



PHARES

Vol. 2

été 2002

Revue philosophique étudiante

Nous remercions nos partenaires :

- Faculté de Philosophie de l'Université Laval
- Association générale des étudiantes et étudiants prégradués en philosophie (AGEEPP)
- Association des chercheurs étudiants en philosophie (ACEP)
- CADEUL

Revue Phares
Secrétariat de Philosophie
Pavillon F.-A.-Savard,
Université Laval, Québec
G1K 7P4

revuephares@hotmail.com

ISSN 1496-8533



PHARES

DIRECTION

Marc-André Nadeau

COORDINATION

Joëlle Boivin

COMITÉ DE RÉDACTION

Julie Baribeau

Joëlle Boivin

Paul-Émile Boulet

Marc-André Nadeau

Mathieu Robitaille

INFOGRAPHIE ET

RÉALISATION TECHNIQUE

Paul-Émile Boulet

CONCEPTION DU LOGO ET DE LA MAQUETTE

Marie-Lou Desmeules

David Poirier

COLLABORATION À LA PUBLICITÉ

Johanne Arseneault

Comme son nom l'indique, la revue *Phares* essaie de porter quelques lumières sur l'obscur et redoutable océan philosophique. Sans prétendre offrir des réponses aptes à guider ou à éclaircir la navigation en philosophie, cette revue vise, en soulevant des questions et des problèmes, à signaler certaines voies fécondes à l'exploration et à mettre en garde contre les récifs susceptibles de conduire à un naufrage. En outre, le pluriel de *Phares* montre que cette revue entend évoluer dans un cadre aussi varié et contrasté que possible. D'une part, le contenu de la revue est formé d'approches et d'éclaircissements multiples : chaque numéro comporte d'abord un ou plusieurs DOSSIERS, dans lesquels une question philosophique est abordée sous différents angles ; puis, une section COMMENTAIRES, qui regroupe des textes d'analyse, des comptes rendus, des essais, etc. ; et, enfin, une section RÉPLIQUES, par laquelle il est possible de répondre à un texte précédemment publié ou d'en approfondir la problématique. D'autre part, la revue *Phares* se veut un espace d'échanges, de débats et de discussions ouvert à tous les étudiants intéressés par la philosophie. Pour participer aux prochains numéros, il suffit de soumettre un texte (maximum 6000 mots) qui respecte les critères suivants : clarté de la langue, qualité de l'argumentation ou de la réflexion philosophique et accessibilité du propos ; et de l'envoyer à l'adresse électronique revuephares@hotmail.com avant la date de tombée.

PROCHAIN DOSSIER : *En quoi la littérature nourrit-elle la réflexion philosophique, ou s'en nourrit-elle ?*

DATE DE TOMBÉE : 1^{er} février 2003.

Table des matières

In Memoriam Hans-Georg Gadamer (1900-2002) 7

Premier dossier : Regards sur l'Islam 9

Pas de politique en terre d'Islam ? 10

SAMUEL BOSSART

Averroès actuel 28

GUILLAUME LAVALLÉE

Second dossier : Perspectives éthiques et politiques 42

Le travail en travail : entre le juridico-politique,
l'économique et l'éthique sociale 43

JOHANNE ARSENEAULT

Faut-il répartir les richesses du monde ? Qu'en pense la gauche ? 63

MARTIN LEBLANC

Commentaires

Le *Banquet* de Platon : désir d'immortalité et immortalité du désir 71

RAPHAËL ARTEAU MCNEIL

L'éducation par la bouche : les livres I-III de l'*Émile* de Rousseau 82

AMÉLIE DESRUISSEAU-TALBOT

Le problème du mal dans *Europa* de Lars Von Trier 94

TOUFIC EL-KHOURY

Regard sur Rorty 108

DANY LAVIGNE

Le problème du rapport à Dieu chez Montaigne et Rousseau 116

MARC-ANDRÉ NADEAU

In Memoriam

Hans-Georg Gadamer (1900-2002)

Le 13 mars dernier est décédé, à l'âge plus que respectable de 102 ans, Hans-Georg Gadamer, l'un des plus profonds et influents philosophes allemands du XX^e siècle. Né en 1900 à Marbourg, Gadamer étudia entre autres auprès de Heidegger, dont l'enseignement dans les années 20 d'une herméneutique de la facticité fut déterminant pour son propre projet philosophique d'une universalisation et d'une ontologisation de l'herméneutique, projet qui allait aboutir en 1960 avec la publication de son *opus magnum* intitulé *Vérité et méthode* (*Wahrheit und Methode*). C'est dans cet ouvrage de maturité que Gadamer présente les grandes lignes de son « herméneutique philosophique » qu'il développe dans le triple champ de l'art, des sciences historiques et du langage. Gadamer ne cessa jamais par la suite d'explicitier l'expérience herméneutique qui se joue constamment dans nos rapports questionnants et transformants avec l'œuvre d'art, la tradition historique et, enfin, avec le langage. Mais, des quarante-deux années qui suivirent la parution de *Vérité et méthode*, se démarque une méditation constante et soutenue sur l'essence *dialogique* du langage et, par là, du comprendre humain ; car pour le Gadamer vieillissant, rien ne sera plus important que de garder en soi présente cette vérité que le langage, en tant qu'il est l'élément à partir duquel et vers lequel toute pensée se déploie, constitue notre toute première ouverture compréhensive au monde. C'est la compréhension qui est toujours déjà à l'œuvre dans ces horizons artistique, historique et langagier, et qui nous constitue ontologiquement en tant qu'êtres interprétants, que Gadamer fait voir sans relâche dans ses nombreux opuscules. Bien qu'il n'ait pas fondé une « école philosophique », ce dont sa philosophie se défend bien par ailleurs, sa pensée herméneutique dans *Vérité et méthode* a exercé une influence certaine sur plusieurs de ses contemporains, et non des moindres ; Habermas par exemple, dont la compréhension du langage doit beaucoup, malgré ses désaccords, à celle de Gadamer.

C'est à Gadamer lui-même que nous laisserons la parole, pour conclure cette brève présentation, en citant cette si belle caractérisation de la vie et de l'enseignement philosophiques, tels qu'il les incarna dans l'ensemble de son œuvre : « C'est pourquoi la philosophie herméneutique ne se comprend pas comme une position absolue, mais comme un chemin voué à l'expérience. Elle insiste pour dire qu'il n'y a pas de plus haut principe que celui qui consiste à rester ouvert au dialogue. Et cela veut toujours dire qu'il faut reconnaître au préalable la légitimité possible, voire la supériorité de son interlocuteur. Est-ce trop peu ? J'y vois en tout cas la seule espèce de probité que l'on puisse demander d'un professeur de philosophie — mais que l'on doit aussi demander¹. » — Ainsi celui qui est né avec le dernier siècle, qui l'a vécu et éprouvé d'un bout à l'autre, s'avère peut-être être celui qui, par cette conduite qui maintient toujours ouverte la possibilité qu'autrui ait raison, nous donne l'exemple d'une attitude d'honnêteté et de probité intellectuelles que nous devrions faire nôtre, si tant est que nous souhaitions relever les nombreux défis que le XXI^e siècle nous lance. Ainsi souhaitons-nous, par ces quelques lignes, saluer la grandeur à la fois de l'homme qu'il fut et du travail qu'il nous lègue.

JOËLLE BOIVIN
MATHIEU ROBITAILLE

1. H.-G. Gadamer, « Autoprésentation », dans *La philosophie herméneutique*, Paris, P.U.F., Épipiméthée, 1996, p. 57.

Regards sur l'Islam

À la suite des événements du 11 septembre 2001, plusieurs penseurs à travers le monde se sont intéressés à la culture islamique, à sa religion, à sa tradition philosophique et à sa structure politique et sociale, afin de saisir les similitudes et les différences entre cette culture et la nôtre. Dans les conférences, périodiques et divers essais politique et littéraire, les avis ont été des plus partagés sur la question. De leur façon, SAMUEL BOSSART et GUILLAUME LAVALLÉE ont voulu participer à ce débat dans ce numéro de *Phares*.

Dans « Pas de politique en terre d'Islam ? », SAMUEL BOSSART remet en question les opinions courantes sur la culture islamique. Il suggère que cette lecture n'est peut-être pas incompatible avec un système démocratique libéral, car elle laisse place à une certaine autonomie de la sphère politique par rapport à la sphère religieuse.

Dans « Averroès actuel », GUILLAUME LAVALLÉE insiste sur la pertinence de la pensée d'Averroès pour comprendre et enrichir le dialogue entre la pensée arabo-musulmane et la modernité occidentale. Écartant la compréhension traditionnelle de l'averroïsme au profit du texte même du penseur, il montre qu'Averroès n'assimile ni ne distingue complètement religion et philosophie : il y aurait donc, à la base de la tradition orientale, une réelle ouverture au dialogue.

Deux regards sur l'Islam qui susciteront sans doute à leur tour maintes discussions.

M.-A. NADEAU

Pas de politique en terre d'islam ?

Samuel Bossart, *Université Saint-Joseph de Beyrouth*

La « terre d'islam » semble être un terrain inadapté pour l'étude de la réconciliation entre politique et religieux. En effet, notre choix se porte sur un objet d'étude *a priori* réfractaire à ce débat, étant donné que l'islam est *din wa dawla*, religion et État. Réconcilier deux choses qui ne sont pas séparées, quelle en est la logique ? À moins que...

À moins que notre regard ne soit par trop habitué à une seule vision des liens entre islam et politique. À moins que l'enseignement universitaire que nous suivons détermine une approche erronée du politique dans les pays arabes. Ne sommes-nous pas victimes d'un cadre de pensée trop traditionnel, qui nous empêche de saisir de façon pertinente le politique contemporain dans les pays arabomusulmans ? Plutôt que de proposer un nouveau paradigme, cet essai se veut davantage l'initiateur de questionnements sur la place et le rôle du culturalisme en sciences sociales¹.

Un théorème simple, mais efficace

Langage courant et travaux scientifiques ne diffèrent pas : le monde arabe ne peut pas être démocratique, car... il n'est pas démocratique ! Le serpent se mord la queue, mais ne s'en rendra compte que quand il mourra étouffé... Qu'en est-il réellement de « l'exceptionnalité du monde arabo-musulman² » et de la suite de la troisième vague de démocratisations ? En effet, la troisième vague de Huntington³ exclut l'Afrique et les pays arabo-musulmans pour des raisons culturelles et politiques, tout comme la majeure partie des ouvrages portant sur la transition démocratique. Il arrive parfois que certains étudient une prudente « mini-vague de démocratisation dans le monde arabe⁴ », mais maladroitement.

Il suffit, pour comprendre cet ostracisme scientifique, de voir les titres⁵ ou les contenus des ouvrages généraux les plus récents ou les plus pertinents dans les pistes qu'ils proposent⁶. Mais pourquoi le monde arabo-musulman n'intéresse-t-il même pas les chercheurs en

sciences sociales ? Le constat est simple : « [...] although the winds of democracy appear to have swept much of the globe since the end of the Cold War, the fruits of self-government remain noticeably absent in a least part of the world [...] : Islamic North Africa and the Middle East⁷. » Et ce constat explique l'absence d'intérêt des chercheurs pour un objet dont ils ont déterminé, *a priori*, l'invalidité scientifique. Il suffit de regarder la réalité en face : « Everywhere today, democracy is proving contagious. [...] Everywhere except in the Arab world⁸. » « Face à cette démocratisation posée en programme mondial [...] le monde arabe paraît être une intrigante, une irritante exception⁹ » : « the Middle East seems to be the only region in the world untouched by the democratic revolution sweeping the globe¹⁰. » Le monde arabe n'est pas démocratique car il n'est pas démocratique : CQFD¹¹. Le théorème est simple, clair, efficace.

Hegel chez les Arabes ?

Le mouvement de convergence auquel échappe le monde arabe, ce « mimétisme démocratique », supposerait intrinsèquement l'absence de capacité pour les pays non occidentaux (monde arabe y compris) à innover politiquement. Ils recevraient les Idées occidentales en étant passifs ; on se demandait ainsi, dans les années 1990 : « le vent de liberté qui souffle depuis plusieurs mois déjà sur l'Europe de l'Est a-t-il atteint l'Afrique¹² ? », alors que la notion de diffusionnisme commençait à prendre de l'essor¹³, jusqu'à être modélisée¹⁴. Hegel triomphe, la Liberté progresse dans le monde, l'Occident diffuse sa démocratie. Comment refuser ce beau palmarès, qui permet de ne pas se demander si quelque chose dans le processus réflexif même des chercheurs n'est pas biaisé ?

Rien ne viendrait de l'intérieur, rien ne proviendrait des sociétés arabo-musulmanes, car leur culture ne leur permettrait pas... L'efficacité du raisonnement provient de la polarisation simplificatrice à laquelle il aboutit : un Autre est stigmatisé, pour se définir soi-même¹⁵. Ces « gens-là qui ne sont pas comme nous » doivent donc attendre, macérer la démocratie, et ils seront un jour prêts à recevoir le sacro-saint Graal qui se mérite : la Démocratie libérale. Tout est une question de temps, et il faut, comme Hercule, passer par

des phases successives difficiles. Bref, il faut donner du temps au temps¹⁶. Mais pourquoi ? Sur quelle base se fonde cette approche, sur quels fondements épistémologiques ? Qu'est-ce qui se cache derrière cette vision ?

La culture

Les transitologues ont longtemps raisonné en termes de préconditions à la démocratie, à la démocratisation¹⁷ : cela revient à dire que, *sans* une dose spécifique de ces différents éléments, la démocratie ne peut arriver. Une goutte de bourgeoisie, une pincée de croissance, une cuillerée de développement, une levure à base d'élites et surtout, laisser macérer pendant quelques années, comme une poire ou des cerises dans de l'eau-de-vie... Combien de chercheurs se sont cassé le nez à chercher la « recette miracle », issue des imbuables modèles macroéconométriques, pensant pouvoir trouver l'alchimie qui amènera la démocratie !

L'argument le plus utilisé est culturel, qui affirme que l'Occident est le seul à pouvoir connaître la démocratie, que tous les autres pays ne sauraient développer cette forme politique, en raison de leur culture, si particulière, et des fameux « unfriendly and shifting sands of this area¹⁸ ». Sous couvert de cultures différentes, de civilisations qualifiées de fondamentalement opposées, certains « intellectuels » n'hésitent pas à dire que le monde arabo-musulman, spécifiquement, est *fondamentalement incompatible* avec la démocratie¹⁹, ce qui laisse supposer qu'il y aurait des conditions, des préconditions culturelles notamment, à la démocratisation. Sont-elles les conditions ou bien les résultats de la démocratisation²⁰, on peut se le demander...

Il faut ici différencier deux principales notions au sein de la culture, et saisir leur pertinence dans une *logique d'explication*. Nous ne saurions refuser l'existence de différences culturelles d'ordre général²¹, qui sont d'ailleurs à la base de spécialisations en « aires culturelles²² » ; le refus de considérer ces différences ne serait que pur idéalisme, et un débat sur l'existence ou non de ces différences culturelles nous amènerait trop loin de nos interrogations initiales. En effet, nous tentons de saisir ce qui sous-tend la recherche dans

l'étude du politique dans les pays arabo-musulmans : un regard biaisé par la focalisation sur une variable inadaptée, une variable qui ne permet pas d'*expliquer*.

Il pourrait paraître illogique, dans cet argument, d'admettre l'existence de différences culturelles, mais d'avoir une visée anti-culturaliste. L'un n'exclut pas l'autre : on peut saisir à l'œil nu des différences, mais il y a un pas à franchir pour qualifier *scientifiquement* ces différences, les quantifier, les mesurer, et considérer non seulement qu'elles expliquent tel ou tel phénomène politique, mais qu'elles sont *le seul* déterminant... Le concept de culture permet-il d'*expliquer* l'absence de démocratie dans les pays arabo-musulmans, ou nous donne-t-il une simple *impression* que l'Islam n'est pas compatible avec la démocratie ? La différence est de taille. Le terme de culture, ou de « civilisation » employé par Huntington est appréhendé comme le plus haut degré institutionnel auquel un homme peut se référer pour se définir, ce qui pêche par excès de simplisme, de généralités. Cela pêche aussi par absence de capacité heuristique et d'explication. C'est sans conteste l'ouvrage de Christophe Jaffrelot qui nous sort de l'impasse culturaliste, en montrant non seulement qu'il existe bien des démocraties « ailleurs²³ » qu'en Occident, mais aussi que des démocraties ont pu émerger sans avoir les prérequis démocratiques que l'on pensait pourtant essentiels, y compris la culture.

Le vieil argument culturel qui se fonde sur des exemples (occidentaux principalement) réifiés en modèles est donc non seulement faux (empiriquement), mais nous apparaît d'autant plus dangereux (essentiellement) qu'il affiche une *prétention scientifique*, alors que rien n'est écrit d'avance, que rien n'est prédéterminé, en sciences sociales, ni du point de vue économique, ni du point de vue culturel. Ainsi, ni un certain niveau de développement économique, ni une alliance entre bourgeoisie et élites aristocratiques ou foncières, ni une population majoritairement chrétienne voire protestante ne peuvent à eux seuls permettre à un peuple d'être démocratique. Ainsi, la culture entendue comme culture politique, doit être maniée avec précaution, surtout quand elle vise à l'explication. Voir dans la vie de tous les jours des différences est une chose, parvenir à transformer

des corrélations en causalité en est une autre. C'est d'ailleurs tout l'objet de la sociologie : la rupture avec le sens commun, les évidences. Ce concept de culture politique²⁴, entendu comme les « sentiments, les idéaux, valeurs, attitudes et croyances prédominantes d'un peuple et les évaluations du système politique de son pays ainsi que son rôle propre dans le système²⁵ » revêt une importance pour qui croit, fondamentalement, que la démocratie demande du temps, une macération, une diffusion de son génie dans ses élites, puis dans le peuple, qui va se révolter contre le mauvais tyran... La culture politique serait un élément figé, stable, et défini une fois pour toutes. Mais est-ce si simple ?

Pour preuve, détachons-nous tout d'abord de la culture, pour étudier le niveau *économique*, qui est, lui aussi, considéré comme une précondition à la démocratie : le tableau de Lipset sur les caractéristiques socio-économiques de pays démocratiques de longue date visant à une « systématisation formelle et quantitative » a débouché sur l'absurde, et ne permet pas de rendre compte de l'arrivée de la démocratie dans « l'Europe de l'Ouest miséreuse de la fin du XIX^e siècle²⁶ », ni de l'absence de démocratie en Argentine dans les années 1920²⁷. De la même manière, la *culture politique* « n'est pas un préalable nécessaire à la démocratie. Elle peut en être la résultante²⁸. » Mais surtout, *comment déceler une variable culturelle unique, qui serait la cause unique de maux politiques ?* Les causes paraissent plutôt multiples : « How do you know whether it is culture — and not something else — that has caused some effect²⁹ », comme les structures sociales, familiales, économiques, internationales, ou psychologiques ?

Ainsi, ce culturalisme est « inepte, car, non content d'ériger en substance atemporelle des identités en constante mutation, il occulte les opérations concrètes par lesquelles un acteur ou un groupe d'acteurs se définissent, à un moment historique précis, dans des circonstances données et pour une durée limitée³⁰. » L'anthropologue Nigel Harris va également dans ce sens, montrant que « la culture n'est pas quelque camisole de force mais plutôt de nombreux costumes, que nous pouvons endosser ou mettre de côté parce qu'ils

gênent nos mouvements. » N'en déplaise à ceux qui pensent qu'il faut « reconnaître qu'il y a des incompatibilités culturelles [vu que l'on] n'accroche pas sur une même cimaise un Fragonard et un Picasso³¹ », l'identité, la culture et les croyances ne sont pas des données intemporelles, sinon nous serions bien en peine de « saisir pourquoi les catholiques ont renoncé à étripier les réformés ou comment les Français se sont réconciliés avec les Allemands³² », pour devenir le pilier de l'Europe unie et pacifique. « Toute culture politique étant donc nécessairement un produit hybride, fruit du métissage entre plusieurs traditions culturelles, deux conclusions s'imposent. D'une part aucune culture politique n'est totalement antidémocratique ou démocratique. D'autre part, il n'y a pas de sociétés promises, par leur culture politique, à la modernité démocratique, et d'autres vouées à l'autoritarisme³³. » Ainsi est-il clair que la « culture politique arabo-islamique³⁴ » n'est *théoriquement* en rien incompatible avec la démocratie.

Les « premiers temps de l'Islam » : un invariant académique

Il n'est pas rare de voir un enseignement ou un ouvrage universitaires sur le politique en « terre d'Islam » remonter aux « premiers temps », insistant davantage sur l'étude de la succession du prophète Mohammed que sur celle de Hafez al-Assad, sur les premiers califes que sur les structures mentales et les problèmes d'intégration des jeunes musulmans des banlieues européennes. Tout serait déterminé par les premiers temps, car « no event in history has divided Islam more profoundly and durably than the succession to Mohammad³⁵. »

Il serait vain de nier l'importance historique de cette période, mais est-ce pour autant déterminant, *déterministe* ? Est-ce que le politique est envisageable uniquement à partir de cet angle d'attaque ? N'est-ce pas adopter et intégrer le point de vue des oulémas intégristes, qui opèrent à une réinvention de la tradition ? N'est-ce pas oublier de faire agir son sens critique, en confondant sens commun et vérité, par peur de tomber sous le feu d'oulémas intellectuellement totalitaires ? Il est clair que ces problèmes ont été fondamentaux pour *l'avènement* de l'Islam, divisé principalement pour

ces raisons entre le sunnisme et le shi'isme. Il est vrai que le prophète Mohammed avait créé une forme politique et appelé à la création de cités musulmanes, et que, si Abou Bakr fut le premier calife, on vit dans toute l'histoire musulmane des problèmes de définition de « critères concernant la légitimité du califat³⁶. » La succession du prophète Mohammed fut un enjeu de pouvoir ; mais cet enjeu détermine-t-il pour autant le pouvoir actuel dans les sociétés arabes ? Le jeune Marocain qui débarque clandestinement en Espagne est-il avant tout le continuateur zélé de l'œuvre de son prophète, un prosélyte dangereux qu'il faut parquer dans des zones de transits pour clandestins, ou « simplement » un révolté face à une situation sociale, économique, sanitaire, et politique inacceptable, qui ne possède plus que la fuite, cette arme du désespéré ?

Si nous concevons qu'il faut évoquer ces « premiers temps », ce n'est ni parce qu'ils sont déterminants pour les temps actuels, ni parce que tout est déterminé par les origines, mais parce que cela a tout de même marqué les débats philosophico-politico-religieux au sein de l'Islam depuis la mort du prophète. Les mandarins pèchent parfois par excès de bonté envers leurs étudiants incultes : ils se sentent investis d'une « mission culturelle d'élévation des esprits », visant également à rehausser le niveau d'une université en perdition... Mais, bien malgré eux, ces pontes propagent des modes de pensée simplificateurs et terriblement efficaces, de sorte que leurs étudiants en viennent à confondre culture générale et science politique. La place de telles approches, au niveau universitaire, est en introduction, certes, mais certainement pas dans le développement, encore moins dans les arguments.

« Islam et démocratie » : un exercice inutile

Ce n'est pas par paresse que nous refusons de revenir aux « premiers temps », ni par négligence, mais par postulat scientifique. Il nous apparaît essentiel de prendre en compte les derniers développements, pour ne pas considérer comme une parenthèse de l'Histoire la période située entre la mort du quatrième calife et maintenant : ainsi, « the past that is most relevant today is not, as is common thought, the early centuries of Islamic history, but rather the nine-

teenth-century encounter of Muslims with the modernizing West³⁷ », et surtout le XX^e siècle, au cours duquel le monde arabo-musulman a pu connaître des changements économiques accélérés, des mutations politiques profondes, des évolutions sociales structurelles. Mais jouons un peu le jeu, et posons la question classique d'un examen de seconde année de Droit : « Islam et démocratie, vous avez deux heures. » Vaste programme...

De prime abord, « L'Islam est une religion des deux cités. Il détermine une constitutionnalité dans laquelle il n'y a nulle scission entre le politique et le religieux. Il unifie les normes et les institutions. La loi est la concrétisation de la foi, l'État dirige les prières et protège la religion, en même temps que la société profane dont il doit gérer les affaires³⁸. » L'Islam est *din wa dawla*, religion et État, et il est forcément autoritaire, car l'autoritarisme puise ses sources dans la religion elle-même, ce qui ne fait que renforcer la notion d'exceptionnalité arabo-musulmane³⁹. Cette religion aurait donc des *lacunes* : il n'y a pas séparation entre Église et État, pas de concepts-clés comme « citoyenneté », « individualisme », « souveraineté populaire » ; à cela s'ajoute une manifestation permanente de la confusion du public et du privé, et l'endormissement de la société civile.

Selon les critiques, le débat se résume simplement dans l'opposition entre holisme islamique et individualisme démocratique⁴⁰. D'aucuns considèrent qu'il y a « two assumptions : first, that the past is ever-present and is much more determining than present-day conditions ; and second, that the character of Muslim societies has been determined by a specific and remote period in their past during which the social and political order that continues to guide them was established [...]. The ultimate conclusion [...] is that [...] the societies in question are incapable of democratization. In other societies history may take the form of continual change, but in Muslim ones history is bound to repeat itself⁴¹. » L'Islam serait un système⁴² clos, fermé, archaïque, sans lien avec la modernité : il est impensable, alors, que le monde arabo-musulman connaisse un jour la démocratie.

« Mais ce dogme ne serait-il pas le fruit d'une habitude de pensée ? À regarder de plus près l'histoire, on garde la nette impression qu'il ne s'agit que d'une *lecture dominante*, non pas d'une nature des choses⁴³. » Cette lecture dominante peut être résumée par la phrase de Ibn Taymiyyah : « Il vaut mieux soixante ans sous un imam injuste qu'une seule nuit sans gouvernement. » Il ne faut en aucun cas remettre en cause l'ordre établi, car c'est un ordre divin. De plus, étant donné que les lois en démocratie ne sont pas révélées mais votées, discutées et admises par les représentants du peuple, la communauté des croyants ne saurait se contenter de la démocratie, forcément imparfaite...

Déjà, poser le débat « Islam et démocratie », c'est partir d'un tissu conceptuel ancien, prédéterminé, d'une polarisation historiquement marquée et scientifiquement validée⁴⁴. Il est faux de considérer de *prime abord* qu'« en Islam, la démocratie n'est pas possible, la laïcité inconcevable⁴⁵. » *L'Islam n'est, fondamentalement, pas incompatible avec la démocratie*, ce qui est totalement différent de dire qu'il est *fondamentalement compatible* avec elle. En effet, même si certains versets ne laissent place à aucune hésitation sur le caractère démocratique et moderne de l'Islam, il ne faut pas en conclure que l'Islam *est* démocratique. Il n'est, tout au moins, pas plus incompatible qu'une autre religion du Livre, et n'est pas non plus essentiellement démocratique⁴⁶. Religion et politique se sont toujours réciproquement instrumentalisés dans l'Histoire et l'alliance entre politique et religieux n'est pas propre à l'Islam⁴⁷. De plus, considérer le monde arabo-musulman dans son ensemble ne permet pas de rendre compte de l'évolution interne de chaque société musulmane.

Ce culturalisme est une *vision anhistorique* qui « révèle une attitude paresseuse⁴⁸ » en faisant remonter au despotisme oriental. Il confond « *l'Islam-livre*, religion se cristallisant autour de l'idée morale rappelant à l'homme sa destinée et ses devoirs, et les *pays musulmans*, cadres géographiques de systèmes sociaux marqués par des contradictions et ses luttes renvoyant à la construction de l'État et à la formation de la nation » ; « *toute religion est* par conséquent *opposée à la démocratie*, pour la simple raison que toutes reposent

sur le principe d'autorité sacrée au-dessus des hommes, et posant comme principe absolu qu'en dehors de l'éthique religieuse, il n'y a pas de morale⁴⁹. » Ainsi, « in the light of modern liberal democratic thought, Islam is no more, nor any less democratic than Christianity or Judaism. All three monotheistic religions, if proposed as constitutional foundations of the state, and if understood as providing an ineluctable authority for the guidance of all significant human choice, are undemocratic or non-democratic⁵⁰. » À cet égard, « il existe autant d'islams que de laïcités⁵¹ », laïcité qui, non seulement n'est pas incompatible⁵², mais « se trouve au cœur de l'histoire politique et culturelle de l'Islam. Ce serait pour la contrer que les théologiens ont élaboré le “système de la normativité islamique” qui englobe la croyance, l'éthique, les mœurs, le droit, l'art⁵³. » À ce titre, l'Islam n'instaure pas *nécessairement* de confusion entre politique et religieux⁵⁴.

Les liens entre Islam et Démocratie sont plus évidents que ce que l'on veut bien nous faire croire et il serait malsain d'adopter un *a priori négatif* sur la capacité théorique des peuples arabo-musulmans à se gouverner démocratiquement. À la critique, attendue, selon laquelle nous adopterions, au contraire, un *a priori positif*, nous répondons que nous ne prétendons certes pas à une objectivité parfaite, mais que nous postulons adopter une neutralité axiologique⁵⁵ dès le départ de nos interrogations, et non pas une fois que l'on a admis que l'Islam est une religion incompatible avec la Démocratie. L'Islam fait peur, et cela se ressent jusque dans des écrits scientifiques, qui sont censés être objectifs. Tous aux abris ! Après le « péril rouge » et le « péril jaune », voici le « péril vert »... Les chercheurs ont abandonné Weber, sous la pression d'oulémas surmédiatisés, et non représentatifs des peuples arabo-musulmans⁵⁶.

Mais « si les pays du monde arabo-islamique sont gouvernés par des dictatures, devrait-on en conclure que c'est à cause de la religion musulmane⁵⁷ ? » À l'instar de toute religion, la récupération est possible, chacun peut y lire un certain message et son contraire : « les acteurs utilisent l'Islam pour y choisir ce qui les intéresse, et cela, à tout instant et en fonction d'enjeux dont l'importance diffère d'un acteur à l'autre. » À titre de comparaison, il suffit d'analy-

ser le discours politique de la religion catholique jusqu'à la fin du XIX^e siècle et de le comparer au discours actuel du pape en faveur de la démocratie et des droits de l'homme : la religion n'est pas statique et elle peut servir d'alibi à tout. Comme le christianisme, l'Islam a justifié paix et guerre, autoritarisme et libéralisation, socialisme et capitalisme... On nous objectera que les textes sont monolithiques, et que tout musulman se doit de répéter, strictement, tout acte qu'a fait son prophète. C'est une vision peut-être dominante, mais pas unique : sans rentrer dans les détails, il existe dans l'Islam différentes écoles, et notamment des écoles qui valorisent l'interprétation des textes. L'*Ijtihâd*, individuelle et rationnelle, est l'une des quatre sources de la Loi énoncée par l'imâm al-Shârifi⁵⁸ ; elle permet de contextualiser, de moderniser les principes ressortant des textes. Ces derniers se sont ainsi toujours adaptés à la volonté politique du moment, car « l'Islam est d'abord ce qu'en font les musulmans⁵⁹. » Ce qui signifie que la part d'action humaine est importante, que les acteurs ont une marge de manœuvre.

Il est vrai que l'Islam pose, actuellement, un certain nombre de problèmes à la démocratie, mais ils ne sont pas insolubles et définitivement tranchés ; tout comme la démocratie, qui est elle-même « an essentially contested concept⁶⁰. » Il n'y a rien de fondamentalement infaisable, rien d'incompatible : ce débat entre Islam et Démocratie nous apparaît comme inutile, et dépassable. Même si elle est actuellement accaparée par des acteurs faisant référence, par stratégie personnelle davantage que par idéologie, à un Islam des origines, il y a bien une sphère politique autonome. Il y a bien du politique dans les pays arabo-musulmans : le tout est de savoir le déceler.

Rupture de la chaîne de causalité par inversion

Nous réfutons ainsi l'idée que les pays arabo-musulmans ne sont compréhensibles que par les spécialistes de l'exégèse coranique, ou de l'histoire arabo-musulmane : les textes transmis par Dieu à son prophète Mohammed seraient la source *unique* de *tout* comportement dans les pays arabo-musulmans, tant politiques, économiques, sociaux et familiaux, puisque l'Islam est *din wa dawla*...

Aucune sphère n'y échappe, tout est confondu. Si peu de penseurs osent remettre en cause ce paradigme, embourbés qu'ils sont dans leurs certitudes acquises au fil des ans, le constat est encore pire dans les milieux étudiants, qui, par peur de rater leurs examens ou par incapacité à remettre en cause leurs professeurs, vont accepter, voire même reproduire leur démarche, qui n'est que pure paresse intellectuelle, et ne supporte pas la question simple : pour comprendre le système politique allemand de la République de Berlin, faut-il être un spécialiste de l'exégèse biblique protestante, et faut-il bâtir tout son raisonnement sur Martin Luther, pour pouvoir être cru par la communauté scientifique⁶¹ ?

Il est clair que cela est culturellement intéressant de connaître l'histoire du protestantisme allemand, mais à remonter trop loin, on change de discipline, et de but. La vision culturaliste bute ainsi sur la notion de chaînes de causalité. Certes, on peut arriver à comprendre avec la sociologie historique⁶² d'où sont issues les *institutions*, et comment l'État occidental trouve ses origines dans la religion catholique, et le capitalisme dans le protestantisme⁶³. Mais ce long processus historique de sécularisation, ou d'autonomisation de sphères, ne nous explique pas pour autant comment *fonctionnent actuellement* les régimes politiques arabes. En effet, il n'est pas certain que la lecture du Coran nous apprenne grand-chose sur le mode de passation du pouvoir en Syrie après la mort de Hafez al-Assad⁶⁴, ni sur la stratégie de Ben Ali pour se faire coopter pour un quatrième mandat en Tunisie, ou la présence d'un ancien opposant et exilé socialiste au poste de Premier ministre au Maroc. La théorie des jeux, elle, peut nous permettre de voir les stratégies de ces différents acteurs, qui font des choix entre plusieurs alternatives. On peut aussi analyser les jeux d'Assemblée, et déterminer pourquoi telle alternative a été préférée par tel dirigeant⁶⁵. À partir du moment où l'on accepte ces stratégies, ces jeux, on admet une autonomisation du champ politique, donc l'absence de fusion entre le politique et le religieux. La *référence* à la religion ne contredit pas cette approche. Si les acteurs se réclament, il est vrai, de la religion musulmane pour justifier leurs actes, il serait faux de penser que le Coran *explique* tout acte : le sociologue du politique peut comprendre la capacité

heuristique et mobilisatrice d'un tel livre, sans expliquer pour autant ce qu'a fait, ou ce que va faire tel dirigeant...

La référence religieuse ne doit pas être considérée comme une chaîne ininterrompue entre les « premiers temps » et la situation actuelle, mais plutôt comme une reconstruction, une réinvention de la tradition qui passe, même dans les pays autoritaires, par le filtre des *institutions*⁶⁶ politiques, judiciaires, économiques. La chaîne de causalité est en réalité rompue, car elle est inversée : on ne part plus du passé pour déterminer le présent, mais on part du présent, et on le *légitime par un passé, sélectionné* suivant la cause à défendre. Si le gouvernement égyptien se réclame actuellement de l'application du Coran dans la poursuite des homosexuels, par exemple, il n'en reste pas moins que l'Égypte est loin d'être un État islamique, et que la charia qui est adoptée est une version qui a été validée par les institutions, par des hommes, qui ont à un moment donné *décidé* quelle version choisir. La Constitution égyptienne fait référence à une certaine vision de la religion, car elle a été écrite par des juristes, et non pas par des oulémas. La crise économique aidant, la chasse aux homosexuels est une fabuleuse ressource contextuelle pour faire oublier au peuple sa triste condition. Le plus grave est que les commentateurs considèrent ce fait comme l'application pure et simple de la charia, alors que dans d'autres lieux⁶⁷, une même situation n'aurait jamais donné la même réponse... Valérie Bunce montre d'ailleurs bien les *différences de contextes*, qui ne peuvent pas être prises pour des *différences culturelles*. L'autoritarisme arabo-musulman n'est donc pas « *substantiel* mais *circonstanciel*⁶⁸ », ainsi tous les scénarios sont-ils possibles pour l'avenir.

Pour l'avenir, justement, rien n'est imposé, rien n'est figé, car ce sont avant tout des hommes qui font les institutions et les politiques. « Les régimes autoritaires arabes ne le sont donc pas, par essence : établis en fonction des circonstances, ils sont donc révisables en fonction des circonstances⁶⁹. » En effet, leur architecture constitutionnelle les contraint tout de même à respecter des textes et des procédures : Ben Ali ne passe-t-il pas par une modification *constitutionnelle* pour faire perdurer son pouvoir autoritaire ? Hassan II n'est-il pas passé par des révisions *constitutionnelles* suc-

cessives, puis des *élections* pour changer de Premier ministre ? N'a-t-il pas fallu une révision *constitutionnelle* pour que Bachar al-Assad puisse accéder, avant l'âge requis, au poste de Président, après une *élection*, certes truquée, mais une élection quand même... Qu'est-ce qui oblige ces autocrates à se préoccuper de droit constitutionnel, sinon leur architecture constitutionnelle contraignante ? L'enjeu des prochaines années est de savoir comment cette architecture va évoluer, et sous quelle pression. Étant donné que « the next 10 or 20 years will be a period of dramatic change throughout the Arab World⁷⁰ », les perspectives d'étude purement politiques, détachées du religieux comme déterminant essentiel, ne sont pas près de se tarir. Sport de combat⁷¹, la sociologie politique est un métier d'avenir dans les pays arabo-musulmans...

1. Cet article doit beaucoup à Jean-Noël Ferrié, chercheur au CEDEJ, Le Caire. Qu'il soit chaleureusement remercié pour l'origine de ces interrogations. Un énorme merci à J. C. Nammour pour la correction du tapuscrit.

2. Voir Jean Leca, dans Ghassan Salame, *Démocraties sans démocrates*, éd. L'Harmattan, 1994.

3. Voir Samuel Paul Huntington, *Troisième vague. Les démocratisations de la fin du XX^e siècle*, trad. F. Burgess, éd. Nouveaux Horizons, Manille, 1991.

4. Saad Eddin Ibrahim, « Civil Society and Prospects of Democratization in the Arab World », dans Augustus Richard Norton, *Civil society in the Middle East*, éd. Brill, 1995.

5. Par exemple : Juan J. Linz et Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation : Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, Londres, The John Hopkins University Press, 1996.

6. Voir Christophe Jaffrelot (dir.), *Démocraties d'ailleurs*, Khartala, 2000, par ailleurs excellent ouvrage, ne traite absolument pas de la question de la démocratisation dans les pays arabo-musulmans.

7. Michael Patrick Tkacik, « Democratization and Islam : Toward the Creation of a User-Friendly Environment », dans *Mediterranean Quarterly*, vol. 10, Printemps 1999.

8. Mohamed Talbi, « A Record of Failure », dans *Journal of Democracy, Arabs and Democracy*, 11, no 3, Juillet 2000.

9. Ghassan Salame, « Sur la causalité d'un manque : pourquoi le monde arabe n'est-il pas démocratique ? », dans *RFSP*, vol. 41, no 3, juin 1991.
10. Elie Kedourie, *Democracy and arab political culture*, Frank Cass, 1994.
11. *Ce Qu'il Fallait Démontrer*, expression usitée en mathématiques pour clore un exercice.
12. *Le Monde*, 1^{er} mars 1990.
13. Voir Bertrand Badie, *L'État importé, essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*, éd. Fayard, 1992 ; et Yves Meny, *Les politiques du mimétisme institutionnel*, éd. L'Harmattan, 1993.
14. Voir H. Starr, « Democratic dominoes. Diffusion approaches to the spread of democracy in the international system », dans *Journal of conflict Resolution*, no 35, juin 1991.
15. Voir Karl Schmitt et l'ennemi national.
16. Expression attribuée à François Mitterrand.
17. Voir Seymour Martin Lipset, « Some Social Requisites of Democracy », dans *A P S Review*, 53, 1954.
18. M. P. Tkacik, *op. cit.*
19. « Les différences majeures dans le développement politique et économique d'une civilisation à l'autre s'enracinent à l'évidence dans leurs différences culturelles [...]. La culture musulmane explique pour une large part l'échec de la démocratie dans la majeure partie du monde musulman. » Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations*, Paris, éd. Odile Jacob, 1997.
20. Voir Schmitter, « Transition en Amérique Latine, en Europe du Sud et de l'Est », dans *RISS*, mai 1991.
21. Voir Geertz : « Système de significations communément partagé par les membres d'une collectivité sociale qui en font usage dans leurs interactions. »
22. *Area studies*, qui sont actuellement l'objet d'un profond débat sur leur pertinence : doit-on parler d'un spécialiste de politique comparée, ou d'un spécialiste d'une aire culturelle ? Mais fondamentalement, même ce débat ne remet pas en question l'existence de différences culturelles.
23. *Op. cit.*
24. Voir Yves Schemel, dans Grawitz Leca, *Traité de Science Politique*, P.U.F., 1985.
25. Diamond, *Political Culture and Democratization in Developing Countries*, cité par C. Thiriot et R. Buijtenhuijs, dans *Démocratisation en Afrique au Sud du Sahara (1992-1995)*, CEAN Bordeaux, 1995.

26. Guy Hermet, « Un concept et son opérationnalisation : la transition démocratique en Amérique Latine et dans les anciens pays communistes », dans *Revue Internationale de Politique Comparée*, 1 (2), 1994.
27. Voir Javier Santiso, « La démocratie incertaine. La théorie des choix rationnels et la démocratisation en Amérique Latine », dans *RFSP*, vol. 43, no 6, décembre 1993.
28. Abdelfattah Amor, « L'émergence de la démocratie dans les pays du Tiers Monde ? Le cas des Etats africains », dans H. Rouissillon, *Les nouvelles constitutions africaines*, Presses de l'IEP de Toulouse, 1993.
29. « The man in a Baghdad café », *The Economist*, 9 novembre 1996.
30. Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.
31. Roger Pascal, « Non ! L'Islam n'est pas une religion comme les autres », dans *RJPIC*, mai 1997.
32. Jean-François Bayart, *op. cit.*
33. René Otayek, « Démocratie, culture politique, sociétés plures : une approche comparative à partir des sociétés africaines », dans *Revue Française de Science Politique*, 47 (6), décembre 1997.
34. À supposer qu'il y en ait une...
35. Wilferd Madelung, *The succession to Muhammad : A Study of the Early Caliphate*, Cambridge UP, 1997.
36. Régis Blachere, *Le Coran*, P.U.F., coll. Que sais-je ?, 1999.
37. Abdou Filali-Ansary, « Muslims and Democracy », dans *Journal of Democracy*, J. Hopkins UP, juillet 1999.
38. Yahd Ben Achour, « Islam et laïcité. Propos sur la recomposition d'un système de normativité », dans *Pouvoirs, L'Islam dans la Cité*, Paris, P.U.F., septembre 1992.
39. Même Guy Hermet se pose la question de l'exceptionnalité culturelle arabo-musulmane en énonçant « le monisme de l'Islam où la politique doit se confondre dans l'absolu avec le dessein de Dieu ». *Op. cit.*
40. Voir Aziz Enhaili et Bassam Adam, « Islam et démocratie dans le monde arabo-islamique », dans *Confluences Méditerranée*, no 29, printemps 1999.
41. Abdou Filali-Ansary, *op. cit.*
42. Le mot a toute son importance.
43. Yahd Ben Achour, *op. cit.* Nous soulignons.
44. Voir Abdou Filali-Ansary, *op. cit.*
45. Roger Pascal, *op. cit.*
46. Voir les travaux d'Esposito qui recherche l'essence démocratique de l'Islam dans les traditions.

47. Voir Burhan Ghalioun, *Islam et Politique : la modernité trahie*, La Découverte, 1997.
48. Bichara Khader, « État, société civile et démocratie dans le monde arabo-musulman », dans *Les Cahiers du Monde Arabe*, no 134, CERMAC, Université Catholique de Louvain, 1997.
49. Laouri Addi, « L'Islam est-il soluble dans la démocratie ? », dans *Pouvoirs*, septembre 1998.
50. Leonard Binder, « Exceptionalism and Authenticity : the question of Islam and Democracy », dans *Arab studies Journal*, 6, Printemps 1998.
51. Yahd Ben Achour, *op. cit.*
52. Voir Soheib Bencheikh, « Le voile de la musulmane, en France, c'est l'école laïque, gratuite et obligatoire », dans *Marianne et le Prophète*, éd. Grasset, 1997.
53. Yahd Ben Achour, *op. cit.*
54. Voir Jocelyne Dakhli, *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'Islam*, Paris, éd. Aubier, 1998.
55. Voir Max Weber, *Économie et Société*.
56. Osons le parallèle avec les pacifiques Basques qui se battent chaque jour pour être médiatisés autant que les terroristes de l'ETA, et pour parvenir à donner une autre image de leur région. Tout est une question de médiatisation.
57. Aziz Enhaili et Bassam Adam, *op. cit.*
58. Voir Ali Merad, *La tradition musulmane*, P.U.F., coll. Que sais-je ?, 2001.
59. Pierre-Jean Luizard, « Pouvoir religieux et pouvoir politique au Moyen-Orient. De la tradition ottomane à la modernité réformatrice », dans *Confluences Méditerranée, Politique et religion en pays d'Islam*, no 33, printemps 2000.
60. Esposito, *op. cit.*, 1996.
61. Nous adaptions ici un argument de Jean-Noël Ferrie, qui se demande, lui, s'il faut connaître les Mérovingiens pour étudier la V^e République française : nous échappons ainsi à la critique franco-centrée d'une République laïque incomparable avec un État dont la Constitution fait référence à une religion ou à Dieu.
62. Voir Bertrand Badie, *Culture et Politique*, Paris, Economica, 3^e édition, 1993.
63. Voir Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*.
64. Voir Paul Bonte, Edouard Conte et Paul Dresch, « Emirs et présidents, Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe », dans *CNRS*

Editions, 2001 ; ils se sont, maladroitement, essayés à des analyses anthropologiques des successions syrienne, marocaine et jordanienne ; leurs explications surdéterminent le poids du passé, et s'embourbent dans des considérations mandarinesques ahurissantes...

65. Voir les élections de fin 1997 au Maroc, qui n'ont absolument pas abouti à la victoire claire et nette du parti de Abderrahmane Youssouffi : son arrivée au pouvoir fut le fruit de longues tractations (quatre mois) avec le roi.

66. Voir la structurante notion développée par Leonardo Morlino : « Architectures constitutionnelles et politiques démocratiques en Europe de l'Est », dans *RFSP*, vol. 50, no 4-5, août-octobre 2000, pp. 679-711

67. Valérie Bunce, « Quand le lieu compte. Spécificités des passés autoritaires et réformes économiques dans les transitions à la démocratie », dans *ibid.*, pp. 633-656.

68. Jean-Noël Ferrie, CEDEJ-CNRS, Le Caire.

69. *Ibid.*

70. Michael Collins Dunn, « The Coming Era of Leadership Change in the Arab World », dans *Middle East Policy*, vol. 5, no 4, janvier 1998.

71. Voir l'expression de Pierre Bourdieu : « la sociologie est un sport de combat. »

Averroès actuel

Guillaume Lavallée, *Université Laval*

Dans son film *Le Destin* (1997), le réalisateur égyptien Youssef Chahine fait du philosophe andalou du XII^e siècle, Averroès (Ibn Rushd), un véritable symbole du respect de l'autre. Chahine voit en Averroès un modèle de dialogue entre la raison et la foi dont le monde arabo-musulman contemporain aurait bien besoin. Dès lors se pose la question de savoir comment envisager la contemporanéité d'Averroès. Faut-il faire d'Averroès le porte-étendard d'une modernité proprement arabo-musulmane ? Cette modernité s'érige-t-elle sur la figure symbolique que représente Averroès dans la tradition philosophique arabo-musulmane ou sur une réelle relecture de son œuvre ?

Les récentes rééditions de l'œuvre d'Averroès — en français par Alain de Libera et Marc Geoffroy, en anglais par Charles E. Butterworth —, de même que les travaux de philosophes arabes contemporains comme le marocain Mohamed Abed al-Jabri sur l'œuvre d'Averroès montrent l'intérêt actuel pour la pensée d'Averroès. Pourquoi relire aujourd'hui Averroès, que ce soit au Québec, en France, au Maroc, à Bagdad ou à Beyrouth ? Est-ce pour les mêmes motifs ? Qu'est-ce qu'Averroès peut apporter à la pensée arabo-musulmane contemporaine et qu'est-ce que cette pensée peut apporter au discours de la modernité occidentale ? L'actualité d'Averroès réside en ceci que d'un bord comme de l'autre une question se pose, celle du rapport à l'Autre, problématique qui renvoie à la question de l'intégrisme, mais également au peu de dialogue entre les espaces philosophiques. En effet, comment se fait-il que la scène de la philosophie politique contemporaine ne parvienne pas à intégrer à titre d'interlocuteurs les intellectuels arabes ou musulmans ? Est-ce parce qu'implicitement nous croyons cette pensée trop attachée à la religion ?

Porteur d'une certaine modernité que nous tâcherons ici d'éclairer, Averroès aurait été à la fois dénié et récupéré par l'Occident chrétien au point d'être constitutif de son mode de penser. Étrangement, son influence a longtemps été étouffée dans le

monde arabo-musulman. La *nahda*, la renaissance arabe qui eut lieu au milieu du XIX^e siècle, a essentiellement mis l'emphase sur les composantes linguistique et littéraire de la culture arabe, négligeant son apport philosophique. Ce n'est qu'après la guerre mondiale que le monde arabo-musulman connut un véritable renouveau philosophique¹. Traversée par la modernité occidentale, le besoin de réactiver le patrimoine se fit alors urgent. C'est alors par l'entremise de la pensée d'Averroès que certains envisagèrent une modernité proprement arabo-musulmane.

Dans ce qui suit, nous aimerions simplement revenir sur l'histoire de la réception d'Averroès par l'Occident chrétien, pour en arriver au *Fasl al-maqal*, c'est-à-dire au *Discours décisif*, dans lequel le philosophe développe sa conception du rapport entre religion et philosophie. À partir de ces acquis nous tenterons, avec l'aide du philosophe marocain Mohamed Abed al-Jabri, de penser l'actualité d'Averroès.

Averroès et l'Occident

La réception d'Averroès par l'Occident chrétien a quelque chose de foncièrement étrange. On ne le connaît essentiellement que pour ses commentaires d'Aristote et plus particulièrement pour son *Grand commentaire du Traité de l'âme*. Là, il aurait développé une doctrine selon laquelle l'intellect théorique de chaque être humain est « connecté » à un intellect séparé et éternel qui produit les pensées singulières. Or, cette doctrine s'oppose à la foi chrétienne. Affirmer que l'Homme pense par un intellect séparé est incompatible avec l'idée que chacun est responsable de ses faits et gestes en son âme et conscience. La théorie de l'intellect d'Averroès fut reprise par des penseurs qui admiraient le libre philosophe du penseur andalou : les averroïstes. Qu'est-ce que l'averroïsme ? Cette question est primordiale tant pour penser la réception dans l'Occident chrétien d'Averroès que pour saisir la contemporanéité de son œuvre. Ceux que l'on nomme « averroïstes » ont été porteurs d'une certaine indépendance de pensée qui a été condamnée par l'Église et par Thomas d'Aquin, mais qui, malgré les condamnations, s'est révélée constitutive du mode de penser en Occident en ce qui

concerne la relation entre la foi et la raison. Toutefois, il ne faut pas y voir l'avènement d'un *cogito* avant le temps, car le problème médiéval du sujet de la pensée se déploie en deçà de toute théorie du « moi », de tout « je pense »². Dans ce qui suit, nous aimerions revenir sur ces poussières de l'Histoire trop souvent balayées du revers de la main.

L'ambiguïté de la réception occidentale d'Averroès repose sur la notion d'averroïsme. Autour de 1225-1230 se forme un « premier averroïsme » qui oppose la théorie de l'âme d'Averroès au monopsychisme d'Avicenne, pour qui il y a un intellect agent séparé et un intellect possible numériquement distinct. Contrairement à l'opinion courante, la théorie de l'âme que les premiers averroïstes empruntent à Averroès n'a rien à voir avec ce que l'historiographie chrétienne a appelé l'*hérésie monopsychiste* : au contraire, c'est avec elle que les premiers averroïstes tentent de s'opposer philosophiquement au monopsychisme dit modéré d'Avicenne³. Quelques années plus tard, soit en 1250, naît un « second averroïsme » qui mise cette fois-ci sur un monopsychisme radical. Cette lecture repose sur le *Grand commentaire* où Averroès spécifie que l'intellect matériel est à la fois unique pour tous les hommes, éternel et incorruptible. C'est saint Bonaventure qui, dans le *livre II des sentences* (1250-53), est le premier à critiquer les conséquences perverses de ce monopsychisme radical à partir de la foi et de l'autorité ecclésiastique. Puis, Thomas d'Aquin s'en prend à la théorie du monopsychisme qui, selon lui, mène à la conclusion que l'homme ne pense pas. Mais comment ceux que l'on nomme les « averroïstes » peuvent maintenir que l'Homme ne pense pas, s'ils admirent le libre philosophe d'Averroès ? L'averroïsme serait-il une construction ?

Thomas d'Aquin

De l'unité de l'intellect contre les averroïstes, ouvrage publié quelques mois avant la condamnation de 1270 (à ne pas confondre avec celle de 1277), se veut une réfutation des thèses d'Averroès par Thomas d'Aquin. L'intention de l'Aquinat est de montrer que la position d'Averroès est aussi contraire aux principes de la philosophie qu'aux dogmes de la foi⁴. La théorie de l'âme d'Averroès repo-

serait sur une mauvaise lecture du *Traité de l'âme* d'Aristote. C'est pourquoi Thomas d'Aquin recourt à Aristote pour corriger la position du philosophe arabe. Mais de quel Aristote est-il ici question ? Il s'agit de l'Aristote du *Traité de l'âme*, de cet énigmatique traité qui a voyagé de la Perse à l'Andalousie en passant par le Moyen-Orient avant d'aboutir sur la table de chevet de saint Thomas. De quel Averroès s'agit-il ? Le texte d'Averroès auquel Thomas d'Aquin a accès n'est qu'une piètre traduction de l'arabe au latin établie en 1230.

Dans le troisième chapitre de son *De l'unité de l'intellect*, Thomas d'Aquin tente de réfuter la première erreur propre à Averroès et aux averroïstes, soit la séparation réelle de l'intellect par rapport à l'âme humaine. Thomas d'Aquin y pose la question suivante : « Si l'intellect n'est pas la forme d'un corps, comment lui est-il possible d'entrer en relation avec chaque homme ? » Averroès, dans son *Grand commentaire du Traité de l'âme*, prétend que l'intellect est parfois uni au corps, et que parfois il ne l'est pas. Il épouse en ce sens la thèse d'Aristote selon laquelle il n'y a pas de pensée sans image. Ce sont nos représentations qui permettent le contact entre l'intellect et l'âme humaine. Thomas d'Aquin reproche à Averroès de croire qu'il y a en l'homme (espèce) des pensées et donc que cet homme-ci (singulier) ne pense pas, puisque les images propres à sa représentation du monde sont pensées par un intellect séparé. Il y aurait donc une contradiction en ce qui concerne l'unité de l'homme : il y a en l'espèce des pensées sans que le singulier en soit l'auteur. Il y a des pensées, mais pas un sujet pour les penser, d'où la conclusion que pour Averroès *l'homme ne pense pas*. Ainsi parlait Thomas d'Aquin : « La psychologie d'Averroès est absolument incompatible avec l'idée d'une pensée individuelle : être averroïste, c'est proclamer que l'homme ne pense pas⁵. »

Est-ce que, dans le *Grand commentaire du Traité de l'âme*, Averroès autorise l'idée que l'homme ne pense pas ? Peut-on répondre à cette question sans se perdre dans les subtilités de la philosophie médiévale ? Un intellect, principe de la pensée, est à la fois séparé du monde sensible et éternel. Lorsque l'homme s'unit à cet intellect, il parvient à la connaissance d'un universel. Dans son

*Dévoilement des méthodes*⁶, Averroès distinguera deux types de connaissance. L'une est propre au prophète : Dieu imprime sur la cire de son imagination le sceau de la vérité. Anachroniquement, nous pourrions dire que la vérité lui est directement *downloadée*. L'autre, connaissance théorique proprement humaine, exige de l'intellect humain qu'il s'approprie un contenu de l'intellect séparé par un acte de raisonnement. Or, le raisonnement est synonyme de démonstration chez Averroès. La sagesse humaine est à proprement parler démonstrative. La démonstration renvoie à la logique d'Aristote. Le syllogisme implique qu'il est possible de tirer une conclusion absolument vraie d'une prémisse absolument vraie, dans la mesure où un moyen terme permet de lier les deux propositions. La question du moyen terme est décisive : il s'agit de faire la liste des attributs de chacune des entités comparées pour ensuite lier les propriétés compatibles (de même nature). Or, cette méthode se distingue d'un autre type d'investigation dans la pensée arabo-musulmane, à savoir le raisonnement analogique. L'analogie suppose qu'il est possible de connaître une chose inconnue à partir de ce qui est connu si les deux termes ont des affinités. Averroès, quant à lui, n'admet l'analogie que lorsque le connu et l'inconnu sont de même nature. Or, atteindre la connaissance divine par le raisonnement analogique supposerait que Dieu est de même nature que l'homme, ce que ne peut admettre Averroès. Nous reviendrons plus loin sur l'importance de la démonstration dans le lien entre philosophie et religion chez Averroès. Pour l'instant, notons que dans son *Grand commentaire*, Averroès distingue la connaissance passive et active, la connaissance active étant le propre de l'intellect théorique de l'être humain qui, via la démonstration régie sous le principe de causalité, peut parvenir à la vérité. En ce sens, et Averroès reste empreint de l'esprit de son temps sur cette question, cette intelligence n'est pas donnée à tous, mais est le propre de celui qui investit les causes.

La condamnation parisienne de 1277

À la suite de Thomas d'Aquin, c'est au tour de l'Église de s'en prendre à Averroès et aux averroïstes. Ainsi, le 7 mars 1277, l'évêque de Paris Étienne Tempier outrepassa le mandat que lui avait

confié le pape Jean XXI en condamnant comme hérétiques 219 thèses philosophiques. La condamnation est une attaque contre les artiens de Paris, c'est-à-dire contre un type d'universitaires pour lesquels « il n'y a pas de statut plus excellent que de vaquer à la philosophie⁷. » Or, Tempier ne condamne pas uniquement l'idéal de vie philosophique, il frappe également la doctrine de l'unité de l'intellect.

- 113 L'Homme est Homme indépendamment de l'âme rationnelle.
- 123 L'intellect n'est pas l'acte du corps, si ce n'est comme le pilote d'un navire, et il n'est pas la perfection essentielle de l'Homme.
- 132 L'intellect, quand il veut, s'introduit dans le corps et quand il ne veut pas ne s'y introduit pas.

La notion de l'intellect agent séparé est certes problématique chez Averroès, mais elle n'autorise pas, selon nous, pareille interprétation, surtout, si comme nous l'avons montré, Averroès distingue la connaissance proprement humaine de celle du prophète. Le prophète, via l'imagination, a directement accès à la vérité sans avoir à passer par la médiation conceptuelle. Selon nous, la condamnation de 1277 est porteuse d'un autre enjeu qui lui sera capital dans l'histoire de la réception d'Averroès, à savoir la doctrine de la double vérité. En effet, le syllabus de 1277 rédigé par Tempier et les seize doctes qui l'accompagnent attribue la doctrine de la double vérité à un ensemble de philosophes parisiens regroupés sous le titre d'averroïstes. Ils disent en effet que cela est vrai selon la philosophie, mais non selon la foi catholique, comme s'il y avait deux vérités contraires⁸. Pour l'évêque de Paris, ces philosophes soutiennent que deux propositions contraires — l'une soutenue par des arguments philosophiques, l'autre inspirée par la foi — peuvent être simultanément vraies de manière absolue. Tempier et son groupe omettent de faire la distinction entre ce qui est vrai absolument (*simpliciter*) et ce qui est vrai relativement (*secundum quid*), comme l'a suggéré Boèce de Dacie. En ce sens, la thèse de la double vérité telle qu'ils l'entendent semble être une pure création. La création de la

double vérité par Tempier vise donc la subordination de la philosophie qui aspirait à de plus en plus d'autonomie. Mais quel est le rapport avec Averroès ? Pour lui, la vérité s'accorde avec elle-même, elle est son propre témoin⁹. En fait, et c'est la thèse que nous aimerions défendre, Averroès n'aurait pu soutenir une doctrine telle que la double vérité. Dès lors se pose la question de savoir comment envisager l'unité de la pensée averroïste. Deux perspectives s'offrent à nous. a) En vertu de leur idéal commun de vie philosophique, nous nommons tous les philosophes condamnés averroïstes, ce qui s'avère être une généralisation de l'idéal philosophique d'Averroès. b) Les condamnations de Tempier et les accusations de Thomas d'Aquin ont contribué à « construire » l'averroïsme au point que nous continuons aujourd'hui à attribuer la paternité de la double vérité à Averroès. Or, cette dernière hypothèse ne relève pas du simple intérêt historiographique, parce que penser l'actualité de la pensée d'Averroès en lui attribuant toujours la paternité de la double vérité peut porter à confusion. Elle peut contribuer à une lecture laïcisante de l'œuvre, lecture qui, étrangement, occulte l'aspect véritablement révolutionnaire de l'œuvre d'Averroès. Car, si la vérité est une chez Averroès, il n'en reste pas moins qu'à ses yeux la religion ne peut être bien comprise que si elle fait appel à la philosophie. C'est en ce sens qu'Averroès est porteur d'une modernité proprement arabo-musulmane et qui n'est pas sans désarçonner le lecteur occidental. Pour lui, le Texte appelle la philosophie. Mais quel est le rapport entre religion et philosophie dans l'œuvre même d'Averroès ? C'est ce qu'il nous faut à présent mettre de l'avant.

Le Fasl al-maqal (le Discours décisif)

Le livre du *Discours décisif*, où l'on établit la connexion existant entre la révélation et la philosophie, titre complet du *Fasl al-maqal*, n'est pas une œuvre philosophique à proprement parler, mais une *fatwa* — un avis légal — dans lequel Averroès se fait juriste. Qui doit-il persuader et de quoi ? L'auditoire d'Averroès est composé pour l'essentiel de personnes éduquées dans la tradition juridique malikite, personnes qu'il doit convaincre de la réforme politico-religieuse almohade. C'est — et nous abondons dans le même sens

qu'Alain de Libera — ce qui fait toute l'actualité de ce traité sur le statut légal de la philosophie en terre d'Islam. Averroès y pose la question de savoir si la Loi révélée prescrit ou non l'activité philosophique et, si elle la prescrit, si c'est à titre de simple recommandation ou de véritable obligation¹⁰.

Dans les premiers paragraphes du *Fasl al-maqal*, Averroès établit que la religion recommande aux humains de réfléchir sur les étants, et qu'en ce sens elle ne peut vouloir les priver de philosophie. Pour mener à bien cette tâche, il est du devoir des humains de manier l'outil qu'est le syllogisme rationnel. Puis, et c'est ce qui montre l'impossibilité d'une doctrine telle que la double vérité chez Averroès, il établit au § 18 que « la philosophie ne peut être contraire à la vérité, mais s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur. » Ainsi, la philosophie et le Texte tendent tous deux vers la vérité. En fait, selon Averroès, le Texte révélé ne tend pas vers la vérité, il *est* la vérité. Qu'advient-il alors lorsque la conclusion d'un raisonnement démonstratif contredit le sens « obvie » du texte ? Cette contradiction ne correspond pas à un cas limite de la philosophie. La connaissance ne plie pas ici l'échine devant le Texte. En cas de contradiction, il faut interpréter le Texte en partant des règles d'interprétation propres à la langue arabe. Selon le philosophe marocain Mohamed Abed al-Jabri¹¹, l'interprétation du Texte chez Averroès vise à dénicher l'intention du Législateur. En fait, il s'agit de ne pas déplacer la signification d'une expression du sens propre au sens figuré, sans non plus faire une analyse littérale du Texte. Toutefois, le § 39 établit un cas limite de la philosophie. L'interprétation d'un seul des dogmes fondamentaux de la Loi révélée est qualifiée d'infidélité par Averroès.

Pendant, la connexion entre religion et philosophie ne se laisse comprendre que si l'on en vient au § 29 dans lequel Averroès revient sur la méthodologie proprement aristotélicienne selon laquelle à un certain type d'objet correspond un certain type de savoir. Comparer la philosophie à la science de Dieu revient, selon Averroès, à assimiler des choses contraires par leur essence et leurs propriétés, ce qui est le comble de l'ignorance¹². Comment la philosophie et la science de Dieu peuvent-elles être contraires en leur

essence si elles visent toutes deux la vérité et incitent à la vertu ? Le rapport de la science de Dieu à son objet serait génériquement autre. On serait tenté de voir ici en Averroès un certain « illuminisme », mais il en va tout autrement. Averroès tente par tous les moyens de congédier la pensée de l'Illumination où la connaissance de la vérité passe par l'expérience intérieure de l'homme dans son union à Dieu. Averroès est un rationaliste qui n'accorde que peu de crédit, pour ne pas dire aucun, à ces expériences personnelles. Il se méfie tant des lectures littérales que des surlectures du Texte. En fait, le philosophe élabore une typologie des humains en fonction de leur aptitude à interpréter le Texte. Bref, la majorité des hommes procèdent soit (i) par la rhétorique, (ii) par la dialectique, alors que (iii) l'homme de science est apte au raisonnement démonstratif. Or, cette tripartition porte à conséquence dans le développement des sectes, du moins de l'époque ultérieure au premier âge de l'Islam (XII^e siècle). Les sectes apparaissent justement lorsque certains pensent que leurs interprétations de la Loi révélée doivent être exposées à tous, ce qui détourne la foule de la Révélation et, si l'on se fie au § 64, déchire à la fois l'homme et l'Islam. Car les sectes déchirent la Révélation et installent la haine entre les hommes.

Selon Averroès, la philosophie est sous tension. Le Texte révélé oblige à philosopher, mais le philosophe doit se séparer de la Cité. Cette tension est constitutive d'une certaine modernité qui n'est pas sans détrôner le populisme et le sectarisme. Certes, Averroès s'appuie sur une tripartition des hommes qui fait grincer des dents à un lecteur moderne et il distingue la « voie moyenne » du peuple de la grande voie de la philosophie. Néanmoins, il montre clairement que le philosophe n'a pas à travestir le sens du Texte pour enorgueillir le peuple. Car le problème du sectarisme advient justement lorsque de faux amis de la philosophie et du Texte enorgueillissent un groupe d'une compréhension totale du texte qu'il ne peut manifestement pas avoir. Le populisme reposerait, quant à lui, sur la présupposition que le Texte n'appelle pas à la philosophie, ce qui ne peut être le maître mot de l'Andalou pour qui le Texte oblige à la philosophie celui qui en est capable.

Quel est le lien entre politique et religieux dans tout ça ? Le *Fasl al-maqal* est une *fatwa* délivrée au nom du pouvoir almohade avec lequel Averroès entretenait des relations plus que privilégiées. Nous n'entrerons pas dans les détails de cette relation, mais nous devons tout de même tenir compte du contexte idéologique dans lequel baignait Averroès pour étudier la relation entre politique et religion. Car l'idéologie almohadiste accordait une place importante à l'endoctrinement de la foule. Comment justifier dès lors notre interprétation anti-populiste du *Fasl al-maqal* ? Relativement à son contexte, Averroès a adopté une « voie moyenne » par laquelle la foule a accès à des interprétations qui se situent entre (i) la rhétorique et (ii) la dialectique sans que ces interprétations contredisent (iii) une interprétation démonstrative effectuée par les hommes de science. Le pouvoir en place, s'il suit correctement les prescriptions du Texte révélé, doit favoriser, voire obliger à la philosophie ceux qui en sont capables. En ce sens, la « voie moyenne » est au service de la philosophie. Or, la question devient de savoir comment interpréter cette *fatwa* à la lumière de l'époque actuelle. Pouvons-nous l'extirper de son contexte ? Dans la mesure où le système universitaire, dont les « averroïstes » ont été un élément moteur, s'est étendu à une part toujours plus grande de la société, un État qui se dit musulman doit, s'il suit la pensée d'Averroès, favoriser l'effort d'interprétation démonstratif du Texte ; interprétation qui, comme le mentionne Averroès, ne peut remettre en doute un dogme fondamental de l'Islam. Une des plus grandes tares de certaines sociétés arabes ou musulmanes contemporaines réside justement dans l'effort herméneutique, c'est-à-dire dans l'effort d'interprétation du Texte et à plus grande échelle de la tradition. L'effort d'interprétation personnel (*ijtihad*) est bien un devoir pour le musulman que l'État se doit de favoriser.

« *La relève sera averroïste* »

Tel est le maître mot du philosophe marocain Mohamed Abed al-Jabri¹³. Comment assumer l'héritage de la tradition et de la pensée d'Averroès comme un moment de cette tradition ? Qu'est-ce qui survit de la pensée d'Averroès ? Une appropriation authentique de la

tradition passe par la survivance, c'est-à-dire que ce qui survit doit pouvoir orienter le futur à partir des préoccupations qui sont présentes. Par la survivance, la tradition n'est plus envisagée comme une totalité. Mais qu'est-ce qui survit de la tradition et plus particulièrement du travail d'Averroès ? Al-Jabri distingue le contenu cognitif du contenu idéologique. Le contenu cognitif, dit-il, ne vit qu'une seule fois parce qu'il est science, que la science a son histoire et que l'histoire de la science est avant tout l'histoire des erreurs de la science. Le point de vue du philosophe marocain repose sur une approche développementaliste du concept de science ; approche qui, en ce qui concerne l'herméneutique entendue au sens de l'interprétation du texte de la tradition, pose problème. La science de l'interprétation du texte suit-elle un développement comme l'histoire de la science (s'il est montré que l'histoire de la science suit un développement) ?

Le contenu idéologique de la tradition, quant à lui, serait susceptible de plusieurs vies, car en tant que rêve il repose une autre conception du temps que la science. Il défie le temps de la science qui est le « présent actuel », présent qui meurt à chaque instant. L'idéologie est tournée vers un « futur possible ». Toutefois, idéologiser Averroès nous semble problématique. Par exemple, faire d'Averroès un modèle de social-démocratie, etc., peut poser problème. Mais comme la survivance implique que l'on ne réactualise que le nécessaire, il serait paradoxal que al-Jabri fasse d'Averroès une sorte de symbole fourre-tout. Il nous faut donc poser, avec al-Jabri, la question de savoir quel est le contenu idéologique de l'œuvre d'Averroès susceptible d'être réapproprié.

Al-Jabri distingue deux grands moments dans l'histoire de la pensée musulmane. Le premier moment correspond à la découverte des écrits d'Aristote au IX^e siècle de notre ère et culmine avec le perse Avicenne où le raisonnement démonstratif forme un syncrétisme, avec le raisonnement analogique et l'illumination. Le lieu de ce premier âge d'or de la philosophie aurait été la dynastie Abbasside à Bagdad. Le deuxième grand moment de la philosophie musulmane culmine quant à lui avec Averroès pour qui la philosophie ne s'en remet qu'au raisonnement démonstratif. Le lieu de ce second âge

d'or aurait été l'Andalousie almohade. Ce deuxième moment opère une rupture avec l'esprit avicennien trop près du raisonnement analogique et surtout de l'illumination. C'est cette rupture que traduit le moment averroïste. Al-Jabri choisit l'âge d'or andalou pour établir le moment rationnel du devenir de la pensée arabo-musulmane. Cependant, il est à se demander si par cette rupture al-Jabri cherche à séparer l'islam chiïte, dont la catégorie cardinale serait l'illumination, de l'islam sunnite qui miserait plutôt sur la démonstration. À vouloir idéologiser Averroès, al-Jabri invite son lecteur à démasquer les idéologies qu'il met lui-même de l'avant.

La rationalité mise en place par Averroès, dont le développement est certes attribuable à des motifs idéologiques, a permis de penser de façon radicalement autre le rapport entre raison et philosophie. Averroès ne tenta ni de concilier raison et transmission comme le firent les théologiens avant lui, ni d'assimiler la raison à la religion (ou vice versa) comme le firent les philosophes d'Orient. Averroès fut porteur d'un tout nouveau mode de rapport entre philosophie et religion. Science et religion, comme il le montre au § 29 du *Discours décisif*, opèrent chacune selon la méthode qui convient à leur objet, ce qui implique que la science n'a pas à être limitée par la religion, bien que la vérité soit une. Aussi, la religion doit favoriser le développement de la pensée.

Le moment averroïste impliquerait deux ruptures, l'une par rapport à la pensée d'Avicenne et l'autre par rapport à la question de la relation entre philosophie et religion. Ces ruptures, selon al-Jabri, pointent vers la possibilité d'une relève averroïste proprement arabo-musulmane ; relève qui correspondrait à une modernité arabo-musulmane, car la modernité doit se comprendre comme la tâche, pour chacune des traditions, de trouver en elle-même ses propres garanties. Ainsi envisagé, le monde arabo-musulman n'a pas à rompre avec le passé, mais il a plutôt à trouver en lui-même les sources les plus aptes pour s'orienter dans le futur. La modernité, telle que pensée par al-Jabri, fonde l'authenticité de même que l'authenticité fonde cette modernité. Ce va-et-vient entre modernité et authenticité n'est toutefois pas fermé à l'Autre. Il ne s'agit pas de jouer à l'autruche en prônant la survivance et la seule interprétation de sa propre tradition.

« La relève proposée par Averroès dans le domaine du rapport religion-philosophie est susceptible d'être réinvestie pour établir un dialogue entre notre tradition et la pensée contemporaine mondiale, dialogue qui nous apportera l'authenticité et la contemporanéité auxquelles nous aspirons », telle est la conclusion d'al-Jabri. Reste à savoir si la pensée contemporaine mondiale est prête à ce dialogue, voire si elle le souhaite. Car il y a une différence fondamentale entre étudier le monde arabo-musulman comme un objet quelconque dont on tâche de déterminer les propriétés et en arriver à un dialogue où, aussi naïvement que cela puisse paraître, chacun est considéré comme un participant. Si l'on ne peut exiger de la théorie politique qu'elle outre passe les rapports de force, peut-être faut-il exiger de la philosophie une part plus active au dialogue. Toutefois, est-il possible de philosopher naïvement sans tenir compte à la fois des intérêts stratégiques à la base du politique et d'un certain orientalisme ?

L'esprit moderne averroïste, amalgame symbolique, philosophique et idéologique reste selon nous bel et bien un esprit. Il ne s'agit en aucun cas de revenir à Averroès, l'Andalousie ou le Texte pour tout expliquer. Si nous voyons en Averroès un esprit au carrefour des modernités, il faut cependant nous demander si nos investigations doivent s'étendre du philosophique au sociologique. Ainsi, la modernité occidentale culminerait selon certains dans une atomisation. Un néo-tribalisme a peut-être beaucoup à apprendre du père de l'étude des propriétés naturelles de la civilisation : Ibn Khaldoun. Là encore se pose un problème épistémologique, à savoir comment se réapproprier le contenu d'une œuvre, cette fois-ci du XIV^e siècle, sans en arriver à réduire la complexité du monde, c'est-à-dire sans tomber dans l'essentialisme.

S'il est possible de voir chez Averroès un modèle du rapport à l'Autre, il est néanmoins nécessaire de se poser la question de savoir pourquoi la question du rapport à l'Autre est désormais si importante. Est-ce au contact de la modernité occidentale que se sont développées les tentatives de repli identitaire sur soi ? Certes, cet aspect est difficilement négligeable. Cependant, il ne faut pas sombrer dans trop de naïveté. On ne peut parler d'islamisme sans tenir compte des variables socio-économiques et socio-historiques. En ce sens, la

réactualisation d'Averroès n'est qu'un pas vers un véritable dialogue, un pas vers le dialogue qui se veut en lui-même un dialogue. Mais tout reste encore à faire et à penser...

-
1. Voir N. Nasser, « Remarques sur la Renaissance de la philosophie dans la culture arabe moderne », dans *Renaissance du monde arabe*, Gembloux, éd. J. Duculot, 1972, pp. 331-341.
 2. Voir Alain De Libera, *La philosophie Médiévale*, Paris, P.U.F., coll. Que sais-je ?, 1989, p. 99.
 3. *Ibid.*, p. 385.
 4. Voir Thomas d'Aquin, *De l'unité de l'intellect*, 1, 2.
 5. Voir M-R. Hayoun, et Alain de Libera, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, P.U.F., coll. Que sais-je ?, no 2631, 1991, p. 95.
 6. Averroès, « Dévoilement des méthodes », dans *Islam et Raison*, Paris, Garnier Flammarion, 2000, p. 218.
 7. Premier article de la condamnation de 1277.
 8. Voir la lettre écrite par l'évêque de Paris en 1277.
 9. Formule d'Aristote, citée par Averroès dans son *Grand commentaire du Traité de l'âme*.
 10. Averroès, *Discours Décisif*, trad. de Marc Geoffroy, Paris, Garnier Flammarion, 1996, § 1, p. 103.
 11. Mohamed Abed al-Jabri, *Introduction à la critique de la raison arabe*, trad. de Ahmed Mahfoud et de Marc Geoffroy, Paris, La Découverte, 1994, p. 124.
 12. Averroès, *op. cit.*, p. 129.
 13. Mohamed Abed al-Jabri, *op. cit.*, p. 161.

Perspectives éthiques et politiques

La marche actuelle de la plupart des pays vers la mondialisation des marchés et l'importance de plus en plus accrue des questions strictement économiques dans les débats politiques entraînent bien souvent un désintéressement, voire un certain cynisme dans les divers milieux étudiants au sujet des questions éthiques et politiques contemporaines. Mais si la réflexion est difficile à mener dans ces domaines, elle n'en est pas moins des plus importantes, comme tentent de le montrer JOHANNE ARSENEAULT et MARTIN LEBLANC en s'interrogeant sur la justice sociale dans ces pages de *Phares*.

Dans « Le travail en travail : entre le juridico-politique, l'économique et l'éthique sociale », JOHANNE ARSENEAULT souligne les problèmes entraînés par les modifications structurelles de l'économie dans les dernières années et elle défend l'idée d'une régulation politico-juridique du marché du travail en conformité avec la solidarité sociale et le respect de chacun.

Dans « Faut-il répartir les richesses du monde ? Qu'en pense la gauche ? », MARTIN LEBLANC signale quant à lui une opposition entre les *nationalistes* et les *globalistes* sur la question de la répartition des richesses à l'échelle mondiale, et se montre en faveur de l'ouverture humanitaire des derniers.

M.-A. NADEAU

Le travail en travail : entre le juridico-politique, l'économique et l'éthique sociale

Johanne Arseneault, *Université Laval*

Nous ne pouvons pas, au nom du développement, sacrifier la justice sociale. Nous ne pouvons pas, pour être compétitifs, renoncer à ce minimum de normes qui sont fondamentales pour la dignité de l'homme. Si cela est vrai à l'intérieur de notre société, cela l'est aussi pour le monde dans son ensemble... La pauvreté ne saurait être un avantage comparatif.

Nelson Mandela, *Regards sur la justice sociale*

Mise en contexte

Nous avons vécu en avril 2001, dans la ville de Québec, la tenue du Sommet pour l'intégration économique des Amériques, au cours duquel ont été discutés dans le plus grand secret et la violence étatique contre les opposants, des accords visant à établir une zone économique de libre-échange sur le continent américain. De tels accords, que le terme de mondialisation recouvre d'un voile de vertu, sont présentés à l'opinion publique comme faisant partie d'un phénomène inévitable imposant ses propres lois au développement tant interne qu'international des communautés humaines. L'ensemble des institutions de coopération et de coordination sociales, qu'il s'agisse des modes de production des ressources matérielles, des significations du vivre-ensemble et de solidarité sociale, voit sa pertinence mesurée à l'aune des diktats économiques de la mondialisation du capitalisme.

La logique de cette mondialisation implique un contrôle accru en faveur de puissants groupes d'intérêts privés, les acteurs des sphères de la spéculation financière par exemple, ainsi qu'une fracture des espaces politiques existants et des institutions à caractère collectif. La gestion de l'ensemble des services de nature sociale, tant au niveau de la décision que des orientations, glisse vers un contrôle privé, c'est-à-dire hors des espaces publics de résolution

des conflits d'idéologies et d'intérêts. Bien loin de justifier l'idée que ce que l'on nomme de façon erronée la déréglementation de l'économie joue en faveur d'une décentralisation des lieux de pouvoir, la réalité montre que *de facto* il se produit une concentration, une centralisation de l'administration entre les mains d'institutions privées dont l'envergure dépasse de plus en plus non seulement celle des espaces étatiques individuels, mais parfois celle de plusieurs États réunis.

Au plan politique, la négociation porte sur une définition de la démocratie compatible avec une primauté accordée aux seuls mécanismes d'une économie de marché. La « clause démocratique » signifie une subordination des exigences démocratiques — droits de la personne et droits socio-économiques ainsi que la souveraineté des peuples — aux règles de la compétition économique, de l'appropriation privée et du profit maximal.

Je pense, en accord avec les analyses de l'économiste Michel Chossudovsky, que nous vivons une mondialisation de la pauvreté parallèlement à une accumulation privée sans limite de profits. Le Sommet des Amériques constitue une étape vers la privatisation des conditions d'existence des populations concernées : l'eau, la santé, l'éducation, les conditions de travail, etc.

Dans les sociétés industrielles telle la nôtre, les modifications structurelles de l'économie entraînent une exclusion massive de personnes des marchés de l'emploi. Cette marginalisation va de pair avec de graves problèmes, tant au plan social qu'individuel, et le lot de souffrances que ceux-ci génèrent. En même temps, et en lien avec ce développement de l'économie, l'État social est entré vers les années 70 dans une phase de latence puis finalement d'érosion. Nous vivons un processus de régression, de perte, et non de prospérité se généralisant. Nous pouvons penser à la détérioration des conditions de vie : chute des salaires (en dollars constants), dégradation des services publics et réduction des programmes sociaux dans les domaines de la santé, de l'éducation dont le secteur de l'éducation populaire, de la sécurité du revenu, de l'assurance chômage, etc.

Il y a vraiment lieu de s'inquiéter. Une analyse attentive des données nationales et internationales indique que plusieurs tendances s'orientent dans la mauvaise direction. Elles font état (bien que pas nécessairement toutes ces tendances dans tous les pays) d'une hausse des taux d'inégalité du revenu et de sans-abri, de criminalité urbaine et d'autres formes d'infraction, de taux de chômage irréductiblement élevé chez les jeunes, d'une dépendance intergénérationnelle à l'égard de l'aide sociale, d'une montée de pauvreté infantile et d'une glissade inquiétante de certains indicateurs fondamentaux de l'état de santé de la population. Ces tendances vers une répartition inégale du revenu et du bien-être persistent même lorsque la croissance économique et la création de richesse sont sur le bon chemin¹.

Cependant, et en cela réside mon espoir, de plus en plus de personnes prennent conscience des enjeux fondamentaux qui concernent l'ensemble des sociétés. En octobre 2000, des femmes de partout dans le monde ont marché pour faire connaître leurs revendications en matière de justice sociale : accès à un revenu décent, respect de l'intégrité physique et psychologique des personnes par une volonté politique de contrer diverses formes de violence et de discrimination, etc. Au Québec, et plus précisément depuis la marche des femmes en 1995 sur le thème « du pain et des roses », des milliers de personnes et organismes ont collaboré à la formulation de solutions aux phénomènes complexes d'exclusion sociale, d'accroissement des inégalités et d'appauvrissement. Je pense ici au travail du Collectif pour une loi cadre de lutte à la pauvreté. Par ailleurs, l'idée d'un revenu de base — allocation universelle ou revenu de citoyenneté — versé à tous inconditionnellement fait l'objet de débats sérieux et ce dans plusieurs pays.

La problématique

Le travail, et particulièrement le travail salarié, est sans l'ombre d'un doute une institution paradigmatique des sociétés industrialisées. Comprendre ses fonctions, son statut et les métamorphoses que cette institution subit, c'est toucher du doigt les éléments-clés de

l'autocompréhension dominante des sociétés d'après-guerre (voir Claus Offe, 1984, 1985). Ceux qui croient aux bienfaits des seules règles de l'économie de marché prônent une réduction du contrôle étatique qui s'exerce au moyen du droit et de Codes du travail, et ce, au bénéfice d'un rapport contractuel de personne à personne. Ceux qui essaient de comprendre et de tirer les leçons de l'histoire considèrent que ce désengagement de l'État ne ferait qu'accroître les injustices et les inégalités qui sont inacceptables à l'aune d'une société se voulant démocratique.

Je tenterai de défendre l'idée d'une nécessaire régulation politico-juridique du marché du travail et, au-delà, des conditions d'existence liées au système économique, compatible avec l'idée que la vie de chaque personne doit pouvoir être reconnue comme sensée et digne d'être vécue. La justice sociale ne peut selon moi, et particulièrement dans le contexte historique actuel, se définir en minimisant l'importance de la protection et du contrôle collectif de telles conditions. Si l'on trouve cette position angélique, et bien allons le dire aux rêveurs qui sont membres du Sous-comité de recherche sur les politiques en matière de cohésion sociale du gouvernement du Canada. Les membres de ce comité terminent leur analyse du concept de cohésion sociale sur des questions qu'ils laissent ouvertes :

Les dilemmes en cette fin de siècle sont les mêmes que ceux qui existaient à la fin du XIX^e siècle. Aurons-nous une économie plus prospère en laissant aux institutions privées, comme les marchés ou la famille, l'entière responsabilité de la distribution pour nous et les générations futures ou ne devrions-nous pas agir collectivement pour assurer un avenir décent pour tous ? L'ordre social est-il la résultante de la socialisation, de l'initiative privée et individuelle, ou du bon fonctionnement d'institutions mises sur pied démocratiquement par la voie d'une action collective² ?

Le modèle dominant du travail dans les sociétés industrialisées : le salariat

Parmi les idées que l'on peut dégager de la lecture d'une chronique du salariat effectuée par Robert Castel (1995), il y a celle du salariat marqué à ses débuts par la vulnérabilité et la dépendance, constituant et signifiant un état d'indignité. Les luttes collectives qui jalonnent l'histoire des sociétés industrielles, associées au fait que la main-d'œuvre était indispensable et essentielle pour le développement de l'économie, ont rendu possible l'amélioration des conditions d'exercice du travail salarié et du statut social qu'il confère aux individus. En gros, nous sommes passés d'une régulation traditionnelle du travail liée aux coutumes et aux hiérarchies héréditaires des sociétés holistes, à l'encadrement contractuel, juridique et tutélaire, déterminé par l'élite économique et politique des nouvelles sociétés libérales. Finalement, nous trouvons dans l'histoire de ces mêmes sociétés, mais à des degrés de réalisation différents, la forme contemporaine de protection collective, assurantielle et assistantielle, gérée par l'État social. Après la Deuxième Guerre mondiale, et répondant essentiellement aux rapports institutionnels et symboliques des nouvelles classes moyennes à la production, le mode privilégié de couverture collective des risques sera celui de l'assurance (lire François Ewald et son analyse de la société assurantielle dans *L'État providence*, paru en 1986). Le statut de travailleur inscrit l'individu dans une constellation de droits-créances qui s'élabore sur une logique du contributeur ayant droit. L'autre mode d'assistance sociale est conçu pour et réservé à ceux qui sont qualifiés d'inaptes au travail.

Aux moments forts de l'État social, du moins au cœur de ce que l'on a appelé en Europe les « Trente glorieuses » ou les « Golden sixties » en Amérique, les prémisses soutenant la conception sociale-démocrate tout autant que les autres conceptions politiques, impliquent que la production et la productivité sont choses désirables et bonnes en soi, et que la rétribution sous une forme salariale constitue non seulement une modalité technique mais un critère moral du rapport à la production, et par là à la distribution des ressources. Le travail salarié est le mode de contribution/rétribution

considéré comme le plus compatible avec l'ordre économique et socio-politique, et constitue ainsi un élément essentiel de cohésion sociale. Le statut de travailleur permet d'exercer un certain pouvoir politique et économique par le biais de divers regroupements professionnels et autres, dont les syndicats de travailleurs ne sont pas les moindres en terme d'importance socio-politique. Le modèle d'organisation des forces sociales dominant est de type corporatiste. Ce modèle postule un possible compromis entre le capital et le travail : le travailleur renonçant à la révolution ouvrière socialiste et le capitaliste au pouvoir économique non partagé (Claus Offe, 1984). Ce modèle suppose un partage des pouvoirs entre les divers acteurs sociaux offrant aux solutions négociées des conflits de distribution des ressources sociales, un sceau de légitimité.

Récemment, le 28 février 2001, la Centrale des Syndicats du Québec (anciennement CEQ) rappelait au gouvernement du Québec dans le cadre de son opposition au projet de loi 182 modifiant le Code du travail que « la nature, l'esprit et la finalité du Code du travail sont le produit d'un consensus social issu de luttes pour le respect des droits fondamentaux dont le droit d'association et le droit à une négociation collective. » Mais la dogmatique néo-libérale s'oppose à tout dialogue critique.

Le tableau que l'on peut actuellement tracer du travail et de ses fonctions est plutôt inquiétant. On constate une disjonction entre croissance économique et création d'emplois. De plus, la nature du travail se modifie. Il y a multiplication d'emplois qualifiés de précaires et régression au plan des conditions de travail en général : accélération des cadences de production, horaires de plus en plus variables et tenant peu compte de l'éventail des besoins et engagements personnels des individus. Cela est d'autant plus important que d'autres valeurs liées au sens que l'on accorde à la vie entrent en concurrence avec les exigences du salariat. Selon le sociologue chercheur et professeur Ulrich Beck :

The major figures in the study of values (Helmut Klages and Ronald Inglehart, Gerhard Schmidtchen, Daniel Yankelovich, Robert Wuthnow and Helen Wilkinson) all

agree that the change in attitudes does *not* amount to an inflation of material demands. On the contrary, the old and apparently eternal pattern of « more income, more consumption, more career, more conspicuous consumption » is breaking up and being replaced by a new weighting of priorities, which may often be difficult to decipher, but in which immaterial factors of the quality of life play an outstanding part. [...] A freedom society, not a leisure society, could perhaps allow us to say good-bye to growth-oriented labour society³.

Cela n'implique nullement de minimiser la réalité de la partie la plus sombre de l'effondrement de la société salariale qui est celle d'une sérieuse dégradation des conditions d'existence pour des couches de population de plus en plus importantes, des exclus du travail jusqu'à un nombre croissant de travailleurs que certains qualifient de « nouveaux pauvres », hommes et femmes. Selon Robert Castel, il s'agit d'une transformation majeure des conditions d'existence, ramenant le spectre d'une vulnérabilité de masse. Castel (1995) parle de *néo-paupérisme* au sens où une précarisation croissante des conditions d'existence rappelle la dégradation de celles-ci avec le déploiement du capitalisme industriel aux siècles précédents.

Les idéologies en cause

Afin de faire face à ces problèmes, certains préconisent une réorientation des interventions de l'État en faveur du capital, financier et autre, considéré comme facteur essentiel de progrès. L'on parle désormais de « rigidité » pour qualifier l'encadrement légal des conditions de travail, en gros le droit du travail, qui avait pourtant permis une certaine égalisation améliorant le sort des travailleurs d'un vaste ensemble de secteurs d'emplois. Selon cette approche, la réglementation par l'État en faveur d'une plus grande égalité de protection nuit à l'efficacité de l'économie et est ainsi créatrice de plus de chômage et de ce qui s'ensuit. Moins de rigidité, c'est-à-dire de réglementation, permettrait la création de plus d'emplois. Mais il semble que l'on évite de s'attarder à la question concernant la nature et les conditions d'exercice de ces emplois. Dans *L'insoutenable misère du monde : économie et sociologie de la*

pauvreté (1998), les auteurs tracent le portrait d'une part importante de ces nouveaux emplois qu'il semble difficile de qualifier autrement que de « nouvelle domesticité ». Les emplois de promeneurs de chiens à New York, par exemple, représentent une tiers-mondisation du travail par la multiplication de petits boulots qui ne servent plus qu'à la survie. On peut certes parler de taux de chômage étonnamment bas aux États-Unis, au point où certains font l'apologie du dynamisme économique imbattable de la société américaine. Mais d'autres, plus circonspects, demanderont à quel prix.

This conviction that the world can revive itself through the free market has become the unofficial creed of America's civil religion. If the authority of American institutions really is global, and if the free market is part of the core of those institutions, the free market must itself have universal application. In other words, not many capitalisms but the American way of capitalism sets the goals and standards by which other countries have to orientate themselves and be measured. All the more important is it to ask what effects and side-effects this far from modern, indeed rather archaic, ideology of the free market has unleashed in its civil-religious land of origin. How sustainable is the thesis of a « jobs miracle » there ? What are its darker sides ? [...] America is not a land in which a well-off majority looks with concern at a desperately poor and excluded underclass. No : fear and economic insecurity also prevail among the majority. The United States is the only advanced country where productivity has constantly risen over the past twenty years, while the income of most of its citizens (eight out of ten) has stagnated or declined⁴.

L'économiste Arthur Okun rappelle dans son livre *Égalité vs efficacité. Comment trouver l'équilibre ?* (1982), qu'il existe « une grande contradiction entre les principes égalitaires et les disparités économiques qu'entraîne le système capitaliste. » Les distributions qu'assurent de façon spontanée les divers marchés de biens et marchandises, y compris malgré leur radicale hétérogénéité les marchés

de l'emploi, ne respectent pas les exigences de justice qui sont au fondement de la cohésion, de la coopération et du bien-être au sein des sociétés se qualifiant de démocratiques. Il importe de ne pas mettre sur un même plan de considération la contrainte de l'efficacité économique (dont il faut tenir compte certes, mais qui est une contrainte d'ordre essentiellement technique, c'est-à-dire liée aux connaissances actuelles des mécanismes des économies de grande échelle), et l'exigence d'égalité, d'ordre *éthique*, qui donne sens à la vie en société. Pour Okun, il ne peut s'agir de sacrifier à l'autel de l'efficacité économique, ou de secondariser l'exigence d'égalité.

Il s'oppose aux libertariens de droite (Nozick par exemple) qui justifient les inégalités de rétribution et les sanctions engendrées par une économie de marché, sur la base de la liberté (ce que je qualifie de simple liberté d'appropriation et d'utilisation privées) et de l'effet stimulant de l'inégalité des revenus sur l'efficacité, c'est-à-dire sur l'accroissement de la richesse globale. Okun critique cette morale de rétribution et présente la logique d'une perspective qui exige que l'efficacité soit au service de l'égalité. « Une société qui met l'accent sur l'égalité et le respect mutuel dans le domaine des droits doit accepter toute influence de ces principes dans le domaine de l'argent. »

Selon Okun, les droits doivent encadrer le domaine de l'économie. En ce qui concerne l'emploi, Okun considère que la réglementation est nécessaire et doit permettre l'accès à une plus grande égalité en interdisant les abus et les discriminations, et j'ajoute, en préservant la dignité des personnes. L'exemple des lois sur le salaire minimum est intéressant. On peut penser, dit Okun, que « les lois sur le salaire minimum de base et la sécurité dans le travail peuvent très valablement être considérées comme des exemples d'interdiction frappant les échanges de la dernière chance qui étendent le pouvoir de l'interdit au contrat de main-d'œuvre. [Il s'agit] d'interdire que le désespoir soit soumis aux lois du marché. »

Un peu plus loin, il reprend l'adage suivant lequel « la loi du marché ne doit pas être un droit de vie ou de mort », et cela, contrairement à ce que pensait le révérend Malthus qui reconnaissait et

acceptait sans frémir que les lois du marché s'identifiaient à la loi de la jungle. Malthus considérait, avec la froideur d'un révérend misanthrope, que si un homme ne peut nourrir ses enfants, ils n'ont qu'à mourir.

Un homme qui est né dans un monde déjà occupé, s'il ne peut obtenir de ses parents la subsistance, et si la société n'a pas besoin de son travail, n'a aucun droit de réclamer la plus petite portion de nourriture, et en fait il est de trop. Au grand banquet de la nature, il n'y a pas de couvert mis pour lui. Elle lui commande de s'en aller, et elle met elle-même promptement ses ordres à exécution s'il ne peut recourir à la compassion de quelques-uns des convives du banquet (*Essai sur le principe de population*).

Le travail ne peut être « marchandisé » et laissé à la seule volonté contractuelle sans risque pour les droits des personnes et leur dignité

À l'aune des exigences démocratiques d'égalité et de mutuel respect, l'idée de laisser la gestion de l'emploi aux contrats de personne à personne en réduisant la réglementation juridique actuelle, comme le proposent certains réformateurs néolibéraux, constituerait une forme de régression. Si l'on se réfère à la genèse du rapport contractuel que reprend en quelques mots Robert Castel en conclusion de sa chronique du salariat, on se souvient que, dans un premier temps, la relation contractuelle s'est présentée comme contrat de louage dans un rapport personnalisé de subordination. Le contrat avait à l'un de ses pôles un individu dépossédé de ses protections traditionnelles (diverses appartenances collectives ; effritées ou disparues en lien avec l'industrialisation et les exodes ruraux par exemple), vulnérable (ce que Castel qualifie d'*individualisme négatif* parce que défini par ses manques). L'encadrement collectif et politico-juridique progressif de la relation contractuelle a permis d'échapper en partie à de tels rapports de tutelle et de subordination : « La relation de travail échappe progressivement au rapport personnalisé de subordination du contrat de louage, et l'identité des salariés dépend de l'uniformité des droits qui leur sont reconnus. "Un

statut (collectif) se trouve logé dans un contrat de travail (autonome et individuel) par la soumission de ce contrat à un ordre public (hétéronome et collectif)²⁵. » Un peu plus loin, Castel trace la conjoncture qui fonde sa crainte d'un certain retour à des formes de subordination indignes d'une société se voulant démocratique. Il montre les effets pervers d'un lien contractuel sur base d'inégalités flagrantes des contractants.

[...] les formes d'administration du social sont profondément transformées et *le recours au contrat et le traitement localisé des problèmes* font massivement retour. [...] Ce nouveau régime des politiques sociales peut en effet partiellement s'interpréter à partir de la situation d'avant les protections, lorsque les individus, y compris les plus démunis, devaient affronter par leurs propres moyens les soubresauts dus à l'accouchement de la société industrielle. « Faites un projet, impliquez-vous dans votre recherche d'un emploi, d'un logement, dans vos montages pour créer une association ou lancer un groupe de rap, et l'on vous aidera », dit-on aujourd'hui. Cette injonction traverse toutes les politiques d'insertion et a pris avec le contrat d'insertion du RMI sa formulation la plus explicite : une allocation et un accompagnement contre un projet. Mais ne faut-il pas se demander, comme pour les premières formes de contrat de travail, au début de l'industrialisation, si l'imposition de cette matrice contractuelle n'équivaut pas à exiger des individus les plus déstabilisés qu'ils se conduisent comme des sujets autonomes ? Car « monter un projet professionnel », ou mieux encore, construire un itinéraire de vie, ne va pas de soi lorsqu'on est, par exemple, au chômage ou menacé d'être expulsé de son logement. C'est même une exigence que beaucoup de sujets bien intégrés seraient bien en peine d'assumer, car ils ont toujours suivis des trajectoires balisées. Il est vrai que ce type de contrat est souvent fictif car l'impétrant est difficilement à la hauteur d'une telle demande. Mais c'est alors l'intervenant social qui est juge de la légitimité de ce qui tient lieu de contrat, et il accorde ou non la prestation financière en fonction de cette évaluation. Il exerce ainsi une véritable magistrature morale (car il s'agit en dernière analyse

d'apprécier si le demandeur « mérite » bien le RMI), très différente de l'attribution d'une prestation à des collectifs d'ayants droit, anonymes certes, mais du moins assurant l'automatisme de la distribution.

Dans une société qui considère que chaque individu compte, que la citoyenneté et ses droits ne dépendent pas du pouvoir économique privé, l'État a un rôle à jouer dont il ne peut se délester au bénéfice de groupes d'intérêts privés ou en déplaçant le fardeau de l'accès et du partage des ressources nécessaires à la vie sur le dos de chaque individu isolément. À ce moment-ci de l'histoire des sociétés, n'est-il pas valable et ne doit-on pas maintenir l'affirmation qu'il n'y a actuellement qu'une structure étatique, démocratique, de droit et de droits, qui soit en mesure d'assurer la coopération et une certaine justice sociale qui reposent sur la protection des conditions collectives d'existence dont font partie les conditions de travail ? Même dans une perspective « atomiste » et instrumentale de la société, c'est-à-dire une vision anorexique des capacités et relations humaines, il faut tout de même que la notion de lien conserve un sens suffisant pour soutenir la cohésion sociale d'une façon durable. En deçà, on ne trouve que l'ordre sinistre des cimetières.

De plus, et à l'encontre du fantasme libéral d'un individu radicalement indépendant, Castel souligne que « le fait, ici comme ailleurs, d'exister comme individu n'est pas une donnée immédiate de la conscience. Paradoxe dont il faut sonder la profondeur : on vit d'autant plus à l'aise sa propre individualité qu'elle s'étaie sur des ressources objectives et des protections collectives. »

La vision libérale classique des relations entre travail et capital réduit la capacité ou force de travail au statut de marchandise. Elle met en négociation un acheteur et un vendeur de force ou capacité de travail. En ne considérant l'objet de la négociation qu'en tant que produit ayant une simple valeur d'échange, cette conception du rapport contractuel prétend fournir le modèle juridique et éthique d'un échange équitable (*fair*) entre des contractants. Cependant, si l'on tient compte du fait que la force ou capacité de travail n'est pas séparable du travailleur, nous devons bien reconnaître qu'un échange

véritablement équitable doit considérer plusieurs autres facteurs devant déterminer la relation contractuelle. Puisque la capacité de travail n'est pas séparable du travailleur comme l'est le capital par rapport à son possesseur, cela n'implique-t-il pas que le contrat de travail doit être soumis à des garanties et protections dès le début et tout au long de son exercice, et ce, indépendamment du pouvoir de négocier du travailleur ? Qui, mieux que l'État, sur la base de lois et de codes du travail nationaux et internationaux, peut assurer une égalité de tous au plan de la protection des conditions de travail qui font que l'exercice de celui-ci ne portera pas atteinte à la dignité et à la sécurité du travailleur ou de la travailleuse ? Ce risque peut paraître exagéré aux yeux de certains. Que l'on pense cependant aux scandales liés aux contrats de sous-traitance de certaines grosses compagnies, telle Nike il y a quelques années, dont les profits se nourrissent à même l'exploitation d'enfants et autres travailleurs captifs et sans protection. Ce que l'on qualifie de « zones franches » dans certains pays d'Amérique latine et d'Asie représentent en fait des zones d'exploitation organisée, où les droits fondamentaux sont constamment violés.

Travail, justice et dignité

De son côté, Guy Standing critique en profondeur les relations produites au sein de ce que l'on nomme le « marché de l'emploi ». Selon cet auteur, la valeur du marché de l'emploi doit s'évaluer à l'aune d'une conception de ce qu'est une « bonne société ». Reconnaissant l'importance des débats entourant les théories politiques qui ont été élaborées depuis la parution de la *Théorie de la justice* de Rawls, et qui affirment qu'une bonne société est une société juste, Standing précise que pour lui une société juste est une société dans laquelle la liberté, la sécurité et le *self-control* (autodétermination des activités importantes dans une vie) font partie d'un ensemble de besoins sociaux auxquels il faut répondre de façon égalitaire autant que possible. Standing considère que

[...] justice requires that everybody should be provided with basic security and a situation of self-control in which to form

preferences responsibly and in which to take actions that are not induced by social situations in which they would not choose to find themselves. Without basic security and self-control, the demand for responsibility seems eminently unfair. *Real* freedom requires a rock of security or it is the liberty of the outcast⁶.

Les objectifs des politiques publiques devraient toujours intégrer le respect de l'autonomie des individus et permettre d'accroître la sécurité économique de base. De plus, selon Standing, et contrairement aux idées dominantes, la sécurité de base ne passe pas essentiellement par le moyen d'un emploi. Pour le dire grossièrement, la fixation sur l'emploi pour base de la sécurité économique et du statut social repose sur un préjugé travailliste qui conduit dans sa pire version au *workfare*.

Il n'est cependant pas question d'un déni de la valeur fondamentale du travail dans une vie humaine. Il s'agit d'un refus de réduire le sens du travail à celui d'emploi ou de salariat, une activité non déterminée de façon autonome. L'un des principaux modèles d'organisation du travail considérant l'autonomie contraire à l'efficacité, et auquel on peut penser, est le taylorisme, une conception qui vide l'activité de tout travail de penser autonome.

De plus, la définition du travail en tant qu'activité socialement reconnue demeure une affaire essentiellement non démocratique : le travail se voit défini soit par les puissances ou pouvoirs privés, soit par les experts des pouvoirs publics, (voir à ce sujet J. M. Ferry, *L'Allocation universelle*, 1995).

Par ailleurs, et selon Ginette Dussault dans son analyse de la relation du salaire au travail, l'attribution et la rémunération des emplois par les marchés concernés ne sont pas neutres, elles sont intimement liées aux valeurs et préjugés sociaux dominants, et elles reproduisent la hiérarchie du pouvoir existant dans la société. Conséquemment : « [...] la distribution des revenus qui en découle peut être remise en question sur le plan éthique, si ce n'est sur le plan de la pure efficacité économique⁷. »

Réduit au statut de marchandise, unilatéralement défini, attribué et rémunéré selon les jugements de valeur dominants, le travail

salarié constitue une prison pour une majorité de travailleurs. Il n'en demeure pas moins cependant que le rapport à cette activité continue de jouer un rôle idéologique majeur dans nos représentations de la socialité, de la solidarité et de la reconnaissance accordée aux personnes. Selon Ginette Herman dans un article intitulé « Chômage et attentes de reconnaissance. Approche par la théorie de l'identité sociale » :

[...] une société qui affirme des normes puissantes en matière de travail entraîne l'émergence d'une désapprobation, voire d'un sentiment de mépris ou de pitié, à l'encontre de ceux qui en sont privés. Ceci constitue une forme de légitimation de la position respective des individus et des groupes défavorisés ou favorisés. D'autre part, être l'objet d'un tel jugement peut constituer une source de mal-être dans la mesure où on est privé d'une reconnaissance sociale. De fait, des travaux empiriques ont, depuis des années, montré les effets délétères d'une telle situation. L'appartenance à un groupe dont les membres sont conscients de l'image négative véhiculée au sein de la société dans son ensemble, peut avoir des conséquences psychologiques importantes, en particulier en matière de dépression, d'anxiété, etc. [...] La théorie de l'identité sociale permet d'affirmer : « [que] les individus ont besoin d'une identité personnelle et sociale positive, c'est-à-dire qu'ils ont besoin d'appartenir à des groupes socialement valorisés »⁸.

On peut se demander ce qu'il advient d'une société dans laquelle une conception travailliste posant la participation à la production économique comme déterminant fondamental de la reconnaissance sociale, coexiste avec une masse croissante de personnes sans travail ? Dans notre façon largement partagée de concevoir et de valoriser le travail il y a, je crois, le risque très réel d'une atteinte à l'estime de soi et à la dignité des personnes.

Les conséquences d'une perte d'emploi vont donc bien au-delà du simple fait de manquer de ressources matérielles. Les individus perdent le sentiment de contrôle sur leur vie et

leur estime de soi, principalement en raison du fait que cette situation leur assigne une « étiquette sociale » et favorise leur dépendance face aux programmes sociaux de derniers recours. Ceux-ci ont donc le sentiment de régresser dans l'échelle sociale et cela est susceptible de les affecter encore plus s'ils vivent dans un environnement socio-économique encore plus inégalitaire. Dans une société où le travail constitue une des sources les plus fortes d'estime de soi et de sécurité, le bien-être des individus est de ce fait très lié aux conditions de travail ou aux situations de chômage⁹.

De son côté, Guy Standing (1999) reprend la distinction exposée par Hannah Arendt dans *La condition de l'homme moderne*, distinction entre l'œuvre d'une part, et le travail soumis à la nécessité d'autre part. L'œuvre créatrice qui est source d'inscription de la liberté humaine dans le monde, et le travail dont le produit se perd dans l'acte de la consommation. Ce fondement philosophique permet à Standing de distinguer entre *work* ou *occupation* (sens noble reposant sur une détermination autonome de l'activité), et *employment* et *job* qui sont traversés dans les cas extrêmes d'une négation radicale du potentiel créateur humain.

De plus, Standing rappelle que le travail en tant qu'emploi n'est pas un besoin humain : « [...] it is quintessentially a twentieth-century notion, which crystallised in the 1930's. » Selon l'auteur, maximiser l'emploi en termes d'objectifs de plein emploi peut avoir un certain intérêt du point de vue d'une logique instrumentale. Cependant, beaucoup d'économistes présument que cette maximisation de l'emploi est désirable en elle-même, « ce qui demeure, dans le meilleur des cas, non démontré et, dans le pire, est source d'injustice. » Cette logique quantitative conduit des entreprises et des gouvernements à préférer, ou du moins accepter, une disparition d'emplois protégés par des conventions collectives et bien rémunérés, au profit d'une création d'emplois précaires et mal rémunérés. Ce fut dernièrement, par exemple, la logique choisie par Bell Canada pour certaines catégories de services.

Finalement, critiquant l'approche paternaliste de l'État à l'égard des personnes vulnérables, au statut précaire, approche que

l'on peut qualifier de répressive dans le cas du modèle du *workfare*, Standing considère que l'alternative pour un avenir dans le cadre d'une société juste, requiert d'avoir une plus grande confiance dans la liberté, et d'affirmer que les droits protégeant des besoins sociaux considérés comme étant des plus importants (par exemple la sécurité économique de base et le *self-control*) conduisent ou incitent à la responsabilité tandis que les contrôles minent celle-ci. En cela il s'oppose aux conceptions conservatrices (prenons l'exemple du *Moral Majority* aux États-Unis), ou réductrices de l'appartenance sociale et de la coopération (conception néolibérale par exemple), approches qui sont empreintes de méfiance voire de *cynisme* à l'égard de l'être humain et de ce qui le meut.

Testifying before the Senate Banking Committee in February 1997, Federal Reserve Board Chair Alan Greenspan was highly optimistic about « sustainable economic expansion » thanks to « atypical restraint on compensation increases [which] appears to be mainly the consequence of greater worker insecurity » — an obvious desideratum for a just society¹⁰.

Devant ce cynisme vulgaire que dénonce Chomsky, l'esprit se plaît à relire avec Guy Standing cette belle phrase de Beveridge : « It may be that the cattle must be driven by fear. Men can and should be led by hope. »

Conclusion

C'est dans le sens de l'argumentation présentée dans ce texte que je considère qu'il est de la responsabilité de l'État d'intervenir par des réglementations en matière d'emplois, les seuls règles et mécanismes du marché n'étant pas compatibles avec les exigences d'une société démocratique. De plus, une société juste œuvre à ce que le pouvoir lié à l'opération de définition des activités méritant la reconnaissance sociale ou collective soit largement partagé et exercé. Une telle société se doit d'assurer les conditions économiques, sociales et politiques d'une plus grande égalité, c'est-à-dire d'une

meilleure justice sociale et du respect de chacun afin qu'il puisse mener une vie qu'il juge sensée et digne d'être vécue.

Je crois que la nature de la socialité, des rapports des individus entre eux, aux richesses matérielles et symboliques collectives, ne doit pas reposer sur une hiérarchie des pouvoirs économiques, culturels et politiques qui génèrent des formes de domination et de répression. Le renouvellement des significations du vivre-ensemble et de leurs modes institutionnels devrait aller de pair avec le déploiement d'une solidarité de plus en plus inclusive, et qui ne réduit pas les rapports sociaux aux seules relations utilitaires. Je crois que des rapports interpersonnels et institutionnels démocratiques qui n'instrumentalisent pas les êtres humains, exigent le respect de chacun en tant que *personne*, c'est-à-dire porteuse de valeurs et de projets de vie pouvant être dignes de reconnaissance, mais aussi en tant qu'être vulnérable en raison de la condition humaine elle-même. Seul un rapport adéquat entre solidarité sociale et autonomie permettrait de prendre en compte cette vulnérabilité au bénéfice des personnes... qu'il est de plus insignifiant et réducteur de présenter comme simples agents économiques.

Les fonctions d'un État démocratique ne peuvent se limiter à la catégorie de « gestion de fonds publics ». Le désengagement de l'État en matière de conditions d'existence et de travail n'est pas et ne peut pas être neutre. À titre d'exemple, la lutte au paupérisme croissant qui génère souffrances et détresses ne peut être laissée aux seules initiatives et ressources locales, sous peine de favoriser le développement d'injustifiables inégalités dans l'accès aux ressources collectivement produites ainsi qu'aux biens de première nécessité. Nous comprenons bien que l'internationalisation des institutions du pouvoir capitaliste exigera une mondialisation des solidarités, c'est-à-dire une solidarité à l'échelle planétaire et non plus seulement à hauteur des États-nations. Mais laisser l'État abandonner ses fonctions juridico-politiques et ses obligations éthiques de protection des conditions d'existence, c'est, je crois, aller dans le sens contraire de ce qu'exige l'éthique au fondement de cet élargissement des solidarités.

En accord avec d'autres, je crois que le traitement et la considération qu'une société — ses individus et ses institutions — accorde à ses membres les plus vulnérables manifestent le niveau de son développement moral, en termes de capacité de *décentrement* (non pas de désintéressement) et de maturité psychologique, d'intériorisation *effective* de valeurs telles celles d'égalité et de mutuel respect pour ne nommer que celles-là, conditions nécessaires pour une sincère et sérieuse prise en compte des intérêts et des besoins des uns et des autres, de tout autre.

And international solidarity can take new and more constructive forms as the great majority of the people of the world come to understand that their interests are pretty much the same and can be advanced by working together. There is no more reason now than there has ever been to believe [...] that we are constrained by mysterious and unknown social laws, not simply decisions made within institutions that are subject to human will-*human* institutions, which have to face the test of legitimacy, and if they do not meet it, can be replaced by others that are more free and just, as often in the past¹¹.

1. Jane Jenson, *Les contours de la cohésion sociale : l'état de la recherche au Canada*, Études des RCRPP no F/03/1998. Sous-comité de recherche sur les politiques en matière de cohésion sociale.

2. *Ibid.*

3. Ulrich Beck, *Democracy without enemies*, Polity Press, 1998.

4. Ulrich Beck, *The Brave New World of Work*, Polity Press, 2000.

5. Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale : une chronique du salariat*, 1995.

6. Guy Standing, *Global labour Flexibility : seeking distributive justice*, New York, St. Martin's Press, 1999.

7. Ginette Dussault, « La relation salaire-travail », dans *L'inégalité sociale et les mécanismes de pouvoir*, 1985.

8. Ginette Herman, « Chômage et attentes de reconnaissance », *Recherches sociologiques*, 1999/2 (139-157).

9. François Blais et collaborateurs, *Le revenu de citoyenneté : revue des écrits et consultation des experts*, Remis au fonds Québécois de la Recherche sur la Société et la Culture, Septembre 2001, p. 77.
10. Noam Chomsky, *Democracy in a neoliberal order : doctrines and reality*, 1997.
11. *Ibid.*

Faut-il répartir les richesses du monde ? Qu'en pense la gauche ?

Martin Leblanc, *Université du Québec à Trois-Rivières*

Nous le savons, notre monde est rempli d'importantes inégalités. Prenant conscience de cette réalité, plusieurs penseurs en philosophie politique ont proposé différentes théories susceptibles de justifier un transfert de richesses des pays riches aux pays moins riches. De manière générale, mis à part certains libertariens qui défendent un libéralisme du laissez-faire, tous s'entendent au moins pour dire que les pays riches ont un certain devoir d'humanité. Ce devoir impliquerait, du moins dans notre monde non-idéal, un envoi relativement important de richesses vers les pays pauvres. L'intention de cette redistribution serait de permettre à tous, indépendamment de leur société d'origine, de rencontrer un certain « bien-être minimum » acceptable. Ce bien-être minimum inclurait, par exemple, un accès à l'eau, à la nourriture, à un habitat décent et à des soins de santé de base. La question qui se pose maintenant est la suivante : la justice comme équité exige-t-elle une redistribution substantielle des richesses mondiales qui irait au-delà de ce devoir de bienveillance ? Qu'en pense la gauche ?

D'un côté, pour certains penseurs (appelons-les « nationalistes »), notre devoir de redistribution des richesses au niveau international se limite à l'intervention humanitaire. En effet, selon John Rawls et David Miller, des philosophes pourtant associés à la gauche progressiste, l'idéal de la justice distributive ne s'opère qu'à l'intérieur d'un pays. Théoriquement, dans un monde idéal, il n'y aurait aucune raison éthique pour procéder à une redistribution internationale des richesses. D'un autre côté, pour d'autres penseurs (appelons-les « globalistes »), notre devoir de redistribution ne se limite aucunement à l'intervention humanitaire. Selon Thomas Pogge et Charles Beitz par exemple, les principes de justice distributive s'appliquent à l'échelle du globe. Ils soutiennent essentiellement que nos obligations en matière de justice sociale n'impliquent aucune distinction éthique *a priori* entre citoyens et étrangers, entre

justice nationale et justice *globale*. Dans ce court texte, j'ai l'intention de me ranger dans le camp des globalistes. Selon moi, les arguments nationalistes ne permettent pas de rejeter l'idéal d'une justice globale. À mon avis, d'un point de vue éthique, la gauche doit dépasser, du moins en partie, la dichotomie entre justice nationale et justice internationale. Cette proposition m'apparaît beaucoup plus progressiste.

J'aimerais d'abord passer en revue les principaux arguments que font valoir les nationalistes pour justifier leur position. Ensuite, j'avancerai certaines critiques. À partir de ces dernières, je pense être en mesure de démontrer que, d'un point de vue normatif, rien ne nous empêche d'étendre certains principes de justice distributive à l'échelle du globe.

Les arguments nationalistes

1. Les nationalistes présentent généralement un argument « psychologique » pour faire valoir leurs positions. En terme simple, cet argument revient à dire qu'il serait trop exigeant pour les gens de procéder à une redistribution internationale des richesses. En effet, d'après eux, la psychologie morale impose certaines limites aux visées globalistes. Rawls, par exemple, défend clairement cette idée dans *The Law of Peoples* (1999)¹.

Suivant Rawls, il serait ainsi difficilement imaginable que les individus puissent se sentir véritablement concernés par la justice au niveau mondial. Pour que les gens puissent développer un tel souci, Rawls soutient qu'il doit nécessairement y avoir une certaine affinité entre les gens. Or selon Rawls, il serait difficilement concevable que se développe une telle affinité à l'échelle planétaire.

Cette façon de voir rejoint celle de Miller. Selon lui, pour que nous puissions parler de discrimination ou d'injustice, il doit y avoir *conscience* d'appartenir à un groupe. Il soutient qu'une communauté qui supporte les principes de justice égalitaire doit avoir au moins les trois composantes suivantes. Premièrement, les membres doivent partager une identité commune. Deuxièmement, ils doivent partager un *ethos* commun. Troisièmement, il doit y avoir une structure institutionnelle qui agit au nom de la communauté². Or, nous dit Miller,

force est de constater, il n'y a pas actuellement un tel esprit communautaire au niveau mondial. Donc, d'ici à ce qu'une telle communauté apparaisse (si jamais elle vient à apparaître), nous ne pourrions pas condamner les inégalités mondiales de la même manière que les inégalités entre citoyens appartenant à une même communauté sont condamnées.

2. Un autre argument soutenu par les nationalistes est le suivant : les problèmes liés aux inégalités sont essentiellement internes. L'effet des contingences internationales sur les économies nationales ne serait pas déterminant. En ce sens, il serait difficilement justifiable de procéder à une répartition internationale des richesses. C'est du moins l'idée que défend Rawls. Selon lui, si certaines sociétés sont moins riches que d'autres, ce n'est pas en raison d'une mauvaise redistribution internationale. Bien au contraire, d'après lui, le succès (ou l'insuccès) économique des nations dépend bien plutôt de leur tradition politique et culturelle, de leurs connaissances et de leurs ressources humaines, et de leur capacité d'organisation économique et politique. Les difficultés économiques dépendraient essentiellement des traditions culturelles, religieuses et philosophiques qui sous-tendent les institutions nationales. Les grands maux sociaux dans les sociétés pauvres seraient le résultat d'une mauvaise gestion interne par des pouvoirs oppresseurs et des élites corrompues. De ce point de vue, redistribuer les richesses ne réglerait aucun problème.

Miller entretient une thèse complémentaire dans son livre *On Nationality* (1995). Il appelle à un respect de « l'autonomie des autres nations ». Ce respect impliquerait que nous devons reconnaître que c'est aux nations que revient la responsabilité des décisions en matière de justice sociale³. Ainsi, la responsabilité première pour la satisfaction des besoins humains incomberait à l'État et c'est uniquement dans cet espace national que s'exercerait la redistribution des richesses.

Critiques des arguments nationalistes

1. De prime abord, je pense que l'argument « psychologique » ne tient pas. Certes, il est vrai, les gens estiment qu'ils n'ont pas les mêmes obligations envers leur communauté qu'envers les étrangers, et c'est sans doute correct ainsi. Mais cette idée est-elle incompatible avec la thèse selon laquelle nous avons tout de même des devoirs envers les individus qui appartiennent à d'autres nations ? Je ne pense pas. À mon sens, la revendication globaliste qui soutient que les individus ont des devoirs envers tous n'est pas incompatible avec la revendication nationaliste qui soutient que les individus ont des devoirs spéciaux envers les membres de leur nation. Et dans le même ordre d'idées, il n'y aurait aucune raison de douter *a priori* que la conscience politique des individus doive nécessairement se limiter au cadre national. Incontestablement, il n'y a rien qui puisse nous empêcher de croire qu'au fil du temps, les gens en viennent à se forger une identité « supranationale » ou « cosmopolite ». (C'est d'ailleurs peut-être déjà fait.) Suivant cela, l'argument psychologique, qui nous présente ni plus ni moins qu'une nature humaine fixe et interchangeable, démontrerait plutôt un manque de vision de la part de Rawls, qu'un véritable souci de réalisme.

En quoi une identité revêtue par les individus en tant que citoyens d'États multiculturels et multinationaux, par exemple, ne pourrait-elle pas s'étendre à un niveau supranational ? Et de toute manière, comme le rappelle Daniel Weinstock, « l'État-nation moderne constitue déjà un espace trop confus et divers pour que le sentiment national surpasse naturellement tous les autres liens et harmonise la participation à la société civile et la perspective du bien commun⁴. » On a qu'à se référer à l'histoire pour constater qu'il n'y a rien d'impossible dans le projet de former une identité qui va au-delà de l'espace national. Les identités individuelles ont su se modeler, au fil du temps, à des espaces de plus en plus vastes et de plus en plus abstraits. En quoi le passage d'une conscience nationale à une conscience supranationale serait-il impossible ? Rawls et Miller, tout comme les autres nationalistes, en restant plutôt silencieux à propos de cette question, s'enferment à mon avis dans un statut quo peu souhaitable. À mon sens, d'un point de vue éthique, nous

devons encourager les gens à dépasser, du moins en partie, la dichotomie entre justice nationale et justice internationale. Cette proposition, en plus d'être davantage respectueuse des valeurs libérales d'égalité entre les êtres humains, m'apparaît beaucoup plus progressiste.

2. Ensuite, je pense qu'il faut aussi rejeter le deuxième argument nationaliste. Bien entendu, la « culture politique nationale » influence grandement la réalité économique d'un pays. Il est facile d'accepter cette idée. Mais peut-on pour autant conclure que la réalité internationale n'influence aucunement les politiques internes de certains pays ? Notamment en raison de ce qui est devenu commun d'appeler « la mondialisation économique », il m'apparaît difficile de répondre à cette question par l'affirmative. Bien au contraire, tout nous porte à présumer aujourd'hui que les « conditions économiques défavorables » auxquelles font face certains pays ne tirent pas uniquement leurs causes d'activités domestiques. Il faut le réaliser, l'engagement des différentes sociétés dans l'ordre mondial économique influence grandement les politiques sociales, financières et économiques de celles-ci. C'est ce que fait valoir Pogge : « we coexist within a single global economic order that has strong tendency to perpetuate and even to aggravate global economic inequality⁵. » Par conséquent, la thèse selon laquelle les problèmes liés aux inégalités sont essentiellement internes m'apparaît fallacieuse. Parler d'une « coresponsabilité⁶ » me semblerait plus honnête.

Perspectives globalistes

Je n'ai fait que rejeter certains arguments de type nationaliste. Je pense avoir démontré que ces arguments ne permettent pas de rejeter les perspectives globalistes à propos de la justice distributive au niveau international. Avant de terminer, j'aimerais proposer certaines pistes d'argumentations susceptibles de justifier une répartition substantielle des richesses mondiales.

1. L'article premier de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme stipule que « *Tous les êtres humains naissent libres et*

égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns avec les autres dans un esprit de fraternité. » À mon avis, à moins qu'il ne soit qu'un vœu pieux sans aucune force de loi, cet article nous contraint à considérer les besoins des étrangers comme nos propres besoins. Ainsi, sur la base des droits humains, il me semble que nous devons étendre les principes de justice distributive à l'échelle de la planète.

On pourrait me répondre que l'article premier de la Déclaration ne fait pas consensus entre toutes les cultures. Certains peuples (appelons-les « hiérarchiques ») n'accepteraient pas cette manière de voir les choses. Vu cela, il serait intolérant envers ces pays d'universaliser les principes de justice distributive. Je réponds que ce contre-argument témoigne davantage d'une volonté de ne rien faire que d'un véritable souci de tolérance. Dans le cas qui nous concerne, je pense qu'il ne faut pas accorder trop d'importance à ce « souci de tolérance » ou à ces soi-disant « considérations pluralistes ». Il faut bien réaliser, malgré le pluralisme des valeurs, qu'il n'y a aucun pays qui refuserait une aide économique substantielle, et ce, même si on y joint certaines « clauses minimales d'utilisations ».

2. L'argument du contrat peu aussi aider à justifier une répartition des richesses mondiales. L'idée du contrat est assez simple. Il s'agit d'imaginer une assemblée hypothétique où tous les gens, peu important leurs sociétés d'appartenance, seraient inclus. Selon Beitz et Pogge, dans cette « position originelle globale », tous les gens s'entendraient pour inclure dans le contrat hypothétique un principe de distribution des richesses⁷. Cette thèse cosmopolite est aussi présente chez David Held. En partant de la question fondamentale « sur quoi s'accorderaient des personnes libres et égales », il soutient dans *Democracy and the Global Order* qu'ils en arriveraient effectivement à s'entendre sur certains principes de répartition⁸. Selon moi, cette manière de concevoir le contrat aurait cet avantage vis-à-vis la tradition de ne pas piper les dés en faveur d'une « justice à deux niveaux ».

Conclusion

J'ai essayé de démontrer que les arguments nationalistes contre la redistribution internationale des richesses ne tiennent pas. Selon moi, d'un point de vue éthique, il n'y a aucune raison de limiter les principes de justice distributive à l'espace national. À mon sens, il faut répartir les richesses mondiales sur la base des mêmes principes qui sont utilisés pour justifier la répartition au niveau domestique. Certes, il est normal (voire essentiel) d'entretenir des devoirs « spéciaux » envers nos compatriotes. Mais je ne vois tout simplement pas en quoi ces devoirs spéciaux excluraient certains devoirs envers les étrangers. Je ne vois pas non plus pourquoi ces devoirs seraient limités à une aide humanitaire. Pour justifier cette limitation, les nationalistes parlent d'une responsabilité interne des États vis-à-vis leur situation économique. Or force est d'admettre que cette idée contraste avec la réalité économique mondiale d'aujourd'hui. Il n'est pas nécessaire d'être économiste pour constater qu'il y a aujourd'hui intégration des marchés et qu'il y a de puissants acteurs non étatiques qui influencent les finances étatiques. Il faut bien l'admettre, les États ne sont pas les seuls responsables de leur « condition économique défavorable ». Par conséquent, je ne vois plus très bien pourquoi l'argument de la responsabilité interne tiendrait encore la route. Ainsi, à la question « faut-il répartir les richesses du monde ? », je pense que nous n'avons pas d'autre choix que de répondre par l'affirmative, et ce, sur la base des mêmes raisons qui nous permettent de justifier une répartition des richesses entre les citoyens appartenant à un même État.

1. Rawls écrit : « Here I draw a psychological principle that social learning of moral attitudes supporting political institutions works most effectively through society-wide shared institutions and practices. [...] In a realistic utopia this psychological principle sets limits to what can sensibly be proposed as the content of the Law of Peoples. » John Rawls, *Law of Peoples*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, 1999, p. 112, note 44.

2. Voir David Miller, « Justice and Global Inequality », dans *Inequality, Globalization and Politics*, dirigé par Andrew Hurrell et Ngaire Woods, Oxford University Press, 1999, p. 190.
3. « [Which] involves treating them as responsible for decision they make about resource use ». David Miller, *On Nationality*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 108.
4. Daniel Weinstock, « Démocratie et citoyenneté transnationales : perspectives d'avenir », dans *Mondialisation : perspectives philosophiques*, sous la direction de Pierre-Yves Bonin, L'Harmattan/Les Presses de l'Université Laval, 2001, p. 201.
5. Thomas Pogge, « Priorities of Global Justice », dans *Metaphilosophy*, vol. 32, nos 1/2, janvier 2001, p. 15.
6. Andrew Hurrell soutient cette idée dans *ibid.*, p. 48.
7. Voir Charles Beitz, *Political Theory and International Relations* avec une nouvelle postface, Princeton, Princeton University Press, 1999 ; Thomas Pogge, « An Egalitarian Law of Peoples », dans *Philosophy and Public Affairs*, vol. 23, no 3, 1994, pp. 195-224.
8. Voir David Held, *Democracy and the global Order : from the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Cambridge, Polity Press, 1995, pp. 161-162.

Le *Banquet* de Platon : désir d'immortalité et immortalité du désir

Raphaël Arteau McNeil, *Université d'Ottawa*

Au sujet de la forme particulière du *Banquet* qui se présente comme une suite de discours, Nietzsche enseignait à ses élèves lors des cours qu'il consacra à Platon, qu'il « est tout à fait faux de croire que Platon ait voulu ainsi représenter différentes directions fausses : ce sont tous des *lógoi* philosophiques et tous vrais, avec chaque fois de nouveaux aspects d'une même vérité¹ ». Toujours selon Nietzsche, la vérité du *Banquet* serait en somme celle de l'ensemble du platonisme, qu'il résume en une dévalorisation du monde du devenir au nom d'un monde des Idées accessible pour l'homme grâce à l'immortalité de son âme². Ce texte voudra donner à la fois raison et tort à la lecture nietzschéenne du *Banquet*.

Premièrement, en accord avec Nietzsche, nous voudrions montrer que le *Banquet* n'est pas un tas de discours, mais plutôt un tout dont l'unité se laisse tranquillement découvrir dans l'enchaînement des discours qui le constituent. Deuxièmement cependant, nous tenterons de rendre évidentes les raisons qui nous empêchent d'endosser, dans le cadre restrictif du *Banquet*, l'interprétation nietzschéenne du platonisme. Le *Banquet*, loin de présenter l'immortalité de l'âme humaine comme une évidence, tend plutôt à la rendre problématique. Nous voudrions donc montrer que l'immortalité y est présentée davantage comme un désir anthropologique que comme un attribut anthropologique. Mais d'abord, attardons-nous quelques instants sur la structure de cette œuvre.

1. La dialectique d'Éros, entre principe et désir

En comptant le discours d'Alcibiade, le *Banquet* comporte sept discours. Ces sept discours s'unissent sous un thème commun : l'Amour ou le dieu Éros. Il s'agit en effet, pour chaque convive, de « prononcer un éloge [du dieu] Éros, le plus bel éloge dont il sera capable » (177d3). Mais pour s'acquitter de cette tâche, il faudra expliquer, plus ou moins directement, « la nature de l'objet dont on

parle » (195a1-2). Ce qui reconduit explicitement les convives sur le terrain philosophique et permettra à Socrate de poser la question « *tis estin ho Érôs* » (199c6). Or, il est possible de distinguer parmi les cinq premiers discours deux grands axes de réponse. Le premier, qui regroupe les discours de Phèdre, Pausanias et Eryximaque, fait d'Éros un principe, ce qui signifie qu'Éros permet la réalisation ou l'acquisition de quelque bien. Puisqu'un principe est, par définition, ce qui vient en premier, ces trois réponses possèdent ceci en commun qu'elles identifient le dieu Éros avec l'origine de toutes choses. Phèdre, le premier à discourir, attribue deux caractéristiques à Éros qui ne seront pas remises en question avant le discours d'Aristophane. Premièrement, selon Phèdre, Éros est un dieu ; et deuxièmement, il est un des plus anciens dieux. En peu de mots, disons que cela signifie pour Phèdre qu'Éros est le dieu qui permet aux hommes, et surtout à l'aimé, de posséder les plus grands biens : vertu et bonheur. Pausanias, qui parle ensuite, complexifie un peu les choses, mais reste somme toute dans le cadre que Phèdre a défini. En simplifiant beaucoup, disons seulement que Pausanias tente de faire d'Éros un principe d'éducation morale. Vient ensuite le discours d'Eryximaque qui constitue le point culminant de la définition d'Éros en termes de principe. En bon physicien, Eryximaque est celui qui tirera toutes les conclusions des prémisses de Phèdre et Pausanias. Si Éros est le plus vieux des dieux, il gouverne non seulement les hommes (comme pour Phèdre et Pausanias), mais tous les êtres, y compris les autres dieux (186b). Éros est donc un principe universel d'attraction et de répulsion des semblables et des contraires (188d3) ; un principe qui peut cependant être compris et maîtrisé par la science et la technique.

Un second axe de réponse à la question « Qu'est-ce qu'Éros ? » peut cependant être identifié. Ce second axe, qui regroupe les discours d'Aristophane et d'Agathon, fait d'Éros un désir, c'est-à-dire un mouvement ou une tension vers un certain bien. Si la vieillesse va de pair avec l'idée de principe, il est aussi logique que la jeunesse se rapporte à l'idée de désir. Un désir, en effet, est déterminé par un objet, ou du moins par un état ou un contexte qui lui est antérieur et donc plus « vieux » que lui. Ainsi, pour Aristophane et Agathon,

Éros est le plus jeune des dieux. Si ce point est explicite dans le discours d'Agathon (195a9), on en retrouve déjà un indice chez Aristophane. L'histoire qu'il raconte, le fameux mythe des androgynes, montre qu'Éros est postérieur aux dieux olympiens, car il naît à la suite d'une action de Zeus. Éros est en effet la recherche de soi-même, de son autre moitié. Ainsi, Aristophane fait d'Éros quelque chose de proprement humain, puisque, pour connaître Éros, « d'abord il faut connaître la nature humaine et les épreuves qui l'ont affectée » (189b6). En bref, nous dirons qu'Éros est, pour Aristophane, le désir d'une unité particulière qui fut perdue par l'entrée de l'homme en société³. Ce désir habite l'homme et est au principe de nombreux comportements humains qu'il permet d'expliquer (entre autres l'homosexualité et la pédérastie). Toutefois, ce désir d'unité restera toujours ce qu'il est, à savoir un désir, et ne pourra ainsi jamais être satisfait véritablement. Agathon, pour sa part, définit aussi Éros en termes de désir, mais il lui attribue un objet différent : le beau. En plus, et contrairement à Aristophane, Éros est pour Agathon un cadeau divin et permet à celui qui en est habité d'accéder à une gloire immortelle. L'Éros d'Agathon est donc à la fois un désir du beau et un principe de célébrité.

C'est dans ce contexte, ou plus précisément dans le cadre de cette discussion sur la nature d'Éros, que se situe le discours de Socrate. Rappelons brièvement, au risque de nous répéter, les deux termes de cette dialectique. Le premier groupe définit Éros comme un principe : principe de possession de biens pour Phèdre, principe d'éducation morale pour Pausanias et principe d'ordre universel pour Eryximaque. Le second groupe définit plutôt Éros en termes de désir : désir d'unité ou amour de soi-même pour Aristophane et désir du beau pour Agathon. Cependant, les discours d'Aristophane et d'Agathon indiquaient aussi qu'un désir est à la fois au principe de l'action. Ainsi, le désir d'unité est au principe des mœurs sexuelles pour Aristophane et le désir du beau est au principe de la célébrité pour Agathon. Socrate va radicaliser la position d'Aristophane et d'Agathon en définissant Éros comme désir d'immortalité. Mais, ce faisant, il rejoindra les positions de Phèdre, Pausanias et Eryximaque en ce que le désir d'immortalité sera au principe de la

possession du bien, de l'éducation morale et de l'ordre, non pas universel, mais humain. Pour le dire autrement, le désir d'immortalité sera au principe de la nature humaine. Toutefois, et nous voulons insister sur ce point, en aucun cas ce désir d'immortalité ne deviendra principe d'immortalité dans le discours de Socrate.

2. La nature d'Éros, désir et principe

Ainsi, puisque Socrate veut approfondir la définition d'Éros comme désir, il débute en définissant ce qu'est un désir. Premièrement, un désir est toujours relatif et, pour cette raison, Éros, c'est-à-dire l'amour, est toujours amour de quelque chose (199c2-e8). Mais, deuxièmement, la relation qui est propre au désir est le manque. Ainsi, dire qu'Éros est un désir, c'est dire qu'il lui manque ce qu'il aime (200a1-b3). Socrate tient ensuite à préciser les attributs temporels du manque : il peut être présent (un malade qui désire la santé) ou futur (un homme en santé qui désire conserver la santé). Socrate se sert alors de ce point pour faire admettre qu'Éros est un désir et que l'objet de son désir est « ce qu'il n'a pas, ce qu'il n'est pas lui-même, ce dont il manque » (200e2-3). Acceptant qu'Éros est un amour du beau et du bon comme le voulait Agathon, Socrate précise cependant que, par conséquent, Éros doit lui-même manquer de bien et de beauté (200e6-201c8). Toutefois, et c'est ici que Diotime entre en scène (201d1), cela ne veut pas dire pour autant qu'Éros est laid et mauvais. Le premier point que Diotime veut établir est précisément qu'il existe un intermédiaire entre les contraires, et pour ce faire, elle utilise l'exemple de la science et de l'ignorance dont l'intermédiaire est l'opinion droite (savoir qu'il en est ainsi, sans pouvoir expliquer pourquoi il en est ainsi). Ayant établi ce point, elle peut maintenant avancer qu'Éros n'est ni un dieu immortel (car il manque de beauté, de bien, etc.) ni, cependant, un mortel. Éros est un intermédiaire entre les mortels et les immortels, il est un *daimôn* (202d10).

L'idée de *daimôn* illustre bien le changement qu'effectue Socrate (alias Diotime) dans la dialectique au sujet de la nature d'Éros. Jusqu'à maintenant, l'assertion de Phèdre qui faisait d'Éros un

dieu n'avait jamais été remise en doute explicitement. Les prédécesseurs de Socrate cherchaient plutôt à savoir si Éros est le plus vieux ou le plus jeune des dieux ; ce que nous avons traduit par une opposition entre Éros comme principe et Éros comme désir. En faisant d'Éros un *daimôn*, il semble que Socrate pointe déjà vers l'idée d'une réconciliation entre, sinon principe et désir, du moins vieillesse et jeunesse. Il ne serait pas faux de dire, en effet, que le *daimôn* est à la fois antérieur aux hommes et postérieur aux dieux. Cela ne va cependant pas sans soulever certaines difficultés. Dans son commentaire sur le *Banquet*, Leo Strauss montre bien que ce ne sont pas tous les contraires qui admettent un intermédiaire ; par exemple, il n'existe aucun intermédiaire entre le pair et l'impair, tout nombre étant soit l'un soit l'autre⁴. Ainsi, qu'il y ait un intermédiaire entre la science et l'ignorance ne prouve pas qu'il doive y en avoir un entre le mortel et l'immortel. Contentons-nous pour le moment de signaler ce problème, nous y reviendrons à la fin de notre texte pour tenter une explication.

Ainsi, il y a une différence fondamentale entre le désir et l'objet du désir, entre l'amant et l'aimé. Éros, le désir, se définit par un manque et ce dont il manque, avant tout, c'est le bien. Tout homme désire son bien et ce bien, en dernière analyse, consiste à vouloir enfanter, c'est-à-dire à vouloir persister dans l'être. Ainsi, mortel, l'homme manque d'un bien, c'est pourquoi il désire l'immortalité (207a). Or, ce désir ne peut s'actualiser que dans le beau, ce dernier n'étant pas la fin de son désir, mais la condition de possibilité de son actualisation. La relation du beau au bien, comme objet du désir, peut aussi être exprimée en termes d'utilité (204c7-8). Parce qu'ils sont mus par Éros, les hommes recherchent le beau, et parce qu'ils recherchent le beau, ils trouvent leur bien : l'enfantement, c'est-à-dire l'actualisation de leur désir d'immortalité. C'est donc ici que Socrate touche à la nature d'Éros, à la question « *tis estin ho Érôs* ». Socrate va maintenant examiner en quoi Éros est un principe, et ce, en trois temps, car ce désir d'immortalité peut s'actualiser de trois façons différentes : par la progéniture physique, par la célébrité à travers les âges et, enfin, par la contemplation de la vérité.

La descendance biologique (immortalité de l'espèce)

Premier moment donc, la descendance biologique. Éros est en effet un désir qui habite tout animal et qui le porte à se reproduire pour faire perdurer son espèce dans l'être. Puisque l'homme est un animal rationnel, il est donc naturel qu'il participe de ce type d'immortalité, qui est une immortalité de l'espèce par la descendance biologique. Éros est donc défini ici comme un principe : il est bel et bien ce qui permet l'immortalité, puisqu'il est au principe de la reproduction. Cependant, l'immortalité qui est « atteinte » ne concerne que l'espèce. Pour l'individu, le désir d'immortalité reste un désir, car il n'échappe pas, lui, à la mort. Et c'est « ainsi que tout être mortel se conserve, non qu'il soit jamais exactement le même, comme l'être divin, mais du fait que ce qui se retire et vieillit laisse la place à un être neuf, qui ressemble à ce qu'il était lui-même » (208a7-b2). Autrement dit, il y a bien immortalité du même spécifiquement, mais en tant qu'autre individuellement. Et cela est vrai aussi pour l'unité corporelle de l'individu, qui est toujours en train de se reformer (chaque atome étant remplacé par un atome de la même espèce).

Mais cela s'applique aussi à la partie rationnelle qui est en l'homme. « Car si l'on parle d'étudier, cela veut dire que la connaissance se retire de nous : l'oubli c'est en effet le départ, hors de nous, de la connaissance, et l'étude inversement, en créant un souvenir nouveau à la place de celui qui s'en va, conserve la connaissance, de façon qu'elle semble être la même » (208a4-7). L'homme est donc entièrement englué dans le devenir et rien ne lui est jamais acquis. Le même, en tant que même, lui est à jamais hors de portée. Cela est vrai pour son corps, pour son espèce et pour sa pensée. La définition du temps qui est ici implicite est évidemment le temps destructeur. Le temps travaille toujours à détruire l'homme qui, lui, travaille à perdurer dans l'être.

La gloire à travers les âges (immortalité du souvenir)

L'homme n'est cependant pas une bête, il est un animal rationnel, ce qui signifie, entre autres, qu'il possède une volonté.

Autrement dit, la première façon d'atteindre à l'immortalité, celle de l'espèce, s'attachait surtout à ce qui est instinctif en l'homme. La seconde façon concerne davantage la volonté en ce qu'il y est question de l'ambition.

Cependant, tout comme l'immortalité de l'espèce nécessitait l'enfantement d'une progéniture, la gloire à travers les âges requiert aussi un type « d'enfantement ». Trois types « d'enfantement » peuvent être identifiés selon les exemples qu'utilise Diotime : accomplir des actions mémorables (Alceste, Achille et Codros ; 208d2-6), produire des œuvres artistiques « immortelles » (Homère et Hésiode ; 209d1) et ordonner une cité, la rendre grande et glorieuse en lui donnant des lois magnifiques (Lycurgue et Solon ; 209d5-8). Nous voyons donc que ces trois façons d'atteindre à l'immortalité concernent l'âme humaine en ce qu'elle a d'actif : la raison pratique (actions, lois), par opposition à la raison théorique, et la création artistique (œuvres littéraires). Il s'agit en effet d'enfanter selon « la pensée » (209a3), c'est-à-dire de faire ou de produire des actions, des œuvres d'art ou des cités belles et mémorables, ou plutôt mémorables parce que belles. Et Diotime place ce type d'enfantement au-dessus de l'enfantement biologique (209c8-d1).

Cette supériorité mérite cependant d'être explicitée. Si nous la comparons à l'immortalité de l'espèce, nous remarquons que l'immortalité concerne davantage l'individu. Il s'agit de la mémoire que nous avons de personnages singuliers et précis : Achille, Homère, Lycurgue, etc. Toutefois, ce gain d'individualité est contrebalancé par une perte de corporalité. Car ce qui est conservé à travers les âges, c'est « l'immortel souvenir » de ces hommes (208d6). Il y a donc immortalité du même, mais par la mémoire, comme souvenir ou image dans la pensée des hommes, et non en chair et en os. Ainsi, il ne s'agit pas non plus d'immortalité à proprement parler. Le désir d'immortalité reste un désir : ce qui est acquis, ce n'est que l'immortalité du souvenir, puisque l'individu meurt bel et bien. Ce qui est immortel, ce sont les œuvres produites par ces hommes.

Mais avec cette précision, on voit bien la supériorité des « enfants » des poètes et des législateurs sur les enfants biologiques. Alors que les enfants biologiques auront besoin à leur tour de se

reproduire pour faire perdurer leur espèce dans l'être, les œuvres des grands hommes sont par elles-mêmes immortelles. Elles n'ont pas besoin de se reproduire, car, une fois qu'elles sont produites, elles durent dans l'être aussi longtemps qu'il y aura des hommes pour les contempler et les admirer. Et, du même coup, ces œuvres immortelles traînent avec elles le souvenir de leur créateur, dont l'immortalité se rattache, par conséquent, plutôt à l'ordre de l'accidentel qu'à l'ordre de l'essentiel. Si la définition du temps qui est ici implicite n'est pas exactement la même que celle impliquée dans l'immortalité biologique, puisque le temps semble en effet plutôt jouer le rôle d'un auxiliaire bienveillant en ce qu'il permet à certaines œuvres de se distinguer des autres, il n'en demeure pas moins destructeur pour l'individu comme tel, qui, lui, est toujours soumis à son flux inéluctable.

La vérité éternelle, le beau en soi (éternité de l'objet)

La troisième et dernière façon d'actualiser le désir d'immortalité constitue le sommet du discours de Diotime. Nous avons d'abord vu comment le corps et l'âme, dans sa partie active, étaient mus par un désir d'immortalité. Vient maintenant la raison théorique. Une autre manière de présenter cette dernière façon pourrait s'appuyer sur les faiblesses de la précédente. Les œuvres des grands hommes sont certes, en un certain sens, immortelles, mais leur immortalité est relative. Effectivement, il faut non seulement des hommes pour les garder vivantes de génération en génération, mais des hommes de même culture ou dont la culture est en continuité avec celle dont ces œuvres immortelles sont issues. En somme, si ces œuvres sont immortelles, elles le sont pour nous et non en soi. Ces deux éléments, la raison théorique et l'en-soi, sont au fondement de la dernière partie du discours de Diotime.

Pour le résumer rapidement, disons que ce que Diotime présente est une sorte d'échelle de l'amour.

Suivre, en effet, la voie véritable de l'amour [...], c'est partir, pour commencer, des beautés de ce monde pour aller vers cette beauté-là [le beau en soi], s'élever toujours, comme par

échelons, en passant d'un seul beau corps à deux, puis de deux à tous, puis des beaux corps aux belles actions, puis des actions aux belles sciences, jusqu'à ce que des sciences on en vienne enfin à cette science qui n'est autre que la science du beau, pour connaître enfin la beauté en elle-même (211c1-9).

Il s'agit donc d'épurer Éros et de le diriger vers ce qui est véritablement immortel, ou plutôt éternel, le beau en soi, et qui est, lui seul, le véritable objet d'Éros, le véritable objet de notre désir d'immortalité (210e4). Il semble donc que l'immortalité qui est ici en question concerne davantage l'objet que le sujet qui le contemple. Aussi, puisqu'il est question de cheminement, voire d'une éducation au beau, donc d'un processus qui se déroule dans le temps, le temps semble ici aussi jouer le rôle d'un auxiliaire bienveillant. Cependant, si cette éducation se déroule dans le temps, l'objectif n'en demeure pas moins la saisie d'une entité intemporelle.

Cela dit, la question devient alors de savoir si la contemplation du beau en soi mène à la possession du bien qui fut identifié plus tôt comme le bien véritable de l'homme, à savoir l'immortalité. Peut-on dire, en effet, que le désir d'immortalité, poussé à son point le plus noble, devient principe d'immortalité pour l'individu en tant qu'individu ? Or, c'est précisément la question sur laquelle Diotime clôt son discours (212a5-8). Mais il s'agit justement d'une question et non d'une affirmation. Toutefois, il est possible de regarder le dernier discours du *Banquet*, celui d'Alcibiade, comme l'indice d'une réponse à cette question.

Éloge de Socrate, de l'excellence humaine, de la philosophie

Le discours d'Alcibiade consiste en fait en un éloge de Socrate. Ainsi, Socrate se trouve à prendre la place du dieu Éros comme sujet des discours. À première vue, nous pourrions dire qu'Alcibiade divinise Socrate. Or, le contenu du discours tend précisément à montrer qu'il n'y eut jamais homme comme Socrate. Socrate est insensible à la beauté corporelle (217a2-219e5), à l'argent (219e1-2), aux honneurs (220d6-e9), à la faim, à la fatigue, au froid, au chaud (219e6-

220d5), à la peur (220e8-221c1), à l'alcool (214a4-6), etc. Socrate est toujours le même peu importe les circonstances. Il a quelque chose du beau en soi qui est le même en tout temps, en tous lieux, en toutes circonstances, etc. Et s'il est ainsi, nous apprend le discours de Diotime, c'est qu'il est attaché à la vérité et au beau en soi. Autrement dit, Socrate, plus que tout autre, possède la vraie vertu (*aretèn alètè*), l'excellence humaine.

Ainsi peut être compris le bien qui est acquis par la contemplation du beau en soi. Le beau en soi conduit au bien ou enfante le bien. Non pas le bien en soi par contre, qui serait non simplement l'immortalité mais l'éternité, mais plutôt le bien pour nous, humains, c'est-à-dire l'excellence humaine ou l'*aretè alètès*. Le désir d'immortalité, en poussant l'homme à trouver son bien dans la beauté, le pousse à la philosophie et à l'excellence humaine. Ainsi, le désir d'immortalité est au principe de l'excellence humaine, car il est au principe de la philosophie. Et c'est pour cette raison que Socrate mérite d'être « divinisé » par Platon à travers Alcibiade (et l'ensemble de son œuvre). Socrate est digne d'être immortalisé, mais au sens de la célébrité à travers les âges. Autrement dit, l'immortalité de Socrate est celle du souvenir, donc à la façon du second type d'immortalité, celle des guerriers, poètes et législateurs. Et il est digne d'être immortalisé, non pas parce qu'il cherche à être célébré de génération en génération, mais pour que chaque être humain ait la chance, comme Platon, de le rencontrer afin de rencontrer ce possible humain qu'est le philosophe.

Conclusion

En guise de conclusion, nous voudrions réunifier le discours de Socrate et rendre plus explicite la synthèse qu'il effectue entre désir et principe. En effet, Éros, défini comme désir d'immortalité, ne permet pas simplement d'expliquer quelques phénomènes humains, mais bien l'ensemble du phénomène humain. Le désir d'immortalité permet d'unifier chez l'homme le corps (sexualité), l'âme (ambition) et la raison (la recherche et contemplation de la vérité). Plusieurs de ces éléments se retrouvent éparpillés dans l'ensemble des discours, mais seul celui de Diotime réussit à les harmoniser et à en faire un tout qu'est l'homme.

Ainsi, peut-être, peut-on mieux comprendre ce que Diotime voulait dire lorsqu'elle parlait d'Éros comme d'un *daimôn*. Antérieur à tout être humain, Éros serait cependant postérieur aux dieux. Ni mortel ni immortel, il serait un intermédiaire. Nous avons vu, à l'aide de Strauss, que ces attributs ne sont pas sans ambiguïté. Toutefois, si Éros est à la fois désir et principe, il ne semble plus ridicule de parler d'une entité entre la mort et l'immortalité. En tant que principe anthropologique, il sera toujours antérieur à chaque être humain individuel. Mais en tant que désir d'immortalité, il sera toujours postérieur aux dieux qui eux seuls possèdent l'immortalité, voire l'éternité. Autrement dit, Éros est immortel en ce qu'il correspond à l'idée de la nature humaine, mais est mortel puisque tout homme, individuellement, est mortel. Ainsi, « tantôt il fleurit et il vit, tantôt il meurt ; puis il revit [...], mais ce qui passe en lui sans cesse lui échappe » (203e4-5).

Que le désir d'immortalité qui constitue la nature humaine ne puisse jamais devenir principe d'immortalité pour l'homme, que ce désir reste toujours un désir, tel semble être l'un des enseignements implicites de Diotime. Au début de son discours, en définissant ce qu'est un éloge, Socrate avait bien annoncé qu'il ne dirait pas toute la vérité sur Éros, mais simplement les plus belles vérités à son sujet (198d2-6). À la suite de son discours, ne faut-il pas admettre que si nous désirons toujours ce qui nous manque et nous fait défaut, dès lors, tant que nous désirons l'immortalité, nous sommes mortels ?

-
1. Friedrich Nietzsche, *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, trad. d'Olivier Berrichon-Sedeyn, Combas, Éditions de l'éclat, 1991, p. 33.
 2. Voir, entre autres, *ibid.*, pp. 54 et 71-74.
 3. Leo Strauss, *On Plato's Symposium*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001, p. 134.
 4. *Ibid.*, p. 189.

L'éducation par la bouche : les livres I-III de l'*Émile* de Rousseau

Amélie Desruisseaux-Talbot, *Université McGill*

Dès les premières pages de son traité d'éducation naturelle, *Émile, ou De l'éducation*, Jean-Jacques Rousseau rappelle que le « mot *éducation* avait [...] chez les anciens un autre sens que nous ne lui donnons plus : il signifioit nourriture¹. » En effet, par sa racine *Traph* qui signifiait « rendre fort », aussi bien physiquement qu'intellectuellement, le verbe grec *tréphô* avait pour sens « nourrir », mais également « élever », « former » ou « instruire ». Que Rousseau insiste sur ce lien étymologique entre nourriture et éducation s'avère très révélateur. En effet, il semblerait que Rousseau désire montrer dans son *Émile* que la réussite du projet d'éducation naturelle auprès du jeune enfant dépend de la réussite à lier, de la façon la plus serrée possible, la nourriture à l'éducation, c'est-à-dire à faire découler l'éducation de la nourriture, ou, pour le dire autrement, à faire une éducation par la nourriture. De fait, Rousseau affirme au second livre, « je conclurrois [...] que le moyen le plus convenable pour gouverner les enfans est de les mener par leur bouche » (*É*, II, p. 409).

Ainsi, comme l'a si bien perçu Allan Bloom dans *L'Amour et l'Amitié*, « le fil d'Ariane dans les trois premières parties d'*Émile*, c'est l'usage subtil que Rousseau fait de la nourriture pour instruire son élève². » Effectivement, si l'on examine avec soin les différents procédés d'éducation employés avant la puberté d'*Émile*, on remarquera qu'ils se basent constamment sur la gourmandise de l'enfant comme moteur de l'apprentissage. À titre d'exemple, c'est parce qu'*Émile* désire se rendre à un goûter pour manger de la crème qu'il apprendra à lire (voir *É*, II, p. 358), et c'est parce que, perdu en forêt, il désire ardemment aller dîner qu'il fixera ses connaissances en astronomie (voir *É*, III, pp. 448-450).

Si Rousseau recourt à la gourmandise de l'enfant pour lui faire apprendre, cela ne constitue certes pas un hasard ou une lubie. Au contraire, à partir de ce simple motif de la gourmandise, c'est toute

l'anthropologie rousseauiste que nous pourrions voir peu à peu s'esquisser. Il s'agira donc ici d'expliquer pourquoi cette éducation par la bouche s'avère *la* méthode pédagogique idéale dans le cadre du projet d'éducation naturelle du jeune enfant. Pour ce faire, nous procéderons en trois temps. Premièrement, nous examinerons la finalité de la première éducation d'Émile, de façon à pouvoir ensuite mesurer toute la pertinence de l'éducation par la bouche pour atteindre une telle fin. Finalement, nous nous servirons d'un exemple précis tiré d'*Émile* pour illustrer concrètement comment il est possible, à partir de la gourmandise, de civiliser l'enfant et de l'éduquer.

1. La finalité de la première éducation d'Émile

« Un sauvage fait pour habiter les villes »

Selon Rousseau, c'est dans l'*Émile* qu'il faut chercher la somme de tout son système philosophique et de tout son art³. En réponse au *Mandement* de l'Archevêque de Paris Christophe de Beaumont qui avait interdit l'*Émile* en 1762, Rousseau expliquera que cet ouvrage n'est en fait que la réaffirmation, voire la quintessence, du grand principe qui se trouvait à la base de tous ses écrits et que l'on peut résumer ainsi : l'homme est naturellement bon, c'est la société qui le corrompt.

Ainsi, l'*Émile* voudrait montrer comment, de naturellement bon qu'il était, l'homme devient méchant. Il suffit pour s'en convaincre de relire la toute première phrase de l'ouvrage : « Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses : tout dégénère entre les mains de l'homme » (*É*, I, p. 245). Or, l'*Émile* n'entend pas seulement exhiber le processus de dépravation, mais plutôt montrer comment essayer d'éviter ce processus par une éducation qui suivrait la nature. L'élève imaginaire que se crée Rousseau, prénommé Émile, devra donc pour accéder au bonheur unifier les caractéristiques de l'homme à l'état de nature avec celles de l'homme à l'état de société. Pour reprendre les termes de Rousseau lui-même, le but ultime de l'éducation d'Émile est d'en faire « un sauvage fait pour habiter les villes » (*É*, III, p. 484).

Tout le problème de la première éducation résidera donc dans cette question : quelle sorte d'éducation permettra qu'Émile demeure un sauvage, soit un homme naturellement bon, sans être corrompu par la société dans laquelle, inévitablement, il vit ? Une des réponses principales qu'offre Rousseau se trouve dans le concept d'*éducation négative*.

Qu'est-ce que l'éducation négative ?

Si l'humanité était bonne à ses débuts, ou plutôt à l'état de nature, il en va de même pour chaque homme qui naît et, dès lors, le problème auquel est confronté tout éducateur est de réussir à empêcher que l'enfant soit perverti : « La première éducation doit donc être purement négative. Elle consiste, non point à enseigner la vertu ni la vérité, mais à garantir le cœur du vice et l'esprit de l'erreur » (*É*, II, p. 323). Cette éducation ne doit donc pas se donner comme mandat principal de transmettre des connaissances, mais plutôt de tout mettre en œuvre pour préserver ce que l'enfant est déjà.

La caractéristique principale de l'homme à l'état de nature que l'éducation négative se doit de protéger chez le jeune enfant est l'amour de soi. L'amour de soi est un instinct qui pousse l'homme à veiller à son bien-être et à sa conservation. Selon Rousseau, cet instinct est la première passion à habiter tout être humain. S'il s'avère nécessaire de la protéger, ce n'est pas parce qu'elle risque de disparaître au cours de la vie de l'homme, mais plutôt parce qu'elle risque de se métamorphoser prématurément en un égoïsme féroce et compétitif, l'amour-propre.

L'amour-propre découle de cet instinct de survie qu'est l'amour de soi, et la transformation de celui-ci en celui-là advient seulement lorsque les rapports avec autrui interviennent dans la conception que l'individu se fait de lui-même. Pour reprendre l'excellente définition d'Allan Bloom, l'homme habité par l'amour-propre « is the man who, when dealing with others, thinks only of himself, and on the other hand, in his understanding of himself, thinks only of others⁴. » Tous les vices qui enveniment la vie de l'homme, comme l'orgueil, l'envie, la méchanceté, découlent de l'amour-propre.

Ainsi, l'intention première de l'éducation négative est de prévenir la transformation de l'amour de soi en amour-propre, puisque l'amour-propre est la véritable cause de la division de l'homme. Si nous disons que cette intention est première, c'est parce qu'elle est fondamentale, mais également première au sens chronologique, puisqu'elle n'intervient que chez l'enfant pré-pubère. Car, en effet, dès que le désir sexuel naît, le problème ne se pose plus de la même façon, puisque l'adolescent tentera d'obtenir la bonne opinion d'autrui, surtout des membres du sexe opposé, et, dès lors, l'amour-propre fera inévitablement partie de son nouveau rapport au monde. Ainsi donc, cette éducation négative qui ambitionne de prévenir le cœur de l'enfant contre l'amour-propre ne sera légitime qu'au sein des trois premiers livres d'*Émile*, qui s'intéressent à l'enfant pré-pubère, donc à un individu encore solitaire et tout entier dans l'amour de soi.

2. « Gouverner par la gourmandise »

Le rejet des stratégies pédagogiques traditionnelles

Dans le dessein de remplir un tel mandat, soit celui d'une éducation négative, Rousseau a d'abord dû rejeter toutes les stratégies pédagogiques traditionnelles, parce que, en favorisant d'une façon ou d'une autre l'éveil précoce de l'amour-propre, elles ne permettaient pas de préserver la bonté originelle de l'enfant.

Il est bien étrange que depuis qu'on se mêle d'élever des enfants on n'ait imaginé d'autre instrument pour les conduire que l'émulation, la jalousie, l'envie, la vanité, l'avidité, la vile crainte, toutes les passions les plus dangereuses, les plus promptes à fermenter et les plus propres à corrompre l'âme, même avant que le corps soit formé (*É*, II, p. 321).

Selon l'ordre de la nature, on l'a vu, l'enfant pré-pubère n'a pas conscience des autres autour de lui, il est tout entier en lui-même. Or, tous les aiguillons habituels dont on use pour motiver l'enfant à apprendre ne respectent pas cette solitude originelle de l'enfant, puisqu'ils font tous intervenir la notion d'altérité. En stimulant l'enfant avec « l'émulation, la jalousie, l'envie, la vanité, l'avidité, la

vile crainte », on lui fait miroiter l'opinion que les autres pourraient avoir de lui et, dans ce cas, l'enfant apprendra soit parce qu'il désire être meilleur que les autres enfants, soit pour gagner l'estime de son pédagogue ou soit parce qu'il en a peur. On formera peut-être un enfant très savant, mais ce qui est flagrant aux yeux de Rousseau est que l'on formera d'abord un enfant vaniteux, prétentieux, compétitif, flatteur, craintif ; en un mot, un enfant esclave de l'opinion des autres.

Ces incitatifs traditionnels se révèlent donc éminemment dangereux, parce qu'ils risquent à tout instant de déstabiliser l'équilibre naturel de l'enfant pré-pubère en faisant naître prématurément l'amour-propre en son cœur. Rousseau les proscriit de son éducation de manière on ne peut plus claire : « Du reste jamais de comparaison avec d'autres enfans, point de rivaux, point de concurrents [...] : j'aime cent fois mieux qu'il n'apprenne point ce qu'il n'apprendroit que par jalousie ou par vanité » (*É*, III, p. 453-454).

Comment et qui « gouverner par la gourmandise » ?

Confronté à ce problème, Rousseau entrevoit un nouveau motif qui parviendra à « inciter à la connaissance sans corrompre la bonté naturelle⁵ » de son jeune élève. Et ce motif, ce sera la nourriture. Or avant d'examiner en quoi ce motif s'avère idéal, il apparaît important de préciser d'abord comment Rousseau entend utiliser la nourriture comme appât éducatif, et avec qui il entend l'utiliser.

On aura compris que la manière dont il s'agit de « gouverner par la gourmandise » ne doit en aucun cas exciter la vanité et la compétitivité de l'enfant. Afin d'illustrer les principes de cette éducation par la bouche bien particulière, prenons l'exemple de la géométrie. Comment enseigner la géométrie à son pupille en misant sur la nourriture, mais sans exciter son amour-propre ? On devinera qu'il ne s'agira pas pour le gouverneur de remettre à son élève un sac de bonbons pour le féliciter d'avoir bien suivi son long exposé magistral. Au contraire, pour qu'un enfant devienne un géomètre digne de franchir le seuil de l'Académie, il suffira par exemple de lui demander chaque matin de choisir une seule gaufre parmi un panier de gaufres de formes différentes. Selon Rousseau, « le petit gourmand

[...] épuis[era] l'art d'Archimède pour trouver dans laquelle il y [aura] le plus à manger » (*É*, II, p. 401). C'est donc par ce genre de stratagèmes, qui ne font pas de la nourriture une récompense, mais plutôt le résultat des efforts de l'enfant, qu'il sera possible de l'éduquer.

Or, ce que Rousseau propose comme nouvel appât éducatif ne peut convenir qu'aux petits garçons.

Il n'en est pas des filles comme des garçons qu'on peut jusqu'à un certain point gouverner par la gourmandise. Ce penchant n'est point sans conséquence pour le sexe, il est trop dangereux de le lui laisser (*É*, V, p. 749).

S'il est possible de gouverner les garçons par leur ventre, c'est entre autres parce que cet aiguillon s'avère parfaitement inoffensif pour eux, car ce « vice » (*É*, II, p. 410) s'évanouira à l'adolescence, lorsque la dévorante passion sexuelle se sera emparée de leur corps. Comme le dit Rousseau, « [d]ans l'enfance on ne songe qu'à ce qu'on mange ; dans l'adolescence on n'y songe plus, tout nous est bon, et l'on a bien d'autres affaires » (*ibid.*). Cela signifie, qu'avec les garçons, on peut user de la gourmandise comme moteur de l'éducation sans aucune crainte.

Cette précision portant sur la manière de réaliser l'éducation par la bouche étant faite, nous examinerons maintenant en détails le grand avantage de la nourriture sur les autres stimuli, soit le fait qu'il permette à l'enfant pré-pubère de demeurer uniquement sous l'emprise de l'amour de soi. Pour ce faire, nous montrerons comment la nourriture répond aux deux exigences de l'amour de soi : l'amour de soi-même *ici*, en son propre corps (la jouissance physique) et l'amour de soi-même *maintenant*, dans le présent (la jouissance immédiate).

L'avantage de l'éducation par la bouche : maintenir le règne de l'amour de soi

La jouissance physique : l'amour de soi ici

Avant l'éveil du désir sexuel qui jette l'adolescent parmi ses semblables et en fait un être moral, l'enfant n'est qu'un être phy-

sique. « Les premières facultés qui se forment [...] sont les sens » (*É*, II, p. 380). Rousseau prescrit à celui qui ambitionnerait d'éduquer un jeune enfant : « Faites que tant qu'il n'est frappé que des choses sensibles toutes ses idées s'arrêtent aux sensations ; faites que de toutes parts il n'aperçoive autour de lui que le monde physique » (*É*, II, p. 317). Les enfants étant d'abord et avant tout des êtres de sensations, ils seront sensibles à tous les plaisirs sensoriels : ils aimeront la sensation de l'eau sur leurs mains, ils aimeront les couleurs vives et, par-dessus tout, ils aimeront ce qui flatte leur palais. En effet, comme le dit Rousseau, « de nos sensations diverses le goût donne celles qui généralement nous affectent le plus. [...] Mille choses sont indifférentes au toucher, à l'ouïe, à la vue ; mais il n'y a presque rien d'indifférent au goût » (*É*, II, p. 409). Si la nourriture s'avère dans l'*Émile* l'aiguillon premier à l'éducation, c'est donc que, de l'avis de Rousseau, les enfants ont une passion naturelle pour la nourriture : « la gourmandise est la passion de l'enfance » (*ibid.*).

Que les enfants prennent autant de plaisir à manger peut s'expliquer par le premier commandement que la nature grave dans le cœur de l'homme : la conservation de soi. Si la majeure partie des pensées des enfants se concentre dans leur palais, c'est parce que « le besoin de croître » excite « leur appetit continuel » (*É*, II, p. 411). Ainsi, les enfants sont naturellement gourmands, parce qu'ils sont naturellement animés d'un instinct de conservation qui les entraîne à vouloir se maintenir en vie, forts et en santé. En clair, l'enfant n'a naturellement dans son cœur qu'une seule passion, l'amour de soi ; et le goût naturel pour la nourriture rend explicite cette passion. C'est donc de cette propension des enfants à rechercher la jouissance physique ou sensorielle que découle la possibilité pour le gouverneur de faire une éducation par la bouche ; simplement en les attirant par l'estomac ou par le palais, il est envisageable pour Rousseau de « mener des armées d'enfants au bout du monde » (*É*, II, p. 411).

La jouissance immédiate : l'amour de soi maintenant

Une des bases essentielles de l'éducation traditionnelle se trouve dans la prévoyance : on enseigne à l'enfant ce qui lui servira plus tard, ce qui signifie qu'on travaille à son bonheur futur, et non pas directement à son bonheur présent. Or, de l'avis de Rousseau, la notion de prévoyance est à bannir de l'éducation d'un enfant, puisque, en le projetant à l'extérieur de lui-même, dans un futur incertain et imaginé, elle rompt son unité originelle. L'enfant n'est plus un être entier, tout à son présent, mais se trouve plutôt divisé. Ainsi, si l'on désire être heureux, il est essentiel de rentrer en nous-mêmes et de se soucier du seul temps qui est véritablement, le présent. Rousseau se fait clair : « Ô homme ! resserre ton existence au dedans de toi, et tu ne seras plus misérable » (*É*, II, p. 308).

Or, un enfant n'a pas les vices de l'homme à l'état de société : selon l'ordre de la nature, l'enfant ne pense qu'à satisfaire ses besoins immédiats et à se donner le plus de plaisir *hic et nunc*. L'enfant est donc naturellement dans le présent. Il suffit de s'attarder sur les plaisirs de tout enfant (manger, jouer, sauter, courir, dormir...) pour constater qu'il s'agit de plaisirs apportant une jouissance immédiate, plaisirs qui ne sont donc jamais faits en vue de l'avenir. Encore une fois, le rôle de l'éducateur auprès de son pupille ne consiste donc pas à *transmettre* mais à *préserver*. Il importe que l'éducation ne fasse pas entrer la pensée du futur dans la tête de l'enfant afin de préserver ce qu'il est déjà et ce qu'il possède déjà, à savoir une bonté et une stabilité originelles ancrées dans un pur présent. Une astuce que propose Rousseau à ses lecteurs pour qu'ils mettent de côté la logique de la prévoyance est de s'imaginer que leur enfant peut mourir à tout moment (voir *É*, II, pp. 301-302). En amputant ainsi l'enfant de son futur, de sa vie adulte, Rousseau oblige à considérer simplement « l'enfant dans l'enfant » (*É*, II, p. 303).

L'exemple de l'apprentissage de la lecture rend très bien compte de cette volonté de demeurer ancré dans le présent de l'enfant. Afin d'éviter tout discours qui se baserait sur une logique de la prévoyance (« Apprends à lire, tu verras que ça te sera fort utile plus tard »), le gouverneur doit donc trouver le moyen d'instiller le désir d'apprendre dans l'âme d'Émile. Or, comment faire naître ce désir

d'apprendre dans le cœur de cet enfant tout entier en lui-même qui ne se soucie pas de l'opinion d'autrui et qui n'a d'autres désirs que ceux qui conduisent à la satisfaction immédiate ? Rousseau répond : par l'« intérêt *présent* ; [...] le grand mobile, le seul qui mène sûrement et loin » (*É*, II, p. 358). Il s'ensuit qu'il faudra faire naître le désir d'apprendre en s'appuyant sur les désirs physiques, de façon à faire en sorte que « le besoin seul, sans discours ni maître, [...] rend[e] l'homme intelligent⁶. »

Émile reçoit quelquefois [...] des billets d'invitation pour un dîné, pour une promenade, pour une partie sur l'eau, pour voir quelque fête publique. Ces billets sont courts, clairs, nets, bien écrits. Il faut trouver quelqu'un qui les lui lise ; ce quelqu'un [...] ne se trouve pas toujours à point nommé [...]. Ainsi, l'occasion, le moment se passe. On lui lit enfin le billet, mais il n'est plus le tems. Ah ! si l'on eut su lire soi-même ! On en reçoit d'autres ; ils sont si courts ! Le sujet en est si intéressant ! on voudroit essayer de les déchiffrer, on trouve tantôt de l'aide tantôt des refus. On s'évertue ; on déchiffre enfin la moitié d'un billet ; il s'agit d'aller demain manger de la crème... on ne sait où ni avec qui... combien on fait d'efforts pour lire le reste ! (*ibid.*)

Grâce aux stratégies mises en œuvre par le gouverneur — car il est clair que c'est lui qui contrôle la teneur de ces petits billets et le moment où son élève doit les recevoir —, Émile ressent le désir d'apprendre à lire simplement pour pouvoir satisfaire son envie de goûter à de la bonne crème. Stimulé par sa gourmandise, Émile désire apprendre, car il veut jouir immédiatement. Le bonheur qu'il désire n'en est donc pas un qui le décentrerait de lui-même. En effet, ce bonheur ne trouve ni son origine dans l'opinion d'autrui ni sa concrétisation dans un futur lointain et imaginé.

Toutefois, si Émile n'a aucune idée de l'avenir, quelqu'un se charge d'en avoir une pour lui. « Manipulant » Émile en jouant sur sa corde sensible, la gourmandise, le gouverneur réussit à préserver la bonté et la stabilité d'Émile, mais il n'en demeure pas moins qu'il réussit à lui faire apprendre des choses, à lui transmettre des

connaissances. Ou plutôt, il manigance de façon à ce que ce ne soit pas lui qui transmette des connaissances à Émile, mais plutôt que ce soit au contact des choses que les connaissances entrent en Émile sans qu'il ne s'en rende vraiment compte, sans qu'il ait l'impression d'être en train d'apprendre.

3. Du corps à l'esprit ou de la nature à la culture

Rousseau croit donc en la possibilité de transformer la chair en esprit, c'est-à-dire de partir du plus corporel pour se rendre au plus spirituel. Nous nous attarderons maintenant à exemplifier ce mouvement allant du matériel au spirituel en montrant comment le gouverneur, en misant sur l'appétit naturel de l'enfant, pourra lui permettre de découvrir l'astronomie.

Illustration à l'aide d'un exemple : réinventer la science

À la fin du livre II, Émile est un garçon de douze ans vigoureux et sain. Ses forces s'étant développées énormément et ses besoins étant toujours aussi limités, puisque le grand et puissant besoin qu'est la sexualité ne l'habite pas encore, Émile entre dans « le tems le plus précieux de la vie » (*É*, III, p. 427). Émile pourra donc profiter de cette période pour développer sa raison et apprendre tout ce qui peut contribuer réellement à son bien-être.

Pour comprendre ce que doit être Émile, un livre s'avère très éclairant, d'autant plus qu'il s'agit du premier livre que son gouverneur lui donne à lire, *Robinson Crusoé* (voir *É*, III, pp. 454-455). À l'instar de Robinson sur son île déserte, Émile doit savoir pourvoir à tous ses besoins naturels, et être en mesure de se procurer une sorte de bien-être. Émile doit donc tout découvrir par lui-même : « qu'il n'apprenne pas la science, qu'il l'invente » (*É*, III, p. 430). Le modèle de Robinson montre bien que ce qui doit intéresser Émile est uniquement ce qui peut lui être véritablement utile.

Par exemple, ce qui saurait être véritablement utile à Émile-Robinson serait de savoir s'orienter sur son île. Par contre, si le gouverneur entreprend d'enseigner à Émile « le cours du soleil et la manière de s'orienter » (*É*, III, p. 447) par un beau discours, il risque rapidement de faire bâiller son élève. Émile ne comprendra pas par

les mots l'utilité du sens de l'orientation, il faut que *les choses* le lui apprennent. Le gouverneur Jean-Jacques devra donc s'y prendre d'une autre manière pour qu'Émile ressente l'utilité de cette connaissance. Partis se promener dans la forêt avant le déjeuner, Jean-Jacques et Émile se perdent et ne savent plus de quel côté se trouve Montmorency. Affamé, Émile est, au plein sens du terme, complètement déboussolé. Par les questions de son gouverneur, il réalisera que ses notions d'astronomie pourraient lui être tout à fait utiles dans cette situation, car elles lui permettraient de retrouver son chemin et d'enfin aller se sustenter.

Émile : « Cela est vrai ; il n'y a qu'à chercher l'opposé de l'ombre. Oh voila le sud, voila le sud ! Surement Montmorenci est de ce côté [...]. Ah je vois Montmorenci ! Le voila tout devant nous, tout à decouvert. Alons déjeuner, alons diner, courons vite : l'astronomie est bonne à quelque chose » (*É*, III, p. 450).

La tactique du gouverneur a donc consisté à faire ressentir à son élève la faim, afin que le besoin seul lui enseigne l'utilité de savoir s'orienter par la position du soleil. Comme l'exprime habilement Yves Vargas, « on retrouve sa route car on a faim et l'appétit est le meilleur astronome du monde⁷. » La gourmandise et l'appétit réussissent donc à mener Émile jusqu'aux étoiles, là où les savants discours avaient échoué. On peut donc réaliser qu'il ne sera possible d'élever le jeune Émile jusqu'aux connaissances spirituelles, l'astronomie par exemple, que si l'on table sur ses besoins et appétits naturels. Ainsi, il est possible de réaliser que la voie de la culture et de l'éducation n'est possible chez Rousseau que si l'on s'appuie d'abord solidement sur la nature.

Ce sera donc à partir du besoin corporel et naturel qu'est l'appétit que le gouverneur pourra éduquer Émile de façon à ce que celui-ci demeure tout entier dans un amour de lui-même *hic et nunc*. Or, l'art du gouverneur consiste, pour former un individu aux caractéristiques naturelles, à employer une kyrielle de stratagèmes, de trucs ; bref, d'artifices. Ainsi, il semblerait, pour reprendre une

expression de Jean Starobinski, que, dans l'*Émile*, le remède se trouve dans le mal⁸. En effet, c'est paradoxalement l'artifice poussé à sa plus haute expression qui permettra de sauver Émile de la société corruptrice et de lui conserver sa naturalité.

1. Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, dans *Œuvres complètes*, t. IV, éd. de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1990, I, p. 252. Étant donné leur grand nombre, les références à l'*Émile* seront dorénavant placées à même le texte, entre parenthèses, avec l'abréviation *É* suivie de la mention du livre d'où la citation est tirée. Il est également à noter que nous respecterons toujours la graphie de Rousseau, du moins telle qu'elle apparaît dans l'édition de La Pléiade.

2. Allan Bloom, « Rousseau et le projet romantique », dans *L'Amour et l'Amitié*, trad. de Pierre Manent, Paris, Éditions de Fallois, 1996, p. 59.

3. Voir Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, dans *Œuvres complètes*, t. I, éd. de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de La Pléiade), 1959, III, p. 933.

4. Allan Bloom, « Introduction », dans Jean-Jacques Rousseau, *Emile : or, On Education*, éd. et trad. d'Allan Bloom, New York, Basic Books, 1979, p. 5.

5. *Id.*, « Rousseau et le projet romantique », *loc. cit.*, p. 59.

6. Yves Vargas, *Introduction à l'Émile de Rousseau*, Paris, Presses universitaires de France (Les grands livres de la philosophie), 1995, p. 13.

7. *Ibid.*, p. 13.

8. Jean Starobinski, *Le Remède dans le mal : critique et légitimation de l'artifice à l'âge des lumières*, Paris, Gallimard, 1989, 286 p.

Le problème du mal dans *Europa* de Lars Von Trier

Toufic El-Khoury, *Université Saint-Joseph de Beyrouth*

SYNOPSIS. L'après-guerre 39-45. Léopold Kessler, un Américain d'origine allemande revenu dans son pays natal, est engagé dans une compagnie de chemins de fer comme contrôleur. Son but est simple : « faire du monde un meilleur endroit ». Mais Katharina, une Allemande mystérieuse dont il tombera amoureux, et les Loups-garous, un groupe terroriste qui combat l'occupation américaine du pays, lui feront entrave.

Si les trois derniers films de Lars Von Trier, formant une sorte de « Trilogie de la bonté », tournaient autour de figures féminines naïves et bonnes¹, la carrière du cinéaste danois commença pourtant avec « La Trilogie de l'hypnose » (ou « Trilogie de l'Europe ») et traita surtout du mal autour de figures idéalistes. *Europa* est le troisième volet, et le point culminant de la Trilogie, dans lequel toute la thématique du mal trouve un traitement spectaculaire et approprié, un accomplissement à la mesure de l'ambition de l'œuvre.

Je serais surtout tenté, après la vision d'un film comme *Europa*, d'appeler cette Trilogie (de l'hypnose) la « Trilogie du mal », ce titre englobant mieux tous les thèmes qui traversent, et hantent, le film en question. Le mal ayant trouvé, dans l'histoire de l'Art, sa propre forme esthétique, Lars Von Trier en use à fond, consacrant son film à cette obsession du mal, qui lui vaudra une grande controverse au festival de Cannes en 1991 (lors de la présentation d'*Europa*), où il sera accusé de faire une véritable apologie du mal, d'avoir réalisé un film « fasciste ». Hantise des critiques qui voient dans un simple sourire tout un fascisme latent et un esprit dangereux ; avis dont je me garderai de tenir compte, car il relève souvent d'une spontanéité parfois maladroite, du peu de recul qui nuit à la perspicacité. Pour ma part, je tends à voir dans le regard de Lars Von Trier une observation du monde, d'un esprit surtout, celui de l'après-guerre, un constat plus qu'une apologie. Cette prise de position me permettra sûrement d'avancer plus sereinement.

Le mal esthétique : la fascination du mal

Si le film exerce une telle fascination sur le spectateur (que cette fascination le dérange ou non, cela importe peu), c'est, plus qu'au projet initial de l'intrigue, qui vise à hypnotiser ce spectateur, à l'aspect formel du film que revient ce mérite, à son aspect visuel qui, fait rarement tenté car des plus risqués, épuise le matériel scénaristique, exploite jusqu'à l'excès (et c'est là une des grandes qualités du film, l'excès formel) les ressorts de l'intrigue et sa principale thématique, celle du mal.

Que le film soit marqué par l'expressionnisme allemand, cela nous paraît autant le travail de Lars Von Trier l'auteur (ou, serais-je tenté de dire, encouragé par Deleuze², Lars Von Trier le penseur) que celui de Lars Von Trier le cinéphile. L'expressionnisme allemand, premier véritable courant cinématographique, fut en grande partie l'expression esthétique d'un état d'esprit, celui de l'après-guerre 14-18, l'expression d'un mal qui rongeaient alors l'Allemagne en pleine débâcle, égarée, défaite, humiliée. Ses principales caractéristiques (fort contraste des lumières et des ombres, jeu halluciné des acteurs, déformation des décors — donc de la réalité, de la perception conventionnelle des choses — , etc.), semblaient exprimer, d'une manière artistique, l'état de vie, l'état d'esprit, l'obsédante humiliation du peuple allemand. Ce courant, qui a influencé, et influence toujours, le cours du cinéma, semble retrouver, dans *Europa*, une nouvelle jeunesse. Cette image des ouvriers tirant le train majestueux de son hangar, cette machine belle et menaçante, évoque les grands mouvements de foule de *Métropolis* (Fritz Lang, 1927), sommet de l'expressionnisme allemand ; cette image des milliers de corps inconnus, comme écrasés par quelque chose de grandiose, d'énorme. Comme si *Europa* est à l'après-guerre 39-45 ce que *Le cabinet du docteur Caligari* (Robert Wiene, 1920) fut à l'après-guerre 14-18 : un constat déformé par un regard esthétique. Mais cet argument est, pour de multiples raisons (*Europa* n'appartient pas à la période d'après-guerre, entre autres), à remettre fortement en question.

« Je me suis longtemps intéressé au mal et à son esthétique », disait Lars Von Trier lors d'une interview³. — Si le problème du mal

embarrasse la philosophie ou la théologie, il demeure un champ ouvert à toutes les tentations créatrices de l'art qui en tire matière à fascination. Le mal, thème suspendu entre la raison et l'imagination, s'offre plus à l'exposition qu'à la justification. En effet, la forme artistique, que ce soit la littérature ou la peinture (ou le cinéma récemment), a plus de facilité, plus de liberté plutôt, à traiter cette question. Raskolnikov, personnage de *Crime et Châtiment* de Dostoïevski, est, pour la philosophie, un véritable casse-tête. La forme artistique exprime mieux la fascination qu'on a envers le mal qu'elle ne cherche à donner une image explicative du mal en tant que problème. Dostoïevski, dans *Les Démons*, parle du spectateur d'un incendie par exemple, chez qui « l'effroi et le sentiment d'un certain danger personnel [...] viennent se joindre à l'excitation joyeuse suscitée par le feu nocturne, en réveillant chez lui ces instincts de destruction qui, hélas, dorment en toute âme, même dans l'âme la plus timide du plus rassis des fonctionnaires⁴. », une description que j'attribuerais volontiers à Léopold Kessler. Léopold rejoint ici quelques figures du mal, avec la seule différence, celle que la littérature de la fin du XIX^e siècle introduira, puis la Deuxième Guerre mondiale avec sa collection de criminels « banals⁵ », que Léo n'est pas une figure d'exception, mais un fonctionnaire des plus normaux, un homme banal.

Si, suivant la tradition picturale, le mal héritait des zones d'ombres d'un tableau opposées à la lumière, alors *Europa* est, comme le confirme la première partie de la carrière de Lars Von Trier, une œuvre sur le mal par excellence. Du manichéisme qui aurait poussé un peintre à intensifier le noir de ses ombres tout en donnant à ses lumières plus d'éclat, il ne reste rien dans le présent film. *Europa* est une œuvre noire, dans tous les sens du mot. La lumière n'y a pas de place ; le film semble tissé dans les ténèbres. Aucune scène n'a lieu le jour. Même les couleurs paraissent sombres et fragiles, risquent à chaque instant d'être absorbées. Les couleurs jouent dans le film le rôle d'émotions. Comme des lueurs d'espoir ou des battements de cœur d'abord, elles remplissent certains personnages ou objets d'une importance supplémentaire. La première apparition de Katharina, à Léopold et à nous, est en couleurs. On

sent, dans cette image, le battement de cœur de celui à qui on emprunte le regard, Léopold. Notre surprise à l'apparition des couleurs est celle de Léopold à la vue de sa future femme. Lars Von Trier manipule les images et nos perceptions comme Katharina manipule Léopold. Son apparition en couleurs ne fait que renforcer son attrait, sa présence presque étouffante. Par la suite, des objets en couleurs le seront également. Le questionnaire au premier plan occupe tout l'espace de liberté de Max Hartmann en train de se raser au second plan. Puis le sang de Max Hartmann se suicidant, dans une scène suivante, va non seulement noyer Max, mais aussi l'écran, dans une inquiétante affirmation de la mort.

Comme un peintre (dont les possibilités de travail sont, selon Lars Von Trier, plus étendues que celles du cinéaste), l'auteur travaille pour donner à sa forme l'expression totale de son contenu. Réalisant le travail de peintre et celui d'écrivain, il épuise les capacités communes ou exclusives des deux, exprimant le mieux possible ce que l'art a fait de mieux depuis ses premières œuvres : décrire l'Enfer, peindre le mal, le montrer sous toutes ses facettes possibles. C'était le principal objectif d'*Europa*, et de la première Trilogie. Comme un peintre, Lars Von Trier a réalisé avec ses deux trilogies (et les deux catégories de personnages qui les caractérisent), son diptyque, ses deux volets d'un même tableau, qui s'opposent et se complètent.

Premier tableau : l'anti-Job et la chute

Dans le film précédent de Lars Von Trier, *Epidemic*⁶, un médecin généreux, Mesmer, dans une Europe ravagée par la peste, part en croisade contre la maladie, sans savoir qu'il est en train de la transporter dans sa valise. Avec Léopold arrivant en Allemagne, les bagages à la main, il semble bien clair que le fléau transporté par les deux personnages est, aux yeux de l'auteur, leur idéalisme.

« Je contribue à rendre le monde meilleur ». Toute l'ironie de la situation est de voir l'auteur de cette affirmation, Léopold, égaré dans l'Allemagne au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale. Il semble oublier, pendant tout le film, qu'il y a une guerre, ou du moins qu'il y en a eu une. On peut l'accuser d'être un idéaliste, un

dangereux rêveur. Il est aussi un déserteur aux convictions pacifistes : il refuse de prendre les armes, même pour se défendre. Il a fait un choix, celui de refuser la guerre, celui de refuser de prendre parti. Or, c'est ce qui semble préoccuper les autres personnages du film. Déserteur et peu croyant, il provoquera la discrète et cinglante critique du prêtre, défendant ceux qui se battent, et dont la foi est plus forte dans le bruit des batailles qu'en temps de paix, et qui seuls ont droit au pardon de Dieu. Le véritable pécheur est « l'homme tiède, ni chaud, ni froid, que Dieu rejetterait⁷. » Le statut de Léo est tracé. Son action supposée pacifique prend la tournure du péché capital. Il est condamné à faillir. Comme le lui dira Katharina, quand il lui répétera qu'il n'a jamais choisi de camp : « C'est ce qui fait de toi un criminel. »

L'extrême bonté qu'affiche Léopold m'aiderait, dans le contexte actuel de mon raisonnement, à le rapprocher d'un personnage biblique, à savoir Job, « le plus juste des hommes », l'homme vertueux. Les deux hommes semblent victimes, pour les mêmes raisons, de la colère de Dieu (dans le cas de Léo, ce serait plutôt de l'acharnement du destin). Mais le seul crime qu'ont commis Job et Léo, c'est de n'en avoir justement jamais commis. Leur bonté, leur vertu sont leurs plus grands crimes. Ils se retrouvent plongés dans le même enfer du doute. De leur réaction à cette injustice vont surgir leurs différences. Si Job refuse d'écouter sa femme, qui l'incite à maudire Dieu, Léopold a succombé à la perversion de la sienne, alors même qu'il se révoltait contre elle. Ses tentatives de s'affirmer en tant qu'homme utile à la renaissance du monde vont dégénérer en acte de terrorisme armé. Si Job n'a pas trahi son dieu, Léopold a trahi son idéalisme. Son aveuglement le réveillera à une réalité qu'il ignorait depuis le début, et ses paroles, pleines de cette ignorance, sonnaient déjà faux, comme des promesses vaines. Tout faisait de Léopold un damné.

Une parole de Nietzsche me revient à l'esprit : « Quiconque combat les monstres doit s'assurer qu'il ne devient pas lui-même un monstre. Car lorsque tu regardes au fond de l'abysse, l'abysse aussi regarde au fond de toi⁸. » — Léopold, dans son combat, est devenu lui-même un monstre, même s'il ne semble pas s'en rendre compte

avant la scène de l'enfant mort. La citation de Nietzsche le suggère : celui qui combat les monstres ne devient pas volontairement un monstre. Comment peut-il savoir que cet abysse le regarde avant que cet abysse (Europa dans le film) ne prenne possession de lui et fasse son œuvre ? Qui sont les monstres, dans ce cas-là ? Léopold est manipulé par deux camps : d'une part, par le colonel Harris et les Américains, lesquels, par leur plan Marshall (appartenant à l'époque de l'intrigue), veulent mettre la main sur l'Allemagne, l'affaiblir et la contrôler⁹ ; d'autre part, la manipulation la plus efficace est celle de sa femme, Katharina, qui le fera douter de sa propre innocence et l'utilisera comme arme au service des Loups-garous. Véritable instrument de sa déchéance morale, de la corruption de son idéalisme, Katharina, Loup-garou par élan patriotique (terroriste ou résistante — l'alternative a fait couler beaucoup d'encre lors de la sortie du film — à l'occupation américaine), utilisera Léo pour sa propre cause. Léopold a regardé trop profondément dans les yeux de Katharina, il a vu de l'amour dans ce qui allait devenir la cause de sa perte. Particulièrement révélatrice de l'aveuglement de Léo est la scène de séduction où Katharina, sous prétexte de tester la tolérance de Léopold, lui avoue son passé de Loup-garou tout en se déshabillant lentement, prête à se donner à lui. Aucune réaction ne se fait remarquer du côté de Léo. Lentement « hypnotisé » (son manque de réaction lors de la confession pourrait faire croire à une totale hypnose), il ne fera que tomber dans les bras ouverts de Katharina, dans un élan instinctif, voire inconscient. Léo, auquel le terrorisme des Loups-garous n'aurait pas paru comme une contribution à un monde meilleur, n'a pas réagi. Il y a une sorte d'aliénation de Léo par Katharina : il finit par lui appartenir complètement, comme le prouvera le mariage, subitement célébré sur une simple proposition de Katharina. C'était le premier pas de Léo vers la révélation finale, et l'explosion du train. C'est trop tard, et une fois le mal fait, celui qui croyait combattre le mal (par son silence) se rend compte qu'il a été manipulé par le mal dans ses armes mêmes de combat. C'est en quelque sorte un double échec. Léo, sortant de sa neutralité première, devient ainsi, face au mal qu'il veut combattre, plus exposé, plus

vulnérable. Il n'est plus manipulé, à ce stade, par Katharina, ni par le colonel Harris, mais par Europa. Son idéalisme, puis sa maladroite et brève révolte en font une victime exemplaire. Léo est avant tout un pantin tragique. Dès les premières images, il fut hypnotisé (n'oublions pas que le narrateur s'adresse surtout à lui), pour mourir plus rapidement. Et sa mort, pathétique, fut en effet annoncée trop tôt.

L'image d'Europa

On est surpris par l'appellation que Lars Von Trier donne au lieu de l'action, « Europa », nom mystérieux et vaguement pompeux, alors que dans tout le film, et dans la bouche de tous les protagonistes, l'Allemagne, véritable cadre du film, est abondamment citée, tout comme ses villes, l'époque, etc.

En fait, le mot « Europa » (en tant que ville, en tant qu'univers plutôt, dans lequel est plongé Léo) n'est prononcé que par le narrateur, regard omniprésent et omniscient, chœur du drame tragique qui se déroule sous nos yeux. Europa apparaît comme un état mental, comme le soulignent les dernières paroles du narrateur lors de l'ouverture : « Au décompte mental de dix, vous serez à Europa. » L'ouverture du film, sous forme de séance d'hypnose, ne peut que le confirmer.

Le film, malgré son atmosphère qui semble sans cesse basculer dans le fantastique, est néanmoins fortement ancré dans une époque minutieusement précisée, l'après-guerre en Allemagne. Le film n'aurait pas suscité une telle controverse à sa sortie s'il n'avait pas traité d'une réalité par ailleurs fort ambiguë. On ne peut évoquer l'Allemagne de cette période de l'histoire sans déranger quelques bonnes âmes, sauf si on accepte d'adopter la version officielle mille fois rebattue (ce qu'on éviterait de faire). Montrer les Loups-garous, nationalistes allemands, comme des résistants patriotiques, relevait, selon des critiques peu clairvoyants ou hostiles à l'œuvre de Lars Von Trier, du « fascisme latent ». Mais Lars Von Trier s'est montré plus nuancé que ne pouvaient l'être les prises de position de ses détracteurs, et l'accuser de « fasciste » relève en effet de l'exagération facile. En confrontant le monde des Loups-garous à celui des Américains, Von Trier ne choisit pas son camp — au contraire, il

semble confronter deux violences, décortiquant les mécanismes de ces deux camps en question, qui, en même temps et pour leurs intérêts, manipulent Léo (et détruisent l'Allemagne). Je peux dire que Von Trier serait plutôt du côté de Léo, serait Léo lui-même, mais en plus lucide ou plus aigri. Il est un humaniste déchu. Faire de Léo son héros, son « Candide » mettait déjà le personnage sous l'aile du cinéaste, mais l'accabler d'un narrateur omniprésent (et manipulateur) limitait tout son champ de liberté, et vouait ainsi son action (apporter le bien au monde) à l'échec.

Je reviens aux « Loups-garous », section de la SS spécialisée dans l'assassinat individuel et le terrorisme, dont l'appellation porte déjà en elle l'ambiguïté du mal. Hommes le matin, monstres la nuit, ils sympathisent le jour avec les Alliés (à l'image de Katharina) pour les frapper le soir. Les Loups-garous sont la négation de la paix, de l'ordre, cherchant sans cesse à semer le chaos. Une fille menace son père par lettres anonymes, des enfants sont utilisés comme assassins, tuent (et meurent) de sang-froid. Leur action ne semble plus consacrée à la libération du pays ou à la réhabilitation d'une quelconque dignité, mais au mal. L'utilisation des enfants comme criminels est moins choquante dans le fait de les exposer mortellement aux mitraillettes des soldats américains que dans le fait de les déshumaniser, sous cette inquiétante appellation déjà de « Loups-garous ». En effet, après avoir déshumanisé leurs victimes dans les camps en les transformant en numéros, les Loups-garous sont eux-mêmes déshumanisés, et deviennent les fruits d'une synthèse paradoxale et effrayante entre la sauvagerie animale et la stricte discipline d'un peuple aussi cultivé que le peuple allemand. Comme le précise Hitler dans ce discours qu'il leur adressa : « Vous devez être indifférents à la douleur. Vous ne devez connaître ni tendresse ni pitié. Je veux voir, dans les yeux d'un jeune homme impitoyable, la lueur d'orgueil et d'indépendance que je lis dans le regard d'une bête de proie¹⁰. »

Les Loups-garous, « bêtes de proie » disciplinées, deviennent ainsi plus efficaces et plus dangereux. L'enfant, symbole traditionnel de l'innocence, est transformé en bête sanguinaire. Les cas d'enfants criminels ne manquent pourtant pas. Que d'exemples, litté-

raires ou réels, pourrions-nous donner sur des enfants poussés au vol ou au crime. Mais ce qui choque dans le cas présent, c'est leur sang-froid dans l'exécution de l'assassinat. Ils ne sont plus manipulés par des bêtes féroces, ils le sont devenus eux-mêmes. Ils sont des victimes devenues bourreaux.

Mais que ce soit dans le camp des Loups-garous ou dans celui des Alliés, on agit radicalement, on fait le mal pour combattre le mal. Mais l'utilisation du mal comme contrepoison au mal, méthode souvent défendue par les utopistes¹¹, ne trouve pas en *Europa* un bon exemple. Chaque action en entraîne une autre, et le mal entre ainsi dans un cercle vicieux : les Loups-garous terrorisent, les autorités (les Alliés) effectuent des exécutions sommaires, dont celles des enfants ou des pendus près de la station de train.

Dans cette situation, la position du prêtre est des plus ambiguës. Contre les Alliés et sympathisant avec les Loups-garous (comme peut le confirmer sa participation à l'enterrement clandestin ou au mariage de Léopold et de Katharina), il pousse Léo, d'une manière indirecte, à faire un choix, lors de la scène du dîner, le choix du mal probablement. Il met Léopold face à ses responsabilités. De ce libre arbitre mal géré naîtra le mal : l'attentat de Léo. Le prêtre participe (indirectement) à cette manipulation de Léo, tout en étant manipulé par Katharina, dont la trahison ne sera découverte qu'à la fin. En effet, après la découverte de la double nature toujours assumée de Katharina, que peut-on penser du personnage du prêtre ? Est-il un sympathisant des Loups-garous ou est-il tout simplement trompé, comme Léo, par le supposé repentir de Katharina ?

Lors de cette même scène du dîner, le prêtre semble défendre le mal, le justifier à travers un argument religieux. Dieu pardonne aux pécheurs s'ils ont choisi leur camp, s'ils agissent par conviction ou foi. Cette théodicée, au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, ne semble plus avoir de sens. Trop de « pourquoi » sont posés inutilement au lendemain de la guerre. Face au très lucide colonel Harris, l'Américain, le prêtre ne cesse de perdre aux échecs. Sa position semble s'affaiblir à chaque partie perdue.

Toujours autour de cette partie d'échecs, on retrouve les vainqueurs et les vaincus. Les jugements des Allemands sont, à l'image

de ceux du prêtre lors du dîner, plus extrêmes ; les camps pour eux s'opposent radicalement, il n'y a pas de juste milieu, on choisit entre le bien et le mal. Dieu pardonne ou rejette. Le colonel Harris, représentant les vainqueurs (menace continue et éternelle des vaincus) et dont les avis sont plus nuancés, participe au contraire à une « morale active » (d'après Nietzsche), tente d'exorciser le mal d'un pays en ruines pour rassembler les morceaux et permettre la renaissance du pays. Il essaie de canaliser le mal pour mieux relancer la machine. Son action envers son ami Max Hartmann en est un exemple, et donne lieu à une scène significative. On essaie d'exorciser le passé pour mieux préparer l'avenir d'une nation.

Notre argumentation a apparemment privilégié l'action du colonel Harris d'une manière qu'on tentait justement d'éviter. Ce personnage est finalement beaucoup moins sympathique que Max Hartmann par exemple, homme déchiré et traqué par ses souvenirs au moment même où le questionnaire tentait de les réduire à néant. Si le film devait être replacé dans son contexte historique (et le film se révèle sans cesse, malgré son esthétique marquée, d'un grand réalisme historique), alors il faudrait dire que Lars Von Trier propose non une reconsidération, mais une relecture de l'Histoire et du rôle des Alliés représentés justement par la figure du colonel. Si les Loups-garous ne sont pas des créations de Von Trier, s'ils ont vraiment existé, pourquoi les agissements des Américains repris dans le film relèveraient-ils alors de la fiction ? À la bonne volonté des Alliés (celle que l'Histoire a retenue, car finalement ce sont les vainqueurs qui écrivent l'Histoire), Lars Von Trier substitue ou ajoute (pour ne pas forcer le trait) leurs actions ambiguës dans le sens de leurs propres intérêts. Contrôlant entièrement le pays, ils contribuent à la reconstruction de la compagnie Zentropa, tout en détruisant des infrastructures entières. Ils reconstruisent le pays comme bon leur semble, et pour mieux mettre la main dessus. Les exécutions sommaires ont déjà été évoquées. Le colonel Harris, la bonne conscience aidant, tente d'étouffer le mal que représentent pour lui les Loups-garous, ignorant non seulement qu'il utilise les procédés mêmes du mal pour les réduire, mais que, dans son combat contre ces « forces maléfiques », il est justement en train de les alimenter par sa propre action.

La scène du Juif est extrêmement importante et va dans le sens de notre argumentation. La participation de Max Hartmann à l'action nazie (ses trains ont transporté des déportés vers les camps) a été clairement soulignée par Katharina à Léo, précisant que son père doit mentir en remplissant le questionnaire qui doit le laver de tout soupçon. Le Juif étant commandité par le colonel Harris, Max Hartmann sera innocenté. Il ne s'agit pas, dans ce cas, de faire oublier six années de guerre et de crimes, de les rayer de l'Histoire avec un simple bout de papier ; ce n'est d'ailleurs pas l'objectif du colonel. Mais il effectue ici ce que Ricœur appelle un « oubli de fuite », ou un « oubli actif »¹². Comme le précisera le colonel à Léo, Max Hartmann, bien qu'ancien sympathisant nazi, « est important pour la reconstruction ferroviaire en Allemagne ». Il s'agit alors d'annuler, pour reprendre les paroles de Ricœur, « la dette dont la charge paralyse la mémoire et par extension la capacité de se projeter de façon créatrice dans l'avenir¹³. » Tout le monde sait que Max Hartmann a déporté des Juifs (et le Juif crachera sur la porte avant son départ). Il s'agit seulement de fermer les yeux, de pratiquer un « pardon utile ». Mais Max Hartmann ne pourra comprendre cette « absurdité ». Un bout de papier ridicule lui a pardonné tous ses crimes, et il ne peut l'accepter. Son suicide n'a alors pas grand-chose de surprenant¹⁴.

Deuxième tableau : la Trilogie de la bonté

Si Léopold n'avait pas sombré à la fin d'*Europa*, il n'y aurait pas eu une deuxième Trilogie. La Trilogie de la bonté a pris forme uniquement parce que Léopold a oublié sa propre innocence. Comme dans tout diptyque qui se respecte, l'évocation du paradis ne mérite sa raison d'être que parce qu'on a goûté, juste avant, aux couleurs sombres de l'enfer.

Si la première Trilogie tournait autour de trois figures masculines faillibles, la deuxième, celle de la bonté, se concentre sur trois figures féminines entourées de lumière. Lars Von Trier a ainsi complété son diptyque cinématographique. Mais la deuxième trilogie est inabordable pour le moment, elle a sa propre richesse¹⁵. Retournez le travail qui précède, les situations contées, Léopold et Mesmer, le

mal et la chute, et vous aurez Bess et Selma, le sacrifice et la bonté, et les cloches au ciel. L'eau qui a englouti le train et Léopold le coupable annonçaient peut-être le son des cloches au-dessus des nuages célébrant l'arrivée de Bess, tout comme le mouvement ascendant de la caméra, après l'exécution de Selma, traçait déjà le chemin de son âme. Les deux mouvements résument toute la thématique chrétienne énoncée dans les diptyques, celle de la chute dans le noir (la nuit et la rivière d'*Europa*), et l'ascension des âmes bonnes qui s'étaient offertes en sacrifice.

Si je puis utiliser des termes de Hegel, Lars Von Trier ne serait pas en train de revisiter l'histoire à travers ces « pages blanches » (c'est-à-dire ces périodes de bonheur, désignées ainsi pour leur intérêt moindre), mais avec toute la noirceur (dans tous les sens du terme) qu'un observateur peut voir dans l'histoire, qui n'est pas, selon Hegel toujours, le « lieu de la félicité¹⁶ ».

Dans son observation du mal, Lars Von Trier ne choisit pas toujours un regard « actif ». Tandis que d'autres cinéastes, dans leur attitude face au mal, choisissent le rire (l'humour caractérise un film comme *Brazil* de Terry Gilliam, vision futuristique du monde pleine de pessimisme pourtant) ou la pitié (comme dans *The Thin Red Line* de Terence Malick, qui porte un regard multiple et humaniste sur la guerre), Lars Von Trier fait un constat du mal dans l'univers qu'il représente, plus qu'il ne s'indigne de ce mal qu'il met en scène. Une exception est à relever, scène dont Léo sera témoin, celle de l'enfant mort sur les grilles du train renversé. Léo pensait œuvrer en vue d'une harmonie dans le monde, en Allemagne, en vue d'un monde meilleur, et use même du mal dans ce but : l'attentat final n'est en fait accompli que pour rétablir un certain ordre voulu par Léo et arraché par la force, et que la marche du train ne fait que perturber. Mais la vue de l'enfant mort sur les barreaux et le cri désespéré de son père ramènent Léopold à la réalité. L'image se fige sur Léo témoin de la scène. Il a échoué. « Que vaut l'idée d'harmonie du monde contre la souffrance [ou ici la mort] d'un enfant ? », s'est

demandé Dostoïevski dans *Les Frères Karamazov*¹⁷. Rien, semble être la réponse, car il suffit d'un enfant mort et du cri de douleur d'un père pour faire basculer le monde. Et au narrateur de répéter au spectateur et à Léopold noyé : « Vous voulez vous réveiller, vous libérer de l'image d'Europa. Mais cela est impossible ». Une libération impossible, qui rend vaine toute tentative de définition du mal. Le problème reste en suspens. Le film n'en était qu'une variante.

-
1. Bess dans *Breaking the Waves* (1996) ; Karen dans *Les idiots* (1998) ; Selma dans *Dancer in the Dark* (2000).
 2. Voir Gilles Deleuze, « Cinéma », dans *L'image-mouvement*, Éditions de Minuit, 1986.
 3. Voir Stig Bjorkman, *Lars Von Trier*, Éditions Cahiers du cinéma, 1999.
 4. Fedor Dostoïevski, *Les Démons*, Paris, Gallimard, 1955, p. 540. Cité par C. Crignon, *Le mal*, GF-Corpus, 2000, p. 28.
 5. Terme inspiré de la célèbre formule de Hannah Arendt « La banalité du mal », dans son compte-rendu sur le procès d'Adolf Eichmann, homme « tout à fait ordinaire », ni démoniaque ni monstrueux, qui, venant à l'encontre des courants littéraire, théologique ou philosophique qui faisaient des méchants des personnages d'exception (et dont Richard III ou Macbeth étaient des plus célèbres représentants), nous laisse devant le terrible fait que les monstres ne sont finalement pas plus exceptionnels que nous. Voir Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, Introduction, Paris, P.U.F., pp. 18-20.
 6. *Epidemic* (1987), deuxième film de la Trilogie avec Lars Von Trier lui-même.
 7. Citation approximative de l'*Apocalypse*, 3, 15-16.
 8. Voir Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. de Marthe Robert, 10/18, 1958.
 9. Certains se demanderont : était-ce vraiment le but du plan Marshall, qui n'a finalement pas affaibli l'Allemagne ? Vrai, mais c'est oublier que, pour les quelques décennies qui ont suivi, les États-Unis ont contrôlé militairement l'Allemagne, et le plan Marshall était sûrement une bonne excuse pour le faire.
 10. Voir Denis Duclos, *Le complexe du Loup-garou*, Paris, La Découverte, Pocket, collection Agora, p. 228.

11. Voir l'ouvrage de Robert Burton (paru en 1621), *Anatomie de la mélancolie*, traduction de B. Hoepffner, Éditions José Corti, 2000.
12. Voir Paul Ricœur, « Le pardon peut-il guérir ? », dans *Esprit*, mars-avril 1995.
13. *Ibid.*
14. Le suicide fait de Max Hartmann un personnage positif. Si on se réfère à des arguments de Hannah Arendt, selon qui la bonne conscience est aux gens mauvais, et la mauvaise conscience aux personnes bonnes, alors Max Hartmann a tout d'un personnage positif. Léopold Kessler, ou même le colonel Harris, quant à eux, font figure de héros négatifs.
15. Voir l'étude de Nicole Hatem, « Sur la suspension téléologique de l'éthique : une lecture kierkegaardienne de *Breaking The Waves* de Lars Von Trier », dans *Annales de Philosophie de l'Université Saint-Joseph*, Beyrouth, Liban, volume 19, 1998.
16. G.W.F. Hegel, *La raison dans l'Histoire*, traduction de K. Papaioannou, 10/18, 1990, p. 116.
17. Fedor Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, traduction de K. Sanine, Deuxième partie, livre 5, chap. 4, « La révolte », Classiques Garnier, pp. 341-342.

Regard sur Rorty

Dany Lavigne, *Université Laval*

À supposer que cela aussi ne soit qu'une interprétation — et vous vous empresserez de me l'objecter n'est-ce pas ? — eh bien ! tant mieux.

Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*

Introduction

La philosophie a toujours eu ses moutons noirs. Il y a eu les sophistes dans la Grèce antique. Depuis la caricature qu'en a fait Platon, qui oserait prendre ces derniers au sérieux ? Tout bon étudiant en philosophie sait que les Gorgias, Protagoras et compagnie étaient payés pour leur enseignement *et donc* ne pouvaient pas avoir de nobles intentions intellectuelles. Que ce n'est pas l'homme qui est la mesure de toutes choses, mais Socrate ! D'ailleurs, la preuve irréfutable que le sophiste ne peut être un philosophe digne de ce nom — et le dictionnaire est là pour en témoigner — c'est que le sophiste est quelqu'un qui dit des *sophismes* !

Il y a eu l'étiquette de « sophiste » et il y a maintenant celle de « pragmatiste » qui ne donne guère plus de crédibilité que la première, du moins aux yeux des philosophes continentaux ! Alors quand on sait que Richard Rorty est un pragmatiste, cela ne donne pas vraiment envie d'aller voir ce qu'il a à dire. C'est ainsi que ce mouton noir moderne — Américain par surcroît ! — est souvent balayé du revers de la main sans trop d'examen. Parce que tout le monde sait qu'avec le pragmatisme, on tombe dans les conséquences pratiques, l'efficacité et, pis encore, le relativisme !

Ce texte s'adresse aux philosophes qui n'ont pas peur de s'aventurer vers de nouveaux horizons. Je me propose d'y explorer deux aspects fondamentaux de la pensée de Rorty : l'anti-essentialisme et la redescription. Pour ce faire, je me baserai sur ses ouvrages *L'espoir au lieu du savoir* et *Contingence, ironie et solidarité*.

L'anti-essentialisme

En 1837, Ralph Waldo Emerson prononçait une déclaration d'indépendance intellectuelle des Américains¹, qui n'étaient alors selon lui que les perroquets de la pensée d'autrui, c'est-à-dire de l'Idéalisme européen. Le pragmatisme a été une des réponses à cet appel. Depuis ses débuts, ce courant de pensée ne cesse de vouloir proposer une doctrine qui sortirait la philosophie de ses interminables débats métaphysiques. C'est ainsi que Rorty commence *L'espoir au lieu du savoir*, en invitant à penser aux pragmatistes comme à « des gens qui disent que la distinction entre passé et futur peut se substituer à toutes les vieilles distinctions philosophiques, à celles que les Derridiens appellent "les oppositions binaires de la métaphysique occidentale"². » Cette perspective implique donc que l'on cesse de penser le monde d'après les dualités « réalité-apparence », « conditionné-inconditionné », « absolu-relatif », etc.

Contrairement à la plupart des philosophes, les pragmatistes ne se définissent pas comme des chercheurs de vérité. À l'idée de « vérités à découvrir », de « vérités qui se cachent derrière les apparences », Rorty substitue celle de « croyances à justifier ». Le processus de justification se fait, non par rapport à un tribunal de la Raison, mais relativement à un certain public, selon le principe d'utilité. Mais alors que chez les utilitaristes comme Mill, l'utilité se mesurait en fonction de l'accroissement du plaisir et de la diminution de la douleur, les pragmatistes se font plus vagues. Est utile ce qui permet de créer un futur meilleur. Meilleur selon quel critère ? À cela, Rorty admet que les pragmatistes n'ont pas de réponse précise :

Ils n'ont pas de réponse plus précise que n'en avaient les premiers mammifères pour spécifier sous quels aspects ils étaient meilleurs que les dinosaures en voie d'extinction. Les pragmatistes sont tout juste capables d'avancer des réponses aussi vagues que celles-ci : ce qui est meilleur est meilleur dans la mesure où cela contient davantage de ce que nous considérons comme bon et avantageux et dans la mesure où cela contient moins de ce que nous considérons comme mauvais et dangereux³.

J'entends déjà cette réplique parmi les plus populaires en philosophie : « Ah ! mais là on tombe dans le relativisme ! », à laquelle Rorty répond en précisant que même s'il n'y a pas de vérités absolues, on ne peut pas dire « n'importe quoi », puisque « la croyance humaine ne peut être détachée de l'environnement non humain » ou, pour rappeler un mot de Davidson, que « nous ne pourrions jamais être plus arbitraires que le monde ne nous permet de l'être⁴. » Pour les pragmatistes, c'est le contexte social dans lequel elle naît et dans lequel elle est interprétée qui donne son sens et ses balises à une pensée. D'où l'inutilité du sceau de l'absolu.

Rorty insiste sur le fait que le pragmatisme est ce qu'il appelle un « anti-essentialisme ». Dans cette perspective, l'entreprise philosophique ne consiste pas en une recherche de l'essence des choses, mais plutôt des relations qu'une chose a avec le reste de son environnement. Les anti-essentialistes abolissent donc la distinction métaphysique entre « intrinsèque » et « extrinsèque », en ce sens que, pour eux, il n'y a pas une caractéristique qui soit plus *essentielle* qu'une autre dans l'étude d'un objet. Afin de démontrer son point, Rorty prend pour exemple le nombre 17 :

Demandez-vous quelle est l'essence du nombre 17 — ce qu'il est *en soi*, en dehors de toute relation avec les autres nombres. Ce que nous recherchons, c'est une description de 17 qui soit différente, en genre, des descriptions suivantes : moins que 22 ; plus que 8 ; la somme de 6 et 11 ; la racine carrée de 289 ; le carré de 4,123105 ; la différence entre 1678922 et 1678905. Ce qui est agaçant dans toutes ces descriptions, c'est qu'il n'y en a pas une qui semble plus proche du nombre 17 que les autres. Tout aussi agaçant, on pourrait proposer un nombre infini d'autres descriptions de 17, toutes également « accidentelles » et « extrinsèques ». Aucune de ces descriptions, semble-t-il, ne nous donne la moindre idée de ce que pourrait bien être la dix-sept-éité intrinsèque de 17 — le caractère unique qui en fait le nombre même qu'il est. Il est clair, en effet, que si nous choisissons telle de ces descriptions plutôt que telle autre, c'est en fonction du but que nous poursuivons — du cas particulier qui nous a amené, au départ, à penser au nombre 17⁵.

L'auteur invite ensuite à transposer cette démonstration à tout autre objet de la connaissance. Il est aussi vain de chercher la dix-sept-été de 17 que la « tabléité » de la table, par exemple ! Ainsi, malgré son statut de grand philosophe, tout ce que Platon peut dire au sujet de cette dernière, ce sont ses propriétés, c'est-à-dire ses relations. Et quand il argumente que la table que je vois en ce moment est une copie de l'Idée de la table, cela ne nous révèle rien de plus sur sa nature intrinsèque que de dire qu'elle est marron ou constituée d'atomes.

Voilà ce qu'il faut entendre lorsqu'on dit qu'il n'y a pas d'absolu pour le pragmatisme. « Absolu » signifie ici « isolé du reste ». Or comment parler de quelque chose qui est isolé de tout ? C'est absurde ! Toute connaissance (ou toute croyance) doit s'inscrire dans un langage et dès qu'il y a langage, il y a relation. Pour reprendre les termes de Rorty : « Un nom n'a de sens que dans le contexte d'une phrase, et ce n'est qu'en tant que terme d'une relation qu'un objet devient objet de la connaissance⁶. » Cette doctrine semble d'ailleurs en étroite parenté avec le perspectivisme de Nietzsche. On peut fort bien interpréter dans un sens anti-essentialiste cette affirmation tirée de l'aphorisme 374 du *Gai savoir* : « Il nous est impossible de voir au-delà de l'angle de notre regard⁷. » Qu'est-ce qu'affirme le philosophe allemand ici, si ce n'est que toute notre connaissance — qui est interprétative — doit nécessairement être *reliée* à une perspective, à une perspective qui est d'abord et avant tout humaine ?

C'est donc maintenant au tour de la distinction métaphysique entre « relatif » et « absolu » de tomber. Bien sûr, il y a très certainement une forme de relativisme qui demeure avec l'anti-essentialisme. Mais ce relativisme ne doit pas être entendu au sens traditionnel de « tout se vaut ». Admettre la relativité des choses, cela revient simplement à dire qu'« il n'y a que des relations, partout, tout au long de votre route et dans toutes les directions⁸. » Ainsi, afin d'éviter toute ambiguïté, peut-être conviendrait-il mieux de remplacer le terme « relativisme » par celui-ci que Rorty emploie pour catégoriser des penseurs comme William James, John Dewey et Michel Foucault : « pan-relationnalisme ».

La redescription

Les anti-essentialistes, il va de soi, refusent de parler d'une essence humaine. Ils soutiennent que la notion d'humanité est ouverte. Cependant, ils ne peuvent nier que les hommes ont un « côté unique », que Rorty décrit ainsi :

[Les hommes] ont noué, avec les autres objets, un réseau de relations qu'aucun objet n'a noué avec les autres. Plus précisément, nous admettons que les êtres humains normaux, adultes, sociabilisés et éduqués comme il convient, se tiennent au centre d'un réseau unique de relations. Ces êtres humains sont capables de langage, et donc capables de décrire les choses : autant que nous le sachions, rien d'autre n'est capable de décrire les choses⁹.

Les pragmatistes souscrivent à la proposition de l'existentialisme sartrien, selon laquelle les êtres humains sont ce qu'ils font. Pour eux, l'homme est un projet, un projet « flou mais prometteur ». Un projet « d'autocréation ». Or, pour se réaliser, l'être humain doit faire plus que décrire les choses : il doit les décrire dans ses propres termes, c'est-à-dire les « re-décrire ». Cela ne signifie pas que chaque individu doive s'enfermer dans sa bulle avec son dialecte, comme le veut une interprétation fallacieuse de Rorty. Nul n'est besoin d'inventer des mots nouveaux pour redécrire. On peut très bien se contenter de donner un sens nouveau, plus personnalisé à ceux existant, de manière à mieux appréhender notre monde. Et c'est en proposant de nouvelles redescriptions, des redescriptions meilleures (c'est-à-dire plus utiles), que l'humanité progresse. En somme, si décrire est le propre de tous les êtres de langage, redécrire n'est le propre que des *créateurs*.

Rorty nous invite à considérer tout domaine dans lequel il y a création à partir du langage comme de la poésie. C'est en ce sens qu'il affirme que tous les grands philosophes et les grands scientifiques sont des poètes et que « les écrits de tous les hommes doués pour la poésie, de tous les esprits originaux qui ont eu un talent pour la redescription — Pythagore, Platon, Milton, Newton, Goethe, Kant, Kierkegaard, Baudelaire, Darwin et Freud — sont du blé à

moudre dans le même moulin dialectique¹⁰. » Si la philosophie garde un certain caractère spécifique ici, ce n'est qu'en tant que genre littéraire particulier. Adieu, amour de la sagesse !...

Comme le philosophe est un poète, il convient de définir son activité de manière plus « poétique », en disant qu'il s'exprime, non avec des concepts, mais des métaphores ! C'est ainsi qu'en vertu de leur conception respective de la vérité, les anti-essentialistes utilisent des métaphores du « faire » et les essentialistes des métaphores du « trouver ». Quant à eux, les raisonnements logiques deviennent ni plus ni moins que « d'utiles artifices d'exposition » !

Avec Rorty, la philosophie devient en quelque sorte une perpétuelle guerre de vocabulaire. Les philosophes proposent de nouveaux vocabulaires en espérant que ceux-ci remplaceront les anciens : « Je suis d'accord avec Dewey pour dire que la fonction de la philosophie est de médiatiser de vieilles façons de parler, développées pour remplir des tâches antérieures, avec de nouvelles façons de parler, développées en réponse à de nouvelles exigences¹¹. » Dans cette optique, l'innovation des grands poètes tels Platon ou Kant se résume donc à un changement dans les pratiques linguistiques. En outre, le caractère mouvant de la philosophie fait en sorte que les philosophes ne devraient jamais être tout à fait capables de se prendre au sérieux, « toujours conscients que les termes dans lesquels ils se décrivent sont sujets au changement, toujours conscients de la contingence et de la fragilité de leurs vocabulaires finaux et donc de leur moi¹². »

Puisque Rorty encourage l'autocréation de soi par la redescription, il est donc logique qu'il s'adonne lui-même à cet exercice. Malheureusement, le résultat laisse parfois un peu à désirer... C'est le cas notamment dans les chapitres IV et V de *Contingence, ironie et solidarité*, dans lesquels l'auteur propose de redécrire les philosophes en les classant dans deux catégories opposées : l'ironiste et le métaphysicien. Des philosophes comme Hegel, Nietzsche et Heidegger deviennent alors des *théoriciens ironistes* (une sous-catégorie de l'ironiste), ce qui nous amène à la conclusion pour le moins douteuse que ces penseurs seraient, entre autres, « anti-métaphysiques »... Bref, l'exercice auquel s'adonne Rorty ici s'apparente

davantage à un simple étiquetage des philosophes, qui fait abstraction d'un pan important de leur pensée. L'auteur ne parvient donc vraisemblablement pas à répondre à son propre critère d'utilité.

Enfin, Rorty insiste sur le fait que chaque philosophe, en tant qu'être humain aspirant à s'autocréer, est porteur d'un projet qui lui est propre. Nous sommes tous poussés vers la philosophie pour des raisons différentes, selon des besoins différents. On peut s'inscrire en philosophie à l'université dans l'intention de découvrir la Vérité, de devenir de grands spécialistes ou de grands professeurs, d'approfondir notre réflexion sur certains sujets, etc. Il est donc normal que les projets philosophiques soient parfois incompatibles et qu'ils puissent parfois changer de sorte que « le sartrien devient parfois spinoziste, l'athée, catholique, l'anti-essentialiste, essentialiste, et vice versa¹³. » Et comme chaque philosophe est porteur d'un projet qui lui est propre, ce n'est qu'en plongeant dans sa perspective, dans son vocabulaire, que l'on pourra ensuite, si besoin est, le redécrire dans le nôtre.

Conclusion

Mon espoir, à ce point du texte, est d'être parvenu à démontrer deux choses. Premièrement que le pragmatisme est plus que l'étiquette péjorative à laquelle on l'associe si souvent. Deuxièmement qu'avant d'être un pragmatiste, Richard Rorty est... Richard Rorty ! Un auteur bien de notre temps qui a une pensée originale et rafraîchissante. Un auteur qui propose de faire un pont entre la philosophie continentale et la philosophie analytique, et également entre le passé et l'avenir. En effet, même s'il donne parfois l'impression de tourner le dos à la tradition philosophique, je ne pense pas que le philosophe américain rejette bêtement tout ce qui s'est fait avant lui. Si c'était le cas, il ne continuerait certainement pas à lire avec intérêt des philosophes comme Platon, Aristote, Kant, Hegel, Nietzsche et Heidegger. Et il n'en parlerait tout simplement pas dans ses écrits. Cependant, pour Rorty, l'étude de ces grands penseurs ne doit pas être une fin en elle-même, mais doit être réactualisée, afin que les philosophes ne se contentent pas de penser le monde d'hier, mais également celui d'aujourd'hui et de demain.

L'anti-essentialisme et la redescription s'inscrivent dans cet esprit de repenser la philosophie de façon constructive. L'anti-essentialisme nous permet de sortir de certains dualismes stériles en philosophie, dont le pire à mon avis est celui opposant ce qui serait relatif à ce qui serait absolu. De la façon dont on présente généralement le relativisme et l'absolutisme, le choix entre ces deux notions revient à un choix entre deux culs-de-sac : entre « l'absence de discussion possible » et « la foi en des abstractions ». Si on peut questionner l'idée de remplacer des catégories au cœur de notre tradition philosophique (d'ailleurs, Rorty lui-même continue à les utiliser dans ses ouvrages), le pragmatisme met toutefois en évidence la nécessité de mieux les définir afin d'éviter de tourner en rond.

Enfin, en nous encourageant à nous redécrire nous-mêmes et à redécrire notre univers, Rorty s'inscrit dans la même lignée que Nietzsche qui nous invitait à faire de notre vie une œuvre d'art. Et il nous rappelle que le philosophe est d'abord et avant tout un créateur.

-
1. Voir Emerson, *L'intellectuel américain*.
 2. Richard Rorty, *L'espoir au lieu du savoir – Introduction au pragmatisme*, trad. de C. Cowan et J. Poulain, Paris, Albin Michel, 1995, pp. 13-14.
 3. *Ibid.*, p. 25.
 4. *Ibid.*, p. 34.
 5. *Ibid.*, p. 67.
 6. *Ibid.*, pp. 74-75.
 7. Nietzsche, *Le gai savoir*, Œuvres complètes, p. 245.
 8. Richard Rorty, *L'espoir au lieu du savoir*, p. 69.
 9. *Ibid.*, pp. 86-87.
 10. *Id.*, *Contingence, ironie et solidarité*, trad. de P.-E. Dauzat, Paris, Armand Colin, 1993, p. 114.
 11. *Id.*, *L'espoir au lieu du savoir*, p. 91.
 12. *Id.*, *Contingence, ironie et solidarité*, p. 112.
 13. *Id.*, *L'espoir au lieu du savoir*, p. 85.

Le problème du rapport à Dieu chez Montaigne et Rousseau

Marc-André Nadeau, *Université Laval*

Ce texte vise à examiner le problème du rapport de l'homme à Dieu à la lumière de l'« Apologie de Raymond Sebond » de Montaigne et de la « Profession de foi du vicaire savoyard » de Rousseau. Qu'est-ce que l'homme *sait* ou *peut savoir* au sujet de Dieu ? comment doit-il s'en remettre à Dieu ? et, plus généralement, comment articuler foi et raison ?, telles sont les questions que nous essaierons d'approfondir en prenant Montaigne et Rousseau pour guides. Cette présentation se fera en quatre temps : nous exposerons tout d'abord le problème du rapport à Dieu, puis nous nous attarderons successivement sur la façon dont Montaigne et Rousseau l'envisagent et le développent, et, enfin, nous terminerons en évoquant les similitudes et les divergences de leurs analyses.

Problème

Dans l'« Apologie de Raymond Sebond » comme dans la « Profession de foi du vicaire savoyard », la question du rapport de l'homme à Dieu se pose dans un cadre que nous qualifierions de *sceptique*, car Montaigne et Rousseau s'interrogent sur les capacités de l'homme à connaître et sur les limites des connaissances rationnelles : que connaît-on ? à quel savoir peut-on parvenir ? et que vaut notre connaissance du monde et de nous-mêmes ? Cette réflexion épistémologique n'est certes pas neuve — Platon et Aristote, entre autres, l'ont menée avec force et nuance dans leur *Théétète* et *Seconds Analytiques* — mais, nous semble-t-il, elle prend chez Montaigne et Rousseau un tournant quelque peu différent, puisqu'avec l'héritage du christianisme et de l'apologétique chrétienne, la question du savoir humain se trouve désormais nécessairement liée à celle du rapport de l'homme à Dieu. De fait, s'il est vrai que Dieu est plus grand, plus puissant et plus parfait que l'homme, alors il faut en quelque sorte mesurer toute notre connaissance à l'aune de cette connaissance plus grande et plus parfaite ; il faut faire valider

nos vérités par *la* vérité, car les nôtres sont susceptibles d'être imparfaites, incomplètes, voire tout à fait fausses en comparaison de la vérité divine. Dans une optique chrétienne traditionnelle, c'est la grâce qui rend possible le passage de Dieu à l'homme : la vérité divine est directement donnée à l'homme et lui indique la valeur de son savoir et l'utilisation qu'il doit en faire. Or, ce rapport de l'homme à Dieu se complique évidemment lorsque l'homme n'a pas la grâce et qu'il ne connaît pas de façon immédiate la volonté et la vérité divines, car comment mesurer sans connaître la mesure ? Est-il possible de parvenir à une certaine connaissance de Dieu par la seule raison ? Ou faut-il plutôt soumettre sa raison à la révélation médiatisée par l'Église et la Bible ? Ou encore, faut-il tenter d'effacer complètement sa raison pour être pénétré du mystère de la foi ?

Montaigne

C'est donc dans cette perspective sceptique que Montaigne et Rousseau abordent la question du rapport de l'homme à Dieu. Penchons-nous tout d'abord sur le cas de Montaigne en nous attachant un peu sur son « Apologie de Raymond Sebond », puisque c'est vraisemblablement au cœur de ce gigantesque essai qu'il est le plus loquace au sujet de Dieu, se demandant ce que la raison humaine peut connaître de Dieu par elle-même, sans le secours de la révélation : peut-on dire qu'il y a un Dieu ou qu'il n'y en a pas ? peut-on se représenter Dieu et cerner certains de ses attributs ? peut-on, en somme, dire quelque chose de Dieu ? L'approche à laquelle il a recours pour répondre à ces questions est essentiellement critique : il déconstruit tous les discours rationnels sur Dieu, non seulement toutes les représentations que les hommes s'en sont faites à travers les siècles, mais aussi tous les attributs qu'ils lui ont donnés, tels la bonté, la justice, la puissance, l'intelligence et même l'être. Certes, il ne dit pas que ces notions sont incompatibles avec l'idée de Dieu. Cependant, il signale qu'en les utilisant, les hommes projettent de l'humain sur Dieu, c'est-à-dire qu'ils attribuent à Dieu leurs propres qualités. Comment les hommes pourraient-ils en effet dire ou concevoir quelque chose de non humain, quelque chose qui est au-delà des capacités humaines ? Même la plus pure idée de perfection que nous

pouvons avoir demeure une idée humaine, basée sur des concepts humains, exprimée dans des mots humains : « Étirons, élevons et grossissons les qualités humaines tant qu'il nous plaira ; enfile toi, pauvre homme, et encore, et encore, et encore : [...] chacun rapporte les qualités de toutes autres choses à ses propres qualités : lesquelles nous pouvons bien étendre et raccourcir, mais c'est tout : car, hors de ce rapport et de ce principe, notre imagination ne peut aller, ne peut rien diviner autre, et est impossible qu'elle sorte de là, et qu'elle passe au-delà¹. » Si Dieu est plus qu'humain, toute parole est donc inadéquate, impropre et imparfaite : elle semble en effet toujours rater Dieu dans ce qu'il a de proprement divin, le *tachant*, pour ainsi dire, des imperfections humaines².

Dès lors, la meilleure conception de Dieu est-elle celle qui se contente de dire que Dieu est une puissance incompréhensible, indéfinie, indicible et parfaitement autre ? celle qui constate qu'il y a « une distance infinie³ » entre Dieu et l'homme ? celle qui est simplement ouverte à la grâce qui vient de « la main expresse de Dieu⁴ » ? Montaigne donne en effet l'impression de valoriser cette approche *fidéiste*, car elle humilie l'homme et limite les prétentions de la raison à pouvoir cerner Dieu⁵. Le fidéisme veut que la raison s'efface devant la foi, qu'elle mine toutes ses prétentions à connaître Dieu. Mais, en même temps, Montaigne semble critiquer ce fidéisme au nom même de ce qu'il tend à valoriser, à savoir l'effacement de la raison. En effet, pour que la raison puisse s'effacer devant la foi, il faut au moins reconnaître à la raison la capacité de savoir qu'elle ne vaut rien au sujet de Dieu. Dans une perspective fidéiste, la raison n'est donc pas complètement écartée du rapport de l'homme à Dieu : la raison se connaît, connaît ses limites et connaît suffisamment Dieu pour savoir qu'il ne fait pas partie des limites humaines. Le fidéisme n'est donc possible que s'il présuppose ce premier savoir sur l'homme et sur Dieu, c'est-à-dire le savoir de leur écart absolu. Or, au nom de quoi peut-on présupposer cette connaissance de nos limites et du caractère illimité de Dieu ? Et qu'est-ce qui nous justifie de dire que la raison vaut davantage lorsqu'elle s'efface que lorsqu'elle affirme ? Il semble bien que, comme tous les autres discours sur Dieu, le fidéisme repose finalement, lui aussi, sur

ce que nous appellerions un *acte de foi*, c'est-à-dire un acte de confiance, un pari, ou pour le dire plus simplement une opinion, une croyance. Le fidéiste parie en effet sur ce qu'est Dieu par rapport à l'homme et c'est justement parce qu'il parie qu'on peut le coincer philosophiquement en lui demandant de rendre compte de son acte de foi.

Notre question initiale n'en ressort donc que plus complexifiée : dans la mesure où et la parole et le silence à propos de Dieu — silence qui, en fait, n'est qu'une parole plus douce — sont problématiques, comment l'homme peut-il se rapporter à Dieu ? Montaigne ne solutionne évidemment pas le problème, mais s'il y a, chez lui, une réponse à cette question, c'est dans la façon dont il se rapporte lui-même à Dieu à travers les *Essais*, et tout particulièrement dans l'« Apologie de Raymond Sebond », que nous pouvons la trouver. Quelle est donc la conduite religieuse de Montaigne ? On peut, semble-t-il, la ramener à deux pôles principaux⁶. D'une part, on le voit à de nombreuses reprises faire profession de foi à l'Église et à la religion catholiques et les défendre contre les critiques des protestants et des hérétiques, comme s'il y avait dans cet acte de foi une plus grande vérité. Mais d'autre part, comme nous venons de le souligner, on voit également Montaigne critiquer assez durement tous les discours qui portent sur Dieu ainsi que toutes les manières anthropomorphiques de s'y rapporter (ce qui inclut aussi la religion catholique et le fidéisme). Qu'est-ce à dire ? L'une de ces positions est-elle plus vraie que l'autre ? L'une doit-elle être subordonnée à l'autre ? Notre hypothèse est plutôt que la position de Montaigne à l'égard de Dieu se trouve dans ce double mouvement. Montaigne a une certaine confiance dans l'Église, la religion, la tradition et les coutumes qui ont forgé sa personne et qui sont, en quelque sorte, constitutives de son identité. Et de fait, tant qu'à devoir parier, quoi de plus naturel que d'opter pour ce qui nous est le plus familier ? Toutefois, cette confiance n'est pas un aveuglement : au contraire, Montaigne est extrêmement conscient des problèmes du christianisme et des coutumes en général, et, surtout, il est conscient du fait que sa confiance est une croyance et non pas une certitude. Montaigne s'*essaie* donc au sujet de Dieu comme il s'*essaie* au sujet

de la philosophie, de la politique, de la morale, etc., c'est-à-dire qu'il tente de se rapporter à Dieu du mieux qu'il le peut, tout en étant conscient de ses faiblesses et de sa faillibilité⁷.

Rousseau

Rousseau, de son côté, aborde principalement la question du rapport de l'homme à Dieu dans la « Profession de foi du vicaire savoyard », au cœur du quatrième livre de l'*Émile*. Ce texte a cependant un statut un peu plus problématique que l'« Apologie de Raymond Sebond », en raison du contexte dans lequel il apparaît (Rousseau l'inscrit dans le processus de la moralisation d'Émile⁸), et en raison de la forme qu'il prend (Rousseau dit retranscrire l'écrit de quelqu'un, qui lui-même rapporte le récit du vicaire savoyard, qui lui-même met en scène une série de fictions⁹). Un certain écart entre le récit du vicaire et la position profonde de Rousseau nous est donc suggéré par Rousseau lui-même et, en toute rigueur, il faudrait s'y attarder pour saisir le rapport exact de l'homme à Dieu pour Rousseau. Toutefois, nous avons fait le pari¹⁰ que cet écart ne jouait pas un rôle déterminant pour notre présente question et, par conséquent, nous avons identifié indistinctement la théologie du vicaire savoyard à celle de Rousseau.

Quel rapport de l'homme à Dieu ressort-il donc de cette profession de foi ? Une première distinction s'impose. De fait, Rousseau montre d'emblée la difficulté de connaître Dieu par l'intermédiaire de la raison, car celle-ci ne semble produire « qu'incertitude, obscurité, contradictions¹¹ ». Si connaissance de Dieu il peut y avoir, c'est un autre guide qu'il faut prendre, à savoir le sentiment, le *cœur*. Pour reprendre une expression de Pascal : « C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison¹². » Guidé par le cœur, Rousseau découvre ainsi une série d'attributs de Dieu qui demeureraient incertains à la simple lumière de la raison : il *sent* en effet que Dieu est une volonté intelligente, toute-puissante, unique, éternelle, bonne et juste ; une volonté à l'origine du mouvement, de l'ordre, de l'animation, de la pensée, de la moralité et de la liberté ; une volonté que l'on aime et honore naturellement, sans besoin d'intermédiaire ni de culte aucun. Rousseau semble donc construire toute une théologie

sur la base du sentiment. Pourtant, ces connaissances de Dieu ne sont pas tant présentées comme des dogmes solides que comme des *articles de foi* ne pouvant dépasser la validité du sentiment : « J'aperçois Dieu partout dans ses œuvres ; je le sens en moi, je le vois tout autour de moi ; mais sitôt que je veux le contempler en lui-même, sitôt que je veux chercher où il est, ce qu'il est, quelle est sa substance, il m'échappe et mon esprit troublé n'aperçoit plus rien¹³. » Le cœur sent Dieu, il y croit, il y adhère, mais puisque la raison ne peut rendre compte de ce sentiment et de cette croyance sans les perdre du même coup, il semble bien que la foi de l'homme soit incapable de prendre appui sur autre chose qu'elle-même. Est-ce à dire que l'homme est condamné à une foi silencieuse, sans religion, sans culte, sans parole ? Ce serait certes le rapport à Dieu le plus pur, mais Rousseau est conscient que cette façon d'envisager Dieu est insatisfaisante et de nul usage, et c'est pourquoi il met de l'avant, dans la « Profession de foi », une sorte de *religion naturelle*, par laquelle les hommes peuvent honorer Dieu, penser à lui, le concrétiser au moins un minimum¹⁴. Certes, cette religion naturelle n'est pas tant mise de l'avant comme une *vérité* que comme un pis-aller : Rousseau critique en effet toutes les *extériorisations* de la croyance de l'homme en Dieu (les cérémonies, les gestes, les intermédiaires), ainsi que tous les *appuis extérieurs* à la foi (les révélations, les écritures, les miracles), qui sont autant de façon de rater Dieu, de le dégrader, voire de l'injurier¹⁵. Cependant, en comparaison des religions révélées, la religion naturelle est tellement moins prétentieuse qu'elle acquiert, semble-t-il, une certaine légitimité : même si elle ne peut éviter que Dieu se dérobe à elle, la religion naturelle réussit, plus que toutes les autres religions, à s'enraciner dans l'expérience plutôt que dans les divers témoignages, dans le jugement plutôt que dans la soumission, dans l'humilité de l'homme plutôt que dans son zèle.

Comparaison et conclusion

Que faut-il en tirer pour ce qui est du rapport que Rousseau entrevoit que l'homme a à Dieu et comment ce rapport s'apparente-t-il ou diffère-t-il de celui que nous avons identifié chez Montaigne ?

Comme Montaigne, Rousseau semble voir le rapport de l'homme à Dieu comme étant une sorte de mouvement entre les deux pôles que sont l'adhésion religieuse et la remise en question de cette adhésion : l'homme tente constamment de dire, de penser ou de cerner Dieu, car c'est la seule façon pour lui de s'y rapporter, mais il est capable de prendre une distance avec son discours et d'en mesurer les failles et les faiblesses. Ainsi, l'expérience religieuse de l'homme serait celle d'un va-et-vient entre le dogme et la critique, entre un contenu sans forme et une forme sans contenu. Cependant, leur rapport à Dieu n'est pas tout à fait le même, parce qu'ils ne conçoivent ni le dogme ni la critique du dogme de la même façon.

D'une part, alors que la religion par laquelle Montaigne se rapporte à Dieu est celle de son pays, de son éducation et de ses coutumes, la religion par laquelle Rousseau se rapporte à Dieu est principalement la religion *naturelle*¹⁶. Certes, Rousseau rattache finalement sa religion naturelle à la religion traditionnelle du pays¹⁷. Nous croyons néanmoins qu'il persiste un écart entre Montaigne et lui sur ce point, écart qu'on pourrait résumer ainsi : l'acte de foi de Montaigne est plutôt envers la tradition et l'acte de foi de Rousseau plutôt envers ses lumières intérieures. Pour le dire autrement, Rousseau est plus *méfiant* que Montaigne de la véracité de ce qui est rapporté par le témoignage des hommes et de ce qui lui est imposé, et il est plus *confiant* que Montaigne de la véracité de ce qui provient de lui-même et de ce qu'il sent être vrai.

D'autre part, la démarche critique de Rousseau n'est pas non plus la même que celle de Montaigne. Rousseau entrevoit le scepticisme comme quelque chose de violent et de temporaire¹⁸ : une fois dans sa vie, il faut faire table rase de toutes ses connaissances, afin de pouvoir cerner celles qui sont les plus vraisemblables ; mais ensuite, il n'est plus question de réexaminer ces connaissances vraisemblables. Le « bon sens¹⁹ » et la bonne foi sont donc irréductibles au scepticisme, et c'est pourquoi Rousseau ne va jamais plus loin que la position du fidéisme dans sa critique des dogmes²⁰. Montaigne, au contraire, voit le scepticisme comme quelque chose de moins violent et de plus commun : ce n'est ni une méthode ni un simple point de départ, mais un regard réflexif qui suit les actions ou

les jugements que l'on pose. La recherche de la vérité ne s'arrête donc pas avec la vraisemblance, Montaigne prenant cette vraisemblance même comme prétexte à s'essayer.

1. Montaigne, *Essais*, II, 12, Paris, P.U.F., Quadrige, 1992, pp. 530 et 532. Nous avons modernisé l'orthographe.

2. Voir les formules très fortes de Montaigne : « S'il y a quelque chose du mien, il n'y a rien de divin ». Et surtout : « Or rien du nôtre ne se peut assortir ou rapporter, en quelque façon que ce soit, à la nature divine, qui ne la tache et marque d'autant d'imperfection. Cette infinie beauté, puissance et bonté, comment peut-elle souffrir quelque correspondance et similitude à chose si abjecte que nous sommes, sans un extrême intérêt et déchet de sa divine grandeur. » *Ibid.*, pp. 518 et 523.

3. Roger Aulotte, *Montaigne, Apologie de Raimond Sebond*, Paris, Sedes, 1973, p. 116.

4. Montaigne, *op. cit.*, p. 516.

5. Voir *ibid.*, p. 527 : « Il m'a toujours semblé qu'à un homme Chrétien cette sorte de parler est pleine d'indiscrétion et d'irrévérence : Dieu ne peut mourir, Dieu ne se peut dédire, Dieu ne peut faire ceci ou cela. Je ne trouve pas bon d'enfermer ainsi la puissance divine sous les lois de notre parole. Et l'apparence qui s'offre à nous en ces propositions, il la faudrait représenter plus révéremment et plus religieusement. »

6. Pour être tout à fait rigoureux, il faudrait dire que la conduite religieuse de Montaigne se ramène à trois pôles pour inclure également le fidéisme. Ces trois pôles correspondent grosso modo à la tripartition de la philosophie apparaissant dans l'« Apologie de Raymond Sebond », p. 502 : tous les discours correspondent au dogmatisme, le fidéisme à l'académisme et la critique des discours théologiques au scepticisme.

7. Montaigne est certes moins porté, sur cette question, à multiplier autant le doute et l'examen philosophique qu'il ne l'est habituellement ; il a « un ton de prédicateur ou de sermonnaire qui tranche sur [son] ton, d'ordinaire plus souple. » Roger Aulotte, *op. cit.*, p. 134. Mais nous ne croyons pas que Montaigne veut clore la question une fois pour toute. Cette différence s'explique peut-être parce qu'il y a peu de choses à dire sur Dieu ; peut-être parce la question de Dieu est moins urgente (à son époque, c'est plutôt de la freiner qui semble urgent) ; peut-être tout simplement parce que la

confiance est un peu plus fragile sur cette question et la méfiance moins à propos.

8. Rousseau insiste sur le fait que la « Profession de foi » a un but pédagogique plutôt que discursif : « J'ai transcrit cet écrit, non comme une règle des sentiments qu'on doit suivre en matière de religion, mais comme un exemple de la manière dont on peut raisonner avec son élève, pour ne point s'écarter de la méthode que j'ai tâché d'établir. » Rousseau, *Émile*, Paris, GF-Flammarion, 1966, pp. 409-410.

9. Rousseau déploie donc tout un arsenal d'artifices autour et à l'intérieur de la « Profession de foi du vicaire savoyard », comme s'il voulait nous indiquer de ne pas prendre tout ce qui y est dit au pied de la lettre.

10. Ce pari est en partie basé sur le fait que Rousseau a écrit ce texte, qu'il l'a défendu contre de nombreuses attaques (entre autres dans sa *Lettre à Christophe de Beaumont*) et qu'il a fait siennes, dans d'autres écrits, plusieurs des thèses qui y sont développées : « Fixons une bonne fois mes opinions, mes principes, et soyons pour le reste de ma vie ce que j'aurai trouvé devoir être après y avoir bien pensé. [...] Le résultat de mes pénibles recherches fut tel à peu près que je l'ai consigné depuis dans la profession de foi du *Vicaire savoyard*, ouvrage indignement prostitué et profané dans la génération présente, mais qui peut faire un jour révolution parmi les hommes si jamais il y renaît du bon sens et de la bonne foi. Depuis lors, resté tranquille dans les principes que j'avais adoptés après une méditation si longue et si réfléchie, j'en ai fait la règle immuable de ma conduite et de ma foi, sans plus m'inquiéter ni des objections que je n'avais pu résoudre ni de celles que je n'avais pu prévoir et qui se présentaient nouvellement de temps à autre à mon esprit. » *Id.*, *Les rêveries du promeneur solitaire*, troisième promenade, Paris, GF-Flammarion, 1964, pp. 53 et 55.

11. *Id.*, *Émile*, p. 347.

12. Pascal, *Pensées*, L424, dans *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, L'intégrale, 1963. Pour une analyse plus nette de cette dichotomie entre le cœur et la raison, voir *Ibid.*, L110.

13. Rousseau, *op. cit.*, p. 360.

14. Cette religion naturelle ressemble à bien des égards à la religion civile du *Contrat social* : tolérance de culte, soumission aux lois naturelles, insistance sur la moralité, etc.

15. *Ibid.*, pp. 360 et 385. N'est-ce pas en effet outrager la justice de Dieu que de dire qu'il peut laisser un homme de bonne foi souffrir de peines éternelles ? N'est-ce pas aussi outrager sa toute-puissance que de dire qu'il peut s'être manifesté sans qu'il y ait des signes certains et sensibles partout,

toujours et universellement ? Par ce type de questionnement, issu d'une conception rationnelle ou naturelle de Dieu, Rousseau veut faire ressortir les défauts des religions révélées. Le dialogue entre *L'inspiré* et *Le raisonneur* en est probablement l'exemple le plus frappant.

16. Pour Rousseau, la religion naturelle est claire par l'ordre inaltérable de la nature ; elle est cohérente et en conformité avec la raison ; elle est à la portée de tous les hommes, puisque chacun la trouve en lui-même, dans un langage qui lui est intelligible, et sans avoir à voyager, à étudier les textes ou à se fier au jugement d'autrui. Rousseau a donc refermé tous les livres, pour ne regarder que dans celui de la nature telle qu'elle se manifeste à son cœur.

17. Rousseau affirme avoir une « juste défiance de [lui-même] » : il « ne [se] croit pas infallible. » *Ibid.*, pp. 382-383. Ainsi, même s'il trouve plusieurs raisons de rejeter la révélation, il se heurte en même temps à des objections qu'il ne peut résoudre. En outre, il admet que la sainteté des Écritures ainsi que la vie et la mort *divines* de Jésus-Christ parlent à son cœur : « [...] l'Évangile a des caractères de vérité si grands, si frappants, si parfaitement inimitables, que l'inventeur en serait plus étonnant que le héros. » *Ibid.*, p. 403. Il en reste donc, selon lui, à un scepticisme conscient de ses limites, ouvert à la vérité, et respectueux et humble devant le grand Être qui sait tout. Dans la pratique, surtout, il exhorte à la prudence : les dogmes des religions révélées peuvent être bons et salutaires selon le climat, le gouvernement, le génie du peuple, les temps ou les lieux. Par conséquent, mieux vaut ne pas bouleverser l'ordre public, mais inciter plutôt les hommes à suivre les dogmes religieux du pays où ils sont nés, « car nous ne savons point certainement si c'est un bien pour eux de quitter leurs opinions pour d'autres, et nous savons très certainement que c'est un mal de désobéir aux lois. » *Ibid.*, p. 406.

18. Voir *ibid.*, p. 347 : « Comment peut-on être sceptique par système et de bonne foi ? je ne saurais le comprendre. Ces philosophes, ou n'existent pas, ou sont les plus malheureux des hommes. Le doute sur les choses qu'il nous importe de connaître est un état trop violent pour l'esprit humain : il n'y résiste pas longtemps ; il se décide malgré lui de manière ou d'autre, et il aime mieux se tromper que ne rien croire. »

19. *Id.*, *Institutions chimiques*, II, 1, Paris, Fayard, 1999, p. 59 : « Un Être intelligent est le principe actif de toutes choses. Il faut avoir renoncé au bon sens pour en douter, et c'est perdre son temps que de donner des preuves d'une vérité si claire. »

20. Voir *id.*, *Émile*, p. 372 : « Enfin, plus je m'efforce de contempler son essence infinie, moins je la conçois ; mais elle est, cela me suffit ; moins je

Commentaires

la conçois, plus je l'adore. Je m'humilie, et lui dis : Être des êtres, je suis parce que tu es ; c'est m'élever à ma source que de te méditer sans cesse. Le plus digne usage de ma raison est de s'anéantir devant toi : c'est mon ravissement d'esprit, c'est le charme de ma faiblesse, de me sentir accablé de ta grandeur. »

