



Transcription de l'atelier du 14 octobre 2004

Réal Fillion :

**« L'impératif multiculturel à la lumière
de la philosophie de l'histoire »**

Commenté par Jocelyne Couture

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

Cahier numéro 1

Réal Fillion

Atelier du 14 octobre 2004

Ces *Cahiers* sont le produit d'interventions des participants aux différentes activités du CIRCEM. Il peut s'agir de textes présentés et discutés dans le cadre des ateliers du CIRCEM. Dans ce cas, les *Cahiers* comprennent d'abord le texte du présentateur principal et ensuite l'intervention de la personne invitée à le commenter. Enfin, les *Cahiers* reproduisent les principales interventions qui suivent la présentation et le commentaire. Il peut s'agir aussi de conférences ou de présentations faites par des personnes associées au CIRCEM.

Les *Cahiers du CIRCEM* sont placés sous la responsabilité de Gilles Labelle.

Sophie Grapotte est chargée de la transcription des interventions. Alice Atallah et Ginette Peterson s'occupent de la mise en page.

Les ateliers du CIRCEM sont placés sous la responsabilité de Daniel Tanguay.

On peut se procurer sans frais les *Cahiers du CIRCEM* soit en écrivant au CIRCEM, 30 rue Stewart, Ottawa, Ontario K1N 6N5, soit en les téléchargeant à l'adresse suivante : www.circem.uottawa.ca

L'impératif multiculturel à la lumière de la philosophie de l'histoire

(Avis amical à mes premiers lecteurs. Vous avez devant vous une première ébauche des grandes lignes d'un projet de livre. Vous retrouverez donc dans les lignes qui suivent quelques thèmes plus ou moins développés mais plus souvent des pistes et des promesses. J'espère que ces dernières seront assez suggestives pour solliciter vos commentaires et alimenter notre discussion. R.F.)

Cette interrogation - qui se veut philosophique - poursuit une question simple: où allons-nous? Bien entendu, une réponse toute aussi simple s'impose: nous ne savons pas, nous ne pouvons pas le savoir. J'accepte cette réponse initiale. Elle est parfaitement valable et elle sera donc prise en compte dans ce qui suit. Mais cette réponse ne dit pas tout. Elle indique tout au plus qu'il ne sera pas question ici de *savoir*. Il sera plutôt question - forcément - de *spéculation*, de philosophie spéculative. J'entends par là un effort de penser, dans ses grandes lignes, l'orientation que peuvent prendre nos raisonnements théoriques et pratiques.

*

Où allons-nous donc? Pourquoi cette question? Parce qu'il semble que nous allons vers quelque chose? Oui et non. Oui, parce que, forcément, si nous allons, nous allons vers quelque chose. Mais aussi non, parce que le travail spéculatif qui m'intéresse ici ne porte pas sur ce quelque chose, comme un quelque chose que l'on aperçoit, que l'on devine, là, devant soi, une forme, des

formes, quelque chose. Non, ce qui m'intéresse davantage, c'est le fait d'*aller*, le fait que nous *allions*, que nous sommes en mouvement, que notre expérience du monde, notre être-là (si on veut) n'est pas fixé, il est dynamique. D'où l'intérêt spéculatif en son orientation, son sens.

Mais ce qui m'intéresse aussi, c'est le *nous*. Qui sommes-nous qui allons? Comment penser ce nous? Le nous m'intéresse autant que la dynamique qui l'anime.

J'oserai même déjà une affirmation spéculative: *nous sommes la dynamique; la dynamique est nous*.

*

Je propose donc de reconsidérer la philosophie spéculative de l'histoire. Il est question ici du *sens* de l'histoire, de son orientation. Mais je ne propose pas une philosophie spéculative *théorique* (il ne faut pas confondre philosophie spéculative de l'histoire et *théorie* de l'histoire - la première s'intéresse au sens de l'histoire, la deuxième à l'objet que l'on nomme l'histoire). Nous ne nous mettons pas en position de contempler un objet indépendant; si nous nous interrogeons sur le sens - ou, disons-le tout de suite, sur les *sens* ou l'éparpillement des sens - de l'histoire, c'est que nous nous retrouvons en son sein. Du moins, nous nous *sentons* en son sein, et nous cherchons à nous y retrouver, à retrouver l'orientation de cette *mouvance* que l'on nomme l'histoire humaine.

Deux remarques s'imposent. Premièrement, cette investigation du/des

sens de l'histoire ne cherche pas à renverser ou à contrer la thèse du désenchantement du monde, qui voudrait que les sciences naturelles aient mis fin à la légitimité des spéculations métaphysiques qui tentent de donner un sens au monde en lui-même. Une telle thèse s'apparente aux *théories* de l'histoire en ce qu'elle fait du monde un objet. Le monde en lui-même, le monde comme objet, l'objet-monde, ne nous intéresse pas ici. (Nous laissons ce monde aux investigations des sciences naturelles, quoique nous nous réservions le droit de questionner l'*orientation* de ces sciences dites naturelles). C'est le monde que nous *traversons*, que nos vies nous révèlent, qui nous intéresse.

Deuxièmement, il est vrai que la philosophie spéculative de l'histoire, comme nous le verrons, fait souvent appel à la notion de Providence; mais il ne faut pas pour autant la confondre avec la *théologie* de l'histoire. Nous suivons ici Voltaire, le premier, dit-on, à *nommer* cet effort spéculatif qu'est la *philosophie* de l'histoire qui, ainsi, s'opposa à tout traitement théologique de l'histoire. Si cette dernière s'interroge sur ce que Dieu nous réserve dans son rapport à notre existence dans le temps, la *philosophie* de l'histoire se borne à décrire et à comprendre le trajet sublunaire (pour reprendre l'expression de Paul Veyne, à laquelle nous reviendrons) des activités humaines.

*

Nous sommes redevables à Maurice Lagueux pour son travail récent qui démontre, comme le dit très bien le titre de son ouvrage, *L'Actualité de la philosophie de l'histoire* (Québec, Presses de l'Université

Laval, 2001). Il nous rappelle que même si la philosophie spéculative de l'histoire ne jouit pas d'une bonne réputation dans les cercles académiques, même, semble-t-il, qu'elle "doive être rangée parmi ces souvenirs du passé qu'on aurait tout intérêt à ne jamais réveiller" (p. 8), un tel jugement est mal placé parce qu'on a une idée fautive de ce que cherchaient à faire les grands penseurs de la philosophie de l'histoire tels Vico, Condorcet, Herder, Kant, Comte, Hegel et Marx. Lagueux nous convie à écarter "d'entrée de jeu, l'idée pourtant assez répandue qui veut que l'essentiel de la démarche des philosophes de l'histoire ait pu reposer sur la folle prétention de *prédire* avec quelque précision les principaux événements dont serait constituée l'histoire future des sociétés humaines" (ibid.) Au contraire, poursuit Lagueux: "Pour comprendre ce qui a amené ces penseurs à élaborer ce qu'il convient néanmoins d'appeler des philosophies spéculatives de l'histoire, il faut plutôt partir de l'idée qu'ils ont cherché avant tout à bien comprendre l'histoire telle qu'elle se déroulait à leur époque respective et non pas à se faire les prophètes d'un avenir dont ils auraient cru bien naïvement être à même de percer les secrets." (ibid.). Ce que cherchent les philosophes de l'histoire, c'est de "rendre compte de *ce qui s'est effectivement passé* de décisif dans l'histoire de l'Humanité ou, mieux, ce qui était *en train de* se jouer presque sous leurs yeux dans le devenir de l'Humanité." (p. 9)

Si tel est le cas, force est de constater que loin d'être moribonde, la philosophie de l'histoire demeure une préoccupation contemporaine dans le sens qu'il nous arrive,

n'est-ce pas, de chercher la signification des événements et des développements qui marquent notre époque. Nous n'avons qu'à penser aux discussions et aux questions soulevées par les événements du 11 septembre 2001 qui, pour plusieurs, cristallisent des processus de grande envergure et marquent un temps dans l'histoire. Mais on peut penser aussi aux discussions et aux questions soulevées par ce que l'on nomme la " mondialisation " de l'économie. Ici aussi, on fait appel au sens et à l'orientation de l'histoire. Bien sûr, je ne cherche pas à dire que quiconque tente de rendre compte de notre actualité dans ses grandes lignes et cherche à situer notre présent dans un contexte plus large, est effectivement en train de promulguer une philosophie spéculative de l'histoire. Je cherche simplement à dire que la spéculation, quant à notre positionnement dans ce que nous pouvons appeler le cours de l'histoire, est une activité parfaitement légitime et même souhaitable. Et pour ce faire, il ne me semble pas inutile de revisiter - comme l'a fait Lagueux - à la fois l'activité elle-même et son rejet quasi unanime, du moins en parole, sinon en acte.

Ici aussi, l'étude de Lagueux s'avère intéressante. Le rejet de la philosophie spéculative de l'histoire n'est pas un rejet de toute tentative de rendre compte des développements historiques. Cela préoccupe trop les politologues, les sociologues, certains historiens et autres. Le rejet est beaucoup plus précis. En prenant le politologue comme exemple, Lagueux imagine sa réplique de la façon suivante :

Le politologue s'intéresse à des faits préalablement établis et propose des hypothèses explicatives sans attribuer de fins à qui que ce soit et surtout sans prétendre que l'ensemble des phénomènes observés relève d'un unique sens de l'histoire. À l'inverse, les philosophes de l'histoire méprisent les faits pour s'intéresser à des significations censées leur révéler l'avenir de l'humanité et soutiennent dogmatiquement que l'histoire répond à une mystérieuse finalité qui lui confère un sens unifié et global. (p. 171)

Nous ne demanderons pas (pour l'instant) si une telle conception de la philosophie de l'histoire est juste (elle ne l'est pas), mais plutôt, nous allons nous pencher sur les cinq traits que Lagueux y discerne pour mieux pouvoir les éviter ou les confronter dans notre propre investigation. Ces traits sont donc (pp. 171-181) :

1. Le mépris des faits
2. La présumée connaissance du futur
3. Le dogmatisme
4. La dimension téléologique
5. La signification de l'histoire prise dans son ensemble

Examinons-les d'un peu plus près.

1) Il ne faut pas, dans cet effort spéculatif, mépriser les faits. Comme le dit Lagueux, il faut résister à "la tentation de sélectionner et de solliciter indûment les faits" (p. 172). Le mot clé dans cette phrase, c'est bien " indûment " et voilà tout le problème, bien sûr. C'est qu'il y en a, des faits. Il y en a à volonté. Et ils sont caméléons en plus, prenant les couleurs des discours qui les encadrent. Certes, l'injonction demeure : il ne faut pas les

mépriser. (Au contraire, il faut les célébrer. C'est sûrement dans ce sens-là que Foucault se disait " un positiviste heureux ". Nous n'avons pas besoin de mystères, ni d'intangibles, nous avons les faits dans toute leur splendeur...et dans toutes leurs utilisations). Mais il faut préciser que les faits qu'il ne faut pas mépriser lorsque nous parlons d'histoire, ce sont des faits, je le rappelle, *sublunaires*, c'est-à-dire, qui ne servent pas à asseoir la formulation de lois et de processus s'exprimant dans les termes de nécessité objective. Ils ne s'inscrivent pas dans un projet hypothético-déductif. Les faits de l'histoire, ces faits que l'on ne doit pas mépriser, ce sont des faits humains et ils servent à asseoir l'explication historique qui, selon Paul Veyne, doit se comprendre comme étant le travail d'explicitation de facteurs. Veyne poursuit en disant que en ce monde sublunaire, ces facteurs sont de trois espèces. L'un est le hasard, qu'on appelle aussi causes superficielles, incident, génie ou occasion. L'autre s'appelle causes, ou conditions, ou données objectives; nous l'appellerons causes matérielles. Le dernier est la liberté, la délibération, que nous appellerons causes finales. Le moindre "fait" historique comporte ces trois éléments, s'il est humain; chaque homme à sa naissance trouve des données objectives qui sont le monde comme il est et qui font de lui un prolétaire ou un capitaliste; pour ses fins, cet homme utilise ces données comme causes matérielles, il se syndique ou brise la grève, investit son capital ou le mange, de même que le sculpteur utilise un bloc de marbre pour faire un dieu, une table ou une cuvette; enfin, le hasard, le nez de Cléopâtre, ou le grand homme. (Paul Veyne, *Comment*

on écrit l'histoire suivi de Foucault révolutionne l'histoire, Paris, Seuil, 1978, p. 72).

Cela nous permet de mieux comprendre la condamnation des philosophies de l'histoire et de la reformuler en questions qu'on pourrait lui poser. Le mépris est-il celui du rôle qui ne peut être éliminé du hasard et de la contingence? Ou bien, dans la recherche de causes indéniablement matérielles, passons-nous trop rapidement sur l'importance des délibérations qui sous-tendent les actions provoquant tel ou tel résultat? Ou encore, exagérons-nous la portée et la signification de ces délibérations et des projets que l'on se propose d'accomplir? Le mépris des faits peut très bien être le mépris de la complexité des "faits humains".

2) Deuxième trait à éviter dans nos spéculations : prétendre connaître le futur. Soit. Il n'y a pas grand-chose à dire ici, surtout que les grandes philosophies de l'histoire que nous allons considérer, elles-mêmes (celles de Kant, Hegel et Marx) ne prétendaient pas à une *connaissance* du futur. Mais la question est tout autre si l'on parle non pas de connaissance mais d'*orientation*. Dans ce cas, il est bel et bien question de futur. Et d'ailleurs, une bonne part de notre interrogation se penchera sur la question du rapport présent-futur, mais elle le fera moins en terme de temporalité qu'en terme du rapport entre le *réel* et l'*idéal* (dans le sens suivant : privilégier le présent dans sa compréhension de l'histoire peut suggérer une certaine conception de la primauté du réel sur l'idéal, tandis qu'on pourrait penser

qu'accorder plus d'importance aux questions du rapport à l'idéal implique un rapport au futur qui prime sur le rapport au présent; tout cela est présenté de façon beaucoup trop abstraite ici, mais l'enjeu est en grande partie là).

Aussi, bien sûr, la question du futur s'inscrit directement dans la question initiale de ce travail, c'est-à-dire : où allons-nous? La réponse devra-t-elle faire appel au futur ou au présent?

3), 4) et 5) On peut expliciter davantage ce rapport présent-futur en examinant ensemble les deux " difficultés " suivantes dans la liste proposée par Lagueux : le dogmatisme et la dimension téléologique que l'on prétend être le propre des philosophies spéculatives de l'histoire. On peut dire tout de suite qu'il ne saurait être question d'éliminer la dimension téléologique puisque, comme nous l'avons vu plus haut, les " faits humains " comprennent une référence aux finalités, aux " causes finales " qui orientent l'action. Ces finalités, par contre, ne sont qu'un élément du portrait, et ce que l'on reproche à certains philosophes de l'histoire, c'est justement d'abstraire ces finalités de leur contexte "sublunaire" et de leur accorder, non seulement une importance qui ne leur revient pas en droit, mais aussi d'accorder une finalité, une fin, au processus historique lui-même. (Pour Kant, ce serait la paix perpétuelle; pour Hegel, la réalisation de l'Idée de liberté; pour Marx, une société sans classes.) Nous aurons l'occasion de questionner cette lecture un peu trop rapide de la dimension téléologique de la philosophie spéculative de l'histoire, mais à ce point, elle se rattache à l'accusation de

dogmatisme - ou peut-être, plus précisément, on pourrait dire *l'a priorisme* - qui est censé caractériser toute tentative de comprendre ou de donner une signification au cours de l'histoire. L'accusation ressemble à celle du mépris des faits, en ce que les philosophes interprètent et sélectionnent les événements significatifs selon un schéma prédéterminé et ignorent tout ce que le schéma ne peut assimiler. Le dogmatisme ne permet pas de contre-instances et il est interdit de questionner le schéma puisque c'est le schéma lui-même qui accorde un sens aux éléments disparates qui viennent l'illustrer. Un tel dogmatisme est bien sûr à récuser. De toute façon, un tel effort intellectuel n'a rien à voir avec le travail interrogatif de la philosophie. Encore une fois, on peut supposer que les grands philosophes, lorsqu'ils sont à leur meilleur, sauront éviter le dogmatisme. (*D'ailleurs, en suivant Jacques d'Hondt, on pourrait distinguer deux formes de dogmatisme dans ce contexte: " Un dogmatisme prospectif, qui a l'ambition d'anticiper et d'assigner à l'histoire des fins que le présent n'implique pas. Et un dogmatisme conservateur, qui prétend maintenir des vérités périmées".* Hegel, *Philosophe de l'histoire vivante*, Paris, PUF, 1987, p.57. *Pour ma part, je rapprocherai ces deux formes de dogmatisme aux " réflexes ou paresse " de la pensée que je nommerai et expliquerai " asymptotisme " et " finalementisme " un peu plus loin.*)

Mais cette question de dogmatisme et d'a priori peut aussi se formuler d'une autre façon qui nous rapprochera de notre problématique, et qui s'adresse aussi au cinquième trait que l'on reproche aux

philosophies de l'histoire. Outre la réticence contemporaine à identifier le *telos* de la vie humaine en vue de la diversité irréductible que celle-ci manifeste, Lagueux nous rappelle que " ce qui fait le propre de la philosophie de l'histoire n'est pas le rôle précis qui revient à la finalité mais bien le fait que l'*ensemble* de l'histoire humaine s'y voit attribuer un sens, où si l'on préfère une *signification*, qui permet de comprendre ce qui est en train de se jouer ". (Lagueux, p. 179) La question se pose : est-on en droit de demander le sens de l'histoire *dans son ensemble*? L'histoire humaine forme-t-elle un tel ensemble cohérent? Ou est-ce que présumer une telle cohérence est inadmissible, une forme d'hubris intellectuel et rationaliste? C'est en fait l'objection qui vient des historiens " pratiquants ", qui ne nient pas que l'histoire exhibe du sens - c'est la raison pour laquelle ils s'y intéressent - qu'il s'agit de mettre à jour, de reconstruire; mais de là à postuler *un* sens à l'histoire *entière*, cela, ils ne peuvent pas l'accepter, pour la simple raison - du moins de leur point de vue de " pratiquants " - qu'un tel postulat *n'ajoute rien à l'intelligibilité de l'histoire*. Je me permets encore une longue citation de Paul Veyne : " à moins d'être une philosophie révélée, une philosophie de l'histoire fera double emploi avec l'explication concrète des faits et renverra aux mécanismes et lois qui expliquent ces faits. Seuls les deux extrêmes sont viables : le providentialisme de la *Cité de Dieu*, l'épistémologie historique; tout le reste est bâtarde. Supposons, en effet, que nous soyons en droit d'affirmer que le mouvement général de l'histoire se dirige vers le règne de Dieu (saint Augustin), ou qu'il est formé de cycles

saisonniers qui reviennent dans un éternel retour (Spengler), ou qu'il est conforme à une 'loi' - en fait, à une constatation empirique - des trois états (Comte); ou encore que, " en considérant le jeu de la liberté, on y découvrirait un cours régulier, un développement continu " qui mène l'humanité à vivre libre sous une constitution parfaite (Kant). De deux choses l'une : ou bien ce mouvement est la simple résultante des forces qui mènent l'histoire, ou bien il est causé par une mystérieuse force extérieure. Dans le premier cas, la philosophie de l'histoire fait double emploi avec l'historiographie ou plutôt elle n'est qu'une constatation historique à grande échelle, un fait qui demande à être expliqué comme tout fait historique; dans le second cas, ou bien cette mystérieuse force est connue par la révélation (saint Augustin) et on tentera tant bien que mal d'en retrouver les traces dans le détail des événements, à moins que, plus sagement, on renonce à deviner les voies de la Providence; ou bien (Spengler) le fait que l'histoire tourne en rond est un fait curieux et inexplicable qu'on a découvert en regardant l'histoire elle-même, mais alors, plutôt que d'entrer en transe, il convient d'expliquer cette étrange découverte, de voir quelles causes concrètes font que l'humanité tourne en rond, peut-être ne trouvera-t-on pas ces causes : alors la découverte de Spengler sera un problème historique, une page d'historiographie inachevée". (Paul Veyne, p. 30n5).

En d'autres mots, nous n'avons pas (n'avons plus?) besoin de la *philosophie* de l'histoire, elle doit céder la place au travail des historiens. La vision d'ensemble rêvée à une certaine époque par des philosophes

aurait été remplacée plus sagement, plus méthodiquement, plus rationnellement, par les efforts de la pratique historiographique qui, en dépit de ses diversités et de ses disputes, de ses contestations et de ses conflits d'école, demeure assez cohérente pour former une pratique qui s'autorégule et continue d'attirer des adhérents et de nouveaux pratiquants. C'est-à-dire, la pratique historiographique, le souci de comprendre le développement humain, restent une option vivante pour l'exercice de l'intelligence.

Mais on pourrait se demander si l'on abandonne trop rapidement cette vision d'ensemble de l'histoire. (On pourrait reprocher à Veyne de soutenir un propos un tantinet corporatiste dans le sens que ce qu'on entend par le terme *histoire* ne revient pas seulement à ce dont se préoccupent les historiens. Comme le fait remarquer Jacques d'Hondt : " Au XVIII e siècle... mais aussi au début du XIXe siècle, le terme d'*histoire* désigne essentiellement la *passé* humain, et il conserve très souvent cette signification exclusive encore en notre temps, où, cependant, il tend à recouvrir de plus en plus fréquemment un autre objet : l'ensemble du développement humain, y compris le présent et l'avenir ". (p. 126)) Bien sûr, nous devons reconnaître la complexité et la minutie qui accompagnent l'élaboration et l'établissement des " faits historiques " dans leurs contextes particuliers. Cependant, il reste permis de se poser la question sur l'*objet* même de ce travail acharné et subtil. (En termes plus simples et plus directs : qu'est-ce que l'histoire pour qu'il y aient des historiens qui s'y intéressent?) Cette question reste et c'est une question philosophique, voire

ontologique, dans le sens d'une interrogation des conditions mêmes de l'objet en question, de *l'objectivité de l'objet*, comme le dit Luc Ferry en reprenant Kant et Heidegger - " ce que je sais de l'objet avant de l'avoir présent devant moi ". (Luc Ferry, *Philosophie politique 2 : le système des philosophies de l'histoire*, Paris, PUF, 1984, p. 19). On pourrait parler ici des conditions de l'intelligibilité de ce sur quoi l'intelligence se penche. La première tâche de la philosophie, et qui ne saurait être évacuée même ici au profit du projet historiographique, reste " de décrire et d'énumérer l'ensemble de ces critères sans lesquels un objet ne saurait être pensé comme tel ". (Ibid., p. 20). Donc, dans les termes de notre propos : la philosophie peut-elle éclairer l'objet même de l'histoire en tant qu'ensemble cohérent, et ceci sans tomber dans le dogmatisme souligné ci-dessus?

Ferry a le mérite dans son texte d'avoir identifié différentes approches à cette question. Il parle même d'une *pluralité* de philosophies modernes de l'histoire, mais on voit bien que son souci n'est pas de souligner cette pluralité mais plutôt de la ramener à une opposition fondamentale entre deux alternatives, dans le but de rapprocher la philosophie de l'histoire à la question de l'éthique et de la morale, une question qui nous intéresse aussi dans notre effort spéculatif. Nous aussi, nous nous demandons si une attention à l'histoire elle-même, et notre façon de concevoir notre rapport à l'histoire, peuvent nous aider à comprendre et à mieux apprécier le rapport aux autres qui détermine la question de "nous" (que nous retrouvons dans notre question : où allons-nous?)

L'opposition fondamentale identifiée par Ferry s'articule sur le rapport au réel et à l'idéal. Elle peut se décrire sous forme de question : l'histoire, prise dans son ensemble, en tant que processus intelligible, doit-elle être pensée comme étant un processus réalisant un idéal; ou décrit-elle le processus du réel lui-même, de l'actualité du réel lui-même?

Ou en d'autres termes, l'histoire nous convie-t-elle à un impératif pratique ou bien à la contemplation/compréhension du réel? Ferry décrit l'opposition ainsi : "ou bien le réel est rationnel et, dans ces conditions, il n'est nul besoin d'agir; ou bien il faut réaliser sur terre un idéal moral transcendant et, dans ces conditions, le réel n'est pas encore rationnel mais "demande" à être transformé". (Ferry, p. 28).

Je crois que Ferry a raison de poser la question de l'histoire en termes d'un impératif s'adressant au rapport du réel à l'idéal (et de l'idéal au réel), mais je ne le suivrai pas dans la formulation d'une opposition fondamentale entre une pensée se voulant pratique et une autre se voulant contemplative. Lorsque nous examinons les philosophies spéculatives de l'histoire (celles de Kant et Hegel, mais aussi celle de Marx), nous allons apercevoir des liens plus complexes et intéressants.

*

À la question " où allons-nous? ", nos trois protagonistes, nos trois philosophes spéculatifs de l'histoire, répondent :

- Kant : nous allons vers la paix perpétuelle, un ordre mondial de droit cosmopolite qui saura garantir les droits humains de tous et qui poursuit

asymptotiquement la réalisation de nos capacités naturelles;

- Hegel : nous allons vers un régime de reconnaissance mutuelle explicite fondé sur la réalisation/l'actualisation de la liberté qui définit notre vivre-ensemble;

- Marx : nous allons vers un agir-ensemble qui reconnaît que le libre développement de chacun dépend du et suppose le libre développement de tous.

Une considération de ces trois réponses nous permettra de mieux comprendre notre propre situation historique qui annonce un *impératif multiculturel*.

*

Mais avant d'entamer une discussion sur la pertinence de ces réponses spéculatives à notre contexte actuel, je propose, en guise de prolégomènes, quelques principes axiomatiques régissant ce travail spéculatif ainsi que l'énonciation de deux dangers à éviter.

Principes axiomatiques :
principe du faire

Dangers à éviter (réflexes ou "paresse" de la pensée) :

- l'asymptotisme
- le finalisme.

Principe de sublunarité : Je reprends l'expression de Paul Veyne pour *situer* la question et pour limiter et orienter le travail spéculatif (que nous distinguons ici par exemple du travail *imaginatif* qui peut créer des mondes autres - fabuleux ou pas - qui peuvent aussi, bien sûr, être significatifs). Le monde sublunaire qu'habitent les humains est régi par des lois que les humains

saisissent plus ou moins bien, mais aussi se caractérise par les finalités qu'ils se donnent et les hasards qu'ils rencontrent. Le principe veut *que l'on s'en tienne à cela*. Nous ne spéculons pas un monde entièrement déterminé par des lois, ni celui qui ne serait que le fruit du hasard, ni encore un monde qui se comprendrait selon une finalité ressemblant aux finalités que nous nous donnons. Le monde sublunaire est le monde tel qu'on le vit (et auquel nous succombons). L'important du point de vue spéculatif (et qui sert effectivement de postulat) est que nous n'avons pas besoin d'un autre monde pour pouvoir rendre compte de celui-ci. Il y a dans ce monde tout ce dont nous avons besoin pour répondre à notre question. (Je rappelle que la réponse ne prétend pas à un savoir, mais bien plutôt à un impératif). On pourrait appeler un tel principe un principe d'*immanence* (principe qui refuse tout rôle explicatif à ce qui transcende l'expérience du vécu). Ce n'est pas un principe réducteur - il ne *ramène* pas tout à l'expérience du vécu. C'est plutôt qu'il refuse d'aller chercher ailleurs une réponse à ce qu'il doit régler ici. Il postule que *tout ce dont nous avons besoin pour nous orienter dans le monde se retrouve dans le monde*. Ou bien, dit encore plus simplement : tout est là.

Principe du faire : Mais un deuxième postulat doit venir accompagner celui-ci, soit : tout est à faire. Ou plutôt, tout doit être pensé *dans le faire*. (Si, pour comprendre où nous *allons*, on se limite à une destination sublunaire, ici on insiste sur le fait que nous parlons de *nous*, c'est-à-dire des êtres agissants, plus ou moins conscients de ce qu'ils font, ou du moins qui se déploient dans un faire - on pourrait parler ici de pratiques,

ou encore de pratiques discursives ou de jeux de langage). Ce postulat est nécessaire pour prévenir la contemplation d'abstractions qui menace toujours le travail théorique, où l'on prend bien soin de prévenir les incohérences et les contradictions, mais au prix de toute pertinence aux affaires humaines. Souligner le faire, c'est aussi prévenir la fixité du regard contemplatif (ce à quoi notre effort *spéculatif s'oppose*). Ici aussi, je m'inspire de la formulation de Paul Veyne qui, s'inspirant de Foucault, affirme que "*ce qui est fait*", l'objet, s'explique par ce qu'a été le *faire* à chaque moment de l'histoire; c'est à tort que nous nous imaginons que le *faire*, la pratique, s'explique à partir de ce qui est fait". (Paul Veyne, p. 219). Donc, nous postulons ici que toute question de l'*objectivité* de nos propos spéculatifs doit se référer au faire dans laquelle elle s'inscrit. Mais aussi, qu'il n'y a pas d'autre chose que ce faire. C'est-à-dire, selon Veyne, qu'il faut comprendre " que chaque pratique, telle que le tout de l'histoire la fait être, engendre l'objet qui lui correspond, de même que le poirier fait des poires et le pommier des pommes; il n'y a pas d'objets naturels, il n'y a pas de choses. Les choses, les objets ne sont que les corrélats de pratiques ". (Ibid., p. 218).

Munis de ces deux principes, nous pouvons entamer notre effort spéculatif. Mais aussi ces deux principes pourront nous aider à éviter deux dangers, deux réflexes de la pensée que nous rencontrons souvent dans ce type d'effort, surtout lorsqu'il s'agit d'articuler l'idéal au réel et le réel à l'idéal. Je nomme ces deux tendances (ou réflexes, puisqu'il s'agit souvent d'un mouvement de l'esprit - un retrait de la pensée - lorsqu'il est

question de faire face aux supposées conséquences de ces affirmations spéculatives),

1) l'asymptotisme; et

2) le " finalementisme " (qu'ici je mets entre guillemets pour indiquer que je ne suis pas entièrement satisfait du terme mais qu'il servira pour l'instant).

Je nomme *asymptotisme* ce réflexe ou cette tendance de la pensée de retirer l'expression et l'articulation de l'idéal de toute possibilité de concrétisation réelle. Il s'exprime le plus souvent comme un ajout à la discussion qui *rappelle* que " nous ne parlons que d'un idéal ", que nous pouvons l'approcher, mais que jamais nous ne l'atteindrons. C'est ce geste, ce réflexe de la pensée que je nomme asymptotisme, et non pas l'idée même d'un rapport asymptotique (qui, après tout, exprime un rapport mathématique très clair). Je ne vise même pas une théorisation qui serait explicitement asymptotique quant à l'articulation du réel et de l'idéal. (Là, il serait plutôt question d'affronter la théorie de façon ouverte et toute aussi explicite. C'est, par exemple, ce que fait Collingwood lorsqu'il développe la notion de " civilisation " dans son *The New Leviathan*, Oxford : Clarendon Press, 1942. Nous y reviendrons). C'est, après tout, une façon de concevoir le rapport entre l'idéal et le réel. L'asymptotisme est à éviter lorsqu'il n'est pas théorisé; lorsqu'il est simplement assumé ou tenu pour l'évidence même (dans le genre " un idéal est après tout un idéal et non pas la réalité "). Le problème est que si nous retirons l'idéal en ce sens, nous ne pouvons pas l'évaluer comme idéal; on se retire en fait de toute justification, de toute tentative de le défendre comme idéal. Il

devient tout simplement un postulat vide qui n'a plus de rapport direct avec la réalité, avec le réel que nous cherchons à penser.

L'autre réflexe ou tendance de retrait de la pensée que je nomme " finalementisme " (que je pourrais aussi nommer - avec encore moins d'élégance! -, "en-fin-de-comptisme"). Le réflexe ici aussi est de retirer la pensée et de traiter comme une évidence ce qui est en fait le point le plus contentieux ou difficile. Ici, par contre, il ne s'agit pas de postuler un idéal qui se placerait au-delà de la réalité, mais plutôt de faire appel (non-réflexif) à une donnée que nos argumentations ne peuvent pas altérer, qui serait effectivement en-deça de nos propos : tels une présumée conflictualité au coeur même de l'être humain ou un égoïsme intraitable ou tout autre postulat d'une soi-disant " nature humaine " qui - *finalement, en fin de compte* - impose ses limites sur le travail de la pensée. Encore une fois, je ne cherche pas à rejeter toute pensée ou théorie de la nature humaine. Je cherche à cerner, dans le mouvement de notre pensée, ce type de retrait de l'effort spéculatif pour postuler - *comme une évidence* - ce qui doit être défendu.

À mon avis, il est important de noter et d'éviter de tels réflexes, surtout lorsque nous engageons une pensée spéculative. Nos propos sont effectivement spéculatifs et donc, ne prétendent pas établir un *savoir*, mais ils ne sont pas fantaisistes ou oisifs pour autant. Ils cherchent à éclairer notre situation, tout autant que la recherche du savoir, mais par la voie d'une intelligibilité qui ne se limite pas à la simple vérification (qui ne veut pas dire vérification simple!). Si la pensée spéculative ne s'attache pas aux

procédés méthodologiques qui composent la pratique scientifique (modélisée sur les sciences naturelles), elle n'est pas moins rigoureuse (ou du moins peut prétendre à une rigueur). Mais, il faut bien reconnaître que, puisque c'est une pensée qui ne s'assoit pas sur une méthodologie développée et explicite, il est plus difficile d'apprécier cette rigueur et aussi plus difficile de la respecter. C'est pour cette raison que je propose de nommer ces deux " tendances " que nous retrouvons si souvent. Ainsi pourrions-nous les éviter et sinon, les corriger lorsque nous les rencontrons (comme par exemple dans certaines conceptions du cosmopolitisme ainsi que certaines conceptions du multiculturalisme).

*

L'importance de la philosophie de l'histoire de Kant :

- il rend plausible et intéressant le renouveau de considérations cosmopolites (repris et remanié des stoïciens, cf. M. Nussbaum, " Kant and Stoic Cosmopolitanism," *The Journal of Political Philosophy*, Volume 5, Number 1, 1997, pp. 1-25; aussi le volume dirigé par James Bohman et Matthias Lutz-Bachmann, *Perpetual Peace : Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge, MIT Press, 1997) lorsque nous pensons au déroulement de l'histoire, à la fois parce que, du point de vue théorique, cela permet une vision de l'ensemble de l'histoire, de la perception de l'histoire comme un tout. C'est un tout spéculatif, bien sûr, (nous ne vivons pas le tout de l'histoire - nous nous y situons), mais il démontre comment il nous est permis de penser une " histoire universelle " si nous

nous situons du point de vue cosmopolite. (Dans ce sens, nos trois protagonistes - Kant, Hegel, Marx - sont des cosmopolites, puisque leurs philosophies respectives de l'histoire ont chacune une vocation universelle, c'est-à-dire, qui s'étend à tous les êtres humains et qui envisage un dépassement de la conflictualité qui sinon, caractérise l'agir humain. Pour Kant, par le biais d'une " insociable sociabilité "; pour Hegel, par le biais de la " ruse de la raison "; pour Marx, à la fin de la lutte des classes). En plus, Kant situe ce type de spéculation non seulement ni principalement dans une visée théorique, mais bien dans une visée pratique qui ne cherche pas simplement à contempler notre place dans cette histoire mais de la penser, c'est-à-dire de l'évaluer et de la critiquer selon les principes rationnels qu'elle nous permet (enfin) de formuler. En d'autres termes, Kant nous permet de penser *en termes normatifs* l'évolution de nos vies en société.

- *Principale difficulté :*

- sa conception du rôle normatif de la pensée demeure trop dualiste (elle ne respecte pas suffisamment le principe de sublunarité) en ce sens : le travail normatif, par son mouvement d'abstraction des conditions de son énonciation, traduit les problèmes qu'il a à résoudre à un niveau trop "élevé", ce qui a pour effet une méconnaissance de la situation historique réelle. L'exemple qui sera développé est la façon dont l'approche "cosmopolite" identifie ses " problèmes " et ses "solutions" (la proposition d'un idéal régulateur). Notre analyse reprend à son compte la critique de Hegel à l'égard de Kant, tout en privilégiant le moment " normatif " inauguré par la

pensée de Kant. C'est-à-dire, nous voulons retenir l'idée que nous avons affaire à un *impératif*. La critique porte sur son caractère *catégorique*.

L'importance de la philosophie de l'histoire de Hegel :

Nous suivons Luc Ferry ici pour souligner en quoi le *contenu* de la philosophie de l'histoire de Kant est largement repris par Hegel où " le dessein de la nature " que Kant propose de façon spéculative comme régissant le processus historique prend la forme chez Hegel de sa conception de la " ruse de la raison ". (Nous examinerons pourquoi, pour Ferry, cela fait toute la différence, même si nous ne sommes pas d'accord avec sa caractérisation de la philosophie de Hegel comme dogmatisme rationaliste qui réduit la liberté humaine à une simple " intelligence de la nécessité ". Nous ne pouvons pas accepter une telle lecture, mais chercherons plutôt à démontrer comment la conception de la liberté chez Hegel peut être interprétée comme respectant le principe du faire évoqué plus haut). Nous rappelons que dans la conception de la philosophie de l'histoire de Kant et le postulat d'un "dessein de la nature", il faut comprendre que " c'est le mouvement même du réel qui se déploie *comme si* y était à l'œuvre, une providence se manifestant par la finalité décelable dans le cours du monde. Bref, Kant formule déjà ce qui sera l'essentiel du point de vue hégélien, à savoir, l'idée qu'une rationalité est à l'œuvre dans l'histoire et qu'elle échappe à la conscience des sujets particuliers ". (Ferry, p. 46). L'importance pour nous, c'est que Hegel nous permet de *penser* cette particularité de

la subjectivité qui, dans son insuffisance, *reconnaît* un impératif de dépassement de soi à travers la reconnaissance d'une autre subjectivité particulière. C'est dire que l'impératif chez Hegel (cet impératif qui fait naître/surgir la question de la normativité) n'est pas catégorique, mais dynamique et dialectique. C'est un impératif qui se manifeste dans une lutte pour la reconnaissance (cf. l'important travail d'A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000, par exemple : "...le mouvement de la reconnaissance, qui fonde toute relation éthique entre sujets, se compose ainsi d'une succession de conflits et de réconciliations qui se résorbent les uns dans les autres. On voit aisément que Hegel introduit dans le concept aristotélicien de la vie éthique un potentiel moral qui ne découle plus d'un simple postulat sur la nature humaine, mais d'un certain mode de relation entre les hommes. Sa pensée philosophico-politique ne trouve plus ses repères dans une vision téléologique de la nature, mais dans une conception de la réalité sociale constitutivement traversée par une tension intérieure". p. 27). Il nous semble qu'une telle analyse nous permet de mieux comprendre la " multiculturalité " du monde contemporain. C'est-à-dire, si la pensée cosmopolite insiste sur l'impératif de penser un monde commun à tous, quelque chose que la " mondialisation " nous convie à faire de plus en plus, une autre pensée, que nous pouvons nommer " multiculturaliste " insiste sur l'impératif de reconnaître la *diversité* du monde, plus précisément le rôle *essentiel* de la culture dans la formation de l'identité de chacun, exigeant ainsi une reconnaissance de la légitimité d'une

diversité d'expressions culturelles. Le danger pour la pensée " multiculturaliste " est le processus d'*assimilation* de ces diverses expressions culturelles à une culture dominante (et non pas commune). Nous aurons l'occasion de critiquer une lecture trop " essentialiste " de la multiculturalité, mais pour le moment nous devons ramener ce souci de reconnaissance dans le cadre de la philosophie spéculative de Hegel qui nous permet de penser la *dynamique* de cette *exigence* (que Hegel thématise comme une lutte qui traverse notre subjectivité même et donc, à la fois, notre rapport à soi et aux autres). L'impératif multiculturel, à l'opposé de l'impératif catégorique qui provient d'une pensée soucieuse d'asseoir sa normativité sur une conception directement et explicitement *universalisable* (qui s'applique à tous de la même façon) et cela, au nom d'une objectivité qui seule saura garantir cette normativité, exige un travail interprétatif de reconnaissance et insiste sur les conditions sociales et historiques et le caractère interactif de l'expression de normes. Autrement dit, *c'est une pensée qui se penche sur la genèse et l'évolution de la normativité elle-même.*

- *Principale difficulté* : (nous n'aborderons cette question que brièvement puisque nous arrivons aux limites de cette présentation intérimaire de mon travail).

Quoiqu'une pensée qui situe la normativité au coeur de l'interactivité sociale et historique est à nos yeux juste, si son analyse se limite principalement aux expressions (et affirmations) culturelles de cette normativité, elle risque d'occulter l'apport de l'interactivité plus matérielle (au niveau du corps vivant et de son effort de

"persévérer dans son être" pour reprendre l'expression de Spinoza). On doit pouvoir reconnaître (pour critiquer) la fonction idéologique de la valorisation des affirmations culturelles (fonction de nous détourner des effets concrets d'une mondialisation qui continue de redistribuer les richesses d'une façon qui exclue une grande part de l'humanité à la dynamique de reconnaissance). Il faut regarder de plus près la lutte pour la reconnaissance pour mieux comprendre et saisir la dynamique de conflictualité qui l'anime. Encore plus, au lieu de simplement *regarder* de plus près, il faut s'interroger davantage sur notre *implication* dans le processus. Comment devons-nous comprendre notre rôle et notre engagement dans le processus historique? Comment est-ce qu'on s'y *installe*? Le défaut principal de la philosophie kantienne de l'histoire est, au fond, de ne pas vraiment chercher à penser l'histoire comme telle; l'examen de l'histoire est au service d'un but an-historique intemporelle (le Royaume des Fins). C'est pour cette raison que Kant se permet de parler du " dessein de la nature " régissant le développement lui-même. De son côté, le défaut principal de la philosophie hégélienne est de (trop) se situer à la *fin* de l'histoire, c'est-à-dire, pas suffisamment *dans* l'histoire, au coeur de sa dynamique même. Le souci de la *réconciliation* - salutaire, du moins selon le principe de la sublunarité - peut trop facilement devenir une justification ex post facto des structures et des discours dominants.

C'est pour cette raison qu'il n'est pas inutile de revisiter la pensée du matérialisme historique de Marx.

*

Si l'impératif catégorique s'accorde avec la vision cosmopolite qui cherche à régir la conflictualité par le biais d'un système de droit, un impératif multiculturel cherche plutôt à s'adresser à la sensibilité qui conditionne l'expression interactive et interlocutive. (L'impératif multiculturel n'accepte pas le dualisme qui sous-tend l'impératif catégorique). En termes de philosophies de l'histoire, la question est de comprendre le rôle de l'exercice de la raison dans l'évaluation du processus historique (l'inscription du normatif dans l'agir) : doit-elle *juger* le processus et donc prétendre à une certaine impartialité, ou du moins ne pas être impliquée directement dans ce qu'elle prétend juger (autrement qu'en son rôle *reconnu* de juge)? Ou bien doit-elle assumer sa place au coeur du processus en *exprimant* (ex-primant = faire ressortir, rejaillir), en *raisonnant* (rendre raisonnable) ce même processus? Dans la première optique, la raison *s'écarte* de la sensibilité pour mieux la juger; tandis que dans la deuxième optique, la raison est une *forme* que peut prendre l'expression de la sensibilité (qui, par sa forme, peut prétendre à une certaine universalité - par le biais de la reconnaissance que cette forme permet).

*

Cosmopolitisme - Pour et contre?

Il y a plusieurs " cosmopolitismes ". Il y a les cosmopolitismes qui cherchent à rendre compte des divers processus de mondialisation; il y a ceux qui, comme le mentionne Pratap Bhanu Mehta ("Cosmopolitanism and the Circle of Reason", *Political Theory*, Vol. 28, No. 5, October 2000, pp. 619-639), se proposent comme la nouvelle figure du Zeitgeist

contemporain. Nous allons suivre Mehta et nous limiter à la conception du cosmopolitisme qui se préoccupe avant tout de la question de l'identité culturelle dans un monde qui affirme à la fois son unicité (nous vivons dans un monde qu'il faut partager) et sa diversité (nous devons respecter chacun dans sa différence particulière). Le cosmopolitisme contemporain se distingue sûrement par ce fait de vouloir penser à la fois l'unité (grandissante) et la diversité (menacée) du monde. Les défenseurs de toutes sortes de cosmopolitismes ont peut-être cela en commun : ils pensent que la compréhension de l'unicité dans la diversité, et la diversité dans l'unicité est possible, souhaitable, et à construire. ("Cosmopolitanism would be a way of conceiving citizenship appropriate to a multicultural society, a way of being receptive to others that avoided both the logic of assimilation that eroded difference or an enclavism that made dialogue impossible." p. 623). Tandis que ceux qui s'opposent au cosmopolitisme pensent généralement qu'un tel projet est mal conçu puisqu'il ne reconnaît pas suffisamment l'incommensurabilité qui traverse en profondeur la diversité. Dans mes termes, il est vrai que les penseurs cosmopolites doivent prendre garde de ne pas glisser dans l'*asymptotisme* qui nous détourne des problèmes qui se manifestent dans le quotidien de nos vies mondaines. Mais il est aussi vrai que ceux qui s'opposent à cet effort de penser l'unicité et la diversité du monde peuvent tout aussi bien tomber dans un *finalisme* qui récuse sans argument toute possibilité de commensurabilité.

Mehta lui-même est sceptique quant à l'apport véritable de ce nouveau cosmopolitisme qui cherche une voie médiane entre un universalisme impérialiste et un ethnocentrisme replié sur lui-même. Il ne nie pas que l'on peut *imaginer* et peut-être même chercher à construire une position médiane, mais il cherchera à démontrer qu'une telle position est en fait (finalement?) très *instable*.

Il est intéressant de noter que Mehta ici se situe comme la pensée cosmopolite (d'ascendance kantienne) dans une optique de la *stabilité*. Le travail conceptuel dans cette optique s'efforce de formuler les normes ou la normativité qui garantiraient une stabilité à *l'ordre* social. Il y a deux présupposés reliés dans cette optique. Premièrement, c'est l'indépendance (du moins en conception) de la normativité qui sert de garante et deuxièmement, la question de la normativité porte essentiellement sur l'ordre social. En d'autres termes, dans cette optique, le souci d'objectivité s'accompagne d'un souci de stabilité, ou même de peur de *désordre*. (La normativité ordonnerait donc le social). On peut imaginer - et c'est en grande partie ce que je cherche à faire dans ce travail spéculatif - que la normativité ne soit ni garante ni principalement liée à *l'ordre* social, mais plutôt une forme raisonnée *issue* d'une dynamique de sociabilité. C'est-à-dire, on peut penser la normativité - du moins lorsqu'on cherche à la formuler, à l'identifier, plutôt que de simplement la vivre dans notre quotidienneté-, comme justement ce qui menace ou ébranle l'ordre social ou les "ordonnements" du social lorsque ceux-ci enfrennent le(s) mouvement(s) qui

constitue(nt) notre vivre-ensemble. (Cf. le travail de W.E. Connolly dans ce contexte, surtout *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1995, mais aussi, *The Augustinian Imperative : A Reflection on the Politics of Morality*, London: Sage, 1993.) Pour penser ceci il faut justement *ne pas* présupposer le rapport normativité = garant de l'ordre. Au contraire, on peut penser que le besoin de *penser* la normativité est un besoin de *désordre*, ou du moins de désordonner le fonctionnement de l'ordre dans sa distribution de fonctions et d'identité. La multiculturalité contemporaine nous permet de mieux saisir le caractère dynamique et social de la normativité. Charles Taylor nous a appris à voir dans la multiculturalité une politique de la reconnaissance, quoiqu'il serait peut-être plus juste de dire une politique de " méconnaissance " car cette caractéristique est soulignée par Taylor et joue un rôle structurant dans sa discussion. Je rappelle que la pensée multiculturaliste, selon Taylor, aurait comme thèse principale l'idée " que notre identité est partiellement formée par la reconnaissance ou par son absence, ou encore par la mauvaise perception qu'en ont les autres : une personne ou un groupe de personnes peuvent subir un dommage ou une déformation réelle si les gens ou la société qui les entourent leur renvoient une image limitée, avilissante ou méprisable d'eux-mêmes. La non-reconnaissance ou la reconnaissance inadéquate peuvent causer du tort et constituer une forme d'oppression, en emprisonnant certains dans une manière d'être fautive, déformée et réduite ". (*Multiculturalisme : Différence et*

démocratie, Paris, Aubier, 1994, p. 41-42). Taylor insiste sur ce point : " le défaut de reconnaissance ne trahit pas seulement accablant ses victimes d'une haine de soi paralysante. La reconnaissance n'est pas simplement une politesse que l'on fait aux gens: c'est un besoin humain vital ". (Ibid., p. 42). Je crois qu'il faut dédramatiser quelque peu. Non pas parce que je ne crois pas que la non-reconnaissance soit si grave (elle peut très bien l'être) mais parce que le principe de reconnaissance traverse *toute* la dynamique sociale et non seulement l'image et l'identité qu'on se donne et qu'on accorde aux autres (ou que le majoritaire accepte d'accorder au minoritaire...). Ou dit autrement : au lieu de parler de la reconnaissance comme étant un *besoin* humain vital, il faudrait plutôt en parler comme faisant partie d'une *logique* vitale, une logique du vécu. La reconnaissance mutuelle et réciproque a pour fonction de tisser la socialité humaine *dans sa quotidienneté même*. Alors, plutôt que de parler de non-reconnaissance, il faudrait parler de " méconnaissance " lorsque cette fonction de reconnaître déchire (ou - encore pour dédramatiser - étire) le tissu social, ce qui provoque (lorsque les conditions le permettent) des exigences de reconnaissance afin de recoudre le tissu déchiré (ou repasser le tissu froissé...). Cette idée de "méconnaissance" se rapproche de l'idée d'une reconnaissance " inadéquate " avec l'avantage de ne pas faire référence - d'ailleurs largement implicite - à une adéquation au-delà de la mutualité, ce qui nous permet de respecter à la fois le principe de sublimité et celui du faire, et aussi éviter les erreurs de l'asymptotisme et du finalisme.

Ce que j'essaie de dire ici, c'est que la question de la normativité telle qu'elle se pose dans un contexte multiculturel est véritablement une question qui porte sur notre historicité, sur le fait que notre existence se situe dans le mouvement. Poser la question de la normativité, c'est poser la question du *sens*, de *l'orientation* de ce mouvement. (Poser la question de la normativité, c'est poser la question : où allons-nous? Poser la question de l'histoire et de la normativité est de chercher à articuler la question du " nous " à celle de son " aller ").

Pour résumer, nous devons voir dans le multiculturalisme contemporain moins des problèmes (de stabilité) à solutionner qu'une dynamique logique dans laquelle notre pensée doit s'inscrire. C'est cela *l'impératif multiculturel*, le devoir que la pensée se donne à comprendre un monde qui se constitue à partir de son engagement dans celui-ci. Et cela veut dire, à mon sens, de rendre plus explicite cette dynamique qui se déploie dans le vivre-ensemble (ainsi le travail spéculatif contribue à la transformation du simple vivre-ensemble en possibilité d'agir-ensemble). Je crois que pour rendre plus explicite cette dynamique, il ne faudrait pas s'en tenir à l'identification du telos de reconnaissance mutuelle qui, sinon, anime le multiculturalisme contemporain, mais de développer le *sens* de cette reconnaissance, *l'orientation* qu'elle devra prendre si nous voulons (continuer à) répondre à la question : où allons-nous? C'est pour cette raison que nous nous efforcerons, dans le travail à venir, d'examiner de plus près l'articulation du telos de la reconnaissance mutuelle au *faire* du

multiculturalisme reconnaissant, dans ses pratiques discursives et ses déploiements stratégiques, en un mot, dans le déroulement de son histoire.

Réal Fillion
Département de philosophie
Université de Sudbury

Ø Commentaires supplémentaires de Réal Fillion :

Un certain nombre de questions restent en suspens relativement au statut même du projet soumis : doit-il revêtir la forme d'une ré-introduction à la philosophie spéculative de l'histoire, s'adressant donc à un grand public? Ou d'un texte pédagogique pour les étudiants, qui réintroduise l'apport de la philosophie spéculative de l'histoire? Doit-il reposer la question du sens de l'histoire ou être une monographie sur l'apport de la philosophie spéculative – qui ressort essentiellement de l'idéalisme allemand pour la compréhension de l'histoire et son infléchissement dans la philosophie de l'histoire de Foucault?

Autre question importante que continue de se poser Réal Fillion : quelle langue utiliser? Anglais ou français? Dans ce contexte, comment comprendre la dynamique d'une réalité qui se compose, qui refuse les discours, une compréhension assimilatrice, et qui décrit une dynamique de la reconnaissance implicite? Ce travail se propose précisément d'explicitement cette

reconnaissance et la dynamique de la reconnaissance.

Il ressort plus particulièrement quatre points forts, que Réal estime matière à discussion :

- le lien de la philosophie spéculative de l'histoire à la question : où allons-nous? Pourquoi chercher dans la philosophie spéculative une réponse à cette question?

- l'identification des principes et des erreurs à éviter;

- les forces et les faiblesses des philosophies spéculatives de Kant et Hegel dans leurs descriptions du rapport de l'idéal au réel et la problématisation du descriptif et du normatif;

- le cosmopolitisme versus cette dynamique de reconnaissance et la question de la normativité comme facteur d'ordre ou de désordre.

Discussion:

Participants (par ordre d'intervention) : Jocelyne Couture, Gilles Labelle, Koula Mellos, Joseph-Yvon Thériault, Martin Meunier.

Ø Commentaire de Jocelyne Couture:

J'ai préparé quelques remarques qui sont surtout des demandes de clarification. Je ne suis pas certaine, en effet d'avoir bien saisi certains aspects du projet qui nous est présenté ici.

D'abord sa nature exacte.

En philosophie on a pris l'habitude —certes déplorable— d'appeler «philosophie spéculative de l'histoire» des projets fort différents. J'en distinguerai quatre qui semblent se chevaucher dans votre projet.

1- Les projets que j'appellerai interprétatifs de l'histoire. On tente de dire «ce qui est en train de se passer», « ce qui nous arrive » ou « ce qui nous est arrivé ». Il est alors question de dégager le sens, l'orientation de l'histoire, comme vous le dites à la page 1 de votre texte, en poursuivant, p.2 : « si nous nous interrogeons sur le sens de l'histoire, c'est que [...] nous cherchons à nous y retrouver, à retrouver l'orientation de cette mouvance que l'on nomme l'histoire humaine ».

Votre projet ainsi caractérisé pourrait bien ne pas être très éloigné de celui de l'historien qui doit lui aussi interpréter cette «mouvance» pour y trouver d'abord, de l'histoire et ensuite, une histoire particulière. L'historien aussi doit se situer au dessus,

pour ainsi dire, de la chaîne causale des événements et ce qui distingue son travail d'une philosophie spéculative de l'histoire peut ne pas être une différence de nature mais simplement une différence de degré, la question étant de savoir jusqu'où peut-on s'élever au dessus de la chaîne causale des événements pour en donner une interprétation historique valable.

2- Le projet de retracer ce qui, dans le cours de l'histoire, permet à l'humanité de se réaliser. L'exemple paradigmatique d'un tel projet est celui que Kant développe (en particulier dans « Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique ») : un télos plus la main invisible du « dessein de la nature ».

3- Le projet de retracer dans le cours de l'histoire humaine un désir, une volonté explicite d'atteindre des idéaux bien précis : un télos ancré chez tous les humains avec la main très visible de leurs passions, de leurs désirs ou de leur volonté.

4- Finalement, le projet de retracer dans les actions et interactions humaines, des mécanismes qui mettent en branle ce qu'on appelle le cours de l'histoire. Une main invisible sans télos.

Dans votre texte (p.21) vous dites que le principe de reconnaissance traverse toute la dynamique sociale et vous parlez (p.22) du « télos de la reconnaissance mutuelle » qu'il s'agirait d'articuler « au faire du multiculturalisme reconnaissant ». Votre projet s'inscrirait donc dans le sillage kantien (main invisible plus télos) à ceci près que le télos de l'histoire est aussi celui des actions particulières qui en font partie (Hegel). Mais vous parlez aussi de notre engagement dans

le processus historique, de notre implication dans ce processus (p.18), de la normativité qu'il s'agirait de définir. Comme s'il était maintenant question d'orienter délibérément le cours de l'histoire, plutôt que de trouver en elle le moteur qui peut nous conduire vers un idéal. Mais n'est-ce pas ce que toute théorie de la justice sociale cherche à faire... sans le secours d'une philosophie spéculative de l'histoire?

Je pense que le texte que vous nous soumettez maintenant ne fait pas bien ressortir la singularité de votre projet. Pour le faire, il faudrait à mon avis prendre un peu d'élévation et le mettre en contraste avec d'autres entreprises qui peuvent aussi faire partie du domaine de la philosophie spéculative de l'histoire.

Une remarque similaire s'appliquerait aussi, il me semble, aux aspects méthodologiques de votre projet. Au début du texte, vous caractérisez la philosophie spéculative de l'histoire par la négative. Ce n'est pas, écrivez-vous, une théorie de l'histoire, et son objet n'est pas l'état du monde. Mais plus loin, dans le cours d'une discussion des idées de Luc Ferry, vous faites allusion au travail philosophique qui consiste à « éclairer l'objet même de l'histoire ». Comment concevez vous le rapport entre ce travail là, qui appartient à la théorie de l'histoire, et votre projet d'une philosophie spéculative de l'histoire? Vous dites bien (p.1) qu'il ne faut pas confondre les deux et je suis bien d'accord. Mais ne pas confondre est une chose. Une tout autre chose serait de les distinguer afin d'exclure une théorie de l'histoire. Ce qui, à mon avis, serait une lacune majeure dans un projet comme celui que vous esquissez ici

Ø Réponse de **Réal Fillion** au commentaire de Jocelyne Couture :

Ce texte cherche à repenser la philosophie de l'histoire de Kant telle qu'elle est reprise par Hegel, notamment l'effort de Hegel pour développer la notion de « ruse de la raison » à la place de celle de « dessein de la nature ». C'est précisément cet effort que Réal cherche à traduire en termes contemporains. Précisément, lorsqu'on porte attention à la multiculturalité, on peut voir à l'œuvre la réaction de Hegel au projet kantien, qui parle de la raison se développant à travers une dynamique de la reconnaissance, qui reprend la question de la normativité. Dans le débat contemporain du cosmopolitisme, on retrouve le débat Hegel / Kant. Réal aimerait reformuler ce débat dans l'objectif de montrer que le débat entre les cosmopolites et les multiculturalistes enveloppe le débat entre la conception d'une normativité qui se place au-dessus de la « mêlée » et d'une normativité qui ressort de la « mêlée », le débat contemporain entre ceux qui soutiennent que le normatif doit s'articuler à un cosmopolitisme et la pensée dite « multiculturaliste » qui insiste sur les différences et la diversité. Il faudrait évaluer au point de vue normatif notre « vivre-ensemble » vers une société cosmopolite, un régime international de droit.

Gilles Labelle propose de mettre en contraste deux lectures : une lecture de l'articulation qui devrait exister entre une philosophie de l'histoire renouvelée et l'impératif multiculturel, et une autre lecture

que l'on peut faire du multiculturalisme. Ces deux lectures semblent renvoyer à deux modèles prégnants dans l'espace public lorsqu'on parle de multiculturalisme.

Le premier modèle, que défend Réal Fillion et le type d'articulation qu'il propose entre philosophie de l'histoire et impératif multiculturel, est le modèle que l'on pourrait appeler « hégéliano-taylorien ». Qu'est-ce que l'idée hégélienne de « lutte pour la reconnaissance »? Ce sont les êtres qui cherchent à se faire reconnaître comme êtres humains en opposition à l'animalité, d'où la dialectique du maître et de l'esclave, dialectique que Taylor traduit dans la différence des cultures. La lutte pour la reconnaissance passe fondamentalement par la rencontre de cultures différentes (que ces rencontres donnent lieu à des rapports de coopérations ou de confrontations). Dans cette lutte pour la reconnaissance, on peut identifier une dynamique qui donne son sens à l'histoire, mais cette dynamique est aussi une dialectique, ce qui signifie qu'il y a un « telos ». Apparemment, l'histoire est chaos et non-sens, mais, en réalité, cette dynamique indique un « telos », une finalité. Cette finalité est une sorte de réconciliation de l'humanité avec elle-même. On ne va pas dépasser les singularités culturelles, mais les mettre en rapport. Sans qu'il y ait nécessairement une fin de l'histoire, on va établir une sorte de dialogue entre les singularités culturelles de sorte qu'apparaisse l'idée d'une humanité « une ». En d'autres termes, il n'y a pas nécessairement de fin, au sens d'un achèvement, de ce dialogue multiculturel, mais une finalité, un sens à l'histoire, à cet entrechoquement des cultures. Il y a une sorte de « ruse de la

raison », qui traduit la dialectique du maître et de l'esclave jusqu'à l'humanité réconciliée avec elle-même par la différence des cultures. Ce modèle présente notamment l'avantage d'ouverture à la différence, de tolérance...

Il y a un second modèle – que certains trouveront moins attrayant – de multiculturalisme, également très prégnant dans le discours social, notamment aux Etats-Unis : le discours de Huntington. On retrouve l'idée de Spengler : la civilisation est une culture qui a pris son élan et qui est retombée. Le monde est multiculturel, multi-civilisationnel. Huntington adopte une perspective relativiste : il n'y a pas de « telos », mais des chocs de cultures, des rencontres qui sont d'abord pensées sous l'angle de la concurrence, de la confrontation, sans que quoi que ce soit n'y donne sens, ce pourquoi il y a des guerres. On ne fait pas la guerre en raison d'un Bien universel qui serait détenu par une civilisation, dont d'autres seraient dépourvues, mais parce que toutes les civilisations pensent être l'incarnation du Bien alors qu'aucune ne l'est en particulier.

Dans cette perspective, quel est le fondement du « telos »? Qu'est-ce que signifie pour nous aujourd'hui la « ruse de la raison »? Pourquoi y aurait-il au travers de la rencontre des cultures quelque chose qui s'annonce, qui serait une sorte de réconciliation de l'humanité avec elle-même? Non pas au sens de l'abolition des différences, mais d'un surmontement [Aufhebung] : les singularités multiculturelles demeurent, mais on réussit à y reconnaître une humanité « une ». Gilles considère que chez Taylor, en définitive, il

n'y a pas d'immanentisme, mais l'idée que cela conduit à la réconciliation parce qu'il y a un bien universel et objectif, qu'on ne peut pas nommer, mais qui existe indépendamment de l'humanité et des cultures, et qui les oriente. Il y a une transcendance chez Taylor, qui joue le rôle de la main invisible. Il y a des guerres, mais on va quelque part, un « quelque part » qui est donné, qui n'est pas produit par l'humanité; orientation difficile à défendre dans un univers post-métaphysique.

Pourquoi y aurait-il au travers de la rencontre des cultures un « telos »? Sur quoi se fonder pour affirmer qu'il y a, dans l'histoire, une téléologie qui n'est pas donnée par nature, qui n'est pas une transcendance surnaturelle, et qu'il est raisonnable de considérer qu'on progresse vers un état de paix plutôt que vers un état de guerre?

Réal Fillion ne partage pas l'interprétation taylorienne de Hegel. Taylor sort de l'histoire et s'accroche à un Bien transcendant l'histoire. Réal défend, au contraire, une interprétation « immanentiste » de Hegel, ce pourquoi il parle ensuite de Marx. Le « telos » ne peut pas être fondé en dehors de l'histoire. La ruse de la raison consiste précisément à voir la raison dans l'interactivité humaine. La multiculturalité, c'est – ce qui est assez nouveau – la co-existence quotidienne de cultures différentes; ces cultures se reconnaissent mutuellement tout en restant distinctes. C'est là qu'il faut regarder pour voir la dynamique actuelle, et non pas dans les conflits – où la raison ne s'exerce plus. Le Canada fournit en ceci un exemple intéressant: l'exemple d'une société dans laquelle on trouve cette idée de

la co-existence; on peut voir le « telos » surgir de l'interactivité de ces différentes cultures. C'est immanent à la dynamique sociale. Il est particulièrement intéressant de voir comment les discours politiques pointent ce conflit au lieu de comprendre cette co-existence, beaucoup plus pacifique et quotidienne, de différences fondamentales. C'est cette dynamique de la reconnaissance que Réal essaie de décrire; une dynamique, non pas de la conflictualité, mais de ce qui est au cœur de la notion de la raison chez Hegel. Ce qui intéresse fondamentalement Hegel, c'est l'émergence de la raison à travers l'intersubjectivité des êtres humains. Dans cette optique, il faut faire le contraste entre, d'une part, une philosophie comme celle de Kant qui propose une solution spéculative à travers les notions de dessein de la nature, d'insociable sociabilité... et, d'autre part, la philosophie de Hegel, avec sa notion de la raison en général, comme fruit d'une interactivité. Il faut faire ressortir le normatif de cette interactivité en vue de re-décrire la co-existence multiculturelle au lieu de penser en termes de commensurabilité ou d'incommensurabilité.

Koula Mellos : on peut interpréter la notion de « ruse de la raison » de deux manières. Koula reproche à Réal de se référer explicitement à l'interprétation de Luc Ferry – qui enlève l'agence de l'histoire – alors que, dans la démarche, il se rapproche de Harris et Pippen. La « ruse de la raison » n'est pas au-dessus, invisible; la ruse est la dialectique (pratique) de l'intersubjectivité qui est en marche dans l'histoire. Dans cette optique, le « telos » n'est pas à concevoir comme fin, mais comme une orientation

rationnelle vers la reconnaissance de l'humanité en sa différence. La connaissance, c'est la raison qui marche dans la dialectique de la reconnaissance. Ce qui impose de réfléchir sur le sens de la culture. Le cosmopolite ne peut pas admettre n'importe quelle culture, une culture qui pratique le sexisme, le racisme... Il ne peut pas y avoir de rapport de reconnaissance entre un cosmopolite rationnel et un raciste. Un raciste n'est pas qualifié comme être rationnel au sens moral du terme.

Gilles Labelle : Si le « telos » est immanent à la dynamique sociale, soit nous avons affaire à un irénisme et l'on met l'accent sur les rapports intersubjectifs, soit on fait l'inverse. Précisément, Marx (auquel se réfère Réal) propose de partir d'une analyse des rapports sociaux et de montrer ce qui dans ces rapports va dans le sens d'une intersubjectivité. Dans cette optique, il faut revenir à une lecture de la dialectique du maître et de l'esclave. Mais est-ce que cela participe de l'actualité politique contemporaine, autrement qu'en se situant sur un plan extrêmement abstrait? On peut affirmer, comme Habermas, que lorsque les gens parlent, ils sont dans l'intersubjectivité. Mais concrètement qu'est-ce que cela signifie pour penser l'actualité politique contemporaine? Pour nous positionner politiquement? Pour dire que ce qui compte, c'est le rapprochement des cultures ou des humanités telles qu'elles existent dans leur confrontation? Que signifie « immanence »?

Réal Fillion : La ruse de la raison, c'est l'idée que la raison doit utiliser des ruses. La raison n'est jamais au-dessus. Nous sommes

impliqués, dès lors comment raisonner? En ce sens, c'est un immanentisme radical.

C'est le refus d'un cosmopolitisme de l'ordre mondial rationnellement conçu.

Joseph-Yvon Thériault : Comment considérer l'impératif multiculturel dans le cosmopolitisme? On peut penser un cosmopolitisme qui inclurait une reconnaissance de la diversité culturelle. Si on reprend la distinction de Taylor entre l'égalité dignité et l'authenticité, le cosmopolitisme est davantage du côté de l'égalité dignité que de l'authenticité. Les philosophies de l'histoire vont plus du côté de l'égalité dignité. Il y a une reconnaissance « médiatisée » par les individus, mais ce n'est pas une reconnaissance collective. Yvon relève que Réal n'utilise pas dans son texte le terme « nation » alors que toute la littérature du cosmopolitisme est axée sur l'idée que le cosmopolitisme est une réflexion post-nationalisme. Le cosmopolitisme ne s'oppose pas au multiculturalisme, mais au nationalisme. Les philosophies de l'histoire conduisent à un cosmopolitisme d'égalité dignité, et non pas de reconnaissance d'espaces politiques nationaux ou de différences culturelles.

Réal Fillion : Un cosmopolitisme qui se rattacherait davantage à la dynamique de la reconnaissance pourrait ouvrir sur une reconnaissance nationale politique. La notion de « nation » peut jouer un rôle de sujet de reconnaissance, si on se situe dans la dynamique elle-même de la reconnaissance.

Joseph-Yvon Thériault : Est-ce que c'est ce à quoi conduit le rapport entre

cosmopolitisme et la référence à la philosophie de l'histoire (Kant)? Est-ce que cela ne nous conduit pas vers un cosmopolitisme qui est une forme de reconnaissance qui concerne davantage la reconnaissance entre individus que le «telos» de l'humanité?

Gilles Labelle : Si on veut montrer un «telos» dans l'immanence, il faut procéder à partir d'une étude des rapports sociaux pour montrer qu'il y a un sens. Dans cette perspective, quel est le sens de la référence à Marx? Est-ce qu'on peut penser la raison en un sens immanent à partir de Marx?

Réal Fillion : Le multiculturalisme, la composition, la dynamique des sociétés multiculturelles, sont une co-existence, une reconnaissance de « familiers » dans le contexte d'un agir, d'un travailler ensemble. Ce qui devrait permettre de décrire un «telos» immanent.

Joseph-Yvon Thériault : En quoi consiste la différence entre ce travail et celui d'un historien ou d'un sociologue, qui eux aussi cherchent le sens à partir de l'étude des pratiques? Lorsque le sociologue considère la réalité sociale et les rapports sociaux, il cherche à en dégager le sens, mais ne tend pas nécessairement pas à l'inscrire dans une philosophie de l'histoire; ce sens est purement le sens de l'époque, de l'à-présent.

Réal Fillion : Les historiens et les sociologues ne posent pas la question spéculative : où allons-nous? C'est l'apport de la philosophie.

Jocelyne Couture : À moins de développer un fétichisme du « telos », ce que Real Fillion affirme pourrait être formulé dans le cadre d'une théorie normative de la justice. Pourquoi mobiliser la philosophie spéculative de l'histoire?

Réal Fillion : Au contraire, il s'agit de faire ressortir l'immanence du « telos » en examinant la dynamique actuelle et réelle en ce sens. La question du normatif est posée comme ressortissant de cette dynamique. C'est une erreur de penser qu'on peut faire du normatif à partir de raisonnements abstraits.

Jocelyne Couture objecte que la justification de la théorie normative existe (exemple de la théorie de John Rawls). Quel est l'avantage théorique ou conceptuel de faire passer la normativité par une philosophie spéculative de l'histoire?

Réal Fillion : La discussion du normatif (Rawls...) n'a pas un impact suffisant sur le réel. L'idée d'un débat rationnel n'a aucune prise sur la réalité (exemple du discours de Bush).

Joseph-Yvon Thériault : Que penser d'une approche qui essaie de construire du sens à partir de l'immanence, de trouver de la normativité dans la pratique sociale? Un sens purement immanent, c'est du non-sens...

Réal Fillion : Il faut rapprocher la notion d'émergence du sens de celle d'orientation. On peut ne pas poser la question « où allons-nous? », mais alors le travail de justification n'est pas fait.

besoin d'une philosophie de l'histoire pour penser ce qui doit être pensé?

Martin Meunier demande à Réal si ce n'est pas, finalement, pour sauver Marx qu'il refait de la philosophie de l'histoire en récupérant Hegel pour la paix de Kant? Il lui demande également si dans sa « politique de la reconnaissance », il se réfère à George-Herbert Mead, qui voulait construire un autrui généralisé par une politique de la reconnaissance interindividuelle? Enfin, en quoi ses propos sont-ils transférables aux collectivités et pas seulement aux individus?

Réal Fillion n'accepte pas cette notion de l'individu, cette notion « atomiste », par suite, il n'accepte pas non plus le contraste entre individus et collectivité. Cela doit s'inscrire dans une dynamique interactive (plutôt qu'intersubjective), c'est-à-dire dans l'échange entre les êtres humains.

Gilles Labelle : Tout le cheminement semble demander de se pencher sur l'état des rapports sociaux pour y trouver un « telos » purement immanent. Gilles revient sur l'argument d'Yvon. Celui-ci dit qu'on n'a pas besoin d'une philosophie spéculative de l'histoire pour montrer que dans la modernité il y a une certaine idée de la liberté politique, qui a un sens. Une sociologie historique entendue au sens large (Gauchet, Rancières...) est suffisante. De même, Jocelyne affirme qu'une théorie normative au sens rawlsien est suffisante. Ce n'est pas la même chose de dire qu'on a besoin d'une philosophie de l'histoire pour penser ce que l'on veut penser et de dire qu'il y en a une, qui est plus ou moins explicite dans les discours. La question qui est posée par le texte de Réal Fillion est, au fond : a-t-on