvre de misanthropie se retrouve également chez Machiavel, qui soutient que les hommes étant universellement méchants, il va de soi « qu’ils ne vous tiendraient point leur parole »³³⁷, délestant ainsi son Prince de l’obligation de tenir la sienne. Dans une correspondance épistolaire avec un homme d’État italien, Francesco Guicciardini, il reconnaît d’ailleurs « ne [dire] jamais ce [qu’il] pense, ni ne [penser] jamais ce [qu’il dit] », cherchant toujours à ensevelir la vérité, si telle chose existe, parmi « tant de mensonges qu’il est difficile de la découvrir »³³⁸. Pour Machiavel, toute amitié ne peut ainsi être que fausse, toute confiance en la parole de l’autre toujours fallacieuse. Les seules personnes à faire preuve d’authenticité sont en ce sens les usuriers, car ils ne trompent personne; les gens « les prennent pour des sangsues, ce qu’ils sont effectivement »³³⁹, liant clairement le mensonge à l’exercice de la parole en soi. Car, après tout, Machiavel avance que ceux qui ont montré le plus de réussite sont « ceux qui ont su le mieux agir en renard », reléguant de ce fait la parole franche à l’état de nuisance et portant au contraire aux nues « l’art de simuler et de dissimuler »³⁴⁰. Ceci est bien à l’opposé du consul Claudius Maximus,

³³⁵ Arthur Schopenhauer (1900), *Pensées et Fragments*, trad. Jean Bourdeau, Paris : Félix Alcan Éditeur, p. 219.

³³⁶ William Shakespeare (2004), *Op. Cit.*, p. 271. Traduction libre.

³³⁷ Nicolas Machiavel (2008), *Le Prince*, trad. Jean-Vincent Périès, Anjou : Les Éditions CEC inc., p. 85.

³³⁸ Nicolas Machiavel (1521). *Lettre XV : à Francesco Guicciardini*, Carpi, le 17 mai 1521.

³³⁹ Judith Shklar (1984), *Op. Cit.*, p. 205. Traduction libre.

³⁴⁰ Nicolas Machiavel (2008), *Op. Cit.*, p. 86.

que Marc-Aurèle encense pour avoir porté « la conviction unanime qu’il pensait ce qu’il disait et qu’il agissait sans arrière-pensée »³⁴¹. Cette inimitié issue de la maxime qu’un prince ne doit jamais se fier à l’amitié des hommes contrevient également aux enseignements de Cicéron, pour qui cette dernière est le liant véritable qui fait les sociétés³⁴²; ceux qui s’en départissent risquent ainsi de finir leurs jours en tyrans, comme Denis de Sicile qui, pour se protéger des hommes, fit bâtir « une maison forte [...] environnée de profonds fossés plein d’eau de tous côtés [...] »³⁴³. Une des fonctions civiques de l’amitié est de compenser la cécité qui menace parfois d’aveugler les princes sur certains enjeux d’importance particulière; ainsi « l’ami remarque nos fautes, et nous les remontre doucement »³⁴⁴, évitant de ce fait de voir les princes « user des armes contre leurs sujets »³⁴⁵. Car l’ami intervient par « autres moyens pour leur remontrer par vives raisons leurs erreurs, et les ramener au bon chemin »³⁴⁶; il priorise la parole aux armes, l’usage du dialogue aux menaces et à la guerre, mettant l’accent sur les « bonnes raisons et allégations qui le puissent induire à persuasion »³⁴⁷. Il n’est toutefois pas surprenant que le réflexe opposé soit inféré à la lecture de Machiavel, « penseur politique misanthrope » qui dépeint « le monde comme un enfer et tous les hommes en démons » et qui « souhaitait diffamer l’humanité entière en raison d’une pure haine de l’espèce »³⁴⁸, énonçant

³⁴¹ Marc-Aurèle (1995), *Op. Cit.*, p. 19.

³⁴² Innocent Gentillet (1968), *Discours sur les moyens de bien gouverner et soutenir en bonne paix un royaume ou autre principauté – contre Machiavel*, Genève : Droz, p. 391.

³⁴³ *Ibid.*, p. 389.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 391.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 281.

³⁴⁶ *Ibid.*

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 277.

³⁴⁸ Frederick de Prusse (1981), *The Refutation of Machiavelli’s Prince or Anti-Machiavel*, trad. Paul Sonnino, Athens : Ohio University Press, p. 100. Traduction libre.

en conséquence des « maximes qui invitent à se conduire, en public et en privé, comme un gangster »³⁴⁹.

Ainsi, plutôt que de baser son programme politique sur le *logos*, c'est plutôt en prêchant et idéalisant des caractéristiques animales que Machiavel trouve le salut pour le Prince. Celui-ci, pour assurer son pouvoir, doit conséquemment œuvrer selon une double nature, humaine et animale. Machiavel prend en exemple le héros grec Achille qui, ayant eu comme précepteur le centaure – mi-homme, mi-cheval – Chiron, est la preuve que cette nature mi-homme, mi-bête est nécessaire pour former les grands hommes³⁵⁰. Mais la nature humaine étant le plus souvent insuffisante, voire carrément contre-productive, c'est sur celle des bêtes qu'il doit logiquement se rabattre : la force du lion, la ruse du renard. Ce n'est qu'en combinant les deux qu'il peut espérer naviguer dans les eaux tumultueuses de la fortune et contenir les passions déraisonnables du peuple³⁵¹. Cette admiration de Machiavel pour les qualités des bêtes, de vénérer le Prince comme étant un *animal noble* laisse entrevoir une posture passablement sinistre et effrayante, qui « consiste à être fasciné par la bête privée de parole »³⁵², et peut ensuite servir de justificatif à la destruction. Le Prince, ainsi distancé de ses sujets, peut déchaîner sur eux cruauté et désolation; lui *animal*, eux *humains*, cette séparation ontologique

³⁴⁹ Leo Strauss (2017), *Pensées sur Machiavel*, trad. Michel-Pierre Edmond et Thomas Stern, Paris : Klincksieck, p. 46.

³⁵⁰ Nicolas Machiavel (2008), *Op. Cit.*, Chapitre XVIII. Machiavel omet toutefois de mentionner – à dessein? – que Chiron tenait davantage de la divinité que de la bête, et instruisait Achille uniquement « de toutes vertus excellentes, qui font approcher les hommes de Dieu, et qui les éloignent des bêtes ». Achille rechignait ainsi violemment de faire usage « de renardise et de tromperie », un comportement, selon l'éducation offerte par Chiron, « indigne d'un prince magnanime [...] et instruit en toutes hautes et royales vertus ». Voir Innocent Gentillet (1968), *Op. Cit.*, p. 402.

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² Élisabeth Rallo Ditche (2007), *Op. Cit.*, p. 124.

le disculpe des méfaits nécessaires à son maintien au pouvoir³⁵³. Car c'est par cette ambition de se couvrir de gloire que le Prince se distingue de ses semblables; la volonté du Prince d'atteindre un statut glorieux n'est pas seulement une ambition comme une autre, mais le processus singulier par lequel il se différencie ontologiquement de cette « ordure humaine »³⁵⁴. Cette prétention est contraire aux doctrines stoïciennes, qui commandent plutôt d'éviter de « sombrer dans le césarisme », de poursuivre un agir qui soit « simple, bon, [...] bienveillant, charitable [...] », de tout faire pour « protéger les hommes » et d'ainsi « [mépriser] la gloriole »³⁵⁵.

Leo Strauss voit quant à lui dans l'absence d'écriture tragique chez Machiavel – en opposition à la forte présence de formules comiques, parodiques et satiriques – la preuve de l'omission d'un « sens du sacré propre à l'homme du peuple », une partie entière de l'humanité demeurant ainsi « extérieure à sa pensée »³⁵⁶. Machiavel ne s'intéresse effectivement qu'aux hommes ambitieux ayant la faveur de la fortune, maintenant « un silence profond sur ceux qui ont été les victimes de leurs passions »³⁵⁷. La raison est simple : ces derniers ne sont que les esclaves des passions du Prince, les instruments de sa gloire personnelle, comme le serait « un troupeau d'agneaux dont le lait et la laine ne servent qu'à leur maître, et qui se rendent à l'abattoir à sa guise »³⁵⁸. Cette métaphore peut être choquante, mais prend tout son sens lorsqu'on reconnaît que, pour Machiavel, « les bases de toute grandeur politique résident

³⁵³ Judith Shklar (1984), *Op. Cit.*, p. 207.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 206.

³⁵⁵ Marc-Aurèle (1995), *Op. Cit.*, p. 83.

³⁵⁶ Leo Strauss (2017), *Op. Cit.*, p. 432.

³⁵⁷ Frederick de Prusse (1981), *Op. Cit.*, p. 54. Traduction libre.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 35. Traduction libre.

nécessairement dans le crime »³⁵⁹. Ce programme politique, pour Innocent Gentillet, contrevient toutefois au droit naturel; la destruction de son semblable que la nature a produit est instinct contraire à celui des bêtes mêmes les plus brutes, instinct qui commande de ne « détruire point les animaux de [son] espèce »³⁶⁰. Cette conséquence redoutable devient toutefois bien tentante, voire même toute à fait adéquate, pour le prince habité « de l'indifférence de ceux qui n'ont pour seul souci que leur intérêt propre ou la gloire »³⁶¹, la condition *sine qua non*, on le sait, à l'application du programme politique machiavélien. Ce dernier, bien versé dans la tradition politique de la péninsule italienne, aurait peut-être eu intérêt à faire siens les enseignements de l'Empereur Hadrien, tels que rapportés par Marguerite Yourcenar : « Je ne méprise pas les hommes. Si je le faisais, je n'aurais aucun droit, ni aucune raison, d'essayer de les gouverner. [...] Je m'efforce donc que mon attitude soit aussi éloignée de la froide supériorité du philosophe que de l'arrogance du César.³⁶² » Il apparaît donc clairement en quoi « l'admiration de Machiavel pour les qualités des bêtes » relève d'une « pensée misanthropique »³⁶³ ou, à tout le moins, misologique³⁶⁴. Cela renvoie à

³⁵⁹ Leo Strauss (2017), *Op. Cit.*, p. 50.

³⁶⁰ Innocent Gentillet (1968), *Op. Cit.*, p. 363.

³⁶¹ Leo Strauss (2017), *Op. Cit.*, p. 47.

³⁶² Marguerite Yourcenar (1974), *Mémoires d'Hadrien*, Paris : Gallimard, p. 51.

³⁶³ Judith Shklar (1984), *Op. Cit.*, p. 207. Traduction libre.

³⁶⁴ Cette lecture « misanthropique » de la pensée machiavélienne ne fait évidemment pas l'unanimité; pilier de la philosophie politique moderne, les interprétations contradictoires de Machiavel, sans surprise, sont légion. À ce sujet, Isaiah Berlin mentionnait en 1953 que les commentaires sur son œuvre sont « vastes et augmentent plus rapidement que jamais », et qu'on peut noter un « surprenant degré de divergence sur le propos central, l'attitude politique fondamentale de Machiavel ». Voir Isaiah Berlin (2001), « The Originality of Machiavelli » dans *Against the Current : Essays in the History of Ideas*, Princeton : Princeton University Press, p. 25, traduction libre. Contre la lecture de Leo Strauss, par exemple, Claude Lefort défend que le « statut que Strauss assigne au discours machiavélien est incompatible avec le jugement qui tranche son lien avec la vérité » (p. 293). Il ajoute à cet effet que « Leo Strauss interroge Machiavel en philosophe; or le lieu de la philosophie n'est pas identifiable » (p. 299). Pour Lefort, le réflexe de Strauss de vouloir révéler le sens caché des omissions, contradictions et phrasés obliques du *Prince* découle d'un mauvais postulat, à savoir que Machiavel écrivait de la posture platonicienne du *philosophe*, qui doit camoufler la vérité de son discours pour le protéger des menaces du pouvoir censeur. Voir Claude Lefort (1972), « La restauration et la perversion de

la formule sibylline d'Hemingway qui déclarait croire que « ceux qui s'identifient avec les animaux, c'est-à-dire les amis presque professionnels des chiens et autres bêtes, sont capables de plus grande cruauté envers des êtres humains que ceux qui ne s'identifient pas volontiers avec les animaux »³⁶⁵. On se rappelle à la lecture de cet aphorisme le personnage « entiché jusqu'à l'idolâtrie de sa chatte et cruel en proportion envers sa jeune épouse » du roman *La Chatte* de Colette, attitude analogue à l'affection débordante envers leurs compagnons à quatre pattes de « quelques-uns des misanthropes les plus cyniques de l'histoire de la littérature ou de la philosophie », dont le surnommé Schopenhauer³⁶⁶. Les plus grands oracles ne résident pas toujours à Delphes.

L'animalisme comme misologie

Cette fascination pour la bête privée de parole se retrouve également dans l'anthropomorphisation grandissante que subissent les animaux domestiques en Occident. De plus en plus traités comme des humains – le plus souvent des enfants, « éduqués » et « maternés » comme tel³⁶⁷ – à part entière, ils font maintenant « partie de la famille ». Encore mieux : pour quiconque faisant le pari de la solitude, ils servent même de substitut à un conjoint ou un rejeton³⁶⁸. Car ce qui est réellement aimé dans un animal de compagnie, c'est « la dépendance et l'image d'être supérieurs, tout-puissants que celle-ci renvoie de nous-

l'enseignement classique ou la naissance de la pensée politique moderne » dans *Le travail de l'œuvre : Machiavel*, Paris : Gallimard, p. 259-305.

³⁶⁵ Ernest Hemingway (1960), *Mort dans l'après-midi*, Paris: Gallimard, p. 13.

³⁶⁶ Philippe Chardin (2011), « Jalousie des animaux et animalité de la jalousie. Belle et bête jalouse dans *La Chatte* de Colette » dans *Roman 20-50*, vol. 52, no. 2, p. 24.

³⁶⁷ Jean-Pierre Digard (2009), *L'homme et les animaux domestiques : Anthropologie d'une passion*, Paris : Fayard, p. 233.

³⁶⁸ Jean-Pierre Digard (2012), « Le tournant obscurantiste en anthropologie : De la zoomanie à l'animalisme occidentaux » dans *L'Homme*, numéro 203-204, p. 557.

mêmes »³⁶⁹. Si l'homme choisit désormais l'animal domestique pour asseoir sa volonté de domination, c'est justement parce que celui-ci est privé du *logos*. Face à l'homme, le misologue ne peut être confronté qu'à deux issues face à ses convictions : primo, si tous les raisonnements sont faux, alors le sien (concernant la nature des raisonnements) doit forcément l'être également; tout l'édifice de sa haine s'écroule alors. Deuxio, il ne suffirait que d'un raisonnement vrai dévoilé au grand jour afin de saper à la base sa généralisation abusive, et ainsi le détourner forcément de sa misanthropie. Assurer sa soif de domination sur une créature privée de parole, c'est se protéger, fortifier sa haine et son rejet de l'humain. Ainsi va de ces chiens, chats, lapins et autres toutous domestiques, également de plus en plus miniaturisés question de les rendre de plus en plus dépendants – pensons à ces « chiens de salon » bâtardisés à souhait afin de créer de nouvelles races à même de mieux pouvoir s'insérer dans un sac à main. C'est qu'au final, ces bêtes nous rassurent sur notre capacité à domestiquer les phénomènes qui nous sont étrangers, à les soumettre entièrement à notre volonté et à nos caprices³⁷⁰, bref, à les dépouiller de leur ambiguïté, de l'imprévisibilité d'une altérité qui menace la nôtre propre.

Un moindre mal, sans aucun doute, que ce misologue entouré d'une nuée de chats dont le sort ne relève au final que de sa bonne volonté, par rapport à celui en position de pouvoir absolu, comme le *Prince*, qui peut déchaîner sa haine à qui-mieux-mieux et laisser derrière lui des plaines jonchées de cadavres. D'aucuns pourront avancer, non sans raison, que la possibilité de voir en 2019 un misologue du même acabit que celui décrit par Machiavel se hisser au pouvoir et déployer une folie homicide est mince. Cela pourrait mener certains à conclure

³⁶⁹ Jean-Pierre Digard (2009), *Op. Cit.*, p. 234.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 240.

qu'il serait « très ardu » pour le misanthrope de développer un « programme effectif » s'articulant à partir « d'actions sociales concertées » et « d'alliances politiques efficaces », le réduisant ainsi implicitement à un phénotype dramatique désincarné, relégué à la sphère du théâtre, puisque incapable d'avoir « n'importe quelle sorte d'impact politique »³⁷¹. Mais est-ce bien le cas? Tentons plutôt de comprendre comment le misologue peut recycler sa haine aujourd'hui et l'incarner de manière politique. Une piste de réponse est fournie sagacement par le trait d'esprit du personnage d'Henry de Montherlant, le duc de la Cuesta, qui se méfiait « de ces gens qui ont tant d'amour pour les bêtes : c'est souvent qu'ils reportent sur elles l'amour qu'ils n'ont pas pour les hommes »³⁷².

Il serait évidemment bien malvenu de lier tous les propriétaires d'animaux domestiques à la misanthropie, d'accuser l'ensemble du mouvement écologiste ou animalier de misologie; la faute serait aussi condamnable que la généralisation misanthrope qui caractérise une partie du mouvement. Jusqu'au milieu du XX^e siècle, le domaine de la « protection des animaux » se limitait largement aux cas avérés de violence domestique d'un maître envers son compagnon. Et encore, en voulant réprimer cette cruauté, c'était toujours principalement à l'homme qu'on pensait; lui interdire d'être brutal avec son animal domestique, c'était surtout lui éviter « la tentation de se laisser aller à [ses] mauvais penchants »³⁷³. La protection des animaux souhaite ainsi propager des vertus pédagogiques par translation; apprendre à traiter dignement les bêtes de compagnie, c'est également apprendre à traiter dignement les humains qui nous entourent. Ce dessein est on ne peut plus pétri de déontologisme; faire de la protection des animaux, au

³⁷¹ Derek Edyvane (2012), *Op. Cit.*, p. 57. Traduction libre.

³⁷² Henry de Montherlant (1926), *Les Bestiaires*, Paris : Bernard Grasset, p. 87.

³⁷³ Jean-Pierre Digard (2005), *Les Français et leurs animaux : Ethnologie d'un phénomène de société*, Paris : Fayard, p. 213.

final, « l'école de la philanthropie »³⁷⁴. Cette approche construit largement ses piliers sur ce qu'on pourrait appeler la tradition humaniste cartésienne. Le dualisme cartésien renvoyant les animaux à une nature de « machine », les voilà à la merci de l'*anthropos*, relégués à une valeur strictement instrumentale avec toujours l'humain en son centre³⁷⁵. Une logique strictement cartésienne, on dira avec raison, mène rapidement à la conclusion – erronée – que les animaux ne peuvent pas souffrir; cette lacune sera toutefois comblée par Kant, qui liera l'humain à certains devoirs envers les animaux, notamment « celui de ne pas leur infliger de souffrances inutiles »³⁷⁶. Le même raisonnement s'applique à l'écologie non-animale. Si les traditions philosophiques tirant leur généalogie du platonisme au déontologisme kantien, en passant par le dualisme cartésien, postulent une nécessité de protéger la nature, c'est bien parce qu'elle constitue l'habitat naturel de l'homme. Toujours dans une perspective anthropocentriste, l'environnement n'est pas considéré ici comme ayant de valeur intrinsèque; c'est plutôt parce que sa détérioration extrême dépouillerait l'homme des conditions nécessaires à la vie bonne, et ainsi mettrait « sa propre existence en danger »³⁷⁷.

Cette perspective s'éclipse toutefois de concert avec le rejet des grands métarécits et la critique de l'humanisme des lumières hérités d'abord des romantiques allemands et repris par plusieurs postmodernes. Une nouvelle approche embrassant un « après-humanisme » où il ne serait pas impossible de voir un arbre ou un insecte gagner un procès, où les êtres non-humains se verraient affubler un statut juridique d'ayant-droit, voire même une représentation

³⁷⁴ *Ibid.*

³⁷⁵ Luc Ferry (1992), *Le nouvel ordre écologique*, Paris: Bernard Grasset, p. 72-75.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 83.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 31.

proportionnelle parlementaire³⁷⁸! Cette réalité prolonge un écologisme hérité d'une vision manichéenne du monde, où ce n'est plus l'homme qui doit domestiquer les forces hostiles de nature, mais plutôt le contraire, la nature devant reprendre ses droits devant lui, créature nuisible et destructrice. Celle-ci est au demeurant considérée fondamentalement comme belle et bonne, fidèle à cette vision idéalisée d'une nature pure, que l'homme souillerait par sa simple présence. On se rappellera ici la volonté de Schopenhauer de fuir ses semblables pour aller retrouver les bêtes au fond des bois, relayant ainsi cette perception que les animaux sauvages étant « indemnes de toute action humaine », ils ne sont ainsi « pas contaminés »³⁷⁹. Faisant par cela abstraction par la bande du fait que, oui, les animaux eux aussi tuent, parfois brutalement, et peuvent être menaçants pour leur environnement immédiat, la nature « excusant » même des comportements animaux autrement proscrits par la loi chez l'humain, comme le meurtre ou la torture. John Stuart Mill nous rappelle ainsi que la nature, bien loin de se soumettre à des principes moraux normatifs, est au contraire violente et soumise aux conflits :

In sober truth, nearly all the things which men are hanged or imprisoned for doing to one another, are nature's every day performances. Killing, the most criminal act recognized by human laws, Nature does once to every being that lives; and in a large proportion of cases, after protracted tortures such as only the greatest monsters whom we read of ever purposely inflicted on their living fellow-creatures.³⁸⁰

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 23-24. Cela n'est pas sans rappeler le projet de « parlement des choses » du sociologue Bruno Latour, où des scientifiques siègeraient en porte-parole des « choses » non-humaines afin d'assurer l'application de leurs droits démocratiques. Ce concept est développé dans son ouvrage *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie* (1999), Paris : La Découverte.

³⁷⁹ Jean-Pierre Digard (2012), *Op. Cit.*, p. 557-561.

³⁸⁰ John Stuart Mill (1850), *Nature*, p. 28 dans Martha Nussbaum (2006), *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge: Harvard University Press, p. 367.

Cette romantisation de la nature mène à des scènes burlesques comme celle de « visiteurs de zoos se scandalisant des proies données vivantes aux serpents »³⁸¹, exaltant la nature comme cet endroit où sans la présence malfaisante de l'homme régnerait exclusivement « harmonie et concorde »³⁸².

La protection de la nature et des animaux ne relève donc plus ainsi de la préservation de l'habitat humain pour son propre bien, mais bien de la défense de la nature comme telle, qui doit être protégée des hommes, investie d'une valeur intrinsèque équivalente, sinon supérieure à ceux-ci. Cet antispécisme³⁸³ peut toujours se satisfaire d'applications modérées de sa logique; quiconque s'intéresse effectivement aux questions environnementales ne se formalisera point de voir quelqu'un promouvoir le végétarisme, voire le véganisme, ou encore lutter contre les méga-industries de production alimentaire. Ce qu'on appelle désormais l'*écologie profonde* – en opposition à l'écologie « superficielle » qui ne se préoccuperait que du sort de l'environnement car il *environne* l'homme – pousse la logique plus loin, extrapolant l'antispécisme à une défense des arbres, des fruits et des légumes pouvant mener *in fine* à une diabolisation de l'homme, muant l'antispécisme en « antispécisme anti-humain, donc en anti-humanisme »³⁸⁴. La nature pouvant *a fortiori* se passer des hommes, à quoi bon œuvrer pour le bien-être de cette engeance malfaisante? Soudain, cet horizon misanthrope se constitue en fondement de cette « écologie profonde »; associé à cet antihumanisme, cet « amour de la nature dissimule mal la haine des hommes »³⁸⁵. Haine des hommes qui reprend évidemment le motif platonicien de la fausse généralisation, et qui parfois ne prend même pas la peine de se

³⁸¹ Jean-Pierre Digard (2005), *Op. Cit.*, p. 182.

³⁸² *Ibid.*, p. 199.

³⁸³ Le terme est d'ailleurs un legs du philosophe australien Peter Singer.

³⁸⁴ Jean-Pierre Digard (2012), *Op. Cit.*, p. 559-560.

³⁸⁵ Luc Ferry (1992), *Op. Cit.*, p. 153.

camoufler. On entend ainsi bien souvent chez les plus convaincus des animalistes que « plus je connais les humains, et plus j'aime les animaux », ou qu'ayant un chien, « pourquoi je m'embarrasserais d'un homme »³⁸⁶? Cet animalisme se recouvre ainsi de misanthropie et s'en nourrit pareillement, portant ainsi les « germes d'un nouvel obscurantisme » qui « [alimente] le déni du propre de l'homme »³⁸⁷. On n'est plus si loin de la crainte soulevée par Philippe Muray, qui s'émeut que « la civilisation nouvelle, pour se débarrasser de l'humanité, s'emploie activement [...] à la zoologiser »³⁸⁸.

Le « Destructeur » et l'éthique de la discussion

Si chez le « Solitaire » la haine du *logos* se manifeste à travers la fuite, la volonté de s'en préserver à tout prix, cette inimitié s'incarne chez le « Destructeur », comme nous l'avons vu, de d'autres façons. L'objectif du « Destructeur » est ainsi de *détruire* le *logos*, métaphoriquement ou par métonymie. Pour y arriver, ce misologue sera tenté au départ de monopoliser la parole, en enserrant son vis-à-vis de syllogismes, par exemple, ou encore en lui souhaitant que sa langue se consume, comme le personnage de Timon le souhaite malicieusement. En regard de la délibération morale, cette attitude engendre, en relation avec la validation d'une norme fondée sur l'entente intersubjective, une problématique de nature épistémique. En effet, en retirant implicitement le droit à son interlocuteur de prendre la parole, le misologue entrave ainsi un ensemble de connaissances sur le monde objectif

³⁸⁶ Jean-Pierre Digard (2005), *Op. Cit.*, p. 180.

³⁸⁷ Entre autres exemples, les travaux du zoologiste Donald Griffin pour qui les animaux, comme les humains, seraient conscients, bref « penseraient » et auraient de la « culture ». Un postulat fondateur des *animal studies*, qui prônent une nouvelle épistémologie critique animale, qu'il faudrait voir décloisonnée de la perspective humaine. Résultat : une thèse soutenue que ce sont les singes, et non les hommes, qui auraient inventé la démocratie participative, ou cette exposition parisienne où les animaux en cage sont des « invités », venus « témoigner au nom des autres animaux ». Jean-Pierre Digard (2012), *Op. Cit.*, p. 563-568.

³⁸⁸ Jean-Pierre Digard (2012), *Op. Cit.*, p. 565-569.

d'accéder au seuil de la délibération. Il prive ainsi l'argumentation de bonnes raisons autrement obligatoires pour l'entente rationnelle; autrement dit, que « certaines prises de position rationnellement motivées ne puissent pas se faire valoir ou ne puissent même pas s'exprimer »³⁸⁹. Comme le mentionne Habermas, l'éthique de la discussion est ainsi mise à mal « lorsque des contributions significatives sont passées sous silence », ou encore « lorsque l'altérité d'autres personnes n'est pas respectée »³⁹⁰. Il va de soi que les potentielles contributions subjectives d'autrui se rapportent essentiellement à une expérience égocentrique par rapport au monde objectif; toutefois, il n'est pas dit que ces dernières ne « pourraient s'ajouter aux arguments universellement éclairants » de la délibération morale³⁹¹. Cela consolide le principe argumentatif selon lequel « les arguments méritent un égal respect, sans égard à leur origine »³⁹², invalidant ainsi la posture du misologue destructeur revendiquant un monopole de la parole, toujours en regard des critères de l'éthique de la discussion.

Ces injustices épistémiques par rapport à l'argumentation se traduisent également en problématiques normatives formelles au niveau de la délibération morale. En effet, à travers ces iniquités argumentatives se perpétue le non-respect de la règle (D) de l'éthique de la discussion, à savoir que tous les acteurs pouvant être affectés par une norme doivent pouvoir participer à sa validation à travers une délibération morale, à partir de la règle (U) qui construit le point de vue moral impartial nécessaire à ladite délibération. En prenant part à l'argumentation morale, Habermas indique que les interlocuteurs acceptent implicitement les présupposés nécessaires à ces deux règles, et qu'ainsi « une prétendue argumentation n'est pas

³⁸⁹ Jürgen Habermas (2001), *Op. Cit.*, p. 225.

³⁹⁰ *Ibid.*

³⁹¹ Jürgen Habermas (2013), *Op. Cit.*, p. 124.

³⁹² *Ibid.*

une argumentation sérieuse lorsque des conditions correspondantes sont enfreintes »³⁹³. En monopolisant la parole, le misologue destructeur enfreint justement ces conditions; en vertu de son attitude, il est conséquent de reconnaître que « certains participants ne sont pas admis », ou encore que « certains thèmes et contributions sont réprimés »³⁹⁴, entendu que ses vis-à-vis voient leur parole éclipsée. De ce fait, la condition *sine qua non* de l'éthique de la discussion à savoir que l'entente doit être *fondée en raison* est impossible à respecter; du moment qu'un interlocuteur est « sourd à l'argumentation », comme l'est le misologue destructeur, on ne peut dire qu'il « traite [de] ces problèmes rationnellement »³⁹⁵. Autrement dit, lorsque le « Destructeur », par sa monopolisation de la parole ou l'utilisation de syllogismes pour enterrer son vis-à-vis, met de l'avant des actes de langage « auxquels l'auditeur n'a pas en général la possibilité de prendre position », ou encore que par sa posture péremptoire, associée à des impératifs, l'Autre ne peut pas « prendre une position *fondée en raison* » car ressemblant à de l'extorsion³⁹⁶. Les actes de langage proposés par le « Destructeur » deviennent ainsi inopérables « pour un lien motivé par l'intelligence de raisons »³⁹⁷. Ce blocage formel et normatif, en regard de l'éthique de la discussion, est par conséquent corollaire à celui, épistémique, qui jaillit du silence des interlocuteurs du « Destructeur ».

Dans le cas d'un interlocuteur utilisant, dans ses actes de parole, un langage répondant aux impératifs de la doctrine machiavélique, la problématique est toute autre. Machiavel, on se rappelle, rejetait le *logos* comme véhicule légitime du pouvoir, mettant au contraire l'accent sur « l'art de simuler et dissimuler », associant la réussite à « ceux qui ont su le mieux agir en

³⁹³ *Ibid.*, p. 146.

³⁹⁴ *Ibid.*

³⁹⁵ Jürgen Habermas (1987), *Op. Cit.*, p. 35.

³⁹⁶ *Ibid.*, p 314.

³⁹⁷ *Ibid.*

renard ». Ce n'est qu'ainsi que le Prince peut naviguer à travers les passions déraisonnables du peuple, et asseoir sa domination sur lui. Ces principes sont contraires aux fondements de l'éthique de la discussion. Un interlocuteur renonce effectivement à l'activité communicationnelle orientée vers l'intercompréhension, du moment qu'il utilise le langage « comme d'un moyen de manipulation pour amener l'autre au comportement souhaité »³⁹⁸, objectivant ainsi son vis-à-vis comme un instrument pour réaliser une fin extérieure à l'entente intersubjective. Autrement dit, qu'il « embrigade subrepticement l'autre pour réaliser ses buts [...] en vue du succès de son action propre »³⁹⁹, ce qui est bien conforme aux prescriptions de Machiavel pour le Prince. Ce n'est pas pour rien que Machiavel enjoint son Prince à faire naître la crainte chez ses sujets, quitte à devoir utiliser la violence contre eux; pour Habermas, les « prétentions aux pouvoir » qui sous-tendent l'utilisation de la manipulation dans les actes de langages « doivent être couvertes par un potentiel de sanction afin de pouvoir se réaliser »⁴⁰⁰. Ceci est contraire aux actes de langages tournés vers l'intercompréhension, qui contiennent en eux-mêmes les bonnes raisons qui motivent a posteriori à agir sans la menace d'une coercition, de manière autonome⁴⁰¹. Ainsi, Habermas parle d'agir communicationnel lorsque les objectifs des interlocuteurs ne « sont pas coordonnés par des calculs de succès égocentriques »⁴⁰². Les acteurs d'une délibération morale ne sont de ce fait « pas primordialement orientés vers leur succès propre », mais poursuivent plutôt des desseins individuels tant et aussi longtemps qu'ils puissent « accorder mutuellement leur plan d'action », toujours de concert avec la définition de la situation qui est mise en commun et

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 298.

³⁹⁹ *Ibid.*

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 312.

⁴⁰¹ *Ibid.*

⁴⁰² *Ibid.*, p. 295.

définie intersubjectivement avec l'Autre⁴⁰³. Il apparaît clairement ainsi de quelle façon les commandements adressés au Prince par Machiavel afin d'asseoir son pouvoir – le pouvoir n'étant pas, à la base, une finalité pouvant être poursuivie de manière égoïste dans une délibération morale – soit de dissimuler sa volonté réelle dans le but d'atteindre des buts particuliers, n'est pas conforme aux critères de l'éthique de la discussion.

Machiavel va même plus loin que prôner la dissimulation instrumentale dans ses conseils au Prince : il vante carrément le mensonge et l'imposture, reconnaissant lui-même « ne [dire] jamais ce [qu'il] pense, ni ne [penser] jamais ce [qu'il dit] », et cacher la vérité dans un océan de mensonges, rendant celle-ci au final introuvable parmi cet ensemble de tromperies. Cependant, le mensonge n'est pas congruent aux critères de l'éthique de la discussion. En effet, du moment qu'un acteur s'engage dans une argumentation avec un autre interlocuteur, il accepte implicitement les présuppositions théoriques et formelles qui sous-tendent l'argumentation en question; de ce fait, il est convenu que l'acteur en question ne « pourrait jamais *convaincre* un opposant à l'aide d'un mensonge », soit en venir à une conclusion basée sur l'entente intersubjective, mais tout au plus « le *persuader* de tenir quelque chose pour vrai »⁴⁰⁴. Ce dernier cas de figure ne contient toutefois pas en son sein les justifications rationnelles permettant de motiver de façon autonome l'interlocuteur *persuadé*, celui-ci étant emprisonné dans un raisonnement instrumental échouant à influencer de manière rationnelle et souveraine l'agir moral. À l'intérieur d'un mensonge, le contenu faisant référence à un rapport objectif au monde ne peut ainsi être justifié en regard d'une prétention à la validité, les

⁴⁰³ *Ibid.*

⁴⁰⁴ Jürgen Habermas (1999), *Op. Cit.*, p. 112.

présuppositions permettant à l'Autre d'offrir son entente rationnelle à cette prétention étant absentes⁴⁰⁵.

Effectivement, pour Habermas, sont qualifiés d'actes de paroles rationnels non seulement ceux qui honorent positivement une prétention à la validité particulière, mais également ceux pour lesquels le locuteur, dans une situation donnée, peut « garantir de façon *crédible* »⁴⁰⁶ que les prétentions à la validité soulevées par son acte de parole pourraient être, au besoin, justifiées de manière discursive par des bonnes raisons. Cette garantie offerte par le locuteur est, dans ce cas-ci, une condition *sine qua non* à la participation à une argumentation, le seul lieu où les « prétentions à la validité implicitement élevées par un acte de parole » peuvent être subséquemment scrutées et analysées⁴⁰⁷. Ainsi, l'objectif propre à l'argumentation morale, soit de parvenir à une entente intersubjective « sur laquelle se fonde la coordination de l'action »⁴⁰⁸, est tributaire de la sincérité témoignée par les interlocuteurs à travers leurs actes de parole, sincérité qui se manifeste par la reconnaissance du caractère rationnel des projets ou déclarations soumis à la délibération. Cette acceptation implicite, celle « que chacun renonce à toute intention trompeuse », est de ce fait à la base du projet d'entente, et indispensable au succès de la délibération morale⁴⁰⁹. En regard de l'éthique de la discussion, les imprécations de Machiavel quant à l'impossibilité de se fier au *logos* sont ainsi problématiques à deux niveaux, chacun formant le revers d'une même médaille. D'une part, sa confession de faire usage lui-même du mensonge s'inscrit en faux avec la nécessité d'élever soi-même des prétentions *sincères* à la validité. D'autre part, sa méfiance universelle envers les hommes,

⁴⁰⁵ *Ibid.*

⁴⁰⁶ Jürgen Habermas (2001), *Op. Cit.*, p. 52.

⁴⁰⁷ *Ibid.*

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 63.

⁴⁰⁹ *Ibid.*

extrapolée jusqu'à croire qu'il serait inévitable « qu'ils ne vous tiendraient point leur parole », est évidemment incompatible avec les présuppositions de l'argumentation, à savoir d'accepter implicitement que son vis-à-vis propose également des actes de paroles *sincères*. Ces deux éléments sapent par conséquent à la source toute possibilité d'entente fondée sur une coordination rationnelle de l'action.

Habermas est formel sur l'impossibilité d'en venir à une entente sous ces conditions : « ce qui résulte *manifestement* d'une pression extérieure ne peut pas être *pris* en ligne de compte *en tant qu'entente*⁴¹⁰ ». C'est que cette entente dépend, pour chacun des interlocuteurs, du fait d'avoir, de façon rationnellement motivée, adhéré aux contenus des expressions en litige. Or, cette adhésion rationnellement motivée ne peut, de toute évidence, « être extorquée au partenaire par une quelconque manipulation »⁴¹¹, étant absolument nécessaire « la conformité du sens des paroles qu'il exprime avec celui de l'intention qu'il manifeste »⁴¹². Ainsi, afin de faire preuve d'une véritable attitude qui soit tournée vers l'intercompréhension, l'acteur doit implicitement accepter et mettre en œuvre, pour toutes les prétentions à la validité qui sont soulevées, que :

l'énoncé effectué est vrai [...];
[que] l'action langagière est juste par rapport à un contexte normatif en vigueur [...];
[et que] l'intention manifestée par le locuteur est bien par lui pensée telle qu'il l'exprime.⁴¹³

De ce fait, quiconque suit la doctrine machiavélique mise en place pour le Prince, et rejette du même coup « le sens de la validité prescriptive des normes » – ici le D de l'éthique de la

⁴¹⁰ Jürgen Habermas (1999), *Op. Cit.*, p. 149.

⁴¹¹ *Ibid.*

⁴¹² *Ibid.*, p. 151.

⁴¹³ Jürgen Habermas (1987), *Op. Cit.*, p. 115.

discussion –, manifeste une volonté de « se soustraire à l'exigence de principes universalistes »⁴¹⁴. Cette volonté, entendue comme le fait d'objectiver les normes en question « comme quelque chose qui simplement advient dans le monde »⁴¹⁵, ne peut s'incarner en actions langagières qui soient tournées vers l'intercompréhension et, conséquemment, est radicalement inapte à « devenir [efficace] comme mécanisme de coordination des actions »⁴¹⁶.

Qu'en est-il alors des militants radicaux de la cause animale, ceux qui « pour se débarrasser de l'humanité, s'emploie[nt] activement [...] à la zoologiser »? On revient ici, par exemple, à ces utopies qui se construiraient sur une mortalité humaine massive; pour William Aiken, spécialiste d'éthique environnementale, il serait même « de notre devoir de la provoquer ». En effet, ce devoir, par rapport à l'environnement, serait « d'éliminer 90% de nos effectifs »⁴¹⁷. Imaginons un instant un misanthrope animaliste faisant partie d'une délibération morale de type habermassien. À l'intérieur d'un tel échange intersubjectif, l'acte de parole conséquent, partagé sous forme de maxime déterminant la norme à suivre, serait sans doute une variation plus ou moins directe commandant la chose suivante : *tu devrais te suicider, nous devrions tous nous suicider*. Or, dans l'éthique de la discussion habermassienne, une demande ne peut considérer être soutenue par des bonnes raisons – et ce, faisant même abstraction de la possibilité de la réaliser effectivement – que si l'interlocuteur peut légitimement penser que « le destinataire a des raisons de ne pas s'opposer à sa demande »⁴¹⁸. Dans le cas d'une injonction au suicide, il serait sinon malhonnête, du moins très cynique, de penser que le destinataire d'une telle commande n'aurait *aucune raison* de ne pas vouloir mettre fin à ses

⁴¹⁴ Jürgen Habermas (2013), *Op. Cit.*, p. 43.

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ Jürgen Habermas (1987), *Op. Cit.*, p. 313.

⁴¹⁷ Luc Ferry (1992), *Op. Cit.*, p. 157.

⁴¹⁸ Jürgen Habermas (2001), *Op. Cit.*, p. 58.

jours et, considéré normativement, que *tous les destinataires potentiels* de l'injonction n'auraient *aucune raison* de ne pas le vouloir.

En prenant également en considération les « effets secondaires qui résultent de manière prévisible »⁴¹⁹ d'une telle observation universelle de la norme, on voit rapidement à quel point un tel acte de parole ne peut s'inscrire avec cohérence dans une délibération morale habermassienne. C'est qu'à partir du moment où on entre en délibération morale avec un individu ou un groupe d'individus, la validité de l'ethos ou du projet de vie, quel qu'il soit – ici, la protection des animaux et/ou la sauvegarde de l'environnement – ne peut plus *aller de soi*, peu importe son importance. Si ces considérations peuvent s'ancrer au niveau personnel dans un projet de vie particulier, elles sont néanmoins critiquables du point de vue de la *morale*, c'est-à-dire de la *justice*. Il ne s'agit pas de faire abstraction du contexte propre à chaque projet de vie débattu à l'intérieur d'une discussion éthique mais, plutôt, de suspendre ses « certitudes d'arrière-plan » afin de travailler à la « transformation des questions concernant la vie bonne [...] en questions de justice », exigeant de ce fait que les réponses à ces questions puissent trouver « l'assentiment sans partage de tous les concernés potentiels »⁴²⁰.

Évidemment, les questions du bien-être animal et de la crise environnementale sont des problématiques bien réelles, qui demandent à être traitées diligemment; en regard des avertissements répétés en ce sens, elles ne peuvent être évacuées sous la justification qu'elles concernent des réalités extra-humaines. Il est également légitime de mettre en doute le bien-fondé de l'éthique de la discussion pour solutionner ces enjeux. Habermas le reconnaît lui-

⁴¹⁹ Jürgen Habermas (2013), *Op. Cit.*, p. 127.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 35.

même; sur la question de l'éthique écologique, comment, en effet, une théorie morale « qui se limite au cercle des destinataires capable de parler et d'agir », peut-elle considérer intégrer dans ses prémisses des êtres dénués de raison, qu'ils soient animaux ou végétaux? C'est d'ailleurs le reproche, par exemple, que pose Martha Nussbaum à l'égard des éthiques kantienne – qui n'est pas étranger à la faiblesse qu'Habermas reconnaît à son éthique de la discussion. Cette tradition morale ignorerait, entre autres, les personnes avec des handicaps cognitifs, en ce sens que si leurs besoins sont tout de même pris en compte, leur potentielle contribution à la formation des institutions politiques demeure impossible⁴²¹. C'est que Kant conçoit lui aussi la « personne » dans la lignée des Grecs et des stoïciens, à savoir celle du *zoon politikon*, qui voit dans le *logos* cette particularité ontologique qui marque une fracture entre l'humain et les autres espèces. Plus encore, Kant souligne une séparation ontologique entre deux règnes précis : celui de la nature et celui de la morale. Les humains, habités par ce dualisme, sont ainsi à part des animaux, eux qui ont accès seulement à la sphère de la détermination naturelle. Kant voit dans la raison morale la seule façon de s'extraire de cette sphère et atteindre celles des *fins*, celle où nous pouvons nous concevoir comme sujets de dignité et de liberté. C'est ainsi que selon cette conception des deux règnes, la vie animale ne peut être considérée comme une fin en soi, mais seulement envisagée de manière relative, ou instrumentale, par rapport au règne moral qui est le propre de l'humain⁴²². C'est pourquoi, selon Nussbaum, les éthiques kantienne ne peuvent articuler une vision de l'animal qui puisse y attribuer une dignité intrinsèque, et rendent la mise en place de politiques de justice en ce sens problématique.

⁴²¹ Martha Nussbaum (2006), *Op. Cit.*, p. 52.

⁴²² *Ibid.*, p. 130-131.

Nussbaum privilégie ainsi une extension de l'approche des capacités afin d'intégrer à une définition de la justice les animaux d'une façon qui soit intrinsèque, en tant que sujets égaux et non dérivés d'un choix instrumental fait par l'humain. L'approche des capacités fait siéger le principe de dignité ailleurs que dans l'exclusivité de celui ou celle capable de liberté morale, permettant de ce fait de faire du nouveau *sujet digne* un ayant droit à part entière à la sphère normative de la justice, en tant qu'acteur souverain d'une communauté éthique⁴²³. Bien évidemment, toutes les descriptions de comportements, sentiments, ou vouloirs-devenirs animaux demeurent emprisonnées à l'intérieur d'une médiation réalisée à partir du spectre de l'expérience humaine; l'enfer étant pavé de bonnes intentions, le risque demeure de vouloir leur accoler une *dignité* au final anthropomorphique, centrée sur les besoins de l'humain⁴²⁴. C'est pourquoi cette extension de l'approche des capacités, chez Nussbaum, en lieu et place d'une translation directe des capacités humaines vers celles animales, prend la forme de la *sympathie imaginative*. Celle-ci prétend s'appuyer sur l'imagination, le *storytelling*, et la perspicacité théorique afin de raffiner le jugement moral, tout en reconnaissant l'asymétrie de pouvoir et la barrière qui sépare notre compréhension du monde et celle des animaux, ainsi que la diversité foisonnante des activités et des fins relatives à chaque sous-espèce⁴²⁵. Avec cette approche des capacités étendue, on s'assure de donner au concept de « personne » une autre définition, sans rapport avec l'exclusivité du jugement moral rationnel humain, et permettant à ce qu'on appellerait chez Kant le *règne de l'animalité* de se voir octroyer sa propre dignité intrinsèque. Cela fait de ses membres des sujets éthiques à part entière, chose impossible autrement pour Nussbaum.

⁴²³ *Ibid.*, p. 327.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 354.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 355.

Pour Nussbaum, cette dignité animale peut s'atteindre en respectant une définition de la liberté strictement négative, contrairement aux humains où un amalgame de libertés négatives et positives est priorisé. Dans le cas des humains, l'approche des capacités impose un certain interventionnisme étatique sous forme d'impôts et de responsabilités positives, entendu que dans le cas de plusieurs individus, le respect de la dignité en vertu des capacités de chacun demande la mise en place de mesures de soutien particulières⁴²⁶. Dans le cas des animaux, l'application d'une forme de liberté négative semblerait suffire. Ainsi, le simple fait de se refréner à créer des souffrances inutiles aux animaux serait suffisant, à première vue, afin de leur assurer la latitude nécessaire à la poursuite de capacités qui leur sont propres, l'espace requis pour leur permettre de prospérer individuellement⁴²⁷. Il pourrait sembler, *prima facie*, que des politiques de liberté positives garantissant nourriture, abris et soins vétérinaires aux animaux soient le meilleur moyen de garantir leur bien-être et leur *dignité*. Ce serait néanmoins les priver, du même coup, de leur *responsabilité* de prendre en main cette prospérité une fois leur liberté négative garantie, ce qui ne respecte pas le principe de la dignité par capacités. Il y a également fort à penser que la tentation d'ériger l'humanité en despote bienfaisant du monde animal ne ferait, au final, que saboter le bien-être animal a priori souhaité, coupable de pousser l'anthropomorphisme à des niveaux problématiques⁴²⁸.

Dans la perspective du respect des libertés négatives associées au respect de la dignité des animaux, l'éthique de la discussion habermassienne, bien que de lignage kantien, serait-elle toutefois réellement dépourvue de toute capacité à intégrer à ses contenus normatifs les questions animales et environnementales? Comme dans le cas de la solitude anomique vu

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 372.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 373.

⁴²⁸ *Ibid.*

précédemment, le principe de *solidarité* enchâssé dans l'éthique de la discussion pourrait, sans faire office de remède miracle, ouvrir des horizons nouveaux sur les questions animales et environnementales. Rappelons que cette *solidarité* exige de la part des « consorts fraternellement liés dans une forme de vie intersubjectivement partagée » la préservation de la probité de cette forme de vie elle-même, entendu comme le maintien des conditions qui permettent le bon déroulement de la délibération morale et le bien-être des individus y participant⁴²⁹. Si, en première intention, ce principe de *solidarité* est compris comme la préservation des conditions de la forme *morale* de la vie partagée, il est également intéressant de le considérer en son sens *physique*, soit la préservation des conditions *naturelles* ou *matérielles* permettant, *in situ*, des délibérations morales pouvant se déployer de manière paisible et sereine. En ce sens, il semble logique de croire que l'absence de prise en charge de la crise environnementale mettrait en danger de manière radicale « l'intégrité de cette forme de vie elle-même »⁴³⁰. Les discours catastrophistes du milieu scientifique sur la question amènent de l'eau au moulin d'une telle crainte, comme peuvent en témoigner le plus récent rapport du Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC)⁴³¹ ou les déclarations du directeur exécutif du Programme des Nations unies pour l'environnement (PNUE), qui avançait récemment que « les efforts sont encore insuffisants pour éviter un avenir misérable à des centaines de millions de personnes »⁴³².

⁴²⁹ Jürgen Habermas (2013), *Op. Cit.*, p. 68.

⁴³⁰ *Ibid.*

⁴³¹ GIEC (2018), *Rapport spécial sur les conséquences d'un réchauffement planétaire de 1,5 °C (SR15)*, Rapport présenté dans le cadre de la 48e session du GIEC, Incheon République de Corée.

⁴³² Alexandre Shields (2017), « Un rapport de l'ONU sur le réchauffement climatique donne froid dans le dos » dans *Le Devoir*, 1^{er} novembre.

Or, plusieurs des causes de la crise environnementale sont liées, directement ou non, à l'exploitation animale, l'Organisation des Nations unies pour l'alimentation et l'agriculture (ONUAA) ayant décrit l'élevage comme « un des contributeurs les plus importants à la plupart des graves problèmes environnementaux actuels »⁴³³. Par exemple, les pâturages de bétail sont responsables, à l'échelle planétaire, de dix-huit pourcent des émissions de gaz à effet de serre, une proportion plus grande que celle reliée au transport⁴³⁴. Également, soixante-dix pourcent des terres issues de la déforestation en Amazonie sont maintenant consacrées à l'élevage⁴³⁵. Dans l'ouest des États-Unis, le pâturage aurait endommagé quatre-vingt pourcent des écosystèmes fluviaux et riverains de la région, entraînant la dégradation de la qualité de l'eau, la modification du climat vers des températures plus chaudes et sèches, ainsi que la disparition de plusieurs espèces⁴³⁶. Difficile aussi de passer sous silence les nombreux cours d'eau pollués par les déchets produits par l'industrie – excréments animaux, produits chimiques, pesticides – désormais un enjeu de santé publique⁴³⁷, ou encore la question de la malnutrition⁴³⁸, une absurdité lorsqu'on pense que soixante-dix pourcent des terres agricoles dans le monde sont utilisées pour...nourrir des animaux d'élevage⁴³⁹.

⁴³³ ONUAA (2006), *livestock's long shadow: environmental issues and options*, Rapport présenté à l'Organisation des Nations unies pour l'alimentation et l'agriculture à Rome, Italie, p. 4. Traduction libre.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. xxi.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. xxi.

⁴³⁶ A. J. Belsky et al (1999), « Survey of livestock influences on stream and riparian ecosystems in the Western United States » dans *Journal of Soil and Water Conservation*, vol. 54, p. 1.

⁴³⁷ ONUAA (2006), *Op. Cit.*, p. xxii.

⁴³⁸ En 2014, près de 800 millions d'humains à travers le monde étaient sous-alimentés. Voir ONUAA, FIDA et PAM (2014), *L'État de l'insécurité alimentaire dans le monde : Créer un environnement plus propice à la sécurité alimentaire et à la nutrition*, Rapport présenté à l'Organisation des Nations unies pour l'alimentation et l'agriculture, Rome, Italie.

⁴³⁹ ONUAA (2006), *Op. Cit.*, p. xxi.

Ainsi, il n'est pas interdit de penser que le « maintien de l'intégrité » de notre monde, tel que prescrit par le principe de *solidarité*, passe par une transformation radicale de notre rapport aux animaux et de notre consommation alimentaire. Habermas rappelle qu'à l'occasion d'une délibération morale, la fondation de normes doit prendre en compte les « effets secondaires qui résultent de manière prévisible d'une observation universelle de la norme [...], sur la base d'informations et de raisons disponibles en un temps déterminé »⁴⁴⁰. Dans le cas qui nous occupe, l'observation d'une norme qui ne réponde pas aux impératifs environnementaux ne saurait ainsi, considérée universellement, prendre en compte les *conséquences prévisibles* que l'on connaît en lien avec la crise climatique. Végétarisme ou quasi-végétarisme, production locale à petite-échelle, modification de la réglementation, interdiction des élevages industriels : voilà autant de mesures qui pourraient donc, soutenues par des *bonnes raisons*, émaner d'une délibération morale suivant les critères de l'éthique de la discussion, en lien avec une volonté de préserver notre monde commun; ces choix, aussi prosaïques soient-ils, entraîneraient *de facto* une amélioration de la condition animale, et la limitation de la souffrance de ceux-ci. Il n'est pas non plus interdit de penser que cette approche soit, à l'aune de considérations purement pragmatiques au niveau animal et environnemental, plus efficace que son penchant des capacités. Bien sûr, on se doute que cela soit insuffisant aux yeux du misanthrope animaliste. Mais si l'éthique de la discussion n'est peut-être pas la panacée, on ne peut certes pas, à la lumière de ceci, la disqualifier *a priori* comme vecteur de mesures positives pour le bien-être animal.

⁴⁴⁰ Jürgen Habermas (2013), *Op. Cit.*, p. 127.

CONCLUSION

Il a ainsi été démontré que bien malin serait celui ou celle qui en viendrait à se dépêtrer des filets du misanthrope pour en arriver à pouvoir mener une délibération morale ou politique en sa compagnie. L'analyse normative de la misanthropie effectuée à l'aune des critères formels associés à l'éthique de la discussion de Jürgen Habermas laisse peu de doute à savoir qu'une « misanthropie calme » et « politiquement bénigne » pour reprendre les mots de Shklar, qui jouerait « un rôle notable » dans « la stabilisation et le maintien de la démocratie libérale » selon Edyvane, relève d'une dilution chimérique plutôt que de la réalité. Cette conclusion est d'autant plus importante qu'à l'heure actuelle la misanthropie semble trouver une traction inédite dans la sphère publique et voir ses rangs gonflés incognito, comme en témoignent les *mèmes internet* colligés précédemment, ou encore certains mouvements animalistes et environnementaux aux sérieux relents de misanthropie. Contre Shklar et Edyvane, il compte donc de voir le misanthrope pour ce qu'il est, soit une entrave considérable à une délibération morale et politique qui soit paisible et constructive, et lutter contre l'indifférence qui semble animer le débat public par rapport à cet enjeu.

Afin d'articuler à cette démonstration, il importait tout d'abord de s'appuyer sur un postulat ontologique fort. Effectivement, prétendre discerner politiquement le misanthrope sans auparavant définir de manière limpide l'objet de sa haine relève d'une gymnastique au mieux superficielle; reconnaître et analyser la misanthropie sans idée claire de ce que représente « le genre humain » ne peut mener qu'à un portrait tronqué. Ainsi, « genre humain » était entendu ici, partant d'Aristote et suivant la tradition de l'*animal rationale*, comme équivalent de *zoon politikon*, l'humain comme animal politique et social. Sa particularité ontologique est celle du

logos, la raison incarnée par la parole, dont le devenir est la vie en société, dans une réciprocité citoyenne interactive. Ce postulat campé, il est devenu possible d'examiner la misanthropie plus intelligiblement : le misanthrope est avant tout misologue, l'objet de sa haine est le *logos*, qui fonde ontologiquement l'humain.

L'établissement de ce postulat a permis d'apporter un éclairage conséquent aux fragments retrouvés chez Platon, Épictète, Burton et Kant concernant la misanthropie et la misologie, et de comprendre de quelle façon la frontière entre les deux se brouille de façon métonymique – le *logos* qui *fait* l'homme – et métaphorique – le *logos* qui *est* l'homme. Pour ces quatre auteurs, misanthropie et misologie s'apparentent à des sophismes construits sur une origine commune : des généralisations hâtives tirées d'expériences décevantes menant à la haine généralisée. Pour le misanthrope, une mauvaise connaissance de l'humanité fera déployer une amertume ponctuelle sur l'ensemble de celle-ci; pareillement, pour le misologue, une erreur d'appréciation par rapport à un raisonnement particulier suffira à le convaincre que tous les raisonnements sont faux. Alors que Platon, Épictète et Burton mettent l'accent sur les expériences décevantes qui, généralisées au tout qu'elles représentent, tiennent en esclavage stérile celui qui s'en rend coupable, Kant insiste plutôt sur la confusion entre *contentement vrai* et *jouissance* qui, devant l'impossibilité d'atteindre authentiquement le premier à travers le deuxième exclusivement, mène le fautif à prendre en grippe les raisonnements à la source de son égarement.

Devant son animosité envers le *logos*, une première option s'offre au misanthrope : la fuite par rapport à son objet de haine, soit adopter la posture du « Solitaire ». Le *logos* se retrouvant effectivement partout en société, celui qui l'abhorre ne peut trouver la paix que dans un repli

total, coupé du monde. Inversement, celui qui idéalise la solitude comme projet de vie et le met en pratique sans pour autant être misanthrope à la base se voit en danger sérieux de sombrer conséquemment dans la misologie; la faute à cette politique d'autarcie revendiquée par le « Solitaire » qui ne peut mener qu'à une impasse aporétique circulaire, la solitude ne pouvant mener qu'à la *jouissance* mais non au *contentement vrai*, et entraînant à sa suite la condamnation des raisonnements l'ayant mené à cet état de fait. De ce fait, l'échec des plans du « Solitaire » et sa haine nouvelle du *logos* le forcent ironiquement à...fuir, et ainsi à renforcer l'aliénation l'ayant trahi au premier chef. L'exemple de Jean-Jacques Rousseau témoigne de ce glissement de l'autarcie ratée vers la misologie, Rousseau confessant ne pas pouvoir donner le crédit à sa raison pour les bonnes décisions ayant jalonné son existence, et devant rejeter la compagnie de ses compatriotes devant l'impossibilité pour eux de partager des paroles qui ne relèveraient pas du complot ou de la calomnie. Sa solitude, Rousseau en *jouit* de manière esthétique, prétendant que sa substance lui permet de se suffire à lui-même; pourtant, sa solitude revêt les habits d'un certain narcissisme tapageur, Rousseau cherchant à attirer les projecteurs sur son absence de la cité. Il marchandé également son retour parmi les siens contre une reconnaissance de l'amour qui doit être porté à sa personne, amour qui lui est confisqué par les fourberies du *logos*, donc, des hommes, en société. Bref, ce que Rousseau rejette, c'est l'altérité radicale du *logos*, sa nature incontrôlable, le fait qu'il est incapable de censurer selon sa volonté les jugements qui sont émis sur lui-même, incapacité qui sous-tend toute forme de rapport intersubjectif; refusant d'être dans l'œil de ses compatriotes autre chose que ce qu'il conçoit pour lui-même, Rousseau se trouve au final incapable de se sortir de sa propre personne.

Cette misologie pousse Rousseau à réinterpréter *Le Misanthrope* de Molière à sa guise, voyant dans Alceste un parangon incompris d'authenticité et accusant plutôt son vis-à-vis Philinte de lâcheté et de tromperie, une lecture qui sera reprise à quelques reprises au cours des décennies suivantes, notamment chez Fabre d'Églantine ou Alfred Nettement. À la différence de Rousseau et ses épigones, qui voient en Philinte le vrai misanthrope de la pièce de Molière, la doctrine de la vertu d'Emmanuel Kant nous rappelle que les vices de la misanthropie qu'il identifie sont bel et bien ceux d'Alceste, prompt à l'emportement, à la réprobation ou à la médisance, et se rebiffant violemment contre les principes de courtoisie élémentaires de mise dans ses cercles sociaux. Philinte, de son côté, en prônant les bienfaits d'une attitude flegmatique, placide et apaisée, accueillant les travers des hommes comme autant d'évidences inutiles à rabrouer bruyamment, se fait le chantre de la tolérance, ne voyant pas dans les errements de ses concitoyens une justification à se comporter de manière rustre avec eux.

Cette apologie de Philinte prophétise ainsi, d'une façon, la doctrine de la vertu kantienne, son comportement n'étant pas sans rappeler le principe d'*amour bienveillant* du philosophe allemand, devoir pratique à maintenir une conduite infusée de respect pour le prochain, de modération dans les sentiments exprimés et de bienveillance envers les fautes de ses compatriotes. Si les courtoisies de Philinte peuvent sembler outrancières, elles pourraient toutefois être, en suivant Kant, un procédé performatif permettant, par la répétition pratique de ces politesses, de les ancrer de manière pérenne dans l'esprit idéal et ainsi de les rendre authentiques, à force de réitération, dans le règne de la morale. Quelle que soit la position de Philinte sur la question, il ne demeure pas moins qu'il semble avoir raison lorsqu'il assure à Alceste que ce dernier erre lorsqu'il souhaite s'exiler de la société après avoir déployé sa haine

contre ses acolytes, un motif indubitablement misanthropique, au contraire de la posture prônée par Philinte.

Outre la fuite, nous avons vu comment une autre option s'offre au misanthrope devant le *logos* : la destruction, autrement dit la négation ontologique du primat de l'humain. Ainsi, le « Destructeur » cherche carrément à éradiquer la parole, tout en portant aux nues ceux qui en sont privés, les animaux. Pour éradiquer cette parole, un des moyens que trouve le « Destructeur » est de la monopoliser; ce faisant, il prive tout interlocuteur de la possibilité d'incarner à son tour le *logos*, imposant son opinion et sa présence par une diatribe ininterrompue. Car le « Destructeur », s'il souhaite l'annihilation de la parole, continue pourtant à croire en sa propre virtuosité langagière, comme cela se vérifie chez les personnages de Bühl ou Timon. Il souhaite ainsi enserrer son vis-à-vis dans un réseau de syllogismes duquel il ne peut se défaire, limitant l'expression de la parole à la sienne propre, tout en distribuant les malédictions à quiconque oserait s'en dépêtrer. Dans la bouche du « Destructeur », le *logos* ne sert de ce fait qu'à assurer son propre anéantissement, critiquer sa propre existence, promettre la disparition métonymique – le *logos* qui *fait* l'humain – à celui qui s'en ferait le porte-étendard. Lorsque la suppression métonymique du *logos* ne suffit pas pour le « Destructeur », c'est à son abolition métaphorique qu'il faut procéder : détruire l'humain lui-même. Chez Cnémon, ce souhait passe par la transformation en statues des hommes qui par malheur transitent par son terrain; par cette pétrification, c'est de ne jamais être confronté à une parole qu'il ne souhaite pas que prévient Cnémon, abolissant l'humain au fur et à mesure qu'il réduit les imprudents au silence. Pareillement, la misanthropie de Timon évolue de la haine métonymique à celle métaphorique; de monologues à sens unique, niant la parole de ses interlocuteurs, il finance ensuite Alcibiade afin de détruire Athènes, promet la

mort aux sénateurs s'ils prennent la parole, offre un arbre à qui voudrait bien se pendre, et prophétise que sa pierre tombale servira d'oracle à tous. Pour Cnémon et Timon, la mort de l'humain est insuffisante, il s'agit de le forcer dans les craques du non-être bref, d'arracher la racine même de ce qui le définit ontologiquement, donc détruire plutôt que tuer.

Le « Destructeur », non satisfait de s'attaquer directement à l'humain, se distingue également par son idéalisation de ceux ontologiquement privés du *logos*, bref sa glorification des animaux et de leurs caractéristiques. Ainsi, Timon aimerait que son vis-à-vis soit un chien pour pouvoir aimer quelque chose chez lui, alors que Schopenhauer confesse carrément fuir ses semblables pour retrouver la pureté de la nature, où les animaux sont à même de revigorer son enthousiasme. Pour Machiavel, comme il va de soi que la parole est par nature trompeuse, que l'utilisation stricte du *logos* par le Prince ne peut mener qu'à sa perte, il importe de se tourner vers d'autres qualités, qui relèvent du monde animal, en particulier celles du renard, la ruse, qui permet de masquer ses intentions réelles derrière un voile de mensonges. Ces caractéristiques animales, que le Prince doit maîtriser afin d'asseoir son pouvoir, permet de discriminer ontologiquement le peuple qui n'est appelé qu'à servir d'instrument afin d'assurer sa gloire. Cette séparation animal-*logos* justifie pour le Prince les cruautés les plus immondes, la nature sacrée de l'humain étant évacuée au profit d'une conception purement instrumentale de ses sujets, le Prince étant le « loup » qui se repaît des « moutons » à sa disposition. Le Prince, animal noble, est ainsi distancé de l'ordure humaine, son rejet de la parole pouvant s'incarner dans les plus hautes sphères du pouvoir, par la désolation.

L'anthropomorphisation grandissante des animaux domestiques en Occident témoigne également de cette fascination pour la bête privée de parole, ceux-ci étant de plus en plus

traités comme des membres de la famille à part entière, privilèges humains inclus. Le rejet de l'humain se cristallise à travers ce phénomène, les animaux domestiques faisant de plus en plus office de substituts à la vie familiale ou sociale traditionnelle. C'est que l'animal domestique, bête fidèle et aimante, disponible et attentive, ne menace en aucun cas par son altérité radicale son propriétaire, ainsi rassuré dans son égo et lesté de l'imprévisibilité parfois menaçante des relations humaines. Cet animalisme misanthropique ne serait peut-être qu'une donnée à analyser avec un sourire en coin s'il était limité à la seule sphère de l'animal domestique; il se traduit toutefois politiquement, à travers certains mouvements écologistes dits de « l'écologie profonde ». Ces mouvements souhaitent effectivement dépasser les traditions humanistes de la défense des animaux ou de l'environnement, celles qui voient dans le bien-être animal l'extension des devoirs que nous avons envers les humains, la préservation de l'environnement une nécessité dans l'optique de maintenir les milieux de vie de nos concitoyens, bref, de faire de ces enjeux « l'école de la philanthropie ». Ce dessein se renverse dans l'animalisme contemporain, l'humain étant désormais considéré comme une bactérie menaçant le pur équilibre de la nature, sa présence étouffant de façon délétère les aspirations animales et entachant de sa corruption des pratiques sauvages qui seraient dénuées de violence ou de comportements malfaisants. L'animal sauvage est sacralisé, la démonstration faite qu'il peut se passer des humains conduisant derechef à la conclusion que l'humanité est ainsi nuisible, et qu'il faudrait s'en débarrasser pour préserver réellement ce qui l'entoure. Le misanthrope, s'il ne peut liquider efficacement l'humanité, cherchera ainsi plutôt à la « zoologiser ».

Le mythe du misanthrope « calme » déboulonné, l'éthique de la discussion de Jürgen Habermas doit démontrer qu'il n'est pas à même d'intégrer pacifiquement les institutions

politiques, qu'envisager mener une délibération avec lui relève du fantasme. L'éthique de la discussion est une théorie morale qui se veut déontologique d'abord, en ce sens qu'elle se concentre sur les questions de *justice* et souhaite orienter la fondation de la validité prescriptive des normes d'action; cognitiviste ensuite, parce que les arguments soumis à l'argumentation demeurent critiquables du point de vue de leur potentiel de vérité objective, en se rapportant à quelque chose dans le monde commun; formaliste encore, parce que l'éthique de la discussion ne donne pas d'indications précises sur les contenus à l'étude, mais ne vise qu'à offrir un cadre assurant la fondation du *point de vue moral* permettant de tester la validité des normes en jeu; universaliste enfin, car les mécanismes de l'argumentation à l'œuvre dans la discussion admettent le dépassement implicite des contraintes contextualistes pour inscrire les participants dans une communauté idéale de délibération qui les dépasse. L'éthique de la discussion peut ainsi être ramenée à deux principes généraux. Le (U), d'une part, qui postule que tous ceux et celles affectés par les conséquences raisonnablement déduites de la discussion doivent être satisfaits par lesdites conséquences – ce qui constitue la fondation *du point de vue moral* – et le (D), d'autre part, qui énonce que seules les normes ayant rencontrées l'assentiment de tous les participants potentiels à une discussion pratique peuvent être considérées comme valides. Il est ainsi clair que l'horizon indépassable d'une délibération menée selon les critères susnommés inclut le rôle du *logos* comme véhicule des argumentations.

Comme nous avons vu, la posture du « Solitaire » en regard de l'éthique de la discussion de Jürgen Habermas pose d'abord deux problèmes au niveau épistémique. Considérant la misanthropie comme un *savoir* sur l'être humain – on se rappelle de la définition platonicienne –, le misanthrope devrait, dans le cadre d'une délibération habermassienne, être

en mesure de justifier discursivement les prétentions à la vérité dudit *savoir*. Également, l'intercompréhension nécessaire à l'éthique de la discussion s'appuie sur la reconnaissance du partage d'un *monde vécu* par les participants, d'un horizon commun sur lequel les interprétations échangées peuvent s'appuyer. Or, le « Solitaire », par ses convictions et son action, prive d'une part ses interlocuteurs potentiels des arguments nécessaires à la validation objective de son « savoir misanthropique » et, d'autre part, sevre l'horizon commun de la part d'intersubjectivité lui étant propre et indispensable à l'atteinte du rapport intersubjectif à la base de la discussion pratique. À l'intérieur de l'éthique de la discussion, la posture du « Solitaire » a également des implications normatives. Envisagée en tant que *maxime d'action* pouvant refléter la *volonté générale* et faisant en sorte que tous s'y plient volontairement, la posture du « Solitaire » engendre des conséquences difficilement gérables au niveau social : repli sur soi, impossibilité du dialogue, stérilité politique. Le « Solitaire » envisagé comme *maxime d'action* menant ainsi inévitablement à des contradictions insolubles en regard de notre postulat ontologique de base, il va de soi que cette misanthropie est incompatible avec l'éthique de la discussion. Ces contradictions insolubles s'incarnent également de manière performative, l'individuation et la compréhension de soi, pour Habermas, n'étant possible que par un processus de reconnaissance réciproque acté dans l'intercompréhension et l'appartenance à une communauté. Or, en se privant de ce lien, le « Solitaire » se voit dans l'impossibilité d'accéder au noyau moral de sa personne, et se trouve dans l'impasse aporétique de justifier à lui-même une attitude par les outils qui sont ceux de la vie en société.

Le « Destructeur » n'est pas préservé des répercussions négatives imputées au « Solitaire » en regard de l'éthique de la discussion; au niveau épistémique notamment, sa conduite a des retombées semblables. En effet, en monopolisant la parole et empêchant son interlocuteur de

s'exprimer, le « Destructeur » bloque la formulation d'opinions alternatives potentiellement motivées par de bonnes raisons, entravant ainsi l'accès à des connaissances pouvant témoigner d'un rapport particulier avec le monde objectif. Ces lacunes épistémiques se traduisent au niveau formel, à savoir qu'une délibération argumentative sérieuse ne peut enfreindre les conditions nécessaires à sa tenue. L'attitude du « Destructeur » ne pouvant garantir que toutes les positions rationnellement motivées puissent s'exprimer librement et de façon équivalente, on ne peut ainsi conclure que le « Destructeur » ne peut prendre une position *fondée en raison* en regard de l'éthique de la discussion. Les problématiques sont autres dans le cas où le « Destructeur » fait siens les enseignements de Machiavel, à savoir mentir et dissimuler sa pensée et manipuler son vis-à-vis pour mieux régner. Ces machinations sont effectivement incompatibles avec un agir tourné vers l'intercompréhension, qui doit affirmer de manière authentique les prétentions à la validité soulevées par les arguments présentés; à savoir, primo, que l'énoncé est vrai en rapport au monde objectif et, deuxio, que l'intention manifestée par le locuteur est bien celle qui se manifeste à travers ses paroles. Une véritable entente rationnelle conforme à l'éthique de la discussion ne peut également se baser sur la *fausse persuasion* ou sur la contrainte, mais doit plutôt engendrer l'assentiment *volontaire et éclairé* de l'interlocuteur, qui doit reposer sur une compréhension entière et transparente des enjeux. De la même façon, la discussion doit être menée dans l'objectif d'en venir à une entente basée sur l'intercompréhension, et non orientée de manière instrumentale afin d'infléchir la volonté de l'interlocuteur selon des desseins alternatifs. Il est évident, à la lumière de ces éléments, que le misanthrope qui s'incarne à travers le « Destructeur » n'est pas outillé afin de s'inscrire dans une délibération habermassienne.

À la suite de cette démonstration, il va de soi que le cas de la misanthropie n'est pas tout à fait entendu, que de nombreuses questions demeurent en suspens. La plus intéressante – et, oserait-on dire, cruciale pour notre époque – est sans doute celle concernant les *memes internet*. En cette ère de « culture participative », le *meme* se positionne comme étant l'un de ses éléments les plus dominants et distincts⁴⁴¹, bien que ce nouvel espace digital en forte expansion ne soit pas pris au sérieux à sa juste mesure⁴⁴². Les *memes* offrent pourtant au misanthrope un repaire privilégié pour déployer sa haine. En amalgamant son discours haineux à des formes humoristiques tolérées en ligne parce que diffusées sous le couvert sarcastique ou cynique des *memes*, le misanthrope se constitue un alibi logique considérant la très fine ligne séparant l'humour en ligne des discours haineux, et permettant ainsi d'échapper aux lois encadrant ce dernier⁴⁴³.

Cela peut sembler curieux au premier abord; les *memes* se transmettant avant tout par les réseaux sociaux, on pourrait penser que le « Solitaire », par exemple, ne serait pas friand de participer à un tel phénomène. Pourtant, l'Internet permet justement au misanthrope « le luxe d'un retrait du monde commun » tout en étant « seul en présence de quelqu'un »⁴⁴⁴. Par les *memes*, le misanthrope peut rester isolé dans le monde réel, protégé de toute forme d'altérité humaine qui pourrait le déstabiliser, tout en se voyant offrir à travers les réseaux virtuels la possibilité de marteler son message et disséminer sa haine. Bonus : par le mode de diffusion du *meme* – anonyme, rhizomatique et unidirectionnel – le misanthrope peut même ce faire

⁴⁴¹ Ryan Milner (2012), *The World Made Meme: Discourse and Identity In Participatory Media* (Thèse de doctorat, University of Kansas), [En ligne], p. 9.

⁴⁴² Colin Lankshear et Michele Knobel (2006), *New Literacies: Everyday Practices & Social Learning*, deuxième édition, Maidenhead: Open University Press, p. 243.

⁴⁴³ Aja Lovrec (2014), *Hate Speech and Internet Humour* (Mémoire de maîtrise, Université de Maribor), [En ligne], p. 87.

⁴⁴⁴ Philippe Le Ferrand (2016), *Op. Cit.*, p. 13.

sans devoir entrer en dialogue avec quelqu'un! Car si sa transmission s'opère au niveau individuel, ses impacts sont néanmoins globaux, ses canaux de diffusion décentralisés et non-hiérarchiques permettant de massifier sa portée en quelques heures, pouvant ainsi modeler les idéologies et comportements de groupes entiers⁴⁴⁵ – on se rappellera ici un des *modus operandi* du « Destructeur », soit la monopolisation de la parole à travers des monologues acrimonieux. Cela est d'autant plus vrai qu'avec les réseaux sociaux, il n'est pas garanti qu'une pensée pauvrement formulée, médiocrement argumentée, qui n'aurait jamais trouvé emprise dans l'espace public auparavant, ne puisse pas maintenant trouver un lieu d'atterrissage d'où être visible du plus grand nombre⁴⁴⁶.

Ainsi aujourd'hui le discours misanthrope s'arme d'une vitalité nouvelle. Comme on peut le constater chez Ménandre, Shakespeare ou encore Molière, le misanthrope n'était pas, par le passé, une figure populaire; son caractère haineux étant toujours mis en scène de manière contrastée avec un contre-discours portant des valeurs humanistes, philanthropes. Le misanthrope, déjà à part de la société, voyait ainsi également son discours isolé, sa prétention à une quelconque validité rejetée. La croissance de l'Internet et des propos viraux permet au contraire une prolifération incontrôlée des homélies sentencieuses du « Solitaire » ou du « Destructeur », son bavardage haineux se voyant homologué à travers la culture des *likes* et partagé sans autre cérémonie. Il se retrouve ainsi dans la sphère publique sur un pied d'égalité avec tout autre discours – philanthrope, par exemple – valorisé par son partage intempestif et permettant ainsi sournoisement la corruption des valeurs et le blocage de toute éthique discursive. La misanthropie comme nouveau phénomène *mainstream*? L'éventualité inquiète,

⁴⁴⁵ Limor Shifman (2013), « Memes in a Digital World: Reconciling with a Conceptual Troublemaker » dans *Journal of Computer-Mediated Communication*, vol. 18, p. 365.

⁴⁴⁶ Iginio Gagliardone et al. (2015), *Countering Online Hate Speech*, Paris: UNESCO Publishing, p. 14.

et l'hydre incontrôlable qu'est devenu l'Internet rend pessimiste quant à la possibilité que l'anomalie puisse être endiguée, le faible contre-discours philanthrope semblant bien fragile devant la hargne acerbe du misanthrope.

BIBLIOGRAPHIE

Livres

Ainseba, Tayeb (2014). *L'Homme est-il un animal politique?*. Paris : L'Harmattan.

Aristote (1993). *Les Politiques*, trad. Pierre Pellegrin. Paris : Flammarion.

Aristote (2007). *Rhétorique*, trad. Pierre Chiron. Paris : Flammarion.

Aristote (2008). *Métaphysique*, trad. Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin. Paris : Flammarion.

Aristote (2011). *Poétique*, trad. Michel Magnien. Paris : Le Livre de Poche.

Berlin, Isaiah (2001). « The Originality of Machiavelli » dans *Against the Current : Essays in the History of Ideas*. Princeton : Princeton University Press, p. 25-79.

Biré, Edmond (1898). « La folie de Jean-Jacques Rousseau » dans *Dernières causeries historiques et littéraires*. Lyon : Vitte, p. 51-68.

Blattberg, Charles (2009). *Patriotic Elaborations : Essays in Practical Philosophy*. Montréal : McGill-Queen's University Press.

Blattberg, Charles (À venir). « Introduction – The Oven of Akhnai » dans *Towards One, as Many*. p. 1-43.

Burton, Robert (2005). *Anatomie de la Mélancolie*. Paris : Gallimard.

Cicéron (1965). *Les Devoirs : Livre I*, trad. Maurice Testard. Paris : Les Belles Lettres.

Cioran, Emil (2004). *Solitude et destin*. Paris : Gallimard.

Dawkins, Richard (1989). *The Selfish Gene*. Oxford : Oxford University Press.

Digard, Jean-Pierre (2005). *Les Français et leurs animaux : Ethnologie d'un phénomène de société*. Paris : Fayard.

Digard, Jean-Pierre (2009). *L'homme et les animaux domestiques : Anthropologie d'une passion*. Paris : Fayard.

Épictète (2014). *Manuel*, trad. Jean-François Thurot. Paris : Librio.

Fabre d'Églantine (1790). *Le Philinte de Molière*. Paris. Repéré à <http://www.theatre-classique.fr/pages/programmes/edition.php?t=../documents/FABREDEGLANTINE_PHILINTEDEMOLIERE.xml>.

- Ferry, Luc (1992). *Le nouvel ordre écologique*. Paris : Bernard Grasset.
- Fraser, Nancy (1989). « What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender » dans *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis : University of Minnesota Press, p. 113-143.
- Frederick de Prusse (1981). *The Refutation of Machiavelli's Prince or Anti-Machiavel*, trad. Paul Sonnino. Athens : Ohio University Press.
- Freud, Sigmund (1963). *Essais de psychanalyse*, trad. Samuel Jankélévitch. Paris : Payot.
- Freud, Sigmund (1987). *Trois essais sur la théorie sexuelle*, trad. Philippe Koeppl. Paris : Gallimard.
- Gentillet, Innocent (1968). *Discours sur les moyens de bien gouverner et soutenir en bonne paix un royaume ou autre principauté – contre Machiavel*. Genève : Droz.
- Habermas, Jürgen (1987). *Théorie de l'agir communicationnel (Tome I)*. Paris : Fayard.
- Habermas, Jürgen (1999). *Morale et communication*, trad. Christian Bouchindhomme. Paris : Flammarion.
- Habermas, Jürgen (2001). *Vérité et justification*, trad. Rainer Rochlitz. Paris : Gallimard.
- Habermas, Jürgen (2013). *De l'éthique de la discussion*, trad. Mark Hunyadi. Paris : Flammarion.
- Hemingway, Ernest (1960). *Mort dans l'après-midi*. Paris : Gallimard.
- Hofmannsthal, Hugo von (1921). *Der Schwierige*. Berlin : S. Fischer.
- Kant, Emmanuel (1994). *Métaphysique des mœurs I*, trad. Alain Renaut. Paris : Flammarion.
- Kant, Emmanuel (1994). *Métaphysique des mœurs II*, trad. Alain Renaut. Paris : Flammarion.
- Kant, Emmanuel (2006). *Anthropology from a pragmatic point of view*, trad. Robert B. Loudon. Cambridge : Cambridge University Press.
- Kant, Emmanuel (2016). *La religion dans les limites de la seule raison*, trad. Alain Renaut. Paris : Presses universitaires de France.
- Lacan, Jacques (1978). *Le séminaire : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris : Seuil.

Lankshear, Colin et Michele Knobel (2006). « Memes, L/literacy and Classroom Learning » dans *New Literacies : Everyday Practices & Classroom Learning*, deuxième édition. Maidenhead : Open University Press, p. 210-245.

Lefort, Claude (1972). « La restauration et la perversion de l'enseignement classique ou la naissance de la pensée politique moderne » dans *Le travail de l'œuvre : Machiavel*. Paris : Gallimard, p. 259-305.

Machiavel, Nicolas (1521). *Lettre XV : à Francesco Guicciardini*. Carpi, le 17 mai 1521.

Machiavel, Nicolas (2008). *Le Prince*, trad. Jean-Vincent Périès. Anjou : Les Éditions CEC inc.

Malhotra, Sheena et Aimee Carrillo Rowe, dir. (2013). *Silence, Feminism, Power : Reflections at the Edges of Sound*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Marc-Aurèle (1995). *Pensées pour moi-même*, trad. Frédérique Vervliet. Paris : Arléa.

Ménandre (2007). « Le Bourru (*Dyscolus*) » dans *Théâtre*, trad. Alain Blanchard. Paris : Le Livre de Poche, p. 101-175.

Miernowski, Jan (2014). *La beauté de la haine*. Genève : Droz.

Molière (2013). *Le Misanthrope*. Paris : Flammarion.

Montaigne, Michel de (2008). *Les Essais, Livre I*, trad. Guy de Pernon. Repéré à <https://books.google.fr/books?id=nOsJ6ohFPjkC&lpg=PA1&dq=guy%20de%20pernon%20Montaigne%20essais&hl=fr&pg=PA1#v=onepage&q&f=false>.

Montaigne, Michel de (2008). *Les Essais, Livre III*, trad. Guy de Pernon. Repéré à <https://books.google.ca/books?id=ZwxBSzA5WUUC&printsec=frontcover&dq=guy+de+pernon+montaigne&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwi8k4aGtZLcAhWwrVkKHZIkCaUQ6AEIKDAA#v=onepage&q&f=false>.

Montherlant, Henry de (1926). *Les Bestiaires*. Paris : Bernard Grasset.

Nettement, Alfred (1846). « Préface » dans Querelles, Alexandre de, *Le Misanthrope politique*. Paris, p. 7-14.

Nussbaum, Martha (2006). *Frontiers of Justice : Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge : Harvard University Press.

Platon (1991). *Phédon*, trad. Monique Dixsaut. Paris : Flammarion.

Rallo Ditché, Élisabeth (2007). *Le misanthrope dans l'imaginaire européen : la misanthropie au théâtre*. Paris : Desjonquières.

Rousseau, Jean-Jacques (2003). *Lettre à d'Alembert*. Paris : Flammarion.

Rousseau, Jean-Jacques (2012). *Les Rêveries du promeneur solitaire*. Paris : Flammarion.

Schopenhauer, Arthur (1900). *Pensées et Fragments*, trad. Jean Bourdeau. Paris : Félix Alcan Éditeur.

Shakespeare, William et Middleton, Thomas (2004). « The Life of Timon of Athens » dans *The Oxford Shakespeare : Timon of Athens*. Oxford : Oxford University Press, p. 165-324.

Shklar, Judith (1984). *Ordinary Vices*. Cambridge : Harvard University Press.

Strauss, Leo (2017). *Pensées sur Machiavel*, trad. Michel-Pierre Edmond et Thomas Stern. Paris : Klincksieck.

Toudoire-Surlapierre, Frédérique (2007). *La misanthropie au théâtre : Ménandre, Shakespeare, Molière, Hofmannsthal*. Paris : Presses universitaires de France.

Widal, Auguste (1851). *Des divers caractères du misanthrope chez les écrivains anciens et modernes*. Paris : Auguste Durand.

Wittgenstein, Ludwig (1993). *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Gilles-Gaston Granger. Paris : Gallimard.

Wittgenstein, Ludwig (2014). *Recherches philosophiques*, trad. sous la direction d'Élisabeth Rigal. Paris : Gallimard.

Yourcenar, Marguerite (1974). *Mémoires d'Hadrien*. Paris : Gallimard.

Articles scientifiques

Angebault, Christophe (2004). « L'exception d'Alceste, ou comment le classicisme a pu servir à la modernité » dans *Dix-septième Siècle*. Volume 2, Numéro 223, p. 183-198.

Ballestra-Puech, Sylvie (2007). « Misanthropie et misologie : de l'analogie philosophique à la rencontre dramaturgique » dans *Loxias*. Numéro 19, novembre, [<http://revel.unice.fr/loxias/index.html?id=1975>].

Ballestra-Puech, Sylvie (2008). « Le vrai Misanthrope est un monstre : misanthropie et tératogonie entre théorie et dramaturgie » dans *Loxias*. Numéro 23, décembre, [<http://revel.unice.fr/loxias/index.html?id=2670>].

- Belsky, A. J. et al (1999). « Survey of livestock influences on stream and riparian ecosystems in the Western United States » dans *Journal of Soil and Water Conservation*. Vol. 54, pp. 419-431.
- Berthelot, Katell (2008). « Hécatee d'Abdère et la « misanthropie » juive » dans *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*. Numéro 19, p. 1-14.
- Carlioni, Massimo (2011). « La solitude entre culpabilité et destin : le cas Kafka » dans *Alkemie, Revue semestrielle de littérature et philosophie*. Numéro 7, p. 83-98.
- Chardin, Philippe (2011). « Jalousie des animaux et animalité de la jalousie. Belle et bête jalouses dans La Chatte de Colette » dans *Roman 20-50*. Vol. 52, no. 2, pp. 123-132.
- Digard, Jean-Pierre (2012). « Le tournant obscurantiste en anthropologie : De la zoomanie à l'animalisme occidentaux » dans *L'Homme*. Numéro 203-204, p. 555-578.
- Dupeyron, Georges (1966). « Du nouveau sur le Misanthrope » dans *Europe*. Paris : Éditions Rieder, Volume 44, numéro 441, p. 111-114.
- Edyvane, Derek (2012). « Rejecting Society: Misanthropy, Friendship and Montaigne » dans *Res Publica*, Numéro 19, p. 53-65.
- Gagliardone, Iginio et al. (2015). *Countering Online Hate Speech*. Paris : UNESCO Publishing, 71 p.
- Le Ferrand, Philippe (2016). « Histoire d'un hikikomori occidental » dans *Rhizome*. Volume 3, Numéro 61, p. 12-13.
- Lévêque, André (1957). « L'honnête homme et l'homme de bien au XVII^e siècle » dans *PMLA : The journal of the Modern Language Association of America*. Vol. 72, No. 4, p. 620-632.
- Maclure, Maggie et al. (2010). « Silence as Resistance to Analysis: Or, on Not Opening One's Mouth Properly » dans *Qualitative Inquiry*. Volume 16, numéro 6, p. 492-500.
- Rossi, Andrea (2011). « La solitude mortifiante : suicide anomique et crise de l'individualité » dans *Alkemie, Revue semestrielle de littérature et philosophie*. Numéro 7, p. 67-73.
- Shifman, Limor (2013). « Memes in a Digital World : Reconciling with a Conceptual Troublemaker » dans *Journal of Computer-Mediated Communication*. Volume 18, p. 362-377.
- Van Itterbeek, Eugène (2011). « De la solitude chez Montaigne et Cioran » dans *Alkemie, Revue semestrielle de littérature et philosophie*. Numéro 7, p. 99-105.

Vuillemin, Jules (1988). « Le Misanthrope, mythe de la comédie » dans *Dialectica*. Vol. 42, numéro 2, p. 117-127.

Autres

Bertram, Christopher (2018). « Jean-Jacques Rousseau » dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. < <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/rousseau/>>.

Commission européenne (2010). *La science et la technologie : Rapport*. Eurobaromètre spécial 340. Repéré à <https://www.politique-animaux.fr/fichiers/eurobarometre_special_340_-_la_sciences_et_la_technologie_-_2010.pdf>.

GIEC (2018). *Rapport spécial sur les conséquences d'un réchauffement planétaire de 1,5 °C (SR15)*. Rapport présenté dans le cadre de la 48^e session du GIEC, Incheon République de Corée.

Gozlan, Marc (2012). « Des cas d'hikikomori en France » dans *Le Monde*. Repéré à <https://www.lemonde.fr/sciences/article/2012/06/07/des-cas-d-hikikomori-en-france_1714707_1650684.html>.

Ifop (2013). *Les Français et le loup*. Ifop pour Aspas/one voice. Repéré à <https://www.politique-animaux.fr/fichiers/sondage-ifop-aspas-onevoice_loups_2013.pdf>.

Ifop (2016). *Les Français et la personnalité juridique des grands singes*. Ifop pour Droits des animaux. Repéré à <https://www.politique-animaux.fr/fichiers/les_francais_et_la_personnalite_juridique_des_grands_singes_-_ifop_pour_dda_2016.pdf>.

Ifop (2017). *Les Français et la chasse*. Ifop pour la Fondation Brigitte Bardot. Repéré à <https://www.politique-animaux.fr/fichiers/les_francais_et_la_chasse_-_ifop_pour_fbb_-_2017.pdf>.

Ipsos Public Affairs (2017). *S'engager : la démocratie à l'épreuve des passions*. Sondage préparé pour la 26^{ème} journée du prix du Livre Politique. Repéré à <https://www.politique-animaux.fr/fichiers/sengager_la_democratie_a_lepreuve_des_passions_-_ipsos_pour_lire_la_societe_-_2017.pdf>.

Ishikawa, Kiyoshi (2017). « Les « hikikomori » : des reclus en marge d'une société vieillissante » dans *nippon.com*. Repéré à < <https://www.nippon.com/fr/currents/d00332/>>.

Lovrec, Aja (2014). *Hate Speech and Internet Humour* (Mémoire de maîtrise, Université de Maribor). Repéré à <http://www.mss.si/datoteke/dokumenti/diplomske/2014/lovrec_magistrska.pdf>.

Milner, Ryan (2012). *The World Made Meme: Discourse And Identity In Participatory Media* (Thèse de doctorat, University of Kansas). Repéré à <https://kuscholarworks.ku.edu/bitstream/handle/1808/10256/Milner_ku_0099D_12255_DATA_1.pdf>.

ONUAA (2006). *livestock's long shadow : environmental issues and options*. Rapport présenté à l'Organisation des Nations unies pour l'alimentation et l'agriculture à Rome, Italie.

ONUAA, FIDA et PAM (2014). *L'État de l'insécurité alimentaire dans le monde : Créer un environnement plus propice à la sécurité alimentaire et à la nutrition*. Rapport présenté à l'Organisation des Nations unies pour l'alimentation et l'agriculture, Rome, Italie.

Shields, Alexandre (2017). « Un rapport de l'ONU sur le réchauffement climatique donne froid dans le dos » dans *Le Devoir*, 1^{er} novembre.

Southern Poverty Law Center. *Hate Map*. Repéré à <<https://splcenter.org/hate-map>>.

FIGURES

Because fuck people, that's why



mytherapistsays The perfect house doesn't ex-
Charger d'autres commentaires

oliviafanet @jazkim can we live here
jazkim @oliviafanet hahahaha just need a pet alpaca
melissamichaelaa @jessiemickus this is how I picture ur house next semester
jessie.laurenn @melissamichaelaa literally dream house
julie_behm @thereal_gingerfoxxx current mood
kjerstidenver @majjaru Hahaha 😂 såg den først no eg...men JA, heilt korrekt 🙌
random.person423 Same
h.lj19 @con_keen_stador

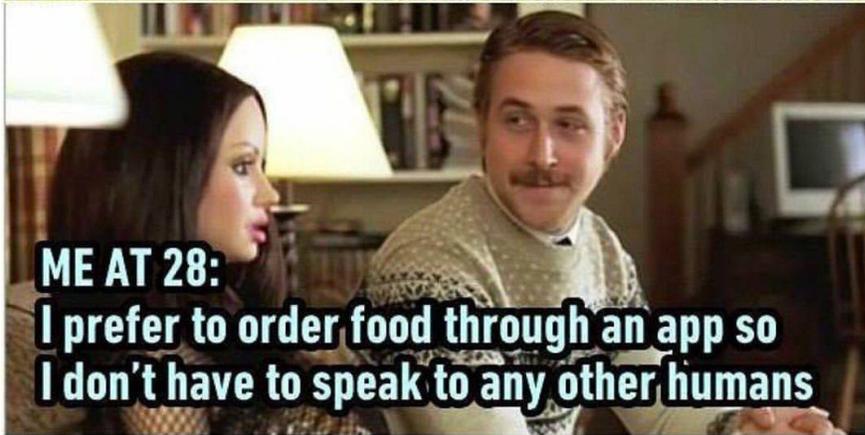
91 034 J'aime
9 OCTOBRE 2017

Connectez-vous pour aimer ou commenter.

Figure 1. Repéré sur *Instagram*, 10 octobre 2017.



9gag



290 120 mentions J'aime

9gag In this economy I can't even afford to exist.

Follow @9gag

Figure 2. Repéré sur *Instagram*, 27 avril 2017.



randomturtle



When ur done with everybody's shit



24 251 mentions J'aime

randomturtle tag your friends

Afficher les 1004 commentaires

Figure 3. Repéré sur *Instagram*, 13 octobre 2017.



mytherapistsays



Do you ever hear someone breathe and think shut the fuck up.



129 777 mentions J'aime

mytherapistsays Me when Susan looks at me: No one asked for your opinion, Susan

Figure 4. Repéré sur *Instagram*, 20 janvier 2018.



_theblessedone • S'abonner



Mohanad Elshieky
@MohanadElshieky



Uber driver:

Me:

Uber driver:

Me: 5 stars.



43 023 mentions J'aime

_theblessedone @pubity was voted 'best meme account on Instagram' 😂

Figure 5. Repéré sur *Instagram*, 8 février 2018.

Ah yes world leaders I can finally trust



mytherapistsays • S'abonner

mytherapistsays Solution to world peace right here

Charger d'autres commentaires

- kenzieorr @emily_kaneff
- emi.faisal @gretchymg
- gretchymg @petitesouffle true i trust goldens more than most humans
- always.doggoss I've been waiting for this my whole life :0
- meemansa_22 ❤️💚💜🌸
- dzanad @mariachalhoub
- mariachalhoub @dzanad Hahahah "alla för, vooof"
- mariachalhoub @dzanad Hahahah "alla för, vooof"
- bethjkidd @alluneesasee it's about time
- nicoleh0ulton @saraboulton



101 740 J'aime

Figure 6. Repéré sur *Instagram*, 20 janvier 2018.

My first instinct when I see an animal is to say "hello"

My first instinct when I see a person is to avoid eye contact & hope it goes away

mytherapistsays • S'abonner

mytherapistsays I'm smiling at your dog not you

Charger d'autres commentaires

- brionydaley 😊😂 @k_craig8
- meaganmorris04 @swlaver337
- laurenphil @apatel12 truuu
- lavidalocaforever @ochendricksen Imfao



92 155 J'aime

27 FÉVRIER 2018

Connectez-vous pour aimer ou commenter.

Figure 7. Repéré sur *Instagram*, 28 février 2018.



randomturtle



What if I have a child that's allergic to
dogs and I have to get rid of the child



24 562 mentions J'aime

Afficher les 3232 commentaires

13 NOVEMBRE

Figure 8. Repéré sur *Instagram*, 21 novembre 2017.



kbillions • S'abonner

kbillions Kill the humans #35mm
#tylerlovestheprintshop #peoplesuck
#filmphotographic #fpportra400

kbillions @camdencasse welcome back
greygonewild Where did he get that
shmollzz This is everything



85 J'aime

9 OCTOBRE 2017

Connectez-vous pour aimer ou
commenter.



Figure 9. Repéré sur *Instagram*, 15 octobre 2017.



fuckjerry



Max Tani ✓
@maxwelltani



finally, some good news

USA TODAY ✓ @USATODAY

A supervolcano under Yellowstone National Park could blow sooner than though and wipe out life on Earth. usat.ly/2yi4TgF



Aimé par **Jerry News** et **150 453 autres personnes**
fuckjerry I love happy endings @jerrynews

Figure 10. Repéré sur *Instagram*, 8 novembre 2017.