



PHARES

Vol. 4

automne 2003

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
Bureau 520
Pavillon F.-A.-Savard,
Université Laval, Québec
G1K 7P4

revue.phares@fp.ulaval.ca
<http://www.phares.fp.ulaval.ca>

ISSN 1496-8533



PHARES

DIRECTION

Marc-André Nadeau

RÉDACTION

Julie Baribeau

COMITÉ DE RÉDACTION

Julie Baribeau

Joëlle Boivin

Maxime Bonin

Nicolas Fillion

Guillaume Lavallée

Marc-André Nadeau

Mathieu Robitaille

ASSISTANCE À LA RÉDACTION

Louis-Philippe Demars

Mathieu Saucier-Guay

INFOGRAPHIE

Paul-Émile Boulet

CONCEPTION DU SITE WEB

Vincent Boulianne

Sébastien Lacombe

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, voir la politique éditoriale publiée à la fin du présent numéro.

PROCHAIN DOSSIER : *L'essor considérable de la science moderne depuis au moins deux siècles a-t-il modifié en profondeur la tâche de la philosophie ?*

DATE DE TOMBÉE : 1^{er} juin 2004.

Nous vous invitons à consulter notre site internet (<http://www.phares.fp.ulaval.ca>), où vous aurez accès à tous les articles parus dans *Phares*. Cette initiative a pour but de susciter des débats autour des textes. Le comité de *Phares* espère que vous serez nombreux à y transmettre vos réactions.

Table des matières

In Memoriam – Donald Herbert Davidson (1917-2003) 7

JEAN-DAVID LAFRANCE

Premier dossier : Philosophie et morale 12

La philosophie comme aliénation essentielle. Sottie 13

ALLEN LE BLANC

Philosophie et moralité : Dérapages possibles et alternative 27

FRANÇOIS BOUCHER

Exil philosophique 36

LIONEL DUVOY

La spontanéité morale de l'homme 49

GINETTE KARIREKINYANA

Second dossier : Biotechnologies 59

On fait un petit ou on achète un char ?

Qui a encore peur de la réification totale ? 60

YANNICK LACROIX

Politique de Cassandre : une philosophie

de la peur comme éthique de la responsabilité 70

JEAN-CHRISTOPHE MATHIAS

Commentaires

La critique radicale de Max Weber 84

PAUL-ÉMILE BOULET

Discours de la méthode du *Discours de la méthode* :

Critique d'une conception naïve de la connaissance humaine 97

NICOLAS FILLION

Survivre pour des idées : Commentaire
sur *Les Confessions* de Rousseau 108
CAROLINE L. MINEAU

L'idée d'individu dans l'*Orestie* d'Eschyle 122
NICOLAS MATTE

Pauvreté et aide internationale :
Une critique du libéralisme de Peter Bauer 135
GUILLAUME ROCHEFORT-MARANDA

Répliques

Hayek et la justice sociale : ponter le fossé 149
SACHA ALCIDE CALIXTE

Politique éditoriale de la revue *Phares* 167

In Memoriam

Donald Herbert Davidson (1917-2003)

La naissance de la philosophie analytique s'est manifestée par des écrits de penseurs prétendant laisser tomber l'idée d'élaborer de « grands systèmes » de pensée au nom de la clarté et de la concision. On peut dire que le philosophe Donald Davidson, tout comme son prédécesseur Willard van Orman Quine, ont su aller à l'encontre de cette prétention tout en gardant ses vertus : les différents articles qu'ils nous ont offerts constituent plusieurs facettes d'un même problème que l'on peut juger plus fondamental, soit la réformation de l'empirisme pour le premier et l'élaboration d'une théorie de la communication pour l'autre. C'est avec une ingéniosité étonnante que Davidson a su faire progresser les idées de Quine, notamment celles concernant la sémantique et le holisme¹, le naturalisme, l'épistémologie² et l'ontologie³. Il n'en demeure pas moins que Davidson s'est grandement démarqué de son mentor en jetant les grandes lignes de ce que devrait être une étude de l'explication anormale et normative de l'action épurée de toute considération éthique⁴.

Le behaviorisme et le naturalisme, présents dans les textes de Quine notamment dans la mesure où il élabore un langage canonique exempt des ambiguïtés des langues naturelles, contribuent aux projets d'expliquer les occurrences de tous les événements de notre monde avec les termes de la science physique (thèse du physicalisme). En rejetant totalement le behaviorisme et en acceptant l'idée du physicalisme, Davidson demeura sceptique quant à la façon dont Quine définit le naturalisme : il ne suffit pas de ne chercher dans celui-ci qu'une étiquette différente pour le physicalisme, mais de le concevoir comme le simple projet (trivial) d'expliquer l'occurrence des événements de notre monde à l'aide de la science, qu'elle soit physique, psychologique, biologique, sociologique, etc., rendant dès lors plausible l'idée d'un naturalisme normé, puisqu'il faut admettre que les notions utilisées par certaines de ces sciences sont normatives. Par exemple, on ne peut selon Davidson expliquer le comportement d'autrui en psychologie sans la notion de croyance, laquelle

ne peut être employée que si l'attribution d'une croyance répond à des normes de rationalité comme, par exemple, le principe de charité qui demande à ce que l'on n'attribue pas à un agent des croyances contradictoires et que l'on considère ses croyances empiriques comme étant pour la plupart vraies. Cette distinction entre le physicalisme et le naturalisme chez Davidson n'apparaît donc que comme une conséquence du fait que toutes les sciences ne se réduisent pas à la physique, ce qui n'était pas le cas pour Quine. En outre, inclure dans la portée du naturalisme ces sciences non réductibles revient à dire qu'il y a, dans notre façon de nous représenter la réalité, quelque chose de plus qu'une simple description du monde : il y a des normes qui régissent les interactions entre les individus.

Bien que certaines sciences soient irréductibles à la physique, il reste que les occurrences d'événements dont elles donnent une explication peuvent aussi être expliquées par cette dernière. Et les événements ne sont déterminés comme physiques, mentaux, sociologiques ou biologiques que relativement à l'explication qu'on donne de leur occurrence. En ce sens, le naturalisme ayant traité à l'explication des occurrences d'événements, ces derniers ne sont ontologiquement déterminés que relativement à la façon dont on voudrait les voir se comporter dans l'explication de phénomènes, entendu que cette occurrence peut jouir d'une autre explication qui n'expliquerait plus le phénomène en question. Il serait donc malvenu de décrire la cause de l'action d'un individu à l'aide de termes physiques (comme l'activation de ses neurones) tout en voulant préserver le caractère intentionnel de l'action produite : l'explication faisant intervenir des causes dont les descriptions sont physiques est, par exemple, autant celle de l'action consistant à alerter un rôdeur en ouvrant la lumière de la chambre à coucher que celle d'appuyer sur l'interrupteur, alors qu'on voudrait limiter l'explication des causes de l'action à ce que l'agent avait à l'esprit au moment d'accomplir son action. Et c'est relativement à l'explication donnée d'une occurrence d'un événement que nous pourrions dire si la relation de causalité entre deux événements distincts est l'instance d'une loi scientifique, puisque cette dernière dépend davantage du vocabulaire utilisé pour rendre compte de l'occurrence d'événements que des états de choses, ou encore de la nature des choses.

C'est précisément dans ce contexte de l'explication du lien ontologique entre les raisons d'agir et les actions d'agents que Davidson esquissa une première ébauche d'un holisme psycholinguistique, c'est-à-dire un holisme concernant des entités mentales et linguistiques, lequel distingue les êtres humains de tous les autres êtres peuplant notre planète. Le holisme psycholinguistique indique qu'une entité mentale *ou* linguistique ne peut exister sans que d'autres entités mentales *et* linguistiques existent aussi. Le holisme psycholinguistique est présent lors de l'explication de l'action d'un individu, qu'elle soit gestuelle ou linguistique, puisque cette explication nécessite l'attribution d'états mentaux, lesquels sont intentionnels (au sens de Brentano), sur la base des énoncés qu'il prononce. Ainsi, on ne peut attribuer à un agent des états mentaux que si l'on peut déterminer la signification des phrases qu'il prononce, et on ne peut déterminer la signification de ces phrases que si l'on connaît le contenu de ses états mentaux. Ce n'est enfin que par l'élaboration d'une théorie de la signification pour la langue d'un individu, théorie qui est présente de manière consciente ou non lors de l'interprétation des paroles d'un autre, qu'il deviendra possible de lui attribuer des croyances (ou tout autre état mental).

La théorie de la signification s'avère d'autant plus utile qu'elle permet de percer un cercle qui, autrement, paraîtrait vicieux : l'interprétation des phrases énoncées par un locuteur nécessite, étant donné le holisme psycholinguistique, qu'on lui attribue des croyances qui contribueront à déterminer la signification des expressions qu'il emploie et cette attribution de croyances requiert que l'on interprète les phrases qu'il énonce, puisque croire quelque chose, c'est tenir une proposition pour vraie. Une théorie de l'interprétation répond entre autres à des contraintes empiriques et permet de pénétrer ce « cercle herméneutique » en s'appuyant sur des données empiriques, puisqu'il suffit de considérer que le contenu de la croyance d'un individu est rendu vrai par l'objet qui est la cause de cette croyance. Cette thèse pourrait bien sûr paraître controversée si Davidson ne défendait pas par ailleurs l'absurdité de la relativité de l'ontologie.

C'est en ces termes que Davidson définit son concept d'intersubjectivité, dont les fondements sont empiriques. La question de savoir si les écrits de Davidson contribuent à prolonger la tradition

empiriste ou bien s'ils tendent plutôt à l'anéantir demeure. Et c'est précisément avec ce doute à l'esprit que nous devrions regretter la mort de ce philosophe qui a su se démarquer des philosophes analytiques traditionnels.

En effet, on reconnaît généralement un philosophe analytique à ses écrits abstraits portant principalement sur l'articulation logique de notions jugées fondamentales à un domaine précis. On peut cependant dire que Davidson a su donner plus de vie à ses textes en abandonnant l'usage technique de la logique : Davidson se préoccupe beaucoup moins de l'articulation de notions que de la défense d'idées à propos de la perception de notre monde. Cette démarcation des autres philosophes analytiques pourrait être due au fait qu'il s'intéressa, en tant qu'étudiant et jeune philosophe de profession, davantage aux philosophes grecs qu'aux philosophes contemporains anglo-saxons. Du reste, la vie de cet homme nous révèle qu'il a fréquenté les institutions les plus prestigieuses des États-Unis.

Davidson est né à Springfield au Massachusetts le 6 mars 1917. Il entreprend des études de baccalauréat à l'Université Harvard, qu'il terminera en 1939, et s'intéresse principalement à la littérature classique. Il commence alors ses études de maîtrise à Harvard, où il rencontre Quine. Après avoir séjourné dans la Méditerranée de 1942 à 1945 en tant que membre de la US Navy, il dépose en 1949 sa thèse de doctorat sur le *Philèbe* de Platon. Or, l'influence de Quine sur sa pensée fut considérable, au point où il abandonna l'étude des philosophes grecs pour se concentrer sur des sujets chers aux philosophes analytiques. En 1963, il publia l'article « Actions, Reasons and Causes » qui eut un énorme impact sur la communauté philosophique anglo-saxonne⁵. Au cours de sa vie, il fut professeur aux Universités Queen's College de New York, Standford, Chicago, Princeton et, enfin, Berkeley, où il ne cessa d'enseigner jusqu'à sa mort. Il mourut le 30 août 2003 d'une crise cardiaque lors d'une opération au genou.

JEAN-DAVID LAFRANCE, *Université Laval*

-
1. Voir D. H. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, 2^e éd., Oxford, Clarendon Press, 2001.
 2. Voir *id.*, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon Press, 2001.
 3. Voir *id.*, *Essays on Actions and Events*, 2^e éd., Oxford, Clarendon Press, 2001.
 4. Voir *id.*, *Inquiries into Truth and Interpretation*, *op. cit.*
 5. Voir *id.*, « Actions, Reasons, and Causes », dans *Essays on Actions and Events*, 3-19 (1963).

Philosophie et morale

Il y a de cela plus de deux millénaires, Platon, réfléchissant sur la possibilité que quelqu'un puisse faire le mal consciemment, glissait ces mots dans la bouche de Socrate : « Personne ne désire les choses mauvaises, s'il ne veut pas être malheureux. » À la suite de Platon, on se demandera s'il est possible qu'une personne savante, discernant aisément le bien du mal par sa grande sensibilité philosophique, puisse lucidement commettre le mal. Ce problème n'est pas sans rappeler la question proposée par l'Académie de Dijon en 1750, qui donna l'occasion à Rousseau de rédiger son *Premier Discours : Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs*. En cette année 2003, c'est sur une question de semblable nature que le présent dossier ouvre la discussion : La philosophie réussit-elle à nous rendre moralement meilleurs ?

Quatre personnes essaient ici de répondre à cette question. Pour ALLEN LE BLANC, cette dernière ne saurait trouver de réponse convenable chez quiconque n'a pas d'abord pris conscience de l'aliénation inhérente à toute morale et à toute philosophie. Dans un ordre d'idées différent, FRANÇOIS BOUCHER montre comment la philosophie politique peut s'avérer immorale là où elle n'a pas su découvrir le juste milieu entre le laxisme et l'intransigeance. LIONEL DUVOY, pour sa part, présente la figure de Diogène le Cynique afin d'illustrer le pouvoir qu'a la philosophie de rendre les hommes meilleurs en les invitant à prendre une distance vis-à-vis de leurs coutumes. Enfin, GINETTE KARIREKINYANA soutient que la philosophie peut nous rendre moralement meilleurs en nous soustrayant au particularisme moral, pour ensuite nous guider vers un universalisme qui s'enracine dans un sentiment d'appartenance à l'égard de l'humanité. Ainsi, ce dossier ravive un questionnement dont peut témoigner une large partie de l'histoire de la philosophie.

LOUIS-PHILIPPE DEMARS
MATHIEU SAUCIER-GUAY

La philosophie comme aliénation essentielle. Sottie

Allen Le Blanc, *Université de Sherbrooke*

MAÎTRE DE PHILOSOPHIE. – Faut-il que cela vous émeuve ? Ce n'est pas de vaine gloire et de condition que les hommes doivent disputer entre eux ; et ce qui nous distingue parfaitement les uns des autres, c'est la sagesse et la vertu. [...] Je vous trouve tous trois bien impertinents de parler devant moi avec cette arrogance, et de donner impudemment le nom de science à des choses que l'on ne doit pas même honorer du nom d'art, et qui ne peuvent être comprises que sous le nom de métier misérable de gladiateur, de chanteur et de baladin !

MAÎTRE D'ARMES. – Allez, philosophe de chien !

MAÎTRE DE MUSIQUE. – Allez, bêtête de pédant !

MAÎTRE À DANSER. – Allez, cuistre fieffé !

MAÎTRE DE PHILOSOPHIE. – Comment ! maraudeurs que vous êtes...
(*Le Philosophe se jette sur eux, et tous trois le chargent de coups et sortent en se battant.*)

Molière, *Le Bourgeois gentilhomme*, acte II, scène III

Ce n'est pas sans sourire, sans doute, que nous rappelons à notre souvenir cette fameuse dispute entre les Maîtres d'armes, de musique et de danse du bourgeois Jourdain et son irascible Maître de philosophie n'ayant cessé de donner des leçons de sagesse. Si nous reconnaissons là un trait de la vivacité d'esprit de M. Poquelin, qui consiste à railler tous ces infatués ayant la fâcheuse tendance à s'arroger une trop large part du prestige social et autres mondanités, nous reconnaissons aussi un grand nombre de ces étranges savants que d'aucuns nomment « philosophes ».

Gardons-nous en ! Heureusement, ces drôleries de Molière appartiennent à une autre époque, et il paraîtrait pour le moins hasardeux de comparer des vieilleries du XVII^e siècle au contexte moral et intellectuel désarticulé d'après les Grandes Guerres. Après tout, nous sommes postmodernes. Il y a longtemps que nous avons cessé de croire à toutes ces fariboles.

Mais si, pour le seul plaisir de la discussion, ludique et désintéressée, nous supposons néanmoins la chose possible ; si nous nous

demandions, *hypothétiquement* : tous ces conseillers et autres prêcheurs de vertu ont-ils raison de montrer ainsi *le chemin* ? Ce désir, cet amour de la sagesse, cette *philo-sophia* qui les habite n'est-elle pas le gage d'une suprême accession aux hautes sphères du Souverain Bien ? En un mot : cette philosophie ne les a-t-elle pas rendus *moralement meilleurs* ?

Si nous osions poser la question, donc, force nous serait de répondre : Non. Certes ce n'est pas d'hier que nous savons, comme nous le rappelle judicieusement Thoreau, qu'« il y a neuf cent quatre-vingt-dix-neuf professeurs de vertu pour un homme vertueux¹. » Mais là n'est pas – en tout cas pas seulement – le cœur de toute cette « affaire » philosophique. Car se demander si la philosophie peut rendre *moralement meilleur* nous expose à une étrange gêne, une sorte d'inconfort qui trouble jusqu'au plus stoïcien des philosophes. Se poser cette question, c'est être amené à en poser d'autres, plus graves, plus tristes, de celles qui chatouillent l'image ventrue de notre intégrité morale : *moralement meilleur* par rapport à quelle morale ? *meilleur* en opposition à quel *pire* ?

Tous ceux qui ont mené l'enquête philosophique jusqu'à ce degré de vertige intérieur le savent : l'inconscient frissonne devant le relativisme de l'interdit, devant l'immanence radicale de nos repères. Qu'on se le dise : la morale, c'est une affaire de pouvoir.

– Ça vous désorganise un surmoi ! dirait l'un.

– Justement ! répondrait l'autre. Là est précisément la question. Tel qui sera *meilleur* pour une morale judéo-chrétienne, ou une morale productiviste soucieuse de l'accumulation du capital, ou une morale du développement-des-compétences-personnelles, ou une morale du petit-bonheur-au-dedans-de-soi, ne sera pas *meilleur* pour une morale du détachement, ou une morale communiste, ou une morale shamanique, ou une morale surréaliste, une morale satanique, une morale du dandy... Le révolutionnaire ne verra dans la morale bourgeoise que l'idéologie de l'orthodoxie consumériste. L'avant-garde ne verra dans la morale des « belles choses » que la peur de dépasser le crétinisme sécurisant et philistin de l'« art » *qui ne dérange pas*, l'asservissement du troupeau humain au mode de production de l'industrie culturelle. Le Juif ne verra dans la morale

nazie qu'un vil racisme et une haine injustifiable. L'Arabe ne verra dans la morale juive qu'opportunisme politique et amnésie historique. L'homme d'esprit ne verra dans la morale puritaine yankee que puérité débilissante et vanité impérialiste. Et cætera. Toute forme de vie, tout organisme, toute institution, tout empire, toute idée, toute affirmation de soi ou de la meute, du clan, de la masse, toute volonté de puissance a sa morale propre. Ou pour dire la même chose autrement : la morale ne signifie *rien* en elle-même. Elle n'existe pas.

Subtil déplacement, l'angle a changé. Sous cette lumière nouvelle, et certes blafarde, notre regard se transforme, se voile, se concentre en un point fuyant, devient suspicieux, hésitant mais pénétrant à la fois. La question du juste rapport entre l'exercice de la philosophie et l'excellence morale devient *effectivement* essentielle – et anxigène² – s'il nous est permis de la saisir différemment, de la retourner comme on retourne innocemment une roche lisse et attrayante tout en méditant sur le poids de son histoire géologique, pour finalement voir grouiller sous cette noble matière une masse informe de vers frénétiques et de larves gluantes : est-il possible de dépasser l'aliénation inhérente à toute morale ? est-il seulement possible de dépasser l'aliénation propre à l'existence humaine ? la philosophie peut-elle aider à cela ? l'aliénation du philosophe peut-elle être considérée comme philosophique ? c'est-à-dire : cette aliénation est-elle l'*état* du questionnement significatif de la condition humaine sur elle-même ? se rendre *meilleur*, tout compte fait, ne serait-ce pas viser à prendre conscience de nos diverses formes d'aliénation ?

Ce changement de perspective, ce renversement du point de vue implique un présupposé que le lecteur attentif aura déjà perçu dans la formulation même du nouveau questionnement : l'homme est un être *nécessairement* aliéné. Comment pourrait-il en être autrement ? Non seulement il a la conscience malheureuse, il est, en plus, incorrigiblement épris d'idées de Grandeur. L'un ne va pas sans l'autre, dirons-nous. Exactement. Là se trouve la racine de l'aliénation.

Nous savons bien, au fond, que l'horreur du monde, celle qui éveille notre malaise à nous voir nus, qui motive notre fuite de la

sèche réalité, qui légitime notre refus de saisir entièrement notre condition – « faible, mortelle, et misérable », disait Pascal³ –, c'est la dose du *trop plein d'Être* que la conscience est incapable de supporter. Ce ne sont pas la violence, la peur, l'orgueil, la haine, le doute, l'incertitude, la vengeance, la cruauté, la torture, la douleur, ou la fiction du Mal qui interdisent la douce sérénité de la paix intérieure, qui nous empêchent de déclarer béatement : « Nous sommes heureux ! », c'est l'intuition irrépressible donnant à penser que la conscience en appelle d'une Grandeur réparatrice qui lui reste pourtant inaccessible. C'est précisément l'état désespéré de la conscience malheureuse, l'expression la plus radicale du paradoxe humain : *avoir vent* de l'Absolu sans jamais *pouvoir* le connaître, se saisir comme l'expérience finie de l'Infini, être limités à se concevoir comme des dieux mortels.

Mais un malheur ne vient jamais seul. Pendant que la conscience s'émeut – et se névrose – du flot de cette dialectique qui coule en elle, il y a la vie qui s'acharne à ne pas laisser mourir tout ce ridicule. C'est une lutte, un combat, une opposition de forces antagoniques⁴. Car à la pulsion, toujours étonnante, qui pousse le vivant⁵ à se perpétuer dans l'Être répond une pulsion d'effacement, de destruction, de retranchement dans le néant : la vie est souffrance ; la mort, annihilation de la souffrance. Si *Éros* manifeste aussi puissamment le désir de la copulation cosmique, si l'appel de la reproduction incessante régit encore la partouze dans le grand bordel de l'univers, si le jeu de la domination s'exprime avec autant de force dans nos délires sado-masochistes, c'est que la vie sait, au fond d'elle-même, que *Thanatos* est son seul destin. C'est là l'acte sacré de la vie, sa condition *nihiliste* : son acharnement est un aveu, son obstination est un désespoir, sa joie, un *pathos*. L'existence, c'est justement le lieu – le moment, la position, la structure d'apparence – de la tension aigüe se jouant entre *Éros* et *Thanatos*. C'est une tragédie.

Freud a bien montré que les pulsions de mort qui « habitent » tout être vivant tendent à le ramener à l'état anorganique originnaire par « [...] la réduction complète des tensions⁶ ». Si la pulsion d'*Éros* est ce qui permet à la vie de résister, c'est que la tension qu'elle produit dans son rapport antagonique au non-vivant ne peut se relâcher

que dans la mort ou dans le soulagement total des pulsions. Or, ces deux termes de l'alternative sont en eux-mêmes en contradiction avec la vie. Nul besoin d'en expliciter la raison dans le cas de la mort : elle est, à quelque niveau que ce soit, l'arrêt définitif de la vie. Quant au soulagement total des pulsions, il s'agit d'un comportement autodestructeur, et donc intenable du point de vue de la pulsion d'autoconservation : l'individu a besoin du groupe pour survivre. Il va de soi que le soulagement total des pulsions est considéré par le groupe, le clan, la société comme un acte profondément antisocial, car les pulsions de mort de l'individu, tournées vers l'extérieur, s'expriment dans les pulsions d'agression, de destruction, dans le meurtre, l'exploitation, l'humiliation, le viol...⁷

La conscience a toutes les raisons d'être malheureuse : elle est *naturellement* conçue pour trouver son bonheur dans le soulagement des pulsions qui la travaillent – assouvissement des désirs sexuels, débordements violents de l'énergie érotique (au sens de pulsions de vie) accumulée, extase – mais elle ne peut se livrer à ce soulagement sous peine d'auto-anéantissement. La conscience malheureuse, comme manifestation *vécue* de la tension existentielle, s'excite de la suprématie de l'*ego*, de sa puissance symbolique à saisir l'absolu, de sa vision de Dieu⁸, mais elle sait du même coup que la continuité de son existence n'est possible que par la négation de sa toute-puissance, de sa force brute, de sa théogonie. La conscience malheureuse est en perpétuel conflit d'intérêts : la morale lui est insupportable en même temps que nécessaire à sa propre constitution, psychique, sociale, existentielle.

Qu'est-elle donc cette morale au regard de laquelle nous ne saurions devenir meilleurs ? Un processus inconscient de catégorisation du « bien » et du « mal » qui vise un équilibre de survie entre l'expression des pulsions individuelles et l'ordre social ; elle est une gestion grégaire du désir de relâchement des tensions sexuelles. La morale, en somme, est le résultat structurel d'une économie libidinale⁹. Elle *constitue* le caractère névrotique de la présence de l'homme à l'Être.

Dans le cadre de cette économie, les pulsions doivent être dirigées vers d'autres objets de désir. C'est là une belle trouvaille de la

métapsychologie : la morale est principalement fétichiste. L'homme est nécessairement aliéné, disions-nous, car il a besoin du fétiche pour compenser les manques de sa satisfaction sexuelle, pour pallier l'interdiction du soulagement total de ses pulsions vitales¹⁰.

Mais l'homme est ainsi fait que pour croire au projet de « sa » vie, pour accepter sans trop défailir de porter le lourd poids de son désenchantement, pour oublier cette espérance qui lui promettait de jouir éternellement, il ne peut que se créer *l'illusion du sens* des objets vers lesquels il dirige ses pulsions. L'illusion est pour lui la réaction émotionnelle permettant à ses pulsions de vie de résister à la tentation de se dissoudre dans la mort. « Les illusions », écrit Freud, « se recommandent à nous par le fait qu'elles nous épargnent des sentiments de déplaisir et nous font éprouver à leur place la satisfaction¹¹. »

La morale est-elle ainsi une illusion ? Bien sûr. La philosophie serait-elle alors la tentative toujours reconduite de prendre conscience de cette illusion ? La philosophie ! ce serait elle, peut-être, cette douce et hésitante illumination qui nous invite à savoir, intérieurement, dans une angoisse redoutable, que nous sommes *Autre* que ce que nous avons cru être, à devenir « voyant », comme Rimbaud, en chuchotant discrètement : « C'est faux de dire : Je pense : on devrait dire on me pense. [...] JE est un autre¹². » L'aliénation, c'est précisément la condition de celui « [...] qui appartient à un autre¹³. » L'aliéné est « celui qui ne s'appartient pas¹⁴ », qui est étranger à lui-même. C'est l'état de celui qui n'est plus maître de lui, ou, pour le dire comme Freud, celui dont le « *moi* n'est pas maître dans sa propre maison [...]¹⁵. » Nietzsche aborde justement sa *Généalogie de la morale* par ces considérations sur le sentiment d'étrangeté qu'éprouve l'homme devant sa propre existence : « [...] nécessairement nous nous demeurons étrangers à nous-mêmes, nous ne nous comprenons pas, il faut que nous nous confondions avec un autre que nous-mêmes, nous sommes éternellement condamnés à subir cette sentence : “Chacun est à soi-même le plus étranger”¹⁶. »

Mais si la philosophie est tentative de « prise de conscience » de l'illusion, de l'aliénation, elle n'en reste pas moins une forme d'expression de la tension libidinale, et donc une forme aliénée et

illusoire de la conscience. On n'échappe pas à la conscience malheureuse. Freud nous dit ne savoir qu'une chose avec certitude, « c'est que les jugements de valeur des hommes sont dirigés inconditionnellement par leurs souhaits de bonheur, qu'ils sont donc une tentative pour appuyer leurs illusions par des arguments¹⁷. » Par la sublimation¹⁸ des pulsions socialement inacceptables, par la rationalisation¹⁹ du désir de domination, la philosophie est elle-même une illusion grandiose, formidable.

– Avez-vous remarqué, vous aussi, à quel point les plus grands défenseurs de principes, ceux qui sermonnent à coups de morale creuse et de préceptes idiots, sont toujours les plus éloignés de l'homme *concret*, de la personne humaine désirante, souriante, aimante, suppliante, fragile, laide, crasseuse, en un mot, insupportable²⁰ ?

L'Universel. C'est là ce qu'ont longtemps cherché les philosophes et autres fouilleurs de Vérité. Vaniteusement, certes. « Car, en admettant que l'on soit une personne, on a nécessairement aussi la philosophie de sa personne [...]»²¹. » Or, par quel prodige telle personne *particulière*, malade, malheureuse, névrotique, psychopathe, perverse, radoteuse et arrogante aurait ainsi accès, l'air de rien, en gribouillant sur quelque papier des idées sèches, saugrenues, confuses et approximatives, à l'insondable Universel ? Le psychologue Nietzsche a bien vu : le philosophe n'est pas celui qui a accès à l'Universel par le biais de son prodigieux intellect individuel, il est plutôt celui qui érige un Universel *à partir* de son individualité souffrante.

[...] on apprend à jeter un regard plus subtil vers tout ce qui a été jusqu'à présent philosophie ; on devine mieux qu'auparavant quels sont les détours involontaires, les rues détournées, les haltes, les places *enseillées* de l'idée où les penseurs souffrants, précisément parce qu'ils souffrent, se laissent conduire et attirer ; on sait maintenant où le *corps* malade et ses besoins poussent, entraînent et attirent inconsciemment l'esprit [...]

Si effectivement la philosophie n'est qu'une autre forme d'expression de la souffrance, comment pourrait-elle nous aider à nous désaliéner ? En quoi la philosophie serait-elle une *aliénation essentielle* à la condition humaine ? C'est que la souffrance pousse à questionner le sens – illusoire – de toute chose, le malheur de la conscience *oblige* à transcender les pulsions de mort qui nous habitent, à les transformer en pulsions de vie, en pulsions créatrices. La guerre cosmique, l'union tendue d'*Éros* et de *Thanatos* nous fait danser l'amour au rythme des *requiem*. « La grande douleur seule est l'ultime libératrice de l'esprit, c'est elle qui enseigne le *grand soupçon* [...]»²³. » Et le grand soupçon, comme chacun sait, est le premier pas de la liberté spirituelle. Si jamais une telle chose existe.

Nietzsche :

Nous ne sommes pas des grenouilles pensantes, nous ne sommes pas des appareils objectifs et enregistreurs avec des entrailles en réfrigération, – il faut sans cesse que nous enfantions nos pensées dans la douleur et que, maternellement, nous leur donnions ce que nous avons en nous de sang, de cœur, d'ardeur, de joie, de passion, de tourment, de conscience, de destin, de fatalité. La vie consiste, pour nous, à transformer sans cesse tout ce que nous sommes, en clarté et en flamme, et aussi tout ce qui nous touche. Nous ne *pouvons* faire autrement. [...] Seule la grande douleur, cette longue et lente douleur qui prend son temps, où nous nous consumons en quelque sorte comme brûlés au bois vert, nous contraint, nous autres philosophes, à descendre dans nos dernières profondeurs et à nous dépouiller de toute confiance, de toute bienveillance, de toute demi-teinte, de toute douceur, de tout moyen terme, où nous avons peut-être mis précédemment notre humanité. Je doute fort qu'une pareille douleur rende « meilleur » ; – mais je sais qu'elle nous rend *plus profonds*²⁴.

Souffrons, donc, faisons-nous mal, extirpons de nos tripes nos désirs de continuation, descendons dans les gouffres de nos songes inavouables. Cessons une fois pour toutes de moraliser, cessons de vouloir être moralement meilleurs, cessons d'*être moral*. Soyons

amoral, plutôt. Soyons au-delà de la Morale, au-delà de l'Universel. Soyons économistes, d'un point de vue libidinal, trahissons les tensions de nos zones érogènes, équilibrons les forces de nos délires intérieurs, bridons avec douceur nos pulsions irrépressibles. Démoralisons ! le savant, le philosophe, l'assoiffé de connaissances, l'affamé de concepts. Ruinons le mythe de l'homme scientifique :

[...] qui se rend utile aussitôt que possible, qui reste en dehors de la vie, pour la connaître très exactement ; son résultat, si l'on se place au point de vue vulgaire et empirique, c'est le philistin cultivé, le philistin esthético-historique ; c'est le grand bavard vieux jeune et jeune vieux qui vaticine au sujet de l'État, de l'Église, de l'Art [...] ; c'est un estomac insatiable qui ne sait pas encore ce que c'est que d'avoir véritablement faim, véritablement soif²⁵.

Eh oui ! il parle et il prophétise ce diseur de Vérité, ce chanteur de pomme pour jeunes vierges ignorantes. *Pourtant*, il parle. Et, demanderez-vous, dans votre bon droit, le cœur honnête mais l'esprit foisonnant de doutes : « Comment celui qui n'a jamais connu une vraie faim et une vraie soif, fût-il philosophe, pourrait-il dire quoi que ce soit de la morale ? »

Dans sa deuxième *Considération inactuelle*, Nietzsche invite toute démarche de connaissance à être accompagnée d'une *hygiène de la vie*²⁶. Est-ce un signe ? Consolons-nous : si la philosophie ne rend pas *moralement meilleur*, peut-être réussit-elle à rendre plus propre. Spirituellement plus propre. Peut-être même, avec un peu de chance, pourrait-elle nous aider à ne pas mourir complètement idiots.

Encore Nietzsche :

Qui sait respirer l'air de mes écrits sait que c'est l'air des altitudes, un souffle rude. Il faut être bien fait pour lui si on ne veut pas y prendre froid. La glace est proche, la solitude formidable – mais que tout est calme dans la lumière ! Comme on respire librement ! que l'on sent de choses au-dessous de soi ! Philosopher, comme je l'ai toujours entendu

et pratiqué jusqu'ici, c'est vivre volontairement sur la glace et les cimes, à la recherche de tout ce qui, jusqu'à présent, avait été tenu au ban par la morale. L'expérience que m'ont donnée mes longues pérégrinations dans ces domaines interdits m'a appris à considérer autrement qu'on ne le souhaiterait les raisons qui ont poussé jusqu'à nos jours à moraliser et idéaliser : j'ai vu s'éclairer l'histoire secrète des philosophes et la psychologie de leurs grands noms. [...] L'erreur (la foi dans l'idéal), l'erreur n'est pas un aveuglement, l'erreur est une lâcheté. Toute conquête, tout progrès de la connaissance est un fruit du courage, de la sévérité pour soi-même, de la propreté envers soi... Je ne réfute pas les idéals, je me contente de mettre des gants quand je les approche...²⁷

Le philosophe – qui en doute encore ? – est un grand malade. Il a la conscience doublement malheureuse : non seulement il doit renoncer lui aussi, comme tous les hommes, à la béatitude de son infini, à la suffisance de son solipsisme, à son plaisir éternel, il a en plus conscience, à petits coups de doute et d'étonnement, de l'illusion qui le berce, de sa propre aliénation. Le philosophe en sait trop pour être tout à fait naïf, mais pas assez pour savoir de quoi il parle.

Roland Jaccard, lui aussi fin psychologue, a saisi cette pathologie de la Vérité, de l'Universel, de l'excellence Morale :

C'est dans les asiles, en compagnie d'égotants, qu'on devrait apprendre à philosopher. On y laverait son regard des escroqueries idéalistes. On y contemplerait les eaux sombres de la solitude. Et peut-être se mirerait-on enfin dans ce vide atroce, ce gouffre ouvert au bord duquel pendent les lambeaux de notre raison... Vertige et nausée, mais aussi humour et générosité : il nous en faudra une bonne dose pour nous écrire joyeusement au soir de notre vie : « Comme je deviens pittoresque ! » et pour supporter les indécitesses monstrueuses de qui prétendra encore s'intéresser à nous²⁸.

La morale – si quelqu'un, quelque part, tient à conserver ce mot, ce *concept* – est à trouver dans le gouffre de nos désillusions. Ou, ce qui revient au même, dans l'humilité sincère de notre condi-

tion d'aliénés. C'est cette humilité qui nous enseigne, sans donner de leçons, que la petitesse de notre lucidité dépasse infiniment en moralité la fatuité de nos illusions conquérantes. C'est notre hygiène, à nous, sales phraseurs du Bien et du Beau, conteurs négligés du Vrai et de l'Universel, hypocrites jouisseurs des trous sombres et de l'Abîme. Nous le saurons désormais : l'histoire de la philosophie, c'est l'histoire de la faiblesse des hommes. C'est pourquoi elle est passionnante.

-
1. Henry David Thoreau, *La Désobéissance civile*, trad. G. Villeneuve, Paris, Mille et une nuits, 1999 (1849), p. 18.
 2. L'angoisse, le souci, la mélancolie ne deviennent des « existentiels », c'est-à-dire des modes d'être de l'être-là, que dans la mesure où ils constituent *effectivement* le matériau – et donc aussi l'impulsion existentielle – de la philosophie.
 3. « [...] quand [...], après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs, j'ai voulu en découvrir la raison, j'ai trouvé qu'il y en a une bien effective, qui consiste dans le malheur naturel de notre condition faible et mortelle, et si misérable, que rien ne peut nous consoler, lorsque nous y pensons de près. » Blaise Pascal, *Pensées*, frag. 139 de l'édition de Brunschvicg, Paris, Nelson, 1949, p. 105.
 4. Rappelons-nous ces quelques mots d'Héraclite, l'une des seules sources partagées par la logique dialectique et la généalogie nietzschéenne : « L'opposé est utile, et des choses différentes naît la plus belle harmonie, et toutes choses sont engendrées par la discorde. » Ou encore : « Conflit est le père de tous les êtres, le roi de tous les êtres. Aux uns il a donné formes de dieux, aux autres d'hommes. Il a fait les uns esclaves, les autres libres. » Fragments b viii et b liii, dans *Les Présocratiques*, trad. J. -P. Dumont et al., (d'après l'édition de H. Diels et W. Kranz), Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1989, p. 147 et p. 158.
 5. L'individu et l'espèce, autant que la Vie elle-même (c'est-à-dire la vie comme mode d'Être).
 6. Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1998, (1967), « Pulsions de mort », p. 371.

7. Voir *ibid.* : « Tournées d'abord vers l'intérieur et tendant à l'autodestruction, les pulsions de mort seraient secondairement dirigées vers l'extérieur, se manifestant alors sous la forme de la pulsion d'agression ou de destruction. »

8. Ce serait peut-être là la source de ce que Romain Rolland appelait, dans une lettre adressée à Freud, le « sentiment océanique », c'est-à-dire « la sensation religieuse », « la sensation de l'“éternel” ». « Lettre du 5 décembre 1927 », dans *Sigmund Freud et Romain Rolland, Correspondance 1923-1936*, éd. établie par H. et M. Vermorel, Paris, PUF, 1993.

9. Je n'aborderai pas ici tous les aspects de cette tension libidinale. Il faudrait certes traiter, entre autres, la question de la dynamique « principe de plaisir »/« principe de réalité » ainsi que la deuxième topique freudienne pour saisir à fond le phénomène d'introjection comme processus structurant de la subjectivité dans ses rapports à la moralisation, la socialisation, l'aliénation, etc. Je ne peux que renvoyer à l'œuvre de Freud. J'expliquerai seulement, très grossièrement, qu'en contrebalançant la satisfaction instinctuelle des pulsions (principe de plaisir), la réalité, c'est-à-dire les conditions extérieures d'existence (principe de réalité), s'impose comme déterminant psychique permettant l'introjection d'interdits. Ainsi, les pulsions primaires (ça) se trouvent régulées par un système symbolique d'interdits (société, culture, civilisation) dans lequel le sujet (moi) se constituera comme identité *et* altérité (langage, traditions) en s'autolimitant dans l'expression de ses propres pulsions (surmoi, refoulement). Sur le caractère totalitaire de cette structure psycho-sociale dans l'ordre de la rationalité instrumentale, lire l'excellente interprétation de la psychanalyse que donne Herbert Marcuse dans *Éros et civilisation. Contribution à Freud*, trad. J.-G. Nény et B. Fraenkel (revue par l'auteur), Paris, Minuit, coll. « Arguments », 1976 (1955). Marcuse écrit (p. 27) : « La soumission effective des instincts à des règles répressives n'est pas imposée par la nature, mais par l'homme. Le père primitif, en tant qu'archétype de la domination, commence la réaction en chaîne de la réduction en esclavage, de la rébellion, et de la domination renforcée qui marque l'histoire de la civilisation. Mais toujours, depuis la première restauration préhistorique de la domination à la suite de la première rébellion, la répression de l'extérieur a été aidée par la répression de l'intérieur : l'individu réprimé introjette ses maîtres et leurs directives dans son propre appareil mental. La lutte contre la liberté se reproduit dans le psychisme de l'homme comme auto-répression de l'individu réprimé, et son auto-répression défend ses maîtres et leurs institutions. »

10. Le triomphe de la société technicienne, vouant un culte à la fabrication incessante de produits novateurs, aux objets dits de consommation, aux gadgets en tout genre, est à cet égard un phénomène révélateur.
11. Sigmund Freud, « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », (1915), trad. P. Cotet et al., dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, coll. « Petite bibliothèque », 1997, p. 15. Pour une étude de l'illusion propre au phénomène religieux : Freud, *L'Avenir d'une illusion*, trad. A. Balseinte et al., Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2002, (1927).
12. Arthur Rimbaud, « Lettre à Georges Izambard », 13 mai 1871, dans *Poésies. Une saison en enfer. Illuminations*, Paris, Gallimard, coll. « Poésie », 2000, p. 200.
13. Paul Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, PUF, 1978, (1962), « Aliénation », p. 18.
14. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. I, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1991, (1926), « Aliénation », note sur « Aliéné », p. 36.
15. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, coll. « Petite bibliothèque », 1992, (1917), p. 266.
16. Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, (1887), trad. H. Albert et J. Le Rider, dans *Œuvres*, tome II, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, p. 769.
17. Freud, *Le Malaise dans la culture*, trad. P. Cotet et al., Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1998, (1929), p. 88. Freud est encore une fois en accord avec la psychologie nietzschéenne : essentiellement, « [...] ce sont les manques qui font les raisonnements philosophiques. » Nietzsche, *Le Gai Savoir*, (1882-1887), trad. H. Albert, dans *Œuvres*, tome II, *op. cit.*, p. 28.
18. « Processus postulé [...] pour rendre compte d'activités humaines apparemment sans rapport avec la sexualité, mais qui trouveraient leur ressort dans la force de la pulsion sexuelle. Freud a décrit comme activités de sublimation principalement l'activité artistique et l'investigation intellectuelle. / La pulsion est dite sublimée dans la mesure où elle est dérivée vers un nouveau but non sexuel et où elle vise des objets socialement valorisés. » Laplanche et Pontalis, *op. cit.*, « Sublimation », p. 465.
19. « Procédé par lequel le sujet cherche à donner une explication cohérente du point de vue logique, ou acceptable du point de vue moral, à une attitude, une action, une idée, un sentiment, etc., dont les motifs véritables ne sont pas aperçus ; [...] La rationalisation intervient aussi dans le délire, aboutissant à une systématisation plus ou moins marquée. » *Ibid.*, « Rationalisation », p. 387.

20. Cela rappelle les propos d'un docteur rencontré un jour par le starets, dans *Les Frères Karamazov* : « [...] j'aime [...] l'humanité, et je m'étonne moi-même : plus j'aime l'humanité en général, moins j'aime les gens en particulier, c'est-à-dire individuellement, en tant que personnes distinctes. Dans mes rêves [...], j'en arrivais à des élans passionnés pour servir l'humanité, et, peut-être bien, réellement, je me serais fait crucifier pour les hommes, si, brusquement, d'une façon ou d'une autre, il avait fallu le faire, et, malgré cela, je ne suis pas capable de partager ma chambre avec quelqu'un deux jours de suite [...]. » Fiodor Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, vol. I, trad. A. Markowicz, Paris, Actes Sud, coll. « Babel », 2002, (1880), p. 108.

21. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, *op. cit.*, p. 28.

22. *Ibid.*, p. 29.

23. *Ibid.*, p. 30.

24. *Ibid.*, p. 30-31.

25. Nietzsche, *Considérations inactuelles, II. De l'Utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie*, (1874), trad. H. Albert et J. Le Rider, dans *Œuvres*, tome I, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, p. 277.

26. *Ibid.*, p. 281.

27. Nietzsche, *Ecce Homo*, trad. A. Vialatte, Paris, 10/18, 1993, (1888), p. 9.

28. Roland Jaccard, *La Tentation nihiliste*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1991, (1989), p. 58.

Philosophie et moralité : Dérapages possibles et alternative

François Boucher, *Université Laval*

Je souhaite traiter la question de savoir si la philosophie nous rend moralement meilleurs en commençant par examiner une hypothèse. Celle-ci n'aura d'autre valeur pour nous que de permettre l'amorce d'un processus dialectique consistant en la résolution d'oppositions de positions défendables mais contradictoires. Ainsi, mon point de départ est une hypothèse tirée de l'opinion commune ou de la plus naïve intuition qui soit, laquelle sera réfutée par une position plus précise et ainsi de suite pour se rapprocher, par la critique, d'une vérité plus philosophique. Bien entendu, le point d'arrêt de ce mouvement paraîtra arbitraire, cependant je m'estimerai légitimement satisfait lorsque j'aurai dégagé une antithèse radicale dont le pour et le contre de chacun des deux pôles diamétralement opposés se contrebalanceront. Les deux extrémités de cette antithèse sont des cas de dérapages, où la philosophie ne nous rend pas moralement meilleurs. La solution de ce dilemme sera une alternative dans laquelle la philosophie rend moralement meilleur. Par ailleurs, je n'ai aucunement l'intention de présenter une vérité absolue et d'une telle luminosité qui éclipse la possibilité de différentes perspectives, c'est pourquoi il me ferait le plus grand plaisir de voir la critique poursuivre le mouvement que je ne fais qu'entamer dans cet article.

Bien que l'hypothèse de départ que je propose représente plutôt un préjugé externe à l'égard de la philosophie qu'une idée longuement réfléchie, elle n'est pas pour autant dépourvue de fondement. En effet, elle se base sur une définition vraie de la philosophie, bien qu'insuffisamment précise. Aussi, elle n'est pas non plus dépourvue d'intérêt relatif à cet examen, puisqu'elle met en question le rôle du philosophe dans la société. Ainsi, considérons cette idée vague, mais non fausse pour autant, selon laquelle la philosophie serait une activité spéculative ayant pour objet tout ce qui est pensable. Le philosophe serait donc celui qui réfléchit et qui examine le monde pour le connaître. Suivant cette logique, il va de soi que

l'idéal de ce type de personne serait celui de la contemplation intellectuelle. Il s'ensuit donc que les philosophes ne sont pas portés à l'action, mais qu'ils seraient plutôt des spectateurs dans le théâtre du monde. Cela pose un problème, car de cette manière, le philosophe, sans être nuisible à la société, ne participe pas à la coopération sociale qui consiste en un effort collectif ayant pour but de rehausser le bien-être de chacun. Cependant, en tant que spectateur *dans* la société, il profite des fruits de cette coopération sans y participer ; c'est un membre qui ne paie pas sa cotisation et cela constitue une injustice. De plus, on pourrait même déduire que son inaction traduit une absence de sentiment d'altérité et un certain égoïsme. Pour ces raisons, selon notre hypothèse de départ, la philosophie ne réussit pas à nous rendre moralement meilleurs.

Mais cela est un point de vue externe et superficiel qui néglige les effets de l'activité réflexive chez le philosophe. Il faut entrer dans l'âme du philosophe pour y voir quels sont ces effets. Si l'idéal de la philosophie en est un de vérité, de connaissance ou de contemplation, tous les objets de la connaissance seront à divers degrés dignes d'intérêt pour les philosophes, de sorte que certains de ces objets seront inévitablement pensés par tous les philosophes. C'est le cas du juste et du bien. Je ne dis pas que tous en font l'objet premier de leurs enquêtes, mais qu'aucun ne peut éviter de s'en faire une idée. Or, par ce fait même, en acquérant une certaine connaissance du bien et de la justice, se peut-il vraiment qu'ils agissent volontairement autrement qu'en conformité avec les principes qui dérivent automatiquement de cette connaissance ? N'est-il pas vrai que tous désirent ce qu'ils s'accordent à appeler la justice et recherchent le bien ?

Cependant, l'expérience de chacun suffit pour voir que la connaissance du juste et du bien n'exerce pas une dictature absolue sur l'agir. Toutefois, on ne peut nier qu'elle exerce une certaine influence non négligeable, même si celle-ci est parfois supplantée par des tentations contraires. Suite à ces constats, on peut avancer que la connaissance qu'apporte l'activité philosophique est un facteur qui joue en faveur de la moralité des philosophes et qu'au moins, une personne douée d'une telle connaissance a plus de chances d'être moralement meilleure que si elle ne disposait pas de cette connaissance.

Autrement dit, la connaissance de la justice n'entraîne pas nécessairement la moralité de son détenteur, mais elle le pousse vers la moralité. Cette dernière idée s'exprime encore mieux de cette façon : la raison fournit des motifs puissants qui poussent à agir moralement. Cela est très bien expliqué par Kant, bien que la position de ce dernier est moins nuancée puisqu'il insiste sur le caractère impératif de la raison. Pour lui, l'homme découvrant par sa raison la loi morale ne peut qu'éprouver du respect face à la splendeur de celle-ci et ce respect est un motif *a priori*, purifié de toute inclination sensible¹.

Toutefois, cette conception du rôle de la philosophie face à la moralité des hommes devient un problème lorsqu'on la pousse un peu plus loin pour conclure que l'ignorance est la cause du mal, ou une cause du mal pour les plus modérés. Ce problème est que la philosophie peut rendre les philosophes immoraux et il a très bien été cerné par des penseurs libéraux tels que Mill et Berlin. D'ailleurs, dans le texte *Éloge de la liberté*² de ce dernier, deux argumentations contre cette conception se dessinent. Premièrement, dès que le philosophe se persuade qu'il sait ce qui est bien ainsi que ce que devrait être une société juste et en arrive à l'idée que l'ignorance est source de maux, il est tenté de légiférer afin de contrôler les ignorants responsables des maux de la société. Ainsi, il impose sa conception du bien par la loi et ce faisant il prétend savoir mieux que les citoyens ce qui est bon pour eux, même si ces derniers sont en désaccord avec lui. Dans cette perspective, le philosophe doit gouverner et les citoyens ne trouvent le plus grand bonheur qu'en obéissant. Le meilleur exemple de cette conception de la place de la philosophie dans la société est celui qu'offre Platon dans la *République* avec l'idée du philosophe-roi³. Mais, toute séduisante qu'est cette idée, n'est-ce pas là un bel exemple de totalitarisme ? Ne s'agit-il pas de contraindre les individus, de les contrôler en vue d'une fin qui leur est étrangère ? Ce genre de vision de la légitimité du pouvoir fondé sur la raison est d'ailleurs vivement critiqué par Mill qui dénonce une prétention d'infaillibilité nullement justifiée par le cours de l'histoire et qui soutient que nul n'est légitimement autorisé à contraindre autrui pour le bien de ce dernier.

Ce problème s'articule en second lieu en partant d'une vision de la perfection de l'individu dans laquelle la partie raisonnable de l'être humain est valorisée au détriment des passions. L'argumentation part de l'idée que les passions sont nuisibles à l'homme ; elles sont aveugles et le poussent à des excès qui le détruisent. Ainsi, un individu est libre lorsqu'il domine ses passions et que celles-ci se font esclaves alors que la raison tient la place du maître. Le problème naît lorsque l'on transpose ce modèle de l'individu à celui de la société entière. Dès lors, on considère que la société n'est pas composée d'individus et d'institutions, mais qu'elle est divisée en classes analogues aux parties de l'individu, soit une partie rationnelle et une autre instinctive et irrationnelle. On en vient alors à l'idée que la société idéale est celle dans laquelle la partie raisonnable gouverne la partie irrationnelle, en d'autres mots : que la classe intellectuelle tyrannise les autres classes.

C'est un peu ce qui se passe dans la constitution idéale que Platon décrit dans la *République*⁴, où les classes de guerriers et de paysans sont soumises à celle des sages. Dans cette cité, les sages s'adonnent à la philosophie et prennent connaissance des meilleures lois pour guider le peuple, alors que les paysans acceptent ces lois et s'occupent de leurs affaires, c'est-à-dire la production des biens essentiels au bien-être des citoyens. Or, puisque les sages considèrent assurément que la meilleure activité à laquelle un homme peut s'adonner est la philosophie, leur système revient à priver une grande partie de la société de la pratique de ce qu'il y a de meilleur pour l'homme. Le prétexte avancé est que la vertu des paysans est de cultiver la terre et celle des guerriers de défendre la cité, puisque ce sont là les activités conformes à leurs aptitudes. Cela, me semble-t-il, constitue un manque de respect envers les citoyens, une atteinte à leur dignité, car dans cette optique, le sage en vient à traiter l'autre comme il ne voudrait pas être lui-même traité.

Nous venons donc de décrire une conception de la philosophie qui met le philosophe dans la peau d'un législateur, ce qui l'amène à imposer aux citoyens un modèle de vie sous prétexte que leur ignorance les empêche d'accomplir le meilleur d'eux-mêmes. Mais puisque cela constitue une entrave à leur liberté, cette façon d'appli-

quer la philosophie ne rend pas le philosophe meilleur moralement ; elle semble plutôt engendrer une sorte de tyrannie de la raison. C'est d'ailleurs en réaction à cela que le libéralisme est né. Ainsi Mill suggère que l'État garantisse aux citoyens un espace de liberté à l'intérieur duquel chacun est autonome et peut choisir son mode de vie, la seule limite étant celle de ne pas causer de tort à autrui⁵. Le coup de génie de cette théorie est qu'elle permet d'atteindre un équilibre optimal au point où les libertés individuelles sont égales pour tous et les plus étendues possibles sans qu'elles n'empiètent les unes sur les autres. Cela règle le problème du totalitarisme, mais quel rôle les philosophes auront-ils à jouer dans ce genre de société ?

Afin de vraiment nous rendre moralement meilleurs, il me semble que la philosophie doit avoir un rôle à jouer dans la société, elle doit être une contribution. Or, si l'on accorde à chacun un espace dans lequel personne n'a le droit d'intervenir, si tous deviennent libres d'agir en vue de n'importe quelles fins à condition que celles-ci n'entravent pas visiblement la liberté d'autrui, le philosophe doit se désengager pour respecter cet espace privé propre à chacun et tenter d'être le plus neutre possible. En devenant libéral, le philosophe ne se condamne-t-il pas à l'inaction ?

Cela me semble être la source d'un nouveau problème, car les faits indiquent que, généralement, le laisser-faire libéral permet aux citoyens de poursuivre des fins purement égoïstes de sorte que l'on parle maintenant d'atomisation des individus⁶, c'est-à-dire de fragmentation des liens sociaux. Or, puisque la philosophie amène l'individu à réfléchir, à prendre du recul face à sa situation, elle permet d'envisager le bien autrement que comme l'intérêt subjectif, c'est-à-dire qu'elle considère le plus grand bien comme étant celui du tout plutôt que celui d'une partie indépendamment de celui des autres parties. La philosophie est donc à l'origine de toute véritable conception de la justice. Et comme nous l'avons vu, se doter d'une telle conception constitue un motif pour la moralité. Mais, en cessant de privilégier une idéologie du juste et du bien, un grand nombre d'individus se replient sur eux-mêmes, se désintéressent des grands débats politiques tant au niveau local qu'à l'échelle internationale. Ceci traduit une diminution de l'importance accordée à

autrui, de sorte qu'on est en droit de se demander si, dans la majorité des cas, le seul motif qui retient certains citoyens de perpétuer le mal est la sanction plutôt que le respect de son prochain. De plus, en se repliant sur sa vie privée, l'individu cesse bien souvent de participer au débat politique et remet ainsi à d'autres le soin de le gouverner. C'est ainsi que Tocqueville voit une nouvelle forme de tyrannie prendre place, un despotisme doux qui tire sa force du confort que procure le repliement sur soi-même et l'oubli de ses obligations envers autrui.

Nous voici donc face à ce paradoxe : en tentant d'éviter le despotisme direct et déclaré, on en met en place un autre plus subtil. En acceptant de laisser les individus se gouverner eux-mêmes, on ne fait pas nécessairement en sorte qu'ils deviennent plus libres et le silence de la philosophie dans la vie quotidienne semble entraîner la désagrégation du tissu social. Il semble donc que, d'une manière ou d'une autre, le rôle que joue la philosophie ne contribue pas à rendre le philosophe plus moral, car soit le philosophe se fait dictateur ou soit son inaction permet à tout un chacun d'être aussi vil qu'il soit possible de l'imaginer tant et aussi longtemps que cet avilissement ne cause pas de tort à un autre. Le libéralisme règle le problème du totalitarisme, mais il rejette le rôle actif de la philosophie en tant que source de motivation morale.

Bref, il semble que nous soyons bloqués devant deux conceptions de la philosophie qui chacune, en proposant une solution à un problème, en engendre un nouveau. On peut même constater que la solution de l'une résout le problème de l'autre : la philosophie active propose une source de motivation, mais engendre une forme de tyrannie ; la philosophie passive, libérale, règle ce problème mais engendre celui de la démotivation et du désintéressement que la philosophie active permet de résoudre. Dans un cas, les philosophes sont les seuls qui peuvent légitimement orienter la vie des citoyens, afin que ceux-ci soient vertueux, dans l'autre, chaque citoyen est le seul maître légitime de son mode de vie et peut adopter la définition de la vertu qui lui semble juste. Chacune de ces positions a ses avantages et ses défauts. La première encadre les individus pour qu'ils réalisent le meilleur d'eux-mêmes selon une conception du bien

déterminée par les sages, mais cela équivaut à une perte de liberté pour ceux qui ont une opinion différente de celle des sages. La deuxième a pour avantage qu'elle garantit à chacun la liberté de poursuivre ses propres fins sans être contraint par un idéal qui n'est pas le sien. En revanche, l'individualisme conduit à certains problèmes sociaux comme l'atomisme et l'émergence éventuelle d'un despotisme doux : « le gouvernement de chacun par tous les autres⁷ ».

Maintenant que le problème est exposé dans toute son ampleur, je tenterai d'exposer une conception du rôle de la philosophie qui récupère le bon de chacune des deux positions identifiées plus haut tout en évitant les défauts de celles-ci. Mon but est donc de proposer une alternative par laquelle le philosophe est vraiment meilleur moralement, car il contribue activement mais non despotiquement à rendre sa société meilleure. La méthode philosophique dont je veux parler peut être qualifiée de socratique dans la mesure où elle procède essentiellement par la critique des opinions reçues. Il s'agira pour le philosophe d'amener les citoyens à prendre conscience des contradictions et des problèmes liés à certaines attitudes non réfléchies, à considérer ce que serait pour eux une société idéale et à critiquer cette conception. Il doit être l'initiateur d'un questionnement et d'un dialogue chez les citoyens, pousser les gens à être méfiants des certitudes trop faciles et très souvent illusoire. En favorisant ainsi l'exercice de leur esprit critique, il les entraîne, jusqu'à un certain point, à philosopher. Or, nous avons déjà admis que l'exercice de la philosophie permet de développer ses propres raisons de réaliser des fins morales. Cela ne veut pas dire que les gens délaisseront entièrement leurs motivations plus subjectives, mais qu'ils seront plus enclins à faire concorder ces dernières avec un idéal de la justice.

En d'autres mots, l'action du philosophe que je suggère ici se rapporte plus à celle d'un éducateur qu'à celle d'un législateur. La différence est que, dans le premier cas, le philosophe mène le citoyen à devenir autonome moralement, c'est-à-dire à agir moralement selon des motivations qui sont les siennes, alors que le second cherche à contrôler les individus, donc impose un principe morali-

sateur hétéronome. Or, l'hétéronomie dans la morale est une des choses que la philosophie se doit de combattre, car c'est ce qui caractérise toute forme de tyrannie. Ce qu'il importe donc de voir ici, c'est que le modèle proposé résout l'opposition à laquelle nous étions confrontés. En effet, il fait en sorte que le philosophe contribue à rendre sa société meilleure puisqu'il est l'initiateur qui mène les citoyens à se doter de motivations morales profondes, sans pour autant leur imposer des injonctions hétéronomes et despotiques auxquelles ils doivent se soumettre pour leur propre bien. Ainsi, le philosophe évite d'être immoral en méprisant les non-initiés et en se faisant despote ou en laissant le tissu social se désagréger, mais il devient vraiment moralement meilleur puisqu'il contribue à rendre la société plus juste en suscitant l'intérêt pour le juste.

Avant de finir, il me semble nécessaire de faire deux remarques pour éviter une mauvaise interprétation de cet article. La première est qu'il est important de voir que je n'esquisse pas ici la manière dont nous devrions tous et en tout temps philosopher, je ne prétends pas donner l'essence même de la philosophie. Je ne propose qu'une méthode par laquelle la philosophie peut agir sur la mentalité commune qui lui est extérieure sans pour autant tomber dans certains vices rendus attrayants par un sentiment de supériorité rationnelle de la philosophie ou au contraire par un excès de tolérance et d'humilité. Il s'agit d'une façon de concevoir la relation entre le penseur et la société, afin que ces deux partis tirent profit de cette relation, l'un dans son utilité publique, l'autre dans les bénéfices qu'apportent l'autonomie et la maturité intellectuelle.

Deuxièmement, il serait en quelque sorte normal d'objecter que, dans le présent article, je ne réponds pas vraiment à la question de savoir si la philosophie nous rend moralement meilleurs, pour la simple raison qu'en suggérant que le philosophe doit, pour devenir moralement meilleur, se faire éducateur afin d'amener les citoyens à philosopher, je présuppose que la philosophie rend moralement meilleur. Mais cela serait oublier que la majeure partie de ce texte consiste à décrire deux conceptions de la philosophie qui, poussées à leur limite, rendent les philosophes immoraux. Toutefois, cette objection n'est pas entièrement fautive, car mon projet est en effet

fondé sur la conviction profonde que la philosophie rend moralement meilleur. Ce projet consiste à mettre en lumière certaines attitudes philosophiques qui sont des dérapages puisqu'elles ne réussissent pas à nous rendre moralement meilleurs. Cela a d'autant plus d'intérêt quant à la question, que ces attitudes se sont produites dans l'histoire de la philosophie et que j'en montre une alternative possible.

-
1. Voir Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Nathan, 1998, voir Première section.
 2. Voir I. Berlin, *Éloge de la liberté*, chapitre 3 (« Deux conceptions de la liberté »).
 3. Platon, *République*, Paris, Les Belles Lettres, 1933, livre V, 471c-480a.
 4. *Ibid.*
 5. Voir J.-S. Mill, *De la Liberté*, Zurich, Éditions du grand midi, 1987, Introduction.
 6. Voir Charles Taylor, *Grandeurs et misères de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992.
 7. J.-S. Mill, *op. cit.*, p. 9.

Exil philosophique

Lionel Duvoy, *Université de Tours, France*

Introduction autobiographique

Que je fusse « bon » sans philosopher ? Certes oui ! Et plus d'une fois dans ma courte existence, en donnant à un mendiant une pièce de monnaie, en obéissant à mes professeurs, à ma mère ou à mon père, en rapportant chez moi un carnet de notes propre où l'on puisse lire : « en progrès », en laissant ma place libre dans le bus pour une personne plus âgée, en ne rechignant pas à aller à l'église écouter les voix monocordes des prêtres, en faisant ma B.A., en jouant au « bon gars », en participant aux travaux d'une communauté, en m'y *exécutant* – pardonnez ce manque de pudeur : en m'y *intégrant* plutôt – pour ne pas avoir l'air d'un marginal. On fit tous les efforts du monde pour m'inculquer les manières de suivre la ligne directrice qui conduit vers le bien, que l'on a toujours gratifié à mes oreilles de l'épithète « moral » ; et pourtant, combien de fois ai-je pu constater qu'il y avait un fossé entre ces exhortations éducatives et les actions des hommes parvenus à l'âge mûr... Il faut croire qu'une sorte de Méphistophélès, pour notre malheur d'enfant, vient nous souffler le mot : « lucidité ». Les occasions de faire le « bien » sont si nombreuses quand on est limité dans notre puissance d'agir par un pouvoir supérieur, qu'à l'âge de me révolter, je trouvais celles de mal agir plus rares, et pour cela plus tentantes, plus dangereuses aussi, plus vraies. La révolte m'a élevé contre mes aînés, contre ce qui représentait pour moi l'autorité, et j'y perçus l'effet bénéfique de ma naissance à l'âge adulte. En général, voilà l'illusion de l'adolescence, ce que l'on s'accorde à nommer une crise de transition, que de croire qu'on devient adulte en faisant comme les adultes, c'est-à-dire en goûtant avec joie aux mauvaises actions et en n'agissant bien que pour satisfaire son orgueil ou éviter la douleur. Mais cette période de saleté, durant laquelle on remet tout en cause, où l'on s'essaie aux délires de l'ivresse (sous toutes ses formes), à la volupté du larcin, aux ricanements sous le nez des autorités, etc. ressemble, maintenant que je tourne mes regards en arrière, à une fête

trop vite finie. La réalité a fait que je me suis rappelé à l'ordre, et d'autant plus fortement que les excès de ma crise m'avaient conduit très loin, à la limite des frontières dessinées par mon éducation. Étant pour ainsi dire devenu immoral, il me fallait bien récupérer au fond de moi ce semblant d'humanité qui me donnait de vivre jadis en famille, parmi les hommes. Plutôt qu'un animal raisonnable, tout homme est toujours *l'idiot de la famille*, celui dont la révolte contre le « fossé » dont je parlais plus haut, s'est éteinte dans l'acceptation tacite que le « bien » soit avant tout utile à mon bonheur personnel, avant de valoir par lui-même, en tant que Souverain Bien de ma vie. A ce moment-là, je n'avais aucune notion du bien collectif, c'est-à-dire, naturellement, « moral ». Et pour sans doute ne pas avoir voulu retomber en enfance, quelle solution ai-je trouvée afin de combler ce fossé ? Quel chemin ai-je pris pour réconcilier ma moralité profonde avec les actes insensés commis par ceux de mon espèce ? Il fallut que je sois vraiment séduit par la parole de Socrate : « la campagne et les arbres ne souhaitent rien m'apprendre, tandis que les hommes de la ville le font, eux¹ » pour renoncer à vivre en exil, pour affronter cette question. Que m'ont-ils appris les hommes ? Tout d'abord la méfiance. Mais paradoxalement aussi, la parole échangée, le dialogue. Et il est certes vrai que pour être philosophe, on doit s'enfermer dans un poêle à l'abri du ouï-dire, mais qu'on ne saurait tirer aucune leçon de cet isolement sans revenir vers ses semblables. C'est donc sous l'angle de la solitude que j'envisage la philosophie, c'est-à-dire sous l'angle du rapport entre ma moralité et la communauté, entre ma pensée et les actes, entre moi et les autres. Là où se complique la chose, c'est dans le passage d'une sphère à l'autre – on en revient au fameux fossé. Le pont que l'on se construit pour le franchir est laissé au libre choix de chacun. La philosophie, au contraire, ne laisse pas le choix : elle impose son autorité, celle de la définition et de la langue. Mais elle impose aussi que l'on adopte une attitude, des actes qui puissent parler d'eux-mêmes, sans recours à la langue, sans justification, le langage de mon for intérieur. Ce langage, c'est ma manière à moi de manifester comment j'envisage la distance entre la moralité et les actes. Cette manière de se manifester par l'attitude, par le vêtement, etc. ne semble pourtant

pas, au premier abord, suffire pour devenir un critère de moralité. Suis-je moralement meilleur quand je ne fais qu'exprimer ma manière de vivre la distance entre la moralité et les actes ? Suis-je moralement meilleur en obéissant à l'autorité de la philosophie, qui m'impose de me distinguer des autres hommes par l'attitude, par le vêtement, par des actes que je veux essentiellement être bons, mais qui, manifestement, peuvent être perçus comme des indices de révolte ou d'immoralité ?

Il suffirait que le philosophe parle au présent (« Je fais de la philosophie ») pour démontrer que son activité n'est pas si mauvaise, qu'elle l'aurait auparavant poussé à s'en détourner. On pourrait avancer, en se risquant à un sophisme, que la fidélité du philosophe à son engagement – incluant dans ses fins dernières le perfectionnement moral – suffit à prouver que la philosophie porte ses fruits, et qu'en la pratiquant, le penseur y trouve la force pour devenir moralement meilleur. Seulement, il nous faut des actes. Or, la preuve par la persévérance individuelle n'englobe qu'une seule dimension de la moralité, celle que l'on cultive dans le silence de l'esprit. Il serait stupide celui qui, s'adonnant à un exercice dont il sent dans son for intérieur qu'il n'apporte rien, prétendrait s'améliorer grâce à lui. Nous ne pouvons pas savoir si cet homme ment ou dit la vérité. Il nous faut des actes : la dimension de la morale est la sphère de la volonté et des actions.

Ainsi, une pensée morale – une mauvaise pensée – importe peu ; en tous les cas, bien moins que les paroles et les actes. La morale humaine s'inscrit dans un espace, et c'est à cette relation entre la pensée philosophique et les actes du philosophe que nous devons nous intéresser pour trouver les preuves du perfectionnement moral que permet la philosophie.

Je ne vais pas pour cela relever toutes les anecdotes rapportées par les Anciens sur la vie des philosophes, travail fastidieux et inutile. Cependant, il est, parmi ces philosophes, une figure qui résume selon moi toutes les interrogations que l'on est en droit de se poser sur la vocation morale de la philosophie : Diogène le Cynique.

Figure du philosophe

L'esprit philosophique vise la plupart du temps à mettre en œuvre une moralité universelle, un système de mœurs incluant la relativité des morales et les conciliant dans un système supérieur. S'il existe un *naturel* philosophe, donnant immédiatement à celui qui en est doué la *faculté de philosopher*, le philosophe n'aurait pas moins besoin d'une certaine éducation pour développer ce naturel. Il n'est pas lieu ici de s'interroger sur le type d'éducation qu'il doit ou non recevoir, puisque nous ne voulons connaître que ses résultats, c'est-à-dire ce à quoi il doit *revenir* pour être pleinement philosophe.

L'homme naturellement philosophe n'a pas à acquérir de *technique*, ou du moins, à chercher hors de lui-même ce qui lui permet de philosopher. Il se conforme ainsi à l'exhortation inscrite au fronton du temple delphique : « *Gnothi seauton* », « connais-toi toi-même par toi-même ». Ici, l'homme naturellement philosophe doit faire un choix, puisqu'il ne saurait profiter des avantages de son lot, de sa chance, sans faire l'effort de revenir à lui-même pour dévoiler sa propre nature. Il pratique l'ascèse qui le distingue des autres individus : il contemple les étoiles et les nuées, réfléchit sur la justice, le bien, le beau, la vertu, toutes pensées qui n'ont, au sein de la Cité, aucune incidence directe, puisqu'elles s'intéressent aux fondements de celle-ci sans apporter de solutions pratiques à son fonctionnement. Cette ascèse, le cynique l'a symbolisée de la manière la plus claire qui soit : une couverture pliée sur l'épaule, un bâton et un tonneau. Ce sont là des *signes* qui ne trompent pas.

De tels signes ne prouvent pas pourtant que la démarcation ascétique du philosophe soit un facteur de moralisation supérieure. Du moins, cette idée (grecque) que des hommes dormant dans des paniers suspendus au plafond de leurs maisons (le Socrate des *Nuées* d'Aristophane) étaient certainement fous, faisait immédiatement objection à la vérification du fait, que l'ascèse et la contemplation soient des moyens de devenir moralement meilleur.

Le philosophe d'alors n'avait pas cette supériorité morale, que nos esprits modernes, nourris de christianisme, leur reconnaissent comme modèle de la supériorité monastique médiévale. Pour un Grec – qui jugeait alors du point de vue esthétique et politique –, le

philosophe utilisait simplement l'attitude ascétique de l'ermite errant ou du contemplatif prostré dans ses pensées, afin de montrer toute la force de cette volonté légendaire qui le pousse à se mettre en marge de la société, ou bien à la réformer. Cette idée amena Nietzsche à conclure sur Socrate qu'il « ajoute au *mépris de la réalité effective le mépris des hommes* : il délivre Platon de la vénération. Dans le monde de l'apparence, des sens, il n'existe que des grandeurs apparentes (Homère en personne, Périclès, etc.)² », montrant ainsi à quel point l'attitude du philosophe non seulement pouvait aller à l'encontre des mœurs et des coutumes, mais aussi et surtout de la rationalité et des valeurs de son temps et de son lieu de résidence. Ce qui importait aux yeux de Platon, ce n'était pas tant la haute moralité de Socrate que sa capacité d'éveiller les consciences à la superfluité des valeurs et des normes morales, sociales, politiques, par la mise en œuvre d'un *dialogos* si logique, qu'il prétendait déconstruire toutes les intuitions non fondées sur l'ascèse de la distinction et du mépris. Si bien que les apories platoniciennes peuvent être considérées comme autant de démonstrations, que le discours et les idées coutumières (les opinions), les normes sociales et morales sont toutes ensemble incapables de justifier l'origine de nos actes et de les diriger vers le bien.

Concernant les actes dits « moraux » (pour un Grec : justes, courageux, tempérants, etc.), la solution platonicienne est intimement liée à la conception des sciences de l'Antiquité : on recherche la vérité des actions morales de la même manière que l'on établit la cosmogonie du monde connu. Ainsi des Idées, qui seraient en quelque sorte l'existence effective des motifs et des qualités de l'action. On sait que cette solution ne résiste pas à la critique que le vieux Parménide adresse à Socrate dans le dialogue platonicien du même nom. De la justice, de la tempérance, du courage, on ne peut parler en tant qu'Idées, que si l'on accepte en même temps de les mettre sur le même plan que les choses du monde : parce qu'il n'y a *qu'un être*, d'une même qualité, et que le *distinguo* entre effectivité des choses (poils, boue, ...) et effectivité des Idées, revient à diviser l'unité indivisible de l'Être, à suivre la voie du non-être et du mensonge.

Cynisme : L'exil et le vêtement

Nous avons affaire à des êtres habillés. L'homme a déjà pris un soin élémentaire de sa toilette. Il s'est regardé dans la glace et s'est vu. Il s'est lavé, a effacé la nuit de ses traits et les traces de sa permanence instinctive – il est propre et abstrait. La socialité est décente. Les relations sociales les plus délicates s'accomplissent dans les formes ; elles sauvegardent les apparences qui prêtent un vêtement de sincérité à toutes les équivoques et les rendent mondaines. Ce qui est réfractaire aux formes est retranché du monde. Le scandale s'abrite dans la nuit, dans les maisons, chez soi – qui dans le monde jouissent comme d'une extra-territorialité³.

Ce qui recouvre ne ment pas nécessairement. C'est le vêtement de tous les jours – le complet, la tige du publicain. Mais le vêtement quotidien ne dévoile pas non plus quoi que ce soit sur les raisons des changements vestimentaires, ce que nous autres nommons la Mode. La Mode, c'est précisément ce que reflète l'histoire des mœurs, à savoir sa superfluité et ses variations ininterrompues. La tenue du philosophe en ce sens serait quelque chose non pas de *démodé*, mais d'intentionnellement détaché des variations de la Mode. Si bien que sa tenue vestimentaire soit passe inaperçue, soit se montre choquante par l'utilisation dysharmonique des couleurs et des genres, allant du fantasque au ringard. Le vêtement du philosophe n'est donc pas à la Mode, encore moins un voile religieux. Ce que signifie la robe du prêtre, c'est la mise en abîme des instincts. Le vêtement du philosophe au contraire s'inscrit de plein pied dans la socialité : en cela qu'il s'en démarque, il veut signifier une certaine relation aux hommes. Que sait-on du vêtement cynique ? Diogène Laërce nous décrit Diogène le Chien et Antisthène portant une couverture, pliée en quatre, en travers du corps, cachant à peine les organes sexuels, et servant à la fois de couverture pour dormir et de tapis pour faire la sieste dans les rues. Un tel habit devait permettre au cynique, malgré tous les efforts de transgression qu'il déployait pour scandaliser ses concitoyens, de conserver une certaine place dans la société : une

place en marge des mœurs certes, mais une place tout de même, qu'Alexandre le Grand lui-même n'avait pas pu lui refuser.

Celui qui porte un vêtement, quel qu'il soit, est digne de fréquenter les hommes et d'être tenu pour l'un d'eux, *moral*, quand bien même son qualificatif serait celui du chien. Diogène le Chien n'est pas le seul exemple de marginalité morale contenue dans les frontières humaines du vêtement, de la coutume et des mœurs. On sait par exemple qu'Empédocle se parait à l'inverse d'un habit de pourpre, attribut des tyrans, se chaussait de sandales d'airain, etc., que Socrate allait pieds nus. On se mettait donc en marge de la Cité, sans pour autant cesser de lui appartenir moralement, puisque l'attitude philosophique, allant de l'ironie au scandale, s'adressait avant tout aux citoyens et à leur sens moral. L'usage du vêtement par le philosophe manifeste donc sa volonté de se séparer de ses contemporains tout en leur signifiant cette séparation, c'est-à-dire leur *relation* d'exclusion au reste de la communauté politique et sociale. Le philosophe grec est l'homme de la séparation, et en ce sens, on peut le tenir le plus souvent pour un immoraliste.

L'exil. Diogène, fils du banquier Hicésios, de Sinope : biographie

« Selon Dioclès, c'est parce que son père qui tenait la banque publique avait falsifié la monnaie que Diogène s'exila⁴. »

Au commencement donc, la biographie laërtienne de Diogène le Chien veut mettre l'accent sur les raisons de l'exil. L'exil, qui rend possible la vie vagabonde, le statut de « *hémérobios* », c'est-à-dire d'homme vivant au jour le jour, est central dans la conception cynique de la sagesse. C'est à partir de lui que devient véritablement possible l'exercice d'une moralité *pure*, dégagée des coutumes qui dirigent nos actions sociales. Dans cette perspective, si le père de Diogène n'avait pas eu à charge de gérer le trésor de Sinope, à Milet, les conséquences de son crime auraient été bien moindres. Il fallut que la déchéance de sa famille soit à la mesure du chemin philosophique qu'il allait parcourir, que la vie errante soit imposée de l'extérieur, mais dans le même temps, désirée, voulue par Diogène. Le crime de faux monnayage pourrait apparaître de prime abord comme un acte dénué de toute raison, dont les conséquences – la sentence,

l'exil, etc. – devaient être largement connues d'un haut responsable de la Cité. On ne confiait pas à quelqu'un le trésor d'une ville sans avoir mis son honnêteté à l'épreuve. Le crime ne semble donc avoir de sens possible que pour l'interprétation philosophique. Il fut volontaire et bien pesé, quoique le vieux père de Diogène ne voulut certainement pas détruire sa fin de vie au point de falsifier lui-même la monnaie. C'est pourquoi d'ailleurs Diogène s'attribua le forfait, lui donnant par là même plus de sens pour nous qui cherchons à comprendre en quoi un acte *illégal* put libérer le philosophe des liens qui le retenaient à la société.

« Mais Eubulide, dans son ouvrage *Sur Diogène*, dit que c'est Diogène lui-même qui commit le méfait et qu'il erra en exil en compagnie de son père. Il faut ajouter que Diogène lui-même dit, dans le Pordalos, qu'il falsifia la monnaie⁵. »

Selon la version d'Eubulide, l'exil du père était tout aussi injuste que celui de Diogène dans la version de Dioclès. Seulement, dans cette dernière version, Diogène démontre en quelque sorte une supériorité morale, en prenant volontairement sur lui la faute de son père et en s'exilant. Le Diogène de Dioclès est hautement moral, mais seulement du point de vue des mœurs grecques, qui vénèrent la vieillesse autant que la beauté athlétique ou la grandeur politique. Au contraire, la lecture d'Eubulide, dans sa crudité, nous montre que Diogène avait dès le début consenti à faire de la fausse monnaie, sans avoir crainte des effets de son acte. Diogène est donc un personnage immoral et hors-la-loi, non encore converti à la philosophie certes, mais obéissant tout de même déjà à l'oracle d'Apollon pour commettre son crime. Car la légende – certains avancent que ce fut pour l'égaliser à Socrate, le maître de son propre maître à venir, Antisthène – veut que ce soit à la suite des recommandations de ses collègues fonctionnaires que Diogène eut l'idée de frapper sa propre monnaie, et qu'il se rendit à Delphes, ou à Délos, pour consulter la pythie afin de savoir s'il devait agir comme on le lui conseillait.

L'épisode est donc plutôt flou, et les conditions de l'exil n'en deviennent que plus importantes aux yeux de l'exégète. En effet, que cet exil n'ait pas été justifié pour Diogène – qui n'occupait alors aucun poste à responsabilité dans la banque de Sinope –, encore

moins pour son père – qui ne fut jamais, dans le pire des cas, que le complice de son fils malgré lui –, voilà un point crucial de la légende cynique qui s’est construite autour du philosophe au tonneau. J’oserais même dire qu’il s’agit là – par le biais de la question morale de la responsabilité dans le crime – de cette zone d’ombre qui constitue l’intuition fondamentale de la mission cynique, ce *en dépit de quoi une morale cynique fut possible*.

Retour sur la falsification des mœurs

Certains racontent que, devenu épimélète⁶, il se laissa persuader par les fonctionnaires des finances de la falsifier (la monnaie de Sinope) et que, venu à Delphes ou à Délos, il demanda s’il devait agir comme on cherchait à l’en persuader. Apollon lui ayant concédé la monnaie de la Cité, Diogène, qui ne comprit pas, altéra les pièces de monnaie (*to politikon nomisma*) et, pris en flagrant délit, selon certains fut exilé, selon d’autres, s’éloigna de son plein gré, poussé par la peur⁷.

Ce que Diogène ne comprit pas, c’est le double sens de cette formule : « *to politikon nomisma* ». Il s’agit d’une formule à double entrée, puisque *nomisma* revêt une double signification en grec : c’est à la fois la monnaie et les coutumes.

Mais au juste, de quoi Diogène prit-il peur ? Sans doute de la punition encourue. Plus largement ? D’avoir constaté, en le falsifiant, la fragilité de l’étalon principal des Cités, à savoir la monnaie, non sans avoir encore perçu inconsciemment le lien évident qui ramène l’échange marchand et monétaire à l’échange humain dans le cadre des coutumes. L’échange humain dans le cadre des coutumes est réglé par l’ensemble des mœurs qui fondent la nationalité. Ainsi, l’argent, qui règle les échanges entre les hommes et qui les rend possibles, les contient cependant dans les bornes de la nationalité : on ne saurait user de Drachmes en se rendant en Égypte. Et c’est là que se pose le problème fondamental de la moralité. Car une moralité limitée à une nation, ne valant plus qu’en tant que coutume étrangère dans la nation voisine – puisqu’elle ne s’y adapte quasi-

ment pas – n’a pas valeur universelle. Autrement dit, elle est moralement inauthentique. La coutume est comme la monnaie : elle est fragile, illusoire et peut facilement être renversée. La superficialité des mœurs, voilà la découverte du cynisme grec au moment pour lui de devenir cosmopolite.

La légende prête ainsi à Diogène un commencement singulier dans sa vie philosophique. Diogène Laërce raconte que la pythie lui transmet un oracle l’autorisant à falsifier la *monnaie*, en grec : *nomisma*. *Nomisma* signifie aussi la *coutume*, ou la norme des mœurs dans la Cité. Donc Diogène de Sinope, pour une raison qui échappe à la légende, comprit la formule dans son premier sens et, avec l’aide de son père, monta une petite entreprise de fausse monnaie. Bien entendu, les deux hommes furent bientôt pris et sévèrement condamnés. Diogène se mit alors à l’école des vagabonds, rencontra Antisthène le Cynique qui lui apprit le dénuement, l’ascèse réelle, du corps et de l’âme, et devint Diogène le Chien. Antisthène était bien plus radical que Socrate, dont il avait principalement retenu l’exigence de se détacher des désirs et de vivre avec frugalité.

Fort de cet enseignement, Diogène put par la suite interpréter cette fois l’oracle delphique et mieux, comprit véritablement pourquoi il fallait qu’il se fût trompé : le faux monnayage provoqua son exil, et son exil, la rencontre avec le cynisme socratique, dont la méthode consistait surtout à falsifier les *valeurs sociales* (*nomismai*) pour atteindre les véritables idées morales. Ainsi, que Diogène ait falsifié la monnaie est d’une double portée dans notre propos : Diogène fut un immoraliste, dans le sens où il avait agi avec ignorance et imprudence, sans soucis d’enfreindre les lois de sa Cité. Mais un immoraliste qui, rétrospectivement, avait besoin de cette ignorance, de ce dénuement premier et de cette transgression, pour atteindre l’autre dénuement, le dénuement ascétique qui se démarque par le port de l’habit cynique et la vie errante : le dénuement de la connaissance. L’immoralisme de Diogène devint donc un immoralisme supérieur, extrêmement moral, et n’hésitant pas pour cela à transgresser les mœurs sociales. En revanche, Diogène aurait-il été prêt à falsifier une seconde fois la monnaie ? L’aurait-il seulement voulu ? Certainement pas, puisqu’une fois les normes sociales

dépassées, la falsification de la monnaie signifierait pour lui un retour à la marginalité première de l'ignorance, c'est-à-dire une régression vers l'état de révolte sociale. Or, ce que visait le cynisme, ce n'est pas tant de « choquer le bourgeois » que de dépasser la condition matérielle de l'homme pour mettre à nu la signification fondamentale – et même *transcendantale* – de l'échange social et de la moralité.

Il est important de bien distinguer les deux modes d'exil. L'exil forcé suppose un rejet du philosophe par la société, sa mise au ban pour avoir non seulement transgressé les lois (dans le cas de Diogène seulement), mais surtout, mis en lumière la fragilité des coutumes et des mœurs. Cette version de l'exil de Diogène veut en somme voir dans l'attitude du philosophe une activité de pure subversion morale, une nuisance pour l'ordre de la Cité contre lequel la seule façon de se prémunir est la condamnation à mort ou l'exil forcé. Socrate (mis à mort), Protagoras (que « Cécrops avait choisi de faire fuir » dans la version de Philoctète⁸), etc. sont des exemples que le philosophe n'a jamais vécu en conformité avec la coutume, et que la coutume, pour être une « seconde nature » (Pascal), entraîne les hommes dans l'illusion commune que la vérité se trouve là, dans les multiples pratiques sociales, la politesse, le savoir-vivre (au lieu du vivre bien), et que les bousculer signifie commettre un crime envers la nature et la vérité.

L'exil volontaire à l'inverse reste une décision du philosophe lui-même, partie intégrante de son attitude et de sa ligne de pensée. Il s'isole. Il est en ce sens d'autant plus nécessaire de constater qu'à chaque fois, que ce soit dans le cas de Socrate, de Protagoras ou de Diogène, la peine qui leur fut infligée prenait une signification supérieure, que toujours, elle fut une occasion pour eux d'accéder enfin à l'intuition qui gouvernait leur destinée. Cette volonté d'exil, de mise en marge, d'immoralisme, habite les philosophes depuis la figure légendaire de l'aède grec (Homère, Hésiode, etc.) jusqu'au romantisme allemand, dont Nietzsche et Kleist, par leur errance à travers l'Europe, ont rendu plus manifeste la présence en chacun de nous. Ô combien avons-nous besoin de vivre loin de chez nous,

encore plus à présent que le siècle qui vient de s'écouler nous démontre le danger d'être encore nationaliste !

Que cette attitude, dans le cas du cynisme ou de Nietzsche, soit immoraliste – toujours en ce sens qu'il s'oppose à la morale des coutumes –, cela contraste très fortement avec des démarches philosophiques plus sages, moins nourries du scandale de la marginalité, telles celles de Platon et de Parménide, des sophistes et de Kant. Et ce contraste qui nous ferait pencher vers l'opinion selon laquelle le cynisme ne mérite pas sa place dans le panthéon de la Philosophie, a pourtant le mérite de nous mettre face à un problème de taille, à savoir celui du critère, de l'étalon ou de la monnaie que le philosophe est en droit d'attendre de ses semblables pour définir la plus ou moins grande portée morale d'une vie et d'une pensée philosophique.

*

L'idée que l'on peut tirer de cette rapide esquisse du cynisme, c'est assurément que l'on ne saurait concevoir de progrès moral en philosophie que par une mise en cause radicale des coutumes, de l'éducation, de ce qui, auparavant, déterminait notre *attitude* morale. Un certain immoralisme est même de rigueur, qui permet au philosophe de prendre ses distances d'avec ses contemporains et les mœurs – les modes –, qui font de ces derniers des ouvriers de l'histoire. Le philosophe devrait être, par définition, intempestif, puisque la sagesse ne souffre aucune entorse à sa permanence essentielle. En ce sens, peut-être que l'on comprendra mieux pourquoi l'on enseigne la philosophie en nous racontant son histoire. Car cette histoire, pour peu qu'on s'y arrête et qu'on l'approfondisse, dévoile une unité incomparable, différente même des sciences dites positives. On pourrait aller jusqu'à traiter la philosophie comme une *mathesis universalis*, dont les lois, pour la plupart figées, ouvrent l'esprit de l'homme sur les perspectives de sa propre vérité. Et si la pensée qui croit avoir touché la terre ferme rencontre encore des écueils, c'est bel et bien la preuve que le progrès de la philosophie vers la sagesse n'est pas une route finie, que le mouvement de la pensée se révoltant sans cesse contre les actes insensés de l'espèce,

est un élément de réponse à sa question : jusqu'à quel point puis-je devenir moralement meilleur ? Que le progrès moral en philosophie soit illimité, signifie aussi que son but n'apparaît jamais au philosophe, que le Bien est un horizon vers lequel *tendre* veut encore dire : *être en chemin, dans la nuit, muni d'une lanterne*.

1. Platon, *Phèdre*, 230 c-d.

2. Nietzsche, *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, trad. O. Berrichon-Sedeyn, éditions de l'Éclat, coll. « *Polemos* », Combas, 1998 (1991), p. 39.

3. E. Lévinas, *De l'Existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1993, p. 60.

4. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VI, 20.

5. *Ibid.* Ici, la traductrice du livre VI des *Vies*, M.-O. Goulet-Cazé, note que cette revendication elle-même est importante pour tout le cynisme à venir. Mais ce n'est pas tant à cette responsabilité volontaire de la faute que nous voulons nous arrêter, qu'à la profonde signification de cette falsification.

6. En charge des affaires publiques de Sinope.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*, IX, 56.

La spontanéité morale de l'homme

Ginette Karirekinyana, *Université Laval*

Introduction

La question de savoir si la philosophie réussit à nous rendre moralement meilleurs semble douter de la spontanéité morale de l'homme naturel, celui que la société a tout simplement façonné, celui que l'on croise dans notre quotidien. Le questionnement en sous-tend d'ailleurs un autre qu'on peut formuler comme suit : Pourquoi attendre du philosophe une moralité supérieure à celle de l'homme *normal* ? Entendons par spontanéité morale le fait d'agir spontanément vis-à-vis d'autrui en vertu d'un simple sentiment d'humanité. Selon Marcel Conche¹, une telle spontanéité est ordinaire au sage. Initié à la sagesse par la passion que son métier est censé couronner, le philosophe devrait parvenir à un comportement de sage. Autrement dit, il cesserait d'être l'homme commun. La société est toujours et partout régie par une certaine morale. Mais, si on en croit Marcel Conche, la moralité dite collective ne satisfait pas le sage qui vise non pas la société mais l'humanité. D'où la nécessité pour le philosophe de transcender le commun des mortels.

Morale collective

La morale statue généralement sur trois principaux types d'actions : celles qui sont dues, celles qui sont permises et celles qui sont interdites. Certaines personnes pensent que le dû, le défendu et le permis sont les mêmes partout, d'autres pensent le contraire. La première position caractérise ceux qui évoluent le plus souvent dans les sociétés closes et la seconde ceux dont la société est ouverte à la diversité des peuples. L'illusion consiste à tenir les lois morales reconnues dans sa société pour nécessairement valables chez d'autres peuples. Le bon sens a beau être la chose la mieux partagée entre les humains, les sociétés possèdent chacune leurs pratiques propres ainsi que leur organisation sociale.

Il existe deux manières de manquer d'ouverture : premièrement, en refusant d'admettre que nos propres lois morales soient

désavouées ou contredites par un tiers qui n'appartient pas à notre société – c'est la source d'indignation des membres des sociétés closes ; deuxièmement, en limitant le champ de sa moralité aux seuls individus qui partagent les mêmes croyances que soi. C'est déjà bien de croire, à la suite de Rousseau², à l'universalité de certaines valeurs comme la clémence, la bienfaisance, la générosité, etc. ; aussi faut-il savoir traiter de la même façon tous les hommes, aussi bien ses concitoyens que les étrangers ou les ennemis. Il est vrai que l'homme de bien ne saurait être méprisé et le perfide honoré nulle part, mais c'est toujours « nous » qui définissons « l'homme de bien ». Envers qui l'homme de bien est-il généreux ou bienfaisant ? Le comportement moral peut s'avérer immoral. En raison des particularités, les hommes agissent selon les morales collectives et tombent dans l'immoralité. Il y a immoralité chaque fois que l'individu applique un comportement différent vis-à-vis des gens appartenant à une collectivité autre que la sienne.

Dans les sociétés marquées par les nationalismes, il arrive qu'un Français se comporte en Français, un Allemand en Allemand, etc. Et là où c'est la religion qui mène la loi, les catholiques agissent en catholiques, les musulmans en musulmans, les protestants en protestants. Les morales collectives ont pour fonction, on en convient, d'unir les individus d'un même groupe humain par des croyances communes. Cependant, elles sont bâties sur des particularités qui, en l'absence d'autres repères, se transforment en absolu. De ce fait, elles sont à l'origine du refoulement de la conscience d'Homme. La conscience d'homme patriotique, la conscience nationale ou religieuse l'emporte sur l'amour de l'humanité, et il est difficile pour l'homme d'avoir un comportement spontanément moral envers autrui.

La voix de la conscience

À la lumière de ce qui précède, il est ici intéressant de se demander si la philosophie réussit à implanter chez ses adeptes une conscience forcément morale, ouverte à l'humain comme tel.

Selon Marcel Conche, tout homme possède en lui une intuition qui fonde le sentiment humain, une disposition sympathique univer-

selle. Une telle disposition permet la rencontre de deux êtres humains en tant qu'ils sont les mêmes. Le même suggère, selon les termes de Montaigne, que « chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition³. » Il s'agit là d'une intuition de base qui n'est aucunement liée à la capacité de l'homme de réfléchir. Tzvetan Todorov rappelle les propos de Mencius, sage chinois du V^e siècle avant notre ère, qui disait : « Si je vois un enfant tomber dans le puits, je me précipite pour le sauver d'abord, je raisonne ensuite, sans ces intuitions de base, ajoute-t-il, la raison ne vaut rien : on peut lui faire servir n'importe quel objectif. » Cette voix de la conscience à l'intérieur de chacun, on l'a ou on ne l'a pas, elle fonde la certitude liée au sentiment du juste et de l'injuste. C'est elle qui dicte le comportement à adopter devant des situations d'extrême urgence. Marcel Conche voit dans l'action du militaire français qui vole au secours du militaire allemand mourant un comportement proprement moral : « [...] dans un trou d'obus où ils ont roulé ensemble, un Français tient un Allemand à sa merci. Il peut le tuer, mais il le panse, le réconforte. Le blessé va mourir. Il tend au Français son portefeuille où se trouve la photo de sa femme et de son enfant. Le Français lui promet de leur écrire...⁵ » Voilà ce qui est juste. En guerre sous le drapeau français, ce militaire met entre parenthèses son appartenance. L'homme qui souffre et qui implore ses services est avant tout un homme et non un Allemand, qui n'aurait peut-être pas été capable de cette grandeur d'esprit s'il se trouvait à la place du Français. La moralité n'exige pas la réciprocité.

Il existe des circonstances où devenir homme nécessite la négation des considérations superficielles et particulières. Celles-ci constituent une entrave grave à la voix de la conscience, laquelle est nourrie des expériences fondamentales intériorisées. Elles sont, avant tout, liées à l'enfance et à l'amour que nous transmettent les parents. Cette voix est celle sans laquelle l'homme n'est pas en mesure de sympathiser avec les autres hommes. Car, comme le soutient avec raison Marcel Conche, « dès lors que la notion d'un rapport à l'autre se trouve absente, la morale est sans contre-partie⁶. »

Partant de là, on peut affirmer qu'en principe la philosophie devrait nous rendre meilleurs. Plus que n'importe quel homme, le

philosophe a les dispositions d'une âme éclairée par la raison. En plus de la voix naturelle de la conscience, le philosophe dispose d'arguments rationnels susceptibles de guider ses choix et ses actions. Si les exemples historiques prouvent qu'il n'en est pas le cas, les raisons de la défaillance sont à chercher soit au niveau même de la conscience, soit au niveau de la démarche philosophique. Selon Tzvetan Todorov, « les grands criminels de l'histoire avaient tous un problème du côté de ces expériences fondamentales, et donc de la conscience⁷. » Concernant la philosophie, le coupable est souvent identifié comme étant la philosophie du sujet, celle qui absolutise le *moi* jusqu'en son enfermement vis-à-vis du reste du monde. Cette philosophie pose le sujet comme une forme d'universalité (identité de la conscience à elle-même) pure mais vide : « Je est l'existence de l'universalité tout abstraite, ce qui est abstraitement libre⁸. »

Ce serait une autre paire de manches que de revenir sur les étapes d'élaboration théorique du concept du sujet ; contentons-nous de référer aux critiques d'auteurs comme Taylor, Adorno, Horkheimer et bien d'autres pour qui cette philosophie est responsable du dérapage de la subjectivité en « subjectivisme » ou encore de la raison initiale, la raison humaine en raison instrumentale et totalitaire⁹. Le scientisme et l'ethnocentrisme d'un côté et, de l'autre, l'individualisme et le nationalisme prennent naissance dans cette philosophie qui, paradoxalement et malheureusement, a revêtu pendant longtemps l'habit d'une philosophie humaniste. Si la caractéristique doctrinale qui fait de l'homme la mesure de toute chose justifie la qualification d'humaniste¹⁰, les réductions historiques qu'elle comporte sont la cause des souffrances dont l'humanité a souffert. *Nous et les autres* s'adonne sans complaisance à la critique de ce qui a été nommé « l'humanisme occidental étriqué, amalgame malheureux du christianisme [...] et du cartésianisme¹¹. »

En dehors de cette démonstration suivant laquelle il serait risqué de faire aveuglément confiance à la raison philosophique, Tzvetan Todorov relève un fait important qui constitue un sérieux problème face à la moralité des philosophes. Les malheurs de notre culture viennent de ce que les philosophes ne vivent plus comme Descartes et Spinoza mais sont mariés, ont des enfants, occupent des

postes, sont dans la vie¹². Qu'est-ce que vivre comme Descartes et Spinoza signifie ?

Les philosophes face aux choses de la vie

Marcel Conche n'a finalement pas tort en affirmant que la société est source d'immoralité. Il est rare qu'un individu soit traité comme homme tout court, un homme sans plus, sans qualités ni attributs. Si un tel homme existe en société, il n'y est pas regardé. On est homme en société par rapport à sa position sociale et en fonction de sa richesse, sa notoriété, son statut, ses prérogatives, ainsi que d'autres hochets, qui en fin de compte ne révèlent rien de l'humanité. De nos jours, les médias se chargent de véhiculer les inégalités structurelles de nos sociétés. Ceux que l'on voit à la télévision deviennent des hommes « pas comme les autres » : ministre, président d'un tel conseil, PDG d'une telle société ou entreprise, directeur, conseiller municipal, curé, supérieure d'une telle congrégation religieuse... La société se divise en propriétaires et non-propriétaires, riches et pauvres, dirigeants et dirigés ; s'établissent des différences qui font qu'on n'est pas simplement homme. Il en résulte une société où l'amour, au lieu d'être désintéressé, devient sélectif, préférentiel et exclusif.

C'est dans cette société que vivent les philosophes, dans une société malade du refoulement de la conscience d'homme. Vivre comme Descartes et Spinoza implique donc un renoncement aussi bien aux atours (« Le sage n'en a cure... Il passe, va à ses affaires, et vit dans la société [...] en homme universel¹³ ») qu'à la course des biens mondains. Tâche difficile quand on vit dans un univers où les choses nécessaires à la vie ne sont pas en quantité illimitée. L'indignation de Todorov provient du constat que les philosophes se préoccupent autant que leurs pairs des choses de la vie. Ils s'adonnent même à la conquête de ces choses. Une fois qu'ils les ont conquises, ils tiennent à les garder en veillant à la protection de leurs privilèges. Certes, le système d'inégalité interne à la société obstrue la moralité des peuples, mais le fondement de la moralité est de loin menacé lorsque l'avoir se transforme en pôle ultime de l'intérêt

humain au détriment de la valeur universelle : l'homme par excellence, l'homme parce qu'il est homme, l'homme aimant et aimé.

Chez le philosophe, la détérioration morale s'accompagne d'une irresponsabilité notoire. Aux yeux de Todorov, son tort est grave et sans aucune excuse. Son obligation morale est de rester cohérent avec ses théories. Ces propos s'adressent également à tout intellectuel (savant, écrivain) en tant qu'il se fait homme d'action. Un intellectuel irresponsable est, pour lui, « celui qui fait autre chose que ce qu'il dit, qui profite simplement de sa notoriété pour attirer d'autres que lui dans la voie qui lui convient à tel ou tel moment. Son métier étant de réfléchir, ses obligations sont plus lourdes que celles des autres¹⁴. » L'homme normal se détourne de la moralité à cause de la perversion sociale, mais l'intellectuel se ment à lui-même : il est infidèle à son être profond et à sa conscience. Il est tout simplement malhonnête vis-à-vis de lui et vis-à-vis de la société à qui il propose une interprétation du monde par ses écrits et ses dits.

L'humanité de l'homme

Les philosophes sur lesquels nous nous sommes appuyés jusqu'ici pour illustrer notre propos manifestent tout de même une foi inébranlable en l'homme. Plus que quiconque, Todorov, en philosophe de l'intersubjectivité, crédibilise la société au sein de laquelle l'humanité de l'homme se déploie car, dit-il, l'interhumain fonde l'humain. Dans l'approfondissement de ce qu'a dit Fichte, pour qui l'homme ne devient homme que parmi les hommes, il soutient que la vie avec les autres humanise¹⁵. L'humanisation suppose la pratique de la moralité humaine et ce, dans la vie quotidienne.

Par moralité humaine, entendons une moralité universelle par opposition à la moralité collective. Elle se base sur la notion du « droit » d'autrui par-delà la notion d'intérêt propre. En moralité universelle, l'entraide cesse d'être une vertu morale par le simple fait qu'elle est reconnue comme loi en société close. Elle est remplacée par un don désintéressé et sans réciprocité. On dira d'un homme qu'il est humain et bon dans la mesure où il laisse sa disposition universelle s'exprimer en faisant fi des artifices rivés sur la couleur de la peau, le sexe, la nation, etc. La bonté se passe des frontières.

Mais ce n'est ni la culture ni la lecture qui produisent la moralité de l'homme, encore moins son humanité. Pourtant, fidèle à Rousseau, Todorov n'a jamais cédé à cette naïveté, contrairement à Kant, pour qui « l'ultime degré » où doit parvenir le genre humain après s'être "cultivé" et "civilisé" autant que faire se peut, c'est d'être "moralisé"¹⁶. » Cette apologie issue des Lumières a vocation de convaincre de ce que les hommes cultivés, *a fortiori* les philosophes, devraient exceller en relations humaines, par exemple. Tzvetan Todorov se fie davantage à son expérience de la société qu'à autre chose, bien qu'il soit sympathisant des Lumières. Il ne nie pas cependant que l'éducation, le savoir, la culture soient susceptibles de rendre les hommes meilleurs. C'est en effet une possibilité et non un effet dont l'accumulation des savoirs serait la cause immédiate.

« Hommes meilleurs » suggèrent de toute évidence « hommes autonomes ». Il s'agit des hommes capables de prendre du recul par rapport aux vices sociaux sans cesser d'être hommes parmi les hommes, de sympathiser avec leur prochain. Les exemples sont légion pour nous empêcher de penser à la perfection humaine. « Il ne faut pas s'étonner trop, comme l'ont fait les juges à Nuremberg, que les hommes qui commandaient l'extermination des juifs aient fait des études supérieures. On a vu aussi que Tocqueville, homme instruit entre tous, qui analysait lucidement et avec compassion la destruction des indiens en Amérique, n'hésitait pas à encourager la conquête de l'Algérie et la subordination des algériens¹⁷ », rappelle Todorov. À ce triste rappel historique, ajoutons le célèbre exemple de Heidegger en raison de son engagement comme recteur de l'Université de Fribourg-en-Brigau aux côtés des dirigeants nazis : un exemple probant où la soumission aux idéaux et aux ambitions personnelles prennent le dessus non seulement à l'engagement et à la responsabilité de philosophe, mais aussi sur l'amitié à l'égard de ses proches.

La déculturation, le manque d'éducation demeurent de véritables dangers pour l'humanité. Cependant, Todorov, à l'instar de certains philosophes existentialistes, sait que les outils rationnels ne garantissent pas le progrès moral. La raison ! Cet instrument infini-

ment ployable, flexible, auquel on peut faire dire à peu près tout, souligne-t-il en évoquant Benjamin Constant, qui écrivait : « Au nom de la raison infaillible, on a livré les chrétiens aux bêtes et envoyé les juifs aux bûchers¹⁸. » En revanche, l'existence humaine serait impossible sans le rapport avec les autres hommes. Ce qui rend l'homme heureux, c'est l'affection, l'amitié, l'estime obtenue et accordée, bref la reconnaissance.

Conclusion

Contrairement à l'opinion reçue ou à l'image de l'intellectuel philosophe véhiculée dans la société, ce dernier et le reste des mortels ont en commun qu'ils agissent tous en êtres rationnels, c'est-à-dire munis de raison et donc en hommes naturels. Leur acte est par conséquent libre. Nous avons vu dans quelle mesure cet acte est moralement acceptable ! Il reste qu'il n'y a rien d'extraordinaire d'agir en homme naturel. La grandeur de l'homme sage réside dans la capacité à modifier sa nature, quelque part barbare, si on en croit la thèse de Jean-François Mattéi arguant que la barbarie est constitutive de l'humanité¹⁹. L'accumulation des savoirs ne fait pas du philosophe un homme plus que naturel. Et comme tel, il n'est guère spontanément plus moral que ses congénères.

Chez certains, la nature est évoluée sans doute quelque peu selon une loi et une ligne préformées, mais c'est effectivement cette nature développée qui renforce la difficulté d'entrer dans le domaine moral, à moins d'un travail assidu et prolongé sur soi. Comme disait Lagneau, « si humble que soit l'intelligence dans un être moral, cet être peut réaliser parfaitement en lui l'idéal, à condition qu'il le veuille²⁰. » Tous les peuples n'ont pas de patrimoine philosophique, mais toutes les civilisations connaissent ce qu'est la sagesse²¹.

1. Marcel Conche, *Vivre et philosopher. Réponses aux questions de Lucile Laveggi*, Paris, PUF, 1992, p. 219.

2. Voir Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, livre IV, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », tome IV, 1969.
3. Michel de Montaigne, livre III, chapitre II, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1967, p. 805.
4. Tzvetan Todorov, *Devoirs et délices. Une vie de passeur. Entretien avec Catherine Portevin*, Paris, Seuil, 2002, p. 35.
5. Marcel Conche, *op. cit.*, p. 216.
6. *Ibid.*, p. 214.
7. Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p. 266.
8. G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé (1830)*, § 20, trad. de M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970, p. 96.
9. Voir Charles Taylor, *Le Malaise de la modernité*, Paris, Vrin, 1988 ; *id.*, *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1988 ; Th. Adorno, *Théorie esthétique*, Paris, Klincksieck, 1974 ; et M. Horkheimer, *Éclipse de la raison*, Paris, Payot, 1974.
10. Ce terme est polysémique. Dans ce contexte, il s'applique surtout aux philosophies modernes mais pourrait également qualifier les doctrines antiques, notamment celles des sophistes et de Protagoras en particulier. Selon A. Clair, la première occurrence du terme est en 1765 et l'usage commence à se répandre dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Sont qualifiés d'humanistes les chercheurs et érudits qui ont renouvelé l'étude de la culture antique, des humanités ou des belles-lettres. L'usage du terme « humaniste » chez Montaigne « marque la spécificité des écrits “purement humains et philosophiques” par rapport aux écrits théologiques » (A. Clair, *Éthique et humaniste. Essai sur la modernité*, Paris, Cerf, 1989, p. 331).
11. Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, Paris, Seuil, 1989, p. 88.
12. *Id.*, *L'Homme dépaycé*, Paris, Seuil, 1996, p. 176.
13. Marcel Conche, *op. cit.*, p. 217.
14. Tzvetan Todorov, *Devoirs et délices*, p. 258.
15. *Id.*, *L'Homme dépaycé*, p. 174.
16. *Ibid.*, p. 172.
17. *Id.*, *Devoirs et délices*, p. 265.
18. *Ibid.*
19. Jean-François Mattéi, *La Barbarie intérieure. Essai sur l'Immonde moderne*, Paris, PUF, 2003, p. 235.
20. Lagneau, *De l'Existence de Dieu*, p. 78, cité par M. Conche, *op. cit.*, p. 210.
21. Voir aussi Gabriel Marcel, *Le Déclin de la sagesse*, Plon, 1954 ; *id.*, *L'Homme problématique*, Paris, Aubier, 1955 ; *id.*, *La Dignité humaine et*

ses assises existentielles, Paris, Aubier, 1964 ; *id.*, *Les Hommes contre l'humain*, Paris, éditions universitaires, 1992 ; Tzvetan Todorov, *Frêle bonheur. Essai sur Rousseau*, Paris, Hachette, 1985 ; *id.*, *Les Morales de l'histoire*, Paris, Grasset, 1991 ; *id.*, *Face à l'extrême*, Paris, Seuil, 1991 ; et *id.*, *La Vie commune*, Paris, Seuil, 1995.

Biotechnologies

Au regard de certains, l'essor éclatant des biotechnologies au cours de ces dernières décennies a su offrir d'extraordinaires perspectives à des secteurs d'activité tels que la santé, l'alimentation, l'agriculture et l'environnement. D'autres, plus suspicieux, considèrent d'un œil un peu plus sombre les nouvelles biotechnologies : ils y voient plutôt le lugubre reflet d'une économie qui, non contente de ses incursions dans les sphères de la politique, de l'éducation et de la santé, tente maintenant d'investir celle du vivant. Aussi prétendent-ils apercevoir l'horizon orageux d'une aliénation de l'homme par l'homme, face à son corps et à sa liberté. Or, si les biotechnologies semblent se présenter sous divers éclairages, c'est principalement parce qu'elles constituent un vaste ensemble de techniques, dont les conséquences des unes furent clairement définies et éprouvées, tandis que l'on envisage encore obscurément les conséquences des autres. La tâche qui incombe dès lors à la philosophie est celle de mettre en lumière les problématiques relatives à certaines biotechnologies, afin de signaler à l'humanité les écueils qu'elle se doit d'éviter.

Cette optique est précisément celle qui a fait l'objet de ce second dossier. Dans le premier texte, « On fait un petit ou on achète un char ? Qui a encore peur de la réification totale ? », YANNICK LACROIX s'intéresse à la thérapie génique comme pratique s'exerçant dans un contexte pluraliste et libéral. Il la considère en tant qu'elle sape les conditions d'existence d'une société de droit et l'estime inacceptable du point de vue d'une théorie libérale de la justice. Dans le second texte, intitulé « Politique de Cassandre : une philosophie de la peur comme éthique de la responsabilité », JEAN-CHRISTOPHE MATHIAS montre comment la peur, telle que définie par Hans Jonas, permet de fonder une éthique légitimant les mesures prises contre une instrumentalisation de la vie – ou toute autre action – qui se ferait au péril de la vie même. Ces deux textes inaugurent un questionnement que nous souhaitons poursuivre par le biais du prochain dossier.

LOUIS-PHILIPPE DEMARS

On fait un petit ou on achète un char ? Qui a encore peur de la réification totale ?

Yannick Lacroix, *Université Laval*

Dans le contexte du débat actuel en bioéthique sur un éventuel eugénisme libéral, le dernier opus d'Habermas¹ arrive à point nommé en débordant les cadres habituels de la discussion. Jusqu'ici la controverse tendait à s'épuiser dans des considérations juridico-légales à partir d'un point de vue passablement réifié se dérochant aux exigences de la pensée philosophique, dont la tâche, ici, est d'interroger de front la légitimité de l'instrumentalisation sans précédent de la nature humaine promise par la thérapie génique. Le fait qu'une part essentiel du débat a lieu en terre de liberté n'est certainement pas étranger à la pauvreté relative dont celui-ci fait preuve au niveau philosophique. C'est que l'*a priori* libéral commun à une majorité nette de penseurs américains agit comme un handicap lourd au moment d'interroger la légitimité d'un eugénisme transitant par les mécanismes du libre-marché et respectant les droits individuels des consommateurs. Sitôt que l'instrumentalisation de la nature humaine n'est plus mise en branle par un « État voyou » au détriment des clauses constitutionnelles, plusieurs éprouvent de la difficulté à y voir simplement un problème moral, tandis que les autres sont pour l'essentiel paralysés, ne sachant pas à partir d'où ils pourraient critiquer. Peut-être fallait-il un philosophe *allemand*, pour qui le mot « eugénisme » conserve quelque chose de sa signification, et pour qui le libre-marché n'est pas exactement un absolu ?

Par « eugénisme libéral », on entend la forme contemporaine de l'eugénisme, lequel n'est plus mis en œuvre par un État totalitaire mais par les réseaux du marché médical, au libre choix des parents souhaitant éliminer (eugénisme négatif) ou optimiser (eugénisme positif) telle ou telle caractéristique du génome de leur futur enfant, pour le rendre plus compétitif dans la lutte pour la vie. Pour l'instant la thérapie génique est techniquement indisponible pour un eugénis-

me positif et encore imparfaite pour un eugénisme négatif efficace, mais ses prémisses font déjà partie de notre vie quotidienne (je pense par exemple au diagnostique préimplantatoire) et il n'est pas douteux qu'elle fera partie intégrante du décor médical dans un avenir rapproché. La possibilité d'éliminer les maladies génétiques simples et celle d'optimiser des traits isolés comme par exemple la couleur des yeux, la grandeur, la mémoire, la faculté de spatialisation mathématique, etc. (mais non l'« intelligence » ou la « beauté » comme telles), semble plus que probable eu égard aux développements récents de la recherche.

Il est remarquable qu'un nombre important de scientifiques et bioéthiciens de tout acabit, tant du côté européen qu'américain, estiment que la problématique morale de l'eugénisme s'est évaporée dans le passage de l'État au privé, c'est-à-dire que l'eugénisme n'est véritablement eugénisme que s'il est enforcé par un État aux pouvoirs totalitaires en vertu d'une idéologie biocratique ; il ne s'agit donc plus que d'établir des critères juridiques pour réglementer une pratique en soi moralement non problématique, puisque n'impliquant aucun bris des droits parentaux et reproductifs². La décision eugénique ressortissant simplement de la loi de l'offre et de la demande et non de la coercition étatique, elle ne présente aucune problématique morale spéciale pour une société libérale puisque chacun est libre, suivant ses images personnelles du monde, de participer ou non au processus eugénique.

Outre le fait qu'elle ressort d'un libéralisme rabougri jusqu'à l'idéologie, cette position possède l'inconvénient de supposer tacitement que l'enfant à naître, puisqu'il n'est pas à proprement parler une personne juridique, est par conséquent une simple chose intégralement à la disposition des parents, une propriété privée sur laquelle ils ont droit de regard total, allant jusqu'au droit de détruire. À ce titre la boutade dans le monologue de Richard Desjardins, « On fait-tu un p'tit ou ben non on achète un char », nous met déjà sur la piste d'un eugénisme libéral où l'optimisation génétique de l'espèce humaine est à portée de main, à côté du rayon des suspendus. La difficulté est de critiquer ce phénomène sans se mettre sur le terrain de la théologie ou d'une métaphysique de la nature humaine,

et sans tomber dans ce que Hegel appellerait la négation abstraite de la modernité. Qui d'autres en effet que les conservateurs chrétiens semblent encore s'inquiéter du fait qu'une société obnubilée par la facticité lourde des techno-sciences et mue par l'impératif catégorique du profit s'avance de plus en plus vers la réification totale de la nature humaine, c'est-à-dire sa mise en disponibilité sur le marché capitaliste ?

Il est vrai qu'une poignée d'incorrigibles idéalistes y voient une extension problématique et peut-être pas inévitable de la rationalité instrumentale, mais qu'ont-ils de plus sérieux à y opposer que l'argument exsangue de la pente glissante ? Que peuvent-ils faire de mieux qu'agiter le vieil épouvantail nazi ? C'est ainsi que toute contestation de ce qui est présenté comme un simple prolongement (à ce titre non problématique) de l'habituelle domination capitaliste de la nature, est quasiment réfutée *a priori* dans l'esprit de ses partisans.

L'argument de l'« hétérodétermination »

C'est ici qu'Habermas nous offre une porte de sortie, en proposant des prémisses pour contester ces développements tout en restant sur le terrain obligatoire d'une pensée comme il dit *postmétaphysique*. C'est qu'en contexte de pluralisme, il n'existe aucun argument moral unique et définitif, reconnu par tous, qui permettrait de trancher le débat entre ce qui est permissible et ce qui ne l'est pas, tandis que simultanément le processus eugénique va pourtant son bonhomme de chemin. Le seul terrain possible sur lequel avancer une résistance à l'eugénisme libéral (positif) semble être le libéralisme lui-même. La perspective d'Habermas est intéressante surtout là où elle montre que le nouvel eugénisme ne peut pas se contenter de s'appuyer sur le libéralisme ambiant pour fonder sa légitimité, et cela parce qu'il contient des potentialités qui pourraient miner les prémisses mêmes du libéralisme.

Constatant d'emblée que la pratique usuelle consistant à interroger le statut de l'embryon dans le but de déterminer s'il est moral ou non de l'instrumentaliser est fondamentalement stérile en contexte postmétaphysique, Habermas propose une nouvelle expérience de

pensée basée non plus sur le statut de l'embryon mais sur la psychologie du futur adolescent qui se saurait programmé génétiquement. Quel effet cela aurait-il sur sa capacité à développer une personnalité autonome et à vivre des rapports sociaux normaux ?

L'argument d'Habermas s'édifie sur une théorie du rapport au corps, qui offre un fondement pour interroger les pratiques susceptibles de perturber ce rapport. Une naissance placée sous le signe de la *contingence* est en effet, pense Habermas, une condition de possibilité jusqu'ici globalement impensée mais essentielle de la construction du soi. C'est seulement par l'« appropriation autocritique » de son propre substrat corporel *donné*, ainsi et pas autrement, dans un acte aveugle et définitif, qu'il est possible pour l'individu de faire sienne son existence et de s'ériger finalement comme auteur de sa propre vie. C'est seulement parce que mon corps est le fruit de l'arbitraire aléatoire d'une nature impersonnelle que je puis éventuellement me l'approprier avec ses défauts et ses qualités et en faire le substrat permanent de ma biographie personnelle. L'emprisonnement de notre vie entière dans le fait d'une donation originelle de corps sur laquelle la volonté humaine n'a pas prise est ainsi, paradoxalement, un prérequis psychologique indispensable de l'autonomie de l'individu : « On vit sa propre liberté », écrit Habermas, « comme étant en relation à quelque chose dont il est naturel qu'on ne puisse pas disposer » (*ANH*, p. 89).

Or si l'intention d'une autre personne, d'un *pair*, vient s'immiscer dans ma programmation génétique, si je suis ainsi seulement parce que tel autre individu a voulu que je sois ainsi, ma vie entière se recouvre du signe de l'hétéronomie, et il n'est plus possible pour moi de me comprendre comme l'auteur *unique* et entièrement responsable de ma propre vie. Ma capacité d'autonomie est atteinte en plein cœur si je suis, au niveau on ne peut plus fondamental de mon génome, le produit de la décision d'un autre qui s'ingère de la sorte avec une présomption inqualifiable dans mon intimité la plus radicale, en tant que co-auteur de ce que je suis. « La personne programmée se trouve ainsi dépossédée de la conscience d'avoir eu des conditions biographiques initiales naturelles, et donc contingentes ; elle est de ce fait privée d'une condition mentale qui doit être satis-

faite s'il faut qu'elle assure rétrospectivement la responsabilité *pleine et entière* de sa vie » (ANH, p. 121).

Non seulement la thérapie génique minerait-elle une condition essentielle du pouvoir-être-soi³, elle romprait, de surcroît, la symétrie de principe entre les personnes qui est une caractéristique essentielle des relations communicationnelles structurant le monde vécu et garantissant le sol de nos édifices juridiques et moraux. Une des prémisses des sociétés libérales est que tous sont libres et égaux par nature, que personne, en principe, n'est sous la dépendance *irréversible* d'un autre. Ce présupposé est une condition primordiale de toute relation communicationnelle fondant la légitimité de nos institutions. La relation parent-enfant introduit certes un rapport de dépendance où l'enfant possède à jamais une sorte de dette envers ses parents pour le fait de son existence, mais jamais, jusqu'ici, pour son *être-tel*, pour ce qu'il est : l'éducation que l'on a reçue n'est en effet jamais définitive et peut être rejetée pour une reconstruction à nouveaux frais. Mais si mon être-tel, au niveau de ma programmation génétique, est le fruit des préférences d'un autre, la symétrie de notre rapport est rompue et je me trouve en situation de dépendance irréversible envers lui, car il est le co-auteur de mon essence même. Le fait, par exemple, d'avoir une bonne mémoire, s'il est le fruit de la décision d'une autre personne, non seulement se vide de tout sens quant à la construction de mon moi, mais me place en situation où j'ai envers elle une dette impossible à annuler. Un nouveau type de relation interpersonnelle est ainsi susceptible d'être introduit avec la thérapie génique qui détruirait la parité fondamentale de naissance entre individus qui est un présupposé essentiel des sociétés libérales.

Ce qui m'intéresse particulièrement avec cet argument de l'« hétéro-détermination » proposé par Habermas est qu'il permet d'interroger la légitimité d'un eugénisme libéral sans dépendre d'un contenu moral précis, lequel pourrait être contesté. En se plaçant sur un terrain *submoral*, au niveau d'une éthique de l'espèce (*Gattungsethik*), c'est-à-dire en questionnant le potentiel de la thérapie génique à affecter la compréhension que nous avons de nous-mêmes en tant qu'êtres génériques susceptibles de faire partie d'un monde moral, Habermas parvient à problématiser l'eugénisme libé-

ral à un niveau fondamental, mais en deçà de toute référence au droit ou à une morale déterminée. Or cela est essentiel au plan stratégique : l'eugénisme libéral en effet, s'appliquant à l'embryon, ne rompt aucun droit à proprement parler et n'est pas attaquable par un argument moral définitif, lequel est nécessairement ancré dans une métaphysique quelconque et ne peut donc pas l'emporter dans une société pluraliste. L'argument de Habermas ne s'échafaude pas à partir de l'opinion que l'instrumentalisation de la nature humaine est quelque chose de *mal* (quoique ce sentiment soit par ailleurs partagé par Habermas). Il se contente de questionner le potentiel de la thérapie génique à restreindre la liberté individuelle, au niveau de l'*ethos* intersubjectif sur lequel toute morale peut ensuite s'édifier.

L'autonomie et l'égalité de nature entre individus, lesquelles sont les deux piliers de la philosophie libérale, seraient susceptibles d'être atteintes par le nouvel eugénisme : celui-ci se voit donc privé de son unique justification morale, résidant dans le fait qu'il est précisément libéral. Habermas écrit : « Il reste que cette liberté eugénique est soumise à cette réserve : elle ne peut pas entrer en conflit avec la liberté éthique des enfants » (*ANH*, p. 77). Précisons pour finir qu'il n'est pas ici question du droit des enfants, mais de leur capacité à devenir tout simplement des membres complets d'une société de droit. En situant sa réflexion à ce niveau précis d'une éthique de l'espèce, Habermas évite avec habileté moult pièges de la réflexion bioéthique de type déontologique.

Extension de l'argument

J'aimerais pour terminer proposer à la critique un argument m'ayant été suggéré par celui d'Habermas. Mon point est qu'un partisan de l'eugénisme libéral se place en contradiction avec lui-même à l'instant où il se réclame du libéralisme ambiant pour se justifier, car la pratique de l'eugénisme libéral, c'est-à-dire d'un eugénisme laissé aux mécanismes du marché et disponible seulement pour ceux pouvant se le payer, est quelque chose de fondamentalement antilibéral. Non pas parce qu'il serait « injuste » *en soi* que les pauvres n'aient pas accès à ces services, ce type d'« injustice » étant massivement admis en régime libéral, mais bien parce que le noyau de

légitimité morale des sociétés libérales, l'égalité des chances (« equality of opportunity »), serait potentiellement détruit par ces pratiques.

À hauteur des justifications morales, la légitimité de l'ordre libéral est en effet fondée dans la prémisse de l'égalité naturelle des hommes. L'égalité formelle devant la loi est l'expression, au niveau du droit positif, de cette prémisse du droit naturel, jugée fondamentale. Cette égalité de fait entre les hommes définit leur droit naturel et inviolable de se conserver et de prendre les moyens de le faire. À ce niveau-là, tous sont réputés égaux. Hobbes théorisait cette idée, en la plaçant au coeur de son système, en partant du fait que chacun jouissant dans l'état de nature de la possibilité de tuer n'importe qui d'autre, tous sont par là même égaux dans la lutte pour la vie. Le postulat de l'égalité naturelle entre les hommes est l'un des présupposés les plus importants (et le plus problématique) de la pensée libérale. Souvenons-nous que les Papes du libéralisme le placèrent au fronton de leur Bible : « Nous tenons pour évidentes par elles-mêmes les vérités suivantes : tous les hommes sont créés égaux... »

Tous sont égaux par nature : cela ne signifie pas que tous sont pareils et jouissent exactement des mêmes capacités ; cela signifie que tous jouissent de la même capacité basale de se conserver, ce qui est très différent. L'ordre social doit être organisé de telle façon que le droit de se conserver puisse se réaliser et ne soit pas brimé, ni plus ni moins. De ce point de vue, tous partent sur un pied d'égalité au moment d'entrer dans le « jeu » du libre-marché, c'est-à-dire que tous peuvent mobiliser librement leur nature et leurs capacités propres pour se conserver. Par suite, les inégalités socio-économiques résultant des mécanismes impersonnels du libre-marché sont justifiées dans le fait qu'elles relèvent d'un mélange de hasard naturel et de mérite. Ceci est un point capital. Il est assumé que si certains disposent de caractéristiques naturelles particulièrement favorables sur le marché, cela n'affecte pas le jeu au niveau de son principe, car il s'agit du fruit du hasard, des caprices de la nature *sur lesquels nul n'a prise* et qui, de ce fait, échappent au domaine de la justice humaine. Il est, de plus, supposé que le don naturel, la plupart du temps, a dû être travaillé avant d'atteindre le stade de l'utilité

sociale : il peut donc encore être attribué dans une grande mesure au mérite individuel. De la sorte, de la même façon qu'on ne peut pas se plaindre de ce que Pierre-Jean qui a une bonne mémoire jouit d'un privilège indu quand il joue à « Quelques Arpents de Pièges », l'idée qu'il serait injuste que des individus possèdent des caractéristiques les avantageant sur le marché du travail (par exemple la bosse mathématique) et que cela devrait être corrigé, est complètement irrecevable dans une société libérale. En somme, la légitimité morale d'un ordre libéral inégalitaire abandonnant l'individu à l'arbitraire du marché est fondée dans l'égalité de nature entre les participants au niveau de la capacité initiale de s'y conserver. Cela permet de comprendre les différents résultats du jeu comme neutres moralement et donc justifiés, puisque ressortissant d'une part de forces que nul ne peut contrôler, et d'autre part des efforts de l'individu qui peut ainsi être appréhendé comme généralement responsable de sa situation.

Or il crève instantanément les yeux qu'une programmation génétique « enforçant » telle ou telle caractéristique *naturellement choisie par les parents pour son utilité sur le marché*, par exemple une bonne mémoire, une haute taille ou la bosse mathématique, viendrait fausser le « jeu » libéral dans son principe même. Je rappelle que nous partons ici de la prémisse (difficilement contestable) que la thérapie génique une fois disponible ne sera pas intégrée dans un système d'assurance médicale universelle qui n'existe déjà que dans une poignée insignifiante de pays, où l'on s'apprête d'ailleurs à s'en débarrasser. L'égalité naturelle de départ justifiant les résultats inégaux du jeu capitaliste serait immédiatement détruite si certains individus portaient avec un net avantage génétique *ne résultant pas du hasard naturel* (avec lequel il faut nécessairement composer) mais d'une intervention médicale payée par leurs parents. Une telle situation introduirait clairement une inconnue dans l'équation libérale destinée à justifier les inégalités socio-économiques, car les inégalités génétiques introduites par une thérapie génique ne posséderaient pas le caractère essentiel de *contingence* que possèdent les inégalités naturelles et qui les justifient au niveau d'une théorie libérale de la justice. Des interventions génétiques délibérées et inégale-

ment distribuées tomberaient clairement sous le concept de privilège (et par suite potentiellement sous celui d'injustice)⁴.

Évidemment, non plus à hauteur des justifications morales mais en réalité, le jeu libéral est constamment faussé par des entorses comme le transfert des biens, l'accès différencié à l'éducation, etc.⁵ ; mais autant il est toujours possible d'arguer qu'il s'agit là de maux nécessaires pour lesquels le remède est pire encore, comme l'a « démontré » l'Histoire, autant l'optimisation génétique réservée à ceux qui peuvent la payer et aboutissant de façon prévisible à la formation de castes génétiques est impossible à justifier : elle est totalement incongrue avec la justification libérale de l'ordre capitaliste, fondée dans le postulat de l'égalité naturelle des hommes. Pour justifier un eugénisme libéral, il faudra donc un *addendum*.

L'intérêt de cet argument n'est pas qu'il pourrait convaincre qui que ce soit de changer son fusil d'épaule. Son intérêt est qu'en montrant l'inconsistance de sa position, il pourrait éventuellement pousser un partisan de l'eugénisme libéral à l'aveu cynique que de toute façon, pour commencer, il est naïf de penser que nous habitons réellement dans une société libérale...

1. Habermas, *L'Avenir de la nature humaine : vers un eugénisme libéral ?*, traduction de Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2002. Ci-après abrégé *ANH*.

2. Un ouvrage représentatif de ce point de vue est le collectif *De l'Eugénisme d'État à l'eugénisme privé*, Jean-Noël Missa et Charles Susanne (éds), Bruxelles, De Boeck Université, 1999.

3. Précisons que Habermas est favorable à la thérapie génique visant un eugénisme négatif strict, c'est-à-dire l'élimination en principe inévitable de malformations graves, et pour laquelle on peut raisonnablement supposer un consensus universel, et donc l'accord par anticipation de la personne concernée. Il ne questionne la légitimité que de la thérapie génique visant un eugénisme positif, c'est-à-dire l'amélioration génétique nécessairement soumise aux préférences personnelles du « programmeur » (l'*enhancement* des Américains). Dans tout ce qui suit, il ne sera question que de cet eugé-

nisme positif, étant entendu qu'un eugénisme négatif visant l'élimination des malformations graves est approuvé par une écrasante majorité.

4. Mentionnons qu'un livre actuellement très populaire, *From Chance to Choice* (Allen Buchanan et als., Cambridge, Cambridge University Press, 2000), propose la thèse inverse, c'est-à-dire qu'il contemple la possibilité que la justice puisse non pas interdire mais au contraire *exiger*, pour réaliser l'égalité des chances, des interventions génétiques destinées à égaliser les capacités naturelles des individus. Les nouvelles possibilités des biotechnologies rendent en effet concevable, estiment les auteurs, d'inclure dans le domaine d'intervention de la justice ce qui jusqu'ici en était principalement rejeté : les inégalités naturelles. Le problème avec cette thèse (qui au niveau de la pure théorie est effectivement défendable) est qu'elle présuppose en réalité l'universalité de l'accès à ces interventions ; or dans l'actuel contexte néolibéral, ce présupposé est irrecevable : il est hors de doute que la thérapie génique positive, celle qui nous intéresse ici, sera progressivement introduite dans un contexte privé et non public.

5. Le transfert des biens et singulièrement l'héritage constituent déjà un fameux casse-tête pour les penseurs libéraux tentant de justifier la chose. Il est très instructif de lire la justification qu'en propose par exemple Hayek : lui qui pourfend l'utilitarisme et qui prétend toujours argumenter à hauteur d'une théorie de la justice, le voilà qui recourt subitement à un argument utilitariste pour justifier la concentration de la richesse due au legs, en spéculant qu'il s'agit du meilleur moyen de constituer du capital, sans lequel, évidemment, tout s'écroule. Voir la succulente apologie de la richesse au chapitre 8 de *The Constitution of Liberty*.

Politique de Cassandre : une philosophie de la peur comme éthique de la responsabilité

Jean-Christophe Mathias, *Université Michel de Montaigne – Bordeaux 3, France*

- *La guerre de Troie n'aura pas lieu, Cassandre !*
- *Je te tiens un pari, Andromaque.*
- *Cet envoyé des Grecs a raison. On va bien le recevoir.*
On va bien lui envelopper sa petite Hélène, et on la lui rendra.
- *On va le recevoir grossièrement. On ne lui rendra pas Hélène.*
Et la guerre de Troie aura lieu.

Jean Giraudoux, *La Guerre de Troie n'aura pas lieu*, I, 1, 1935.

Il n'y aura pas de guerre cette année.
Benito Mussolini, *Le Figaro*, 21 avril 1935.

Introduction

Notre propos se fonde sur le postulat de la nécessité d'une réflexion philosophique sur le phénomène techno-scientifique et ses implications : Hans Jonas évoque une nouvelle situation du monde, investissant de fait la philosophie d'une mission inédite qui, loin de « la lueur paisible de la méditation théorique », oblige à réfléchir aux nouveaux problèmes, d'une échelle sans précédent, liés à la domination de l'homme sur la nature. Il y a un « aspect terriblement pratique » de la recherche des devoirs qui découlent de cet état de fait ; cette réflexion se situe désormais « au centre de la préoccupation philosophique¹. » Jonas affirme : « Le siècle à venir détient un droit à ce sujet². » Or, ce qu'il appelle le siècle à venir, c'est, pour nous, aujourd'hui même.

L'époque contemporaine se caractérise en effet par la maîtrise de la nature par l'homme : le paradigme baconien-cartésien, incarné dans la techno-science, est aujourd'hui victorieux, non seulement d'un point de vue scientifique, mais aussi et surtout dans son efficacité concrète. Jamais dans l'histoire, l'espèce humaine n'avait été en possession d'un tel pouvoir : celui d'une domination de la nature

possiblement destructrice de cette nature, et en même temps de l'humanité elle-même. Cette situation est celle d'une guerre entre l'homme du progrès technique et la fragilité de l'essence même de la vie, qu'elle soit humaine ou non, et elle est le signe d'une « évolution destructrice³ » se trouvant à l'œuvre dans la civilisation technologique.

Elle comporte une double dimension de nouveauté radicale marquant la rupture avec l'histoire humaine antérieure. D'une part, elle forme un inédit spatial : les problèmes se situent désormais à l'échelle de la Terre dans son entier. Il est devenu impossible d'envisager les choses sous le seul point de vue des effets locaux, localisés, de notre action. On se souvient en France du fameux nuage de Tchernobyl qui s'est arrêté à la frontière alpine ! Et de la côte basque au littoral breton, les marins et les touristes remercient chaque jour le gouvernement espagnol d'avoir éloigné le *Prestige* des ports galiciens, et ce pour encore longtemps... Cela nous amène directement à la seconde caractéristique relative à cette situation inédite, cette fois du point de vue temporel, signe que notre action présente aura un effet décisif sur les futurs êtres humains : la longévité des déchets issus de l'industrie nucléaire, l'irréversibilité de la production d'organismes génétiquement modifiés dans l'espace naturel, ou les prélèvements démesurés des ressources marines, sont exemplaires de cette durabilité exponentielle de l'activité humaine sur la Terre.

La question de la justice, telle qu'elle a été traitée jusqu'à nous, est donc devenue obsolète, car les morales traditionnelles, se fondant sur un espace-temps limité, sont invalidées au regard de ces nouvelles données. Comme le constate Hans Jonas, la philosophie « s'est depuis toujours occupée de l'action humaine, pour autant qu'il s'agissait d'une action d'humain à humain, mais elle ne s'est guère intéressée à l'homme en tant que force agissant au sein de la nature. Or voici que maintenant le temps en est venu⁴. »

Cette nouveauté nécessite une réponse elle aussi inédite, prenant en considération les conditions de possibilité à venir de la vie sur la Terre, que celle-ci soit humaine ou non. Cette réponse, nous la trouvons dans le concept de responsabilité, qui est réponse au double appel découlant de notre puissance exceptionnelle : appel du monde,

du donné naturel, et appel des générations de notre espèce qui ne sont pas encore présentes.

La formulation qu'en donne Jonas est celle d'un impératif catégorique : « Agis de telle façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs de la possibilité future d'une vie authentiquement humaine sur Terre⁵. »

Il nous faut ici souligner l'indécidabilité qui caractérise la nécessaire préservation du donné. En effet, aucune démonstration n'est possible en ce qui concerne l'idée de la préservation du monde et des hommes. La justification rationnelle est hors du champ de la question de la survie humaine et de la subsistance de la nature, ou, plus justement, la continuation de l'être du monde se trouve en dehors du domaine de la rationalité. L'existence de la vie elle-même, telle qu'elle nous est donnée, la « création », ne peut en aucune sorte être appréhendée par la raison, elle n'est nullement « arraisonnable ». Nous ne saurions décider de la valeur de ce qui est devant nous et en nous, nous n'avons aucune légitimité ni aucune capacité à saisir si, oui ou non, la vie telle qu'elle se donne dans le monde a en-soi une justification. Que les hommes et la nature doivent être protégés, cela ne se justifie pas plus que l'homme soit humain ou que la vie soit vivante. Ils sont, ils doivent donc être. Aussi n'y a-t-il pas de démonstration rationnelle de l'impératif d'existence, et même plus, pas de contradiction rationnelle au viol de cet impératif sacré.

Comment dès lors, considérant surtout que c'est le domaine public qui doit en être le garant, permettre à cet impératif vital d'être rendu manifeste ? Nous allons voir que c'est l'affectivité qui va être requise pour cette tâche, dans la mesure où « rechercher la sagesse aujourd'hui exige une grande part de folie⁶. »

1. Le « Principe responsabilité »

C'est ainsi un sentiment moral qui va servir de fondement à la prise de conscience de la responsabilité : seule l'intuition peut en effet répondre à l'appel de l'être. La question à se poser est donc la suivante : « Qu'est-ce qui peut servir de boussole ? », de guide à l'action politique, quel sentiment porte sur l'avenir en ayant pour

objet un être possible se déterminant par un non-être lui aussi possible et à rejeter ? Ce sentiment, c'est pour Jonas le sentiment du risque : « L'anticipation de la menace elle-même⁷ ! » Nous savons ce qui est à protéger parce que nous avons l'intuition du péril couvrant l'horizon de l'être à venir. En somme, l'apparition de l'éthique, dans sa négation de la négation de l'être, est due à la menace elle-même :

Brusquement ce qui est tout bonnement donné, ce qui est pris comme allant de soi, ce à quoi on ne réfléchit jamais dans le but de l'action : qu'il y ait des hommes, qu'il y ait la vie, qu'il y ait un monde fait pour cela, se trouve placé sous l'éclairage orageux de la menace émanant de l'agir humain. C'est dans cette même lueur d'orage qu'apparaît la nouvelle obligation. Née de la menace, elle insiste nécessairement avant tout sur une éthique de la conservation, de la préservation, de l'empêchement et non sur une éthique du progrès et du perfectionnement⁸.

En effet, c'est dans la représentation de la menace que notre pouvoir fait peser sur le monde que nous pouvons concevoir ce qui ne doit pas être, ou plutôt ce qui doit ne pas être, à savoir la disparition de la vie sur la Terre. On découvre ainsi ce qui est à protéger en prévoyant la catastrophe ; c'est la peur du danger qui nous fait prendre conscience de la valeur qui est menacée, cette valeur incomparable qu'il nous appartient, de fait comme de droit, de préserver. Devant la perspective apocalyptique de la disparition de la vie, se dresse ainsi le sentiment d'une révolte morale qui est à l'origine de l'action politique.

Or, il n'y a aucun savoir du mal de l'avenir, dans le sens où l'on prouverait que les effets de telle action vont engendrer telle catastrophe à long terme ; comment donc découvrir ce qui est à protéger ? En prévoyant la catastrophe. Autrement dit, en ayant peur : c'est en effet notre peur devant le danger qui nous fait « re-connaître » la valeur de ce qui est précisément menacé par le danger en question. La sensation de peur est l'intuition fondamentale et première de la réception de l'obligation de l'homme à venir. La représentation que

nous avons du péril nous fait réagir, suscite notre sentiment de révolte morale devant la possibilité de la destruction de ce dont on voit désormais la valeur suprême de manière intuitive. La vision de la destruction de ce qui est nous dévoile, parce que nous refusons cette destruction, la valeur que nous accordons à ce donné. Autrement dit, c'est à l'heure des adieux que l'on se rend compte à quel point compte pour nous ce, ou ceux, que nous avons et que nous risquons de perdre. L'affection en laquelle la peur consiste est celle qui permet l'extériorisation, la manifestation de l'appel de l'être. La peur est donc détectrice. Elle est ce qui déclenche la réaction contre la violation du monde par la puissance technologique, c'est-à-dire qu'elle est à l'origine de la réponse que l'homme se doit d'adresser aux signaux d'alarme que lui font parvenir les générations futures.

Afin qu'elle apparaisse effectivement à la conscience – car la peur proposée par Jonas, comme nous allons le voir, n'est une peur du « cœur » qu'au sens spirituel –, deux opérations sont nécessaires. Tout d'abord, il faut se représenter les effets lointains de notre action présente, c'est-à-dire que nous devons nous imaginer les maux pouvant être engendrés par la puissance technologique ; ensuite, nous devons faire advenir en nous-mêmes le sentiment de crainte correspondant à la représentation imaginative que nous avons dès lors des maux possibles de l'avenir. La peur est donc une peur de type spirituel, qui est le seul fait de notre volonté, de notre liberté : l'heuristique de la peur est, comme son nom l'indique, la faculté de connaître cette peur, l'aide à sa découverte. Si sentiment il y a – et il y a effectivement, concrètement, sentiment –, c'est un sentiment choisi, accepté par celui qui le ressent, et non un sentiment psychologique – ou « pathologique » au sens kantien – dont on dépendrait. Il ne s'agit aucunement d'une peur irrationnelle, passionnelle, mais tout au contraire d'une peur consciente d'elle-même, approuvée, délibérée, et même recherchée. Contrairement à la peur chez Hobbes, qui est une sensation psycho-pulsionnelle de l'instinct de survie, directe, égoïste, portant sur la conservation immédiate de soi-même, dont l'on dépend physiquement et dont il faut tenter de se débarrasser, la peur jonassienne est un sentiment éthico-spirituel, indirect, altruiste, portant sur la préservation lointaine des autres,

dont non seulement on ne dépend pas, mais qu'en plus on a provoqué, et que l'on se doit d'entretenir. La peur est un devoir accepté en connaissance de cause, elle est le devoir-être advenu à l'état d'être, elle est une affection propre à l'éthique, elle est le sentiment sans lequel il n'y a pas de conscience morale.

C'est à une peur consciente d'elle-même que nous sommes ici confrontés, à une peur responsable, à la peur de la responsabilité. C'est pourquoi il faut littéralement rechercher cette peur, aller à la rencontre intuitive d'une crainte sans laquelle l'irresponsabilité dominera. Il y a obligation de craindre. Il y a donc un travail de pensée antérieur au sentiment : c'est de la pensée des avenir possibles dans tout ce qu'ils peuvent contenir d'effroyable qu'émerge la responsabilité. Mais celle-ci, si la peur en est la condition, contient en elle également de l'espérance ; en effet, si Jonas s'oppose à l'espérance utopique du meilleur des mondes, il oppose à son principe le principe responsabilité, et non le principe crainte. Aussi existe-t-il une dimension d'espoir dans l'éthique de Jonas : l'espérance d'éviter le pire, qui va de pair avec la peur de ne pas l'éviter.

La peur de l'éthique de la responsabilité consiste donc à « davantage prêter l'oreille à la prophétie de malheur qu'à la prophétie de bonheur⁹ », c'est-à-dire à considérer le pronostic apocalyptique comme ayant plus de poids que le pronostic de salut, comme ayant plus de valeur que ce dernier. La peur de la responsabilité est ainsi « une peur fondée, non la pusillanimité ; peut-être même l'angoisse, mais pas l'anxiété ; et en aucun cas la peur ou l'angoisse pour soi-même. Éviter l'angoisse là où elle est de mise, ce serait en effet de l'anxiété¹⁰. » L'heuristique de la peur recherche ce qui doit être son objet, à savoir la chose fragile et vulnérable pour laquelle il y a des motifs de craindre un malheur. Comme les parents ont peur pour leur enfant de façon instinctive, nous avons le devoir de répondre à la sollicitation de ceux pour qui l'existence future est incertaine si l'on n'y prête pas attention, si l'on n'a pas une prise de conscience affective propre motivant notre agir. La crainte est donc désintéressée, me touchant non par rapport à moi, mais par rapport à l'autre ; c'est une peur décentrée, délocalisée dans l'espace et dans le temps. Et c'est de cette relation spécifique que doit être déduite la

nécessité de l'action : puisant dans le frémissement à l'idée du malheur des hommes de l'avenir le respect qui convient au devoir de préservation des qualités essentielles de la vie, l'heuristique de la peur affirme le sentiment instructif et mobilisateur des pensées et des possibilités d'action propres à la responsabilité morale.

2. Un « catastrophisme éclairé »

Comme nous l'avons vu, la peur morale, créatrice, faute de pouvoir compter sur un enthousiasme ou une acceptation positive d'une modération imposée au pouvoir du progrès, du sentiment de responsabilité, nécessite les deux éléments que sont d'une part la représentation de la menace, d'autre part la sensibilité affective. La représentation est un médiateur vers la menace, un processus permettant d'aboutir à la conscience d'un danger potentiel mais encore totalement invisible, puisqu'il est essentiellement fondé sur les conséquences cumulatives d'une « bonne » utilisation de la technologie, de sa réussite. C'est pourquoi il est nécessaire d'anticiper la menace, de prévoir l'inconnu total du danger futur. L'éthique de la responsabilité dépend ainsi de notre capacité à être saisi par l'alerte donnée par le monde, à frémir devant la possibilité de la catastrophe.

La posture intellectuelle qui caractérise cette peur est ainsi celle de l'affirmation de la catastrophe non comme simple hypothèse futuriste, mais comme réalité à venir. La prudence de l'action ne peut provenir que du postulat de l'inévitabilité de la catastrophe. C'est précisément parce que la catastrophe est ce que nous ne voulons pas que nous devons toujours l'avoir en vue : il est donc nécessaire de postuler la réalité de cette catastrophe pour pouvoir agir à bon escient. Pour ce faire, il faut inverser le modèle cartésien du doute, et faire comme si notre hypothèse catastrophiste était une certitude. Selon Jean-Pierre Dupuy, c'est du « caractère inéluctable » des « menaces nouvelles¹¹ » qu'il faut partir, car le salut, qui est la non-réalisation de la catastrophe, dépend de ce que cette catastrophe *est* inscrite dans l'avenir. Aussi l'éthique du futur chère à Jonas n'est-elle pas l'éthique qui devra avoir lieu à l'avenir, mais elle est l'éthique, mise en pratique au présent, qui fait que l'on regarde ce présent à partir du lieu de l'avenir. C'est une éthique *de* l'avenir, et

non *dans* l'avenir¹² : le destin « nous dévisage depuis l'avenir¹³. » Ce « principe métaphysique de réalité de l'avenir » consiste pour Jean-Pierre Dupuy à offrir une réalité aux événements futurs, en l'occurrence la catastrophe ; celle-ci doit être conçue comme étant « inéluctable¹⁴ », c'est-à-dire comme ayant existé, mais en même temps comme pouvant être évitée avant qu'elle ne se produise. L'avenir est donc conçu comme fixe, et c'est à partir d'une « “mémoire de l'avenir”¹⁵ » que la prédiction de malheur agit sur cet avenir pour lui éviter le pire. On agit pour prévenir une catastrophe en fonction du souvenir que l'on a de cette catastrophe. Aussi « l'avenir figé en destin » est-il « à la fois un poison et un remède »¹⁶. Il est un poison théorique, ou métaphysique, et un remède pratique, ou politique.

La maxime de l'action proposée par Jean-Pierre Dupuy est la suivante : « “obtenir une image de l'avenir suffisamment catastrophiste pour être repoussante et suffisamment crédible pour déclencher les actions qui empêcheraient sa réalisation”¹⁷. » Les hommes sont donc « condamnés à la vigilance permanente¹⁸ », et le « catastrophisme éclairé » est la seule solution pour notre salut. Cette solution consiste à penser la négation de l'autodestruction comme si cette apocalypse était un destin figé dans l'avenir, cela pour faire que l'inéluctable n'ait pas lieu.

Contrairement à ce qu'affirment les détracteurs de l'heuristique de la peur, cette crainte de la responsabilité, loin d'être inhibitrice, est précisément ce qui invite à agir, dans le sens d'une action politique ; la peur est la condition de possibilité de la responsabilité morale de l'homme envers le monde, c'est-à-dire d'une pratique politique responsable, d'un agir répondant aux sollicitations de la réalité vécue. La crainte de la responsabilité n'est pas inhibitrice ; elle ne s'oppose pas à l'action, mais elle l'incite. « La peur qui fait essentiellement partie de la responsabilité n'est pas celle qui déconseille d'agir, mais celle qui invite à agir ; cette peur que nous visons est la peur pour l'objet de la responsabilité¹⁹. » Aussi la sensibilité envers le donné est-elle la condition suprême de l'émergence du sentiment de responsabilité. Le frémissement découlant de la pensée imaginative de la menace est engendré par une démarche volonta-

re, une attitude morale contenue dans la recherche de la crainte, un effort à accomplir en dehors du cadre de la rationalité de l'intérêt.

C'est la raison pour laquelle le personnage de Cassandre nous semble tout indiqué pour constituer la figure allégorique de cette philosophie de la peur : déchu du pouvoir de persuasion par Apollon dont elle a rejeté les avances, elle est le prophète de malheur dont la voix est étouffée par le bruit assourdissant des prophètes de bonheur, qu'ils soient ces annonceurs d'une paix improbable se voilant la face devant l'imminence de l'éclat des armes, sourds aux tambours de tonnerre qui s'approchent de la ville, ou qu'ils soient ces progressistes utopiques annonçant pour demain le bonheur de la vie parfaite, diaphane, qui menace de tuer l'éternité de la vie en proclamant la vie éternelle, qui nie la finitude et l'enracinement terrestre au nom d'une existence « hors-sol » prometteuse d'abolition de la souffrance et de la mort.

3. *La guerre de Troie aura lieu*

Dans *La guerre de Troie n'aura pas lieu*, Jean Giraudoux bouleverse les repères chronologiques de l'histoire des hommes en transposant l'inquiétude que lui inspire la situation contemporaine d'avant-guerre dans les préliminaires du conflit dont découla la mort de Troie. Le dramaturge limousin, qui inclut dans sa pièce de nombreuses références à l'actualité diplomatique des années trente en Europe, met en évidence le caractère inéluctable du déclenchement d'une guerre à laquelle nul pourtant ne veut croire dans la cité, si ce n'est le poète belliciste Demokos, et, à l'opposé, la prophétesse catastrophiste Cassandre. La plus belle fille du roi représente la lucidité terrifiante devant la catastrophe prochaine, l'intuition féminine consciente du malheur qui va s'abattre sur le monde, mais consciente aussi que nul ne l'écouterait, et que les voix optimistes d'Andromaque, qui lui demande de ne pas lui faire peur, ou d'Hector, qui la met en charge d'Hélène, ne sauront suffire au détournement de la fatalité. Amère et souffrante, Cassandre est une visionnaire intuitive qui nie sans cesse la vision des choses, de même que la prévision des événements ; elle ne fait que savoir et tenir compte d'un destin implacable que les autres refusent de regar-

der en face. Ainsi dialogue-t-elle avec sa belle-sœur au début de la pièce :

– Cela ne te fatigue pas de ne voir et de ne prévoir que l'effroyable ?

– Je ne vois rien, Andromaque. Je ne prévois rien. Je tiens seulement compte de deux bêtises, celle des hommes et celle des éléments²⁰.

Mais encore plus à la fin du premier acte, s'adressant à Hélène, cause de la future guerre, et qu'elle annonce d'ailleurs elle-même plusieurs fois dans la pièce :

Moi je ne vois rien, coloré ou terne. Mais chaque être pèse sur moi par son approche même. À l'angoisse de mes veines, je sens son destin. Moi, je suis comme un aveugle qui va à tâtons. Mais c'est au milieu de la vérité que je suis aveugle. Eux tous voient, et ils voient le mensonge. Je tâte la vérité²¹.

Cassandre est ainsi la voix féminine qui s'élève pour annoncer le malheur. Elle est la conscience tremblante d'un monde à la dérive, la figure tragique annonciatrice d'un destin auquel nul ne veut croire. Elle dit ne rien voir, ne rien prévoir, mais sa lucidité vient de la perception affective qu'elle a du destin. S'adressant à La paix, qu'elle dit malade, elle affirme : « C'est ma spécialité de parler à l'invisible²². » Elle sait que le malheur va advenir, car elle sent vibrer en elle les horreurs de la guerre. Elle sait qu'on ne l'écouterà pas, mais sa lucidité blessée ne s'en exprime pas moins, même si c'est une jeune femme désarmée et pourrait-on dire blasée par l'aveuglement humain qui parle. Cependant Cassandre aura, sinon l'écoute des siens, celle du public d'avant-guerre, car Giraudoux la charge du dernier mot, après qu'Hector ait admis que la guerre aurait bien lieu, comme Cassandre l'annonçait dès le début de la pièce, et alors que s'ouvrent à nouveau ses portes : « Le poète troyen est mort... La parole est au poète grec²³. » Ce que veut l'auteur, c'est que la surdité antique des proches de Cassandre se transforme volontairement en écoute attentive de sa voix profonde et tremblante de la part de

ses contemporains. Pour éviter la guerre, il fallait écouter les paroles terrifiantes de Cassandre, et non les sophismes rassurants des dictateurs. Le dilemme consiste à prendre en considération ou bien la voix de Cassandre, ou bien celle de l'ennemi ; or, aujourd'hui, l'ennemi de l'humanité, c'est l'humanité elle-même.

Ainsi, la morale de Cassandre à l'époque contemporaine se manifeste par une peur volontaire consistant à rejeter l'optimisme béat de l'utopie progressiste, fondé sur la croyance en une amélioration indéfinie des conditions d'existence, oubliant par là la finitude essentielle à la vie. L'éthique de la responsabilité est donc la volonté d'écouter la voix crépusculaire des Cassandres, et la politique qui porte son nom le mode d'action moral qui veut inverser le destin tragique de cette dernière en obligeant à être attentif à son oracle, et à y répondre par les actes. Ces actes ne sont rien d'autre que l'imposition d'une loi marquant ce qui constitue pour nous la valeur suprême de la dignité humaine et du sens du sacré. Ils sont l'action morale par excellence exercée au sein du domaine public : « Il n'y a pas d'action qui exprime plus hautement la liberté de l'homme que de fixer des limites à sa capacité individuelle d'agir, sous forme d'impératifs, de normes et de règles à validité universelle, et de s'y tenir²⁴. »

C'est le sceau de la finitude qui constitue le socle même de la démarche éthique : la finitude est irréductible aussi bien en ce qu'elle est qu'en sa propre existence. Et c'est justement en niant la première – l'irréductibilité de la finitude – que l'agir technicien utopique détruit la seconde – l'existence de la finitude – : en s'extirpant du fini, en oubliant le monde et ses limites, celui-ci met en question la vie même de cette finitude. Ce contre quoi s'insurge l'éthique de la responsabilité, c'est donc contre une telle culture « hors-sol ». Le paradigme technique cartésien est oublieux du nécessaire attachement de l'homme au monde, et la modernité qu'il définit est négative, par le subjectivisme dominateur qu'elle met en place, de cet ancrage dans la norme naturelle, dans la limite mondaine, dans la finitude propre à la vie terrestre.

La politique de Cassandre est ainsi la mise en place d'une norme morale, la concrétisation de la valeur de la vie du monde

comme absolu ; cette valeur suprême, c'est dans la féminité qu'elle trouve tout son sens et la force de sa nécessité. C'est en effet dans la natalité que se fonde la justification – non rationnelle – de la législation sur l'empêchement de la destruction de ce qui est à venir. La nouvelle venue au monde, avec sa capacité propre à la création par elle-même constitue ainsi la première et la dernière des valeurs humaines, le crépuscule à double tranchant qui empêche que l'on assassine sa possibilité, qui interdit que l'on puisse, ne serait-ce qu'un peu, mettre en péril ce divin donné. Ce qui nous est donné, et que nous nous devons de préserver, c'est donc ce qui en même temps est, seul, en droit de faire émerger de la nouveauté ; ici, précisément, se situe le nœud vital qui allie conservatisme et création. Contrairement à ce que pensent les idéologues de la nouveauté perpétuelle, militants ou publicitaires, la véritable nouveauté consiste à l'heure actuelle, précisément, à la refuser. Être révolutionnaire aujourd'hui, c'est d'une part affirmer avec détermination la valeur incorruptible de ce qui est, et d'autre part instaurer, ou restaurer, la force de la loi, concrétisation politique de la valeur morale tout aussi respectueuse qu'à respecter. La véritable transgression contemporaine ne consiste nullement, comme le pensent encore les malheureux libertaires logiquement reconvertis dans le libéralisme le plus radical, à violer la loi, mais bien au contraire, à poser cette dernière comme ultime et suprême garante de ce qui est donné par le monde. La révolution aujourd'hui nécessitée par la catastrophe qui nous guette, c'est celle qui place la loi du respect de la vie au cœur de toute décision, et qui par là protège de sa majesté le don de la création qui nous est offert par la nature. Aux antipodes et à l'encontre de la révolution conservatrice, qui transforme pour se figer, ce conservatisme révolutionnaire fige pour conserver le potentiel de création.

La loi, la vie : tel est le sacre présentement exigé par la perspective apocalyptique que prophétise Cassandre.

Conclusion

Ainsi nous semble-t-il juste, pour achever notre propos, de laisser la parole à la voix féminine de l'une de ces prophétesses de mal-

heur ignorées et terriblement voilées derrière le bruit et la fureur contemporaines, en la personne d'Elisabeth de Fontenay :

L'heuristique de la peur déjoue le triomphalisme progressiste. Elle a l'air réactionnaire, car elle se méfie de la table rase, du radicalement nouveau, des mutations technologiques, et ne déteste pas que les morts pèsent d'un certain poids sur le cerveau des vivants. Elle s'accommoderait momentanément ou durablement d'un vouloir faible, d'une croissance zéro, et de quelque chose comme un laisser être. Prendre ses responsabilités aujourd'hui, ce peut être avoir le courage de passer pour conservateur, passéiste, romantique, nostalgique, obscurantiste, théologien, moralisateur. Hannah Arendt écrit : « C'est justement pour préserver ce qui est neuf et révolutionnaire dans chaque enfant que l'éducation doit être conservatrice », c'est-à-dire assurer « la continuité du monde » (Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, Idées, 1972, p. 246). Il reste que cela constitue une épreuve permanente que de se retrouver à la droite de ceux que l'on combat. Et la responsabilité consiste d'abord à endurer avec patience ce contresens sur le rapport des uns et des autres au temps. Il faut du courage pour descendre en marche du tramway, nommé Lumières, pour résister à la subtilisation du monde par le technocosme, pour refuser la substitution du processus à l'événement et rappeler qu'il ne nous appartient aucunement de décider pour les descendants, encore moins de décider d'eux : personne ne nous mandate pour ce choix exorbitant²⁵.

Décréter que la guerre aura lieu pour faire entendre sa déclaration, et dévoiler par là la ruine du monde qu'elle entraîne dans son sillage, voilà l'enjeu crucial du nouveau siècle. Répondre à l'appel suscité par ce futur inquiétant chez les enfants du monde, tel est le sens de l'éthique de la responsabilité. La politique de Cassandre n'est donc nullement une politique de l'inaction, mais tout au contraire une politique de l'action morale : elle consiste, devant les signes tragiques d'un à-venir effrayant, à *déclarer* la guerre, précisément *afin* qu'elle n'ait pas lieu.

1. Hans Jonas, *Pour Une Éthique du futur*, Paris, Payot & Rivages, « Rivages poche / Petite Bibliothèque », 1998, pp. 52-53.
2. *Ibid.*, p. 67.
3. Jean-Pierre Dupuy, *Pour Un Catastrophisme éclairé – Quand l'impossible est certain*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2002, p. 145.
4. Hans Jonas, *op. cit.*, p. 59.
5. Jonas donne en réalité quatre énoncés différents de cet impératif, et la présente formulation nous est propre, synthétisant le mieux qu'il nous semble ces quatre propositions. Voir *id.*, *Le Principe responsabilité – Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Flammarion, « Champs », 2001, p. 40.
6. *Id.*, « Technologie et responsabilité – Pour une nouvelle éthique », *Esprit*, 438 (septembre 1974), p. 183.
7. *Id.*, *Le Principe responsabilité*, p. 16.
8. *Ibid.*, pp. 265-266.
9. *Ibid.*, p. 73.
10. *Ibid.*, p. 423.
11. Jean-Pierre Dupuy, *op. cit.*, p. 141.
12. Hans Jonas, *Pour Une Éthique du futur*, p. 69.
13. *Ibid.*, p. 102.
14. Jean-Pierre Dupuy, *op. cit.*, pp. 163 et 164.
15. *Ibid.*, p. 193.
16. *Ibid.*, p. 196.
17. *Ibid.*, p. 214. Cette formulation est incomplète, car il faut selon Jean-Pierre Dupuy faire également intervenir l'élément de la probabilité afin que l'énoncé ne soit pas contradictoire d'un point de vue métaphysique ; mais nous laissons volontairement ici de côté cet aspect, qui n'est pas nécessaire à notre propos.
18. *Ibid.*, p. 216.
19. Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, p. 421.
20. Jean Giraudoux, *La Guerre de Troie n'aura pas lieu*, Paris, Livre de poche, 1993, I, 1, p. 54.
21. *Ibid.*, I, 10, p. 121.
22. *Ibid.*, p. 123.
23. *Ibid.*, II, 14, p. 223.
24. Jean-Pierre Dupuy, *op. cit.*, p. 96.
25. Elisabeth de Fontenay, *Autrement*, Série « Morales » N°14, Janvier 1994, p. 126.

La critique radicale de Max Weber

Paul-Émile Boulet, *Université d'Ottawa*

Tout amant de la sagesse un peu trop confiant ou naïf peut trouver en Max Weber un adversaire des plus convaincants et déconcertants. Weber veut donner une sévère leçon d'humilité à celui qui croit en la capacité de l'homme de répondre ou même de s'orienter face à ses interrogations théoriques ou pratiques. Selon lui, d'une part, la nature essentiellement chaotique du monde résiste à toute tentative d'en faire une synthèse ou une représentation adéquate, réduisant à néant nos espoirs théoriques. D'autre part, le caractère inéluctablement irrationnel des jugements de valeur refuse toute légitimité à nos aspirations pratiques. Nous proposons ici de retracer les grandes lignes de l'argumentation de ce redoutable sociologue qui n'a pas manqué de remettre sérieusement en question une large part de l'humanité quant à ses prétentions théoriques et pratiques.

Le monde peut-il être compris ? Pouvons-nous parvenir à nous représenter adéquatement et fidèlement la réalité à l'aide de concepts ? Pour ce faire, celle-ci ne devrait-elle pas être finie ou, du moins, stable ? La force de Weber est de répondre à cette question d'une manière qui se veut purement logique : le chaos des faits s'étend à perte de vue et, de plus, ce monde chaotique ne nous a pas encore révélé toute la diversité dont il est capable, par conséquent nous ne pourrions jamais nous pencher que sur une de ses parties. En d'autres termes, en tant qu'êtres finis observant une réalité infinie, ce ne sera toujours qu'une infime partie de celle-ci qui s'offrira à notre entendement, donc aucune de nos constructions théoriques ne pourra jamais prétendre à une validité générale. Avant de continuer, il est important de mentionner que Weber parle ici de l'infini de la réalité historique, mais il devient rapidement clair à quiconque parcourt l'œuvre de Weber que celui-ci généralise ce chaos historique à la quasi-totalité de la réalité, sa remise en question du savoir historique étant en fait une remise en question d'à peu près tout notre savoir, et il semble qu'il n'y ait que les connaissances des sciences naturelles et des sciences purement techniques qui échappent à cette

critique. Weber pourfend impitoyablement les prétentions à la vérité et à l'universalité émanant des sciences interprétatives comme l'histoire, la sociologie ou la philosophie, ces sciences qui cherchent un sens ou une logique à des phénomènes infiniment complexes, et il exige que celles-ci reconnaissent la nature hypothétique de toutes leurs affirmations. Cette remise en question radicale est bien simple, au fond : le monde humain est composé d'une infinité de faits, or nous ne pouvons tenir compte de cette infinité, par conséquent, nous ne devons pas nous illusionner sur la validité de nos observations. Comme Weber le dit lui-même : « La lumière que répandent ces idées de valeur suprêmes tombe chaque fois sur une partie finie, sans cesse changeante, du cours chaotique et prodigieux d'événements qui s'écoule à travers le temps¹. » Il faut remarquer ici l'introduction du concept de « valeur ». En effet, un savant n'est pas simplement un observateur neutre qui n'a accès qu'à un fragment de la réalité. Ce fragment se trouve fragmenté à son tour par les idées de valeur du savant. Weber radicalise donc davantage sa position en affirmant que la sélection des observations qu'effectue le savant est elle-même conditionnée par ses idées de valeur. Par idées de valeur, Weber entend ce biais inévitable qui oriente notre intérêt en tant que savant en nous faisant identifier ce que nous considérons comme *important*, comme possédant de la *valeur* en termes de potentiel explicatif de la réalité. Selon Weber, croire tirer des conclusions des *faits eux-mêmes* n'est que « l'illusion naïve du savant qui ne se rend pas compte que dès le départ, en vertu même des idées de valeur avec lesquelles il a abordé inconsciemment sa matière, il a découpé un segment infime dans l'infinité absolue pour en faire l'objet de l'examen qui seul lui *importe*². » Par exemple, si un savant s'interroge sur la distribution du travail dans une métropole parmi les différentes ethnies plutôt que parmi les personnes aux différentes couleurs de cheveux, c'est parce qu'en vertu de ses idées de valeur, il lui semble plus significatif, plus *parlant* de se pencher sur ce fragment de la réalité. Weber affirme donc non seulement que la réalité que le savant se propose d'élucider est infinie et chaotique, mais aussi que le point de vue du savant est limité et biaisé par ses idées de valeur. Weber déboulonne donc ici la sacro-sainte objectivité de la science

empirique, en montrant l'emprisonnement du savant dans une subjectivité dont on soupçonne rarement toute l'ampleur.

Selon Weber, tant que le travail de clarification qu'il propose n'a pas été effectué ou compris, le travail théorique du savant demeure un fouillis. L'identification des limites aux prétentions du savant exposée plus haut est un exemple typique de ces tentatives d'ordonner un peu ce qui se fait en science. De cette volonté de clarification naîtra une autre tentative qui illustre bien la représentation que se fait Weber du monde et du travail théorique que peut effectuer le savant rigoureux à l'intérieur de celui-ci. Dans un souci de rigueur et d'univocité, le savant devra, à partir de la réalité, construire des idéaltypes (en allemand : *Idealtypus*). Par exemple, afin de faciliter la discussion du concept d'individualisme, un savant devra définir l'idéaltype de l'individualisme. Un idéaltype ne prétend aucunement être une représentation fiable de la réalité, car Weber sait bien qu'une telle chose échappe aux capacités de l'homme. Un idéaltype prend plutôt la forme d'une définition volontairement partielle et abstraite du concept dont on veut discuter. « [L'idéaltype] n'a d'autre signification que d'un *concept limite* purement idéal, auquel on *mesure* la réalité pour clarifier le contenu empirique de certains de ses éléments importants, et avec lequel on la *compare*³. » Pour discourir clairement sur le rôle de l'individualisme dans le monde, le savant doit utiliser cet idéaltype qui se veut un outil défini rigoureusement et univoquement. Il ne s'agit pas d'une hypothèse sérieuse au sujet de la « nature » de l'individualisme, mais plutôt d'un guide pour l'élaboration d'hypothèses au sujet des relations auxquelles ce phénomène participe dans la réalité. Bien sûr, l'idéaltype de l'individualisme (ou de l'impérialisme, de la féodalité, du mercantilisme, du conventionnel, pour reprendre les autres exemples de Weber⁴) sera déterminé à partir d'une observation du monde, mais cette observation ne prétendra par contre jamais être objective, définitive ou exhaustive.

On obtient un idéaltype en *accentuant* unilatéralement *un ou plusieurs* points de vue et en enchaînant une multitude de phénomènes donnés *isolément*, diffus et discrets, que l'on

trouve tantôt en grand nombre, tantôt en petit nombre et par endroits pas du tout, qu'on ordonne selon les précédents points de vue choisis unilatéralement, pour former un *tableau de pensée* homogène. On ne trouvera nulle part empiriquement un pareil tableau dans sa pureté conceptuelle : *il est une utopie*⁵.

On voit à présent clairement comment ce concept d'idéaltype permet à Weber de continuer de conditionner et restreindre le travail théorique du savant qui veut demeurer réellement rigoureux. Le monde étant chaotique et infiniment diversifié, le savant ne doit s'en tenir qu'à des hypothèses à son sujet, et pour l'aider à élaborer celles-ci de manière univoque, il doit se servir d'idéaltypes.

Il est tentant d'attribuer à tort à l'idéaltype la qualité de modèle exemplaire. Si l'idéaltype avait cette fonction, cela signifierait par exemple que l'idéaltype du christianisme indiquerait ce que le christianisme doit être⁶. Un idéaltype se voulant exemplaire prétendrait séparer les diverses manifestations du christianisme en bonnes et mauvaises manifestations, ce qui correspondrait à un jugement de valeur, c'est-à-dire à une évaluation, dans un cadre pratique, de la valeur d'une chose. Ceci nous ouvre la voie vers l'argumentation déployée par Weber pour nier toute validité rationnelle aux jugements de valeur. Ainsi, après avoir présenté la position de Weber par rapport aux possibilités théoriques de l'homme, examinons à présent ce qu'il dit au sujet de ses possibilités pratiques.

L'argumentation de Weber au sujet des jugements de valeur se présente en deux volets principaux : la présentation des valeurs comme essentiellement distinctes des faits (en d'autres termes, la présentation de l'hétérogénéité de la sphère des valeurs et de la sphère des faits), et une illustration substantielle de ce qu'il avance dans le cas précis du savant-professeur qui voudrait mêler, dans le cadre de son cours, questions de valeurs et considérations factuelles.

Selon Weber, la sphère des faits et la sphère des valeurs sont tout à fait hétérogènes. Un commentateur de Weber a bien résumé la chose ainsi : « D'un fait quelconque il est impossible de tirer aucune conclusion sur sa valeur et inversement il est impossible d'infé-

rer le caractère factuel d'une chose de la valeur qu'elle a ou du désir qu'elle peut inspirer⁷. » En d'autres termes, un fait ne possède en soi aucune valeur, et une valeur ne dispose d'aucun appui dans les faits. Lorsqu'il s'agit de prendre une décision en vue d'entreprendre une action ou adopter une attitude (approuvante ou non), la tentative de chercher des justifications ou des raisons au moyen de la science empirique est tout à fait déplacée ; celle-ci ne peut nous renseigner qu'au sujet de problèmes factuels, tout à fait étrangers aux problèmes de valeurs. En dernière analyse, tout choix demeure précisément cela : un choix, et il ne faut pas entretenir l'illusion qu'une observation, aussi attentive soit-elle, du monde chaotique pourrait nous guider dans nos jugements de valeur. Au fond, c'est l'idée d'un monde chaotique qui se retrouve encore derrière ces considérations au sujet des sphères des faits et des valeurs. Weber voit une autre preuve de l'irrationalité de la réalité dans cet antagonisme des valeurs auquel participent tous les hommes. Tous les hommes sont emprisonnés dans leurs préférences, qu'ils sont dans l'impossibilité de justifier ou de nier. Pour reprendre les termes de Weber : « Il s'agit en fin de compte, partout et toujours, à propos de l'opposition entre valeurs, non seulement d'alternatives, mais encore d'une lutte mortelle et insurmontable, comparable à celle qui oppose "Dieu" et le "diable". Ces deux extrêmes refusent toute relativisation et tout compromis⁸. » Weber défend cette vision agonistique de la réalité en donnant deux exemples de problèmes qu'aucune éthique ne peut résoudre définitivement⁹. Pour son premier exemple qui concerne l'idée de justice, Weber demande quelle attitude est la plus juste par rapport aux hommes dotés de grands talents. « Celui qui fait le plus mérite-t-il aussi le plus ou bien au contraire faut-il exiger beaucoup de celui qui est capable de le faire¹⁰ ? » En d'autres termes, faut-il favoriser ceux qui ont du talent parce qu'il est juste qu'ils aient ce qui, en raison de leurs facultés, leur revient ou, au contraire, faut-il s'insurger contre l'inégalité de la répartition des talents et tenter de rétablir la justice en refusant de faciliter la vie des hommes talentueux ? Selon Weber, on peut trouver des arguments pour les deux camps et le problème ne sera jamais résolu car en dernière analyse, cela exige un jugement de valeur de notre part, un jugement dont on

ne pourra trouver aucune justification dans les faits. Le deuxième exemple de Weber concerne la motivation profonde des actions humaines : est-il mieux de tenir compte des conséquences des actes que nous posons en vue d'une certaine fin ou, au contraire, la fin justifie-t-elle les moyens ? Il s'agit du combat éternel entre la morale de responsabilité et la morale de conviction, entre la position qui accepte le compromis et celle qui l'écarte complètement. Ces deux positions éthiques ne se fondant pas en bout de ligne sur des faits, mais sur elles-mêmes, sur un choix arbitraire, les arguments que l'on peut invoquer pour l'un ou l'autre camp, irrémédiablement circulaires, ne permettront jamais de les départager. L'antagonisme éternel des valeurs se trouvant ainsi illustré, Weber œuvrera à éloigner le savant du « sacrifice de l'intellect¹¹ » que représente toute prise de position pratique.

Le savant, s'il veut faire preuve de la rigueur nécessaire à son activité, devra viser la neutralité axiologique, c'est-à-dire qu'il devra, en tant que savant, s'abstenir de toute prise de position éthique, de tout jugement de valeur. Il devra substituer aux jugements de valeur l'attitude d'un « rapport aux valeurs ». Poursuivant son objectif de clarification et de compréhension, Weber exige que l'on cesse de se prononcer sur la valeur des fins choisies (puisque une telle discussion est inutile) pour s'occuper de clarifier les conséquences réelles associées aux prises de position éthiques (ce qui ne signifie pas que le savant jugera par la suite de ces conséquences). Le « rapport aux valeurs » du savant sera donc un point de vue qui ne prend position sur aucune question de valeur et qui se contente d'explicitier les liens que peuvent entretenir les valeurs et la réalité, les fins visées et les moyens à notre disposition. En d'autres termes, au lieu de procéder à des évaluations pratiques, le savant discutera rationnellement à leur sujet. Il pourra le faire en clarifiant quelles valeurs sont à l'origine des opinions exprimées, ou quelles conséquences éthiques ou pratiques peuvent découler de la mise en œuvre de ces valeurs. Le savant évitera donc toujours d'évaluer les fins choisies, mais se permettra d'employer son regard neutre à l'élucidation de tout ce qui entoure le choix de ces fins, ce qui inclut entre autres la discussion des moyens que l'on peut associer au choix

d'une fin particulière. Par cette idée de « rapport aux valeurs » apparaît clairement la façon dont Weber compte préserver l'intégrité du savant en maintenant exclusivement celui-ci dans la sphère des faits, où les valeurs sont prises en compte mais jamais hiérarchisées. De cette irréductibilité entre faits et valeurs découle une exigence de rigueur de la part de celui qui se propose de rendre compte de la réalité.

L'illustration la plus importante par Weber de cette exigence de rigueur apparaît à au moins deux endroits dans ses écrits. Il la défend en 1917 dans son « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », et à nouveau en 1918 dans une adresse intitulée « Le métier et la vocation de savant », présentée dans une série de conférences où Weber présente aussi « Le métier et la vocation d'homme politique ». Dans ces deux écrits, le propos est le même. Le savant-professeur, par pure rigueur logique, doit distinguer clairement son discours de savant de son discours d'homme de volonté.

Weber déplore que les professeurs, à son époque, soient en quelque sorte encouragés à avoir de la « personnalité¹² », c'est-à-dire à approuver ou désapprouver certaines choses durant leurs cours, à tenir en classe des propos qui quittent la sphère axiologiquement neutre des faits pour s'inscrire dans celle des valeurs. Pour prendre un exemple anachronique, un professeur devrait s'en tenir aux faits entourant les actes de Hitler sans poser de jugement à leur sujet. Weber préfère que les savants, afin de donner aux étudiants l'idée la plus juste possible de la science, s'abstiennent de procéder à des évaluations dans la salle de classe. Tout savant, en tant que savant, ne doit s'en tenir qu'aux questions de faits. S'il ressent le désir de condamner ou de louer quelque chose ou quelqu'un, cela relève de sa nature d'homme de volonté, qu'il doit s'efforcer d'écarter de l'amphithéâtre. Le professeur est libre de jouer l'homme de volonté devant n'importe quelle assemblée, sauf celle de sa salle de classe, où, selon Weber, il doit se comporter en homme de science, en savant, puisque les étudiants, condamnés au silence, ne peuvent critiquer le professeur¹³. Cependant, conséquent avec lui-même, Weber admet que cette position, en tant que préférence, n'est qu'un juge-

ment de valeur qui, en dernière analyse, est injustifiable¹⁴. Il s'empêchera donc d'exiger d'un professeur que celui-ci ne procède jamais à des jugements de valeur dans sa salle de classe. Cependant, en se basant sur l'objectivité de la logique, Weber réussira tout de même à dégager une norme qu'il pourra appliquer au discours du professeur¹⁵. Selon les exigences de la pure logique, nous sommes en droit d'exiger d'un professeur que celui-ci distingue clairement lorsqu'il traite de faits et lorsqu'il traite de valeurs. Un discours qui manquerait à cette exigence manquerait de rigueur et serait confus. Weber, qui a admis qu'il ne peut légitimement exiger d'un professeur de taire tout jugement de valeur dans sa salle de classe, montre ainsi qu'il peut tout de même exiger de la part de celui-ci de marquer clairement la distinction entre les deux niveaux de son discours. Ainsi, Weber, après avoir considérablement critiqué les possibilités pratiques de l'homme véritablement rigoureux qui sait distinguer entre faits et valeurs, nous illustre une des conséquences de cette critique : le professeur doit distinguer son discours axiologiquement neutre de celui qui ne l'est pas.

*

Un penseur ayant déployé autant d'énergie à la critique ne refusera sûrement pas de subir un traitement similaire. La principale critique que nous adresserons à Weber est d'avoir confiné nos possibilités théoriques et pratiques dans des frontières si étroites que Weber lui-même n'a pu s'empêcher d'en sortir. Bien sûr, en soi, une telle critique n'invalide pas automatiquement la thèse de Weber, car il subsiste toujours la possibilité d'un néo-wébérianisme, se proclamant plus wébérien que Weber lui-même, qui réussirait à vivre ainsi à l'étroit et à respirer malgré le peu d'espace. Cependant, en observant simplement comment le maître a lui-même dépassé le cadre qu'il s'était fixé, nous pourrions peut-être trouver là quelque indice d'une manière plus sage de penser et de réfléchir.

Considérons tout d'abord la critique par Weber de nos possibilités de connaissance théorique. Weber rappelle souvent la nature chaotique et infiniment diverse du monde et l'impossibilité d'en dégager la moindre synthèse. En effet, aucune synthèse ne peut pré-

tendre tenir compte d'un nombre suffisant d'éléments pour représenter adéquatement l'infinie complexité d'une réalité ou d'un phénomène. Cependant, Weber nous expose fréquemment ses propres synthèses de certains phénomènes, qu'il ne nous présente pas explicitement comme des constructions idéaltypiques, mais bien comme des constructions qui représentent fidèlement la réalité, qui aident à l'expliquer, et qui appuient le propos qu'il avance. La longue exposition, au début de « Le métier et la vocation de savant », des différences qui existent entre les systèmes universitaires allemands et américains en est un exemple¹⁶. Dans le même texte, on peut aussi trouver une illustration du contraste entre le passé et le présent au moyen d'une brève présentation des différentes conceptions de la science de la Grèce à nos jours¹⁷. Ailleurs, Weber définit aussi son époque comme une époque de culture qui a goûté à l'arbre de la connaissance de savoir¹⁸. Nous pourrions multiplier les exemples, mais il est déjà évident par ceux-ci que Weber ne s'en tient pas à des idéaltypes et qu'il succombe à la tentation de s'exprimer sur le réel. Mais laissons ces exemples faibles pour tourner notre attention vers des exemples plus forts, des passages où Weber prétend dégager des vérités universelles de son point de vue particulier. Tout d'abord, il faut préciser que c'est inévitablement en s'appuyant sur son expérience du rapport du savant au monde que Weber en vient à la conclusion que « toute connaissance de la réalité culturelle est toujours une connaissance à partir de *points de vue* spécifiquement *particuliers*¹⁹. » Il faut remarquer ici l'usage des mots « toute connaissance » et « toujours ». Comment Weber a-t-il pu transcender la multitude infinie des phénomènes, le flux du devenir et la richesse infinie de la réalité pour en arriver à cette conclusion universelle ? N'y a-t-il pas là une contradiction interne ? Et encore plus audacieuse est la tentative par Weber de nous présenter sa conception chaotique du monde comme définitive. « L'essai d'une connaissance de la réalité dépourvue de toute présupposition n'aboutirait à rien d'autre qu'à un chaos de "jugements existentiels"²⁰. » D'où Weber prend-il la certitude que le monde est infiniment diversifié et chaotique ? Une telle connaissance *générale* ne nécessite-t-elle pas une connaissance *totale* de la réalité ? Weber ne tranche-t-il pas la question un peu tôt ?

Cela ne peut-il pas nous rappeler un drôle de passage qui semble s'appliquer, dans ce contexte, à Weber lui-même ?

Il en résulte que toute connaissance de la réalité culturelle est toujours une connaissance à partir de *points de vue* spécifiquement *particuliers*. Quand nous exigeons de l'historien ou du spécialiste des sciences sociales la présupposition élémentaire qu'il sache faire la distinction entre l'essentiel et le secondaire et qu'il possède les points de vue nécessaires pour opérer cette distinction, cela veut tout simplement dire qu'il doit s'entendre à rapporter – consciemment ou non – les éléments de la réalité à des « valeurs universelles de la civilisation » et choisir en conséquence les connexions qui ont pour nous une signification. Et si resurgit sans cesse l'opinion affirmant que ces points de vue se laisseraient « tirer de la matière même », cela ne provient que de l'illusion naïve du savant qui ne se rend pas compte que dès le départ, en vertu même des idées de valeur avec lesquelles il a abordé inconsciemment sa matière, il a découpé un segment infime dans l'infinité absolue pour en faire l'objet de l'examen qui seul lui *importe*²¹.

Nous pourrions dire, en reprenant cette citation, que Weber, en tant qu'il affirme « tirer de la matière même » (observer sans aucun présupposé) les points de vue nécessaires à la distinction entre ce qui est essentiel (le monde est chaotique) et ce qui est secondaire (toute autre affirmation sur le réel), entretiendrait selon ses propres dires l'illusion qu'il considère la totalité du réel alors qu'il n'en considère qu'une partie, celle qui consiste l'objet de cet examen qui lui *importe*.

En somme, il semble que Weber ne réussit pas à renoncer à la prétention à l'universalité qu'il dénonce lui-même avec vigueur. Est-ce simplement parce que, en tant qu'il participe à la faiblesse humaine, il est incapable de pousser l'exigence de rigueur jusqu'au bout, comme il le dit, ou plutôt parce que son expérience du monde lui fournit tant d'occasions de conceptualiser et de synthétiser qu'il est au fond incapable de se détacher de cette expérience et de se convaincre que l'attitude qu'il prône soit véritablement rigoureuse ?

Nous y reviendrons après avoir abordé la question de nos possibilités de connaissance pratique.

Weber, en défendant l'hétérogénéité de la sphère des faits et de la sphère des valeurs, se rendrait-il coupable d'une présupposition semblable à celle qui le menait à affirmer la nature chaotique de la réalité ? Et Weber, tentant de s'en tenir aux frontières extrêmement étroites du travail du savant qu'il trace, finit-il par se contredire à nouveau ? Ces critiques possibles deviennent d'autant plus intéressantes lorsque l'on constate l'existence de certains indices dans l'œuvre même de Weber qui pointeraient dans la direction d'une brèche possible dans le mur infranchissable entre considérations factuelles et questions de valeurs dont Weber s'est si farouchement fait le défenseur. Weber, semble-t-il, fait toujours la distinction entre faits et valeurs, et argumente constamment contre ceux qui croient pouvoir légitimement affirmer la validité d'une évaluation. Bien sûr, Weber pose lui-même des jugements de valeur à quelques reprises dans son œuvre, mais il les reconnaît habituellement et il ne les présente jamais comme définitifs. Là où Weber se contredit réellement, à notre avis, c'est lorsqu'il défend l'*objectivité* d'un type bien précis d'évaluation : l'évaluation technique. Expliquons tout d'abord en quoi consiste une telle évaluation. Supposons que nous voulions atteindre une fin (donnée univoquement et dont on ne discute pas) et que nous ayons le choix entre quelques moyens dont nous connaissons les conséquences. Weber affirme qu'en observant lequel de ces moyens possède la plus grande sûreté, la plus grande fréquence dans le temps et la plus grande profusion quantitative (toutes choses étant égales par ailleurs), nous serons en mesure d'évaluer lequel de ces moyens fait l'objet du choix le plus rationnel²². Ce type d'évaluation ne porte jamais sur la fin donnée, mais bien sur les moyens qui permettront d'y parvenir. Cependant, il s'agit tout de même d'une évaluation *univoque* de la rationalité du choix d'un moyen. Il est clair que Weber, dans cette situation bien précise, affirme ni plus ni moins que nous pouvons *évaluer* quel choix d'un moyen serait le *meilleur*, et ceci, en se basant sur les *valeurs* de sûreté, de fréquence et de profusion quantitative. Ainsi, le cas de l'évaluation technique tel que présenté par Weber suscite quelques interrogations : qu'advient-il de

l'hétérogénéité des faits et des valeurs si, dans ce cas bien précis, une observation des faits permet une évaluation ? pourquoi Weber ne conteste-t-il pas la validité des valeurs de sûreté, de fréquence et de profusion quantitative ? où est passé l'antagonisme éternel des valeurs ? Puisque dans ce cas simple, nous avons pu procéder à une évaluation simple, est-il par conséquent permis de penser que, dans un cas complexe, l'évaluation serait certes complexe mais qu'il serait exagéré et illégitime de qualifier *a priori* celle-ci d'impossible ?

En somme, il semble que Weber, comme ce fut le cas pour la dimension théorique de sa thèse, ne réussit pas non plus à respecter jusqu'au bout la dimension pratique de celle-ci, à savoir l'hétérogénéité des faits et des valeurs. Encore une fois, devons-nous imputer cette contradiction à une faiblesse humaine incapable de s'en tenir aux limites de la rigueur telles qu'il les définit, ou plutôt au fait que l'expérience de Weber, contredisant continuellement la thèse qu'il avance en exigeant de lui qu'il reconnaisse les jugements de valeur, rend impossible son adhésion totale à celle-ci ? Nous pourrions résumer l'ensemble de notre critique de la manière qui suit. Il est possible que la thèse de Weber, tant dans sa dimension théorique que pratique, soit valide, quoique difficile à suivre et à appliquer. Cependant, il est également possible que celle-ci soit erronée parce qu'elle requiert de notre part une impossibilité fondamentale à laquelle notre expérience refuse d'ailleurs d'accorder crédit.

L'essentiel de notre critique porte sur l'exigence de certitude et de rigueur démesurée que défend Weber. Celui-ci veut éliminer tout ce qui comporte la moindre incertitude afin que son discours soit composé exclusivement de propositions inébranlables. C'est parce qu'il écarte tout ce qu'il juge incertain que Weber refuse de reconnaître l'intelligibilité du monde, la validité de l'expérience et la possibilité de poser des jugements de valeur corrects. Il cherche ainsi à se tenir, non sans inconfort, à l'intérieur de certaines limites très étroites mais dépourvues de toute possibilité d'erreur. Il est cependant indispensable de noter que ce faisant, l'entreprise de Weber ne vise peut-être plus la vérité. À notre avis, l'erreur fatale de Weber est celle, très courante, d'avoir substitué à la recherche de la vérité la

recherche d'une position inattaquable, à la manière de l'un des pères de la Modernité, Descartes.

1. Max Weber, « L'objectivité de la science dans les sciences et la politique sociales », dans *Essais sur la théorie de la science*, Presses Pocket, 1992, pp. 199-200.
2. *Ibid.*, p. 161.
3. *Ibid.*, p. 176.
4. *Ibid.*, p. 175.
5. *Ibid.*, pp. 172-173.
6. *Ibid.*, p. 182.
7. Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986, p. 48.
8. Max Weber, « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », dans *Essais sur la théorie de la science*, p. 390.
9. *Ibid.*, pp. 386-388.
10. *Ibid.*, p. 387.
11. *Id.*, *Le Savant et le politique*, Librairie Plon, 1959, p. 104.
12. *Id.*, « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », dans *Essais sur la théorie de la science*, p. 370.
13. *Id.*, *Le Savant et le politique*, p. 90.
14. *Ibid.*
15. *Id.*, « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », dans *Essais sur la théorie de la science*, p. 377.
16. *Id.*, *Le Savant et le politique*, pp. 61-70.
17. *Ibid.*, pp. 80-85.
18. *Id.*, « L'objectivité de la science dans les sciences et la politique sociales », dans *Essais sur la théorie de la science*, p. 128.
19. *Ibid.*, p. 161.
20. *Ibid.*, pp. 156-157.
21. *Ibid.*, p. 161.
22. *Id.*, « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », dans *Essais sur la théorie de la science*, pp. 418-419.

Discours de la méthode du *Discours de la méthode* : critique d'une conception naïve de la connaissance humaine

Nicolas Fillion, *Université Laval*

Pour ce qui est de mes opinions, vous savez que je ne défends aucune d'entre elles de manière absolue ; je propose seulement mes doutes, là où je suis assez infortuné pour ne pas partager la même conviction que le reste de l'humanité.

David Hume, *Lettre à Millar* du 3 septembre 1757

1. Exposé du problème

La nuit du 10 novembre 1619, un jeune homme fit une série de trois rêves qui allait changer radicalement le cours de l'histoire de la pensée. Les images qui composaient ce rêve lui parurent fort significatives, si bien qu'il en tirât une leçon quant à la façon d'arriver à la vérité dans ses recherches en philosophie et en science. Ce jeune homme n'est nul autre que René Descartes (1596-1650) ; écoutons un de ses biographes à ce sujet :

[...] il fut assez hardi pour se persuader que c'était l'Esprit de Vérité qui avait voulu lui ouvrir les trésors de toutes les sciences par ce songe. [...] La foudre, dont il entendit l'éclat, était le signal de l'Esprit de Vérité qui descendit sur lui pour le posséder. Cette dernière imagination tenait assurément quelque chose de l'enthousiasme, et elle nous porterait volontiers à croire que M. Descartes aurait bu le soir avant de se coucher. En effet, c'était la veille de Saint-Martin, au soir de laquelle on avait coutume de faire la débauche au lieu où il était, comme en France. Mais il nous assure qu'il avait passé le soir et toute la journée dans une grande sobriété [...]¹.

Ce rêve donna l'idée à Descartes de construire sa célèbre méthode, qui eut tant d'influence sur la philosophie et la science moderne. Mais attendons ! Serait-ce dire que toute la modernité est

construite à partir des élucubrations nocturnes d'un homme qui avait probablement abusé du bon vin la veille (malgré ses dires) ? Je ne le pense pas.

Il est essentiel de faire la distinction entre le *contexte de découverte* et le *contexte de justification*. Bien qu'il soit difficile de prendre au sérieux la méthode de Descartes si nous considérons son contexte de découverte (le rêve), il est possible de traiter indépendamment de la justification de sa méthode. Une fois les règles de la méthode formulées, elles ne lui appartiennent plus en propre et deviennent sujettes à la critique, peu importe par qui et comment elles furent formulées. Ni la quantité d'alcool bue par Descartes ni l'origine fantasmagorique de sa méthode n'ont d'importance quant à la justification. Dans le présent article, je traiterai uniquement du contexte de justification. Ainsi, mon approche du problème n'est en rien herméneutique ; je pose un problème philosophique (la méthode cartésienne) et j'en tire des conséquences et des présupposés afin d'en évaluer la valeur théorique. Je reformulerai, à partir du *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (1637)², un aspect central de cette méthode qui eut une grande fécondité depuis. J'argumenterai afin de montrer que c'est une méthode naïve qui devrait être rejetée, et qu'elle est une source importante de pseudo-problèmes dans la philosophie moderne et contemporaine³.

Dans un premier temps, je m'attarderai à présenter la *prétention* de Descartes ; ainsi, je poserai ce qu'il *prétend faire*, et non ce qu'il *fait* malgré lui. Voyons donc de quoi il s'agit par une brève synthèse. La méthode cartésienne stipule que tout dépend du caractère assuré de notre point de départ. Pour trouver ce fameux point de départ assuré, Descartes⁴ a recours au doute systématique. Tout ce qui est faux ou qui n'est que vraisemblable sera réputé pour faux ; ne sera accepté que ce qui est absolument indubitable. Ainsi, Descartes pose son premier précepte à suivre :

Le premier [précepte] était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne reconnusse évidemment être telle : [...] et de ne comprendre en mes jugements, que ce qui

se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute⁵.

Je suis en bonne compagnie pour croire que c'est réellement ce à quoi prétendait Descartes. D'abord, L. Renault ajoute un bref commentaire à l'énonciation du premier précepte, et ce en accord avec mon interprétation. Ensuite, Husserl, l'auteur des *Méditations cartésiennes*, expose la méthode de la même façon :

La règle présente, dite d'évidence, énonce l'exigence cartésienne de certitude, et la disqualification de tout savoir simplement vraisemblable ou probable⁶.

Une fois que j'ai accepté de commencer dans le dénuement absolu et que j'ai choisi de bouleverser l'édifice existant, la première chose à faire est, bien entendu, de réfléchir à la manière dont je vais pouvoir trouver un point de départ absolument sûr et la méthode qui me permettra de progresser, alors même que me fait défaut le moindre appui hérité d'une science déjà donnée⁷.

Un problème central (du moins traditionnel) de la théorie de la connaissance est celui du départage entre la connaissance vraie et la connaissance fausse. À ce problème, la méthode cartésienne nous propose une réponse claire : la quête de connaissance vraie *s'identifie complètement* à la quête de certitude. Le critère de départage entre la connaissance fausse et la connaissance vraie sera celui de la certitude. Cette quête de certitude prend une tournure subjective. L'argument de Descartes va comme suit : même en doutant systématiquement de tout, il reste que je doute et que je pense ; il apparaît clair et indubitable que puisque je pense, je suis. Il s'agit du fameux *cogito ergo sum* de Descartes, qui se posait alors comme la solution à la quête de certitude. Il aura donc comme point de départ la certitude subjective de son « moi essentiellement pensant », et ceci posé comme clair et distinct, indubitable, certain. Cependant, si Descartes choisit de s'en remettre à la certitude de ses intuitions de l'esprit, il est possible de respecter son premier précepte tout en

divergeant de cette prise de position. On peut envisager que cette quête de certitude mène aux « données sensibles » (comme le posent l'empirisme classique et l'empirisme logique) ou encore aux « phénomènes » (comme le pose la phénoménologie). Dans tous ces cas, c'est le caractère indubitable du point de départ, la pureté de l'origine de cette connaissance, qui garantit que cette connaissance est exempte d'erreur. Cette thèse reste pour l'essentiel subjectiviste, car elle doit en bout de ligne admettre une quelconque raison suffisante subjective (intuitive, sensible, ou autre). Posons cette théorie de la connaissance clairement⁸ :

Règle cartésienne : Pour qu'un genre de croyance, ou d'état d'esprit, ou autre, puisse constituer davantage qu'une simple croyance et soit en mesure de soutenir la prétention à constituer un élément de connaissance, nous exigeons que celui qui croit soit en possession de *raisons suffisantes* pour établir avec certitude que cet élément de la connaissance est *vrai*.

Posée ainsi, la règle méthodologique cartésienne ne rend pas compte de la totalité de la méthode de Descartes. Mais je considère en avoir suffisamment pour accomplir ma critique. De plus, en rester là me permet d'avoir un niveau de généralité suffisant pour toucher du même coup les théories de la connaissance de l'empirisme, du positivisme, du kantisme, de certaines phénoménologies, des épistémologies naïves, des écoles du sens commun, *et cetera*, de sorte qu'une bonne partie de la philosophie et de la science moderne et contemporaine soit touchée par cette seule critique.

2. *Quelques difficultés accablantes*

D'abord, il est possible de poser des objections « techniques » à l'œuvre de Descartes. C'est, par exemple, ce qu'un Husserl a fait dans ses *Méditations cartésiennes*. Selon lui, et je crois qu'il a raison de faire le reproche, Descartes n'aurait pas été jusqu'au bout de sa méthode.

[...] tout se passe comme si l'expression *ego cogito* avait le statut d'un axiome apodictique fondamental qui, articulé sur

d'autres (à déduire de lui), devrait fournir le fondement d'une science déductive du monde, une science *ordine geometrico*. Or, par rapport à cela, il serait tout à fait illégitime de considérer comme allant de soi que, avec notre *ego* apodictiquement pur, nous eussions sauvé une parcelle du monde qui fût, pour le moi philosophant, la seule indubitable, et qu'il s'agirait alors d'en déduire le reste du monde grâce à des conclusions correctement menées selon les principes innés de l'*ego*⁹.

Ce passage montre que Descartes n'a pas été jusqu'au bout de sa méthode du doute systématique ; de fait, il s'est arrêté en présupposant un « *ego cogito* » qu'il nous est illégitime de considérer comme un fondement indubitable. Ce constat est tout à l'honneur de Husserl. Je serais fort enclin à le suivre s'il n'affirmait pas ceci :

[...] nous restons fidèles au radicalisme de l'automéditation et donc au principe de l'intuition pure qui veut qu'on n'accorde crédit à rien qui ne nous soit donné de manière effectivement première et absolument immédiate sur le terrain, à nous ouvert par l'*epochè*, de l'*ego cogito* [...] ¹⁰.

Pour Husserl, la *règle* (ou le principe) de la méthode cartésienne est correcte. Le problème serait simplement qu'il n'a pas su mener à bien son objectif. C'est en ce sens que je parle d'objection « technique »¹¹, parce qu'au lieu de questionner la valeur théorique de la règle, il ne fait qu'essayer de la réaliser avec d'autres moyens. Le même constat que fait Husserl, pour moi, indique qu'il y a anguille sous roche, et qu'il faut creuser plus, mais pas dans le sens de ce dernier.

Sur la base de ce constat (l'échec de Descartes à fonder ultimement sa philosophie), il est normal de se demander à quoi pourrait bien ressembler un tel fondement assuré. Nous pourrions nous tourner vers l'histoire de la philosophie afin de nous en faire une idée, mais malheureusement rien de tel qu'un fondement clair et distinct n'est disponible ! C'est même un élément caractéristique de la philosophie que de n'avoir jamais établi un paradigme¹² à partir duquel

les penseurs de la génération suivante pouvaient trouver appui. La philosophie est constamment en « révolution ». De fait, l'histoire nous montre que l'expérience la plus répandue pour un philosophe est celle d'être contredit et mis en doute. Ceci est un constat beaucoup plus accablant que les objections « techniques » parce qu'il semble suggérer qu'il n'y ait rien qui puisse nous laisser croire qu'une connaissance certaine et indubitable est *possible*.

3. *Explications des difficultés*

Après avoir posé clairement la règle cartésienne ainsi que les objections, deux attitudes sont possibles : 1- patiner pour éluder le problème ou 2- se demander pour quelles raisons ces problèmes sont survenus. J'adopterai la seconde option, car la première fut l'œuvre de plusieurs grands penseurs, et ils n'ont pas eu beaucoup de succès sur cette voie. J'essaierai donc d'expliquer pourquoi Descartes ainsi que la tradition qu'il a engendrée n'ont pas réussi à suivre cette méthode jusqu'au bout. Pour y arriver, il s'agira de montrer comment cette méthode est issue d'une conception naïve de la connaissance humaine : *la théorie de la connaissance du sens commun*¹³.

La notion de sens commun est assez vague, mais toute connaissance humaine a nécessairement pour point de départ le sens commun. La connaissance du sens commun est un mélange de croyances plus ou moins justifiées, elle n'est généralement pas très abstraite¹⁴, et elle n'est pas autoréflexive. Par « autoréflexive », j'entends qu'elle n'est pas un mode de connaissance qui s'examine lui-même afin de se définir et de voir ses limites. De toute évidence, le sens commun n'est pas un point de départ assuré comme le recherchait Descartes. Implicitement, le sens commun est partisan du réalisme, c'est-à-dire que l'individu du sens commun croit en son existence dans un monde constitué d'objets, et que ce monde sera toujours là advenant sa mort, sans pourtant en être vraiment changé.

Selon Popper, le maillon le plus faible de la connaissance du sens commun est sa théorie de la connaissance, c'est-à-dire la connaissance que l'individu du sens commun a de son propre mode de connaissance. Cette théorie n'est généralement que peu ou pas explicitée, et encore moins élaborée de façon critique ; quand elle

l'est, c'est naïvement. La théorie de la connaissance du sens commun assume que la vérité est garantie par l'origine de la connaissance ; elle confond le témoignage avec l'assertion à prouver¹⁵, le contexte de découverte avec le contexte de justification. Ainsi, à la suite de Popper, je considérerai la théorie de la connaissance du sens commun comme la théorie erronée selon laquelle notre connaissance du monde s'acquiert seulement en ayant les yeux grand ouverts et en regardant.

La théorie de la connaissance du sens commun reste pour l'essentiel subjectiviste. Elle se met donc dans la difficulté d'avoir à admettre quelque chose comme des raisons suffisantes subjectives ; à savoir, des sortes d'expériences personnelles (sentiment de vérité), ou de croyances, ou d'opinions qui, bien que subjectives, seraient vraies de manière certaine et infaillible, et pourraient donc passer pour de la connaissance. Elle conduit à l'impression que donnent certaines connaissances d'être immédiates, ou directes, ou intuitives¹⁶.

Malencontreusement, la théorie du sens commun s'infiltré trop souvent en philosophie et en science, et ce, sous plusieurs visages. Nous en avons un exemple typique avec la théorie de la table rase (*tabula rasa*), que la méthode de Descartes présuppose. Pour lui, le sujet connaissant est de type « moi subjectif » : il s'agit d'une *connaissance consciente authentique, non altérée, purement subjective*. De là, il est *suffisant* d'avoir une bonne méthode pour diriger son esprit¹⁷ afin d'atteindre la vérité, sans plus d'obstacle. Cela présuppose que la raison consciente est la faculté de discerner le vrai et le faux et qu'elle peut réussir sans faute si elle respecte de bons préceptes. *Il n'est jamais question de distorsion antérieure à la conscience dans cette conception du processus de connaissance*. Ces lacunes fondamentales viennent du fait que le sens commun n'est pas autoréflexif.

S'il prenait ce tournant autoréflexif, l'individu du sens commun s'apercevrait qu'il n'y a rien qui puisse ressembler à une certitude absolue dans le champ de la connaissance humaine¹⁸. Il n'y a rien de direct et d'immédiat dans notre expérience parce qu'il s'agit d'un

processus complexe de décodage de la réalité, dans lequel des facteurs externes à la conscience humaine agissent. Le fait que l'individu du sens commun connaisse son mode de connaissance ni dans son fonctionnement ni dans ses limites l'amène à fixer des objectifs de connaissance saugrenus, naïfs et irréalisables. C'est précisément cela que je reproche à la règle cartésienne et à toutes les traditions qui s'y rattachent.

4. *Esquisse d'une voie alternative*

Un boomerang ne reviendra nous frapper à la figure que si nous le lançons ; *mutatis mutandis*, l'exigence de fondements indubitables ne nous affectera que si on la pose. Si l'on considère que notre point de départ nécessaire est le sens commun – point de départ non assuré –, et que notre faculté de connaître est limitée dans sa capacité de discerner le vrai et le faux, nous aurons déjà un grand bout de chemin de fait sur cette voie.

Descartes voulait des fondements inébranlables pour construire l'édifice de la connaissance. Or, je pense avoir argumenté suffisamment pour que nous voyions que ceci était impossible à réaliser. Si, par contre, nous désirons toujours construire un « édifice de la connaissance », il faudra se résigner à faire de la construction sur pilotis au beau milieu d'un marécage. Puisque nous devons partir du sens commun, il s'agira de travailler à éliminer les erreurs qui s'y trouvent pour avancer. *La critique est l'instrument du progrès*. Les assertions du sens commun peuvent être soit corrigées, réinterprétées et même dépassées ; en ce sens, la philosophie et la science ne sont que du sens commun éclairé par la mise à l'épreuve volontaire de la connaissance.

Ce constat dicte déjà une tâche qui sera permanente en philosophie et en science : exercer sa critique pour s'extraire de la naïveté du sens commun. Puisque nous avons vu que la théorie du sens commun et ses dérivés philosophiques (comme la règle cartésienne) ne passent pas le test de la critique, ils doivent être rejetés. En effet, elle pose la certitude subjective comme critère de départage entre la connaissance vraie et la fausse ; mais aucune assertion ne peut être établie absolument, ne peut être vérifiée, ce qui rend le départage

ineffectif. Donc, notre but ne sera désormais plus de fonder absolument et indubitablement la connaissance, mais plutôt de la fonder le mieux possible. Je vais ici paraphraser l'affirmation de Descartes afin de formuler mon premier précepte :

Le premier précepte est de ne recevoir aucune connaissance du réel pour ultimement vraie, *sous aucune considération*. Toutes mes connaissances, aussi claires et distinctes soient-elles, devront être à leur tour expliquées. Il n'y a aucune connaissance pour laquelle je n'aie d'occasion de la mettre en doute et de l'expliquer davantage.

Enfin, avant de terminer, je tiens à poser cette hypothèse qui, je crois, est très acceptable : il existe une réalité extérieure à ma conscience et il n'y aura à peu près rien de changé quand je mourrai. C'est l'hypothèse du réalisme. Cette hypothèse, par son statut même, n'est pas une certitude. Elle n'est pas démontrable non plus¹⁹. L'individu du sens commun est implicitement partisan du réalisme, et je crois que c'est ce qu'il y a de *mieux* dans la connaissance du sens commun. Il m'apparaît beaucoup plus justifié de croire qu'une telle réalité existe que l'inverse. Le but philosophique est dès lors de développer une connaissance de la réalité toujours plus près de la vérité (vérisimilaire pour être exact), en construisant les outils conceptuels nécessaires à cette fin. Le rejet des conceptions naïves de la connaissance et la prise pour compte du peu d'espace occupé par l'être humain dans l'univers seraient déjà un bon début, je pense, pour un philosophe ou un scientifique. Je termine sur cette note de Nietzsche, qui sait dire les choses avec tant d'élégance :

Au détour de quelques coins de l'univers inondé des feux d'innombrables systèmes solaires, il y eut un jour une planète sur laquelle des animaux intelligents inventèrent la connaissance. Ce fut la minute la plus orgueilleuse et la plus mensongère de l'« histoire universelle », mais ce ne fut qu'une minute. Après quelques soupirs de la nature, la planète se congela et les hommes intelligents n'eurent plus qu'à mourir²⁰.

1. Adrien de Baillet, *La Vie de Descartes*, Ad. Tremblay, <http://bibliothèque.uqac.quebec.ca/index.htm>, Université du Québec à Chicoutimi, 2002.
2. René Descartes, *Discours de la méthode*, Pr. Laurence Renault, Paris, GF Flammarion, 2000.
3. Bien sûr, mes critiques présupposent une façon de faire de la philosophie, à savoir l'approche naturaliste. L'approche naturaliste, pour moi, consiste à se doter des meilleurs outils conceptuels pour s'approcher de la vérité. Elle a pour objet à la fois la réalité extérieure à l'homme et l'homme en tant qu'il existe réellement. Cette approche est celle qui, selon moi, est réellement intéressée à connaître la réalité. Les philosophies du « ah que je me sens bien ce matin ! » pourront faire fi de mes critiques, car le but visé n'est pas le même.
4. Que ce soit Descartes ou toute autre personne utilisant la méthode cartésienne n'a pas d'importance.
5. Descartes, *op. cit.*, p. 49.
6. *Ibid.*, p. 49n.
7. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. Marc de Launay, Paris, PUF, 1991, p. 2.
8. Popper expose le problème de façon semblable dans *La Connaissance objective*, trad. Rosat, Aubier, Flammarion, 1991, p. 138. Je resterai très près de lui pour la présentation et la critique.
9. Husserl, *op. cit.*, p. 8. Le cas de Husserl est plus compliqué parce qu'il soutient que son *epochè* n'est pas qu'un simple doute. Mais nous verrons comment la critique touchera notre patineur, puisqu'il présuppose l'existence d'un sujet connaissant dont la nature peut être mise en doute, bien qu'il prétende le contraire.
10. *Ibid.*, p. 8.
11. C'est la confiance en la méthode cartésienne qui amène Husserl à cet étonnement : « Il est surprenant toutefois que les sciences positives, qui étaient pourtant censées atteindre, grâce à ces *Méditations*, un fondement absolument rationnel, s'en soient si peu préoccupées » (*Méditations*, p. 3). C'est ce que j'appellerai le « problème historique du non impact » de la méthode cartésienne. Je crois pouvoir répondre à ce problème par des raisons théoriques ; c'est que les processus réels de connaissances ne peuvent parvenir à accomplir cette méthode. De là le peu d'intérêt s'y rattachant.
12. J'emploie ici les mots « paradigme » et « révolution » au sens de T. S. Khun, *Structure des révolutions scientifiques*.

13. Popper a décrit clairement cette théorie dans *Les Deux Visages du sens commun : une argumentation en faveur du réalisme du sens commun et contre la théorie de la connaissance du sens commun*, dans Popper, *op. cit.*, p. 83. Je suivrai de près le clair exposé de Popper, endossant ainsi sa critique.
14. Au sens d'abstraction théorique (éliminer les traits particuliers).
15. Ainsi, pour le sens commun, le fait que Descartes ait trop bu serait suffisant pour rejeter sa méthode. Des questions comme « qui l'a dit ? » ou « l'a-t-il vu ? » sont centrales pour le sens commun. Sera-t-on surpris de l'activité des médias de masse sachant cela ?
16. Popper, *op. cit.*, p. 140.
17. Descartes n'avait-il pas intitulé un ouvrage *Les Règles pour la direction de l'esprit* ?
18. Pour ceux qui croient que le *cogito ergo sum* de Descartes est vraiment indubitable, je vous renvoie à Popper, *op. cit.*, p. 88 : « Je ne pense pas non plus, soit dit au passage, [que la croyance en notre propre existence] soit aussi indubitable que le croyait (avec quelque excuse) Descartes. Dans le merveilleux livre de Hugh Routledge, *Everest 1933*, on lit ceci à propos de Kipa, l'un des sherpas, monté plus haut que son organisme ne le lui permettait : "L'esprit hébété de notre pauvre Kipa s'accrochait toujours obstinément à l'idée qu'il était mort." » Si le critère est effectivement la certitude subjective, cet exemple montre que même le *cogito ergo sum* peut être mis en doute. Argumenter que Kipa a malgré lui l'expérience de lui-même ne change rien au fait qu'il a la certitude de ne pas l'avoir.
19. Le principe du solipsisme est irréfutable. Pour cette raison, la thèse du monde est indémontrable.
20. Friedrich Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, dans *Œuvres philosophiques complètes 1, 2*, Gallimard, 1975, p. 277.

Survivre pour des idées : Commentaire sur *Les Confessions* de Rousseau

Caroline L. Mineau, *Université Laval*

L'individu est ineffable. L'intelligence ne peut pas le saisir parce qu'il n'est pas susceptible de recevoir une définition... La philosophie, pour s'élever toujours plus haut vers l'universel, a souvent refusé de s'arrêter à regarder l'individu, l'abandonnant aux autres disciplines, pour ne parler elle-même que de l'Homme. Or, voilà qu'au XVIII^e siècle, un philosophe a l'audace de consacrer des centaines de pages à peindre un individu, passant des années de sa vie à écrire ses mémoires sous la forme de confessions qu'il présente devant hommes, comme il le ferait devant Dieu. Allant contre le mouvement qui veut qu'on ferme complètement les yeux sur l'auteur de chair et d'os pour se consacrer à sa pensée pure au nom d'une volonté, légitime il est vrai, d'éviter de « psychologiser » ou d'« historiciser » ce que les idées ont d'universel, cet auteur nous offre librement son autobiographie. Pourquoi Rousseau s'est-il livré ainsi aux loups en jetant *Les Confessions* à la postérité ?

L'histoire des idées montre qu'on a en effet souvent utilisé *Les Confessions* pour juger de sa pensée¹, refusant en général d'accorder une valeur philosophique à cet ouvrage pour n'y voir qu'un effort de justification, et ce, d'autant plus que certains passages donnent à penser que Rousseau ressentait un besoin excessif, sinon maladif de se justifier. Est-il juste de réduire à cela la portée des *Confessions* ? Il semble, au contraire, que, malgré certains éléments apologétiques ou justificateurs, *Les Confessions* soient un ouvrage dont l'apport est essentiel à une étude de l'homme telle que la conçoit Rousseau, ce qui implique que, de son point de vue, une autobiographie comme la sienne ait sa place en philosophie.

À travers un commentaire sur *Les Confessions* de Rousseau, nous tenterons d'éclairer quelque peu la question qui consiste à savoir si un discours sur un individu est susceptible de révéler quelque chose à propos d'une vérité philosophique, problème qui, à nos yeux, dépasse le strict cadre d'une question de forme, car si cette

forme de discours est nécessaire pour véhiculer un certain type de contenu, on peut supposer que cette forme révèle quelque chose quant au contenu, et donc qu'elle nous en apprend possiblement un peu plus sur l'Homme.

1. La position de Rousseau quant à la connaissance de l'homme

Rousseau n'est certainement ni le premier ni le seul à avoir vu en l'inscription de Delphes la question la plus importante et la plus difficile de toutes. À l'époque où il écrit, de nombreux moralistes ont, de fait, déjà tenté de rendre justice au poids de ce problème en lui proportionnant celui de leurs livres. C'est donc en adressant un pied de nez à tous ces pesants raisonneurs que Rousseau affirme que, bien qu'importante et utile, la science de l'homme est néanmoins la moins avancée de toutes, et ce, parce que l'humain s'est lui-même rendu méconnaissable à force d'acquérir de nouvelles connaissances, si bien que « c'est, en un sens, à force d'étudier l'homme que nous nous sommes mis hors d'état de le connaître². »

Cette position s'explique par sa notion particulière de *nature*, un terme difficile à interpréter en raison des divers usages qu'en fait Rousseau dans ses textes, mais qui fait toujours référence à de l'*originaire*, un originaire non pas compris en un sens temporel, mais au sens où il est l'opposé d'« artificiel ». C'est à cause de cette notion que Rousseau, au début de son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, avertit le lecteur qu'il écarte les vérités historiques comme ne touchant pas à la véritable question posée par l'Académie, soit celle de la nature des choses. Dans ce texte, il adopte donc une méthode introspective : il plonge dans son cœur, tente d'écartier tout ce qui est acquis pour parvenir aux sentiments simples et originaires qui devaient être ceux de l'homme à l'état de nature, puis il remonte de conjectures en hypothèses jusqu'à l'état de l'homme civilisé.

On voit bien, et Rousseau le reconnaît lui-même au début de son discours, que cette méthode comporte certains dangers. Il y a, entre autres, la difficulté où se trouve le philosophe de bien distinguer entre l'individuel et l'universel, de même qu'entre l'acquis et l'originaire³. Aussi, la vérité du *Second Discours*, c'est-à-dire sa

valeur pour l'étude de l'Homme, dépend-elle de la capacité de son auteur de bien voir en son cœur pour pouvoir faire ces distinctions adéquatement.

2. *L'objet et le but des Confessions*

C'est ce cœur, ce laboratoire où Rousseau a retrouvé les caractéristiques qu'il affirme constituer l'état de nature de l'homme, que cherchent à peindre *Les Confessions* et, comme le *Second Discours*, elles sont principalement le fruit de la méthode introspective dont nous venons de parler⁴. *Les Confessions* ne constituent donc pas tant le récit fidèle des événements de la vie de Rousseau que l'histoire de son âme et elles trouvent leur intérêt non pas dans les faits qu'elles relatent, mais bien dans la sincérité de leur auteur, qui dit vouloir produire « un ouvrage unique par sa véracité sans exemple, afin qu'au moins une fois on put voir un homme tel qu'il était du dedans⁵. »

C'est au nom de cette sincérité et de cette véracité que Rousseau, malgré la conviction grandissante qu'il a d'être traité avec injustice par ses contemporains, se défend de faire son apologie ou de produire un livre visant à le venger de ses ennemis. Au contraire, il veut ériger un monument sûr de son caractère, c'est-à-dire un tableau présentant à la fois ses élans grandioses et ses aspects odieux, mais également un « ouvrage utile et unique, lequel peut servir de première pièce de comparaison pour l'étude des hommes⁶ », donnant à son projet un but personnel de justice doublé d'un but philosophique. Le résultat final est toutefois entremêlé de tellement d'éléments justificateurs, que certains commentateurs prétendront qu'« il a écrit moins pour se peindre que pour se défendre et se disculper⁷. »

Cette interprétation n'est certes pas complètement gratuite. Elle s'appuie, par exemple, sur le fait que dans la deuxième partie de l'ouvrage, l'emphase sur le mystérieux complot s'accroît au fur et à mesure que le texte avance, et l'effort de Rousseau pour essayer de se peindre avec sincérité se double d'un effort pour montrer les « causes secrètes » (doit-on comprendre les auteurs cachés ?) de ce complot au lecteur⁸, faute qui s'aggrave par le fait que bien qu'il

n'ait pas publié son livre de son vivant, il en ait fait de nombreuses lectures publiques.

Toutefois, prise textuellement et sans explication, une telle interprétation fait complètement abstraction de ce que Rousseau affirme être ses intentions : produire une peinture de son âme d'une sincérité sans exemple dans le but de laisser un monument sûr de son caractère pouvant également servir à l'étude des hommes. Comment peut-on être absolument sincère quand on se peint *pour* se disculper ? Comment se prétendre sincère lorsque notre intention réelle est autre que celle que l'on affiche ? Autant dire alors ou bien que Rousseau a lamentablement échoué dans son projet, ou bien qu'il a tenté d'abuser son lecteur en annonçant un tel but, faisant des *Confessions* une habile (ou maladroite, car les jurys sont partagés) plaidoirie.

Mais si cette idée fait planer un doute quant à l'intérêt philosophique des *Confessions*, elle est encore plus critique en ce qu'elle force à remettre en question la valeur de la méthode introspective de Rousseau et, donc, des conclusions du *Discours sur l'inégalité*. S'il ne peut, dans *Les Confessions*, séparer en son cœur ce qui est acquis, par exemple le besoin de se justifier que les circonstances lui ont fait développer, de ce qui est originaire, c'est-à-dire son caractère, comment peut-on croire que Rousseau soit parvenu à discerner le naturel et l'universel de l'acquis et du personnel ? Comment un individu qui ne peut pas voir clair en son propre cœur peut-il y trouver une vérité valant pour tous les humains ? Comment un homme qui ne se connaît pas lui-même peut-il connaître l'Homme ? Tous ceux qui voient un philosophe en Rousseau résisteront à admettre les prémisses qui mènent à de telles conclusions, mais il faut reconnaître que ce doute est justifié pour des raisons comme celles que nous avons mentionnées.

Il reste donc à chercher à comprendre ce qu'il faut entendre par « se défendre et se disculper ». Y a-t-il une différence entre se faire justice de son vivant et protéger sa mémoire ? Peut-il y avoir des raisons « philosophiques » pour protéger sa mémoire ?

3. La vérité que Rousseau veut protéger

De l'avis de Rousseau, à tout le moins, *Les Confessions* comportent certainement une dimension philosophique en ce qu'elles constituent un « ouvrage utile et unique, lequel peut servir de première pièce de comparaison pour l'étude des hommes, qui certainement est encore à commencer », affirmation qui nous révèle deux aspects importants de son approche.

D'une part, il faut comprendre par là que l'étude des hommes se fait par le moyen de la comparaison. En effet, dans le *Second Discours*, Rousseau compare l'homme moderne avec l'homme à l'état de nature. Or, puisque c'est dans *son* cœur que Rousseau a retrouvé la nature, en effectuant cette comparaison entre l'homme à l'état de nature et l'homme moderne, il se compare en fait lui-même, tel qu'il se sent une fois son processus de distinction terminé, avec ses contemporains. Dans *Les Confessions*, Rousseau exprime ce rapprochement entre sa connaissance de lui-même et celle qu'il a des hommes encore plus explicitement : « Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature ; et cet homme ce sera moi. Moi seul. Je sens mon cœur et je connais les hommes⁹. » C'est sur une vérité sentie que s'appuie ce que Rousseau connaît du genre humain, et comme le sentiment se ressent individuellement, pour connaître l'Homme, il faut connaître son cœur, ce qui implique que pour parler de l'universel, il faut parler de l'individuel. Vues sous cet angle, *Les Confessions* sont non seulement un parallèle méthodologique du *Discours sur l'inégalité*, mais elles en sont un complément nécessaire.

D'autre part, Rousseau estime que ses mémoires sont la *première* pièce de comparaison dont nous disposons pour cette étude, et ajoutons qu'elles sont sans doute la seule, car il croit que son entreprise n'aura jamais son pareil. Cette prétention s'explique en partie par la sincérité sans exemple dont Rousseau se targue, mais également par le fait que malgré ce que son caractère peut avoir de sordide, Rousseau se présente comme le meilleur des hommes. Étant donné tous les détails humiliants qu'il nous donne sur diverses situations de son passé, on se doute que ce ne sont pas les événements de sa vie qui placent Rousseau au-dessus de ses semblables. Il faut

donc supposer que c'est selon la *vérité de la nature* que Rousseau s'estime le meilleur, c'est-à-dire selon ce qu'il a d'originaire, selon son caractère que l'on découvre à l'état presque pur dans sa jeunesse et qui transparaît dans ses actes et ses sentiments tout au long de sa vie. Puisque, lorsqu'on juge par comparaison, il est toujours préférable d'avoir un modèle le plus parfait possible, on comprend donc qu'il importait pour l'étude des hommes, qu'il existât un monument sûr de ce caractère.

Par ailleurs, Rousseau, en produisant ce monument, réclame constamment de son lecteur un amour de la justice et de la vérité. Étant donné l'importance qu'il accorde à ces termes, il convient de tenter d'en éclairer le sens afin de déterminer s'ils doivent être compris de manière « pragmatique », c'est-à-dire comme la vérité et la justice dans ce qui s'est passé, dans les événements, ou de façon plus générale, comme la vérité et la justice valides pour l'humanité dans son ensemble.

Le texte des *Confessions* montre un homme déçu et désillusionné en ce qui a trait à ses rapports avec les autres. Trahi par ses amis, harcelé par des inconnus curieux de voir l'homme devenu célèbre pour avoir écrit ces livres qu'ils n'ont pas lus, Rousseau dit ne plus aspirer à l'amitié, mais seulement espérer qu'on le laisse tranquille et oisif dans un asile agréable qu'il aura choisi. Cette résignation qu'il a quant au sort réservé à sa personne se double toutefois d'une inquiétude extrême quant au traitement qu'on fera de ses livres et aux médisances que l'on répandra dans le monde à son sujet après sa mort. Aussi, semble-t-il que ce ne soit pas tant la vie que la mémoire qui importe à l'auteur des *Confessions*.

Si ma mémoire devait s'éteindre avec moi, plutôt que de compromettre personne, je souffrirais un opprobre injuste et passager sans murmure ; mais puisque mon nom doit vivre, je dois tâcher de transmettre avec lui le souvenir de l'homme infortuné qui le porta, tel qu'il fut réellement, et non tel que d'injustes ennemis travaillent sans relâche à le peindre¹⁰.

Ainsi, semble-t-il, la vie de Rousseau est importante parce que ses écrits lui survivront. À une époque où les caméras n'existent pas,

cet homme se sent surveillé. On dira que c'est là un symptôme de sa paranoïa et on aura certainement partiellement raison¹¹, mais il est également possible que Rousseau ressente avec une acuité extrême (et peut-être malade) un phénomène bien réel, qui n'en deviendra que plus sensible à mesure que les médias se développeront : la surveillance constante du public sur l'homme célèbre. Il a conscience du regard de tous braqué sur lui, regard indiscret qui juge non seulement sa vie, mais également ses écrits par cette vie telle qu'elle aura été jugée. Si Rousseau n'a que peu de pouvoir contre ces médiances de son vivant, qu'en sera-t-il après sa mort, lorsque ses ennemis tiendront ses livres d'une main et toute une série de calomnies de l'autre ? Ce philosophe semble avoir compris douloureusement le phénomène de l'immortalité profane à laquelle sont confrontés les célébrités, phénomène que, plus tard, Kundera décrira comme un « éternel procès » que les hommes font à la mémoire des illustres trépassés, procès par nature injuste et arbitraire puisque les accusés ne peuvent plus s'y défendre¹².

Les Confessions constitueraient donc un ultime effort de Rousseau pour participer à son procès posthume, pour que les hommes qui ne l'ont pas connu aient entre les mains un « monument sûr » de son caractère, pour que son nom survive intact. Kundera dirait que cet effort est inutile, car nul ne peut prévoir le sens que les générations à venir donneront aux révélations du trépassé. Selon lui, « même s'il est possible de façonner l'immortalité, de la modeler à l'avance, de la manipuler, elle ne se réalisera jamais telle qu'elle a été planifiée¹³ », réflexion des plus adéquates dans le cas des *Confessions*, que l'on a utilisées à de multiples reprises pour tenter d'interpréter, de psychanalyser, de catégoriser Rousseau.

L'auteur des *Confessions*, malgré certains doutes qu'il exprime surtout dans la deuxième partie de cet ouvrage¹⁴, semble toutefois avoir conservé assez de confiance dans le genre humain pour espérer que sa démarche aura un effet positif, d'où le fait qu'il implore constamment du lecteur un amour de la justice et de la vérité.

On peut donc supposer que la justice à laquelle Rousseau fait référence soit davantage celle requise à son « éternel procès » que celle qui mettrait fin aux souffrances qu'il vit au moment où il écrit

le livre. Cette nuance a de l'importance, puisqu'elle rend plus désintéressée sa démarche dans *Les Confessions* : qu'est-ce que l'individu Rousseau, le Rousseau vivant, aurait à gagner à ce que l'on fasse justice au Rousseau mort ? Il cherche peut-être en partie à calmer cette peur irrationnelle, que plusieurs d'entre nous avons, de continuer à ressentir l'outrage dans l'au-delà, mais puisque c'est en tant qu'il se sait célèbre que Rousseau veut protéger sa mémoire, il faut reconnaître qu'il y a une possibilité qu'il soit mû par la vérité qu'il dit être son devoir de conserver et de transmettre¹⁵.

De quelle nature est cette vérité ? Le texte n'est jamais clair sur ce point, si bien qu'on a tantôt l'impression qu'il s'agit de celle qui concerne les événements de sa vie, tantôt que c'est la vérité philosophique de ses écrits. Toutefois, comme l'auteur en parle comme d'un « devoir », on peut croire qu'il s'agit ou bien d'une vérité philosophique, ou bien de la vérité « pragmatique », mais en vue d'autre chose.

Rousseau se défend à plusieurs reprises dans *Les Confessions* d'avoir jamais écrit pour gagner sa vie. « Rien de vigoureux, rien de grand ne peut partir d'une plume toute vénale. [...] Pour pouvoir, pour oser dire de grandes vérités, il ne faut pas dépendre de son succès¹⁶ », écrit-il, laissant entendre que les vérités qu'il a à transmettre sont certes utiles, mais également dures et sévères. Il serait de toute évidence hors de propos et de proportion de tenter de retracer ici le contenu intégral de cette « vérité », mais mentionnons tout de même un exemple. Dans le *Discours sur l'inégalité*, Rousseau cherche à montrer que ce n'est pas la nature, mais le prétendu perfectionnement de l'homme qui se trouve à la source de ses misères, rendant ainsi l'homme seul responsable de ses maux¹⁷. Par ce discours, et plus tard dans l'*Émile*, il montre à ses contemporains que ce n'est qu'en se libérant du joug de l'opinion et de la soif de richesse qu'ils retrouveront l'unité originaires entre désirs et devoirs. Or, puisque c'est cette unité seule qui peut les rendre heureux, on comprend que cette affirmation ne peut manquer de porter un dur coup à la société parisienne justement mue par ces deux ressorts.

C'est dans cet esprit, et voulant faire de sa conduite un exemple de ses principes, que Rousseau, rompant avec les maximes de son

siècle, entreprend sa réforme morale personnelle, laquelle, selon lui, est la véritable cause des attaques que l'on portera contre lui. « Ils m'auraient pardonné de briller dans l'art d'écrire, mais ils ne purent me pardonner de donner par ma conduite un exemple qui semblait les importuner¹⁸. » Le grand cas qu'ont fait certaines de ses connaissances parisiennes de son départ de la capitale pour l'Hermitage est un indice en ce sens. Ces gens n'avaient rien dit lorsqu'il prônait un mode de vie plus simple dans ses discours (et c'est d'ailleurs la célébrité acquise par ces discours qui a ouvert à Rousseau la porte de leur société), mais au moment où il a voulu quitter leur ville pour vivre simplement à la campagne, ils ont crié sur tous les toits qu'il s'y ennuerait tellement qu'il n'y resterait pas deux semaines. Par la suite, constatant qu'il y demeurait sans montrer aucun désir de retourner à Paris, ils ont expliqué sa conduite par de l'obstination et lui ont fait une réputation de misanthropie. Une part des *Confessions* est donc certainement vouée à clarifier, voire à justifier de telles conduites, ce qui explique l'accusation à l'effet que Rousseau, malgré ce qu'il en dit, écrit pour se défendre et se disculper. Toutefois, étant donné le lien étroit entre ces conduites et les principes véhiculés par ses livres, n'est-il pas permis de supposer qu'en plaidant sa cause, il défend la vérité de ses livres et non l'inverse ? Il pourrait en fait difficilement soutenir ses principes si lui-même, le meilleur des hommes, n'était pas capable de les assumer, ou si l'on faisait croire cela à la postérité. Cette hypothèse expliquerait en tout cas le sentiment de devoir qu'il ressent envers les hommes lorsqu'il écrit ses *Confessions*.

De plus, il est à noter que si les principes sévères véhiculés dans les textes de Rousseau dérangent ses contemporains, ils sont encore plus dérangeants lorsqu'ils sont exemplifiés par le comportement du philosophe. De fait, par une étrange inconséquence de la psychologie humaine, on a tendance à aimer lire des textes dont les principes attaquent les nôtres, mais on déteste voir ces principes mis en pratique, parce qu'on les ressent alors comme une attaque personnelle contre quiconque adopte un comportement différent. Il semble donc que l'impact de l'exemple concret, c'est-à-dire le contact d'une per-

sonne dont le comportement est en accord avec ses principes, soit plus fort que celui du discours littéraire.

4. *L'aspect éducatif des Confessions*

L'exemple concret, s'il a été trop attaquant pour avoir une influence positive dans le cas de Rousseau face aux Parisiens, peut toutefois être utile et bénéfique, d'où l'aspect éducatif que l'on peut voir dans *Les Confessions*.

D'une part, il apparaît que Rousseau ait ressenti cette force dans plusieurs moments décisifs de sa vie. En effet, ce n'est pas des livres mais de sa gracieuse et spirituelle amie, Mlle du Chatelet, que Rousseau découvre ce « goût de morale observatrice qui porte à étudier les hommes¹⁹ », qui guidera plus tard sa vie et ses travaux. De même, il développe son penchant pour la philosophie lors de ses entretiens avec son ami M. de Conzié à propos de la correspondance entre Voltaire et le prince royal de Prusse qu'ils lisent tous deux. « L'intérêt que nous prenions à l'un et à l'autre s'étendait à tout ce qui s'y rapportait », se rappelle Rousseau, si bien que plaignant les malheurs de Voltaire alors décrié, il développe le désir d'écrire comme lui avec élégance et passe de sa correspondance aux *Lettres philosophiques*, l'ouvrage qui, selon lui, l'attira vers l'étude de la philosophie²⁰.

D'autre part, il semble que la raison pour laquelle les Parisiennes furent si enthousiastes à la lecture de *Julie ou la Nouvelle Héloïse* est qu'elles croyaient fermement que Rousseau y avait écrit sa propre histoire²¹. Ainsi, de même que Rousseau s'est entiché de philosophie en plaignant les malheurs de Voltaire ; de même, les Parisiennes se sont mises à s'intéresser à la vertu en pleurant sur les maux des personnages d'un roman qu'elles croyaient autobiographique.

Ces exemples révèlent que ce ne sont pas tant les discours ou les traités qui parlent et se font entendre des hommes, ce sont les hommes eux-mêmes, ceux pour qui on a de l'affection, de la pitié ou quelque intérêt. « Jamais toute la morale d'un pédagogue ne vaudra le bavardage affectueux et tendre d'une femme sensée pour qui l'on a de l'attachement²². »

Fort de ces expériences et sachant que pour soumettre sa vie à de sévères principes, il faut y prendre goût, on comprend que Rousseau ait choisi de faire de la philosophie autrement que par de longs traités. Aussi peut-on supposer que dans cette optique, il était nécessaire à la philosophie de Rousseau qu'il écrivit sur lui-même, qu'il se présentât lui-même comme exemple concret, comme un individu réel que l'on puisse sinon aimer, du moins plaindre.

Cela explique à la fois son besoin de montrer son intériorité dans toutes les situations de sa vie, et principalement dans celles qui peuvent être interprétées de manière à prouver qu'il n'est pas à la hauteur de ses principes, et son extrême souci d'exactitude. En effet, s'il trompe ou se trompe, le personnage devient fictif et n'a plus le même impact.

*

Rousseau devait, en somme, survivre d'une manière ou d'une autre pour que ses idées restent vivantes et ce, pour trois raisons principales, l'une touchant sa méthode, l'autre le contenu de sa philosophie, la troisième la transmission de ce contenu.

Puisque, en raison de sa méthode introspective, les principes de la philosophie de Rousseau trouvent leur source dans son cœur, il fallait prouver à ceux qui ne l'ont pas connu que ce cœur est sincère, que Rousseau a pu y voir clair. Il s'agit donc, en quelque sorte, de montrer par *Les Confessions* que le *Second Discours* est valable et qu'il peut révéler quelque chose sur l'Homme.

La question de savoir si cette preuve est concluante est certes plus épineuse, car on dira, et on aura raison, qu'on ne peut jamais tout dire, parce que la mémoire est une faculté qui trie et qui oublie, de même qu'on ne peut jamais être complètement transparent, car la mémoire est une faculté qui biaise. Toutefois, le fait que la transparence et la sincérité soient les intentions *réelles* de Rousseau montre qu'il pointe au moins vers cette direction et donc, qu'il est déjà un peu plus près du but qu'un autre. On pourrait, à ce propos, appliquer aux *Confessions* ce que Rousseau a écrit à propos du *Discours sur l'inégalité* :

Que mes lecteurs ne s'imaginent donc pas que j'ose me flatter d'avoir vu ce qui me paraît si difficile à voir. J'ai commencé quelques raisonnements, j'ai hasardé quelques conjectures, moins dans l'espoir de résoudre la question que dans l'intention de l'éclaircir et de la réduire à son véritable état²³.

Ce rapprochement est conséquent en raison du parallélisme de méthode entre les deux textes. Rousseau, dans *Les Confessions*, ne parvient peut-être pas à mettre son cœur sur son visage ainsi qu'il l'aurait souhaité, mais il éclaire tout de même le problème qui le préoccupe : pour connaître Rousseau, il faut connaître son caractère, il faut savoir qui il était dans sa jeunesse et quelle a été la chaîne de ses sentiments à travers les diverses situations de sa vie. Comme dans le *Second Discours*, c'est la vérité de la nature, autrement dit de l'originaire, qui compte, et en éclairant cela, Rousseau ouvre la voie à un nouveau mode de questionnement sur l'homme, au niveau de l'espèce comme à celui de l'individu, un questionnement de l'intérieur.

Par ailleurs, malgré ce que son caractère peut avoir de sordide, Rousseau se présente comme le meilleur des hommes, non pas, sans doute, par ses actions, mais par nature, par ce qu'il a d'originaire. Il s'offre pour cette raison à titre d'exemple pouvant servir éventuellement de point de comparaison dans l'étude des hommes, de sorte que, s'il a raison, s'il est vraiment le meilleur des hommes, connaître Rousseau permet d'en apprendre un peu plus sur la nature. *Les Confessions* constitueraient, de ce fait, un complément du *Second Discours* en ce que, en faisant découvrir un homme dans la vérité de la nature, elles nous révèlent un autre aspect de la nature elle-même.

Elles complètent également les discours en ce qu'elles intéressent plus directement le lecteur. En effet, Rousseau semble convaincu que pour se faire entendre des hommes, il faut s'adresser à leur cœur. *Les Confessions* possèdent ainsi une valeur en quelque sorte éducative et visent peut-être à jouer le rôle que la correspondance de Voltaire avec le prince de Prusse a joué dans le cheminement de Rousseau vers la philosophie.

Il semble donc que la teneur philosophique des *Confessions* soit défendable. Reconnaissons toutefois que la validité des arguments jusqu'ici avancés dépend de la réponse à une question que nous n'avons pas abordée et qui mériterait d'être approfondie. Rousseau est-il dans le vrai lorsqu'il place le sentiment au centre de l'homme, au centre de la philosophie ? Cette question ne se résout certes pas en cherchant les failles logiques de ses raisonnements comme on le ferait pour une philosophie purement rationaliste. On peut tout au plus observer sa propre expérience et, à travers elle, celle des autres. Et puisque, comme Rousseau, on n'est jamais assuré de réussir parfaitement à y voir clair, on ne peut que se résigner à tenter de collectionner les indices pour voir si cette vision de l'homme a du sens.

Nous avons tenté de montrer que *Les Confessions* de Rousseau sont d'une grande importance dans le cadre de sa philosophie, mais notre problème de départ reste pratiquement entier. Une philosophie ainsi axée sur l'individu a-t-elle réellement sa place malgré toutes les difficultés qu'elle soulève ? Disons, à tout le moins, qu'elle permet d'atteindre ce qui est inaccessible à une philosophie qui serait purement rationnelle : le sentiment humain. Au lieu d'utiliser la voie du raisonnement qui se veut « pur », le Rousseau autobiographe use de celle du double miroir. Il regarde les hommes en lui-même et se regarde dans les hommes, pour ensuite peindre par ses écrits ce qu'il a vu. Ce faisant, il arrive, en quelque sorte, à penser ce qui est inconcevable par les voies purement logiques et à le montrer. C'est l'ineffable que Rousseau tente de dire, ce qui ne se définit pas rationnellement, et le fait que son discours fasse écho chez ses lecteurs suggère qu'en parlant de lui-même, il dépasse son individualité et pointe vers ce qu'il y a de commun chez tous les hommes.

1. Par exemple, C. H. Dobinson estime qu'il faut utiliser la vie de cet auteur comme pierre de touche pour séparer ses idées valides sur l'éducation de celles qui seraient ou bien dictées par son époque, ou bien nées en raison de ses infirmités physiques ou de sa détresse morale, abordant

Les Confessions comme une étude de cas (C. H. Dobinson, *Jean-Jacques Rousseau*, Londres, Methuen & CO LTD, 1969).

2. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dans *Du Contrat social ou principes du droit politique*, Paris, Classiques Garnier, 1962, p. 34.

3. *Ibid.*, p. 40.

4. Un indice de cela est l'emphase que met Rousseau sur le fait que son récit sera rempli d'erreurs quant aux événements, mais qu'en ce qui concerne le sujet, c'est-à-dire la peinture de son caractère, il sera toujours exact, car il lui suffit de rentrer en dedans de lui-même (*Les Confessions*, I, 3, Lausanne, Éditions Rencontre, 1968, pp. 163-164 et II, 7, pp. 9-10).

5. Rousseau, *Les Confessions*, II, 10, p. 277.

6. *Ibid.*, I, 1, p. 21.

7. Gilbert Sigaux, « Préface », dans *Les Confessions*, I, p. 9.

8. Rousseau, *Les Confessions*, II, 11, p. 356. (Il est à noter que la deuxième partie, écrite plusieurs années après la première, n'était pas prévue au départ.)

9. *Ibid.*, I, 1, p. 25.

10. *Ibid.*, II, 8, p. 146.

11. Rousseau reconnaît lui-même avoir « une imagination dérégulée, prête à s'effaroucher sur tout et à porter tout à l'extrême » (Rousseau, *Première lettre à M. de Malesherbes*, dans *Société Nord-Américaine d'étude Jean-Jacques Rousseau*, <http://rousseau.unige.ch/indexsites.htm>).

12. Milan Kundera, *L'Immortalité*, Paris, Gallimard, 1993, pp. 79 et 126.

13. *Ibid.*, p. 125.

14. Par exemple, le passage où il dit être certain de l'incrédulité des lecteurs auxquels « rien d'absurde ne [...] paraît incroyable dès qu'il tend à [le] noircir ; rien d'extraordinaire ne [...] paraît possible dès qu'il tend à [l']honorer. » *Les Confessions*, II, 12, p. 419.

15. *Ibid.*, II, 8, pp. 145-146.

16. *Ibid.*, II, 9, pp. 148-149.

17. *Ibid.*, II, 8, p. 133.

18. *Ibid.*, II, 8, p. 104.

19. *Ibid.*, I, 4, p. 209.

20. *Ibid.*, I, 5, p. 257.

21. *Ibid.*, II, 11, p. 312.

22. *Ibid.*, I, 5, p. 241.

23. *Id.*, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 35.

L'idée d'individu dans l'*Orestie* d'Eschyle

Nicolas Matte, *Université d'Ottawa*

*Me voici avec mon guide ; il a des yeux pour nous deux,
car l'aveugle ne pourrait marcher autrement.*

Sophocle, *Antigone*

L'idée d'individu pose problème dans l'Antiquité païenne puisqu'on ne peut y considérer un homme hors de son rapport à la cité. Un homme arrive au mieux à se penser hors de sa cité en accordant la plus radicale importance à la cité. C'est en se voyant partie d'un tout que certains amoureux de la sagesse arrivent à considérer le Tout. Dans son ouvrage *L'Individu, la mort, l'amour : Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Jean-Pierre Vernant se penche sur cette difficulté que nous, modernes, rencontrons au contact de la pensée grecque. Pour lever cette difficulté, il défend l'idée d'un développement du souci de soi chez les Grecs qui, même s'il est distingué de celui de Michel Foucault¹, demeure en continuité avec le souci de soi moderne². Selon lui, les germes de l'individu moderne né avec le christianisme sont présents dans l'Antiquité païenne parce que l'individu grec n'est pas un homme qui renonce au monde³. Au contraire, on pourrait parler d'un individu grec dans la mesure où il existe en Grèce antique des hommes qui sont dévoués radicalement au monde⁴.

L'argument de Vernant étonne surtout le lecteur de la tragédie d'Eschyle, l'*Orestie*, qui se souvient de son thème central, le passage de la justice des Erinyes à celle des Euménides, et de son personnage central, Oreste. Dans quelle mesure pouvons-nous parler d'apparition de l'individu au centre de l'institution judiciaire athénienne dans le passage des Erinyes aux Euménides dépeint par l'*Orestie* d'Eschyle ? Cet article propose de répondre à cette question.

Pour voir le sens et la portée de l'apparition de l'individu au centre de l'institution judiciaire, institution sur laquelle repose la démocratie athénienne, et donc la vie dans la cité d'Athènes, il nous

faut comprendre trois choses : la nature de la justice des Erinys, celle des Euménides et la place de l'individu dans chacune d'elles. Après avoir établi que la justice des Erinys est une justice privée alors que celle des Euménides est publique, donc plus propre à la cité, nous défendrons l'idée que la nouvelle justice, d'une part, laisse apparaître un individu responsable de ses actes, mais, d'autre part, ne lui reconnaît jamais d'indépendance vis-à-vis la cité. *L'Orestie* ne présenterait donc aucun élément d'un individu moderne, au sens où Vernant l'entend, mais plutôt l'impossibilité d'un tel individu.

I. La justice des Erinys : une justice privée

Que le Chœur rappelle que « la demeure exhale le meurtre, suinte le sang » (*A*, p. 308)⁵ par la présence des Erinys qu'on qualifie « d'odieuse race sanguinaire » (*E*, p. 385) ou que Cassandre invoque la justice vengeresse à l'heure de sa mort, on comprend à quel point la justice des Erinys est sanglante en lisant *l'Orestie*. Mais parce qu'elle est la justice du sang, la justice des Erinys est aussi celle de la famille. Les déesses « réclament vengeance » (*C*, p. 328) au nom d'un crime de sang, c'est-à-dire au nom d'un crime familial. Il s'agit d'une « troupe d'Erinys familiales » (*A*, p. 302) dans la mesure où la famille est d'abord définie par les liens consanguins. La famille, comme Clytemnestre l'entend et les Erinys la défendent, réunit les personnes de même sang. En ce sens, la justice des Erinys est tout aussi sanguinaire qu'elle est familiale.

Clytemnestre est le parfait exemple de cette façon d'envisager la justice et la famille. Il est troublant de constater à quel point elle se considère justifiée d'avoir tué Agamemnon : « Il a payé ce qu'il instaura » (*A*, p. 316). Certes, la première réaction est d'interpréter sa conviction comme un signe de sa démesure : elle ne sait pas ce qu'elle a fait. Mais le fait troublant avec Clytemnestre est qu'elle est conséquente avec elle-même ; elle ne ment jamais. Son éloge à Agamemnon rentré à Argos « est chargé de vérité » (*A*, p. 283) puisqu'elle s'affirme « fidèle épouse » (*A*, p. 283) et « noble femme » (*A*, p. 283). En fait, Clytemnestre ne ment pas si la noble femme et l'épouse fidèle est avant tout la bonne « mère »⁶. La psychologie de Clytemnestre a ceci de fascinant qu'elle incarne parfaitement la

logique judiciaire des Erinyes : les liens du sang sont plus importants. En ceci, elle est tout le contraire de son mari.

Ils conçoivent en effet de manière opposée les rôles de l'épouse ou du mari et de Zeus. Cette opposition entre Clytemnestre et Agamemnon montre aussi la dimension familiale de la justice des Erinyes. D'une part, pour Clytemnestre, Agamemnon est « l'unique fils d'un père » (A, p. 291) et Zeus est le « Consécrateur » (A, p. 204). Elle ne voit que ce qui est familial, que ce qui touche à son sang, à ce qui lui est propre. C'est ce qui lui permet d'invoquer la justice des Erinyes. D'autre part, Agamemnon ne considère jamais son épouse comme une mère et Zeus est « l'Hospitalier » (A, p. 266), c'est-à-dire celui qui se soucie d'autrui. Agamemnon place au premier plan la cité et les Dieux (autrui) et oublie la famille, ou plutôt il la sacrifie au profit de la cité. Le sacrifice de sa fille, Iphigénie, et ses premières paroles de la pièce sont significatives : il salue « d'abord Argos, et les dieux du pays » (A, p. 289), mais jamais la mère de ses enfants ou sa fille, Électre. L'*Orestie* marque donc une forte opposition entre Clytemnestre, la mère qui se réclame des Erinyes, et Agamemnon, le chef pieux. La justice des Erinyes est familiale et sanguinaire, mais peut-on dire qu'elle est privée, qu'elle est liée à ce qui est propre à chacun ?

La justification qu'offre Clytemnestre pour le meurtre de son mari est du moins profondément personnelle. Elle avance qu'Agamemnon a sacrifié « sa fille, la très chère de ses douleurs pour conjurer les vents de Thrace » (A, p. 312) et qu'il est « l'outrageur de sa femme » (A, p. 313). C'est au nom de ce qui lui est propre que Clytemnestre se justifie : « La justice [est] faite à mon enfant, par l'Égareuse et l'Erinyes à qui j'ai sacrifié » (A, p. 313). La mère venge sa fille, son sang, c'est-à-dire une part d'elle-même. Cette justice propre, cette vengeance assouvie par le meurtre du meurtrier de sa fille, est clairement associée aux Erinyes. Selon la justice des Erinyes, Agamemnon n'aurait donc reçu « que [son] dû » (A, p. 313) en payant ce qu'il fit à la fille de Clytemnestre. La justice des Erinyes est à ce point personnelle que, même morte, Clytemnestre peut parler ainsi : « Écoutez, il y va de ma vie. Réveillez-vous, ô déesses souterraines » (E, p. 376). La justice des Erinyes est sanguinaire, familiale et personnelle.

Arendt aide à voir en quoi ces caractéristiques font de la justice des Erinys une justice privée lorsqu'elle avance ceci :

L'avènement de la cité conférerait à l'homme « outre sa vie privée une sorte de seconde vie, sa *bios politikos*. Désormais chaque citoyen appartient à deux ordres d'existence ; il y a dans sa vie une distinction très nette entre ce qui lui est propre (*idion*) et ce qui est commun (*koinon*). » Ce n'était pas seulement l'avis ou la théorie d'Aristote, c'était un fait historique : la fondation de la cité avait suivi la destruction de tous les groupements reposant sur la parenté⁷.

Pour Arendt, « la distinction entre la vie privée et la vie publique correspond aux domaines familial et politique, entités distinctes, séparées au moins depuis l'avènement de la cité antique⁸. » Bref, elle pose une adéquation entre le propre, le domaine privé et le domaine familial.

Vernant va dans le même sens :

Dès les formes les plus archaïques de la cité, à la fin du VIII^e siècle et chez Homère déjà, se dessinent corrélativement, l'un dépendant de l'autre et s'articulant avec lui, les domaines de ce qui relève du commun, du public, et de ce qui relève du particulier, du propre : *tò koinon* et *tò idion*. Le commun embrasse toutes les activités, toutes les pratiques qui doivent être partagées, c'est-à-dire qui ne doivent être le privilège exclusif de personne, ni individu ni groupe noble, et auxquelles il faut prendre part pour être citoyen ; le privé, c'est ce qui n'a pas à être partagé et ne concerne que chacun⁹.

Pour Vernant comme pour Arendt, donc, le domaine du privé est ce qui est propre à chacun, ce qui n'est pas à partager : le domaine de la famille. Vernant donne d'ailleurs un très bel exemple de la place du privé à Athènes en observant la signification et le rôle qu'y jouaient les banquets.

Il est donc clair, selon la définition de Vernant, que la justice des Erinys est une justice privée. Car, nous l'avons montré, la justi-

ce des Erinys est celle de la famille et du propre. C'est Clytemnestre qui fait justice à sa fille sans prendre en compte la cité. Pour elle, Zeus est le consécateur de la justice des Erinys parce qu'il est le défenseur des liens de sang qui unissent les familles. En fait, c'est justement l'aspect privé de la justice des Erinys qui pose problème dans l'*Orestie*. Aucun ordre politique n'est possible si la justice demeure un cercle de vengeance personnelle fondée sur les liens familiaux. La justice des Erinys sera transformée en justice des Euménides pour inclure et faire place à une justice publique.

II. La justice des Euménides : une justice publique

Apollon indique le problème d'une justice du sang lorsqu'il reproche aux Erinys de souiller « la couche où l'homme et la femme mêlent leur destin, [couche qui] est gardée par un droit qui est *plus que* leur serment » (*E*, p. 380). Pour le dieu de la mesure, la justice de l'épouse prime sur la justice de la mère. Cet échange avec les Erinys le montre bien : « Coryphée : Nous chassons des maisons les parricides. – Apollon : Eh quoi ! la femme qui se défait de son homme... » (*E*, p. 380). Ainsi, alors que les Erinys privilégient la mère sur l'épouse, Apollon, lui, favorise l'épouse. L'opposition entre Clytemnestre et Agamemnon trouve donc son équivalent dans l'ordre divin.

Certes, la solution d'Athéna à ce conflit sera de transformer le rôle des Erinys après avoir fondé un tribunal humain pour juger le crime d'Oreste. La sentence rendue dans le procès d'Oreste explique en quelque sorte la transformation qui semble voulue par Athéna. En effet, dans le procès d'Oreste, les deux clans s'affrontent : Clytemnestre et les Erinys affrontent Oreste et Apollon. C'est la lutte entre le droit de la mère et celui de l'époux. Qu'est-ce qui définit d'abord la famille, le rapport mère-enfants ou le rapport mari-épouse ? Le jugement du crime d'Oreste, le meurtre de sa mère, prouve que la nouvelle justice, celle des Euménides, sera celle de l'épouse.

Oreste aimerait mieux mourir sans enfant que d'avoir vécu avec une épouse comme sa mère : « Que je n'aie jamais chez moi pareille compagne. Par les Dieux, que je périsse plutôt sans enfant » (*C*,

p. 366). Le critère d'Oreste est aussi la bonne épouse. Lors de son procès, Oreste est d'ailleurs le premier à se défendre en demandant s'il est « du sang de ma mère » (*E*, p. 395). Oreste est le premier à remettre en doute les liens de sang mère-fils. Puis, l'avocat d'Oreste, Apollon, va préciser cette question d'Oreste en remettant explicitement en doute la nature du lien de sang entre Oreste et Clytemnestre : « Une mère n'est pas l'enfanteuse de son prétendu fils, elle est la nourrice d'un germe dans son sein. Le saillissant engendre et, en étrangère, elle garde le rejeton pour cet étranger, à moins qu'un dieu ne les frustre. Je vais en donner pour preuve qu'on peut devenir père sans qu'il y ait de mère. En témoigne ici cette fille de Zeus olympien qui n'a pas été nourrie dans la nuit d'un ventre ; aucune déesse n'enfanterait pareille fille » (*E*, p. 397). Apollon défend donc cette position qui veut que ce soit le père qui définisse le lien de sang, non la mère.

Le plus étonnant est qu'une femme, Athéna, déesse de la raison et juge du procès, vote en reprenant à son compte l'argument d'Apollon : « Je donnerai mon suffrage à Oreste, car je n'ai pas eu de mère pour m'enfanter ; j'approuve les hommes en tout et de tout cœur, sauf pour me marier. Je suis *tout à fait pour le père*, je n'ai pas égard à la mort d'une femme qui a tué *son mari*, le maître de la maison » (*E*, p. 400)¹⁰. Athéna favorise le règne du père, ou plutôt, elle préfère l'époux à la mère. Est-ce dire que les Erinyes sont pour autant rejetées de la cité ? La solution à la fin de l'*Orestie* ne se présente pas comme une rupture avec l'ordre ancien des Erinyes, mais comme une transformation de cet ordre.

Athéna propose un nouveau rôle aux Erinyes à la fin de la pièce. Elles ne seront plus gardiennes des liens de sang, mais des liens du mariage. Les Erinyes deviennent Euménides parce qu'elles acceptent « de donner aux charmantes vierges un mari avec qui vivre » (*E*, p. 407)¹¹. En ce sens, il n'y aurait pas une rupture, mais une transformation de la justice privée des Erinyes en la justice publique des Euménides. En quoi la justice des Euménides est-elle civique, ou plutôt publique ?

D'abord, il faut dire que la justice instaurée par le tribunal d'Athéna se veut un modèle de justice pour tous. Athéna convie le

peuple à apprendre « quelles sont [ses] lois pour toujours et comment prononcer d'équitables sentences » (*E*, p. 393). De plus, Oreste est jugé non-coupable envers la cité et les dieux. Ceux avec qui il entre en relation et partage sa vie le jugent innocent. En cela, le modèle de justice présentée par Athéna est une justice publique au sens défini par Vernant. De fait, elle ne prend pas pour critère le propre, mais ce qui est mis en commun. Et comme nous l'avons vu plus haut, Vernant affirme que ce qui est commun est ce qui est mis en partage. Le nouveau rôle des Erinyes, assurer de bons mariages, est ainsi la parfaite image de cette mise en partage qui fonde l'ordre de la cité athénienne : on partage sa vie avec quelqu'un pour le bien de la cité. En cela, la justice des Euménides prône la mise en partage et non plus la vengeance individuelle. Elle privilégie le lien mari-épouse au détriment du lien père-mère parce que l'ordre de la cité, l'ordre de ce qui est mis en commun, dépend de ce qui est mis en commun dans la famille. La justice des Euménides, comme en témoigne leur souhait à la fin de la pièce, est une justice du commun, de l'unité : « Qu'on s'échange des joies dans un *commun* amour et qu'on haïsse d'une seule âme : c'est un grand remède chez les humains » (*E*, p. 408).

III. L'individu responsable et dépendant de sa cité

Jusqu'à présent, en suivant le raisonnement de Vernant, nous avons montré que la justice des Erinyes relève du domaine privé alors que celle des Euménides relève du domaine public. En fait, nous avons vu que la justice des Erinyes soutient les revendications personnelles de Clytemnestre alors que celle des Euménides favorise l'aspect communautaire de la famille, soit le lien mari-épouse. Nous avons aussi présenté cette définition de l'individu moderne proposé par Vernant : l'individu moderne est celui à qui l'on reconnaît une indépendance par rapport au groupe dont il fait partie. Ayant établi que le passage des Erinyes aux Euménides conduit de la sphère privée à la sphère publique, il reste à voir s'il signifie une dépréciation de l'individu dans la cité.

C'est un fait que Zeus attache peu, sinon aucune importance aux pères, aux liens du sang. Zeus a tué son père Cronos, celui-là

même qui mangeait ses propres enfants. Vraisemblablement, les nouveaux dieux n'attachent aucune importance aux liens du sang, à ce qui ne se partage pas entre tous. D'ailleurs, c'est un des reproches que les Erinyes adressent à Apollon lors du procès d'Oreste : « Zeus, d'après toi, fait cas de la mort d'un père mais lui-même enchaîna son vieux père Cronos » (*E*, p. 396). Est-ce à dire que les dieux et la cité considèrent moins l'individu que la famille ?

Si l'on en croit Arendt, il s'agirait plutôt du contraire : « Dans le domaine de la famille la liberté n'existait pas, car le chef de la famille, le maître, ne passait pour libre que dans la mesure où il avait le pouvoir de quitter le foyer pour entrer dans le domaine politique dont tous les membres étaient égaux¹². » En d'autres mots, l'individu compris comme celui qui affirme sa liberté existerait seulement dans la cité, dans le domaine public. Vernant ajouterait que l'individu moderne n'est que « dans la cité » puisque c'est seulement dans la reconnaissance de son autonomie que ce dernier existe. Ainsi, s'il y a dans l'avènement de la justice des Euménides les premiers germes de l'individu moderne, tel que définit par Vernant, il faut que la justice des Euménides laisse place à des actions indépendantes et qu'elle les reconnaisse comme telles. L'exemple d'Oreste paraît confirmer la thèse de Vernant parce qu'il agit indépendamment de sa famille et le tribunal d'Athéna lui reconnaît finalement cette indépendance.

Oreste est autonome par rapport à sa famille et aux dieux. Son autonomie vis-à-vis de sa famille est évidente parce qu'il participe au renversement de la justice familiale des Erinyes. Or, le problème de l'autonomie d'Oreste se pose en regard de son rapport aux dieux, et surtout à Apollon. Il est difficile de dire si Oreste décide par lui-même ou si c'est Apollon qui lui conseille d'agir comme il le fait. Chose certaine, par contre, il établit lui-même son plan pour tuer sa mère (*C*, p. 349) et il remet en question la position des Erinyes lors de son procès (*E*, p. 395). À ces deux conduites qui témoignent d'une certaine autonomie d'Oreste par rapport aux dieux, nous pouvons en ajouter deux autres.

On voit la première après qu'Athéna ait donné ses directives pour le bon déroulement de la défense d'Oreste : « Que penses-tu

répondre à ton tour, étranger ? Dis ton pays, ta famille, tes malheurs et *ensuite* défends-toi contre l'accusation » (*E*, p. 388). Athéna demande de procéder dans un ordre spécifique, mais Oreste répond dans l'ordre inverse : il se défend puis donne ensuite sa race et sa famille. Ce petit détail semble montrer que c'est bel et bien Oreste qui se défend. Il décide de la façon de présenter sa défense. La seconde conduite est beaucoup plus significative de son autonomie par rapport aux dieux. Bien qu'il était convaincu du geste à poser, Oreste hésite tout juste avant de le poser : « Puis-je sans honte tuer ma mère ? » (*C*, p. 361). Oreste, à la différence de sa mère, veut « savoir pourquoi » (*C*, p. 347) il doit tuer. Après cette hésitation, Oreste entre en confrontation directe avec Clytemnestre à propos de ce qui doit être privilégié, la mère ou l'épouse¹³. L'hésitation d'Oreste et la confrontation qu'il entame avec sa mère presque immédiatement montre qu'il pense par lui-même aux conséquences de son acte. Son hésitation marque une conscience et une indépendance par rapport à autrui¹⁴. Oreste pense et agit indépendamment du groupe dont il fait partie, la famille, voire même de certains dieux¹⁵.

Or, pour qu'il y ait vraiment individu au sens où Vernant l'entend, il faut que cette indépendance d'Oreste lui soit reconnue. Il va de soi qu'elle l'est par Athéna en lui donnant la parole. Oreste parle le premier lors du procès et Athéna l'incite à dire ce qu'il pense en son nom propre : « Que penses-tu répondre [...] » (*E*, p. 388). La nouvelle justice d'Athéna appelle l'individu à la barre pour se défendre et le reconnaît indépendant de sa famille. Elle ne le considère pas comme le fils de Clytemnestre, mais comme Oreste. En cela, le passage de la justice des Erinys à la justice des Euménides consiste en un gain d'individualité dans la cité. L'individu dans la cité apparaît parce qu'on lui reconnaît une place qui, au sein de la famille, ne lui était pas reconnue. Même si la thèse de Vernant paraît vérifiée par notre lecture de l'*Orestie*, le lecteur attentif, ou insatisfait, brûle de poser cette question : Oreste est-il vraiment reconnu indépendant par la cité ? Pour terminer notre réflexion, nous voudrions offrir une réponse possible à cette question.

Ouverture

Le passage des Erinys aux Euménides est le passage d'une justice privée à une justice publique qui reconnaît les individus en dehors de leurs liens de sang. En ce sens, la justice instaurée par Athéna, comme le montre bien Vernant, fait apparaître l'individu « comme sujet du délit et objet du jugement »¹⁶. La nouvelle justice dépeinte dans l'*Orestie* reconnaît donc l'indépendance d'Oreste par rapport à sa famille. C'est le sens du jugement d'Oreste.

Pourtant, Oreste demeure radicalement dépendant de la cité¹⁷. Cette dépendance est d'abord marquée par le fait qu'il affirme demeurer à Athènes tant qu'il ne recevra pas son jugement : « j'attends mon jugement sans bouger d'ici » (*E*, p. 382). D'ailleurs, le Chœur des Erinys est surpris de trouver Oreste encore à Athènes : « Quoi ! le voici qui trouve encore refuge : il enlace l'image d'une déesse immortelle, il veut que soient jugées ses mains. *Ce ne se peut pas* » (*E*, p. 382). Cette dévotion d'Oreste envers Athéna et sa cité, on la voit peut-être encore mieux lorsqu'on compare l'*Orestie* d'Eschyle à la pièce *Les Mouches* de Sartre.

Une des différences frappantes entre les deux œuvres est que l'histoire d'Oreste racontée par Sartre laisse complètement tomber la troisième partie de la pièce d'Eschyle. Il laisse non seulement tomber la pièce *Les Euménides* et le débat entre les dieux qu'elle présente, mais aussi ce dévouement d'Oreste envers Athènes. Dans *Les Mouches*, il n'est jamais question qu'Oreste demeure pour être jugé par la ville qu'il a souillée¹⁸. L'Oreste de Sartre affirme sa liberté par le meurtre de sa mère et accepte de porter le poids des Erinys en quittant Argos. À ce niveau, le portrait d'Eschyle est radicalement contraire à celui de Sartre.

Une autre différence est significative entre les deux œuvres. Une fois le verdict rendu par le tribunal d'Athènes, Oreste quitte la ville avec ces mots : « Moi, à ce pays, à ton peuple pour *tout le reste à venir du temps je le jure*, maintenant que je rentre chez moi, jamais homme qui soit à la barre dans mon pays ne viendra triompher ici avec ses lances » (*E*, p. 401). Cette magnifique phrase montre à quel point l'Oreste d'Eschyle est dévoué à la cause d'Athènes : le jugement d'Athènes l'oblige envers elle pour le futur. Oreste est mainte-

nant profondément lié au bien-être d'Athènes. À l'opposé, le dernier discours d'Oreste dans *Les Mouches* de Sartre montre à quel point il s'est attaché au sort des habitants d'Argos pour mieux les laisser à eux-mêmes une fois libérés. Oreste restera actif pour le bien d'Athènes dans l'*Orestie* alors qu'il a été actif pour le bien d'Argos dans l'histoire de Sartre.

Cette brève comparaison permet d'offrir une réponse à notre question : l'*Orestie* ne présente pas Oreste comme l'individu indépendant de la cité. Pour dire mieux ce que signifie le passage des Erinys aux Euménides, il faut plutôt penser qu'Oreste se définit par rapport à un autre groupe que la famille. Par son tribunal, la cité reconnaît qu'Oreste est indépendant par rapport à sa famille, à ses liens de sang, mais elle ne lui reconnaît jamais son autonomie vis-à-vis elle-même. L'Oreste d'Eschyle n'est jamais indépendant d'Athènes comme l'est celui de Sartre face à Argos. En fait, pour Eschyle, la cité n'a pas à reconnaître d'autonomie à Oreste puisqu'il n'en fait aucunement preuve à son égard. Bien au contraire, il se soumet entièrement à la cité en attendant un jugement qui une fois rendu, l'oblige envers une cité qui n'est pas la sienne. Le passage de la justice familiale à la justice civique n'est donc pas celui de la prise en compte de l'individu moderne au sens où Vernant le définit. À la limite, il n'y a pas d'indépendance qui naît dans le passage dépeint dans l'*Orestie*, mais un changement de groupe par lequel et pour lequel les hommes agissent et pensent. Les hommes se définiront désormais par leur appartenance à une cité, non plus à une lignée. À entendre les derniers mots de la pièce, on se demande même si ce n'est pas la conception athénienne de la famille qui devait changer pour que les citoyens soient heureux sous la gouvernance des dieux : « Alliance pour le bonheur *domestique* des citoyens de Pallas » (*E*, p. 410). Nous serions alors tout aussi loin de reconnaître l'indépendance d'un citoyen en regard de sa cité.

Il faudra peut-être l'apparition du philosophe pour qu'une telle indépendance soit pensable ou pensée. Et pourtant, ne persistera-t-il pas toujours un conflit entre la liberté dont les philosophes grecs font preuve et ce que la cité exige de ses citoyens ? Le philosophe, cet homme excellent, paraît toujours en tension avec les exigences de sa

citée. Essentiellement, il semble que la cité ne puisse reconnaître l'autonomie de certains, et surtout pas de tous les individus, sans se fragiliser. Aujourd'hui encore, et le Québec nous l'apprend chaque jour, au moment où chacun réclame son autonomie, où chacun crie haut et fort ces mots que seulement quelques Grecs osaient prononcer tout bas, la voix de la patrie est réduite au silence.

-
1. Michel Foucault, *Le Souci de soi (Histoire de la sexualité, t. III)*, Paris, Gallimard, 1976.
 2. Jean-Pierre Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour : Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, p. 231.
 3. Bien que le propos de Vernant soit souvent près de celui de Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, il s'y oppose radicalement au sujet du christianisme (Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, pp. 64-65) : Arendt considère que l'individu moderne naît chez Rousseau (*ibid.*, p. 49) lorsque Vernant le voit naître dans le christianisme.
 4. Pour Vernant, il y a « individu dans la cité » lorsqu'on reconnaît une place à l'individu et une indépendance (ou une autonomie) par rapport au groupe dont il fait partie. Il va de soi que la définition de Vernant ne s'accorde pas avec celle d'Arendt : « C'est dans cette révolte du cœur que naquirent l'individu moderne et ses perpétuels conflits, son incapacité à vivre dans la société comme à vivre en dehors d'elle » (*ibid.*, p. 49). Pour Arendt, l'individu moderne est tout sauf cet homme qui vit paisiblement son individualité dans un monde qui la lui reconnaît : l'individu moderne souffre un monde qui fait obstacle à sa subjectivité.
 5. Nous utilisons l'édition suivante : Eschyle, *Orestie*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1967. Cette forme de références sera utilisée pour que les notes de bas de pages soient peu nombreuses et significatives : (A pour *Agamemnon* ou C pour *Les Choéphores* ou E pour *Les Euménides*, p. _). De plus, les italiques dans les citations, sauf avis contraire, sont les nôtres.
 6. Pourtant, Clytemnestre a chassé Oreste d'Argos et Électre lui reproche d'être une mauvaise mère (C, pp. 334 et 342).
 7. Arendt, *op. cit.*, p. 33. Les italiques ne sont pas de nous.
 8. *Ibid.*, p. 37.

9. Vernant, *op. cit.*, p. 218.

10. Étonnement, Apollon donne deux ordres à Athéna avant qu'elle n'ouvre le procès : « Toi, *introduis* la cause et *conduis*-la comme tu sais faire » (*E*, p. 393). Apollon ordonne à celle qui nous est présentée comme la maîtresse de l'ordre à Athènes. Il est possible d'envisager que toutes les ficelles du procès d'Oreste soient tirées par Apollon lorsqu'on remarque que le vote d'Athéna est justifié par l'argument d'Apollon.

11. Pourtant, au moment où les Erinys acceptent leur nouveau rôle dans la cité, il faut savoir si elles sont persuadées par Athéna ou si elles sont contraintes par ses menaces. On sait qu'elles plient à la requête d'Athéna après ces mots : « Si tu as ce respect de la *sainte Persuasion*, charme et douceur de mon langage, reste donc ici. Si tu ne veux pas rester, *tu n'a pas le droit* de répandre sur la ville une rage, une haine, le malheur du peuple, puisqu'il t'est loisible d'avoir part à ce pays, d'y être, en droit, vénérée pour toujours » (*E*, p. 404).

12. Arendt, *op. cit.*, pp. 41-42.

13. Il faut lire les vers 900 à 903 des *Choéphores* pour voir à quel point Oreste est autonome.

14. Pourtant, à lire ces vers de la défense d'Oreste, cette autonomie montrée dans son hésitation à commettre le meurtre de sa mère trouve une autre explication : « Mais Loxias est mon complice, lui dont l'oracle m'aiguillonnait le cœur et *proférait des menaces* si je n'agissais pas contre les coupables » (*E*, p. 389). Pour la même idée, nous renvoyons à la note précédente.

15. Et encore, il faut lire le vers 923 des *Choéphores*.

16. Vernant, *op. cit.*, p. 221.

17. Il l'est peut-être aussi, comme nous l'avons suggéré, de certains dieux.

18. Jean-Paul Sartre, *Les Mouches*, Paris, Gallimard, Folio, 1947.

Pauvreté et aide internationale : Une critique du libéralisme de Peter Bauer

Guillaume Rochefort-Maranda, *Université du Québec à Montréal*

L'adéquation entre le bonheur et le bien moral n'a jamais semblé aller de soi sans faire appel à l'existence d'une justice *post-mortem*. Du moment où l'on considère que notre destinée est essentiellement une question sociale, ce problème d'adéquation est particulièrement aigu lorsqu'il s'agit de la liberté et du plaisir que procure l'argent. De fait, les mieux nantis ne sont pas nécessairement des saints et il est inconsidéré d'affirmer que les indigents ont mérité leur sort. S'il est vrai que les sociétés libérales tentent d'assurer un minimum de sécurité pour les moins fortunés, la dichotomie n'en reste pas moins très prononcée au niveau international. La question qui ressort de ce constat est la suivante : Avons-nous un devoir moral envers les pauvres qui constituent les deux tiers de notre planète ? En regard de ce problème, les différentes conclusions, auxquelles aboutit la littérature concernée, ne convergent pas. Dans le cadre de cet article, nous nous donnerons comme objectif de présenter quelques arguments qui sont susceptibles de représenter ceux qui ne sont pas en faveur d'une redistribution internationale des richesses et ceux qui le sont. Ce faisant, nous débiterons par un résumé de la position de Peter Bauer¹ telle qu'il la présente dans son ouvrage *Equality, the Third World and Economic Delusion*². Deuxièmement, nous validerons la critique qui est adressée directement à Bauer par Amartya Sen³ dans un article qui a paru dans *The New York Review*. Finalement, bien que nous soyons d'accord avec les positions de Sen, ce dernier néglige toutefois un aspect important de la pensée de Bauer. Nous nous proposons donc de compléter son intervention critique à l'aide d'arguments que nous emprunterons à Thomas W. Pogge⁴.

I. Bauer

La société libérale et l'égalitarisme

Selon Bauer, le confort matériel est essentiellement une question de talent. Certains individus, familles ou communautés auraient des prédispositions plus prononcées que d'autres à être fortunés : « People differ in economic aptitudes as they do in artistic, intellectual, musical and athletic abilities. In particular they differ in their ability to perceive and utilize economic opportunities. Readiness to take advantage of economic opportunities is of great significance in explaining economic differences in open societies⁵. » Tout comme il existe des génies de la musique, il existerait des virtuoses du commerce. Cette position implique qu'il y aura toujours des différences de classe dans une société qui n'institutionnalise pas toute la dimension économique, c'est-à-dire une société qui n'intervient pas dans les projets de vie individuels. C'est pourquoi Bauer nous dit qu'un égalitarisme implique l'idée d'un pouvoir étatique trop compromettant pour la liberté individuelle. De plus, l'égalitarisme tue l'esprit compétitif qui nourrit de façon significative la qualité des performances dans tous les domaines, dont l'économie. « The absence of coercive power in most forms of successful economic activity is recognized⁶. »

En d'autres termes, la dichotomie bonheur/bien moral serait implicite à une conception sociale libérale qui se limite à mettre en place des institutions qui assurent à tous une liberté négative, donc l'atteinte de différentes conceptions compréhensives du bien. La richesse en étant une parmi tant d'autres.

En fait, Bauer veut détruire cette conception du sens commun qui fait de l'homme riche quelqu'un de libre et méchant, alors que l'homme pauvre serait bon, mais exploité. La richesse et la pauvreté sont avant tout une question de liberté individuelle ou collective pour lui. Tout comme nous ne sommes pas tous des génies en mathématique, nous ne sommes pas tous riches. Certains auront choisi de mettre l'accent sur le gain matériel, d'autres non, et si quelques individus associent la bonne vie avec la vie riche, d'autres choisiront des voies qui peuvent être incompatibles avec la fortune monétaire.

Bauer laisse sous-entendre que l'on peut être heureux sans être nanti.

Il s'ensuit qu'il exclut de sa position l'idée que la richesse de l'un implique l'exploitation de quelqu'un d'autre. Si une telle dynamique d'exploitation est nécessaire, il est impossible de parler de liberté en matière de différence de classe. Selon Bauer, donc, l'individu est libre d'exercer son talent en matière économique et il crée la richesse. Il ne l'enlève pas des mains de quelqu'un d'autre : « Incomes, including those of the relatively prosperous or the owners of property, are not taken from other people. Normally they are produced by their recipients and the resources they own ; they are not misappropriated from others ; they do not deprive people of what they have or might have had⁷. »

Bauer élimine donc le mythe de la pensée égalitariste. Prôner l'égalité devant la loi, l'égalité des chances et l'égalité des avantages résultants de ces chances est absurde : « The idea of equality over the past two centuries has progressed, or declined, from equality before the law, through equality of opportunity, to equality of result (or even equality of one quantifiable aspect of the result)⁸. » Si on donne le droit à tout le monde de participer à un tournoi d'échec, en s'assurant que tous respecteront les règles du jeu, il ne s'ensuit pas que tous vont donner la même performance. Bref, si on accepte l'inégalité des talents sportifs, par exemple, on doit accepter l'inégalité économique, sans quoi on contrevient à la liberté, donc à la société libérale. On ne peut empêcher les gens d'être meilleurs et plus motivés que d'autres au hockey et on ne peut empêcher les gens d'être plus riches que d'autres. « Individuals and groups differ in economic aptitudes and motivations⁹. »

La redistribution des richesses au niveau social

Bauer fait de la richesse une conception du bien parmi tant d'autres. Elle n'est pas une condition de possibilité à l'atteinte des conceptions individuelles compréhensives du bien, donc elle ne doit pas relever du politique. Cependant, on s'accordera tous pour dire qu'il nous faut un minimum de richesse pour mener à bien nos choix de vie. Il est vrai que l'égalitarisme n'est pas une bonne solution

pour éliminer la pauvreté et que les différences de classe sont intrinsèques à la société libérale, mais il y a une marge entre l'individu qui vit dans la pauvreté et la nécessité qu'elle occasionne et l'individu qui mène une vie modeste, mais intense dans une autre dimension telle que l'art ou la science. Personne ne peut raisonnablement choisir d'être dans la misère totale. Il faut l'éliminer tout comme on doit assurer une égalité des chances dans une société libérale. « Weak members of a society need to be helped. But large-scale penalization of productive groups for the benefit of the materially and culturally less productive, and for the benefit of those who administer wealth transfer, impairs the prospects of a society¹⁰. » Bauer démontre bien pourquoi on ne doit pas éliminer la richesse, mais il n'en dit pas beaucoup sur l'élimination de la pauvreté.

Bauer fait plutôt une critique en quatre temps des techniques de redistribution des richesses. Premièrement, selon lui, elles pénalisent sans raison les riches, puisqu'ils ne volent pas leurs richesses des autres. Deuxièmement, elles ne profitent pas nécessairement aux pauvres, car on n'arrive pas bien à définir légalement cette classe de la société. La pauvreté et la richesse sont plus qu'une question de revenu par habitant. « A childless couple is likely to have a higher per capita than a family with children. But it does not follow that the former is better off¹¹. » Il y a donc une inadéquation entre une politique générale purement financière d'aide aux pauvres et la situation toute particulière de chaque individu. Troisièmement, elles opèrent un déplacement de l'activité du secteur économique vers la sphère politique ou administrative, ce qui ne favorise pas l'essor économique. Quatrièmement, elles négligent les causes de la pauvreté : « Redistribution of income and reduction of poverty are often thought to be interchangeable concepts. [...] This is not so. [...] To make the rich poorer does not make the poor richer¹². » Si on veut améliorer la situation des pauvres, il ne faut pas mélanger l'aide procurant une structure qui permet de laisser libre cours aux choix de vie et celle qui profite aux vices des individus déjà libres. « It is indispensable for sensible assessment and policy to know why people are poor and how income differences have arisen. For instance, those who are poor through crippling disease, or unavoidable

or uninsurable accident, or erosion of savings through inflation, need to be treated differently from those people whose poverty has resulted from persistent overspending of large incomes¹³. »

Les sociétés pauvres

Sur la scène internationale, les considérations de Bauer ne sont et ne peuvent être symétriques. La différence majeure réside dans le fait que nous ne sommes pas confrontés uniquement à des sociétés libérales mais aussi à des États qui exercent un contrôle politique très contraignant sur les individus. Le pouvoir politique, lequel sépare les dominants des dominés, trace aussi la limite entre les pauvres et les riches. Dans cette perspective, il n'est plus question de liberté sociale. La richesse n'est plus une question de talent que l'on choisit de mettre en valeur, mais une question de privilège politique.

L'Ouest ne serait pas responsable de la pauvreté qui sévit dans ces pays. Tout comme on ne fait pas sa richesse sur le dos des autres dans une société libérale, on ne gagne pas notre richesse au dépend du Tiers-monde. Cette notion d'exploitation est, selon Bauer, une aberration véhiculée par l'idéologie marxiste et les pays communistes : « The notion itself originated in the West. For instance, Marxism is a Western ideology, as is the belief that economic differences are anomalous and unjust, and that they reflect exploitation¹⁴. »

En fait, il n'y aurait pas d'exploitation entre les sociétés, au contraire, grâce aux sociétés libérales, les pays pauvres ont développé des infrastructures efficaces. Bauer donne l'Inde en exemple. En regard de la domination que les Britanniques ont exercée là, plusieurs ont dit qu'ils y avaient exploité les ressources de thé. En réalité, nous dit Bauer, les Britanniques ont mis en place cette ressource. L'Inde a donc bénéficié économiquement du contact avec les Britanniques. Afin de bien illustrer son point, l'auteur nous dit qu'il existe des sociétés très riches, telles que la Suisse et les pays scandinaves, qui n'ont jamais eu d'activité coloniale et que les pays les plus pauvres sont ceux qui refusent tout contact commercial avec l'extérieur.

La majorité des arguments qui présentent l'Ouest comme regroupant des communautés de consommateurs insatiables et d'exploiteurs sans scrupules négligent complètement la dimension productrice en question.

Bauer affirme tout de même que l'Ouest a contribué à l'accroissement de la pauvreté sur la scène internationale, mais de deux manières très différentes de celles véhiculées par le discours ecclésiastique, artistique ou universitaire. Premièrement, la colonisation de certains pays a favorisé la politisation de la vie sociale et, deuxièmement, l'Ouest a déclenché un processus de démoralisation des communautés, menant notamment à un accroissement dangereux de la population. Malgré tout, ces faits ne semblent pas pouvoir justifier l'ampleur de la misère du Tiers-monde, ni la culpabilité qu'on tente d'assigner aux pays industrialisés.

La redistribution des richesses au niveau international

En ce qui a trait à l'aide des sociétés de l'Ouest, elle relève plus, selon Bauer, de l'autoflagellation et on se soucie peu de savoir si notre aide est symbolique ou réellement efficace. Notamment, lorsque l'on parle du revenu dérisoire des producteurs de café en regard de la valeur réelle de la marchandise, on ne dit jamais un mot sur les taxes internes qui sont imposées par les pays où ces producteurs œuvrent. « The insistence on the allegedly low prices paid by the West to the producers and the lack of any reference to the penal taxation of the producers locally are examples that this guilt literature is concerned more with the flagellation to the West than with improving the conditions of the local population¹⁵. »

De fait, notre aide est inadaptée à la réalité politique de nombreux pays pauvres. « When the inequality in political power between rulers and subjects is pronounced, conventional measurements of incomes and living standards cannot even remotely convey the substance of the situation. Such measurements greatly understate the realities of inequality in a society where the rulers can command the available resources practically at will¹⁶. » Sur le plan international, l'idée de la responsabilité de l'Occident véhicule celle de la non-responsabilité des politiques internes des pays dont la majeure partie des citoyens vivent dans la pauvreté.

Plusieurs faits illustrent la responsabilité des politiques locales. « The many obvious examples include the persecution of productive groups in Asia and Africa ; the subordination of economic advance to egalitarian objectives as in Britain ; the refusal to take animal life as in South Asia ; or to let women work outside the home as in many Muslim countries¹⁷. » Il semble évident que si les politiques internes d'un pays dictatorial ne changent pas, l'aide humanitaire venant de l'extérieur ne portera pas fruit à long terme. Un paternalisme vis-à-vis des sociétés pauvres serait de mise, mais inacceptable d'un point de vue moral.

On ne peut tout simplement pas négliger l'arrière-plan historique des différentes sociétés et faire comme si le monde n'existait pas avant l'essor économique des pays occidentaux. « Income and living standards in the West are outcome of many centuries of cultural and economic progress ; they have not come about in one or two generations. It is therefore not surprising, abnormal or reprehensible that many Third World countries (notably Africa) which do not have centuries of progress behind them should have much lower incomes than the twentieth-century West¹⁸. »

II. Sen

Confronté à cette position plutôt conservatrice qui réduit à presque rien la responsabilité morale face à la pauvreté en disant essentiellement que la richesse n'est pas le fruit de l'exploitation et que la redistribution est mésadaptée à la réalité, Amartya Sen se propose, dans un article paru dans *The New York Review* en 1982, de démontrer qu'elle est fallacieuse. Pour ce faire, il débute en soulevant deux types d'arguments utilisés par Bauer.

Les premiers sont dits « directs » et les autres « indirects ». Un argument indirect consiste à exposer les raisons pour lesquelles on pourrait soutenir une position fautive. Par exemple, Bauer fait une critique indirecte de ceux qui prônent une redistribution internationale des richesses lorsqu'il prête aux dictateurs de certains pays l'intention de vouloir soutirer des fonds par l'entremise d'une dénonciation de l'exploitation. De l'autre côté, un argument direct est la réfutation d'une position.

Quatre types d'arguments directs

Sen se concentre uniquement sur les arguments directs de Bauer, car ils sont logiquement beaucoup plus intéressants. On peut critiquer une science en s'attaquant à l'utilisation qu'on en fait, mais ce faisant on n'atteindra pas sa valeur de vérité. De plus, un procès d'intention devient rapidement inutile. Si Bauer veut critiquer l'égalitarisme sur le terrain de la lutte de pouvoir, il est très facile de lui retourner ses propres attaques en l'associant avec le courant conservateur : « If Bauer sees himself as David facing Goliath, then David has come to the battleground on the shoulders of a second Goliath-one that rules much of the world¹⁹. » C'est donc en regard de la validité de l'égalitarisme que Bauer et Sen se confrontent.

Sen fait ressortir quatre sortes d'arguments directs utilisés par Bauer. « First he argues that most economic differences are deserved. [...] Second he implies that there is a procedural justification for income differences. [...] Third there is an instrumental justification of income differences, based on their consequences. [...] Fourth, he argues that there is an underlying contradiction in egalitarianism in open societies²⁰. »

Les troisième et quatrième arguments sont réfutés par Sen à l'aide d'exemples empiriques. Il nous dit qu'il existe des sociétés qui pratiquent des politiques égalitaristes et qui ne souffrent pas des conséquences fâcheuses dénoncées par Bauer. Le troisième argument, qui soutient le fait que la redistribution des richesses ralentit l'essor économique en défavorisant les personnes riches, talentueuses et motivées au profit des éléments moins productifs de la société, va à l'encontre de la réalité de nombreux pays tels que la Corée du Sud, Hong Kong, Taiwan et Singapour. Ces derniers ont vécu une prospérité économique appréciable tout en ayant donné plus de force à leurs politiques de redistribution. Le quatrième argument, qui dénonce l'oppression politique créée par l'égalitarisme, n'est guère plus concluant. La relation proportionnelle entre une politique égalitariste et un pouvoir politique dangereusement coercitif est aisément falsifiée. Certains pays à tendance égalitariste, comme la Suède, n'interviennent pas plus dans la vie privée de leurs citoyens que bien d'autres pays libéraux. En revanche, il existe de

nombreux pays, notamment en Amérique latine, qui sont très oppresseurs, sans pratiquer de politiques qui visent l'égalité économique.

Quant aux deux premiers arguments, ils s'attaquent directement aux buts de l'égalitarisme en soulignant l'importance du droit moral à la possession. Pour Bauer, celui qui produit une richesse mérite cette dernière puisqu'il est talentueux et motivé et aussi parce que le processus de production résulte d'un accord entre des agents libres et non d'une exploitation. Néanmoins, il est aisé de réduire significativement l'importance du droit à la possession, tout spécialement si on l'associe à la productivité. Sen critique donc les deux premiers arguments en dissociant tout d'abord l'idée de bien moral avec celle de production et, en second lieu, en démontrant que la notion de production est trop floue pour pouvoir justifier quoi que ce soit. On n'arrive tout simplement pas à identifier le producteur de la richesse. Il nous est donc impossible de dire qui a un droit moral sur la richesse en regard de la production.

Si l'on considère une personne malade A qui produit un médicament, on peut lui accorder un droit moral de possession par rapport à une personne malade B qui ne l'a pas produit. Mais il suffit de dire que A n'est pas malade pour atténuer l'importance du droit à la possession.

De plus, Sen nous fait remarquer judicieusement à quel point la définition du terme « production » est évasive et mal utilisée par Bauer. Premièrement, le processus de production est un processus d'interdépendance entre les différents producteurs. Même la production marginale, c'est-à-dire le surplus de production, est le résultat d'opérations complexes qui ne nous permettent pas d'en préciser le facteur déterminant. Bauer semble se situer dans une perspective atomiste qui minimise l'interdépendance entre les individus. La production économique n'a pas le même statut que celui de la production artistique ou de la performance sportive. Deuxièmement, la richesse ne dépend pas uniquement de la production. Le prix d'un bien ou d'un service est relatif. Il n'est pas fixe ou universel. Un barbier américain va sûrement gagner plus d'argent qu'un barbier indien et ce, même si les deux individus sont également motivés et

talentueux. Troisièmement, il faut savoir distinguer l'efficacité de la production en regard de la production elle-même ou de la quantité de ressources nécessaires à la production. Quatrièmement, Bauer ne fait pas la distinction entre celui qui possède davantage en raison de sa production ou à cause du hasard. Bref, « The notion of being "more productive" is more complex than Bauer makes it sound²¹. »

III. Pogge et les techniques de redistribution

Contre le statu quo

Suite à cette critique dévastatrice, il n'en demeure pas moins que les critiques de Bauer concernant les méthodes de redistribution ne sont pas vraiment touchées. Les causes de la pauvreté, l'arrière-plan historique, la souveraineté des peuples et les difficultés de rejoindre les véritables pauvres sont des obstacles d'envergure que Bauer fait justement saillir. Cependant, une telle critique n'atteint nullement l'importance morale d'une aide internationale, ni l'impossibilité d'une technique fiable. Au contraire, Thomas Pogge souligne l'importance d'aider les moins fortunés, car il est peu probable qu'ils s'en sortent par eux-mêmes. « The global poor do not in fact have states and compatriots willing and able to secure their basic needs²² ». Il serait ridicule de ne rien tenter en s'appuyant sur le fait que nos techniques ne sont pas parfaites. Comme le souligne bien Pogge, on ne peut affirmer : « Since no one would benefit from a futile attempt to maintain impracticable institutions, we should all just rest content with the global inequalities of the status quo²³. »

Tout comme Sen, Pogge nie l'importance du troisième et du quatrième argument de Bauer. Selon lui, la richesse susceptible d'éliminer la nécessité terrible des pauvres représente un infime pourcentage de ce que les gens les plus riches de cette planète possèdent. Les en priver ne brimerait pas leur liberté et cela serait loin de mettre en péril l'activité économique globale : « The aggregate income of the poorest quartile is less than 0,7 percent of the global social product, less than \$210 billion out of nearly \$30 trillion (WDR, 231). A shift in global income distribution that would double (or triple) their incomes entirely at our expense would still be quite minor. It would reduce the top tenth of incomes by a mere 1 or 2 per-

cent – hardly a serious threat to our culture and lifestyle²⁴. » Bien que cet argument soit un peu caricatural, il n'en demeure pas moins qu'il frappe durement le contraste rapidement fait entre l'égalitarisme et la liberté.

Il critique aussi les deux premiers arguments de Bauer, non pas en mettant l'accent sur l'interdépendance des agents producteurs, mais en exposant l'illusion d'une ressource illimitée : « Peoples must share the same planet with its limited resources²⁵. » En outre, si les ressources planétaires sont limitées, le droit moral à la possession, dû aux talents et à la liberté, est gravement atteint. Le danger de gagner une richesse aux dépens des autres n'est pas une idée aussi anodine qu'elle puisse paraître chez Bauer. Par ailleurs, le thème de l'exploitation et de la corruption politique ne semble pas relever uniquement de l'idéologie. Pogge dit à cet effet : « Oppression and corruption in the poorer countries, which Rawls rightly deplores, is by no means entirely homegrown²⁶. »

GRT (Global Resources Tax)

Pogge, quant à lui, préconise l'application d'une taxe globale sur l'utilisation des ressources, afin d'en faire profiter les pays les plus démunis. Le terme « ressource » est compris ici dans un sens large qui inclut même l'environnement. Cette taxe n'aurait pas pour effet de condamner les pays producteurs, car ces derniers ajusteraient leurs prix en conséquence. De plus, le fait que la GRT s'applique à la pollution, par exemple, donne moins d'importance à la critique de Bauer qui soutient que la redistribution accable les riches arbitrairement et exclusivement.

Pogge veut changer, à l'aide de la GRT, l'adage de Locke concernant la possession. Il ne s'agit plus de consommer pourvu que nous en laissions assez et d'aussi bonne qualité pour les autres. On dit maintenant qu'on peut consommer, si on laisse une part de bénéfice économique.

Il est bien entendu que Pogge ne considère pas sa solution comme étant parfaite. Il se peut que l'économie ralentisse à cause de telles mesures et il faut toujours faire attention de ne pas faire payer les pauvres au bout du compte. Mais ce qui intéresse cet auteur, c'est

de ne pas tomber dans le laisser-aller. Même si les régimes dictatoriaux posent un problème de taille à la redistribution des richesses, il est toujours possible d'aller agir sur le terrain grâce à des organismes comme l'UNICEF.

La souveraineté des peuples

Néanmoins, ce qui fait tout l'intérêt de l'intervention de Pogge, c'est qu'elle veut détruire la conception libérale, que nous avons ici attribuée à Bauer, qui soutient qu'une aide internationale implique un paternalisme et un antilibéralisme. En fait, les premiers qui accepteraient un principe de redistribution seraient ces sociétés non libérales dont Rawls voudrait sauver la dignité en évacuant tout principe de différence au niveau cosmopolite.

Selon Pogge, la GRT ne nécessiterait pas de gouvernement mondial, car les redistributions se feraient entre les pays, par l'intermédiaire d'organismes déjà installés, tels que l'ONU. De même, les sanctions ne seraient pas prises en charge par un pouvoir central. « They could go as follow : Once the agency facilitating the flow of GRT payments reports that a country has not met its obligations under the scheme, all other countries are required to impose duties on imports from, and perhaps also similar levies on exports to, this country to raise funds equivalent to its GRT obligations plus the cost of these enforcement measures²⁷. »

Bref, un principe de différence, tel que la GRT, devrait, selon Pogge, apparaître dans une conception rawlsienne de la justice des peuples. Même en acceptant sa méthode des deux voiles d'ignorance et sa définition plutôt caricaturale²⁸ du terme « peuple », il n'y aurait pas de raison valable pour ignorer un tel principe.

Conclusion

En tout et pour tout, nous avons présenté avec Bauer une position qui illustre de manière typique une justification de la non-responsabilité morale vis-à-vis la misère internationale. Principalement, il soutient que la richesse est produite et méritée, non pas extorquée. Il soutient aussi que les techniques de redistribu-

tion sont inadaptées, sans pour autant mettre de nouvelles idées de l'avant.

Par l'intermédiaire de Amartya Sen, nous avons souligné à quel point les arguments de Bauer pouvaient être démentis empiriquement, mais surtout, il nous a été possible d'invalider sa conception de la production et du droit moral qu'il accordait aux producteurs de la richesse. La production n'est pas un processus linéaire qui se réalise par une seule personne. Comme le fait remarquer Pogge, nous ne vivons pas sur une planète où les ressources importantes sont infinies, ni même justement réparties à l'intérieur des frontières politiques. Nous avons donc tous un devoir moral envers les moins fortunés de cette planète. On ne mérite pas plus notre richesse qu'eux méritent leurs malheurs.

Il est vrai que la redistribution pose des problèmes techniques. Cependant, ils ne sont pas insurmontables et il ne faut surtout pas se contenter du *statu quo*. Thomas W. Pogge est très catégorique sur ce point et on ne voit pas en quoi la GRT serait incompatible avec le libéralisme. Il est absurde de refuser de donner notre aide en disant à ceux qui la veulent : « En fait, vous ne la voulez pas vraiment. »

1. Peter Bauer est économiste de profession et a récemment gagné le *Milton Friedman Prize For Advancing Liberty*.

2. Peter Bauer, *Equality, the Third World and Economic Delusion*, Cambridge, Harvard University Press, 1981, p. 295.

3. Amartya Sen est économiste et enseigne à l'Université Cambridge. Il a gagné le prix Nobel d'économie en 1998.

4. Thomas Pogge enseigne la philosophie à l'Université Columbia.

5. Peter Bauer, *op. cit.*, p. 10.

6. *Ibid.*, p. 9.

7. *Ibid.*, p. 12.

8. *Ibid.*, p. 11.

9. *Ibid.*, p. 16.

10. *Ibid.*, p. 21.

11. *Ibid.*, p. 21.

Commentaires

12. *Ibid.*, p. 23.
13. *Ibid.*, p. 22.
14. *Ibid.*, p. 69.
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*, p. 19.
17. *Ibid.*, p. 22.
18. *Ibid.*, pp. 22-23.
19. Amartya Sen, « Just Deserts », dans *The New York Review*, March 1982, p. 3.
20. *Ibid.*
21. *Ibid.*, p. 5.
22. Thomas W. Pogge, « The Moral Demands of Global Justice », dans *Dissent* (fall 2000), p. 38.
23. *Id.*, « An Egalitarian Law of People », dans *Philosophy and Public Affairs*, vol. 23, n. 3 (1994), p. 220.
24. *Id.*, « The Moral Demands of Global Justice », dans *Dissent* (fall 2000) p. 38.
25. *Id.*, « An Egalitarian Law of People », *op. cit.*, p. 221.
26. *Ibid.*, p. 214.
27. *Ibid.*, p. 219.
28. Rawls identifie les peuples avec les frontières politiques.

Hayek et la justice sociale : ponter le fossé

Sacha Alcide Calixte, *Université Laval*

Un autre monde est possible

Cet article tente d'assumer la tâche de la répartition critique souhaitée par Yannick Lacroix en conclusion de son texte « La pente glissante. Hayek et la justice sociale » paru dans le vol. 3 (hiver 2003) de la présente revue. Ce texte présentait les objections que le maître à penser de l'école néolibérale adresse au concept de justice sociale ainsi que les soubassements théoriques, principalement ce que l'auteur a opportunément qualifié d'*ontologie du fait social*, qui soutiennent cette objection.

L'œuvre de Hayek se présente comme une somme de thèses dont la fonction est de supporter l'opinion politique selon laquelle le libéralisme économique est le seul rempart contre le totalitarisme politique, opinion énoncée dès 1944 dans *La Route de la servitude*¹. Une première thèse, que j'appellerai la thèse économique, vise à démontrer que le libre marché est le mode le plus efficace de régulation socio-économique possible. Une deuxième thèse, thèse historique, affirme, selon une argumentation évolutionniste, que la société de marché est le résultat naturel de la sélection historique. Une troisième thèse, idéologique, déclare le rejet de la pertinence du concept de justice sociale dans le cadre d'une société libérale.

Toutes ces thèses s'appuyant sur l'illusion ontologique du libre-marché, il s'agira d'abord, par le moyen d'une critique épistémologique de la théorie économique hayekienne, de procéder à une désontologisation de la notion de marché qui mettra à jour d'une part son caractère culturel et historique et, d'autre part, le fait que le concept de non-intentionnalité (d'ordre spontané) auquel Hayek se réfère comme détermination fondamentale de l'ordre économique est faussement porteur de normativité politique extra-idéologique. En second lieu, nous verrons comment cette critique, là où la notion d'ordre spontané permettait à Hayek d'affirmer l'insignifiance du

concept de justice sociale, nous permet en retour de lui redonner ses lettres de noblesse et de proposer *a fortiori* une stratégie de remplissage de sa signification. La conclusion procédera à une brève remise en cause des prétentions politiques du néolibéralisme hayekien en soulignant le poids idéologique que possède aujourd'hui le corpus doctrinal néolibéral quant à la gestion de l'économie du monde².

L'ontologie du marché

Individualisme méthodologique et idéologie

L'une des thèses majeures de Hayek réside dans l'affirmation de l'autonomie de la société et du marché face aux intentions de ses acteurs et actrices, jusqu'à la dénégation du pouvoir de l'humanité à pouvoir réguler optimalement les systèmes socio-économiques dans lesquels elle se trouve autrement que par le laisser-faire³. Cette thèse pratique du non-interventionnisme économique, qui trouve sa justification théorique la plus importante dans la qualification d'*ordre spontané* que Hayek applique à la notion de marché, n'est pas exempte de difficultés dont la première réside dans sa compatibilité affirmée avec l'individualisme méthodologique dont Hayek, de concert avec les autres membres de l'école autrichienne d'économie, se réclame⁴. En effet l'individualisme méthodologique se définit comme une attitude épistémologique et méthodologique voyant le principe d'explication des phénomènes généraux dans le comportement de ses éléments les plus simples (thèse du réductionnisme, la sociologie est expliquée par la psychologie, la psychologie par la biologie, la biologie par la génétique, *ad nauseam*) et le rejet de la valeur opératoire des concepts généraux comme la société ou les classes sociales. Nous aurons à revenir sur cette dénégation épistémologique de la *classe* et des *motivations de classe* lorsque nous aurons à confronter la doctrine économique de Hayek au monde réel. Mais accordons pour l'instant l'avantage du terrain à l'adversaire et acceptons de nous situer dans le cadre même de l'individualisme méthodologique. Comment, alors, comprendre l'idée maîtresse de Hayek selon laquelle « les phénomènes sociaux sont le résultat d'actions humaines mais non le résultat d'intentions humaines⁵ » ? L'autonomie (la non-intentionnalité) posée du tout

social ne joue-t-elle pas *contre* la prétention à pouvoir dériver la compréhension d'un ensemble par l'analyse du comportement de ses composants postulée par l'individualisme méthodologique ? En d'autres mots, comme l'a vu Maurice Lagueux, si Hayek fait bien partie de l'école de l'individualisme méthodologique réductionniste, pourquoi et comment n'est-il pas constructiviste ?

Il est notoire que le combat sans relâche que Hayek a mené toute sa vie contre les constructivistes rationalistes (position de ceux et celles qui prétendraient que les institutions sociales les plus satisfaisantes sont le fruit d'une construction ou d'une planification réussie) signifiait concrètement la lutte contre les prétentions communistes, sociales-démocrates et keynésiennes (que Hayek réduit sommairement au « socialisme ») à instaurer un ordre social meilleur qu'un ordre strictement libéral⁶. Or, sachant que Hayek et l'école autrichienne partageaient dans une certaine mesure cette position d'une autonomie du fait social avec deux des plus éminents penseurs du courant socialiste – Friedrich Engels et Karl Marx⁷ –, à ce titre archi-ennemis et constructivistes-rationalistes désignés, ne sommes-nous pas en droit de nous demander si Hayek n'est pas anti-constructiviste par conviction politique (c'est-à-dire par antisocialisme) plutôt que par suite d'exigences théoriques très fermes ? Car après tout, il semble bien qu'un individualisme méthodologique réductionniste défendu sur le plan épistémologique devrait mener en principe à une position constructiviste qui trouverait un répondant plus cohérent dans l'idée d'interventionnisme économique que dans celle de laisser-faire. Si donc l'on interprétait l'individualisme méthodologique hayekien dans le sens d'un réductionnisme, il faudrait nous demander sérieusement d'où vient l'exigence rationnelle du libéralisme économique que celui-ci prétend tirer de l'application de l'individualisme méthodologique au champ social.

Mais sans doute doit-on avec Lagueux expliquer ce paradoxe épistémologique apparent par son interprétation dans le sens d'un subjectivisme cognitiviste. Faisant passer l'individualisme méthodologique hayekien sur le plan d'une théorie de la connaissance, nous pouvons justifier l'attitude épistémologique de l'école autrichienne devenant celle selon laquelle ce qui est important n'est pas

la possibilité de réduction de fait du sociologique au psychologique mais sa possible réduction de droit dans une acception normative. Ainsi pris, l'individualisme méthodologique de Hayek serait à comprendre non pas comme le résultat d'une contrainte théorique, mais comme un axiome devant trouver sa justification *a posteriori*, dans les résultats cognitifs des modèles théoriques qu'il fonde. Peu importe dès lors que la structure de l'ordre social ou économique soit conçue comme entièrement indépendante de la volonté des individus. Il suffit de dire qu'elle peut leur être *imputée* en tant que *résultat non intentionnel* de leur action⁸ et se trouveront ainsi sauvées les deux thèses contradictoires de l'autonomie du marché et de la légitimité d'une analyse basée sur les actions des agents économiques individuels. Par exemple, on dira que la baisse du prix des oranges sur le marché ne résulte pas de l'action intentionnelle d'individus puisque le prix des oranges est régi par le marché ; mais l'action économique des individus restant bien sûr la seule source concrète identifiable du mouvement des prix, on dira tout de même qu'elle peut leur être imputée. Ici, la non-intentionnalité fait office de *deus ex machina* venant sauver la possibilité théorique d'un modèle de prime abord impraticable ; mais l'inadéquation fondamentale de cette construction idéale face aux déterminations sociales et économiques réelles vient révéler le véritable caractère du libre-marché, soit celui d'une construction plus idéologique que scientifique masquant en retour les véritables rapports sociaux que les individus entretiennent entre eux.

Car sur le plan théorique, la contrepartie du coup de force méthodologique de Hayek, nécessaire pourtant à la sauvegarde de la cohérence rationnelle de sa doctrine, est d'enfermer celui-ci dans l'univers de la représentation en faisant du marché une entité idéale objective dont le fonctionnement sera compris comme étant analogue à celui des phénomènes appréhendés par les sciences physiques, desquelles fut d'ailleurs dérivé le modèle épistémologique de l'économie classique. En bon libéral, Hayek s'appuie en économie sur les concepts d'inspiration physicaliste développés par les économistes classiques et néoclassiques de Hume à Pareto⁹, concepts qu'il raffînera pour leur redonner quelque peu du lustre dont la crise éco-

nomique de 1930 les avait sérieusement privés. Toutefois, malgré les distinctions subtiles qu'Hayek tente d'établir pour localiser le marché dans une catégorie intermédiaire entre l'ordre naturel (*kosmos*) et l'ordre culturel (*taxis*) de l'organisation des phénomènes, c'est finalement vers une identification plus ou moins complète avec l'ordre naturel qu'il se tournera pour rencontrer ses besoins épistémologiques¹⁰.

Grâce à la mouture ultrafine de Hayek, le marché passera du système d'équilibre des néoclassiques à l'entité régulatrice qui fournira à l'agent économique les informations sur le meilleur rendement de son investissement par le truchement du jeu des prix. L'homogénéité de l'homme, de la société et de la nature, qui légitimait pour les physiocrates la fondation épistémologique physicaliste de l'économie, est remplacée par la fonction cognitive des prix agissant comme indicateurs pour l'orientation de l'action économique des individus. Cependant, même ce subtil passage à la modernité cognitiviste¹¹ ne peut éviter à Hayek de devoir hypostasier le marché en entité ontologique autonome afin de pouvoir expliquer cette *vis indicativa*, tout comme le faisait Adam Smith avec son analogie de la main invisible. Nous tenons peut-être là la raison profonde pour laquelle Hayek s'accroche avec tant de force à l'idée de l'autonomie du marché. En effet, si l'on renonce à cette autonomie, le marché et l'ordre social libéral qu'il structure apparaîtront immédiatement sous leur aspect fondamental de résultats historiques de l'activité humaine et une voie sera dès lors ouverte aux tentatives politiques de dépassement de la société de marché. Pour sauver sa doctrine du non-interventionnisme, valider l'autonomie du marché et protéger la société libérale, Hayek est forcé d'ontologiser le marché en entité autonome ; ontologisation qui paiera grassement son droit de passage en étant de la plus grande utilité pour justifier les autres caractères éminemment merveilleux qui seront attribués au marché – comme celui de préserver la liberté des peuples qui le protègent¹² – et en permettant de passer sous un demi-silence les caractères désagréables du marché réel.

Un ordre spontané ?

Il est manifeste que ce décrochage de l'ordre empirique ne soit rien de moins que nécessaire à la sauvegarde de la doctrine hayekienne, car quoi qu'il en soit du fonctionnement technique de ce système idéal, la réalité humaine de la production-reproduction de notre propre existence n'en demeure pas moins infiniment plus riche et complexe que les catégories classificatoires de Hayek et en vérité réfractaire à y entrer. Surtout, Hayek échoue à intégrer de façon satisfaisante le fait empirique de l'intervention consciente des individus sur le système social et économique et notamment quant à leurs agissements en tant qu'individus membres d'une classe sociale, agissant selon des intérêts leur étant propres en tant que membres ou alliés de cette classe.

On a vu que, pour Hayek, le marché est un ordre spontané, c'est-à-dire qu'il ne résulte pas d'intentions conscientes de la part des individus. Mais, dans ce cas, n'est-il pas curieux de constater que parmi les conditions nécessaires à l'émergence du capitalisme libéral, les éléments fondamentaux que sont l'existence d'un capital suffisant pour employer un assez grand nombre de travailleurs et la présence d'hommes et de femmes ne disposant, comme produit à offrir sur le marché, que de leur seule force de travail sont rien moins qu'identifiables comme étant les résultats de pratiques en bonne part intentionnelles ? Pensons seulement, en prenant l'exemple du Royaume-Uni, aux vagues d'expulsion et d'expropriation des paysans qui se succèdent du XV^e siècle au XVIII^e siècle ou à la constitution des fortunes marchandes sous le protectionnisme du monopole royal¹³. Et que penser du colonialisme et des guerres de conquêtes, autres moyens fort efficaces de l'accumulation primitive du capital¹⁴ et que Hayek intègre par les moyens d'un darwinisme social quelque peu embêté¹⁵ ? De même, il serait tout à fait unilatéral d'affirmer que le tout social est entièrement non intentionnel alors qu'il est composé de réalités et d'institutions sociales dont on ne peut manifestement pas dire la même chose. La création en 1530 par François 1^{er} du Collège des Lecteurs Royaux (actuel Collège de France) et l'établissement en 1539 de l'Édit de Villers-Cotterêts imposant l'usage du français dans les actes juridiques et administratifs ne sont-ils pas

des exemples de politiques culturelles, actes intentionnels s'il en est, venant déterminer l'apparition ou le renforcement d'une catégorisation sociologique possible d'un secteur linguistique ou culturel déterminé ? Les banques, les bureaucraties d'État (pensons à l'État québécois avant et après la Révolution tranquille), les syndicats et les églises, ainsi que le décorum qui vient les légitimer et détermine les relations sociales de leurs aires d'influence, ont tous été un jour ou l'autre créés par des actes qui avaient bien souvent leur finalité fort consciente et ont continuellement été modifiés en fonction de ces buts. Sans doute l'humanité est faillible et ces buts (heureusement d'ailleurs) n'ont certes pas toujours été atteints. Je ne conteste pas que des conséquences involontaires puissent aussi résulter souvent des actions humaines. Comme le dit St-Onge, « quand Dow Corning commercialisa ses implants mammaires, elle ne prévoyait pas qu'un jour elle se mettrait sous la protection de la loi sur la faillite¹⁶. » Mais cela ne justifie pas pour si peu le passage à la constitution axiomatique de l'ordre spontané du marché réel. Hayek est d'ailleurs conscient de cette aporie lorsque, dans le tome premier de *Law, Legislation and Liberty*, il élabore la conception selon laquelle « il doit être possible de concevoir que la formation d'un ordre spontané dépende entièrement de règles qui ont été faites délibérément¹⁷ » ; cependant son incapacité à la résoudre jette une lumière redoublée sur la nécessité dernière de l'idéalité du libre-marché hayekien.

L'illusion du libre-marché

Malheureusement pour Hayek, sa nouvelle théorie améliorée du marché tient aussi peu la route que la doctrine de Smith, et pour les mêmes raisons. La justification de la supériorité du marché sur les autres systèmes de régulation économique, apportée par la loi de l'équilibre général et de la théorie de l'optimum (loi de Walras-Pareto), n'est valable qu'en situation théorique de concurrence parfaite. Seulement, dans la réalité, cette situation n'existe pas. C'est d'ailleurs pourquoi les économistes classiques et néoclassiques ont développé toute une série de variations de ce modèle (marchés parfaits, imparfaits, monopolistiques, oligopolistiques, etc.) pour pallier

les écarts se faisant irrémédiablement jour entre la réalité et la fiction des modèles économiques¹⁸. L'erreur fondamentale de Hayek est de croire qu'il est possible de dissocier le marché de l'ensemble du processus de production, c'est-à-dire de la totalité sociale. Mais à cela, tous les apports de la cybernétique et de la théorie des jeux ne peuvent rien. Dans la réalité, l'économie est toujours plus ou moins lestée du poids des interventions étatiques comme de celles des monopoles économiques privés ou publics. La volonté de Hayek de conformer le monde réel à un modèle théorique pur n'est qu'une utopie à fonction idéologique qui n'est d'aucune façon assimilable à une quelconque exigence scientifique devant peser sur la politique des États. N'en déplaise à Gary Becker¹⁹ et aux autres prêtres de l'école de Chicago, l'économie n'est ni une science physique ni un concurrent de la sociobiologie.

Le discours hayekien sur le marché est une fraude idéologique parce qu'il fait croire à un discours sur le réel alors qu'il s'agit en fait d'un discours sur un modèle idéal²⁰. Il identifie comme fait de nature ce qui est un fait de culture, si bien que, pour un peu, on lui appliquerait l'analyse idéologique du Barthes des *Mythologies*. En fait, le marché réel est très différent du marché idéal de Hayek :

Le marché n'est pas un mécanisme neutre qui favorise également tous les joueurs et toutes les joueuses parce que le marché ne répond qu'à la demande solvable et que tous et toutes n'ont pas la même capacité de payer. Il est inapte à distribuer les ressources adéquatement comme en témoigne la distribution inégale des revenus et la disparité de l'allocation des ressources. Le marché amène l'utilisation inefficace des ressources parce que même en situation de besoin des modèles mathématiques montrent aux capitaines d'industries que le profit est maximisé lorsqu'une entreprise produit moins et maintient des prix plus élevés. Il provoque des crises et des récessions récurrentes qui provoquent un gaspillage énorme de ressources par le biais des faillites, du chômage, de la destruction de stocks et des restructurations industrielles²¹.

Loin d'être un principe régulateur, le marché n'est qu'un modèle mathématique idéal dépourvu des qualités merveilleuses d'influence sur le réel qu'on lui attribue. Par suite, les règles d'un droit positif régissant la propriété privée, les contrats d'échange et les transferts de biens ne sont en rien les conditions de possibilité de la manifestation d'une force organisatrice des relations commerciales entre individus²², mais la codification des conditions nécessaires au respect empirique d'intérêts sociaux particuliers dans le cadre d'une organisation sociale déterminée de la production.

La question de la justice sociale

Hayek développe trois arguments principaux contre le concept de justice sociale. D'abord, il affirme que « ce qui est appelé le concept de justice sociale ne possède aucun sens dans le cadre d'un ordre spontané²³ », parce que le concept de justice n'est applicable qu'au résultat intentionnel des actions humaines, ce dont le marché fait l'épuration. Deuxièmement, la demande d'une répartition plus égalitaire du produit social serait une contradiction parce qu'elle nierait le système libéral à l'origine de ce produit²⁴. Troisièmement, que « [...] l'égalité formelle devant la loi est en contradiction, voire incompatible avec tout effort gouvernemental tendant à réaliser l'égalité matérielle ou concrète entre les hommes²⁵. »

Un système supra-éthique ? La fausse absolution

Au vu de ce qui vient d'être dit, la thèse hayekienne de l'absence de sens du concept de justice sociale fait déjà long feu. Dans le système hayekien, c'est le libre-marché qui assure par son caractère impersonnel le rôle de cloison étanche entre l'action économique des individus et les effets de celle-ci, empêchant l'attribution éthique des effets sociaux du système socio-économique à qui que ce soit. Seulement, comme nous l'avons vu plus haut, le libre-marché n'existe pas. Ce qui existe, c'est le marché réel dont les impératifs transparaissent jusque dans la difficulté qu'éprouve Hayek à séparer de façon claire les éléments intentionnels des éléments spontanés qui formeraient le tout social. Par exemple, lorsque l'État pourvoit à des services et alloue des commandes étatiques à des

compagnies privées, il est à considérer comme agent intentionnel ; mais lorsqu'il fait respecter le droit d'investir, il agit comme garant de la régulation du marché et ne l'est plus²⁶. Mais pourquoi ne serait-il pas légitime d'imputer une valeur morale aux résultats des politiques économiques de l'État, puisque les résultats et l'existence même du marché sont en réalité constamment visés et voulus par un certain nombre de gens en position de pouvoir²⁷ par le biais de politiques qui, selon la vision même de Hayek, pourraient fort bien faire l'objet d'un jugement éthique²⁸ ?

En d'autres mots, tout ordre social tient aussi par volonté (ou manque de volonté) politique, détermination intentionnelle s'il en est. L'argument de Hayek ne tiendrait que si l'on reconnaissait que la société de marché est indépassable, c'est-à-dire qu'elle ne fait pas l'objet d'un choix, que nous y sommes condamnés. Mais l'histoire montre bien que cette assertion est fautive : le système libéral pur de Hayek, qui n'est même pas un véritable choix de l'humanité en fait d'organisation économique, est en fait concurrencé par une pléiade de modèles « planistes » allant du keynésianisme au communisme autoritaire (version feu stalinienne, maoïste ou autre) en passant par le national-populisme d'Amérique latine et sans parler des multiples variantes qu'il nous incombe de concevoir du socialisme démocratique ou autogestionnaire. Hayek peut ignorer ces options parce qu'il les amalgame en une centaine de pages avec le totalitarisme ou avec l'utopie²⁹. Bien qu'ici ce soit toute la conception politique que Hayek propose de la filiation entre planisme, socialisme et totalitarisme qu'il faudrait critiquer, il devra suffire de rappeler que l'histoire s'est chargée de donner tort à Hayek : la croissance de l'État-providence n'a pas débouché en Occident sur l'État totalitaire (fasciste, national-socialiste ou stalinien), et le national-populisme et les ébauches de socialisme démocratique qui ont été tentées en Amérique latine n'ont été suivies de la dictature que là où la CIA s'en est mêlée³⁰. En somme, au niveau macro du système capitaliste dans son ensemble ou au niveau micro des politiques économiques particulières, la société de marché libérale est de part en part traversée et soutenue par des actions ou des inactions intentionnelles, pour peu que l'on entende *support* dans son sens de volonté intéressée, aussi

bien active que passive : la non-ingérence de l'État dans l'emploi de briseurs de grèves par un employeur ou dans une guerre étrangère privée menée par des mercenaires pour l'appropriation de ressources minières – par exemple – est aussi intentionnelle (et bénéfique à la bourgeoisie) que l'augmentation des postes budgétaires de la défense nationale ou la hausse subite et unilatérale des taux d'intérêts en période d'inflation. L'affirmation voulant que cette société, alors qu'elle est en réalité l'objet d'un choix continuellement renouvelé de la part d'une pléiade de grands et aussi de petits, ne puisse recevoir l'application d'une exigence de justice sociale est difficilement recevable pour autre chose que ce qu'elle est : un rempart idéologique contre toute tentative d'attenter au droit bourgeois d'accumuler du capital³¹.

Qui se contredit ?

Avec la thèse du libre-marché, tombe également celle de la contradiction qui existerait dans la demande de suppression, au nom d'une meilleure distribution des richesses, du système économique producteur de ces richesses³², puisqu'il se trouve au vrai que le système en question n'a jamais fait l'économie du support étatique pour sa régulation et son développement : par des moyens fiscaux comme les subventions ou les droits de douanes lorsque suffisant et par des moyens militaires lorsque nécessaire. La répartition de Hayek selon laquelle ce sont justement ces interventions qu'il s'agit d'éliminer est inopérante, puisque, loin d'être des obstacles à son développement, c'est précisément grâce à ces interventions que s'est développé le capitalisme jusqu'à son niveau actuel. Mais elle montre cependant les contradictions qui paralysent l'évolutionnisme hayekien lorsque vient le temps de faire face à l'histoire réelle. Pour lui, la réalité sociale « ne peut s'expliquer qu'en terme d'évolution sélective³³. » Des pratiques telles que le marché ont été « conservées parce qu'elles procuraient aux groupes où elles étaient apparues une supériorité sur les autres groupes³⁴ ». Si c'est ainsi, alors la période ouverte par le New Deal et qui se prolonge durant les trente glorieuses (1945-1975), où l'usage de politiques interventionnistes d'inspiration keynésienne par les gouvernements des démocraties

libérales d'Europe et d'Amérique du Nord a véritablement sauvé un capitalisme sauvage en voie d'effondrement social, politique et économique, doit-elle valider la supériorité de la gestion keynésienne du marché sur sa gestion libérale classique ?

Justice formelle, inégalités réelles

Pour Hayek, le droit s'identifie aux règles permettant l'existence du libre-marché, c'est-à-dire qu'il se réduit aux libertés formelles (droits-libertés) permettant la liberté économique complète de l'individu³⁵, sans considération de leur situation économique réelle. En cette matière, Hayek se démarque des libéraux classiques en dérivant sa conception du droit de son évolutionnisme et en l'unissant à son idéalisme du marché ; mais encore une fois cette subtilité ne l'amènera qu'à la version réchauffée du droit libéral formel dont la négativité toute abstraite a comme propriété partagée de venir camoufler sa partialité empirique. Ici encore, la séparation entre l'ordre réel et l'ordre idéal vient assumer le même rôle idéologique en venant faire l'impasse sur le fait que le marché réel est loin d'être à la hauteur des affirmations de Hayek sur son homologue idéal. Par exemple, le marché est supposé neutre dans la répartition des revenus. Cependant, selon le magazine américain *Fortune*, 75 % des grosses fortunes américaines s'expliquent par l'héritage³⁶.

Au-delà de la propriété privée

Pour autant, il ne s'agit pas simplement d'exiger une distribution des revenus du capital telle que les écarts entre la situation matérielle des uns et des autres convergent. Il faut, d'une part, tenir compte de l'analyse marxienne du circuit du capital lorsqu'elle affirme l'unicité du processus de production-reproduction capitaliste³⁷. L'organisation capitaliste du travail n'est pas telle qu'une simple distribution plus humanitaire des revenus de l'exploitation suffise à humaniser les conditions d'existence qui ont cours sous elle. Les guerres, les crises économiques, l'organisation autoritaire du travail, la destruction des ressources naturelles et l'aliénation des travailleur-travailleuses sont indissociables du mode de production capitaliste et nécessiteraient pour leur suppression la réorganisation

sociale complète du travail. D'autre part, et pour ces mêmes raisons, il faut d'une certaine manière donner raison à Hayek lorsqu'il affirme la caractère creux et infondé des revendications pour une plus grande justice sociale, car ce concept, essentiellement et du fait de son inscription dans un horizon d'attente futur, ne saurait trouver ses déterminations concrètes réelles que sur la base préalable d'une empirie de l'organisation sociale encore à venir. Le travail actuel en regard de cette situation aporétique serait à mon sens celui d'un remplissement prospectif, par essais et erreurs et sur une base inévitablement conditionnelle, d'une utopie directrice et paradigmatique où pourraient peu à peu venir se greffer les contenus des expériences concrètes de l'humanité en lutte pour son émancipation. De cette façon seulement serait-il possible de procéder à l'effectivité d'un concept de justice sociale véritablement concret et suffisamment dense et articulé pour répondre aux questions posées par la permanence des contradictions sociales.

Conclusion

Puisqu'un système de libre-marché au sens où l'entend Hayek n'a, comme on l'a vu, jamais existé, on peut se demander ce qui fait croire à Hayek que le capitalisme est possible sans intervention de l'État dans l'économie. D'autre part, il resterait encore à critiquer la réduction anthropologique de l'individu à un agent économique qu'accomplit l'individualisme économique hayekien ; puis, sa théorie de l'offre de services comme seule source de valeur objective ; également, son absence de toute notion de solidarité humaine ; enfin, sa conception abstraite de la liberté, qui n'est jamais que celle de s'enrichir parce qu'elle rejette la notion de contrainte économique et qu'il faudrait spécialement confronter aux résultats trop réels des obsessions sécuritaires contemporaines. De toute façon, nul n'attendrait d'un texte aussi court une critique exhaustive de toutes les apories que peuvent contenir les ramifications de la doctrine de Hayek. Aussi bien n'était-ce pas là ma prétention, ni d'ailleurs de discréditer les éléments positifs qu'elle contient peut-être. Seulement, ce n'était pas ici mon rôle de les souligner mais plutôt de faire voir de façon assez générale la nature contestable de la

doctrine de Hayek et de ses épigones néolibéraux lorsqu'on prétend en tirer argument pour l'inévitabilité d'une certaine politique, comme on tente aujourd'hui assez souvent de le faire.

Le néolibéralisme est aujourd'hui encore en grande vogue, même s'il a perdu des plumes depuis les crises économiques financières qui ne cessent de secouer le monde depuis le milieu des années 90 et le renouveau du mouvement de contestation altermondialiste qui lui oppose une lutte acharnée. Il faut avouer d'ailleurs qu'il en a les moyens. Aux quatre coins du monde, les quelques 5000 ministres, hommes d'affaires et intellectuels adhérents de la Société du Mont Pèlerin ont financé et fait éclore les boîtes à idées (think tanks) dans lesquelles sont élaborées, vulgarisées, diffusées et poussées dans les cercles dirigeants les médecines de cheval du programme néolibéral. Au Québec même, le St-Lawrence Institute et l'Institut économique de Montréal (IEDM) agissent comme les antennes locales de l'internationale néolibérale en organisant des conférences et des séminaires et en diffusant de nombreuses publications³⁸. Ces idées ne sont évidemment pas étrangères au vent de compressions budgétaires, de privatisation, de dégraissage et de réingénierie de l'État qui souffle sur le Québec depuis plusieurs années déjà. Malheureusement, ce ne sera pas ici l'occasion d'expliquer la conjoncture historique qui a permis le retour sur l'avant-scène politique d'idées qui hier étaient considérées comme définitivement caduques, ni de fournir la critique plus proprement politique que mériterait l'action gouvernementale des partis au pouvoir au Québec depuis les vingt dernières années. Mais je m'en voudrais de terminer ce texte sans souligner un dernier fait qui me semble parfois faire l'objet d'une dénégation d'assez mauvaise foi malgré son évidence et l'ampleur de sa documentation : à l'inverse de ce qu'affirme Hayek, le modèle libéral marchand de gestion économique mène tout droit à l'échec social et environnemental. Depuis le début des années 80, date où, à la suite des premières mises en application des programmes néolibéraux au Royaume-Uni et aux États-Unis sous Thatcher (79) et Reagan (80), les doctrines néolibérales se sont répandues de gré ou de force un peu partout sur la planète ; tous les indicateurs socio-économiques indiquent une régression du niveau

de vie et de l'emploi généralisé sans parler de la dégradation dramatique de la situation environnementale et de la persistance (et souvent tristement de la recrudescence) de la violence et de l'oppression dans les rapports sociaux de genre, de race ou inter-identitaire³⁹. Nul besoin d'être un marxiste orthodoxe ou une militante d'extrême-gauche pour s'apercevoir du bien-fondé des revendications de plus en plus pressantes concernant une plus grande justice sociale, une gestion plus responsable et plus respectueuse des ressources naturelles, une plus grande équité entre les sexes et une plus grande ouverture à la différence. Nul besoin d'être devin non plus pour comprendre que toutes ces revendications légitimes pourront difficilement trouver réponse à l'intérieur d'un système économique dont la course sans fin vers le profit maximal et la productivité accrue (qui sont les seules véritables lois de la société de marché libérale réelle) prend le pas sur toutes les autres fins qu'il nous est pourtant loisible de concevoir. Si la disparition de certaines réalités qui pouvaient faire office, sinon de modèles, à tout le moins de contre-poids à l'*hubris* capitaliste a parfois semblé sonner le glas des lendemains qui chantent, cela ne signifie pas que les portes de l'histoire nous soient à jamais irrémédiablement fermées. Au contraire, à l'heure des grands doutes et des grands questionnements, à l'heure où toutes les grandes évidences ont perdu le lustre qui souvent nous aveuglait, il importe autant que toujours de chercher à frayer les chemins des meilleurs demains. Le désespoir est vain, le cynisme est stupide. Mais le chant et la lutte, la solidarité et l'engagement, le courage et l'espoir restent maintenant comme toujours les garants de nos plus beaux rêves. Parce que face à l'oppression et à la catastrophe générale, un autre monde doit être possible.

1. Friedrich Hayek, *La Route de la servitude*, Paris, PUF, 1985.

2. Pour une critique décapante et plus complète de l'idéologie de ce qu'il appelle le « néo-conservatisme festif », voir Gilles Châtelet, *Vivre et penser comme des porcs*, Paris, Gallimard, Folio actuel, 2000.

3. Voir Friedrich Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, I, University of Chicago Press, 1976, p. 51, traduction libre (toutes les traductions de cet ouvrage sont de moi) : « [...] il est impossible non seulement de remplacer l'ordre spontané [de la société] par une organisation tout en utilisant le maximum du savoir possible dispersé chez tous les membres de l'ordre, mais aussi d'améliorer ou de corriger cet ordre en y interférant par des actions directes. »
4. Voir Maurice Lagueux, *Individualisme, subjectivisme et mécanismes économiques*, Cahier numéro 8807 du Département de philosophie de l'Université de Montréal, Montréal, 1988.
5. Friedrich Hayek, *op. cit.*, p. 21.
6. Voir surtout *La Route de la servitude*, virulent pamphlet antisocialiste publié dès 1944 et aussi *La Présomption fatale : les erreurs du socialisme*, ultime récidive de Hayek en la matière.
7. Voir Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, cité dans Maurice Lagueux, *op. cit.*, p. 8 : « [...] les buts des actions sont voulus, mais les résultats qui suivent réellement ces actions ne le sont pas, ou s'ils semblent, au début, correspondre cependant au but poursuivi, ils ont finalement des conséquences tout autres que celles qui ont été voulues. »
8. Voir Maurice Lagueux, *op. cit.*, pp. 14-15.
9. Voir *ibid.*
10. Voir Friedrich Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, I, éd. citée, p. 44 : « L'instance classique des règles de comportement des éléments qui ne produisent pas un ordre vient des sciences physiques : c'est la seconde loi de la thermodynamique ou loi d'entropie. »
11. Voir Gilles Châtelet, *op. cit.*, pp. 137-158.
12. Voir Friedrich Hayek, *La Route de la servitude*, éd. citée, p. 71 : « Contrôler le commerce extérieur c'est, en effet, livrer l'individu non seulement le riche, mais chacun, à la tyrannie de l'État. »
13. Voir Jean-Claude St-Onge, *L'Imposture néolibérale*, Montréal, Écosociété, 2000, pp. 66-71.
14. Voir Jean Ziegler, *Les Nouveaux Maîtres du monde et ceux qui leur résistent*, Paris, Fayard, Points, 2002, pp. 28-31.
15. Voir Friedrich Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, I, éd. citée, p. 23 : « Mais quoique le modèle de la théorie darwinienne n'ait que des applications limitées (au champ social) [...] la conception de base de l'évolution reste la même. »
16. Jean-Claude St-Onge, *op. cit.*, p. 65.

17. Friedrich Hayek, *op. cit.*, p. 45.
18. Voir Jean-Claude St-Onge, *op. cit.*, pp. 44-45.
19. Prix Nobel d'économie en 1992, rattaché à l'école de Chicago, Becker rêve de détrôner la sociobiologie par l'économie.
20. Voir Friedrich Hayek, *op. cit.*, p. 17 : « La science sociale féconde doit largement être une étude de ce qui n'est pas : une construction de modèles hypothétiques de mondes possibles qui pourraient exister si certaines de leurs conditions étaient différentes. »
21. Jean-Claude St-Onge, *op. cit.*, pp. 48-50.
22. Voir Friedrich Hayek, *op. cit.*, p. 32 : « Le libéralisme [...] restreint le contrôle délibéré de l'ordre général de la société au respect des règles générales qui sont nécessaires à la formation d'un ordre spontané. »
23. *Id.*, *Law, Legislation and Liberty*, II, University of Chicago Press, 1976, p. 33.
24. Voir Yannick Lacroix, « La pente glissante. Hayek et la justice sociale », *Phares*, Vol. 3 (hiver 2003), p. 123.
25. Friedrich Hayek, *La Route de la servitude*, éd. citée, p. 63.
26. Voir *id.*, *Law, Legislation and Liberty*, I, éd. citée, p. 48.
27. Voir Jean Ziegler, *op. cit.*, pp. 15-16 : « Sur ces milliards de personnes, les seigneurs du capital mondialisé exercent un droit de vie et de mort. Par leurs stratégies d'investissements, par leurs spéculations monétaires, par les alliances politiques qu'ils concluent, ils décident chaque jour de qui a le droit de vivre sur cette planète et de qui est condamné à mourir. »
28. Voir Friedrich Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, II, éd. citée, p. 64 : « Il faut bien sûr admettre que la façon dont les bénéfices et les charges sont distribuées par le marché serait dans plusieurs cas très injuste si cela était le résultat d'une allocation délibérée à des gens particuliers. Mais ce n'est pas le cas. »
29. Voir *id.*, *La Route de la servitude*, éd. citée.
30. Voir Noam Chomsky, *Les Dessous de la politique de l'oncle Sam*, trad. J. M. Flémal, Montréal, Écosociété, 1996.
31. Voir Yannick Lacroix, *op. cit.*, p. 122 : « [Pour Hayek] Prendre aux riches pour donner aux pauvres sous la forme d'un impôt progressif [...] équivaut à imposer à une minorité une règle qui ne s'applique pas à la majorité, ce qui ne se justifie par aucun critère de justice et est fondamentalement contraire au principe démocratique. »
32. Voir *ibid.*, p. 119 et pp. 123-124.
33. Friedrich Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, I, éd. citée, p. 24.
34. *Ibid.*

Répliques

35. Voir *id.*, *La Route de la servitude*, éd. citée, p. 63 : « C'est la règle formelle de la loi, c'est l'absence de certaines catégories de gens privilégiés qui garantit l'égalité devant la loi. »

36. Cité dans Jean-Claude St-Onge, *op. cit.*, p. 94.

37. Voir Daniel Bensaïd, *Marx l'intempestif*, Paris, Fayard, 1995, pp. 123-128.

38. Voir Jean-Claude St-Onge, *op. cit.*, pp. 26-27.

39. Voir par exemple Jean Ziegler, *op. cit.*, pp. 73-85.

Politique éditoriale de la revue *Phares*

Tous les textes reçus font l'objet d'une évaluation par les membres du comité selon les critères suivants : clarté de la langue, qualité de l'argumentation ou de la réflexion philosophique et accessibilité du propos. Les textes qui comportent trop de fautes d'orthographe ou qui ne respectent pas suffisamment les consignes de mise en page de la revue expliquées ci-dessous seront renvoyés à leur auteur pour être corrigés avant d'être évalués par le comité. Les auteurs seront informés par courriel du résultat de l'évaluation.

Les propositions doivent être acheminées par courriel à l'adresse électronique revue.phares@fp.ulaval.ca avant la prochaine date de tombée (veuillez vous référer à la page 4).

Consignes de mise en page à respecter :

La longueur maximale des textes recherchés est de 6000 mots.

Le titre de l'article, le nom de l'auteur ainsi que l'université de provenance de l'auteur doivent être indiqués en début de texte. Le corps du texte doit être en Times 11, justifié et à simple interligne. Les phrases ne doivent être séparées que d'un espace. Il ne doit pas y avoir d'interligne entre les paragraphes. Les paragraphes doivent débiter par un alinéa de 0,75 cm.

Le texte ne doit comporter aucun caractère souligné ou **en gras**. Les sous-titres sont en *italique*. Les exergues doivent être en Times 10 et en *italique*. Les signes de ponctuation (; : ! ?) doivent être précédés d'un espace insécable.

Les citations courtes doivent être entre guillemets français (« ») : il faut insérer un espace insécable après le guillemet ouvrant et avant le guillemet fermant. Les guillemets anglais (“ ”) ne doivent être utilisés qu'entre deux guillemets français. Les citations longues doivent être en Times 10 et en retrait de 1 cm de chaque côté.

Les notes doivent être complètes, se conformer au modèle généralement admis (prénom et nom de l'auteur, *titre de l'ouvrage*, ville d'édition, maison d'édition, année d'édition, pagination) et être peu nombreuses. Pour une citation, l'appel de note se fait toujours à l'intérieur des guillemets et, le cas échéant, du point.

Nous vous remercions de votre collaboration, qui, en allégeant la tâche du comité d'étudiants qui gère la production de la revue, en permettra une gestion plus efficace.

Le comité

