

JEAN-PAUL
JOUARY

MANUEL DE PHILOSOPHIE POPULAIRE

Sous les idées,
LA VIE

Flammarion

Jean-Paul Jouary

Manuel de philosophie populaire

Sous les idées, la vie

Flammarion

Jean-Paul Jouary

Manuel de philosophie populaire - Sous les idées, la vie

Flammarion

© Flammarion, 2019.

ISBN numérique : 978-2-0814-7195-5

ISBN du pdf web : 978-2-0814-7196-2

Le livre a été imprimé sous les références :

ISBN : 978-2-0814-7194-8

Ce document numérique a été réalisé par Nord Compo.

Présentation de l'éditeur :

Rousseau renversé par un chien, Descartes qui enquête sur un crime, Darwin qui déclame sans cesse la Bible pour l'équipage du Beagle, Diogène qui envoie un poulet à la figure de Platon, des femmes qui se déguisent en homme pour revendiquer leur droit à la philosophie… Si la philosophie est une discipline réputée abstraite, elle ne cesse de dialoguer avec la vie.
C'est de ce va-et-vient entre la philosophie et la vie qu'il est question dans ce livre. Quelques interrogations choisies parmi d'autres, débattues depuis l'Antiquité mais toujours actuelles, formulées ici de façon accessible pour répondre à l'appel de Diderot : « Hâtons-nous de rendre la philosophie populaire ! »

Jean-Paul Jouary, professeur agrégé et docteur en philosophie, enseigne à Paris et à Abidjan. Il est l'auteur d'une trentaine d'ouvrages, notamment sur Rousseau, Diderot, Mandela, sur l'enseignement de la philosophie et des sciences et sur l'art paléolithique.

Du même auteur

Comprendre les illusions, essai philosophique, Éditions sociales, 1981.

Éloge de la politique (avec A. Spire), Éditions sociales, 1981.

Sciences : les Français sont-ils nuls ? (avec Sylvestre Huet, préface d'Albert Jacquard, illustré par Wolinski), Éditions Jonas, 1989.

Penser les révolutions (avec A. Spire), Éditions Messidor, 1989.

Diderot et la matière vivante, Éditions Messidor, 1992.

Diderot philosophe, Collection de l'Institut de philosophie du CSIC, Madrid, 1992 (traduction en espagnol).

L'Art de prendre son temps, essai de philosophie politique, Éditions Temps des cerises, 1994.

Entrer en philo, Stock, 1994 ; Audiolib, 2009 (traduction Italien et en Coréen).

Enseigner la vérité ? Essai sur les sciences et leurs représentations, Stock, 1996 ; 2e édition, L'Harmattan, 2002.

Servitudes et grandeurs du cynisme (de l'impossibilité des principes et de l'impossibilité de s'en passer) (avec A. Spire), Desclée de Brouwer et FIDES, 1997.

L'Art paléolithique, réflexions philosophiques, L'Harmattan, 2002.

Prendre la politique avec philosophie, La Dispute, 2003.

Je vote donc je pense. La philosophie au secours de la politique, Éditions Milan, 2007.

Philosopher. Et si c'était facile ?, Éditions Milan, 2008.

Diderot face à Galilée et Descartes, la science en héritage, Éditions sceren, CNDP-CRDP, 2011.

Ferran Adrià, l'art des mets. Un philosophe à elBulli, Éditions Les Impressions nouvelles, 2011 (traduction en Espagnol, en Coréen et en Anglais).

Rousseau, citoyen du futur, Livre de poche, 2012 ; Audiolib, lu par Daniel Mesguish.

Préhistoire de la beauté. Et l'art créa l'homme, Éditions Les Impressions nouvelles, 2012.

Diderot, la vie sans Dieu, Livre de poche, 2013.

La Sagesse du chien, théâtre, L'Harmattan, 2013.

Mandela, une philosophie en actes, Livre de poche, 2014.

Le Futur antérieur. L'art moderne face à l'art des cavernes, Éditions Beaux-Arts, 2016.

La Parole du mille-pattes. Difficile démocratie, « Encre marine », Éditions Belles lettres, 2019.

Manuel de philosophie populaire

« Hâtons-nous de rendre la philosophie populaire. »

Diderot

INTRODUCTION

La philosophie a la réputation d'être abstraite. C'est vrai, elle l'est pour l'essentiel. La physique et les mathématiques aussi, qui pourtant permettent de comprendre et transformer la matière à l'aide d'équations et de lois, d'envoyer des hommes sur la Lune, de produire de l'électricité, de communiquer à distance et mille autres opérations efficaces dans notre vie quotidienne. La philosophie n'est pas plus abstraite que les sciences. Elle est un effort pour mieux saisir notre monde et nos vies, ce qui nécessite aussi des concepts et des raisonnements sans lesquels on ne peut prendre du recul, se décoller de l'expérience familière faussement évidente. Sous les idées il y a la vie. Tout ce livre est une invitation à ne pas perdre de vue la vie, le monde réel.

J'ai choisi de retenir treize questions qui s'imposent à nous qu'on le veuille ou non, qu'on en ait ou non conscience. Il y en aurait bien d'autres mais il fallait choisir. Chacune est introduite à l'aide de quelques épisodes qu'ont vécus de grands philosophes ou scientifiques. Ces récits sont parfois romancés, comme au début du premier chapitre avec la façon d'élire les médecins publics dans l'Athènes antique. Mais tout ici correspond à la réalité. Il en sera de même chaque fois que cela m'est apparu utile pour faire sentir comment certaines grandes questions théoriques se sont posées concrètement, et dans leur dimension subjective. Mais rien n'est inventé.

Après ces récits il s'agira d'évoquer les grandes questions qu'ils renferment, qu'ils ont suscitées et qui constituent l'héritage critique de l'humanité. J'ai voulu

combiner le vécu et les raisonnements conceptuels pour mieux faire saisir le rapport des grandes problématiques philosophiques avec nos vies.

Enfin, en rassemblant quelques souvenirs de ma carrière d'enseignant, qui me fait parler et échanger depuis des décennies avec des étudiants, des élèves et même des enfants, en France ou en Afrique, d'universités en lycées professionnels et de classes préparatoires aux grandes écoles en classes terminales générales et technologiques, en passant même par des écoles primaires, je donne une petite idée de ce qui peut se passer dans un cours de philosophie. Bien des collègues ainsi que celles et ceux qui conservent en mémoire leurs cours de philosophie s'y reconnaîtront.

La philosophie n'est pas faite pour les seuls philosophes. Elle a vocation à devenir populaire, comme y appelait Diderot au XVIIIe siècle. C'est pourquoi, seule au départ, la France a décidé que tout élève parvenant en classe de terminale bénéficierait d'une initiation consistante à la réflexion philosophique. En tant que futur étudiant, en tant que jeune citoyen, en tant que personne humaine. C'est cette belle tradition qui, grâce notamment à la filière littéraire qui en dispensait neuf ou huit heures hebdomadaires, a permis à la France d'offrir au monde une bonne part de ses grands philosophes de portée universelle : Henri Bergson, Simone Weil, Alain, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Paul Ricœur, Emmanuel Levinas et tant d'autres. Sans oublier les psychanalystes, ethnologues ou historiens des sciences comme Jacques Lacan, Claude Lévi-Strauss, Alexandre Koyré ou Georges Canguilhem, et quelques grands

scientifiques comme François Jacob, Axel Kahn, Jean-Marc Lévy-Leblond, dont les œuvres portent la marque nette de leur dette à l'enseignement philosophique.

Chaque chapitre évoque principalement un philosophe, mais d'autres interviennent dans le débat qui suit, que l'on retrouvera souvent dans les chapitres suivants. C'est pourquoi s'il est possible de lire ces chapitres de façon isolée, il est tout de même préférable de suivre l'ordre dans lequel ils se succèdent.

1

Nous arrive-t-il de dialoguer ?

Socrate, mort pour que vive la philosophie

L'Athénien Ioànnis remonte la voie sacrée vers l'Agora. Depuis qu'il a été tiré au sort pour siéger parmi les jurés du tribunal de l'Héliée, sa réputation a encore grandi. Demain sera son premier grand jugement : c'est le célèbre Socrate que l'on doit juger. Il marche et transpire sous le soleil de plomb de ce mois de juin. Sur la voie sacrée il n'y a pas moyen de trouver de l'ombre mais dans quelques pas il tournera à gauche dans une petite ruelle ombragée. Comme chaque jour où il ne siège pas au tribunal, il fait le tour de ses sept boutiques où s'affairent ses ouvriers esclaves qualifiés. C'est qu'il n'est pas facile de produire des boucliers de cette qualité. À 200 drachmes l'unité, seuls les hoplites fortunés peuvent acheter les siens. Pour ce prix, il leur vend un bouclier en bois cerclé et recouvert de bronze, avec au milieu un pégase, ou une méduse Gorgone, ou deux dauphins, avec une poignée solide et un rebord pour reposer sur l'épaule. Il vient de jeter un coup d'œil sur la quatrième boutique. Après il lui faudra marcher encore et contourner l'Agora pour visiter les trois dernières. Mais un attroupement attire son attention. Il s'approche, et lorsqu'on reconnaît la plaque de juré qu'il doit porter

pendant un an, on lui demande de participer aux votes : un candidat au poste de médecin public, Katos, se présente au combat oratoire en trois manches. Comme au pugilat. Je ne connais rien à la médecine, se dit-il, les autres jurés non plus, mais ce sont les citoyens qui doivent décider de celui qui devra les soigner. Le silence se fait et le combat commence.

La première manche voit opposer au nouveau médecin un devin réputé pour sa haine de ceux qui, autour d'Hippocrate, mettent en doute la puissance des dieux dans le déclenchement et la libération des maladies. La question concerne la façon de guérir les pleurésies et les apoplexies. Le devin s'avance, prend un air inspiré, balaie la foule du regard, lève le bras droit avec un effet de manche, et déclame son remède : « Tout le monde ici, vous tous qui savez ce que c'est qu'un bon médecin, vous vous souvenez qu'Épiménide face à ce fléau s'en alla d'abord consulter l'oracle de Delphes. C'est ce que je ferais, et comme lui, je lâcherais six brebis blanches et six noires dans ces ruelles et vous demanderais de toutes les suivre. Chaque fois qu'une brebis se couchera, vous l'immolerez au couteau, vous regarderez quel est le temple le plus proche et offrirez l'animal à sa divinité. Voilà comment je ferais si j'étais médecin public, et comme Épiménide je vous débarrasserais des pleurésies et des apoplexies. » Le devin continue un moment de flatter l'auditoire, son bon sens, son expérience, et son respect pour les dieux de la cité. Les citoyens, émerveillés par son talent oratoire, se mettent à applaudir avec des cris admiratifs, le devin salue et d'un geste invite son adversaire à parler à son tour. Katos sent bien que le combat sera inégal.

Comment après cette déclamation séduire le public en proposant des explications naturelles à ces maux, et des médications matérielles pour en guérir les victimes ? Il se lance sans conviction dans l'exposé de ce que son maître Hippocrate lui a enseigné : « Vous savez d'expérience que ces deux maladies, comme les coryzas, les toux, les douleurs de poitrine et les céphalagies, sont des maladies d'hiver. Le retour de la chaleur les voit disparaître. Pourquoi les dieux se plieraient-ils au rythme des saisons s'ils sont tout-puissants ? Mon adversaire se sert du divin comme d'un voile et un rempart pour cacher son ignorance. Il va vous faire tuer des brebis parce qu'il ne sait pas vous soigner. C'est un beau parleur, moi je suis l'élève du grand Hippocrate ! Prenez-moi comme médecin ! »

Ioànnis regarde autour de lui et demande quelles sont les maladies qui viennent d'être citées. Personne ne sait. Et puis cet Hippocrate dont on entend parler, est-il un bon médecin ? Pourquoi tourner en ridicule le recours aux dieux ? Les citoyens votent et le devin l'emporte facilement sous les acclamations. Le peuple a voté pour lui.

Pour la deuxième manche, Katos se voit opposer un maître de gymnastique pour savoir comment soigner les maladies des yeux. Le gymnaste propose de procéder comme jadis Asclépios, qui posa un voile sur les yeux du malade, glissa sous ce voile deux serpents auxquels il avait demandé de lécher ses paupières. C'est ainsi que l'on soigne les maux des yeux, conclut-il. Katos éclate de rire et répond que cela lui rappelle une pièce de Xénophon, dans laquelle un candidat au poste de médecin public lance aux citoyens : « Je n'ai jamais

encore, Athéniens, appris l'art médical, et je n'ai jamais cherché à avoir un médecin pour maître. Je me suis toujours gardé non seulement d'apprendre quelque chose des médecins, mais même de paraître avoir étudié cet art. Néanmoins, confiez-moi l'emploi de médecin. J'essaierai de l'apprendre à vos risques et périls. » Ravi, le public rit aux éclats, applaudit, et donne la manche à Katos. Le combat est serré. Chaque manche a été gagnée par celui qui a su faire rire les juges citoyens. Mais la troisième manche verra entrer sur scène un collègue médecin qui officie à Athènes.

Dès son apparition, ce médecin est vivement applaudi. Katos se dit qu'il a en face de lui une bonne partie de ses patients. Le combat oratoire aura pour sujet la façon de soigner une déviation de la colonne vertébrale. Le médecin en poste trouve la question facile mais propose que Katos réponde en premier. Il va parler massage, pommades, étirements, exercices de gymnastique sur une longue durée. Son adversaire l'interrompt et prend le public à témoin : rien de tout cela ne correspond à la médecine moderne ! Il faut sortir de l'officine et attacher solidement le patient, tête en bas, à une échelle que l'on hissera sur une terrasse. Puis on lâchera verticalement l'échelle le long d'une corde pour qu'elle heurte violemment le sol. L'opération est un sacré spectacle ! J'ai déjà vu trois cents personnes se presser autour de mon officine pour y assister ! Voilà, Katos, comment doit procéder un médecin digne de s'installer à Athènes ! Applaudissements nourris.

Katos crie aux jurés que ce jet de l'échelle n'a jamais guéri personne, qu'il n'est qu'un spectacle propre à satisfaire les ignorants qui s'ennuient, que la plupart du

temps cela aggrave le mal, qu'il aurait honte d'agir comme les imposteurs qui l'utilisent… Peine perdue : les jurés votent à une écrasante majorité contre Katos, qui perd la troisième manche et n'aura pas le droit de soigner à Athènes. Ioànnis aussi a voté contre lui, même s'il se demande vaguement pourquoi, lui qui ne connaît rien à la médecine, il a fait ce choix. Et comment devra-t-il se prononcer, demain, lorsqu'il s'agira de juger Socrate ?

L'accusation

Socrate est là, face à ses 501 juges, tirés au sort parmi l'ensemble des citoyens et appointés par Athènes. La plupart sont pauvres, assez âgés et croient dur comme fer à la démocratie, sans trop s'interroger sur son fonctionnement réel et sur la corruption. Ils en rient aux éclats à l'occasion, au théâtre, et applaudissent à tout rompre les pièces d'Aristophane, sans que cela change quoi que ce soit à leur vie de citoyens. Socrate les regarde sans mépris, mais s'interroge tout de même sur leur capacité à le juger sereinement. Il craint un peu de faire les frais des préjugés populaires contre les philosophes en général et lui en particulier. Ces 501 juges vont écouter les discours de l'accusateur et de l'accusé, du lever au coucher du soleil. Et comme cela se passe au mois de juin, ils soupçonnent que le procès aura la plus longue durée possible. Il commence à faire chaud et l'air sera de plus en plus brûlant. Cela promet d'être fatigant, mais ils seront attentifs d'un bout à l'autre, jusqu'au vote final. Ils sont fiers d'avoir été tirés au sort pour ce jour-là : on n'a pas affaire à un petit voleur ou un à vil assassin, mais à une grande intelligence dont ils ont vaguement entendu parler. On devra juger Socrate, le

célèbre philosophe, et on l'accuse de graves forfaits : avoir corrompu la jeunesse avec ses discussions à n'en plus finir, et ne pas honorer les dieux de la cité.

Mélétos, un médiocre poète, va parler pour l'accusation et il demandera la peine de mort. Ce Mélétos est un sot, un être insignifiant et prétentieux, qui va se contenter de lire un acte que l'orateur Lycon a rédigé. Mais derrière ces deux-là se cache un homme plus redoutable et haineux, Anytos. Ce citoyen est corrompu et corrupteur, on sait qu'il a déjà acheté un jury pour échapper à une condamnation. Il est trop lâche pour déposer lui-même la plainte contre Socrate, car si ce dernier n'était pas condamné, Anytos risquerait une forte amende. Alors pour cette besogne, il a payé Mélétos, bouffi d'orgueil à l'idée d'être propulsé au-devant de la scène face à ce philosophe qui prétend mieux raisonner que les autres. Il va parler en un temps que mesure la clepsydre, goutte à goutte, à égalité avec le prestigieux Socrate. Ce dernier a choisi de se défendre lui-même, par le seul raisonnement, sans faire écrire un orateur qui sait mettre les formes pour séduire, et sans faire poser sa famille à ses côtés comme on a coutume de le faire pour apitoyer les juges. Il va raisonner, philosopher, repousser les accusations sans renier sa conviction qu'il appartient à la raison de diriger les pensées et les actes, tout en respectant les lois de la cité. Il demande simplement qu'on lui applique ces lois, mais repousse toutes les accusations portées contre lui. Au contraire, il demande qu'on le récompense en tant que meilleur de tous les citoyens, et annonce qu'il n'usera d'aucun des moyens existants pour échapper à sa peine si on le condamne. Si les juges osent le faire mourir, cela

deviendra pour les générations qui viendront le procès et la condamnation de la justice athénienne elle-même.

On connaît la suite : Socrate reconnu coupable, Socrate condamné à mort, Socrate refusant de s'exiler, Socrate buvant la ciguë… Il aura réussi à mettre sa mort en totale harmonie avec sa vie, après avoir mené sa vie en totale harmonie avec sa pensée. Raison pour laquelle sa mort est devenue à elle seule le symbole de la philosophie.

Qui est Socrate ?

Paradoxalement, la philosophie, qui se donne comme une recherche de la vérité, se réclame depuis vingt-cinq siècles de Socrate, lequel justement ne prétendait en détenir aucune. Dans cette recherche de la vérité, la philosophie à sa naissance est ainsi avant tout une recherche, et non une vérité. D'où l'étymologie de son nom : philo-sophie signifie désir de sagesse et non pas sagesse ; le philosophe n'est pas un sage, mais quelqu'un qui cherche à être sage parce qu'il sait qu'il ne l'est pas. Autre paradoxe : plus encore que sa vie, c'est sa façon de mourir qui va faire de Socrate le symbole universel de la philosophie. Bien sûr, étant donné que Socrate n'a rien écrit pour des raisons philosophiques que nous évoquerons plus loin, le « vrai Socrate » nous demeure hors de portée. Aristophane ou Xénophon dépeignent un Socrate un peu différent de celui qui apparaît dans les dialogues de Platon. Mais qu'importe ici : c'est ce Socrate platonicien qui pour tous a compté et a définitivement marqué toute l'histoire de la philosophie, et c'est donc de lui qu'il s'agira ici. Lui qui en un sens résume à lui seul toute la démarche philosophique.

Socrate est né en 470 avant notre ère. Son père s'appelait Sophronisque et de lui on ne sait pas grand-chose. Sa mère Phénarète était une sage-femme réputée, une accoucheuse des corps comme Socrate se déclarera accoucheur des âmes. Ce véritable inventeur de l'idée moderne de philosophie fut certes un intellectuel, un penseur, mais il ne faut pas l'imaginer drapé avec élégance et les yeux au ciel comme dans certains tableaux classiques qui le représentent. Il est pauvre, mal habillé, d'une laideur légendaire, cheveux en bataille, il traîne pieds nus dans les rues un grand bâton à la main avec lequel il stoppe des passants pour engager la discussion. Il danse, joue de la lyre, ne cache pas ses appétits sensuels et ne dédaigne ni la bonne chère ni le vin, qu'il tient d'ailleurs fort bien. À la fin du *Banquet* de Platon, il est ainsi le seul des convives à ne pas avoir roulé sous la table et au petit matin il s'en va aux bains sans avoir besoin de dormir.

On le voit dans les rues qui discute avec les gens, mais aussi avec tous les grands esprits que l'on trouve à Athènes, c'est-à-dire l'essentiel de ceux qui pensent, qui écrivent, qui sculptent, qui étudient la nature et l'histoire, qui créent, car la plupart de ceux qui ne sont pas citoyens d'Athènes viennent à Athènes. Socrate ne fait ainsi rien d'autre que discuter, interroger. Il est pieux et honore les dieux de la cité, il est citoyen et respecte les lois et coutumes, même s'il ne participe jamais activement à la vie politique. Il n'enseigne rien, et n'a donc rien d'un gourou meneur d'hommes. On voit mal pourquoi les puissants pourraient vouloir exécuter un tel homme, de surcroît célèbre et admiré de tous. Simplement, là où ses contemporains disent qu'il faut

être juste, il demande : « Qu'est-ce qu'être juste ? » À ceux qui parlent du devoir d'être pieux, il demande : « Qu'est-ce que la piété ? » À ceux qui parlent de vertu, de bonheur ou de savoir, il demande : « Qu'est-ce qu'être vertueux ? Heureux ? Qu'est-ce que la vérité ? » Il pose des questions, écoute les réponses, relance avec d'autres questions, jusqu'à ce que l'interlocuteur admette que le problème est plus difficile qu'il ne le croyait et reconnaisse son ignorance. Alors, souvent, le dialogue s'arrête avec le projet de se poursuivre plus tard, puisque l'essentiel est atteint, comme le résume une phrase du *Sophiste* : « Ne point savoir et croire qu'on sait : c'est bien là, j'en ai peur, la cause de toutes les erreurs auxquelles notre pensée à tous est sujette. » C'est en ce sens que Socrate aime se comparer à une torpille, ce poisson qui vous électrocute, ou à un taon à la piqûre douloureuse : là où nous nous satisfaisions de réponses qui paraissaient aller de soi, Socrate nous met en contradiction avec nous-mêmes et nous laisse avec un questionnement, un vide dérangeant. Il ne professe pas de vérité, n'enseigne pas ce qui est juste : il incarne dans sa façon de vivre, dans ses actes, le seul chemin possible pour « aller vers » ces valeurs. Cette *philosophie en actes* porte jusqu'à nous l'exigence de sagesse dont s'inspireront diversement Diogène le Cynique ou Jésus, dont on ne conserve aussi que des témoignages d'actes et de paroles, Épictète le stoïcien ou plus près de nous Nelson Mandela. Et c'est sans doute ce dont notre XXIe siècle manque le plus : de vrais dialogues, des vies exemplaires, un souci d'*être* plus grand que celui d'*avoir* ou de *paraître*.

Comment se déroulent ces dialogues socratiques ? Prenons quelques exemples, en commençant par le *Gorgias*. Comme souvent, cela commence banalement : Socrate a été retardé par un ami qui l'a traîné au marché, si bien qu'il n'arrive que lorsque Gorgias, sophiste réputé, a fini sa conférence en disant qu'il avait réponse à tout. Cela tombe bien, Socrate voulait lui poser quelques questions sur ce qu'il est, sur ce qu'il enseigne, sur l'objet de son art. Gorgias répond qu'il enseigne la rhétorique, l'art oratoire. Socrate relance : quel est l'objet de la rhétorique ? Les discours. Quel type de discours (car tout repose sur des discours) ? Ceux qui ont le pouvoir de convaincre. Mais quel type de conviction, car l'arithmétique aussi vise à convaincre ? C'est l'art de convaincre devant une assemblée. Mais convaincre à partir d'un savoir ou d'une croyance ? D'une croyance. Grâce à cet art, tu convaincrais mieux qu'un médecin sur une question de médecine ? Oui. On a vu que c'est effectivement ainsi que les médecins devaient *combattre* dans des joutes oratoires pour être accepté comme médecin public. Socrate relance : mais seulement si le public est ignorant en médecine, car tu ne pourrais convaincre une assemblée de médecins ! Gorgias l'admet. Donc tu enseignes à l'emporter devant les ignorants ! L'art rhétorique est donc un art de combat et non une recherche de la vérité. Socrate pose question sur question, et c'est Gorgias lui-même qui de réponse en réponse effectue la démonstration. Socrate ne cherche pas à vaincre son interlocuteur, il conduit celui-ci à accoucher lui-même d'une thèse qu'il combattait au départ, et cette mise en contradiction avec soi-même force à construire de nouvelles questions. Le dialogue est ainsi une mise en mouvement de la pensée.

Même chose avec le *Lachès.* Cela commence encore avec des circonstances quotidiennes. Socrate se trouve par hasard dans un gymnase où deux généraux, Nicias et Lachès, viennent demander à un maître d'armes s'il est utile de faire apprendre l'art des armes à leurs fils. Eux-mêmes sont en désaccord sur cette question, tout en admettant tous deux que la science des armes enseigne la vertu de courage. Socrate entre dans la discussion, mais de façon méthodique, faisant convenir aux deux généraux qu'il faut d'abord se demander ce qu'est le courage et ce qu'est la vertu. Nul ne parvient à conclure de façon certaine, mais au moins la question de départ apparaît-elle dans sa réelle complexité et chacun fait l'expérience d'une analyse ordonnée.

Même démarche dans l'*Hippias majeur*. Socrate rencontre par hasard le sophiste Hippias, qui avait quitté Athènes pour monnayer à prix d'or ses leçons d'art oratoire, et le félicite ironiquement de réussir ce que les sages anciens ne parvenaient pas à faire. Puis la discussion aborde la question de la beauté, dont Hippias admet qu'elle est une chose réelle. De question en question, il l'assimile à ce qui convient, puis à l'avantageux, l'utile, le puissant, le bien, tout en reconnaissant que beau et bien sont deux notions distinctes. Alors Hippias, pris dans ses contradictions, qualifie toute cette discussion de « menues chicanes », d'« épluchures » et de « rognures de discours mis en miettes » et conseille à Socrate de cesser de réfléchir ainsi, sous peine d'« être traité d'imbécile ». Socrate ne conclut pas et se contente de dire qu'il comprend mieux le proverbe « le beau est difficile ». Et ils se quittent.

Même début aléatoire et même absence de conclusion dans l'*Alcibiade* : on voit Alcibiade agacé de voir Socrate chercher à dialoguer avec lui, puis entrer dans une discussion sur la guerre et la paix, question qui se transforme en réflexion sur ce qui est juste et ce qui ne l'est pas, problème essentiel et le plus important de tous pour Socrate. Ici encore, d'affirmation en affirmation, Alcibiade en vient à entrer sans cesse en contradiction avec lui-même, et admettre tout de même que c'est bien lui qui a dit toutes ces affirmations. Il en vient donc à reconnaître que lui, qui va donner des conseils aux Athéniens dans l'assemblée sur ces questions, demeure à leur sujet dans la plus totale ignorance. Socrate peut alors tranquillement lui lancer : « C'est folie de ta part, mon cher ami, de vouloir enseigner ce que tu ne sais pas, ayant négligé de l'apprendre. »

On retrouve enfin le même cheminement dans l'*Euthyphron*, nom d'un célèbre devin qui prétendait posséder la science des choses divines, tout étonné de croiser Socrate devant le Portique royal. La scène est censée se passer peu avant le procès qui verra Socrate condamné à mort pour impiété. Ils vont justement discuter de ce qu'est la piété, puisque Euthyphron est le mieux placé pour éclairer Socrate. Ce qui est impie doit être toujours impie, et ne pas pouvoir changer. Socrate le propose, et le devin l'admet. Et cette impiété doit résulter de ce que disent les dieux. Or les dieux se contredisent entre eux sur ce qui est juste, ce qui est beau, ce qui est bien et ce qui ne l'est pas. Alors, comment trancher ? Socrate : « Ce qui est pieux est-il approuvé des dieux comme étant pieux, ou bien cela est-il pieux parce que les dieux l'approuvent ? » Euthyphron

est pris au piège, car il a beau faire semblant de ne pas comprendre cette question, il voit bien que sur ce qui est pieux ou ce qui est juste, faute de pouvoir simplement obéir aux dieux l'homme est condamné à trancher avec sa raison. Socrate a beau jeu de lui faire admettre que toutes les affirmations qui ont composé leur dialogue se contredisent : « Soit tout à l'heure nous nous sommes trompés en commun, ou bien maintenant notre assertion est fausse. » Mais Euthyphron ne peut admettre son ignorance, lui le célèbre devin, et il se sauve : « Une autre fois, Socrate. Pour le moment je suis pressé et c'est l'instant de m'éloigner. »

Ces dialogues de jeunesse de Platon illustrent bien ce que fut la démarche de Socrate, mieux que les œuvres plus tardives, qui voient Platon développer pour l'essentiel sa propre pensée, au point que les dialogues deviennent même parfois des monologues déguisés. Que va-t-on reprocher à Socrate ? Justement le fait de reconnaître qu'il faut obéir aux lois et respecter les dieux de la cité, mais pas par pure obéissance : par raisonnement. « Socrate a une manière d'obéir qui est une manière de résister », dira plus tard Maurice Merleau-Ponty dans son *Éloge de la philosophie*. Et c'est ce qui lui vaudra d'être traîné en justice et condamné à mort.

Qu'est-ce qu'un dialogue ?

On a souvent l'impression qu'il suffit de parler ensemble pour qu'il y ait dialogue. C'est que l'on confond dialogue et confrontation, recherche de la vérité et effort pour vaincre, démarche pour cerner la bonne question et arguments pour justifier sa propre réponse.

Ce que dialogue et confrontation ont en commun, c'est le fait de mettre en présence des *paroles*, c'est-à-dire l'expression de différentes pensées vivantes, inscrites dans une succession temporelle où elles se répondent. Pour Socrate cette forme de pensée à plusieurs est essentielle, raison pour laquelle Platon y revient sans cesse dans ses œuvres, dans sa *Lettre VII* et dans le *Phèdre* en particulier. Socrate compare l'écriture à la peinture : dans les deux cas il n'y a que l'apparence de la vie. Les écrits, « on croirait que de la pensée anime ce qu'ils disent ; mais, qu'on leur adresse la parole avec l'intention de s'éclairer sur un de leurs dires, c'est une chose unique qu'ils se contentent de signifier, la même toujours ! » Une fois livrés au public, les écrits s'adressent à tous de la même manière, aux savants et aux ignorants, et seul leur auteur pourrait répondre aux questions et arguments qu'ils suscitent chez chacun. Or c'est ce face-à-face de pensées différentes qui met la pensée en mouvement, si bien que toute pensée écrite devient une pensée figée. L'écrit permet de l'inscrire dans la mémoire, telle quelle, mais pas de l'inscrire dans l'âme comme un moment du cheminement vers la vérité.

Cependant, la mise en présence de deux paroles contraires ne suffit toujours pas à créer un véritable dialogue. Nous faisons tous l'expérience quotidienne de faux dialogues. Dans la plupart des cas, que ce soit dans les débats politiques médiatisés ou dans nos propres discussions, tout commence avec le constat que nous ne sommes pas d'accord, et chacun s'efforce d'illustrer son opinion, c'est-à-dire sa conclusion, pour faire taire l'adversaire qui doit reconnaître qu'il a tort et que j'ai raison. Cela doit être indiscutable et donc mettre fin à la

discussion. Le but de chacun est d'en rester à son opinion, de la conserver intacte ou presque, et non de l'évaluer, de la remettre en *question*. Telle est par exemple à Athènes l'ambition des sophistes, des maîtres de rhétorique, des professeurs d'art oratoire, qui enseignent comment convaincre une assemblée. Ils étaient les « conseillers en communication » de l'époque, et transformaient la démocratie en règne de la démagogie, visée inséparable d'un effort pour que le plus grand nombre n'accède pas à la réflexion critique et aux savoirs. Il faut faire en sorte de sortir vainqueur d'un débat, par tous les moyens. Socrate qualifiera cette façon de procéder d'« art de combat », c'est-à-dire d'« éristique ». Le sophiste est un « athlète en discours », vendeur en gros de techniques de lutte, « chasseur intéressé de jeunes gens riches ». Il n'enseigne pas un savoir mais un « savoir-dire », comment donner l'illusion de tout savoir sur tout pour ensorceler l'auditoire et faire taire son adversaire. Car dans cette façon de débattre, il n'est question que de sortir vainqueur, sans se soucier de la vérité. Qui peut, en toute sincérité, affirmer qu'il ne manifeste pas une telle tendance dans les discussions quotidiennes ? Nous pouvons nous moquer aujourd'hui de la façon qu'on avait à Athènes d'élire les médecins publics. Mais cette absurdité ne se retrouve-t-elle pas dans nos façons de confronter nos idées ? Autour de nous, c'est bien l'« éristique » qui règne, aussi bien dans les campagnes électorales que dans nos discussions quotidiennes.

Ce que Socrate appelle *dialogue* est sans rapport avec l'« éristique ». Dans le dialogue, chacun part de ses opinions et attend de l'autre qu'il les ébranle ou les

réfute, par amitié, pour m'aider à mieux penser. Et je dois lui faire l'amitié de procéder de même avec ses opinions. L'autre doit m'aider à mettre ma pensée en mouvement en la soumettant à des réflexions critiques. Nous ne sommes pas adversaires mais partenaires. Il n'y a là-dedans de victoire que sur soi-même, avec l'aide de l'autre. Ainsi, c'est ensemble que nous avancerons vers la vérité. Dans les paroles de l'autre, ses affirmations, questions, réflexions, il se peut que je reconnaisse soudain une évidence, une idée qui bouscule clairement ce que je pensais connaître. Cela signifie que, puisque je la re-connais, que je la connais à nouveau, donc que je l'avais en moi d'une manière ou d'une autre, je la retrouve en moi, comme une part de ma propre pensée. Mais sans l'autre je n'aurais pu la retrouver en moi, et sans moi il ne pourrait la retrouver en lui. Pour Socrate, dont la mère était accoucheuse, le dialogue est à l'âme ce que l'accouchement est au corps. Le bébé est bien déjà dans le corps de la femme, mais celle-ci a besoin pour le voir naître de l'aide d'une accoucheuse. Celle-ci n'engendre pas le nourrisson mais s'« entremet » pour permettre la naissance de l'être à la lumière du jour. Socrate ne possède pas le savoir, mais s'« entremet » pour permettre à une vérité d'apparaître chez l'autre à la lumière de son esprit. C'est cet art d'accoucher les esprits que Socrate appelle la « maïeutique ». « Je ne suis donc moi-même sage à aucun degré et je n'ai, par-devers moi, nulle trouvaille qui le soit et que mon âme à moi ait d'elle-même enfantée », dit-il sous la plume de Platon dans le *Théétète*. Ceux qui viennent dialoguer avec lui repartent certes plus savants et plus sages. Mais : « Le fait est pourtant clair qu'ils n'ont jamais rien appris de moi, et qu'eux seuls ont, dans leur propre sein, conçu

cette richesse de beaux pensers qu'ils découvrent et mettent au jour. »

Dans le dialogue, l'autre me conduit à *changer*, ce qui est toujours douloureux. Comme lorsqu'une femme accouche. Ceux qui dialoguent avec Socrate « ressentent les douleurs […] beaucoup plus que ces femmes. Or ces douleurs, mon art a la puissance de les éveiller et de les apaiser ». D'où viennent ces sortes de douleurs ? Au départ, chacun baigne dans son opinion, confortablement, avec le sentiment rassurant et satisfaisant d'être plein de savoir. L'autre me fait réaliser que je me contredis, que je suis condamné à renoncer à ce que je pensais, que la réalité est tout autre. Là où je me complaisais dans le sentiment d'être « plein », le dialogue provoque un « vide », donc un désir de quelque chose qui vienne combler ce vide. Ce désir de savoir est à la fois une souffrance du manque, et la promesse d'un plaisir, car tout plaisir est satisfaction d'un désir. Le dialogue provoque un *étonnement*. S'étonner, c'est attendre quelque chose avec certitude, et voir cette attente déçue par quelque chose que l'on n'attendait pas, qui surprend, qui nous laisse vide d'explication et nous contraint donc à chercher. C'est ainsi découvrir une ignorance là où l'on croyait posséder une connaissance, ce qui engendre un désir d'échapper à cette ignorance. C'est ce qui fera écrire à Aristote, dans le Livre A de sa *Métaphysique*, que « c'est l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques ». Et il est vrai que toute l'histoire des connaissances humaines vérifie l'affirmation d'Aristote selon laquelle « toute science commence avec l'étonnement ».

De fait, c'est avec ses *Dialogues sur les deux systèmes du monde* que Galilée inaugure la première science de la nature, comme c'est avec de nombreux dialogues que Diderot, Hume ou Rousseau portent à ses sommets la philosophie des Lumières. J'ai besoin de l'autre pour enfanter des vérités nouvelles sur les ruines de mes anciennes opinions, mais le but ultime reste de savoir dialoguer avec soi-même, de détruire soi-même ses opinions pour enfanter de nouvelles pensées. Platon parle ainsi dans le *Sophiste* d'un « dialogue que l'âme se tient à elle-même ».

La démarche de Socrate est ainsi, par essence, émancipatrice, et en rien subversive à l'égard de l'ordre dans la cité et du respect de ses dieux. Pourtant, il sera assigné en justice et condamné à mort.

Le procès

Pour le comprendre, il est bon de rappeler qu'Athènes ne plaisante pas avec tout ce qui relativise son prestige et les préjugés et rites religieux qui fondent ses traditions. Le crime d'« impiété » et d'audace intellectuelle est sévèrement puni, comme Anaxagore (coupable d'avoir désacralisé le Soleil et la Lune), Protagoras et bien d'autres en firent la douloureuse expérience. Or Socrate ne cesse de chercher une base rationnelle à toutes les pensées et conduites humaines. De plus, au moment où plainte est déposée contre lui, Athènes vient d'être écrasée par Sparte et est divisée par les luttes intestines qui en ont résulté. La facilité avec laquelle Socrate réfute les élites de la cité, et le fait que les jeunes qui se forment à cet exercice auprès de lui propagent cette remise en question radicale, est alors de nature à développer une

agressivité particulière contre lui. Le procès de Socrate traduit la conversion de la honte qu'Athènes a d'elle-même en haine des intellectuels en général, centrée sur le plus prestigieux d'entre eux. Il sera donc accusé d'impiété et de corruption de la jeunesse, et la peine de mort est proposée aux juges.

Derrière cette plainte il y a un chef populiste très actif dans le rétablissement de la démocratie, Anytos, rescapé d'une condamnation dix ans plus tôt parce qu'il a corrompu le jury, mais assez lâche pour ne pas déposer lui-même cette plainte (celui qui dépose plainte et n'est suivi que par une petite minorité de juges voit la peine se retourner contre lui sous forme d'amende). C'est donc un être médiocre, Mélétos, qui dépose cette plainte auprès de l'archonte-roi, et un orateur, Lycon, qui la rédige. Ainsi que l'exige la procédure, l'archonte mène une enquête et admet que cela mérite un procès. La plainte est alors lue devant les deux parties, qui se situent par rapport à la plainte et font serment de dire la vérité. C'est alors à la Cour, l'Héliée, d'organiser le procès. Pour Socrate, ce sont 501 juges (ils pouvaient être plusieurs milliers dans certains procès), tirés au sort chaque année et appointés par la cité, qui devront se prononcer après les deux discours de l'accusateur et de l'accusé (à peu près deux heures chacun). Les durées étaient mesurées par une clepsydre (une horloge à eau), le tout devant durer une journée entière, et s'achevant par la détermination de la peine. On a évoqué pourquoi le rôle que Socrate attribuant tout à la raison, et non à la tradition, à l'ordre et la religion existants, posait un problème proprement politique, sans rapport avec son activité elle-même. Il faut y ajouter ce que l'on sait des

501 juges : ils sont vieux, pauvres et partisans de la démocratie, donc extrêmement sensibles aux accusations portées contre Socrate.

Juin 399 avant J.-C. Socrate a 70 ans, et conformément à sa démarche philosophique, il a choisi d'assurer lui-même sa défense et de ne pas écrire son discours. Il a aussi refusé de faire poser à ses côtés sa femme et ses enfants comme on avait coutume de le faire pour émouvoir les juges. Il s'agira bien de raisonner. Platon reconstitue son discours dans l'*Apologie de Socrate.* Socrate demande d'abord au jury si les « allégations sont justes ou non ». Ceux qui le calomnient, dit-il, ne peuvent croire à leurs accusations, puisqu'ils savent bien qu'il n'enseigne rien, sachant qu'il ne sait rien, et qu'il n'a pas le loisir de s'occuper des affaires politiques ni même des siennes, ce qui explique qu'il soit si pauvre. Il ne peut donc corrompre la jeunesse, même si bien des jeunes viennent à lui pour cultiver la recherche de la sagesse, et ne consacre son temps qu'« au service du dieu ». Tout au long de son discours d'ailleurs, comme à son habitude, Socrate ne cesse d'invoquer les dieux. « Je suis innocent de ce dont on m'accuse », poursuit-il, et « c'est en disant la vérité que je me fais des ennemis ». Socrate fait alors alterner des dialogues avec Mélétos et des démonstrations, pour ruiner tous les arguments de l'accusation. Ceux qui l'accusent « jettent la honte sur notre cité », lance-t-il aux juges, et Socrate en ferait autant s'il usait de procédés non rationnels pour les gagner à sa cause, en leur adressant des prières, en les suppliant, en essayant de les émouvoir. Il ne demande même pas aux juges d'être cléments, comme c'était la tradition. Il ne leur demande que d'être justes et

d'appliquer les lois. Ce faisant, adoptant cette attitude de droiture intellectuelle guidée par la seule raison, Socrate sait bien que, faute de correspondre à ce dont on l'accuse explicitement, il confirme l'image du philosophe qui attire alors l'agressivité des démocrates populistes pour des motifs implicites. Par 281 voix contre 220, ce qui tout compte fait est une majorité étonnamment faible dans ces conditions, le jury le reconnaît coupable.

Cependant, si la peine de mort est demandée par Mélétos, rien n'est joué pour autant, car c'est au terme d'un nouveau débat contradictoire devant les juges que la peine doit être fixée. Et c'est le condamné qui doit faire une proposition. Tout laisse penser que les juges auraient bien aimé saisir toute occasion de minorer autant que possible la sentence contre Socrate. Mais celui-ci n'a d'autre passion que la sagesse. Il affirme bien sûr ne pas mériter la mort que demande Mélétos. Mais alors quelle autre peine ? Demanderait-il la plus petite, cela reviendrait à admettre qu'il a fait du mal à la cité, donc à renier toute sa vie de philosophe. Or, pour lui, rien n'est meilleur pour l'homme que de cultiver sa raison sur le chemin de la vérité. En bonne logique donc, il demande qu'on lui reconnaisse ce mérite en lui faisant goûter jusqu'à sa mort les délices du prytanée, privilège dont bénéficient les vainqueurs à Olympie et autres personnages glorieux d'Athènes. Un athlète « vous donne des satisfactions illusoires, alors que moi je vous rends réellement heureux » ! L'usage voulait aussi que le condamné fixe comme alternative une amende importante. Alors il propose la plus petite somme (une mine) : « Que voulez-vous, de l'argent je n'en ai pas. »

Puis, parce que ses amis lui proposent de lui donner trente mines, il évalue son amende à trente mines.

Socrate sait bien que ni trente mines, ni une mine, et encore moins le prytanée, ne sont des peines acceptables pour une condamnation pour impiété. Mais il ne peut proposer autre chose car ce serait reconnaître que vivre avec sagesse est un crime. Plutôt la mort que sauver sa vie en détruisant tout ce qui lui donne sa valeur. « Il est moins difficile d'échapper à la mort qu'à la méchanceté », « nous nous trompons quand nous imaginons que mourir est un mal ».

La peine de mort est prononcée cette fois par 361 voix contre 120. Socrate devra boire le poison de la ciguë. Il échappe tout de même aux autres formes de mise à mort, moins « nobles », qui étaient pratiquées, comme le fait d'être jeté du haut d'une falaise ou d'être exposé sur une planche jusqu'à ce que mort s'ensuive. Socrate se donnera donc lui-même la mort avec le poison.

La mort de Socrate

L'histoire n'est pas finie. Car à Athènes on n'exécute pas forcément le condamné à mort à l'issue du procès. D'après la légende, Thésée avait accompagné sur un bateau les sept garçons et sept filles sacrifiés pour le Minotaure dans son labyrinthe à Délos, et réussit à les sauver et se sauver lui-même, rentrant triomphalement à Athènes. Et depuis, chaque année, comme on en avait fait le vœu à Apollon, un bateau partait en pèlerinage à Délos. Jusqu'à son retour, pour que la cité reste pure, aucune exécution ne pouvait avoir lieu. Or il se trouve qu'en 399 des vents contraires ont entravé ce retour, si bien que Socrate est demeuré trente jours en prison

avant de devoir boire la ciguë. Mais auparavant, Socrate conduit un ultime dialogue avec Criton, un ami d'enfance qui avait avec ses enfants pratiqué la philosophie auprès de lui. C'est ce dialogue que compose Platon dans le *Criton*.

Parce que Criton est riche, il a pu payer le gardien de la prison pour qu'il le laisse visiter Socrate. Le bateau qui revient de Délos doit arriver ce jour-là, ou le lendemain. Il est donc temps de s'évader, de quitter Athènes et de s'exiler avec sa famille pour sauver sa vie d'une condamnation injuste. Alors s'engage un dialogue rationnel entre les deux amis, dialogue qui à lui seul résume la démarche socratique.

Les arguments de Criton sont de plusieurs ordres. D'abord, si Socrate meurt, tout le monde pensera que ses amis n'ont rien fait pour le sauver. Nul ne pourra croire que c'est Socrate lui-même qui a refusé de partir. Ensuite, Socrate contredit ses principes de justice puisqu'il ne fait rien pour échapper à une injustice. Enfin, en acceptant la mort, Socrate abandonne ses fils et renonce à les éduquer. Et Criton lui rappelle, ce qui est vrai, qu'il aurait pu déjà échapper au procès dès l'annonce de la plainte, en s'exilant comme cela était possible, et en prenant un avocat. Ces arguments ne sont pas inconsistants dans une telle situation de mort imminente. Mais ils ne relèvent jamais d'une réflexion sur ce que dicte le *devoir*. Et face à la mort elle-même, Socrate conserve intégralement sa démarche philosophique. Question après question, il va faire admettre toutes les étapes de son raisonnement.

D'abord, il fait admettre que tous les jugements ne se valent pas, qu'il en est de justes et d'injustes, et que le

critère n'est pas ce que diront les gens mais ce qui correspond à la vérité. « L'important n'est pas de vivre, mais de vivre dans le bien. » La question en débat devient donc celle de savoir « s'il est juste ou non que je tente de partir d'ici sans l'autorisation des Athéniens », ou s'il est juste de verser de l'argent à ceux qui rendront cette fuite possible. Certes, la condamnation de Socrate est injuste, mais « même à l'injustice il ne faut en aucune façon répondre par l'injustice ». Les gens se trompent en pensant qu'il est juste de « rendre le mal pour le mal ». Platon compose alors un dialogue entre « les Lois » (ce qu'elles diraient si elles parlaient), Criton, qui va tout approuver idée après idée, et Socrate qui fait parler « les Lois ».

Les Lois disent que si les jugements ne sont pas respectés l'État peut chavirer, et qu'ils sont valables quels qu'ils soient. Elles ajoutent que c'est à la cité que Socrate doit sa naissance, le mariage de ses parents, et qu'entre un citoyen et les lois il n'y a pas égalité, qu'il est toujours injuste de rendre coup pour coup entre individus et plus encore entre un individu et sa cité. Si Socrate n'obéit pas il sera coupable de révolte contre ce qui l'a fait naître et élevé, alors qu'il avait convenu qu'il fallait obéir aux lois ou alors chercher à les faire changer d'avis. Cette cité plaisait à Socrate puisqu'il y est resté, ce qui suppose qu'il admettait et aimait ses lois. En désobéissant, en fuyant, Socrate se désobéira donc à lui-même et mettra en péril ceux qui l'auront aidé à partir. De plus, Socrate anéantira tout ce qu'il avait dit toute sa vie sur la justice. Quant à ses enfants, ils ne seront pas mieux éduqués. En mourant, il subira l'injustice non pas des lois elles-mêmes mais des hommes, alors qu'en

fuyant il transgressera les lois d'Athènes mais aussi de l'au-delà (l'Hadès) qui sont identiques. Socrate demande à Criton s'il a quelque argument à y opposer. « Non, Socrate, je n'ai rien à dire. »

Ainsi Socrate accepte de mourir, non pas par simple obéissance, mais au terme d'un raisonnement. Il ne se soumet pas à ses juges mais à sa raison, qui lui demande d'accepter leur sentence, fût-elle injuste.

Ultime leçon philosophique au moment de boire la ciguë : il demande à sa femme, Xanthippe, ainsi qu'à ses amis de cesser de pleurer. Criton ne peut s'en empêcher et s'écarte, mais Socrate lui fait une demande pressante. Il se souvient soudain de ne pas avoir payé son voisin, Asclépios, qui lui a cédé un coq. S'il meurt ainsi, il mourra injuste. Il supplie donc Criton d'aller lui verser ce qu'il lui doit tant qu'il est encore temps ! Alors seulement il boit le poison et meurt. Juste. Criton ferme les yeux de son ami et organise ses funérailles.

Un héritage universel

Certes, la philosophie n'émerge pas avec Socrate. Avant lui il y avait eu Pythagore et Thalès, les autres Sages (Solon, Bias de Priène, Cléobule de Lindos, Pittacos de Mytilène, etc.), Héraclite et Parménide, Anaximandre et Anaximène, Empédocle, Zénon d'Élée… Mais avec Socrate apparaît une façon de construire la pensée de portée universelle, liée à une façon de vivre cette pensée en totale cohérence avec elle, une façon d'ouvrir cette pensée sur un questionnement infini, un retour sur soi et une ouverture sur les autres qui donneront à l'activité philosophique sa figure définitive. Sa vie et sa mort vont jusqu'à nous symboliser

l'attitude philosophique. Dès l'Antiquité, d'Aristote et Diogène à Épictète, Marc Aurèle et Sénèque, en passant par Épicure, la référence à Socrate est permanente. Avec lui, la philosophie ne peut plus être perçue comme une science particulière mais comme un questionnement sur toute science et toute pratique, à la recherche de principes et de fondements qui les légitiment. Il n'y a plus de réponse déjà donnée où la pensée puisse se reposer. La pensée *ne peut* se reposer, elle est mouvement par essence, et ne peut se soumettre qu'à la raison. C'est ainsi que Descartes caractérise Socrate dans une lettre à Élisabeth de Bohême de 1646 : il ne suit que ses inclinations intérieures. Ce que confirmera Hegel dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire* : « Socrate a inventé la morale », parce qu'avec lui c'est le sujet conscient qui décide, et la sagesse consiste précisément en cette façon d'être moral et citoyen au nom de la seule pensée. Rien n'est plus important que cette façon de prendre soin de soi-même. C'est ce que repérera Michel Foucault dans son séminaire de 1981-1982, attribuant à Socrate la découverte que le « souci de soi » est précieux pour la cité.

Puisqu'il serait aussi fastidieux qu'inutile de passer en revue tous les penseurs qui se revendiqueront de Socrate, autant en choisir un aussi connu en histoire contemporaine qu'inconnu en philosophie, et dont la sagesse a pu faire l'unanimité : Nelson Mandela. De lui, on sait bien des choses, son courage, ses presque vingt-huit années de bagne, sa combativité contre l'injustice, sa victoire contre l'esprit de vengeance, son esprit démocratique une fois arrivé à la tête de l'État sud-africain… On sait moins qu'il se réclamait de Socrate.

Que voulait-il dire par là ? Bien sûr, il partage avec Socrate son refus de toute vengeance, comme sa conviction qu'au-dessus de toute loi se situe ce qui doit en faire une loi juste, c'est-à-dire un principe universel de justice, un « juste en soi ». Le fait d'avoir obtenu de monter et jouer une pièce de théâtre en prison et qu'il ait choisi l'*Antigone* de Sophocle ne doit rien au hasard. Si entre le principe universel de justice et l'obéissance à la loi du roi Créon Antigone choisit de désobéir à la loi, ce n'est pas en contradiction avec le raisonnement de Socrate dans le *Criton*. Elle fait passer au contraire sa propre vie après le sort éternel de l'âme de son frère et ne demande pas la grâce de Créon. Elle revendique de subir la loi, c'est-à-dire la peine de mort. De même, lorsque pour faire ressortir l'absurdité des lois de l'apartheid et montrer aux siens qu'ils ne doivent pas avoir peur, Mandela lance la grande campagne d'insoumission en entrant dans les édifices pour Blancs où les Noirs sont interdits, lui et ses camarades ne se sauvent pas mais se laissent arrêter et mettre en prison, non pour nier la nécessité des lois, mais pour contribuer à les modifier comme le proposent « les Lois » dans le *Criton*. Mandela va donc jouer Antigone avec des prisonniers, devant les autres prisonniers, grâce à l'inculture des gardiens et policiers du bagne, qui n'ont rien compris du sens de ce choix théâtral. Et Mandela choisira le rôle de Créon, pour bien se pénétrer du vécu de ses propres bourreaux, afin de mieux dialoguer avec eux. Car c'est bien du dialogue socratique que se réclame Mandela, et qu'il va pratiquer toute sa vie, allant jusqu'à apprendre la langue afrikaans des maîtres de l'apartheid pour que rien n'entrave ce dialogue (et aussi les « toucher droit au cœur »).

Dans le bagne de Robben Island, Mandela va ainsi dialoguer sans cesse, avec les autres prisonniers, pour les faire venir sur le terrain de la réconciliation future avec les Blancs, comme avec les gardiens et le directeur, avec douceur et calme, fermeté et rationalité, y compris avec les plus racistes et les plus brutaux. Cette expérience du bagne et du dialogue, qui le contraint à chercher au fond de lui ce qu'il a de meilleur, lui sera essentielle pour devenir le Président que l'on sait. À force de chercher en l'autre la parcelle d'humanité qu'il porte nécessairement en lui, Mandela a conscience de devenir plus humain lui-même. Sa haine contre le système grandit, tandis que diminue celle qu'il porte aux hommes qui font fonctionner ce système. Rien n'a pu lui faire renoncer à cette pratique du dialogue. Et lorsqu'il part négocier avec les gouvernants racistes de son pays, il s'efforce de faire le vide en lui : il s'identifie à eux jusqu'à éprouver ce que doit être leur terreur face à l'idée d'égalité avec les Noirs, il se persuade que son propre humanisme ne doit pas aller de soi dans le dialogue qu'il va mener, sans quoi ce dialogue sera impossible. Réplique après réplique, l'idée d'égalité juridique doit surgir comme la seule issue possible dans la conscience de tous les acteurs. Ce « vide » est très exactement celui que Platon évoque dans le *Théétète* par la bouche de Socrate : « Si tu demeures vide, tu seras moins lourd à ceux que tu fréquenteras, plus doux aussi. » Ne pas partir de ma réponse comme si elle était évidente pour tous, mais cheminer de question en question.

Bien entendu, la question ne se pose même pas de savoir si Mandela est un disciple de Socrate, et si l'on peut identifier leurs pensées et leurs vies. Mais peut-être

est-ce justement tout ce qui les distingue qui permet de mesurer l'universalité de la démarche socratique. Mandela ne sera jamais Socrate, et personne d'autre d'ailleurs. Mais tout être humain peut s'efforcer de répondre à l'appel que l'on trouve dans le *Manuel* d'Épictète : « Si tu n'es pas encore Socrate, tu dois vivre comme si tu voulais être Socrate ! »

Fenêtre sur cours

C'était au milieu des années 1990. Je me souviens de cet élève qui avait eu le courage, devant ses camarades franchement hostiles, de me reprocher d'admettre sans réelle argumentation l'absurdité et la nocivité du racisme du Front national. La classe me regardait avec des sourires par avance vengeurs, impatiente de me voir démolir celui qui les bravait délibérément. Cela peut être la tentation, saine mais stérile, de tout enseignant humaniste et laïque. Mais ce jour-là, alors que l'on venait d'étudier ce qu'est un dialogue socratique, ce type de réaction me parut déplacé. Cet élève un peu provocateur manifestait forcément un désir de dialogue. Que ce soit avec le professeur de philosophie donnait en un sens à cette discipline une nouvelle preuve de sa raison d'être. Mais il fallait éviter que le cours ne dégénère. J'acceptai donc la proposition de cet élève d'avoir un échange avec lui, en tête-à-tête, à la pause de midi.

Que cet élève soit raciste (tout particulièrement contre les Maghrébins) ne faisait aucun doute et il n'en fit aucun mystère, précisant immédiatement qu'il militait au Front national avec sa sœur et ses parents. Je ne voulais surtout pas engager une dispute sur le Front national.

— Vous vous dites « raciste », mais qu'entendez-vous par là ? Vous n'aimez pas les Arabes ?

— Non.

— Tous ?

— Non… en général.

— Mais, vous vous souvenez de Spinoza, l'idée du chien n'aboie pas, le chien en général n'existe pas. L'Arabe en général non plus ! Vous n'aimez aucun Arabe que vous connaissez, dans votre classe par exemple ? Et vous aimez tous les autres ?

— Si, il y en a que j'aime bien. Et il y a des Français que je n'aime pas, c'est vrai.

— Alors ce n'est pas une question de « race ». D'ailleurs, savez-vous qu'il n'y a qu'une « race » humaine, depuis 35 000 ans ? Depuis, on ne peut plus être « raciste » ! Que reprochez-vous aux Arabes ?

— Ils ne sont pas chez eux !

— Mais, la plupart des Arabes de votre classe sont français, comme vous.

— Mais il y a trop d'immigrés en France. Et il y a du chômage. Mon père a été au chômage. C'est pas juste. Il y a autant d'immigrés que de chômeurs !

— Peut-être, mais là où il n'y a presque pas d'immigrés, comme en Bretagne ou dans certaines parties de l'Est, il y a autant de chômeurs qu'ailleurs !

— Mais avant les gens changeaient de région pour trouver du travail ailleurs, et là il n'y a plus d'emplois ailleurs parce qu'il y a trop d'immigrés !

— Mais il y a vingt ans il y avait autant d'immigrés et il n'y avait pas de chômage. C'est donc l'économie qui a changé…

— Oui, c'est possible…

— Écoutez de quoi nous sommes en train de parler : vous voulez parler de racisme et nous finissons par parler d'économie. La question des « races » a disparu de notre discussion. Vous parlez comme ça en famille ?

— Non.

Ce n'est bien sûr qu'un bref résumé de notre dialogue, réduit à quelques-unes de ses étapes. Nous avons encore échangé quelques paroles, pacifiquement. Un autre élève, apprenant que j'avais pris le temps de discuter avec ce « raciste », me lança que lui il ne discutait pas avec des gens comme lui. Je lui demandai simplement à quoi pouvait servir de ne parler qu'avec ceux qui ont les mêmes opinions que nous. Et le lendemain, sans aucune allusion à cet épisode, je décidai de refaire un cours entier sur le dialogue socratique.

Quel que soit le sujet, quelle que soit la perspective philosophique, le point de départ de la réflexion est toujours la vie quotidienne et la façon que nous avons de vivre nos opinions sur tous les sujets. Comment procédons-nous le plus souvent ? Si nous entreprenons de discuter avec quelqu'un, c'est parce qu'il est apparu que nous avions des opinions différentes ou opposées sur une question donnée. Autrement dit, il s'est avéré que nous n'avions pas la même conclusion sur cette question. Notre point de départ est ainsi, la plupart du temps, nos conclusions. À

partir de ce constat, la discussion s'engage. Chacun va illustrer sa conclusion avec des exemples, des illustrations, des arguments. Et le plus souvent, nous nous quittons sur ce désaccord, chacun étant persuadé d'avoir raison, et avec le sentiment que l'autre ne comprend pas, ou est de mauvaise foi, ou raisonne mal, ou les trois à la fois.

Parfois cependant il arrive qu'avant de se quitter on s'aperçoive qu'en réalité nous ne parlions pas exactement de la même chose, que nous ne donnions pas le même sens aux mots, que le problème se posait autrement. Dans ces cas, plutôt rares avouons-le, nous nous séparons avec le sentiment d'avoir cerné un problème (à défaut de l'avoir résolu) après avoir erré de façon non rigoureuse, non méthodique. Ainsi, dans la vie quotidienne, nous prenons l'habitude de formuler une conclusion, puis de tenter par tous les moyens de la justifier, et d'essayer enfin de se mettre d'accord sur le sens de la question. Nous finissons ainsi sur ce qui aurait dû être le point de départ, l'introduction du débat. Notre comportement quotidien illustre bien ce que Socrate appelle l'« éristique », le combat verbal, le contraire du dialogue.

C'est pourtant ce genre de choc qui peut devenir une passionnante aventure. La plupart des élèves, en attente de réponses reposantes, sont déroutés par toutes les contradictions qu'ils découvrent entre philosophes et à l'intérieur d'eux-mêmes. Bien souvent, perdus dans ces contradictions, ils demandent au professeur de philosophie de les en sortir par des réponses confortables. Cela les dérange, les agace. Il y a des vides qui se creusent et des désirs de réponses qui surgissent. L'année de philosophie, dans ce cas, commence bien. Toute l'année doit entretenir ce va-et-vient entre les vides, les désirs, et la découverte de la pluralité de cheminements et de réponses possibles. Très vite alors l'élève peut, même dans les difficultés, ressentir des plaisirs nouveaux, une jouissance de construire soi-même des façons de penser et de les confronter avec la famille et les amis. Tout l'esprit de Socrate est là, dans chaque classe et chaque famille. Mais ce qui formera avant tout cette capacité, c'est l'exercice exigeant et redoutable de la dissertation philosophique.

Toute dissertation commence avec un sujet, une question. Et bien sûr, la vie de chaque élève l'a conduit à une certaine opinion sur cette question. Mais il doit se dire qu'elle n'est pas la seule possible, que les gens et les philosophes y apportent des réponses différentes et opposées. Il faut alors se demander où est le problème, comment il se pose dans la réalité, pourquoi il y a plusieurs façons d'y répondre. Cerner le sens de la question, construire une problématique, suggérer des étapes dans cette analyse, cela permet de rédiger une *introduction*, c'est-à-dire d'*introduire* le sujet lui-même, en évitant tout présupposé qui constituerait une sorte de conclusion. Comme dans les discussions de la

vie quotidienne. Il faudra bien sûr ensuite développer ces diverses possibilités, en s'appuyant sur des raisonnements des grands auteurs de l'histoire de la philosophie, puis conclure, c'est-à-dire proposer une réponse au sujet qui découle de tout ce qui précède.

Cet exercice de dissertation condense en fait toutes les innovations de Socrate. Il s'agit de dialoguer avec soi-même pour s'extraire de ses seules opinions de départ, de se retourner donc sur soi, d'accepter les vides et les étonnements avec sincérité, de ne pas pulvériser les opinions adverses avec de faux arguments, c'est-à-dire en fin de compte de s'approprier sa propre pensée grâce au raisonnement. Développer le plus largement possible le sens du problème, de l'argumentation raisonnée et l'esprit critique est sans doute ce qu'il y a de meilleur pour une société démocratique. Quand on attaque l'enseignement philosophique, on attaque la citoyenneté active. Et quand la démocratie devient démagogie, elle s'attaque à cet enseignement philosophique de la philosophie, et lui préfère l'éducation à l'art oratoire ou l'histoire des idées. C'est quand la démocratie devient formelle et corrompue qu'elle s'en prend à la philosophie. L'exemple d'Athènes et de Socrate a en ce sens une portée universelle. C'est pourquoi, bien qu'elle soit difficile et justement parce qu'elle est difficile, la dissertation philosophique est irremplaçable. On comprend que parfois des élèves tentent de contourner cette difficulté.

Pendant de très nombreuses années, j'ai choisi d'enseigner en parallèle dans des classes préparatoires aux grandes écoles à Paris, c'est-à-dire auprès d'élèves plutôt brillants et reconnus comme tels, et dans un lycée classé « sensible » en Seine-Saint-Denis où s'accumulaient pour beaucoup tous les obstacles sociaux et culturels. Dans ces deux lieux dissemblables j'ai vécu des moments inoubliables, reçu des copies excellentes et aussi d'autres très décevantes. Deux exemples extrêmes illustrent les possibilités et difficultés qui rendent fier ou modeste le professeur de philosophie. Le premier : une élève d'une terminale technologique, de milieu social très modeste d'origine marocaine, se passionnait tant pour la philosophie qu'elle décida contre mon avis de s'inscrire en philosophie à l'université. Quelques années plus tard j'appris qu'elle avait réussi le difficile concours du CAPES de philosophie et devenait donc ma collègue. Ce genre de cas est rare, bien sûr, mais invite à modifier nos regards sur ce genre d'élèves. Le second, tout aussi extrême : un étudiant de prépa me rend un jour une copie totalement recopiée sur Internet, à la virgule et la faute d'orthographe près. Je mets un zéro bien sûr, mais propose de l'effacer si l'étudiant réalise une autre dissertation avec comme sujet, ironique : « Peut-on penser par soi-même ? » Il me remet ce devoir une semaine plus tard et… je découvre qu'il est lui aussi un copier-coller d'un corrigé trouvé

sur Internet – ce qui, sur un tel sujet, atteignait le sommet du refus de penser.

Le cas est rarissime. Les résistances se manifestent tout autrement le plus souvent, en début d'année par des agacements ou des découragements qu'il faudra bien dépasser pour se dépasser soi-même. Car, comme dans les dialogues socratiques, le vrai combat est intérieur et le mener peut conduire à des plaisirs qui marquent durablement la mémoire lorsque l'année se déroule dans de bonnes conditions. Tenir à cette tradition, ce n'est pas s'accrocher au passé, mais c'est s'accrocher à un certain avenir.

2

Toutes les croyances se valent-elles ?

Galilée, messager des Lumières

En ce mois d'avril 1641, Galilée a 77 ans. Malade, aveugle, inconsolable depuis la mort de sa fille, il est assigné à résidence à Arcetri, près de Florence, depuis sa condamnation de 1633. En cette fin de vie, deux choses peuvent lui procurer un peu de sérénité : ses conversations avec Vincenzo Viviani, un jeune étudiant que l'Église autorise depuis peu à lui rendre visite, et sa tendre relation épistolaire avec Alessandra, belle-sœur de son fils Vincenzo. Elle est jeune, jolie et cultivée, admiratrice de l'illustre savant, auquel elle fut présentée en 1630. Séjournant à Prato, à quelques kilomètres d'Arcetri, elle l'invite à venir la rejoindre dans une lettre du 27 mars 1641 : « Nous allons avoir autant de choses à nous dire qu'en charrie l'Arno lorsqu'il est en crue. » Alessandra le supplie d'accepter cette invitation. Galilée en rêve depuis plus de dix ans mais doit y renoncer avec tristesse le 6 avril suivant : il lui rappelle que sa condamnation est à vie et ne souffre aucune exception. Comment un homme comme lui, célébré par tout ce que l'Europe compte d'intelligences, peut-il subir un sort aussi cruel ?

Tout le monde sait qu'il a raison contre l'Église, ses dogmes, et Aristote. Encore que, comme Galilée le répète, si Aristote revenait parmi nous, il ne dirait plus la même chose et admettrait l'héliocentrisme, la conservation du mouvement uniforme, les trajectoires paraboliques, la loi mathématique d'accélération dans la chute des corps, les satellites de Jupiter, etc. Tous savent que Galilée a raison. Même les inquisiteurs, même le pape. D'ailleurs, nul ne s'est risqué à le réfuter. Il a fallu inventer une incompatibilité entre l'atomisme et l'eucharistie pour le condamner, et l'Église s'est ainsi disqualifiée, après avoir brûlé vif le copernicien Giordano Bruno en l'an 1600. Il faudra attendre 1747 pour qu'elle renonce au géocentrisme, et la fin du XXe siècle pour reconnaître une part de ses torts dans cette sombre affaire, sans pour autant réhabiliter vraiment Galilée.

Sans doute Galilée a-t-il versé une larme en signant cette lettre qui anéantit tout espoir de revoir un jour Alessandra. Peut-être alors s'est-il demandé s'il n'avait tenu qu'à lui d'éviter ce malheur. Dans l'ignorance totale que son œuvre scientifique va initier l'ensemble du mouvement des Lumières, Galilée a fort bien pu penser qu'elle ne valait pas la peine d'un tel sacrifice. D'un autre côté, pendant une longue période, rien n'avait laissé présager une telle répression, d'autant que sa révolution scientifique lui avait apporté une gloire sans égale et des honneurs enviables.

Galilée, de la gloire au malheur

La lunette astronomique qu'il avait fait acheter à des artisans hollandais, puis perfectionnée considérablement

lui-même, lui avait permis d'observer dans le ciel bien des choses qui contredisaient Aristote, Ptolémée et tous les dogmes de l'Église. On devait admettre que tout tournait autour de la Terre placée par Dieu au centre de l'univers, or il avait découvert trois puis quatre satellites en rotation autour de Jupiter, puis sur Vénus des phases qui prouvaient qu'elle tournait autour du Soleil. On devait admettre que dans cet univers tout demeurait inchangé depuis la Création, or il avait perçu, dessiné, gravé des cratères imposants sur la Lune, signe évident d'impacts ou d'activité volcanique, donc de changements dans la durée. La publication de ces observations en 1610 dans *Le Messager des étoiles* a bouleversé la représentation que l'on se faisait de l'univers. N'étaient-elles que des illusions engendrées par la lunette elle-même ? Galilée avait pris la précaution d'inviter le doge de Venise à regarder dans cette lunette du haut du campanile de la place Saint-Marc, dans la journée vers l'île de Murano où l'on pouvait reconnaître les passants, et pendant la nuit vers Jupiter et ses satellites. Il était incontestable qu'il s'agissait d'une réalité. Il se trouva pourtant des inquisiteurs pour prétendre que ces observations, certes incontestables et vérifiables, ne prouvaient en rien qu'elles correspondaient à la réalité mais pouvaient être produites par la lunette elle-même. D'autres purent prétendre que Dieu, dans sa toute-puissance, pouvait fort bien créer cette apparence pour nous tenter de trahir la vérité géocentriste établie par la Bible. On put alors admettre que le système de Copernic était vrai géométriquement mais sans rapport avec la réalité physique. Après tout Copernic lui-même l'avait ainsi formulé, comme il avait approuvé avant de mourir la

préface de son collaborateur Andreas Osiander, qui avait explicité cette distinction. Tout se passe comme si c'est la Terre qui tourne sur elle-même et autour du Soleil, mais en réalité c'est bien le contraire qui se passe. Après tout, Copernic n'avait-il pas construit son modèle géométrique héliocentriste à la demande de l'Église elle-même, pour améliorer un calendrier qui de toute évidence faisait dériver le jour de Pâques de façon incohérente ? Cette fête de Pâques est en effet fixée au premier dimanche après la pleine lune qui suit l'équinoxe de printemps. Si elle dérive par rapport aux saisons, c'est forcément parce que l'on se trompe dans le calcul de l'année cosmologique. L'Église avait déjà demandé une réforme du calendrier à Nicolas de Cues au Concile de 1437. Puis, en 1584, le pape Grégoire XIII avait lui-même modifié le calendrier (appelé depuis, donc, « grégorien »). Mais comme le décalage persistait, c'est à un moine polonais étudiant à Padoue, Copernic, que l'on réitéra cette demande, ce qui le conduisit à construire une représentation purement géométrique plaçant le Soleil au centre du système pour régler définitivement ce problème de calendrier.

Les observations de Galilée tendaient à prouver que le dogme géocentriste devait être abandonné, sans pour autant d'ailleurs que cela entre forcément en contradiction avec le Livre saint. À la fin du XVIe siècle un frère espagnol, Diego de Zuñiga, l'avait établi dans son commentaire du Livre de Job, et en 1615 le frère Paolo Antonio Foscarini publiait à Naples un texte qui confirmait cette compatibilité. Le cardinal Bellarmin lui-même, théologien du pape et examinateur des évêques, avait observé le ciel dans une lunette et, inquiet des

conséquences de ces découvertes, avait seulement invité Foscarini et Galilée à en rester à une affirmation hypothétique de l'héliocentrisme, par prudence. Bellarmin éprouvait une véritable passion pour les sciences. Ses observations de la Lune et de Jupiter l'avaient émerveillé et il en avait parlé positivement avec son ami scientifique le père Clavius. Galilée était donc sûr de lui mais aussi conforté par un accueil plutôt encourageant des autorités. Non seulement le prestigieux Kepler le soutenait publiquement, mais invité à Rome en avril 1611, Galilée fut reçu par le pape en personne qui lui fit l'honneur de le dispenser d'agenouillement devant lui. Bien sûr, cette confiance fut ébranlée par la mise à l'index de toute représentation copernicienne du monde en 1616 par le Saint-Office, et la demande du pape Paul V à Bellarmin de convoquer Galilée pour lui interdire de professer une telle représentation physique, puisque le modèle géométrique « suffit aux mathématiciens ». Cela ne pouvait convenir à Galilée, mais Bellarmin délivra à ce dernier un certificat qui certes contenait la mise à l'index de Copernic, mais nullement l'interdiction de l'exposé de ses idées.

Il faut croire que Galilée pouvait compter sur de solides appuis au Vatican, sans doute le pape lui-même, puisqu'on sait aujourd'hui qu'en 1615 quelqu'un l'y avait alerté sur ce qui le menaçait du côté de l'Inquisition. Galilée avait écrit deux ans plus tôt, à son ami Benedetto Castelli, qu'en ce qui concerne les astres, il convenait d'interpréter la Bible à la lumière de ce que les sciences avaient découvert. L'Inquisition avait eu connaissance de cette lettre, qui suffisait pour obtenir sa

condamnation. À Rome, on a dû demander à Galilée de réécrire autrement cette lettre, puisqu'on a trouvé récemment, datée du même jour et de la main de Galilée, une seconde lettre où ce passage était modifié. Les inquisiteurs, qui ont bien dû se demander comment une lettre avait pu ainsi changer de contenu, en furent pour leurs frais. Galilée put continuer de travailler tranquillement jusqu'en 1633.

En fait la situation ne se renversa pas tout de suite avec l'élection du nouveau pape, le Florentin Maffeo Barberini, qui prit le nom d'Urbain VIII et que sa culture portait à soutenir le mouvement des sciences. Dès 1624, Galilée fut reçu six fois par Urbain VIII qui l'autorisa à publier *L'Essayeur*, ouvrage essentiel pour la naissance de la physique mathématique. On y trouve notamment (au milieu d'allusions à peine cachées à un cortège d'auteurs bannis par l'Église) l'idée que Dieu a écrit le monde en langue mathématique et déposé dans chaque âme humaine des « semences de vérité » qui lui permettent de lire ce grand livre. C'est ainsi en réduisant les phénomènes physiques à des expressions géométriques que l'homme peut découvrir les lois que Dieu a imprimées dans le monde. Mais alors, grâce à cette Raison d'origine divine, il est possible à tout homme de connaître la Création et ses lois nécessaires. La connaissance devient affaire de science, de démonstration et d'expérimentation, et non plus de répétition dogmatique d'Aristote, de Ptolémée ou de ce que les théologiens prétendent tirer de la Bible. L'héliocentrisme ou la loi de la chute des corps doivent ainsi être étudiés à partir d'observations, de raisonnements et de validation expérimentale, quelles

que soient les convictions religieuses et les affirmations des Églises. On peut considérer que cela donnait une base rationnelle à l'esprit laïque de séparation de la connaissance et de la foi dont se nourrira toute la philosophie des Lumières.

Il est probable que Galilée n'a jamais réalisé la portée philosophique de ses découvertes et de sa démarche, même si elle prolonge un long processus de laïcisation durant la Renaissance italienne. Mais il est probable aussi que cette portée n'avait échappé ni au pape ni à l'ensemble des autorités de l'Église. Alors même que le *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde* avait été autorisé et fut publié en 1632, cet écrit provoqua un revirement radical d'Urbain VIII qui d'allié devint un féroce adversaire. Ce fameux *Dialogue* mettait en scène les arguments des systèmes géocentriste et héliocentriste, mais le géocentrisme était soutenu par Simplicio, le personnage ridicule de la confrontation, dont on parvint à convaincre le pape qu'il le tournait en dérision. Convoqué à Rome en 1633, le procès qu'on lui intentait ne relevait plus de l'argumentation rationnelle, mais de la pure autorité. Un ensemble de motifs aussi bien religieux que géopolitiques rendaient semble-t-il la condamnation inévitable, et lorsque Galilée sortit de son jeu le certificat que Bellarmin lui avait délivré en 1616, et qui était formellement conforme au *Dialogue*, cette obstruction parut d'une telle gravité qu'il dut se résoudre à abdiquer. L'affaire fut arrangée dans un entretien secret entre le juge et Galilée. Entre la raison et l'argument dogmatique, tout dialogue devenait impossible, et si Galilée échappa au bûcher, sa condamnation à être assigné à résidence à vie à Arcetri

fut ressentie en Europe comme une déclaration de guerre de l'Église contre la raison humaine, les sciences, la liberté de pensée, le progrès. Tout juste s'arrangea-t-on pour le laisser écrire et publier en Hollande son œuvre ultime de 1637, le *Discours concernant deux sciences nouvelles*. Paradoxalement, cette défaite judiciaire programmée et ses douloureuses conséquences marquèrent historiquement la victoire de Galilée et l'essor d'une révolution intellectuelle qui enfanta un siècle et demi plus tard la Révolution française.

On l'ignore souvent à force de répéter que le « siècle des Lumières » est le XVIIIe siècle, mais en réalité toute la « philosophie des Lumières » part de cette façon qu'a eue Galilée de fonder la physique mathématique contre les dogmes religieux au début du XVIIe siècle. Ce n'est pas sans raison que dès l'invasion de la France par les armées nazies, l'idéologue d'Hitler Alfred Rosenberg prononça à la Sorbonne une conférence intitulée « Pour en finir avec Descartes et la philosophie des Lumières ». Hommage pertinent du vice à la vertu : c'est bien avec Descartes que la condamnation de Galilée ouvrit le premier acte de cette révolution philosophique émancipatrice.

Descartes, de la colère à la philosophie

Descartes écrit au père Mersenne en octobre 1638 que son œuvre ne doit rien à celle de Galilée, qu'il ne l'a jamais rencontré (ce qui est vrai) et ne lui a rien emprunté (ce dont on peut douter). Ce n'est sans doute pas sans raison qu'à 23 ans, en 1619, Descartes s'est donné comme devise : « J'avance masqué. » Alors militaire en Bavière, il a appris en 1616 la condamnation

par l'Église de l'héliocentrisme, auquel il s'est déjà rallié. En réalité, cela fait déjà bien longtemps que Galilée est entré dans sa vie. Lorsqu'il poursuit ses études au prestigieux collège de La Flèche, les jésuites réveillent en pleine nuit tous les élèves pour improviser une fête en l'honneur des satellites de Jupiter dont l'observation par Galilée est rendue publique. Le jeune Descartes a dansé en chemise de nuit avec ses camarades en l'honneur de Galilée ! C'est en 1611, Descartes a 15 ans. Il en a 20 lorsque l'héliocentrisme est interdit, et 23 lorsqu'en 1619 il raconte avoir eu la première idée de sa méthode et celle de la développer derrière un masque.

On sait qu'en 1625 il s'est rendu à Rome en pèlerinage et qu'il y est resté plusieurs mois, alors que *L'Essayeur* de Galilée était depuis une année au centre des discussions intellectuelles en France. Il serait étonnant qu'il ne se soit pas procuré ce livre dans une librairie de la place Navone. Il est tout aussi difficile d'imaginer qu'il ne l'ait pas lu lorsqu'on lit ses *Règles pour la direction de l'esprit* de 1628, inachevées et non publiées de son vivant. On y trouve l'idée de « premières semences de vérité » que Dieu a déposées en notre esprit, expression reprise mot à mot de Galilée ; on y trouve l'idée de réduire le « complexe » au plus « simple », comme l'a initiée Galilée pour exprimer de façon mathématique par exemple les trajectoires paraboliques ; on y trouve surtout l'idée galiléenne de réduire les phénomènes physiques à des expressions mathématiques et de « dématérialiser » les sensations pour obtenir les lois « pures » de la physique. Lorsqu'à cette époque il entreprend l'écriture de ses premières œuvres scientifiques, entre 1629 et 1633, il place le principe

galiléen de conservation du mouvement uniforme au cœur de toute sa physique. Bien entendu, il ne se réfère pas à Galilée puisque ce dernier est condamné, de même que Galilée ne s'était référé à celui qui l'avait formulé pour la première fois, Giordano Bruno, dont il recopie pourtant certaines phrases, puisque l'Église l'a fait brûler vif en 1600. Époque difficile et dangereuse !

Jusqu'à 1633, pour Descartes, tout va pour le mieux et il s'apprête à publier son ouvrage scientifique *Traité du monde et de la lumière* avec confiance, lorsque tombe la nouvelle de la condamnation de Galilée. Descartes écrit aussitôt au père Mersenne fin novembre 1633 à propos du *Dialogue sur les deux systèmes du monde* dudit Galilée que « s'il est faux, tous les fondements de ma philosophie le sont aussi ». Il avoue avoir été tenté de brûler son propre livre, et sa résolution de ne le faire lire à personne, de peur de contredire le pape et l'Église. Il répétera les mêmes idées dans une lettre au même Mersenne en avril 1634. Descartes développe une pensée déjà subversive, mais désire avant tout « vivre en repos » et après le « j'avance masqué » de sa jeunesse, il confie à Mersenne que sa devise présente est celle qu'Ovide avait formulée dans les *Tristes* : « Celui-là a bien vécu, qui s'est bien caché. » Il ne renonce à rien, mais ne veut pas répéter l'imprudence de Galilée. Il procédera autrement, souvenir sans doute de sa formation militaire : il mettra au point une véritable stratégie pour neutraliser l'adversaire. Stratégie finalement payante au regard de l'histoire. Il passera du travail scientifique, aujourd'hui censuré, à la construction d'une philosophie qui donne à ce travail scientifique un fondement que l'Église elle-même ne pourra refuser raisonnablement.

Mais pour l'instant, Descartes est en colère. En colère bien sûr contre la censure oppressive de l'Église, mais aussi contre Galilée. Une lettre à Mersenne d'octobre 1638 en témoigne : certes, Descartes lui reconnaît le mérite d'avoir transformé les questions de physique en expressions mathématiques et souligne qu'« il n'y a point d'autre moyen pour trouver la vérité ». En ce sens, la nouvelle physique est devenu le fondement de toute sa philosophie. Mais Galilée, ajoute-t-il, « a bâti sans fondement », il a procédé sans ordre, sans chercher les premières causes. Comment comprendre cette critique ? Galilée a avancé dans la connaissance à partir de sa raison, ses observations, ses expérimentations et à nos yeux, comme aux yeux de Descartes, cela suffit à valider ses affirmations sur le système solaire, sur le mouvement, la chute des corps, etc. Mais tout cela présuppose que l'on fasse confiance à la raison, aux observations, aux expérimentations, pour atteindre des « vérités ». Or en face de lui les théologiens dominants ont une tout autre conception de la vérité : celle-ci repose sur une certaine lecture de l'Écriture, une vérité délivrée par Dieu lui-même. La physique d'Aristote et de Ptolémée lui étant conforme, toute déviation, nuance, modification et bien entendu contradiction à l'égard de ces textes constitue non seulement une erreur, mais une offense à l'encontre de Dieu lui-même. Il n'est donc pas de « vérité » concevable hors de celle que reconnaît l'Église. Si cela nous paraît aujourd'hui difficilement imaginable, il suffit pour comprendre cette logique de considérer la façon de procéder qu'ont encore au XXIe siècle les intégristes des trois religions du Livre : certains justifient par là l'oppression des femmes, jusqu'à la lapidation, nient l'évolution des espèces ou

même l'héliocentrisme dans les cas extrêmes, persécutent ici ou là ceux qui ne partagent pas leur foi, ou la version étroite de leur propre foi, justifient des conquêtes de territoires, des déportations de populations entières et des racismes barbares et ignorants. L'Église catholique a jadis pratiqué à grande échelle cet obscurantisme et ces persécutions, et tout esprit libre et éclairé a dû frayer sa voie au péril de sa vie. Galilée et Descartes travaillent dans cette époque intolérante et bornée.

Comment espérer dialoguer avec les théologiens dans ces conditions ? Pour dialoguer, la condition première est que chacun admette le même point de départ et les mêmes règles. Si votre interlocuteur admet que deux et deux font trois, vous ne pourrez jamais comparer vos résultats respectifs pour un même problème de mathématique. Si votre interlocuteur n'admet pas le principe de non-contradiction, vous ne pourrez jamais comparer vos raisonnements. Or c'est bien le problème que rencontrent Galilée et Descartes. En effet, pour les Autorités cléricales, la vérité est dans la Bible, Aristote, et nulle part ailleurs. Vous observez des satellites autour de Jupiter ? C'est que vos sens vous trompent et que la lunette modifie la perception des choses. Il est écrit dans la Bible que tout tourne autour de la Terre, centre de l'univers. Dieu nous l'a dit, mais il peut aussi nous tromper, créer la tentation de le contredire. Autrement dit, les observations et expérimentations ne pèsent rien face à la Parole divine dont l'Église est dépositaire. Les sensations sont douteuses. Et si le raisonnement, si les démonstrations mathématiques conduisent à des vérités différentes de ce que dit l'Église ? La raison n'est

qu'humaine, elle ne peut prétendre, encore une fois, l'emporter sur la Parole divine. Irait-on jusqu'à dire qu'une démonstration mathématique est de nature à contredire Dieu lui-même ? Dieu a tout créé, ses créatures sont par essence imparfaites. Dieu est tout-puissant, et cette toute-puissance peut faire que ce que l'on voit ne soit pas, qu'une chose change miraculeusement de nature selon son bon vouloir, que ce que nous appelons la « raison » soit en réalité un délire sans consistance face à La Vérité divine inaccessible à nos faibles esprits. Dans ces conditions tout dialogue est impossible parce que la « vérité » a ici deux sens incompatibles entre eux, et qu'aucune logique commune ne peut les départager. Quiconque a tenté de discuter avec un intégriste convaincu a pu en faire l'expérience : aucun argument n'a de prise, aucun raisonnement ne peut convaincre. Une certaine lecture de la Torah, de la Bible ou du Coran enveloppe définitivement notre monde, en dépit de tout argument, de toute connaissance, de tout raisonnement.

Galilée a bien observé les cratères de la Lune, les phases de Vénus, les satellites de Jupiter, comme il a bien expérimenté et calculé l'accélération de la chute des corps et les trajectoires paraboliques. Il ne *croit* pas qu'il a raison ; il le *sait*. Mais son obstination est considérée comme une offense à Dieu lui-même, et encore aujourd'hui l'Église lui reproche d'avoir été trop sûr de lui. Face aux inquisiteurs, Galilée ne peut raisonner ni prouver. Sa physique présuppose des critères de vérité que ses adversaires ne reconnaissent pas. Sa physique fonde une nouvelle façon de se représenter le monde et de produire des connaissances, mais ce fondement n'est

lui-même édifié sur aucun fondement reconnu comme tel. Descartes illustrera cette situation plus tard dans sa préface aux *Principes de la philosophie* de 1644. Il y compare la connaissance à un arbre dont le tronc est la physique, d'où poussent des connaissances particulières comme des branches. Mais cet arbre ne peut vivre sans des racines, et ces racines sont la philosophie elle-même, la métaphysique, fondement donc du fondement des connaissances. Voilà ce qui manquait à Galilée aux yeux de Descartes.

En 1633, puisque Galilée est condamné, Descartes ne peut publier ses propres travaux scientifiques. Ils manquent de racines pour que Descartes se sente en mesure d'affronter les Autorités. Alors il passe de la colère à la philosophie. Il entreprend d'écrire son *Discours de la méthode*, publié en Hollande en 1637, puis ses *Méditations métaphysiques* de 1641, livres qui opèrent en Europe une véritable révolution intellectuelle. À partir de ces œuvres, et jusqu'à nous, c'est avec ou contre Descartes que la pensée avancera. Pour comprendre l'ampleur de cet impact, et même pour prendre au sérieux son fameux « je pense donc je suis », affirmation dérisoire si on la détache de ce contexte, il convient de se replacer dans cet affrontement entre deux façons de concevoir la connaissance. Et si le lecteur estime superflu d'y revenir plusieurs siècles après, il doit réaliser que nous vivons aujourd'hui encore, sous des formes bien sûr nouvelles, des affrontements de même type. C'est bien pour des raisons actuelles que la démarche de Descartes doit être comprise et enseignée.

Dans une lettre qu'il dicte à la fin de 1639, Galilée écrit : « Il est manifeste que le doute en philosophie est

père de l'invention et qu'il ouvre la voie à la découverte du vrai. » Belle harmonie entre les deux penseurs : ce principe du doute doit pour Descartes ouvrir toute démarche qui vise à instaurer un véritable dialogue entre deux conceptions opposées. Puisque toutes nos opinions découlent de ce que l'on nous a inculqué et enseigné, à un âge où nos capacités rationnelles ne sont pas encore développées et où faute de pouvoir juger soi-même tout demeure pré-jugé, il faut commencer par remettre ces réponses « en questions ». Il faut en douter, non pas comme des sceptiques qui doutent pour douter et nier toute possibilité de connaissance, mais il faut douter pour ébranler ce qui n'est pas certain et éprouver la validité de ce qui y résiste jusqu'au bout. Douter pour découvrir ce qui s'avère indubitable. Puisque je doute des dogmes en vigueur, et que mes adversaires doutent des sens et de la raison, alors doutons ensemble, et jusqu'au bout, en espérant trouver un point de départ commun et un chemin tracé ensemble. Un « chemin vers », ce qui en Grec se dit *methodos*, méthode. C'est la grande aventure cartésienne qui commence.

Le diable ou le bon Dieu ?

Peut-on douter de ce que nous donnent nos sensations ? Bien entendu : mes sens me trompent souvent et dans ce cas je ne sais pas qu'ils me trompent. L'Église le prétend à propos des observations astronomiques, mais Galilée et Descartes l'admettent aussi, puisque l'on voit le Soleil tourner autour de la Terre alors qu'ils démontrent que c'est la Terre qui tourne sur elle-même et autour de son étoile. Puisque mes sens me trompent quelquefois et que dans ce cas cela se produit à mon insu, autant admettre que mes

sens me trompent toujours et que sur leur base on ne peut fonder aucune vérité.

Il demeure que mes raisonnements se construisent autour d'une logique indiscutable et qu'en particulier les mathématiques permettent d'atteindre des vérités irréfutables. Une fois admise la définition des nombres et des opérations, qui irait prétendre que deux et trois ne font pas cinq ou que la somme des angles d'un triangle n'est pas toujours égale à deux angles droits ? C'est en tout cas ce que Galilée et Descartes admettent, comme tout être pourvu d'un minimum de raison et de culture. C'est à partir d'une telle conviction qu'ils affirment que Dieu a donné à tout homme une faculté de discerner le vrai du faux, le « bon sens », la raison, comme des « semences de vérité » semées de façon innée dans notre âme. Dieu aurait ainsi mis dans le monde un ordre mathématique, et dans notre esprit de quoi le connaître, le « lire » comme un grand livre. L'Église rétorque que cette raison n'est qu'humaine et que Dieu étant tout-puissant, il peut fort bien avoir fait que j'aie un sentiment de certitude alors que je suis dans l'erreur. Les démonstrations de Galilée sont, comme ses observations, autant d'erreurs coupables en contradiction avec la parole divine. Descartes nous propose d'admettre avec l'Église que Dieu me trompe *toujours*. Mais dans les *Méditations métaphysiques* il s'empresse de remarquer que dans la Bible Dieu est qualifié de parfaitement bon, et qu'il serait absurde d'imaginer qu'il m'ait créé avec une raison de sorte que celle-ci me condamne à me tromper toujours ! Alors Descartes nous propose un argument qui peut paraître artificiel si l'on ignore quelle est à l'époque la position de l'Église : imaginons un être aussi

puissant que le Dieu de la religion, mais qui ne serait pas Dieu, pas une souveraine bonté, mais le diable, le Malin. Il aurait pu me créer de sorte que je me trompe toujours, dans sa souveraine méchanceté. Descartes propose de l'appeler « malin génie », c'est-à-dire créateur diabolique. Dans ce cas, on peut admettre que je me trompe même quand je dis que deux et trois font cinq et que la somme des angles d'un triangle est égale à deux angles droits.

Incroyable argument : Descartes reprend celui de l'Église, en sous-entendant que le Dieu que cette Église brandit pour condamner Galilée est en réalité le diable lui-même ! Dans ce cas seulement on peut admettre que Galilée se trompe dans ses observations et ses raisonnements. Descartes nous met dans la position des inquisiteurs pour construire la démarche qui la détruira ensuite. À ce point du raisonnement, on doute donc de tout, de ce que nous donnent nos sens et de tout ce que nous propose notre raison. Et en effet, le dogmatisme religieux qui fait d'un texte sacré le critère de vérité absolue et de l'idée d'un Dieu tout-puissant la négation de toute prétention humaine à connaître avec la science conduit au scepticisme intégral. Rien ne peut être affirmé hors les dogmes religieux. Répétons-le, cette position fanatique possède encore ses partisans dans les trois religions du Livre.

Mais cette position sceptique est-elle tenable ? Puis-je affirmer que je ne puis rien affirmer ? Admettons avec l'Église que je me trompe toujours. Je suis donc un être qui se trompe toujours, je ne suis pas rien, je ne peux nier que *je suis*. Mais si Dieu est tout-puissant il peut faire que là encore je me trompe, et que je ne sois rien.

Impossible : si Dieu *me* trompe, je suis donc un être que Dieu trompe ! Pour se tromper il faut être, et donc rien ne peut me faire douter qu'au moment où je pense je suis une chose qui pense. Descartes tient là un point de départ que le pape lui-même ne peut nier, un point de départ absolu et universel, ce qu'en philosophie on appelle un *principe*. Ce « je pense donc je suis » de Descartes n'est pas en soi une découverte (je n'ai pas attendu Descartes pour le savoir !), mais le premier élément d'une pensée qui s'émancipe des dogmes dominants pour déclarer le sujet humain pensant seul point de départ de la connaissance.

Pour autant Descartes n'écarte pas Dieu de sa démarche. Au contraire même : Dieu lui apparaît, comme chez Galilée, comme celui qui m'a créé pourvu de cette capacité à connaître. On bascule donc d'un univers intellectuel à un autre : Dieu n'est plus au-dessus de moi comme un méchant dominateur et trompeur qui m'a condamné à ignorer et croire naïvement. Dieu a définitivement créé un monde ordonné et connaissable, et une âme humaine capable de le déchiffrer avec méthode et rigueur. Ce monde est le même pour tous, et seuls l'observation, le raisonnement et l'expérimentation permettent de le connaître. Le chrétien, le juif, le musulman ou l'athée sont dans un même monde et pourvus d'une même raison qui leur permet de dialoguer et avancer ensemble dans la connaissance. Dès lors, les croyances diverses n'ont plus à se mêler de cette affaire de connaissance.

Avec ce principe de laïcité, la philosophie des Lumières peut prendre son essor.

De l'obscurantisme aux Lumières

Bien sûr, l'œuvre de Descartes ne s'arrête pas à ce « je pense » (*cogito*). Encore une fois, la démarche de Descartes vise à donner à la science un véritable droit d'avancer librement sous la seule conduite de la raison. Cette raison donnée par Dieu permet pour Descartes d'atteindre des vérités, de démontrer l'existence matérielle du monde, et de fonder donc la physique comme science totalement indépendante des croyances religieuses. En quelque sorte, si dans l'œuvre de Descartes Dieu est partout, en réalité ce Dieu est par principe exclu des débats scientifiques pour demeurer ce qu'il n'aurait jamais dû cesser d'être : l'objet d'une foi, d'une conviction intime, d'un ensemble de pratiques proprement religieuses. Ironie de l'histoire : pour Descartes seules la science, la physique, la médecine, importent, et la philosophie n'a été qu'un moyen de fonder et libérer la démarche scientifique. C'est ce qu'il affirme à la fin de sa vie, en 1648, à un jeune homme de 20 ans, Burman, avec qui il converse longuement dans un entretien dont nous avons le compte rendu précis. De toute évidence, il n'a aucune idée de ce que sera le destin de son œuvre proprement philosophique… Pourtant, à partir de cette œuvre philosophique, tout se fera avec ou contre Descartes, mais toujours en rapport avec lui. Spinoza, Locke, Leibniz, Condillac, Montesquieu, La Mettrie, Diderot, Hume, Maupertuis, Rousseau et des dizaines d'autres penseurs vont hériter de cette philosophie et s'en démarquer diversement pour construire ce que l'on appelle « la » philosophie des Lumières. En fait, ce mouvement émancipateur est composé de tendances très différentes voire contradictoires. On y voit débattre des matérialistes et

des spiritualistes, des démocrates et des partisans de la domination des riches, des chrétiens et des athées.

Tout ce mouvement s'enracine dans la prétention galiléenne de développer des connaissances hors des dogmes religieux et des superstitions qui leur ont été attachées. Toute l'Europe philosophique et scientifique va se reconnaître dans cette émancipation galiléenne à laquelle Descartes donne sa cohérence. C'est elle par exemple que revendique Molière dans *Dom Juan* lorsqu'à Sganarelle qui accuse Dom Juan de ne croire à rien puisqu'il ne croit ni en Dieu ni dans le « Moine-Bourru », petite superstition de l'époque, Dom Juan répond : « Je crois que deux et deux sont quatre, Sganarelle, et que quatre et quatre sont huit. » Passage des croyances religieuses et superstitieuses aux certitudes mathématiques de la nouvelle science. C'est sur cette base que se construit cette « philosophie des Lumières » : refus des Autorités qui imposent leurs dogmes, liberté de pensée et d'expression, laïcisation des rapports entre religion d'un côté et, de l'autre, ce qui relève de la connaissance, de la morale, de la politique, affirmation de la valeur de la personne humaine, idéal de connaissance et d'autonomie de la raison. Bien sûr, ces proclamations sont souvent relatives aux limites de la période historique. Bien des auteurs « éclairés » vont perpétuer des convictions inégalitaires à l'encontre des femmes, des peuples colonisés, des pauvres, et restreindre souvent l'égalité au seul plan juridique. Tout le monde ne va pas aussi loin et aussi haut que Molière, Spinoza, Rousseau, Diderot ou Mozart. Mais à la fin du XVIIIe siècle Emmanuel Kant pourra résumer ce qui fait l'unité de ce mouvement de portée universelle.

Entre 1784 et 1787, Kant écrit *Qu'est-ce que les Lumières ?*, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?* et ses *Réflexions sur l'éducation*, trois textes qui résument bien tout ce qui précède. En allemand, « Lumières » se dit *Aufklärung*, mot qui désigne la clarification progressive d'un liquide, passage de l'opacité à la transparence. Les Lumières sont un processus, une lente acquisition car, selon ses termes, « les Lumières dépendent de l'éducation et l'éducation dépend des Lumières ». Avoir le courage de conduire sa propre pensée suppose que l'on renonce au confort de la mise sous tutelle par ceux qui pensent à notre place, point commun du chef militaire, du prêtre, du despote et du maître à penser. Ainsi maintient-on le peuple dans un état de « bétail », dit Kant, ou d'enfant qui n'osera plus tenter de marcher sans qu'on lui tienne la main. Renoncer à cette paresse pour devenir responsable de ses propres idées, de ses propres jugements, cela demande un effort auquel consentent peu d'individus et peu de peuples car cet effort, nous dit Kant, est aussi dangereux que pénible. Qui oserait prétendre que cela n'est plus le cas en ce XXIe siècle, malgré toutes les transformations sociales et culturelles réalisées de par le monde ?

Oser avancer selon ce que me donne ma propre raison, déterminer le sens de ma vie sans me soumettre aux Autorités, cela suppose des points de repère, cela suppose que je m'« oriente », que je me situe par rapport à l'orient où le soleil se lève pour en déduire les autres directions. C'est là une question d'ordre mathématique en géographie et, dans le reste de l'existence, c'est une question de logique, de raisonnement, théorique pour ce qui est de la connaissance, pratique pour ce qui est de la

morale et de la politique. Quant à la religion, son objet n'étant ni sensible ni démonstratif, elle ne peut rien me dire en ces affaires.

Bien entendu, si l'on en restait là, la philosophie cesserait de s'adresser à ceux qui croient en Dieu, et l'on voit bien l'extraordinaire danger qu'il y aurait aujourd'hui comme hier à les exclure des débats publics. On comprendrait mal d'ailleurs comment tant de philosophes qui croyaient en Dieu, de Descartes à Kant en passant par Rousseau, auraient pu nourrir un tel dessein. Kant va aussi éclaircir cette question de la « croyance ».

Croyance et croyance

Depuis au moins Platon, au IVe siècle avant notre ère, toute pensée rationnelle commence par une distinction entre « croire » et « savoir ». Ainsi dans le *Gorgias* de Platon, Socrate affirme-t-il : « Il est donc évident que savoir et croire ne sont pas la même chose », à quoi Gorgias répond : « C'est juste. » Il y a en effet des croyances vraies et d'autres fausses, tandis que l'idée d'un « savoir faux » est absurde. Encore Platon va-t-il distinguer, parmi les croyances ou opinions, celles qui sont incompatibles avec la vérité et celles qui lui sont conformes. Si l'on prend l'exemple de l'enseignement des sciences aujourd'hui, il est évident qu'aucun professeur ne peut reprendre la démonstration et l'expérimentation de tout ce qu'il demande à ses élèves d'admettre, sous peine de faire durer un siècle le programme prévu pour une petite année. L'enseignant va donc s'efforcer d'exposer ce qui est seulement conforme à l'état des connaissances, et les élèves devront

le *croire*, et refuser tout ce qui est définitivement dépassé. Mais on ne peut mettre sur le même plan ces deux formes de croyances. Cependant, si l'on en restait à cette distinction, on ne saurait où placer la croyance religieuse et, faute de pouvoir la confondre avec les croyances conformes à la science, on serait conduit à la rejeter dans les superstitions et faussetés. Terrible et dangereuse façon de nourrir les fureurs intégristes contre tout ce qui relève de la raison.

Kant distingue bien sûr la science de toute forme de croyance. Ce que l'on appelle science est par définition « suffisant » subjectivement (j'ai la conviction forte de connaître l'objet) et objectivement (je vérifie expérimentalement que l'objet correspond bien à ce que j'affirme qu'il est). En revanche toute croyance est certes « suffisante » subjectivement, mais « insuffisante » objectivement : on ne démontre et n'expérimente ni l'existence de Dieu ni celle du Père Noël, malgré la force de la conviction intime dans les deux cas. Cela dit, pour Kant, ces deux croyances ne sont guère pour autant équivalentes. Croire *au* Père Noël, ou *à* l'astrologie prédictive, ou *aux* diverses superstitions existantes, cela repose certes sur une conviction du sujet, mais celle-ci peut être purement et simplement détruite par la raison comme possibilité objective. C'est l'opinion vague, la superstition, l'ignorance. Puisqu'alors on en reste à des idées réfutables, on peut les tolérer pour chacun dans sa vie quotidienne, mais aussi les exclure de l'enseignement public et encourager leur critique. En revanche croire *en* Dieu, ou *en* l'autre, ou *en* ce que l'on fait, est certes une croyance, mais dont l'objet ne sera jamais démontré ni réfuté, de par sa nature même : Dieu étant infini, hors du

temps, immatériel, ne peut être observé ou expérimenté. On ne peut donc prétendre les imposer aux autres, mais on ne peut pas plus enseigner leur critique ou les tourner en dérision. C'est ce qu'on appelle la « foi », religieuse ou non, et qui ne sera jamais ni validée ni réfutée par quelque science ou savoir que ce soit. Cette forme de croyance fait partie de la liberté absolue de pensée et de conviction, tandis que les croyances naïves et superstitieuses manifestent l'aliénation du sujet.

Malheureusement, dans l'histoire des croyances religieuses, il s'est trouvé des gens pour confondre les deux, et s'entêter dans des superstitions ou des faussetés faute de les distinguer de leur foi. D'autres ont cru réfuter une foi parce qu'ils dépassaient telle ou telle croyance naïve qui lui avait été attachée en un temps. Bien les distinguer, avec Kant, permet à tous les humains raisonnables de vivre harmonieusement ensemble et de s'enrichir de leurs différences, sans pour autant tomber dans le relativisme. C'est le principe même de la laïcité : répandre, enseigner uniquement ce qui, à un moment donné, constitue une avancée du savoir, ou au moins le dépassement des illusions antérieures. Dans l'enseignement comme dans la vie quotidienne, ce type de claire distinction est de nature à lever toute ambiguïté et à prévenir bien des conflits : critiquer une superstition liée par l'histoire (ou par des intérêts de domination) à telle ou telle religion, cela n'a rien à voir avec la critique de cette religion. Au contraire même : les religions ont tout à gagner à cheminer en harmonie avec le mouvement des connaissances. L'obscurantisme et les inhumanités qui parsèment le passé du christianisme doivent servir à faire réfléchir ceux qui en répètent les

incohérences et parfois les crimes au nom des trois religions du Livre.

On le voit, étudier Galilée, Descartes ou Kant n'a rien de totalement abstrait : cela touche aux questions les plus brûlantes de notre XXIe siècle.

Fenêtre sur cours

Je n'oublierai jamais cet élève catholique intégriste qui, entre autres régressions intellectuelles, m'avait violemment reproché de porter atteinte à sa foi lorsque j'avais évoqué l'évolution des espèces. C'était dans un lycée du centre de Rouen, et mon inexpérience de jeune professeur de philosophie m'avait conduit à tourner en dérision avec autorité sa conviction que Dieu avait créé Adam et Eve quelques millénaires seulement avant notre ère. Il avait certes tort, j'avais certes raison, mais il avait reçu ma réponse comme une attaque portée contre sa foi elle-même. La discussion s'avérait impossible, ce qui constitue toujours un échec pédagogique et une faute philosophique pour qui a un peu lu les dialogues socratiques. Cela se reproduisit de façon plus caricaturale encore avec trois élèves Témoins de Jehova que le hasard avait réunis dans une même classe. Dans les deux cas, renseignements pris, il s'agissait d'élèves brillants en sciences de la vie, où la question de l'évolution était pourtant évoquée. Ils étaient capables de répéter un cours de sciences sans en croire un traître mot, mais vivaient comme insupportable l'exposé philosophique qui révélait la portée réelle de ces disciplines. Dans ces circonstances, les élèves et le professeur sortent du cours avec amertume, et le sentiment d'un échec partagé.

Quelques années plus tard, dans un lycée classé « zone sensible » à Saint-Denis où sévissaient deux imams incultes et intégristes, quelques élèves furent révoltés par cette même affirmation d'une évolution des espèces et protestèrent sans prendre de gants contre ce qu'ils considéraient comme une attaque contre l'islam. Là encore, il s'agissait d'élèves de très bon niveau scientifique, mais qui se laissèrent aller devant toute la classe jusqu'à justifier la lapidation des femmes. Agacé par ces effets du cours (que je vivais personnellement comme extrêmement prudent et respectueux), je résolus de devancer ces conflits absurdes en commençant dès l'année suivante par exposer la fondation de la physique mathématique par Galilée, que je mettais en relation avec le *Discours décisif* d'Averroès, philosophe rationaliste dans l'Empire arabo-musulman au XIIe siècle, puis avec le doute cartésien. Comme prévu, tous les élèves s'identifièrent à Galilée et peu à peu purent intérioriser comme une chose allant de soi le principe laïque essentiel de la séparation des connaissances et de la foi. Les élèves chrétiens

comprirent sans mal que ce passé de l'Église était révolu et ne le prirent aucunement comme une attaque contre leur foi. Les élèves musulmans apprirent avec un certain plaisir que l'Église romaine était jadis tombée dans les mêmes barbaries que certains associaient exclusivement à l'islam aujourd'hui, découvrant même pour la plupart cet Averroès qui avait devancé de cinq siècles Descartes lui-même, à sa façon.

Dès lors, une claire distinction étant opérée entre une foi et les superstitions et égarements historiques qui pouvaient en un temps précis lui être attachés, l'évocation de la lente formation de notre espèce au bout d'une évolution biologique de plusieurs millions d'années ne fut plus jamais reçue comme une agression. Certes, de nombreux élèves purent demeurer dans le créationnisme naïf et un cours n'a jamais pu bouleverser une vie entière pétrie de croyances diverses. Mais l'essentiel était acquis : l'instauration sereine d'un dialogue pacifié. Seule la philosophie permet d'identifier ce genre d'obstacle et contribue ainsi à l'assimilation proprement culturelle des autres disciplines.

Pendant de très nombreuses années, chargé de formation continue d'enseignants de toutes disciplines scientifiques, j'ai pu vérifier que l'inclusion d'éléments de philosophie et d'histoire de ces disciplines, même à petite dose, dans les cours de sciences eux-mêmes par les professeurs qui en sont chargés, non seulement rendait ces matières plus intéressantes et favorisait donc leur intériorisation, mais devançait aussi bien des confusions susceptibles de conduire à l'intégrisme religieux. Avec toutes ses conséquences, qui ne sont pas que religieuses.

Quand donc cette évidente nécessité sera-t-elle prise en compte ?

3

Suis-je responsable de mes actes ?

Descartes, le juge et l'assassin

Le jeune paysan hollandais – on l'appellera Hans – est à genoux, les mains jointes, au chevet de sa fille, encore bébé. Nous sommes en 1647. Hans prie, son épouse pleure à ses côtés. Que pourraient-ils faire d'autre ? Leur premier enfant va mourir, c'est certain, et plus rien ne compte pour eux. Hans est partagé entre le désespoir et la colère. Il avait fait le rêve que devenir père mettrait fin au cycle du malheur qui avait si durement frappé sa famille. En devenant une grand-mère heureuse, sa mère oublierait les coups que son ivrogne de mari distribuait autour de lui régulièrement, de plus en plus violemment. Sa mère, lui, ses frères et sœurs en sortaient chaque fois terrorisés et meurtris. Sa mère avait épousé en secondes noces ce bourreau qui avait brisé leur vie, devenue peur et souffrance. Un jour enfin, les gendarmes viennent le chasser en lui interdisant de jamais plus s'approcher de la maison. Hans se souvient de ce jour de soulagement et d'espoir, avec l'ivrogne contraint de partir levant le poing en jurant qu'il reviendrait les tuer tous. Parole d'ivrogne. La vie peu à peu reprend son cours. Hans se marie, un bébé arrive comme un cadeau du Ciel, et voilà qu'il agonise déjà. Dans l'esprit de Hans, le monde cesse d'exister.

Soudain la porte s'ouvre avec fracas, un voisin entre sans ménagement et crie : « Il est revenu ! Il cogne sur toute ta famille ! Il va les tuer ! » Hans passe de l'extrême souffrance à l'extrême colère. Le voilà qui court dans la ruelle vers la maison de sa mère. Il arrive, voit son beau-père qui frappe sa mère au visage. À côté de lui, une fourche. Il la saisit et tue le bourreau qui s'effondre, assis contre le mur. Un officier entre dans la pièce, instruit par les témoins. Il ne songe même pas à arrêter Hans mais au contraire pose sur son épaule une main amicale. L'affaire est entendue. Les autorités locales retiendront qu'il a sauvé sa famille et n'envisagent aucune poursuite. Mais il y a eu crime. Il y aura jugement contre Hans, mais aussi contre l'officier. Il appartiendra à Constantin Huygens, seigneur de Zuylichem, de prononcer la sentence.

Lorsque cette histoire parvient aux oreilles de René Descartes qui habite non loin de là et qui a connu ce paysan, réputé pour son calme et sa bonté, il décide d'enquêter et d'intervenir dans la préparation du procès. Descartes. Le philosophe, mathématicien, physicien, théoricien de la médecine et de l'optique. Cela ne correspond pas à l'image que l'on s'en fait généralement.

Le nom de Descartes évoque immédiatement l'idée austère et réductrice d'un esprit rationnel, rigoureux et abstrait. On a coutume de qualifier de « cartésien » celui qui, faisant abstraction de la sensibilité et de tout cheminement intellectuel extra-scientifique, procède par démonstration purement logique. Et il est évident que cela correspond à l'œuvre de Descartes, comme on l'a évoqué dans le chapitre précédent, à propos de son

rapport à Galilée. Il est scientifique et philosophe, pourfendeur des superstitions et errements de son temps, initiateur d'une méthode propre à ruiner les fondements mêmes des oppressions que l'Église infligeait à quiconque s'efforçait de connaître le monde. C'est à juste titre qu'est entretenue sa réputation de penseur rationaliste. En même temps, comme pour tout grand philosophe, sa vie et son œuvre sont bien plus riches et complexes qu'on ne le dit le plus souvent, et outrepassent largement les quelques règles strictement théoriques qu'il se donne pour avancer. Au point parfois de devoir assumer quelques contradictions. C'est ce mélange de cohérence et de « chaos-errance » (selon la belle expression de Gilles Deleuze) que je me propose d'aborder ici.

De la musique, de la danse, de l'escrime… et un crime

Derrière les œuvres rigoureuses et abstraites de Descartes, il y a une vie à la fois aventureuse, affective, esthétique et humaniste d'une grande richesse. On le sait peu, mais la vie de Descartes commence et s'achève en musique. En 1618, à Bréda dans le sud des Pays-Bas, il se lie d'amitié avec le mathématicien Isaac Beeckman (découvreur entre autres du rapport entre la longueur des cordes des instruments et la fréquence des vibrations) et celui-ci lui demande d'écrire un livre sur la musique. Descartes se lance dans cette étude et offre à son ami un *Traité de musique* qu'on ne publiera qu'après sa mort, traité qui, enraciné dans la culture de la Renaissance italienne qui lie musique, mathématique, physique, religion et cosmologie, étudie les proportions arithmétiques et géométriques des notes, dans les graves

et les aigus, les accords et les dissonances, etc. Son œuvre commence donc en musique. Et elle finit de même. En effet, en 1649, au crépuscule de sa vie, il crée à la demande de Christine de Suède un *Ballet pour la naissance de la paix* qui sera dansé au château royal de Stockholm pour fêter la fin de la guerre de Trente Ans. Il se souvient sans doute qu'enfant, les jésuites du collège de La Flèche l'avaient déjà fait danser en l'honneur des satellites de Jupiter que Galilée venait de découvrir !

Entre ces deux dates, Descartes se bat en duel pour les beaux yeux d'une belle, et épargne la vie de son adversaire qu'il a adroitement désarmé. Il tombe aussi amoureux d'une servante, Hélène, avec laquelle il a une fille, Francine, dont il précise qu'elle fut conçue exactement le 15 octobre 1634. Il reçoit des jeunes, étudiants ou paysans, et les initie à sa méthode. Le Descartes que nous connaissons, le Descartes philosophe, surgit dans la nuit du 10 novembre 1619 à Neubourg, nuit dont il sort dans un état d'agitation et d'enthousiasme indescriptibles, bouleversé par sa découverte d'une démarche permettant de fonder une science universelle. Il renonce bientôt à la vie militaire, s'isole jusque dans ses voyages, et se consacre entièrement à la science, aux mathématiques, à la philosophie.

Censuré bien sûr par l'Église alors toute-puissante, il connaît rapidement la gloire. On se presse pour le voir. Or c'est dans cette situation enviable, en plein travail théorique, auteur célèbre du *Discours de la méthode*, des *Méditations métaphysiques* et des *Principes de philosophie*, que Descartes va enquêter sur les conditions du crime,

l'analyser, et intervenir pour qu'on ne condamne pas son auteur.

Cela se passe donc en 1647. Descartes vit alors dans le village d'Egmond aan den Hoef, en Hollande septentrionale, lorsqu'il apprend qu'un jeune homme de sa connaissance (celui que nous avons appelé Hans) vient d'être arrêté pour le meurtre du second mari de sa mère. Au terme d'une véritable enquête, il écrit à Constantin Huygens, un homme d'État, poète et musicien, père de Christian Huygens qui deviendra le grand physicien et astronome que l'on sait. Constantin Huygens est seigneur de Zuylichem, et a pouvoir de justice là où a eu lieu le crime. Descartes plaide pour l'acquittement, pour des raisons qu'il est intéressant de détailler et de mettre en rapport avec sa philosophie. « Comme vous savez que j'ai coutume de philosopher sur tout ce qui se présente, je vous dirai que j'ai voulu rechercher la cause de cette action. »

Descartes commence par dire qu'il est « heureux d'être en un pays où les crimes soient châtiés avec rigueur », afin que Huygens ne s'imagine pas qu'il est un philosophe rêveur qui sous-estime la nécessité de maintenir l'ordre public. S'il réclame la clémence, c'est pour une raison précise : on ne peut condamner qu'un être responsable de ses actes, disposant d'un libre arbitre. Or, dans ce cas précis, le jeune paysan « ne fut pas maître de soi-même ». La position de Descartes est sans équivoque : il estime après enquête que les circonstances du meurtre l'ont déterminé de façon nécessaire, ne laissant aucune marge de liberté, donc de responsabilité, à celui qui l'a commis. D'ailleurs l'officier qui est venu sur place ne l'a même pas arrêté,

considérant qu'il devait bénéficier de toutes les « circonstances atténuantes », pour utiliser notre terminologie actuelle.

Quelles sont donc ces circonstances ? Descartes raconte le supplice de la mère de ce jeune paysan, remariée avec un homme qui la battait violemment, qui battait aussi ses enfants, au point qu'il avait été éloigné du foyer et que sa mère ne le considérait plus comme son époux. Il raconte aussi que, furieux de cette séparation, cet ivrogne avait menacé de revenir tuer les enfants. Le jour du crime, le jeune paysan veillait avec sa femme leur propre enfant proche de la mort. Il était donc effondré par la douleur, lorsqu'on vint le chercher d'urgence, pour empêcher l'ancien mari de tuer sa mère et l'un de ses frères. C'est dans ces conditions de malheur et de menace que le jeune paysan s'est précipité et a tué cet homme. Tous ceux qui le connaissent le décrivent comme un être toujours calme, aimé de tous, ne cherchant jamais querelle à personne. Ainsi, ce pauvre paysan « a eu le malheur d'en tuer un autre », précise Descartes, induisant l'idée qu'il a été aussi une victime des circonstances. S'il n'avait pas autant aimé son propre enfant et son propre frère, sans doute aurait-il pu se retenir de neutraliser l'agresseur. Il n'y avait donc aucune préméditation mauvaise, mais seulement une colère proportionnée à l'amour qu'il portait aux siens. La chose est si évidente que le jour de l'enterrement la famille du mort avait tenu à pardonner à son meurtrier, et que les autorités locales n'ont pas retenu de charge contre lui (Descartes écrira une seconde lettre à Huygens pour que l'on renonce à poursuivre cet officier). Si parfois la justice a besoin de faire des exemples en

décidant de lourdes peines, dans ce cas la moindre peine encouragerait plutôt les véritables malfaisants à se moquer des innocents qui tombent entre les mains de la justice, ajoute Descartes. « Tous les mouvements de nos passions n'étant pas toujours en notre pouvoir, il arrive quelquefois que les meilleurs hommes commettent de très grandes fautes. »

Ce plaidoyer est convaincant, et il est probable qu'aujourd'hui dans un État de droit ce jeune paysan ne serait pas condamné, puisqu'il a donné assistance à personne en danger, et dans des conditions telles que nul ne peut dire que cet acte était librement décidé. Retenons que, pour Descartes, dans des situations de ce genre, l'homme n'est *pour rien* dans son acte et les circonstances font *tout*. Il l'admettra aussi dans d'autres cas particuliers. Par exemple, dans une lettre à Chanut datée du 6 juin 1647, il explique pourquoi il a longtemps eu tendance à tomber amoureux de femmes qui louchaient. Dans son enfance, il aimait une petite fille qui avait cette particularité, si bien que dans son cerveau sans doute la perception (un « pli ») de celle-ci s'est associée à la perception (un autre « pli ») du sentiment amoureux. C'est pourquoi la vue d'une femme qui louche réveille chaque fois le sentiment amoureux. Cette trace d'enfance, jadis consciente, demeure vive mais oubliée, et chaque nouvelle trace est consciente, mais le lien entre les deux étant absent à la conscience le sentiment se déclenche à l'insu du sujet, qui ne maîtrise donc pas sa conduite. Mais Descartes remarque que, depuis qu'il en a pris conscience, cette association ne produit plus son effet. Dans d'autres lettres, il observe que la maladie, la douleur ou encore l'émotion amoureuse face à l'être

qu'on aime (il l'écrit à Christine de Suède !) entravent la libre maîtrise de ses pensées et raisonnements.

Ainsi, chaque fois que Descartes se penche dans sa correspondance sur les conditions de certains actes, dans la vie concrète, il en vient à admettre que l'homme peut être déterminé par des causes qui échappent à son contrôle. Dans ces situations précises l'homme ne dispose donc pas d'une liberté absolue de décision. C'est pourtant ce que toute son œuvre tente d'établir.

L'absolue liberté humaine

On l'a évoqué plus haut, Descartes est un disciple de la physique de Galilée, et à ce titre tout l'univers, Terre comprise, a été pourvu par Dieu de lois de nature mathématique. Toute cette matière est déterminée par des causes nécessaires, ce qui ne laisse aucune place pour le hasard, aucune non plus pour la liberté. Et l'homme, dans cet univers ? Peut-on admettre qu'il soit déterminé purement et simplement lui aussi, qu'il ne possède aucune perfection qui lui permette par exemple de prétendre atteindre des vérités objectives dans les sciences ? Mais alors l'Église pourrait continuer de brandir ses dogmes comme des vérités supérieures et persécuter à bon droit quiconque prétend développer des connaissances non conformes à ces dogmes. De plus, si l'homme était déterminé il ne serait pas responsable de ses actes, auquel cas, si Dieu le punissait pour ses péchés il le ferait d'une façon totalement injuste, puisqu'en tant que Créateur il sait de toute éternité que le coupable va les commettre. Il faut donc que l'homme soit absolument libre et responsable. C'est ce que Descartes va s'efforcer de démontrer tout au long de sa

vie. Or son corps « n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre », écrit-il dans son *Traité de l'homme,* déterminé par les lois de la mécanique, avec ses soufflets (poumons), pompe (cœur), cordes (tendons), tuyaux (vaissaux), etc. Ainsi, en tant que corps matériel, l'homme fait partie du déterminisme universel (ce qui rend possible une médecine scientifique, fondée sur les lois de la physique).

Ses sensations et sa mémoire elles-mêmes font partie de ce déterminisme, comme il tente de l'établir dans la douzième de ses *Règles pour la direction de l'esprit.* Tout commence avec les organes sensoriels : ils sont modifiés par les objets extérieurs « comme la cire reçoit la figure d'un cachet ». Aucune matière ne passe des objets dans les organes, seules leurs formes sont transmises, immédiatement, infiniment décomposables en figures géométriques. Ces formes sont transmises tout aussi immédiatement, sans déplacement de matière (comme l'extrémité d'une plume reçoit le mouvement que je provoque à l'autre extrémité, sans que rien de matériel ne se déplace, et sans mettre aucun temps), jusqu'au « sens commun », sens qui est commun à tous les sens, et qui lui-même agit sur le cerveau comme le cachet sur la cire. C'est ainsi que le cerveau reçoit immédiatement toutes les sensations que je reçois et y laisse des traces dans l'imagination, qui les conserve sous la forme de ce qu'on appelle la mémoire. Cela provoque par le canal des nerfs un nombre infini de mouvements du corps, comme nos réflexes et beaucoup de nos gestes, et nous avons ce mécanisme en commun avec les animaux. Jusque-là notre rapport au monde est ainsi régi comme le reste de l'univers par les lois déterministes de la

physique. Pas de place pour la moindre liberté. Pas plus que dans un animal ou une horloge.

Ce qui en revanche, pour Descartes, nous distingue des animaux (qui possèdent « une imagination purement corporelle »), c'est une force « purement spirituelle », l'âme, qui reçoit ces figures. Cela est concevable puisque ces formes sont en quelque sorte dématérialisées : seules les formes sont transportées, comme autant de « plis » dans le cerveau. Et un pli d'une feuille par exemple n'ajoute rien à la matière de la feuille. Quand je corne la page d'un livre, celui-ci ne pèse pas davantage, mais il est porteur d'une information : c'est à cette page que je dois reprendre ma lecture. Cette âme, « une force qui connaît », est passive en tant qu'elle reçoit les figures, et active en tant qu'elle peut agir sur l'imagination. Elle joue à la fois le rôle du cachet et de la cire. Si elle s'applique au « sens commun », on dira qu'elle sent, qu'elle voit, qu'elle touche, etc. Si elle s'applique aux figures de l'imagination, on dira qu'elle se souvient. Si elle s'applique à l'imagination pour créer de nouvelles figures, on dira qu'elle imagine. Si elle s'applique à elle-même, on dira qu'elle comprend, qu'elle réfléchit, qu'elle connaît. Ainsi, au cœur de ce système régi par les lois nécessaires de la physique mécaniste, Descartes pose l'existence d'une âme qui, parce qu'elle est purement spirituelle, échappe à ce déterminisme et rend donc possible notre liberté : si notre entendement est limité, notre volonté « est tellement libre qu'elle ne peut jamais être contrainte », écrit-il dans le paragraphe 41 des *Passions de l'âme*.

Ainsi, tandis qu'une balance restera toujours à l'équilibre si l'on pose deux poids égaux dans ses deux

plateaux, l'homme qui se trouve dans un supermarché face à cent bouteilles d'eau identiques finira très vite par en choisir une après quelques secondes d'hésitation. Ce choix lui est indifférent, mais il tranche tout de même ! Cela ne nous demande qu'un maigre effort, c'est pourquoi Descartes qualifie cette « liberté d'indifférence » de « plus bas degré de la liberté », dans une lettre au père Mesland du 9 février 1645.

Mais notre liberté ne se réduit pas à ce plus bas degré. Elle s'exprime aussi dans ma capacité à connaître, et sur cette base à choisir le vrai contre le faux et le bien contre le mal, à condition bien sûr que j'attende de connaître les données du choix avec certitude, avec méthode, lorsque dans mon entendement règnent clarté et distinction. Dans ce cas, j'éprouve ma liberté de dépasser les erreurs et illusions dont je puis être victime. Pour Descartes, Dieu a donné à l'homme cette volonté infiniment libre qui fonde sa pleine responsabilité d'échapper au faux et au mal. C'est bien en établissant cette capacité infinie d'origine divine que Descartes peut opposer à l'Église qui vient de condamner Galilée une conception universelle de la science.

On pourrait remarquer que, lorsque je vois avec évidence que, par exemple, « deux plus trois font cinq » est vrai et que « deux plus trois font quatre » est faux, ma volonté est comme déterminée à se prononcer ainsi avant même que je me pose la question de choisir entre les deux propositions. Tout cela est trop évident. De même, si je choisis un plat sain de préférence à un poison que je connais comme tel, je n'éprouve nullement un effort qui me ferait sentir l'infinité de ma volonté. C'est pourquoi Descartes ajoute que l'homme, pour se

prouver sa liberté, peut fort bien dire que deux plus trois font quatre, ou dix, ou n'importe quoi d'autre, tout en sachant que cela fait cinq. Je peux avoir soif, et ne pas boire le verre qui se trouve à côté de ma main, et réaliser mille autres choses qui me prouvent qu'il est en mon pouvoir d'échapper à la fois au déterminisme matériel et aux évidences qui s'imposent à moi. Cette sorte de contre-épreuve de la liberté prouve pour Descartes, dans la quatrième de ses *Méditations métaphysiques*, que mon libre arbitre n'est enfermé « dans aucunes bornes ». La démonstration est puissante et chacun peut la vérifier chaque jour.

Et Dieu dans tout ça ?

Il y a pourtant dans cette doctrine une difficulté qu'Élisabeth de Bohême va relever dans une correspondance de 1646 : comment affirmer à la fois que je suis absolument libre et qu'il existe un Dieu omniscient et éternel ? En effet, si mes actes découlent de mon libre arbitre, cela signifie qu'ils sont par essence imprévisibles, que j'aurais toujours pu décider de faire le contraire de ce que j'ai fait. Et si un tel Dieu existe, cela signifie que pour lui tout est présent, tout est inscrit de toute éternité en lui, et que ce que je crois avoir décidé librement moi-même était de toute façon déjà en Dieu. Le temps qui est le mien, et qui distingue le présent et le futur, n'a aucun sens pour Dieu puisqu'il est hors du temps (éternel). Il y a là une objection de poids. Cette princesse en exil est bonne philosophe et l'on voit mal comment échapper à cette contradiction.

Descartes choisit de répondre par une analogie. Imaginons un roi qui interdit les duels, et qui convoque

au même endroit et au même moment deux « gentilshommes de son royaume » dont il sait qu'ils se haïssent et ne peuvent se rencontrer sans se battre. Il sait qu'ils vont se battre en duel, mais ce sont tout de même eux qui le décident librement. Ainsi ce roi, comme Dieu, sait que le duel aura lieu, mais les coupables en sont tout de même absolument responsables. Il l'a voulu et l'a en même temps interdit.

Cette réponse est-elle crédible ? Certainement pas. En effet, si Dieu est hors du temps, mon futur est présent en lui, et ce que je crois découler purement de ma volonté existe en réalité de toute éternité. Alors que dans le cas du roi, entre la proclamation de l'interdiction des duels, la convocation rusée des deux personnes, leur rencontre et leur affrontement, du *temps* s'est écoulé. Un des deux gentilshommes peut arriver en retard, ou bien tomber malade, ou se tordre la cheville en sortant de chez lui, ou bien encore peuvent-ils flairer une ruse et se quitter sans se battre, etc. Le duel est voulu par le roi, mais il n'est pas absolument fatal et peut très bien ne pas avoir lieu. Cela signifie que cette analogie ne peut fonctionner, et qu'on peut donc difficilement concilier l'idée d'un Dieu infini et éternel, et celle d'une liberté absolue de l'homme. Descartes le sait sans aucun doute, mais il a besoin des deux idées pour fonder la physique comme science certaine face à l'intolérance de l'Église. De sa vie militaire, il a conservé un sens aigu de la stratégie. Il laisse tout de même dans son sillage un vrai problème pour la philosophie liée à la religion du moment. Que faut-il abandonner : Dieu ? La liberté ? La science physique ? Il appartiendra à Spinoza de dépasser les termes mêmes de cette question.

Dans son *Éthique*, Spinoza commence par reconstruire une représentation cohérente de Dieu. Cohérente : car très généralement l'idée même de Dieu est conçue de façon contradictoire. On dit que Dieu est éternel, hors du temps, mais on affirme ensuite qu'il a créé le monde à un moment donné, et qu'ensuite il agit selon sa « volonté » comme un humain qui hésite et peut changer d'avis selon les moments, les circonstances, ses prières, etc. Si Dieu est hors du temps, alors sa création coexiste avec lui, sans avant ni après. De même, si Dieu est infini et parfait, c'est-à-dire fait définitivement, alors il n'a pu exister sans le monde, puis avec le monde en plus de lui. On n'ajoute rien à l'infini, ou alors, avant la Création, Dieu était imparfait et fini. Enfin, si Dieu coexiste au monde, alors ce monde est entièrement déterminé, et l'on ne peut concevoir que l'homme y soit « libre », comme « un empire dans un empire », et puisse surprendre Dieu par des actes que ce dernier n'avait pu prévoir. De cet enchevêtrement de contradictions on ne peut s'extraire sans tout reconsidérer, en commençant par ce que l'on entend par « Dieu ».

Pour Spinoza, si Dieu est infini et éternel, alors il coïncide avec la totalité de l'être, tout ce qui est, c'est-à-dire « la Nature ». Il n'a donc pu être créé par autre chose, ni créer autre chose. Il est sa propre cause. En tant que cause de soi, on l'appellera « nature naturante » (tel est l'objet de la religion), et en tant que créé par soi on l'appellera « nature naturée » (tel est l'objet de la science). C'est la totalité de l'être, appréhendée sous deux angles différents, qui ne peuvent donc se contredire.

Dieu ainsi conçu (c'est-à-dire conformément au principe même du monothéisme), étant « parfait », ne peut changer d'avis ou *vouloir* quoi que ce soit comme les humains imparfaits. Tout en lui est définitivement créé donc totalement déterminé. Rien ne peut advenir sans cause nécessaire : ni la chute d'un corps, ni un acte, ni une pensée. Si l'idée de « volonté » de Dieu est ainsi incohérente, celle de libre volonté humaine l'est tout autant. Si nous avons le sentiment de choisir librement, sans être déterminé par une cause, c'est parce que nous avons conscience de nos actions et n'avons pas conscience de leurs causes. Nous avons donc l'impression que nos actes n'ont pas de cause. Spinoza va construire une analogie : imaginons une pierre que je lance. Toute sa trajectoire parabolique sera déterminée par des causes nécessaires. Imaginons maintenant que cette pierre, une fois lancée, ait conscience de son mouvement. Ignorante de la cause de son mouvement, elle pensera en être elle-même la cause : elle croira qu'elle « veut » monter, qu'elle « veut » redescendre, qu'elle « veut » atteindre le sol et s'y reposer. Nous sommes dans une situation analogue : nous « voulons » dire ou faire ceci ou cela, librement, puis avec le recul, bien souvent, on se rend compte qu'à cette époque c'était plus fort que nous, ou bien qu'on était ivre, ou bien qu'on était enceinte. Il nous arrive d'ailleurs fréquemment, après que l'on a fait quelque chose dont on est peu fier, de dire « c'était plus fort que moi », « je ne sais pas ce qui m'a pris », « c'est pas moi, ça »… avec sincérité d'ailleurs. « Ce », « ça », des pronoms neutres pour désigner la cause qui m'a fait agir à mon insu. D'autres fois, cette cause n'a pas été assez forte pour me faire agir, et alors je dis que « je me suis dominé », « j'ai

repris le dessus », « je suis fier de moi »… Je revendique alors une action plutôt louable, mais j'admets que quelque chose d'autre agissait en moi. Dans tous les cas, ce que je fais ou dis résulte d'un rapport entre plusieurs forces dont j'ignore tout. Il m'arrive ainsi de dire : « Je ne sais pas ce que je veux ! » Parfois même, je décide fermement de dire quelque chose à quelqu'un, et j'y renonce au dernier moment, ou bien de dire des choses que je regrette aussitôt. Comment prétendre avec tout cela que je décide librement avec une volonté que rien ne détermine ? D'ailleurs, qu'est donc cette faculté que j'appelle « volonté », où réside-t-elle, qu'est-ce qui peut me faire y croire, sinon l'ignorance dans laquelle je me trouve des causes de mes actes ?

Depuis Spinoza, tous les travaux consacrés à la réalité humaine ont mis en doute l'idée d'une libre volonté, d'un libre arbitre absolu, qui conforterait notre sentiment il est vrai très convaincant de choisir sans que rien ne nous détermine. La psychanalyse en premier lieu, dont le fondateur Sigmund Freud se réclamait de Spinoza, la sociologie et les autres sciences dites « humaines » ont mis en évidence la force d'une grande diversité de facteurs qui façonnent nos façons de penser et d'agir sans que l'on puisse en avoir conscience. Nos actes seraient donc pour une grande part déterminés.

Descartes aurait alors raison de déclarer irresponsable le jeune paysan dont il a pris la défense, mais tort de croire qu'en dehors de situations aussi exceptionnelles nous sommes en mesure de décider dans une parfaite autonomie l'ensemble de nos actes. Reste à savoir si, dans ces conditions, on peut encore parler d'« actes » au sens propre.

Un acte déterminé est-il encore un acte ?

Il faut donc commencer par savoir ce qu'est un *acte*. Déjà, cela va de soi, ce n'est pas l'effet d'une contrainte physique. Si l'on me jette d'un avion, c'est une contrainte qui me fait tomber, à la différence d'un saut en parachute par exemple. De même, si l'on m'hypnotise et que l'on me programme pour tuer quelqu'un, c'est celui qui m'a mis dans cet état qui fait l'acte, je ne suis que son moyen. Pour qu'il y ait acte, il faut que j'y joue un rôle et ne sois pas réduit à l'état de chose. Allons plus loin, et comparons des situations concrètes et, dans chacune, examinons ce qu'on appelle un « acte ».

Premier exemple : je m'appuie sur mon balcon, celui-ci tombe et tue quelqu'un qui passait dans la rue. Mon acte aura été de m'appuyer sur mon balcon, on ne me condamnera pas pour homicide ; en revanche l'entreprise qui a construit le balcon pourra éventuellement être inquiétée. Si l'on me demande ce que j'ai fait ce jour-là, je ne répondrai pas « J'ai tué quelqu'un », mais plutôt : « Je me suis appuyé comme chaque jour sur mon balcon, il a cédé, et cela a provoqué la mort d'un passant. » Mon acte se limite au fait de m'être appuyé sur le balcon. La mort n'est donc que la *conséquence* de mon acte, parce que ce n'était pas *intentionnel*. Cette mort n'était pas dans ma conscience au moment de cet acte, et n'en fait donc pas partie. En revanche, si quelqu'un m'a vu desceller mon balcon, guetter la venue du passant et pousser en le visant, mon acte sera un crime, car cette mort était *intentionnelle*, présente à ma conscience.

Second exemple : je cherche à jeter ma cigarette dans la rue, je la lance dans une bouche d'égout. Or à cent mètres de là une fuite dans une station-service a fait couler de l'essence sous terre, si bien que mon mégot fait exploser la station. Mon acte n'inclut pas l'explosion, il aura seulement consisté à jeter ce mégot ; quant à l'explosion, elle en est la *conséquence*. Alors que si dans une carrière je dois faire sauter un rocher, que je place un explosif sous ce rocher, puis déroule une mèche que j'allume avec ma cigarette, mon acte aura été de provoquer l'explosion, et tout le reste en sera le *moyen*. Ici, l'explosion fait bien partie de l'acte.

Cela signifie que ce qu'on appelle un *acte* suppose nécessairement que ce qui est visé ait été présent à la conscience, qu'il y ait eu une intention consciente. La question est donc de savoir si un *acte,* en ce sens précis, peut être déterminé, non librement effectué. C'est à cette question que Jean-Paul Sartre se propose de répondre dans *L'Être et le Néant* au milieu du XXe siècle. Quels que soient les motifs et le mobile qui me font agir, quelle que soit la situation dans laquelle je me trouve, « toute action doit être *intentionnelle* », elle vise quelque chose qui n'*est* pas présentement, un néant, un manque, qui n'existe que dans la conscience comme un futur possible. Aucun acte n'est donc explicable par le passé ou par la situation présente. Il est un « arrachement à soi-même », écrit Sartre, une sorte de rupture avec mon présent puisque j'agis *pour* un futur, je ne *suis* pas, je *deviens autre*. Et si c'est un futur, c'est-à-dire un néant, qui seul peut expliquer l'acte, cela revient à dire que l'acte n'a pas de *cause,* qu'il est libre par définition. L'état dans lequel je suis ne peut l'avoir déterminé puisque, au moment où

j'agis, je suis hors de moi, devant moi ; je me *pro-jette*, ma conscience est jetée dans ce futur que vise mon acte. « Le projet libre est fondamental, car il est mon être. » Tout acte est donc libre par essence.

Cela veut-il dire que, comme chez Descartes, l'acte découle d'une volonté libre ? Non. Il n'y a pas de libre « volonté » chez Sartre. Je n'ai pas d'abord réfléchi, délibéré, puis choisi parmi les divers possibles. J'agis, et c'est mon acte qui manifeste ma liberté, puisque cet acte me révèle mon véritable choix. Bien sûr, je réfléchis, je peux même demander conseil à quelqu'un d'autre. Mais je suivrai ou non le résultat de ma réflexion ou le conseil que l'on me donne. Bien souvent, j'en viens à faire le contraire en prétendant qu'après tout il me plaît de ne pas toujours être raisonnable, ou bien je repousserai celui qui me conseille en lui reprochant justement de parler contre ce que je m'apprête à faire. Sartre a sans doute raison d'affirmer que « la délibération volontaire est toujours truquée ». « Ce que nous entendons ordinairement par vouloir, c'est une décision consciente, et qui est pour la plupart d'entre nous postérieure à ce [que l'homme] s'est fait lui-même », précise-t-il dans *L'existentialisme est un humanisme*. « Quand je délibère, les jeux sont faits. » Ensuite, je ne pourrai pas plus prétendre que « ce n'est pas ce que je voulais faire ». Seul compte ce que je fais, mes actes m'apprennent à moi-même quel était mon vrai projet, quel usage j'ai fait de ma liberté. « Je suis un existant qui *apprend* sa liberté par ses actes » : quels que soient ces actes, j'en suis responsable, à travers eux je me « sculpte », je découvre ma réalité. On y reviendra dans un autre chapitre : c'est pour cette raison que je n'ai pas d'« essence », chacun de

mes actes *me fait*, produit ce que je suis, ce que je deviens. C'est le sens de la fameuse phrase de Sartre, « l'existence précède l'essence » pour l'homme et l'homme seul.

L'homme est-il donc totalement libre de décider ses actes ? Et si quelque chose fait obstacle ? Prenons un exemple simple : je veux marcher tout droit, or un rocher infranchissable se dresse devant moi. Suis-je libre de continuer tout droit ? Non, mais si ce rocher fait obstacle, c'est par rapport à mon libre projet d'aller tout droit. Sans quoi ce rocher n'est pas un obstacle, je peux simplement le contourner. Il n'y a d'obstacle que relativement à un projet libre. Et tout n'est pas bien sûr réalisable. Mon projet de sauter à pieds joints sur la Lune, ou de devenir immortel, sont absurdes et n'ont rien à voir avec la question de la liberté des actes. Prenons un autre exemple, qui pose le problème de l'obstacle en d'autres termes : je veux atteindre un sommet très élevé, je marche, puis la fatigue me gagne, mes jambes sont douloureuses, j'ai peine à respirer, j'ai des vertiges, je suis épuisé, mon cœur s'emballe. Je m'assois, de peur de mourir. Ai-je librement décidé de m'arrêter ? Oui. Je peux toujours faire un pas de plus. Toujours. Mais à quel prix ? Peut-être la mort. Alors, entre le libre choix d'atteindre le sommet et le libre choix de continuer à vivre, j'ai fait le libre choix de vivre. Face à ce projet essentiel, celui d'atteindre le sommet devient dérisoire. De même, sous l'occupation nazie, certains ont renoncé à résister de peur d'être torturés et fusillés. On peut se justifier de mille manières, mais ce fut un choix libre entre deux projets vécus comme incompatibles.

Mais est-il vrai qu'on peut toujours faire un pas de plus dans cette circonstance ? Pour le faire sentir, il suffit de modifier un peu l'exemple précédent : au sommet de la montagne, la personne que j'aime le plus au monde est blessée, elle perd son sang et le temps presse pour lui sauver la vie. Je marche, je monte, je sens l'épuisement peu à peu me gagner, à tout instant je peux moi-même m'effondrer et mourir. L'idée de m'arrêter peut me venir à l'esprit, mais je sentirai clairement qu'entre sacrifier la vie de la personne que j'aime et risquer la mienne j'ai opéré un choix : j'ai choisi ma vie. Alors il est fort possible que, contrairement à la première version de cet exemple, je fasse un pas et d'autres pas sans jamais céder à la douleur. Peut-être au prix de ma vie. Pour sauver un enfant qui se noie, il arrive que des personnes se jettent à l'eau et se noient elles-mêmes. C'est bien la preuve que, quelle que soit la force des conditions qui me poussent à agir en un sens, c'est moi qui, par mon acte, manifeste ma liberté d'aller ou non dans ce sens. Ce sont de tels exemples qui donnent à la théorie de Sartre sa puissance de conviction.

« Je suis condamné à être libre », clamera-t-il. Non pas parce que comme chez Descartes j'ai en moi une faculté libre qui rend mes actes libres, mais tout simplement parce qu'en tant qu'être conscient j'ai la capacité de faire des actes intentionnels, et que tout acte intentionnel est forcément libre.

Nous nous trouvons donc dans une situation problématique : Descartes semble bien avoir cerné une particularité essentielle de l'homme en posant sa liberté absolue, Sartre développe de façon différente la thèse de la liberté de tous les actes que fait l'homme, et Spinoza

démontre de façon tout aussi convaincante que tout est déterminé, y compris les pensées et actes humains (il va plus loin, on le verra dans le chapitre suivant). Cela ne prouve qu'une chose : la philosophie est là pour révéler la réelle complexité de la vie, de tout ce qui nous entoure, de tout ce qui paraît aller de soi dans l'existence quotidienne. Et ce livre n'est pas là pour trancher, pour réfuter, pour faire triompher une pensée sur une autre. Il ne se propose qu'une chose : mettre en évidence la nécessité de la philosophie.

Fenêtre sur cours

Dialogue classique de début d'année avec des élèves de terminale :

— Quand pouvez-vous dire « je suis libre » ?

— Quand je fais ce qui me plaît ! Quand je ne subis aucune contrainte !

— Bon. Donc si je suis dépendant de la drogue ou du tabac et que je prends ma dose ou que j'allume une cigarette, je le fais librement ?

— Non, j'en ai besoin, c'est plus fort que ma volonté…

— Donc je ne suis pas libre ! Lorsque je fais une chose parce que je n'arrive pas à ne pas la faire, je ne suis pas libre…

— Non.

— Et pourtant je fais ce qui me plaît. Donc être libre n'est pas forcément faire ce qui nous plaît !

— Non. La première réponse que l'on avait donnée ne fonctionne pas. Mais la seconde, oui : être libre c'est ne pas être contraint par une force qui s'oppose à ce que nous voulons faire.

— Donc si je contrains un enfant à ne pas traverser une autoroute, il est moins libre que si je le laisse se faire écraser ?

— Non, il n'est pas libre parce qu'il n'est pas conscient des conséquences de ses actes, il ne sait pas ce qui est mauvais pour lui.

— Et nous, savons-nous toujours ce qui est bon pour nous ?

— Non, mais on peut se poser la question, chercher à savoir ce qui est bon pour nous.

— Donc, si je vous suis bien, être libre c'est agir en se soumettant à ce qui est bon pour nous, même si cela ne nous plaît pas ? Faire ses devoirs

au lieu de sortir jouer, renoncer à manger ou boire ce qui me rend malade, etc.

— Oui, c'est parfois se contraindre, à s'empêcher de faire ce qui nous plaît tout de suite.

— Donc être libre n'est pas incompatible avec toute obéissance à des choses qui ne nous plaisent pas forcément.

— D'accord… Mais alors on n'est jamais libre ?

— N'allez pas si vite, ne concluez pas dès que vous rencontrez une difficulté ! Cela veut dire simplement que vous venez de dire une chose, puis son contraire, et que vous ne savez plus quoi penser alors qu'au début vous étiez sûrs de vous ! On va pouvoir commencer à raisonner !

En face d'élèves qui découvrent la philosophie, faire un cours sur la liberté est toujours un régal. Avec les séances consacrées à la conscience, le bonheur ou la mort, la liberté fait partie des notions qui permettent le mieux de faire intérioriser une véritable problématique en relation directe avec la vie. Avec Descartes les élèves se sentent à l'abri, bien au chaud dans une théorie qui sur le fond est en accord avec leur expérience vécue. Par conséquent, ils entrent dans cette pensée avec un certain sentiment d'évidence, plutôt impressionnés par la rigueur du raisonnement cartésien.

Le problème se pose lorsque, avec l'analyse de Spinoza, à laquelle peuvent s'adjoindre par exemple celles de Nietzsche et de Freud, nourries d'exemples simples, les élèves réalisent que ce qu'ils avaient vécu comme évident est en train de se fissurer. Comment un raisonnement et des exemples qui s'accordent aussi clairement avec leur vécu et, qui plus est, auréolés d'une autorité aussi prestigieuse que celle de Descartes en personne, pourraient-ils être balayés ainsi ? Être ou ne pas être libre ? Être ou ne pas être déterminé ? Est-il possible que lorsque je réfléchis, que je pèse le pour et le contre, que je prends une décision, je sois dans l'illusion, je sois en fait déterminé à mon insu ? Serais-je une machine ? La conscience est-elle une chose aussi illusoire ? Le plus souvent, à ce moment du cours, des doigts se lèvent, des interventions contradictoires fusent. Les élèves qui le vivent avec le plus de finesse et de sincérité en viennent parfois à changer de position, à manifester par des sourires étonnés ou des froncements de sourcils intrigués leurs soudains errements. Dans ce cas, on peut être certain que la séance est réussie.

Il n'est pas rare qu'à ce moment des élèves en viennent à poser la question qui à elle seule révèle la véritable rupture que la philosophie opère dans leur parcours scolaire : « Qui a raison, Descartes ou

Spinoza ? » Ils ont tellement l'habitude d'être évalués, notés, en fonction de réponses qualifiées de « bonnes » ou « mauvaises », « vraies » ou « fausses », que la présentation de deux thèses contradictoires sans possibilité de trancher les dérange fortement. Il faut qu'il y ait une bonne réponse à la question posée, sinon que doit-on *apprendre* ? Ils devront peu à peu comprendre qu'en philosophie chacun doit se donner les moyens et le courage d'oser construire sa réponse et que le professeur, s'il a ses positions personnelles, n'est guère là pour répondre à leur place. Arrive alors le moment où les élèves ne font que se répéter et où le débat est dans l'impasse.

C'est le bon moment pour montrer tranquillement, avec Sartre, par exemple, que l'on peut poser le problème tout autrement. En général, cette analyse passionne la plupart des élèves. Manifester sa liberté à travers ses actes, s'engager nécessairement dans toute situation, engendrer soi-même son essence comme le peintre crée son œuvre, tout cela ouvre des horizons nouveaux, bien assortis aux humeurs adolescentes. En revanche, dès lors qu'on en tire toutes les conséquences, plus d'un élève résiste : serais-je responsable de tous mes actes, quelle qu'ait pu être mon éducation ? Lorsque je me sens prisonnier de mon caractère, de ma façon d'être coutumière, suis-je de mauvaise foi ? N'ai-je jamais aucune excuse ? Et chacun de mes actes engage-t-il de fait toute l'humanité ? N'ai-je aucune identité stable, en tant que je produis sans cesse ma propre essence ? La doctrine sartrienne séduit, mais ce qui en découle pour chacun paraît lourd à porter. Quant au problème, il s'avère de plus en plus complexe.

En effet, Spinoza et Sartre, comme Nietzsche, réfutent l'idée que nous possédons une « volonté », que Descartes avait pourtant proposée de façon convaincante, mais ils aboutissent à des conclusions diamétralement opposées. En même temps, Descartes et Sartre affirment la pleine liberté humaine, mais à partir de conceptions inconciliables, et ils aboutissent à des conséquences opposées. Les trois philosophes ont convaincu les élèves et ceux-ci se retrouvent désorientés, surtout si le professeur se garde bien de leur fournir un moyen de sortir de cette situation inconfortable. Le plus souvent les élèves demandent à nouveau « qui a raison ? », ou au moins ce qu'en pense l'enseignant. Une matière où l'on ne peut apprendre par cœur des réponses aux questions posées, cela déstabilise souvent les élèves qui ont eu le parcours scolaire le plus facile.

C'est peut-être là ce qui rend le plus nécessaire l'enseignement philosophique à partir d'un programme de notions. Dans d'autres pays, on enseigne plutôt de l'histoire des idées, ou des auteurs, ou des doctrines, et quiconque apprend son cours aura une bonne note. Cela n'a rien à voir avec le retour sur soi, la construction d'une

problématique, la recherche de la bonne question, l'analyse des contradictions entre plusieurs approches, qui sont toujours en fait l'analyse de contradictions que recèle la réalité elle-même. Conçue de cette façon, la philosophie devient une véritable aventure intérieure.

4

Comment échapper aux superstitions ?

Spinoza, la sagesse excommuniée

Baruch Spinoza est un philosophe du XVIIe siècle, issu d'une famille émigrée du Portugal en Hollande avec une étape en France. Cette simple présentation a de quoi intriguer : le nom n'est pas très hollandais mais plutôt espagnol, le prénom est juif, et le siècle étrange puisqu'il n'a d'influence qu'aux XIXe et XXe siècles. Et au XXIe, plus que jamais. Si l'on ajoute qu'il théorise la démocratie au sens actuel du terme et que Nietzsche, Freud et Einstein font partie de ses disciples les plus prestigieux, avec plus près de nous encore Gilles Deleuze et Michel Foucault par exemple, il est évident que Spinoza se singularise en tous domaines et mérite un traitement particulier. En l'occurrence, il est fort utile d'évoquer les origines de sa famille et les rares épisodes connus de sa vie pour entrer dans sa philosophie.

Une partie de la vie de Spinoza se joue bien avant sa naissance, à la fin du XVe siècle. Si 1492 marque la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb, Italien de Gênes financé par Isabelle de Castille dite « la Catholique », cette même année signifie pour les Juifs d'Espagne le lancement des persécutions par cette pieuse souveraine. Beaucoup sont exilés ou tués, certains

sont contraints à la conversion au catholicisme, mais continuent de pratiquer en secret leur judaïsme. Ce sont les Marranes, mot qui, en espagnol, signifie alors « porcs », mot méprisant qui perdra ensuite ce sens péjoratif. Les ancêtres de Spinoza en font partie et vivent tranquillement en Espagne jusqu'à ce qu'ils soient contraints de s'exiler au Portugal au milieu du XVIe siècle, où l'antisémitisme faisait aussi l'objet de massacres. Les Espagnols étendant alors leur influence avec l'Inquisition, les Juifs portugais sont conduits à un nouvel exil. Le grand-père de Spinoza s'en va à Nantes avec sa communauté, mais comme en France aussi sévissait la haine des Juifs, ils se rendront finalement en Hollande, dans ces Provinces-Unies qui se débarrassent de la tutelle espagnole en 1579.

Pourquoi se rendre en Hollande ? L'histoire familiale de Spinoza croise la grande histoire de l'Europe. Les Espagnols et les Portugais, qui tiraient une bonne part de leur richesse du commerce des épices, non seulement en possédaient le monopole maritime, mais interdisaient aux Hollandais de s'approvisionner à Lisbonne. Les Hollandais décident alors de se doter d'une flotte gigantesque qui leur permettra de rafler la mise en s'approvisionnant directement en Asie de toutes sortes de denrées qui entraînent la formation d'une extraordinaire fortune. Toute l'Europe finit par dépendre alors de la Hollande, laquelle demeure neutre face aux conflits des autres puissances, et privilégie le commerce. Le reste de l'Europe perd une bonne part de sa culture avec l'exil des Juifs et une bonne part de sa puissance avec sa tentative d'isoler la Hollande, qui réitère le couple qui avait tant réussi aux cités italiennes de la

Renaissance : liberté du commerce et liberté intellectuelle. C'est par exemple dans la Hollande protestante que seront imprimés les écrits de Galilée et de Descartes, mis à l'index dans l'Europe catholique. On y invente la fameuse lunette astronomique puis le microscope, on y observe pour la première fois la cellule et le spermatozoïde, on y crée une page magnifique de l'histoire de la peinture. C'est là que la famille de Spinoza s'est installée, à Rotterdam d'abord, puis à Amsterdam où le père de Baruch Spinoza s'est confortablement logé près de la synagogue. Ici les Juifs vivent paisiblement, à condition toutefois de ne pas faire d'histoires. Et c'est dans ce contexte historique, local et familial que le petit Spinoza va devenir l'immense Spinoza. Si toute grande œuvre outrepasse les bornes de son contexte natal, on n'y peut rien comprendre tout de même sans lui.

L'enfant béni puis maudit

Spinoza, lui qu'on a appelé Baruch, c'est-à-dire « béni », se retrouve seul dans une chambre qu'il loue à un ami. Il n'a pas 25 ans et voilà deux ans déjà qu'il vit comme un pestiféré, partageant bientôt son temps entre le polissage des verres pour les lunettes astronomiques puis des microscopes et l'étude de la philosophie. Dans sa chambre, il regarde son manteau pendu au clou, où l'on perçoit un trou, celui qu'un fanatique a percé avec son couteau, dans sa tentative manquée de l'assassiner, lui, Spinoza, réputé suppôt du diable. Le jeune homme le conserve précieusement pour ne jamais oublier le danger du fanatisme et de la superstition.

Pourtant sa vie avait fort bien commencé. Il vit dans une jolie demeure et commence de brillantes études à l'école talmudique. Il parle le néerlandais, le portugais, l'espagnol, l'hébreu, l'araméen, écrit en latin, lit le français, l'italien, l'allemand. Il est destiné à devenir rabbin. Très vite, les textes sacrés n'ont plus de secrets pour lui, mais il n'en reste pas à leur lecture imposée par l'orthodoxie. Il profite de l'enseignement d'un ancien jésuite libertin, Van den Enden, développe des idées libérales démocratiques et des idées philosophiques qui provoquent de violentes discussions. Dans ces débats, le jeune Spinoza s'emporte avec l'assurance que peut donner la jeunesse, mais surtout le raisonnement clair et rigoureux. Il refuse aussi son héritage commercial à la mort de son père. Peu à peu, un fossé se creuse entre lui et sa communauté, pourtant notoirement bienveillante. Il représente une véritable menace pour les gardiens du judaïsme traditionnel, menace d'autant plus grande que dans cette communauté chacun l'admire et l'aime, et que sa culture et son intelligence peuvent convaincre autour de lui. La menace ne s'arrête pas là : les communautés juives ne sont tolérées en Hollande que si elles se gardent de semer le moindre trouble. Or les idées que développe Spinoza apparaissent clairement comme explosives aux niveaux religieux et politique. Il faut absolument le raisonner, obtenir sa compréhension. Les rabbins vont jusqu'à lui proposer 1 000 florins pour qu'il fasse semblant de regretter ses idées et venir de temps en temps aux cérémonies religieuses ! Mais il y a du Socrate chez le jeune Spinoza. Il refuse, proclamant qu'il cherche la vérité, et non l'apparence. Le conflit est inévitable. Le 27 juillet 1656, les rabbins se réunissent dans la synagogue d'Amsterdam et prononcent la punition la

plus sévère qui soit, un « herem » d'une rare violence : « À l'aide du jugement des saints et des anges, nous excluons, chassons, maudissons et exécrons Baruch Spinoza avec le consentement de toute la sainte communauté […]. Qu'il soit maudit le jour, qu'il soit maudit la nuit », etc. Et encore : « Veuille l'Éternel ne jamais lui pardonner. Veuille l'Éternel allumer contre cet homme toute sa colère et déverser sur lui tous les maux mentionnés dans le livre de la Loi ; que son nom soit effacé de ce monde et à tout jamais […]. » Et enfin : « Sachez que vous ne devez avoir avec Spinoza aucune relation ni écrite ni verbale. Qu'il ne lui soit rendu aucun service et que personne ne l'approche à moins de quatre coudées. Que personne ne demeure sous le même toit que lui et que personne ne lise aucun de ses écrits. » Le mot « jamais » n'est pas anodin : il signifie que Spinoza ne reverra jamais aucun membre de sa famille, aucun ami de sa communauté, même si d'aventure il en venait à manifester des regrets. De toute façon, Spinoza n'en manifesta pas de son vivant ; c'est pourquoi aucune tentative de réhabilitation ne put aboutir, y compris celle que le grand rabbin d'Amsterdam envisagea en 2012. Et c'est sans doute respecter la mémoire de Spinoza que de maintenir cette accusation d'« hérésie » portée par des religieux superstitieux.

Sa communauté avait beau être réputée bienveillante et tolérante, cette violence y était tout de même courante. Quelques années plus tôt le cousin de Spinoza, le philosophe Uriel da Costa, avait été flagellé publiquement pour hérésie, condamné par les autorités juives et chrétiennes et avait fini par se suicider. Son ami Juan de Prado sera exclu de la communauté un an après

Spinoza. En revanche, un « herem » radical et irréversible était chose extrêmement rare, ce qui laisse entendre que les idées défendues par le jeune Spinoza ont été estimées exceptionnellement dangereuses. De fait, le mot « spinoziste » est considéré comme une véritable insulte au XVIIIe siècle encore, raison pour laquelle on ne le lit pratiquement pas. Seul Diderot peut-être s'en inspire directement, au point d'y consacrer deux articles dans la grande *Encyclopédie*, sans aller jusqu'à s'en réclamer précisément, même s'il en reprend de toute évidence de nombreuses idées dans toute son œuvre.

En réalité, malgré ses conséquences douloureuses, cette exclusion paraît avoir été vécue comme une libération par le philosophe. Après quelques années passées à Amsterdam, Spinoza déménage à Rijnsburg où la production de lentilles de grande qualité lui permet de vivre, tout en étudiant la philosophie et en rédigeant son immense œuvre philosophique. Il fréquente alors les intellectuels hollandais et anglais les plus avancés, refuse un poste de professeur de philosophie à la prestigieuse université allemande de Heidelberg, et meurt à La Haye en 1677 au terme d'une vie sereine et sans doute heureuse parce que conduite par la raison dans un parfait accord avec ses idées.

Une sagesse contagieuse

Le destin d'une telle pensée mérite que l'on s'y attarde. Qu'est-ce qui, dans sa philosophie, a pu être ressenti comme insupportable par les tenants des superstitions religieuses et du pouvoir étatique ? Revenons en arrière, sur les quelques thèses de Spinoza

évoquées dans le chapitre précédent. Spinoza prend les textes sacrés au sérieux, à la lettre et dans l'esprit. Si Dieu est « éternel » alors il n'y a pour lui ni avant ni après, il est hors du temps donc, comme on l'a vu, sa création coexiste avec lui, il n'a rien pu créer dans le temps. Le temps n'existe que pour la matière et pour l'homme. La véritable hérésie consiste à affirmer le contraire car cela revient à ramener Dieu à une dimension étroitement humaine. De même, encore une fois, un Dieu infini et parfait ne peut changer d'avis, choisir ceci ou cela, me punir ou me récompenser selon ce que je fais ou ne fais pas. Il ne peut non plus être surpris par mes actes puisque ceux-ci s'inscrivent dans une temporalité qui lui est étrangère. S'il crée, ce qu'il crée est créé de toute éternité, est donc déterminé, sans aléatoire ni possibilité de « libre arbitre ». L'idée d'un Dieu tel que le portent les monothéismes est incompatible avec celle d'un monde et d'hommes où émergent des événements qui échappent à tout déterminisme, c'est-à-dire qui surviennent sans cause nécessaire. Toute autre conception est hérétique et superstitieuse.

Cela signifie-t-il que tout ce qui arrive est « voulu » par Dieu, fatal, et qu'aucune liberté humaine n'est concevable ? En dépit de ce que nous laissions entendre dans le chapitre précédent, Spinoza n'en restera pas à sa réfutation du libre arbitre, mais va concevoir une théorie inédite de la liberté, compatible avec le déterminisme. Spinoza conserve en effet la structure causale universelle posée par Galilée et Descartes, un monde pourvu de lois nécessaires, et y inclut les pensées et actes humains. Dieu lui-même ne peut rien y introduire qui s'en échappe,

étant dépourvu d'une « volonté » incompatible avec son éternité et sa perfection, celle-ci ne faisant qu'un avec la réalité elle-même. C'est pourquoi, dans l'Appendice du Livre I de l'*Éthique*, Spinoza va réfuter toute interprétation finaliste de la nature, préjugé qui pousse à imaginer que nous avons des yeux *pour* voir, qu'il y a des végétaux et des animaux *pour* nous nourrir et un soleil *pour* nous éclairer par exemple. Les hommes interprètent ainsi la nature, Dieu, comme pourvus des intentionnalités humaines, tout étant fait *pour* l'homme. Il en a découlé un culte religieux conçu pour remercier Dieu, tout en attribuant à ses colères les tremblements de terre ou les maladies. Spinoza affronte ainsi sur le fond l'ensemble des superstitions religieuses : celles-ci expliquent les causes par leurs effets, au lieu d'expliquer les effets par leurs causes comme le font les scientifiques. Par exemple, au lieu d'*expliquer* que le vent a fait chuter une tuile qui a tué un homme qui passait par là, les religieux affirmeront que Dieu a fait souffler le vent *pour* que la tuile tue cet homme. Ils diront que la mort était voulue *donc* le vent a soufflé, alors qu'il est évident pour la raison que l'homme est mort *parce que* le vent a soufflé. Mais puisque ce finalisme religieux est considéré comme une Vérité divine, quiconque tente d'*expliquer* les phénomènes sera considéré comme hérétique. C'est bien ce qu'a vécu Spinoza et qui lui a valu d'être excommunié. Il est conscient des enjeux proprement politiques de cette représentation superstitieuse, laquelle n'a rien à voir avec l'esprit et la lettre des Écritures : « Ils savent bien que détruire l'ignorance, c'est détruire l'étonnement imbécile, c'est-à-dire leur unique moyen de raisonner et de sauvegarder leur autorité. »

Il faut donc chercher à expliquer la nature à partir de ses lois nécessaires. Et le corps humain en fait partie. Sa durée dépend donc de causes extérieures ; certaines sont bonnes pour lui, d'autres nuisibles. En d'autres termes, le corps est affecté de sorte que sa puissance d'agir est augmentée ou diminuée. Dans tous les cas, notre corps et nos idées sont déterminés, donc passifs par rapport à ces affections. Tout ce que nous faisons et pensons relève ainsi de « passions ». Mais lorsque ces passions augmentent notre puissance d'être et d'agir, nous parlerons d'« actions », si nous en sommes la cause adéquate. Rien de tout cela ne relève d'une volonté libre, pas plus que cela ne relève du « bien » ou du « mal ». En revanche, Spinoza appellera *bon* ce que nous savons avec certitude nous être utile, augmenter notre puissance, et *mauvais* ce que savons avec certitude nous être nuisible. Et cela suppose que la connaissance de ce qui est bon pour nous, sans nous permettre de cesser d'être déterminés par des passions, soit susceptible de faire grandir en nous celles qui augmentent notre puissance. Spinoza parle alors de « passions joyeuses ». Et celles-ci ne peuvent nous conduire à décider librement, par la vertu d'une « volonté » dont on a vu qu'elle ne pouvait exister, de renoncer à des passions mauvaises, nuisibles, que Spinoza qualifie de « passions tristes ». Les passions ont leur force propre, déterminée. Une passion ne peut être réduite que par une autre passion, de façon tout aussi déterminée.

Chacun de nous en fait l'expérience : il ne suffit pas de vouloir une chose qui est bonne pour nous pour que nos actes suivent. On dira que « nous manquons de volonté ». Certes. Nous en manquons totalement

puisque rien dans la réalité ne correspond à ce mot. C'est par la même faiblesse que nous faisons ou nous renonçons à ce qui est bon ou mauvais pour nous.

Prenons quelques exemples. Chacun sait que conduire une automobile en état d'ivresse ou trop vite, doubler sans visibilité, brûler un stop, peut conduire à la mort. Pourtant, emportés par des passions vécues comme irrépressibles, de nombreux conducteurs se comportent ainsi, et les conseils n'y peuvent pas grand-chose. Ce n'est pas par une décision que l'on peut réduire ces passions « tristes ». Bien sûr, la crainte du gendarme, de l'amende, du retrait de permis y parviennent plus efficacement. Ces passions liées à la peur l'emportent souvent sur les autres passions. Mais lorsqu'on sait qu'il n'y a pas de risque d'être verbalisé, ces conduites reprennent le dessus. Il y a quelques décennies, on eut l'idée de répandre sur les bords de route des carcasses de voitures accidentées : l'identification soudaine aux corps que l'on devinait broyés dans ces amas de tôles créa des réflexes de prudence pendant un certain temps. De même au début des vacances d'été 1981, les images d'un autocar en feu avec des dizaines d'enfants, sur l'autoroute à Beaune, horrifia tant le pays qu'il y eut moins de morts sur les routes cet été-là ! C'est bien une force passionnelle, le souci de conservation de soi, qui affaiblit un temps les passions dangereuses. C'est ainsi que les médias diffusent régulièrement des séquences où l'on pressent par exemple la mort de ses propres enfants dans un accident, produisant chez les téléspectateurs des représentations effrayantes dont on espère qu'elles

réduiront les passions qui déterminent le comportement des chauffards.

Il en va de même pour l'addiction au tabac : tout le monde sait qu'elle multiplie les risques de cancer et entraîne une baisse de l'espérance de vie, et une majorité de fumeurs aimerait en être libérée sans toutefois y parvenir. Cette « passion triste » ne peut être réduite que par une « passion joyeuse » plus forte qu'elle. On apposera ainsi des images de gorges de cancéreux sur les paquets de cigarettes, on interdira l'association de la cigarette à des représentations heureuses et valorisantes comme sait en créer la publicité, on suggérera d'imaginer ses enfants orphelins, ou les souffrances de fin de vie. L'idée d'une volonté libre a beau dominer dans l'opinion, c'est bien en développant certaines passions que l'on entreprend d'en réduire d'autres. Et c'est donc en connaissant le plus clairement possible ce qui est bon et mauvais pour tout être humain qu'il est possible de développer en soi des passions qui l'emportent sur les passions tristes. Cela vaut pour ma vie personnelle, mais aussi pour ma vie citoyenne.

C'est pourquoi la connaissance, la réflexion, le raisonnement, sont les activités les plus utiles pour l'homme comme pour la société, et rien n'est plus nuisible que l'obscurantisme et les superstitions. C'est même l'ultime raison d'être de la philosophie en particulier et de la culture en général, et ce devrait être la finalité essentielle de tout système éducatif.

Philosophie du système éducatif

En bonne logique, plus on est éduqué, plus on progresse dans les études et les connaissances, et moins

on est perméable aux superstitions et croyances naïves. Les sciences et la philosophie n'ont en effet avancé que *contre* les illusions et irrationalités diverses qui leur faisaient obstacle, et contre les pouvoirs qui tiraient profit de la crédulité collective. Pourtant, tout montre que ce n'est pas le cas, et que bien des idées absurdes demeurent dominantes dans les sociétés les plus scolarisées, y compris parmi les catégories les plus diplômées. Il est trop facile de constater que le fanatisme religieux par exemple prospère parmi les populations privées d'enseignement rationnel de masse, même si par exemple les ouvrages qui nourrissent l'intégrisme musulman sont le fait de personnes souvent cultivées comme le Turc Adnan Oktar ou le Français Maurice Bucaille. Il est cependant incontestable que les superstitions trouvent dans l'inculture leur terreau le plus favorable et que cela favorise les régimes autocratiques. Mais on ne peut en rester là, et la leçon spinoziste nous invite à penser ce qui subsiste lorsque cette inculture régresse.

Ainsi, aux États-Unis 26 % seulement des citoyens admettent l'évolution des espèces, il n'y a pratiquement pas de 13e étage dans les gratte-ciel, pas de numéro 13 dans les vols spatiaux habités, et l'on a vu récemment des groupes de prière dans les stations-service pour faire baisser le prix des carburants. Des responsables religieux ont même été en 2018 jusqu'à attribuer les récentes catastrophes climatiques à l'annonce par Dieu de la prochaine fin du monde, plutôt qu'au réchauffement climatique. On y admet de façon si générale l'existence de plusieurs « races » humaines que cela se retrouve même dans les documents officiels d'épidémiologie par

exemple (alors qu'il n'en existe plus qu'une seule sur Terre, nous, les *homo sapiens sapiens*, depuis au moins 35 000 ans et la disparition des Néandertaliens). Sans aller jusqu'à l'État du Tennessee qui autorise depuis 2012 les enseignants à exposer sans prendre parti l'évolution des espèces et sa réfutation religieuse, 60 % tout de même des professeurs de biologie américains le font sans cette autorisation officielle.

Les États-Unis forment-ils un monde à part, caricatural, dans les sociétés les plus scolarisées ? Ce n'est pas le cas. Ainsi en Russie, comme dans l'ancienne URSS, on peut poser des fers à cheval sur l'autobus qui conduit les cosmonautes vers leur fusée, de même qu'en Chine, où le chiffre 8 est censé porter bonheur (on le prononce comme le mot « fortune »), on décida d'ouvrir les Jeux olympiques de Pékin le 8 août (08) 2008 à 8 heures 08 ! Quant à la France, elle n'échappe pas à ces superstitions, voyant il y a peu un évêque vendéen organiser une procession pour faire tomber la pluie, et un polytechnicien organiser en 1984 la politique d'EDF selon les signes du zodiaque… On découvre aussi qu'au pays de Descartes 55 % des diplômés scientifiques croient à l'astrologie prédictive et à la numérologie. Ainsi, même si 2 % seulement des enseignants français se déclarent créationnistes, contre 27 à 48 % dans les autres pays européens et 70 à 85 % dans les pays du Maghreb, la France est loin d'échapper aux absurdités superstitieuses.

Tout cela indique clairement que si l'ignorance favorise les croyances superstitieuses, une certaine façon d'enseigner les connaissances n'y fait guère vraiment barrage. Et si elles alimentaient l'esprit de soumission

aux pouvoirs monarchiques absolus du temps de Spinoza, elles continuent de nourrir la passivité citoyenne aujourd'hui tout en laissant la voie libre aux doctrines les plus dangereuses et parfois les plus meurtrières répandues au nom des religions ou des « races ».

Dès le XVIIIe siècle, le philosophe Emmanuel Kant avait déjà clairement compris que si éduquer était au centre de la construction de l'humanité, il y avait plusieurs façons de l'entendre : si « apprendre » consiste à *prendre* les contenus enseignés tels qu'ils sont présentés, alors les savoirs les plus rationnels sont nécessairement reçus comme des croyances parmi d'autres, sans recul critique, donc sans formation de la capacité personnelle de jugement. Les connaissances sont alors en concurrence avec les croyances les plus folles, sans que soit donné à la raison le moyen de trancher. Tant que les connaissances sont données comme des réponses à apprendre, sans que l'on sache quelles étaient les questions posées et les différentes façons d'y répondre dans l'histoire humaine, l'élève ne s'étonne de rien, n'a pas à chercher lui-même, et ne se préoccupe plus que de l'épreuve à venir et du moyen d'obtenir la meilleure note possible. Tant que l'on n'introduira pas d'histoire des sciences et de la culture dans l'enseignement des sciences, on nourrira donc cette contradiction entre formation scolaire et crédulité superstitieuse, et en dénoncer les dangers pour la société demeurera vain.

De même, si ce combat civilisateur concerne toutes les disciplines, il en est une dont c'est l'objet même et dont tout citoyen n'a jamais eu autant besoin pour sa vie

personnelle et pour sa citoyenneté : la philosophie. Il n'est pas dû au hasard que *toutes* les avancées de la pensée et des libertés aient été accompagnées de bouleversements philosophiques, depuis l'Antiquité jusqu'à notre époque, en passant par la Renaissance et l'âge des Lumières. Si la France résiste un peu mieux que les autres pays aux vagues irrationnelles et superstitieuses qui envahissent périodiquement l'histoire humaine, il est incontestable qu'on le doit notamment à cette invention d'un enseignement philosophique de masse dont nous héritons de la « philosophie des Lumières » et de la Révolution française. Encore faut-il ajouter qu'en ce domaine aussi il est des façons fort différentes de concevoir cet enseignement. Ainsi dans certains pays enseigne-t-on l'histoire de la philosophie, ou l'histoire des idées, comme un ensemble de choses à connaître. Dans d'autres pays, on découpe des tranches d'histoire dans le même esprit. Ou encore des auteurs au choix de l'enseignant. Et dans de nombreux pays, on ne l'enseigne pas du tout, ou on a supprimé cet enseignement, souvent au profit d'enseignements relatifs aux religions.

La France se distingue jusqu'à présent par une démarche qui lui a sans doute valu d'offrir au monde la plupart des grands philosophes du XXe siècle. Il s'agit non pas d'apprendre seulement ce que les philosophes ont pensé, mais d'apprendre à penser à partir de leurs œuvres. D'où le choix d'un ensemble de notions (la liberté, l'art, le devoir, la raison, le langage, le bonheur, le temps, etc.) à partir desquelles l'enseignant et les élèves doivent cerner des problèmes, voir en quoi les

philosophes s'opposent à leur sujet, réaliser en quoi cela concerne la vie personnelle et sociale de chacun. Il s'agit non plus d'apprendre des réponses à des questions ignorées, mais de construire des questions et des démarches personnelles pour explorer les réponses possibles et finalement s'efforcer de maîtriser sa propre pensée. Penser, penser vraiment. Il n'y a pas de barrage plus efficace et plus épanouissant contre les fanatismes, les superstitions, les irrationalités qui font toujours le malheur des humains. C'est sans doute pourquoi cette façon d'enseigner la philosophie est périodiquement remise en question et nécessite une défense résolue. Il y a derrière cela des enjeux de civilisation.

Rendre plus libre par l'exercice de la raison. Cela nous ramène à Spinoza. Certes, la connaissance ne saurait me permettre de *choisir* ce qui est bon pour moi. En revanche, cette connaissance est de nature à faire grandir une passion joyeuse au détriment d'une passion triste, et cela va déterminer l'accroissement de ma puissance. Je serai ainsi déterminé *et* libre, au sens précis de libération de ce qui était mauvais pour moi. Il n'est donc de liberté que dans la connaissance déterminée du déterminisme lui-même. Rien n'est meilleur pour l'homme que ce qui découle de la raison. Et comme celle-ci me montre clairement que rien n'est plus utile à l'homme que les autres hommes conduits par la raison, Spinoza va fonder sur cet idéal de vie raisonnable une véritable théorie politique, faite de démocratie, de liberté de penser, de publier et de s'exprimer. On le voit, il y avait là de quoi faire de sa philosophie une pensée hérétique, impie, maudite, interdite, aussi bien par les rabbins de son

époque que par les chrétiens de toutes tendances et les monarques qui dominaient l'Europe.

Rien mieux que la vie et l'œuvre de Spinoza ne permet de distinguer aussi clairement la science et les croyances naïves, la foi en Dieu et les superstitions répandues par les divers clergés, l'illusion du « libre arbitre » et la libération de ce qui nous nuit grâce à la connaissance rationnelle. Il y a là une philosophie globale et universelle, qui outrepasse les limites de son contexte historique et qui, en un sens, contient l'essence même de la philosophie. Lorsqu'au début du XIXe siècle, le philosophe allemand Hegel révèle cette grandeur et qu'il écrit « c'est Spinoza ou pas de philosophie », au-delà de la formule il attire l'attention sur cette dimension qui échappe aux époques. Comme Socrate et quelques autres sommets de la pensée.

Penser contre les superstitions

En fait, l'essentiel de l'histoire de la philosophie est un combat difficile contre toutes les formes de superstitions. Ce fut le cas dans l'Antiquité et ce fut le cas à partir de la Renaissance, notamment dans le sillage de la science galiléenne. Mais durant ce que l'on a coutume d'appeler le « Moyen Âge », il se trouva aussi des penseurs pour entretenir l'esprit de ce combat, inséparable de la « laïcité ». Parmi eux, outre Pierre Abélard et Thomas d'Aquin qui établirent sur Aristote une réorganisation des questions philosophiques du XIIe siècle, on doit citer deux philosophes du même siècle que Spinoza ne revendique pas, mais dont la démarche a pu étendre leur influence jusqu'à lui.

Le premier est Maïmonide, un rabbin séfarade né en 1138 à Cordoue, dans cette Andalousie arabe où musulmans, juifs et chrétiens purent vivre et partager fraternellement leurs connaissances. Maïmonide se rendit à 27 ans en Palestine, puis en Égypte où il devint responsable de la communauté juive, puis médecin du sultan du Caire. Maïmonide, qui écrit aussi bien en arabe qu'en hébreu, va s'efforcer de concilier le judaïsme et la science (c'est-à-dire Aristote et les savants grecs de l'Antiquité) dans un esprit laïque et rationaliste qui lui vaudra de voir ses œuvres brûlées dans le sud de la France par les inquisiteurs catholiques… à la demande des Juifs de Provence ! Il tente ainsi de développer dans le judaïsme et avec Aristote, ce que dans le même siècle Thomas d'Aquin propose dans le christianisme, Thomas d'Aquin qui appelait Maïmonide « l'Aigle de la synagogue » avec une grande admiration. Celui-ci ne découvrit qu'à la fin de sa vie un autre philosophe qui explorait cette même voie dans le cadre de l'islam, Averroès.

Averroès est né lui aussi à Cordoue, en 1126, dans le même espace culturel que Maïmonide, mais lui est musulman. Pour comprendre sa démarche, il est bon de souligner qu'en Andalousie les études coraniques se singularisaient sur un point essentiel : elles ne se limitaient pas à réciter le Coran appris par cœur, mais y ajoutaient l'étude de poésies, un exercice de l'écriture et un travail sur la langue en tant que telle, puis le droit, puis des spécialités comme la médecine par exemple. Averroès bénéficia de cette éducation et en conserva un goût pour la connaissance qui l'emportait sur celui de la simple transmission. Autour de lui se manifestaient par

ailleurs des oppositions manifestes entre les défenseurs de l'ordre religieux et politique avant tout, qui professaient une méfiance à l'égard de tout enseignement autre que religieux, et les partisans d'une pureté de la démarche personnelle et de la connaissance du monde des « étants », c'est-à-dire de ce qui est existant et présenté à notre expérience. En Andalousie, dès le XIe siècle, Al-Bâjî affirmait que l'astronomie faisait partie des *devoirs* du musulman, et distinguait cette science de l'astrologie qualifiée de « vulgaire ». Ce climat culturel permit un essor sans précédent des mathématiques et de la médecine, un déclin des disciplines ésotériques au profit des savoirs à portée pratique.

On mesure mal combien cela tranchait non seulement avec le catholicisme dominant, alors porteur de tous les irrationalismes, intolérances et superstitions possibles, mais aussi avec les traditions musulmanes, qui niaient aussi la possibilité d'un ordre ou de lois dans la nature puisque ces notions étaient étrangères au Coran. On imposait de ne voir dans la nature que la « coutume de Dieu », c'est-à-dire une re-création permanente du monde selon son vouloir infini. Dans ce contexte traditionnel, le recours à Aristote en particulier et aux Grecs antiques en général, notamment à leur médecine, représentait une rupture porteuse de progrès rationnels. Averroès bénéficia de l'enseignement de ces démarches novatrices, sans lequel on ne peut comprendre le fil conducteur de son œuvre.

En 1179, le *Discours décisif* établit une façon nouvelle d'envisager les rapports entre croyance religieuse et connaissance du monde : « la Révélation déclare

obligatoire l'examen des *étants* au moyen de la raison » et la connaissance des syllogismes rationnels, formes du raisonnement découvertes par Aristote dans ses *Analytiques*. Averroès va plus loin, en authentique précurseur de Spinoza : si le Coran est la Vérité, il ne peut en aucun cas entrer en contradiction avec la science du monde existant, si bien que si une telle contradiction apparaît, ce ne peut être qu'en raison d'une mauvaise interprétation du Coran. La « Vérité » doit ainsi être enseignée à *tous les hommes*, ce qui n'est pas une parole abstraite lorsqu'on sait qu'il publie le *Discours décisif* alors qu'il a été nommé « cadi » de Séville, autrement dit juge en matières civiles, judiciaires et religieuses et gouverneur de la ville. En outre, il démontre que non seulement le Coran autorise la science de la nature, mais il en fait un véritable devoir pour le musulman. Il en résulte que si les connaissances du monde constituent une vérité identique à celle du Coran, alors le Coran ne peut plus rien dicter aux savants et ceux-ci peuvent coopérer quelle que soit leur religion. Celui qui apporte une connaissance, qu'il soit chrétien, juif ou athée, nourrit la foi du musulman. On ne pouvait aller plus loin au Moyen Âge dans la démarche laïque, rationnelle et anti-superstitieuse. Averroès est exilé et ses disciples sont dispersés en 1197, puis il est rappelé et meurt en 1198.

Nés au même moment dans la même ville de Cordoue, Averroès et Maïmonide n'auront jamais eu l'occasion de se rencontrer, ni même de s'influencer l'un l'autre. Spinoza ne cite jamais Averroès et ne se réclame jamais de Maïmonide, mais il est évident qu'il a pensé

dans leurs sillages intellectuels, dont toute l'Europe a gardé une trace vive.

Une pensée classique et contemporaine

Il serait bien sûr absurde de prétendre que la philosophie de Spinoza « anticipe » notre époque. Aucune pensée n'a jamais « anticipé » les pensées ultérieures, ni dans les sciences ni en philosophie. Chaque œuvre s'inscrit dans un contexte culturel et social qui la rend possible, chaque penseur en réorganise les possibilités d'une façon singulière mais sur un fond commun. Et lorsqu'une telle réorganisation ouvre des horizons nouveaux, restructure la façon de regarder le monde, provoque dans son sillage l'émergence d'autres événements théoriques, alors un philosophe ou un scientifique se voit doté d'une postérité si féconde qu'il semble avoir « anticipé » ce qui au contraire découle de ses avancées. C'est bien le cas de Socrate ou de Descartes, d'Aristote ou de Rousseau, et de quelques autres monuments de la pensée : leurs œuvres sont totalement enracinées dans leur époque, mais leur démarche, leurs réponses générales et certaines de leurs idées outrepassent les limites de leur temps. On peut encore aujourd'hui tirer profit des auteurs du passé, sans pour autant voir en eux des « maîtres à penser » indiscutables : leur attitude intellectuelle, leurs idées directrices, leur façon de déconstruire des illusions encore souvent dominantes, sont généralement au-dessus de ce que nous pourrions concevoir sans leur apport. L'histoire de la philosophie est ainsi ce que Gilles Deleuze appelait une « boîte à outils » qui offre tel ou tel moyen de mieux penser le monde. Et, visiblement,

l'œuvre de Spinoza fait partie des outils les plus précieux que l'on peut y trouver.

Après sa redécouverte par Hegel, les théoriciens qui vont façonner le XXe siècle intellectuel vont tous devoir se situer par rapport à Spinoza. En 1842, Marx recopie dans un cahier des passages entiers de l'*Éthique* et du *Traité théologico-politique.* Cependant, trop occupé à hériter et critiquer à la fois la philosophie de Hegel, Marx se gardera de citer une seule fois Spinoza dans ses écrits, sans doute soupçonné de partager ce qu'il refuse en Hegel, et d'apparemment ignorer le principe même de contradiction dialectique. Pourtant, la plupart de ceux qui se réclameront de Marx au XXe siècle associeront les deux philosophes dans une étroite parenté.

De son côté Nietzsche, qui se démarque de Spinoza dans plusieurs passages du *Gai savoir* et de *Par-delà bien et mal*, fut ébloui par la découverte de sa philosophie. Son ami Overbeck lui ayant procuré un exemplaire du livre *Baruch Spinoza* que Kuno Fischer avait publié à Heidelberg en 1865, Nietzsche le dévore et écrit à Overbeck le 30 juillet 1881 : « Je suis si étonné, tellement ravi ! J'ai un prédécesseur, et quel prédécesseur ! Je ne connaissais presque pas Spinoza : ce qui m'a poussé vers lui à ce moment a été un "acte instinctif". Outre que sa tendance générale est identique à la mienne – faire de la connaissance le plus puissant des affects –, je me retrouve en cinq points primordiaux de sa doctrine, en quoi ce penseur, le plus hors norme et le plus solitaire, m'est justement le plus proche : il nie la liberté de la volonté – ; les fins – ; l'ordre moral du monde – ; le désintéressement – ; le mal – ; il est vrai que les dissemblances sont formidables, mais elles tiennent

davantage aux différences d'époque, de culture, de savoir. *In summa* : ma solitude qui, comme sur de très hautes montagnes, m'a souvent, souvent coupé le souffle et fait jaillir le sang est au moins maintenant une duolitude. » Bien sûr, Nietzsche ne pourra partager ni l'idée d'un déterminisme universel ni celle de « vérité », et ne se reconnaîtra pas totalement dans celle d'une simple persévérance dans l'être. Mais il retrouve dans Spinoza, deux siècles avant lui, sa propre réfutation du « libre arbitre » cartésien comme des notions de Bien et de Mal, l'idée de puissance d'être et d'agir comme celle de forces non conscientes en conflit à l'origine de toutes nos décisions.

C'est cette façon de concevoir l'être humain et de relativiser la place du système conscient que l'amie de Nietzsche Lou Andreas-Salomé fera connaître à Sigmund Freud, dont elle fut l'une des premières et plus brillantes disciples. Freud n'avait jamais lu Nietzsche, et ce fut pour lui une révélation. Il n'avait jamais lu Spinoza non plus et se gardera de le citer en le découvrant tardivement parce que, écrira-t-il à Lothar Bickel en 1931 : « J'ai construit mes hypothèses à partir du climat qu'il a créé plutôt qu'à partir d'une étude de son œuvre. » Mais, précise-t-il : « J'admets tout à fait ma dépendance à l'égard de la doctrine de Spinoza. » Ce genre d'affirmation donne une idée de l'extraordinaire modernité de cet hérétique du XVIIe siècle qui, Juif comme Freud, refusa le repli communautaire et superstitieux pour faire œuvre universelle.

Ce fut aussi le cas d'Albert Einstein. Il formule en 1905 sa théorie dite de la « relativité restreinte », et en 1915 celle de la « relativité générale », qui vont

bouleverser l'ensemble de la physique. En 1920, il se rend à Rijnsburg dans la maison où vécut Spinoza et y signe le livre des visiteurs. Il écrit un poème qui confirme qu'il fut meilleur musicien que poète, mais en dit long sur la parenté philosophique qu'il reconnaît avec le philosophe :

> Pour l'éthique de Spinoza
>
> « Comme j'aime cet homme noble
>
> Plus que je ne saurais le dire avec des mots.
>
> Bien que je ne craigne qu'il reste tout seul
>
> Auréolé de sa lumière. […]
>
> Votre "amour de Dieu" le laisse froid.
>
> La vie l'entraîne de force. […]
>
> Son exemple nous montre ce que l'enseignement humain doit donner. […]
>
> Ne faites pas confiance au mirage réconfortant : vous devez être né à la hauteur. »

Cette parenté est claire sur plusieurs points : déterminisme universel, refus de toute superstition religieuse, pas d'autre « dieu » que la totalité de l'être. Extraordinaire répétition de l'histoire : Einstein va subir les mêmes foudres que Spinoza de la part des religieux catholiques et juifs les plus superstitieux. En avril 1929, le cardinal de Boston O'Connell appellera les fidèles à ne pas lire la théorie de la relativité, en tant que machine de guerre contre la foi en Dieu et « apparition hideuse du spectre de l'athéisme ». L'Église catholique, heureusement, n'avait plus de pouvoir contraignant. La même année, un rabbin new-yorkais lui demande s'il croit en Dieu. Einstein répond avec Spinoza : « Je crois au Dieu de Spinoza qui se révèle lui-même dans l'ordre harmonieux de ce qui existe, et non en un Dieu qui se soucie du destin et des actions des êtres humains. » Peu

de temps après, au rabbin de Brooklyn Isaac Geller, Einstein confirme : « J'ai exactement la même opinion que Spinoza. » Il le répète dans une lettre à Murray W. Gross de 1947 : « Il me semble que l'idée d'un Dieu à forme humaine est un concept que je ne peux prendre sérieusement. Je ne me sens pas non plus capable d'imaginer une volonté ou un but hors de la sphère humaine. Mes vues sont proches de Spinoza : admiration de la beauté et croyance en la simplicité logique de l'ordre et de l'harmonie que nous ne pouvons saisir qu'humblement et imparfaitement. »

C'est encore ce qu'il écrit au philosophe Erich Gutkind en 1954 : « Pour moi, la religion juive, comme toutes les autres religions, est l'incarnation des superstitions les plus enfantines. Et le peuple juif, dont je suis très heureux de faire partie, et dont j'aime beaucoup la façon de penser, n'a pas de qualités particulières par rapport à un autre peuple. Aussi loin que remonte mon expérience, ils ne valent pas mieux que d'autres groupes humains, bien qu'ils soient protégés des pires cancers (la guerre) par un manque de pouvoir. Cela mis à part, je ne vois rien qui le définisse comme le peuple "élu". D'une manière générale, je trouve douloureuse l'idée que vous revendiquiez une position privilégiée et que vous la défendiez en dressant deux murs, emplis de fierté : un mur extérieur en tant qu'homme et un autre intérieur en tant que Juif. En tant qu'homme, vous affirmez, en quelque sorte, être dispensé d'une causalité généralement acceptée, et en tant que Juif vous revendiquez le privilège du monothéisme. Mais une causalité limitée n'est plus du tout une causalité, comme le merveilleux Spinoza l'a montré avec toute sa

perspicacité. Et les interprétations animistes de la nature des religions ne peuvent pas, en principe, être annulées par ce privilège monothéiste. Avec de telles barrières, on ne peut atteindre qu'un certain auto-aveuglement, mais nos efforts moraux n'y gagnent rien. Bien au contraire. »

On le voit, la référence à Spinoza chez Freud comme chez Einstein renvoie à des communautés théoriques profondes et troublantes. L'excommunié d'Amsterdam demeure d'une extraordinaire efficacité dans le combat essentiel contre toutes les superstitions et fanatismes dont notre époque demeure malade. Et ce combat n'est guère conduit *contre* d'autres façons de penser et encore moins *contre* celles et ceux qui les revendiquent : c'est un combat avant tout intérieur, contre et avec soi, pour conduire sa vie de façon sage et raisonnable. Reprise d'une antique ambition philosophique de portée universelle.

5

Puis-je dire « C'est plus fort que moi… » ?

Épictète, l'esclave maître de soi

Voilà cet imbécile d'Épaphrodite qui m'emmène je ne sais où, avec son œil mauvais. Depuis qu'il m'a acheté au marché des esclaves pour me conduire chez lui à Rome, il ne cesse de me frapper, me torturer. C'est qu'il a été longtemps esclave lui aussi, au service de Néron – belle école de cruauté ! –, et il n'y a rien de pire qu'un esclave qui devient maître. Lui qui a été acheté comme moi, qui a servi Néron jusqu'à l'aider à se suicider en poussant un glaive dans sa gorge, la première chose qu'il a faite lorsqu'on l'a affranchi, c'est d'acheter des esclaves et de les maltraiter. Sans doute pour se prouver qu'il est bien un maître à présent ! Je ne sais ce qu'il manigance aujourd'hui. Chaque fois qu'il me torture, il se plaint : « Épictète, vas-tu crier, pleurer, hurler enfin ? Comment peux-tu rester de glace avec ce que je te fais subir ? Insolent ! Cette fois, je te promets que tu vas hurler ! » À voir… Je réussis à me maîtriser de mieux en mieux, je ne lui fais plus cadeau du spectacle de ma souffrance. De toute façon, crier n'enlèverait rien à ma douleur… Ah, cette fois il innove : il a placé ma jambe dans un étau et la tord en me regardant droit dans les yeux avec un sourire qui montre ses dents serrées. Cela fait de plus en plus mal. Il guette trop mon visage pour que je sorte de mon calme. Je lui lance : « Elle va casser ! » Épaphrodite

pousse plus fort, ma jambe craque avec un bruit sec. « Je t'avais prévenu ! Ma jambe est cassée ! » Il lâche tout et sort de la pièce avec une mine furieuse qui m'aide à supporter la souffrance. Des esclaves accourent, libèrent ma patte cassée et me demandent comment j'ai fait pour ne pas crier. « Cela ne m'aurait pas rendu ma jambe ! » Ma réponse les a effarés. C'est pourtant évident !

Voilà ce que l'on peut imaginer, d'après les témoignages et récits légués par la tradition, de cet épisode qui fera la légende d'Épictète, immense philosophe antique, dont le nom est inséparable de ceux de Sénèque et de Marc Aurèle dans l'école stoïcienne, et que l'on surnommera « le boiteux » jusqu'à la fin de ses jours.

Quant à Épaphrodite, qui a servilement travaillé pour quatre empereurs, il finira par être exécuté par le quatrième, Domitien, bien avant que le maître en philosophie d'Épictète, Musonius Rufus et Épictète lui-même, soient contraints à l'exil par ce souverain qui ordonna qu'on interdise la philosophie à Rome. La seule chose sans doute qu'Épaphrodite a pu faire de bien, c'est de permettre à son esclave de suivre les séances de stoïcisme de Rufus, avant de l'affranchir. Comme quoi, il y a toujours une trace d'humanité en tout être…

Terrible période que ce règne de Néron. Il a fait assassiner son demi-frère Britannicus, sa mère Agrippine et plusieurs autres membres de sa famille, des milliers de Juifs chrétiens, jetés aux lions, brûlés vifs ou crucifiés, fait mourir son tuteur Sénèque, Pétrone, sa femme Poppée à coups de pied dans le ventre, Claudia Antonia parce qu'elle refuse de l'épouser, et il finira par se suicider d'un coup d'épée dans la gorge. Domitien, lui,

sera assassiné. Les souffrances étant partout, l'essor de la philosophie stoïcienne trouvait là une raison d'être au-delà de toute conviction purement théorique. Cette philosophie était apparue à la fin du IVe et durant le IIIe siècle avant notre ère avec Zénon de Cittium, Cléanthe et Chrysippe, puis Panétius au siècle suivant et Cicéron au Ier siècle avant notre ère. Mais c'est avec Sénèque, Épictète et Marc Aurèle que cette doctrine a atteint les sommets qui lui permettront de dépasser les limites de l'Antiquité pour resurgir avec Montaigne, Descartes ou encore Pascal, qui emporte avec lui le *Manuel* d'Épictète lorsqu'il se retire quelque temps à Port-Royal. On peut même se demander si ce n'est pas à lui qu'il pense lorsqu'il remarque dans ses *Pensées* : « D'où vient qu'un boiteux ne nous irrite pas et qu'un esprit boiteux nous irrite ? À cause qu'un boiteux reconnaît que nous allons droit, et qu'un esprit boiteux dit que c'est nous qui boitons. »

Sénèque, empereur par intérim

Commençons par Sénèque. Il est né quatre années avant Jésus-Christ, en Andalousie, dans une famille originaire d'Italie du Nord, puis il fut à Rome conseiller à la cour de Caligula. Néron était alors trop jeune pour gouverner lui-même l'Empire, si bien que, pendant la transition, son précepteur Sénèque assura cette charge avec Agrippine et quelques autres. Il fut en quelque sorte empereur par intérim, bénéficiant d'une sorte de CDD hors du commun. Il aurait même pu gouverner plus longtemps si, conformément aux mœurs de l'époque, il avait assassiné le jeune Néron. Mais plus que le pouvoir, c'est la philosophie qui orientait sa vie. Il était

plutôt pythagoricien au départ, avant de réinventer le stoïcisme.

Dans ses *Lettres à Lucilius* et *De la constance du sage*, Sénèque expose sa doctrine, qui n'est pas sans similitudes avec le socratisme, l'épicurisme et le cynisme. Pour être heureux, écrit-il, « le sage se contente de lui », c'est-à-dire qu'il ne dépendra pas de moyens extérieurs à sa personne. Il peut posséder bien des choses, mais « sans trembler », sans en dépendre, prêt à tout perdre en restant lui-même. Il peut ressentir des outrages et des offenses de la part d'autrui, mais doit les traiter avec dédain, recevoir cette arrogance avec « grandeur d'âme ». Pour l'essentiel, les maux dont nous souffrons viennent de nous-mêmes. Cela ne vient pas des choses mais des jugements que nous portons sur les choses. C'est pourquoi si nous sommes portés vers les plaisirs, nous devons conserver des désirs mesurés, car « le plaisir se tient au bord du précipice » et peut « pencher vers la douleur s'il ne respecte pas la mesure ». Et cela suppose un certain rapport au temps, ce temps qui « meurt chaque jour », tandis que nous négligeons la « valeur du jour », le présent, trop occupés à nous projeter vers le futur, le lendemain. Et de conseiller : « Embrasse toutes les heures […], tu dépendras moins du lendemain quand tu auras mis la main sur l'aujourd'hui. » On reconnaît là le *carpe diem* (« cueille le jour ») du poète Horace, aussi imprégné d'épicurisme que de stoïcisme. Il faut ainsi « vivre seulement ce que tu vis », dans ce présent qui est le seul temps qui existe, sans nous perdre dans des regrets ou des espérances qui nous jettent dans le passé ou le futur, des temps qui n'existent plus ou n'existent pas encore.

Fuyant ces désirs vains, le sage peut atteindre le bonheur en jouissant de ce qu'il est. Si seul compte ce qui est, alors « il faut tout accepter » comme une nécessité. C'est cette acceptation de tout ce qui arrive comme découlant d'une nécessité universelle qui conduira à percevoir le stoïcisme comme un fatalisme, alors qu'il manifeste avant tout une formidable ambition de prendre possession de soi, dans une époque où pouvoir et richesse dominent toute l'existence humaine. Ne pas se perdre alors, sinon tout est perdu. Ne pas confondre *avoir* du plaisir et *être* heureux. Grande leçon de Socrate, Aristote, Diogène et Épicure. L'*avoir* nous fait dépendre de ce qui n'est pas nous, tandis que l'*être* ne dépend que de nous, ce qui s'appelle sagesse, liberté, bonheur. Et ce ne fut pas pour Sénèque une idée abstraite.

Après avoir soutenu longtemps Néron, même après que ce dernier a assassiné sa mère, Sénèque n'y tenant plus se retire de ses responsabilités, jusqu'à ce que Néron, face à une conspiration de trop contre lui, décide d'ordonner à son ancien précepteur de se suicider. Alors Sénèque, comme le fit Socrate, réunit autour de lui ses disciples et sa jeune épouse, donne une ultime leçon de sagesse, dicte un ultime texte philosophique, et autorise sa femme à se trancher les veines en même temps que lui, comme elle suppliait de le faire. Mais comme les veines de la jeune femme sont moins vieilles que les siennes, il lui demande de se retirer pour mourir sans assister à ses souffrances, se tranche aussi les vaisseaux des jambes et des jarrets, boit du poison et demande qu'on le jette dans l'eau bouillante. Il finit bien sûr par mourir et Néron est furieux de ne pouvoir faire subir lui-même quelques outrages à l'épouse de Sénèque. Sans

doute devine-t-il aussi comment Sénèque entrera dans l'histoire, et quelle sera sa propre place. Depuis Socrate, on sait que la philosophie n'est pas qu'une activité théorique abstraite.

C'est dans ce rayonnement stoïcien et ce contexte historique impérial que Musonius Rufus développe sa propre doctrine, proche des idées de Socrate et Diogène, portant comme ce dernier une attention particulière aux femmes, appelées à philosopher, porteuses d'une raison identique à celle des hommes, et devant être éduquées comme telles. Et c'est lui qui initie Épictète à la philosophie stoïcienne.

Épictète, être invincible

L'esclave Épictète, aussitôt affranchi, enseigne la philosophie à Rome et a une grande influence dans les milieux les plus élevés puis, en 90 de notre ère, lorsque l'empereur Domitien interdit la philosophie, il poursuit son enseignement à Nicopolis d'Épire, en Grèce occidentale, avec un grand succès puisque son écho parvient jusqu'à l'empereur Hadrien. Épictète vit dans un état de pauvreté absolue, ne possédant qu'un grabat pour dormir et une lampe en terre, et passe ses vieux jours avec une femme épousée pour élever l'enfant qu'il avait adopté. Comme ses maîtres Socrate et Diogène, il refuse d'écrire sa pensée pour ne pas la figer, ne pas la rendre muette. Sa pratique de la philosophie consiste donc à dialoguer avec le public. C'est grâce à un disciple, Flavius Arrien, que quelques textes nous sont parvenus, le *Manuel* et quelques morceaux de ses *Entretiens*, œuvres de grande portée philosophique.

Épictète, comme tous les grands philosophes, traite de questions qui nous sont posées quotidiennement, et c'est pour cela que nous pouvons encore en tirer profit. Dans toute notre vie, nous sommes confrontés à des événements qui favorisent ou font obstacle à nos désirs et projets. Nous espérons les premiers et craignons les seconds. Et lorsque ces événements nous font subir des souffrances, des offenses, des dominations ou la mort, lorsqu'ils contredisent nos passions et nos rêves, nous avons le sentiment de n'y rien pouvoir, un sentiment de malheur impuissant. Nous avons l'impression d'être impuissant face à cette souffrance, de même que nous pensons n'être pas en mesure de renoncer aux passions qui la provoquent. Dans tous les cas, je dirai que « c'est plus fort que moi ». Mais notre malheur est-il la conséquence de ces événements, ou bien découle-t-il de la façon que nous avons de les vivre, de réagir, de les juger ? C'est la question centrale de la philosophie d'Épictète.

Pour Épictète (et pour les stoïciens en général), si nous avons l'impression que tout arrive par hasard, en réalité tout a une cause nécessaire. Le monde est ainsi un immense enchaînement de causes et d'effets. Et dans ce monde régi par la nécessité, nous ne cessons d'être tourmentés par des sentiments absurdes qui entraînent notre malheur : nous regrettons, nous espérons, nous appréhendons, comme si ce qui est arrivé ou doit arriver n'était pas de toute façon nécessaire. Pour réussir à être heureux, il faut donc commencer par se demander ce qui ne dépend pas de nous et ce qui en dépend.

Ce qui ne dépend pas de nous, c'est le cours de la nature, notre corps, la richesse, le pouvoir, la célébrité

par exemple. Cela ne veut pas dire que nos efforts ne peuvent pas nous permettre de mieux les maîtriser, mais toutes ces choses ne *sont pas moi*, on peut donc me les enlever, je puis les perdre, sans qu'il ne dépende que de moi de les conserver. C'est pourquoi celui qui fonde sa vie sur ces choses s'expose à être malheureux lorsqu'il ne les possède plus. Certaines choses en revanche dépendent de nous : nos jugements sur ces choses, nos désirs et aversions, c'est-à-dire notre façon de vivre les événements qui nous affectent. Prenons un exemple simple : j'avais prévu un pique-nique aujourd'hui, or il pleut ; si je me lamente de devoir renoncer à mon projet, je serai malheureux pour rien, puisqu'il ne dépend pas de moi que la pluie tombe ou non ; la seule possibilité réelle qui se présente à moi, c'est de chercher que faire d'heureux sous la pluie ou en restant chez moi. Je perds l'usage de mes jambes, je n'y peux plus rien ; il sera vain de regretter tout le restant de ma vie les jambes dont j'ai perdu l'usage ; reste à chercher tout ce que je peux réaliser sans elles (pratiquer un sport adapté, écrire, jouer d'un instrument, etc.). J'étais riche, j'ai tout perdu ; j'avais du pouvoir, on m'a renversé ; j'étais célèbre, on ne parle plus de moi. À quoi sert de pleurer ces choses que je ne possède plus ? La seule question qui m'est réellement posée est de savoir que faire de ma vie nouvelle qui, elle, reste mon bien. Plus généralement, Épictète propose d'établir la vie sur un rapport à soi-même, seule possibilité de ne pas créer la possibilité d'être malheureux, puisque « ce qui trouble les hommes ce ne sont pas les choses, mais les jugements qu'ils portent sur les choses ». La mort elle-même n'est un mal pour nous que si nous jugeons qu'elle est une mauvaise chose, la pauvreté et la perte du pouvoir ne sont facteurs

de malheur que si nous fondons toute notre vie sur la richesse et le désir de dominer les autres. Si nous demeurons impuissants face à ce qui se présente, nous avons le « pouvoir de bien user des représentations ». Au lieu de s'en prendre à la mort ou la pauvreté, il faut s'en prendre à nous-mêmes. « Je dois mourir, dois-je donc le faire aussi en gémissant ? Je dois être emprisonné. Et aussi me lamenter ? Je dois partir en exil. Qu'est-ce qui m'empêche de partir en riant, joyeux et tranquille ? » Sans doute Épictète pense-t-il ici à son propre exil, et aussi à la torture qui l'a condamné à boiter toute sa vie. Sa propre vie donne ainsi consistance concrète à sa philosophie.

Face au tyran qui se moque de sa sagesse et déclare qu'il a le pouvoir de lui couper le cou, le stoïcien ne supplie pas, ne pleure pas, mais répond au tyran : « Tu es le maître de mon cadavre, prends-le ! » Façon de dire qu'on ne pourra jamais le soumettre vivant, donc jamais le soumettre. Épictète, dans les *Entretiens*, évoque alors la bêtise d'Épaphrodite, son ancien maître et bourreau. Et en cela il suit l'exemple de Socrate qui lance à ses juges, selon Platon dans l'*Apologie de Socrate* : « Anytos et Mélétos peuvent me tuer, mais non me nuire ! » Il est aussi fidèle à Diogène, « être divin », dit Épictète, pour des raisons que nous évoquerons dans le chapitre suivant.

On peut ainsi tirer plaisir d'une foule de choses, mais en dépendre nous expose à bien des souffrances. Épictète ajoute que nous ne sommes soumis à des dominations que par la menace de nous ôter ce que nous avons ou désirons avoir. Dès lors que nous savons maîtriser notre rapport aux choses, c'est-à-dire dès lors que nous

maîtrisons nos désirs, nul ne peut nous contraindre, nul ne peut être l'objet de notre crainte, de notre convoitise, de notre haine. Et sans dépendance ni ennemi, que puis-je redouter ? Le stoïcien se donne ainsi comme invincible : « Tu peux être invincible, si tu ne t'engages dans aucune lutte où il ne dépend pas de toi d'être vainqueur. » Où l'on voit que le stoïcisme d'Épictète, loin d'être un fatalisme et un esprit de soumission comme on le dit parfois, est avant tout un idéal de liberté personnelle et de bonheur. C'est un combat contre soi-même, à l'intérieur de soi-même, pour se gouverner, combat qui définit la philosophie depuis Socrate, Diogène et Épicure.

Bien sûr, notre nature sensible nous contraint à pencher vers les plaisirs possibles qui se présentent à nous. Nous les désirons, même malgré nous. Épictète le sait, et ne prétend nullement qu'il est en notre pouvoir de ne pas les désirer. Tout au plus, remarque-t-il, est-il en notre pouvoir de gagner du temps, de différer, d'obtenir « quelque délai ». Juste le temps de mesurer l'éventuelle nocivité qui en résulterait si nous nous précipitions activement vers leur satisfaction. Devancer les souffrances qui pourraient résulter du plaisir escompté, cela peut alors procurer un véritable plaisir, d'un autre type, lié au contentement de réussir à rester soi-même. Épictète suit en cela les conseils d'Épicure : si tous les plaisirs sont bons en eux-mêmes, il ne faut pas pour autant tous les désirer. En fait, Épictète va plus loin qu'Épicure, en recommandant de supprimer à la fois – « pour l'instant » – les désirs et les aversions à l'égard des choses qui ne dépendent pas de nous. « Pour l'instant » : le temps d'analyser les conséquences

possibles de ces sentiments. Mais il semble bien que tout désir, de fait, nous lie à ce qui n'est pas nous et nous expose donc à nous perdre. Il convient donc avant tout d'accepter ce qui advient et n'advient pas, comme l'expression d'une nécessité universelle indifférente à notre façon de juger les choses. C'est seulement ainsi que le stoïcien construit le repos de son âme, son « ataraxie », absence de trouble, susceptible d'offrir un bonheur au-delà des plaisirs. Qui peut prétendre que ce problème ne se pose plus aujourd'hui avec plus de gravité encore, dans nos sociétés où créer des désirs éphémères de consommation et de possession est devenu la forme généralisée de la vie sociale ?

C'est cette philosophie que l'empereur Marc Aurèle a étudiée et revendiquée, grâce à un maître peintre et stoïcien. Né à Rome en 121 de notre ère, dans une famille originaire d'Andalousie, son existence n'a jamais ressemblé à celle d'Épictète : il a toujours vécu dans une demeure luxueuse entourée de jardins et a joui d'une grande éducation. Mais à 12 ans, il choisit de vivre dans le manteau grossier des stoïciens et des cyniques et de coucher par terre. Rien ne le préparait donc à diriger Rome. Mais Hadrien, avant de mourir, nomme pour lui succéder Antonin le Pieux à qui il demande d'adopter Marc Aurèle car lui-même n'a pas d'enfant pour hériter de l'Empire. Marc Aurèle sera donc empereur en même temps que philosophe, et devra mener des guerres contre des envahisseurs, affronter l'épidémie de peste à Rome, des inondations meurtrières, et à l'occasion prendre sa part dans la persécution sanglante des chrétiens. Un philosophe-empereur qui oscille donc

entre clémence et carnages. Peut-on dans cette position philosopher vraiment ?

Marc Aurèle reprend la plupart des thèmes centraux du stoïcisme, mais ces thèmes conservent-ils le même sens lorsqu'on est esclave torturé et lorsqu'on est empereur romain ? Par exemple, écrire – car Marc Aurèle a écrit pour la postérité ce qu'il a titré sans ironie *Pensées pour moi-même* – « à tout ce qui t'arrive, soumets-toi de bon gré, quelque dur que cela te paraisse », ou encore « il te faut aimer ce qui t'arrive ». Ces préceptes sont sans doute plus faciles à respecter dans la situation de Marc Aurèle que dans celle d'Épictète. En revanche, ce combat contre ce qui *en nous* peut nous *déposséder de nous* concerne sans doute beaucoup plus de monde aujourd'hui que dans l'Antiquité, et autant les riches que les pauvres.

Pascal, la victoire impossible

Au XVIIe siècle, le stoïcisme reprend vie chez deux penseurs pourtant opposés sur bien des points, Descartes et Pascal. Chez Descartes dans sa morale dite « provisoire » et pourtant définitive, lorsqu'il demande à l'homme de changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde ou qu'il conseille, un peu agacé, à une Élisabeth de Bohême en exil, qui ne cesse de pleurer la perte de sa couronne, de lire attentivement Sénèque pour sortir de sa mélancolie. Mais c'est dans l'œuvre de Pascal que l'empreinte de la pensée d'Épictète est la plus profonde, même si elle y trouve des prolongements inédits d'une étonnante fraîcheur aujourd'hui.

Nous nous trouvons en effet à présent, tout particulièrement dans les sociétés les plus développées,

dans un tourbillon d'images, de représentations virtuelles, de choses à acquérir, créatrices de désirs sans nombre. Désirs de possession, de célébrité, de pouvoir, de plaisirs liés au voyage, à la sexualité, à la richesse, tous paraissant à portée de tous, à portée de main. L'imaginaire est devenu une chose extérieure qui envahit l'intériorité de chacun dès la petite enfance, un imaginaire délibérément construit pour provoquer le désir et capter les vies à des fins le plus souvent financières, un imaginaire prometteur de plaisirs et de bonheur auxquels il n'a jamais été aussi difficile d'accéder. N'est-ce pas, bien avant la télévision, les tablettes, les ordinateurs, les téléphones portables, ce dont nous parle Pascal dans ses *Pensées* ?

Derrière ce que nous vivons comme un libre arbitre qui nous laisserait maître de nos choix, il y a pour Pascal des « chaînes de la nécessité », des forces qui nous guident qu'on le veuille ou non, parce qu'elles appartiennent à notre nature. C'est ainsi que l'imagination est notre maîtresse, que nous ne pouvons échapper à certains désirs – et, parmi eux, celui d'atteindre le « bonheur ». Même celui qui va se pendre cherche sinon le bonheur, du moins à échapper au malheur. Et ce bonheur que tout homme recherche toute sa vie, nous nous le représentons au travers d'une foule de plaisirs que nous désirons. Cependant, ces désirs sont toujours relatifs à notre état présent. Si je suis pauvre, j'imagine le bonheur sous la forme de la richesse, si je suis malade sous la forme de la santé, si je suis seul sous la forme de l'amour, etc. C'est-à-dire que je cherche toujours à sortir de mon état présent en fixant mes désirs sur l'imagination d'un état futur. « Nous ne nous tenons

jamais au temps présent », constate Pascal, avec des accents qui ne sont pas sans rappeler Sénèque ou Épictète.

Seulement, si j'atteins cet état futur que je désirais, alors mon état présent change, le désir une fois satisfait avec plaisir cesse aussitôt d'être mon désir et laisse place à d'autres désirs. N'est-ce pas ce que chacun a vécu en recevant ses cadeaux de Noël et, très vite, après l'achat d'un nouvel objet ? Loin de nous rendre heureux, la satisfaction des désirs de plaisir nous met en situation de désirer sans cesse autre chose, sans fin possible. C'est bien ainsi que fonctionne toute l'économie actuelle : on ne produit plus pour satisfaire les besoins de consommation, on crée des besoins de consommer qui permettent de produire et de vendre davantage, sans se soucier d'ailleurs des besoins non satisfaits d'une grande partie des humains. Notre présent finit par être le temps des frustrations, tant nos plaisirs sont vécus comme des futurs au bout de nos désirs. « Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre », commente Pascal. D'où son verdict cruel : en ne vivant jamais notre présent, en plaçant notre bonheur dans des espérances futures, c'est-à-dire en un temps qui n'existe pas, il est inévitable que nous ne soyons jamais heureux. Que faire alors ? S'empêcher d'y penser.

Ainsi dès l'enfance on occupe l'enfant entre études diverses et jeux, comme pour l'empêcher de penser à sa vie, et encore plus à sa mort. Faute de pouvoir supprimer cette fin inéluctable et faute de trouver le bonheur en l'attendant, la seule chose qu'aient pu inventer les humains c'est de n'y point penser, par la distraction (se tirer de côté), le divertissement (se détourner

de l'essentiel). Les hommes se divertissent pour être heureux, pensent-ils, c'est-à-dire, avouent-ils, pour oublier leur vie quotidienne. C'est bien ce que l'on entend à la télévision par exemple par « émission de divertissement » : alors qu'un film artistique nous procure du plaisir en nous faisant plonger profondément en nous, les « divertissements » nous en font sortir pour errer ailleurs, dans ce qui n'existe pas. La fille ou le garçon modestes peuvent rêver en lisant des revues sur la cour de Monaco ou d'Angleterre ou la vie fantasque des stars de la chanson ou du sport. Les « reality shows » nous font sortir de nos vies pour entrer virtuellement dans celle de gens qui nous ressemblent mais vivent des moments hors du commun. Je sors du travail et de transports épuisants, je me plonge dans mon iPhone ou ma tablette avant de le faire chez moi sur quelque autre écran. Les limites de l'alcool ou de la drogue sont dépassées par les formes modernes de projections virtuelles. Mais si nous étions heureux, ferions-nous un effort pour oublier notre vie ? Que penseriez-vous de la personne que vous aimez plus que tout, avec laquelle vous partagez un moment parfait, et qui tout à coup vous demanderait ce qui passe en ce moment à la télévision ? On ne souhaite pas se divertir lorsqu'on est heureux. Pascal : « Si l'homme était heureux, il le serait d'autant plus qu'il serait moins diverti. » Pascal parle de nos vies.

Et de prendre l'exemple du roi, qui possède tout, pouvoir, richesse, gloire, amours, plaisirs en tous domaines, et qui pourtant, une fois les affaires du royaume examinées, a besoin de joutes, de chasse, de jongleurs pendant ses repas, de cérémonies au lever, au

coucher, de « fous » pour l'amuser et lui inspirer des vérités. Tout faire pour ne pas penser à soi. Et lui qui à sa table se fait servir chevreuils et saumons, lièvres et pigeons, pâtés en croûte et pâtisseries, le voilà qui court à cheval après un lièvre en forêt. Ce lièvre en plus des autres ne compensera ni ses craintes, ni la mort, ni ses malheurs : il lui permet d'oublier sa vie en le faisant vivre hors de lui, dans l'imagination d'une prise future. Si les rois vont à la chasse, « ce n'est que la chasse, et non la prise, qu'ils recherchent ». Nous sommes tous comme ces rois : nous cherchons hors de nous pour oublier la misère que nous trouverions si nous cherchions en nous. Loin de supprimer nos misères, le divertissement est « la plus grande de nos misères », conclut Pascal. « Tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne pas demeurer en repos dans une chambre. » Et si, par hasard, on expliquait par là l'extraordinaire essor des « retraites » en monastère, des pratiques de yoga et même de « consultations philosophiques » dans les pays les plus développés, où l'on est le plus affairé, où l'on consomme le plus de biens et d'images ?

Deux siècles après Pascal, l'Allemand Schopenhauer reprendra ce diagnostic cruel pour nous. Tout désir est un manque, donc une souffrance, rappellera-t-il, et c'est pourquoi sa satisfaction, en comblant ce manque, supprime la souffrance mais provoque de l'ennui. Alors puisqu'on manque de manque, c'est-à-dire que l'on s'ennuie, il nous faut un nouveau désir, un nouveau manque à combler. C'est là un résumé de toute notre existence : « La vie donc oscille, comme un pendule, de droite à gauche, de la souffrance à l'ennui. » Résumé saisissant de notre existence, faite de cette dépendance

aux choses extérieures dont les stoïciens ambitionnaient de s'émanciper. Les poètes l'ont bien senti, qui l'ont exprimé souvent à leur manière. Louis Aragon par exemple, parlant de l'homme :

> « Et quand il veut serrer son bonheur il le broie
>
> Sa vie est un étrange et douloureux divorce
>
> Il n'y a pas d'amour heureux. »

Ou Molière, dans son *Dom Juan* :

> « Tout le plaisir de l'amour est dans le changement… »
>
> « Lorsqu'on en est maître [d'une femme] une fois, il n'y a plus rien à dire ni à souhaiter. »

Il faut alors une autre femme à séduire, comme Alexandre le Grand, ayant conquis le monde, regrettait qu'il n'y ait pas d'autres mondes à conquérir encore. Dom Juan qui, au bout de cette recherche sans fin, donc de cette souffrance sans fin, choisit de prendre la main du Commandeur pour aller en enfer. Ce que Stendhal, dans *De l'amour*, décrira comme un « chemin sur l'extrême bord d'un précipice affreux ».

Société du divertissement ou du désespoir ?

Ces philosophes et ces poètes ont-ils rêvé, ou bien ont-ils depuis des siècles créé les outils nécessaires pour penser notre condition ? S'ils se sont trompés, si vraiment le bonheur est à rechercher au bout de la consommation de richesses, alors on doit pouvoir le vérifier en mettant en relation les niveaux de richesse, la quantité de distractions disponibles, le taux des suicides et la fréquence des dépressions nerveuses. Notre époque a ceci d'étonnant qu'elle s'est donné les moyens

d'enquêter sur à peu près tout. On en sait donc beaucoup sur la question qui nous préoccupe ici.

Nous savons tous quel problème représente aujourd'hui la dépendance des enfants et des adolescents aux écrans, aux jeux virtuels, autant pour leur scolarité que pour leurs comportements sociaux. La plupart des enfants s'ennuient dès qu'ils cessent une activité ludique passive (à distinguer des jeux individuels ou collectifs faisant intervenir systématiquement l'initiative, la créativité, l'imagination), et ne peuvent donc s'en détacher. Cela a pris des proportions monstrueuses dans les pays les plus développés. Ainsi, dans les dix dernières années, un adulte français a passé 5 heures et 7 minutes en moyenne par jour devant un écran (contre 3 h 10 il y a dix ans), et un enfant 4 h 11. Un adulte a aussi consulté 211 fois son iPhone. Aux États-Unis, un enfant y a passé 7 h 30 quotidiennement (sauf dans la Silicon Valley, ou ceux qui font fortune en orchestrant cette dépendance en connaissent si bien la nocivité qu'ils interdisent les écrans à l'école et en privent leurs propres enfants). Sans aborder la question des contenus ainsi absorbés, il est évident que l'on observe là une dépendance sans aucun précédent. Ce monde du divertissement rend-il plus heureux ? Là où il coïncide avec les plus hauts niveaux de vie, cela est-il en relation avec moins de désespérance ?

Au Japon les suicides d'enfants et d'adolescents sont la première cause de mortalité entre 10 et 19 ans. Elle est en première ou seconde place en Europe, en Asie du Sud-Est ou aux États-Unis. Dans ce pays, première puissance mondiale, on observe depuis 2015 une

régression de l'espérance de vie, liée aux suicides, à l'alcoolisme et aux overdoses. Les chercheurs américains parlent de « morts du désespoir ». À l'échelle de la population, parmi les quarante-cinq pays où le taux de suicide est le plus important, on trouve la Corée du Sud, la Belgique, la France, la Suède, les États-Unis ou l'Allemagne, mêlés à de nombreux pays en peine de développement. Ceux qui présentent le moins de suicides comptent la Palestine ou le Guatemala, la Syrie ou l'Iran, l'Irak ou l'Indonésie. Lorsque la mort est sous vos yeux, qui songe à se suicider ? Quant aux dépressions nerveuses, selon l'Organisation mondiale de la santé, elles sont certes fréquentes en Afghanistan ou en Afrique du Nord par exemple, mais on trouve dans les pays les plus frappés par ce mal la France ou les États-Unis, loin devant la Chine, l'Inde ou le Japon.

Où l'on voit bien que les malheurs les plus radicaux n'ont aucun rapport ni avec le niveau de vie, ni avec la quantité de divertissements disponibles. Il semblerait même que le fait de beaucoup consommer, lié selon les enquêtes à de fortes inégalités, entraîne *à la fois* une hausse des désespérances extrêmes et des divertissements de masse.

Pascal aurait ainsi entrevu une dimension essentielle de notre époque, et les stoïciens une démarche pour ne pas y succomber ou, au moins, éviter d'en être totalement esclave. Mais c'est là, nous le savons tous, un combat difficile, et pas seulement face à la mort ou dans le supplice d'une jambe que l'on casse dans un étau. Nous sommes assiégés par une infinité de désirs, attirés par une infinité de plaisirs faciles, et nous nous sentons le plus souvent impuissants pour leur résister, ou bien

n’y renonçons que contraints et à regret. Socrate, Platon, Épictète et Spinoza nous proposent des voies diverses pour y parvenir. Mais s’il est un philosophe qui a poussé jusqu’au bout cette démarche dans sa philosophie comme dans sa vie, les deux ne faisant d’ailleurs qu’un, c’est bien celui qu’Épictète qualifiait d’« être divin » : Diogène.

Fenêtre sur cours

Pendant l’année 2014-2015, grâce à la complicité d’un professeur de l’école primaire du 21 rue Milton à Paris, Stéphane Coutellier, j’ai assuré une série de séances philosophiques dans une classe de CM2. Les thèmes étaient d’une grande diversité : la liberté, l’homme et l’animal, peut-on définir l’homme, qui suis-je ?, la justice, la vengeance, la différence, la morale, réussir sa vie, et cela commença par une séance de dialogue sur la différence entre le plaisir et le bonheur. Chaque fois, quelques jours plus tôt, les élèves devaient répondre à un questionnaire et la séance commençait par une synthèse de leurs propositions. Le jour venu, la discussion portait alors sur leurs désaccords, pour tenter d’y voir plus clair.

La première chose à éclaircir est de savoir si ce qui me fait plaisir est forcément bon pour moi, et ce qui me déplaît forcément mauvais. Bien sûr, la plupart des premières réponses énumèrent des choses qui font plaisir et qui sont mauvaises : la cigarette, la drogue, les bonbons, le Nutella, le chocolat, les graisses, tuer, frapper… Mais très vite, la réflexion devient plus complexe, avec la remarque que « ce qui déplaît aujourd’hui peut plaire demain », que le plaisir n’est pas stable, ou que, lancent Célia et Salim, « si trop de choses nous donnent du plaisir, cela devient lassant et il n’y a plus de plaisir ».

Quant à savoir ce que l’on entend par « bon pour soi », quelques réponses ne sont pas sans évoquer des pans du patrimoine philosophique. Par exemple, cette réponse de Naomi pour qui « ce qui est bon, c’est ce qui te fait plaisir, mais qui fait plaisir aussi aux autres », que n’aurait pas désavouée Aristote, ou encore cette idée de Noah qu’« un médicament qui a mauvais goût, s’il est bon pour nous c’est bien », qui rappelle le Platon du *Gorgias*. Et puis cette remarque qui retrouve avec des mots simples une grande idée de la tradition philosophique à propos du désir : « Si on a trop de plaisir, ça tue le plaisir. Si on a tout, on n’a plus rien à avoir ensuite et donc on n’a plus envie de rien. » Or, dit Antoine : « Le plaisir dure moins longtemps que le bonheur. »

Mais choisit-on forcément ce qui est bon pour nous ? Edgar retrouve pour sa part une idée de Nietzsche : « On a une partie de nous qui veut arrêter de jouer et une autre qui veut continuer. On sait que ce n'est pas bon, mais on veut quand même continuer et on doit se forcer pour ne pas se laisser entraîner. Mais quand on a réussi à arrêter, on est content. » Naomi complète : « C'est mon devoir qui va trancher par rapport à mon désir. » Commander en soi-même à quelque chose qui obéit et dont on se croit obéi, disait l'auteur de *Par-delà bien et mal*, est générateur d'une forme particulière de plaisir…

Ces élèves d'école primaire parviennent même à distinguer le plaisir et le bonheur, ce dernier étant « plus fort » pour l'une, mais surtout à affirmer que « le plaisir est lié à des choses extérieures à soi, alors que le bonheur est un sentiment intérieur » ; « on peut par exemple avoir des jouets et ne pas être heureux, ou être pauvre et être heureux ». Antoine ajoute, avec des accents de philosophe antique, qu'« on est heureux quand rien ne nous manque ».

On en vient alors à se poser la question suivante : pourquoi dit-on *avoir* du plaisir, alors qu'on dit *être* heureux ? Certains enfants perçoivent bien le problème. Zoé : « *Avoir* c'est posséder et *être* c'est soi-même. » « On peut partager le plaisir, mais pas le bonheur », ajoute une autre écolière. Yasmine : « Être, c'est ce que je ressens sur moi-même et le plaisir c'est avoir, posséder le plaisir comme s'il était entre mes mains », et Irène : « Avoir du plaisir c'est quelque chose en particulier, quelque chose d'extérieur. Mais être heureux, c'est tout. » Les mots sont simples mais les idées sont souvent profondes.

La conversation dure depuis une heure. La sonnerie retentit. Quelques mots pour conclure. Les enfants protestent et voudraient continuer.

En me raccompagnant, le professeur me confie que parmi les élèves qui ont participé le plus et de façon très pertinente, il y a celui qui pose le plus de problèmes, habituellement dissipé, peu travailleur et peu appliqué. Il y a là un symptôme qui interroge la société, institution scolaire comprise.

6

Sommes-nous encore humains ?

Diogène : être ou avoir ? Telle est la question

Diogène de Sinope est poussé sur une sorte de scène que l'on a installée sur une petite place de Corinthe pour y vendre des esclaves aux enchères. Quelle idée de voyager à travers la Grèce en ce moment… Des pirates vous enlèvent, vous attachent et vous vendent comme esclave et vous voilà entouré d'acheteurs, comme un poisson ou un sac de fèves ! Avec des compagnons d'infortune qui tremblent de la tête aux pieds à l'idée d'être esclaves… parce qu'ils se figurent que pour n'avoir pas de maître ils n'étaient pas déjà esclaves, esclaves des mœurs, de l'argent, des petits pouvoirs, et des plus puissants que soi que l'on courtise pour grimper un peu plus haut dans la barbarie officielle ! Les acheteurs observent les marchandises humaines du jour et tout cela amuse Diogène, qui adore ce genre de situation. En marchant vers l'estrade il a vu quelques-uns de ses amis qui lui ont crié de ne pas s'en faire : ils sont venus pour l'acheter et le libérer. Il les a traités de sots et leur a interdit de le faire.

Il en a assez d'attendre debout que son tour vienne, alors il s'assoit. Les pirates le secouent et le lui

interdisent, alors il se relève et crie à la cantonade : « Qu'importe, on achète bien les poissons couchés sur le ventre ! » Dans la foule on s'esclaffe, les autres esclaves le regardent effarés, et les vendeurs commencent à se demander à qui ils ont affaire. Ils décident alors qu'il est temps de le mettre en vente, mais Diogène les prend de court. Il s'avance comme un acteur vers son public et lance lui-même les enchères : « Vous vous demandez ce que je sais faire ? Eh bien je sais diriger les hommes ! Quelqu'un veut-il se procurer un maître ? J'éduquerai ses enfants, lui et toute sa famille, et après je partirai ! Qui veut acheter un maître, qui ? » Il se trouva un Corinthien, Xéniade, pour répondre à cette curieuse promesse et aussitôt entendre son esclave lui annoncer qu'il devra lui obéir. Xéniade devait posséder un sacré sens de l'humour mais aussi une belle sagesse pour s'en aller chez lui avec Diogène…

On sait que Diogène tint sa promesse, éduquant toute la famille, enseignant aux enfants les sciences, l'équitation, l'arc, la fronde et le javelot, mais aussi la poésie. Il refusait d'en faire des athlètes, et ne proposait que les exercices propres à les fortifier et bons pour leur santé. Il leur apprit à se servir eux-mêmes, à manger juste ce dont ils avaient besoin et ne boire que de l'eau, à se taire, à s'habiller simplement, à sortir sans souliers. Et bien entendu, il ne se privait pas de leur enseigner aussi la philosophie cynique qui était la sienne. Les enfants lui furent attachés jusqu'à sa mort, puisque ce furent eux-mêmes qui l'enterrèrent. Il avait pourtant demandé qu'on donne son corps aux charognards. L'esclave fut effectivement le maître de ses maîtres, et il aurait préféré mourir plutôt qu'obéir à quiconque.

Quelle est donc cette philosophie du cynisme, incarnée par des va-nu-pieds qui comme Socrate et plus tard Épictète refusent d'écrire leur pensée, vivent pauvrement, provoquent leurs concitoyens du matin au soir ? Diogène mange ce qu'il trouve par terre, vit dans un manteau crasseux, un bâton à la main, une sacoche en bandoulière et dort dans une jarre à grains. Ce « Socrate devenu fou », comme le qualifiait Platon, fut pourtant aussi célèbre que lui jusqu'aux frontières de l'empire d'Alexandre le Grand. Celui-ci disait publiquement : « Si je n'avais été Alexandre, j'aurais aimé être Diogène », parce qu'à eux deux ils possédaient tout : Alexandre possédait le monde, et Diogène se possédait lui-même. Il faut croire qu'il y avait dans cet homme et dans sa pensée quelque chose d'extraordinaire, qui vaut donc la peine d'être évoqué.

Une vie de chien

Le cynisme naît à Athènes, avec Antisthène, dans l'entourage de Socrate. Après avoir été l'élève du sophiste Gorgias, Antisthène se tourne vers Socrate et en est le disciple, faisant chaque jour sept kilomètres à pied pour bénéficier de son enseignement, et s'en va ensuite assurer le sien. On raconte qu'après la mort de son maître il obtint le bannissement d'Anytos et la mise à mort de Mélétos, tous deux responsables de la condamnation de Socrate. Pour fonder son école, il choisit un lieu perdu dans la misérable banlieue d'Athènes, loin des temples et des palais, autour d'un tas de cailloux appelé le « cynosarge », le « lieu du chien », et revendique le nom de « cynique », c'est-à-dire « chien ». À cet endroit, d'après la légende, alors qu'un prêtre faisait au dieu Héraclès l'offrande d'une pièce de

viande, un beau chien blanc se faufila dans la foule, chipa le morceau et s'enfuit sans que nul ne puisse le rattraper. Le symbole plut à Antisthène et devint celui de tous les cyniques pendant huit siècles ! Car cette école eut des disciples aussi longtemps, jusqu'à ce que l'Église, devenue puissance politique et économique, interdise cette référence parmi les nombreux chrétiens qui s'en réclamaient. Jésus lui-même n'est-il pas vêtu pauvrement, avec son bâton et sa barbe, privilégiant aussi la parole sur l'écrit et refusant toute dépendance au pouvoir et à l'argent ?

Antisthène appelle ainsi la richesse « la vomissure de la fortune », préconise la « prudence », c'est-à-dire le refus de tout plaisir susceptible d'être regretté (« la prudence est le plus sûr des remparts »), affirme que la vertu est la même pour les hommes et pour les femmes. Toute sa démarche consiste à construire son autonomie en éliminant toute dépendance (à l'argent, au pouvoir, à l'excès de plaisir, au regard des autres) : « Le sage se suffit à lui-même. » Et c'est cet Antisthène que Diogène, condamné à l'exil, rencontre en arrivant à Athènes. Pourquoi cet exil forcé ? Diogène vivait à Sinope, dans l'actuelle Turquie, au bord de la mer Noire. Son père Hicésios était banquier. Diogène raconte qu'allant consulter l'oracle, Apollon lui avait demandé de falsifier la monnaie, ce qu'il fit avec son père. Après tout « monnaie », *nomisma*, ne veut-il pas dire en Grec « convention », *nomos* ? C'est ce qui lui a valu d'être condamné à l'exil, d'arriver à Athènes et de rencontrer Antisthène. Et le moins que l'on puisse dire, c'est que l'élève a dépassé le maître : Diogène a élevé le cynisme à son sommet.

Socrate se comparait à un taon qui pique, ou une torpille qui envoie des décharges dans l'eau : façon de définir le rôle du philosophe comme dérangement, déstabilisation, remise en question des réponses dont on se satisfait. Là où je me sens plein, le philosophe vient créer un vide désagréable, une souffrance qui me condamne à aller plus loin, à avancer, à chercher encore et encore. C'est cette pratique amicale que Diogène va systématiser : le cynique est un chien noble, qui ne mord que ses amis. Il ne s'agit pas de rechercher la sagesse toute sa vie dans la théorie, comme Platon le propose, car, dit Diogène, si à la fin de ma vie je commence à savoir ce qu'est la sagesse, il est trop tard pour vivre sagement ! Il s'agit donc, sans attendre, d'*agir sagement*, tout de suite, dans chaque parole et chaque acte, et de *montrer* aux autres ce qu'implique cette sagesse. Il faut donc *provoquer* pour que chacun s'interroge, vivre autrement qu'eux pour *manifester* la possibilité d'une autre vie. Et si, comme le prétendent fièrement les Athéniens, vivre selon leurs valeurs et leurs mœurs c'est être « humain » face aux autres peuples qualifiés de « barbares », alors cela voudrait dire que torturer les esclaves, cloîtrer les femmes, massacrer dans les guerres, cultiver un idéal de richesse et de pouvoir, c'est vraiment être humain. Si c'est cela, alors les cyniques y opposent une vie de chien, mangeant et dormant dans les ruelles, forniquant aux yeux de tous, mendiant en ville, sans logis autre qu'un grossier manteau, se laissant pousser la barbe, se moquant des autres. Cyniques, chiens. Mais chiens nobles, chiens libres, chiens philosophes dans leur vie, pas seulement dans les concepts. Ne pas confondre : le cynique n'est pas une bête, il ne vit comme un chien que pour montrer aux autres que ce sont eux les bêtes,

qu'ils ont cessé d'être proprement humains. Et lorsque feignant de faire cette confusion quelques riches Athéniens réunis dans un banquet offrent des os de mouton à Diogène qui passe par là, celui-ci vient sur leur table et urine sur les convives pour leur montrer ce que ferait un vrai chien ! Opposer à la barbarie de la civilisation dominante un comportement opposé à ses principes, c'est résister et faire de la résistance un spectacle pour tous, que tous peuvent prolonger autour d'eux. Tous : Diogène va ainsi enseigner cette philosophie pratique auprès des femmes, des esclaves, des métèques, tous les exclus de la citoyenneté athénienne.

Par essence le cynisme est donc une subversion des conventions existantes, une arme pour que tombent les masques de l'hypocrisie environnante, que se révèle au grand jour où est la vraie barbarie. Tout sauf une spéculation purement théorique.

Une philosophie en actes

Un acte suffit parfois à détruire tout un système fondé sur des démonstrations abstraites. Ainsi, alors qu'un disciple de Zénon d'Élée prétend démontrer que le mouvement n'existe pas mais n'est qu'une apparence, Antisthène se contente de se lever et de tourner en rond, puis de quitter la conférence. Irréfutable. De même à un prêtre qui prétend publiquement que le vrai bonheur advient après la mort, Diogène tend un couteau et lui propose de se tuer sur-le-champ, prouvant que ce prêtre ne croit pas à ce qu'il prêche. La vérité ne peut se manifester que dans le monde, la sagesse ne peut résider que dans les actes. Les abstractions pures ne valent rien.

Le cheval en général n'existe pas, seuls existent les chevaux singuliers, les seuls que je puis voir et monter.

Platon fait un jour les frais de cette cohérence cynique. Selon sa méthode « dichotomique » qui consiste à définir une chose ou un genre de choses en les distinguant de ce qu'ils ne sont pas, Platon entreprend de définir l'homme, devant un vaste public attentif. L'homme est ainsi du côté des êtres vivants et non des inertes. Parmi les êtres vivants il est du côté des animaux et non des végétaux. Parmi les animaux il est du côté des bipèdes et non des quadrupèdes ou des rampants. Et il n'est pas du côté des oiseaux, n'ayant pas de plumes. Si je croise un animal bipède qui n'est pas un oiseau, il ne peut donc s'agir que d'un homme. L'homme est donc défini comme « un bipède sans plumes ». Diogène écoute, se lève et sort. Platon, qui a forcément remarqué Diogène, s'inquiète. Il a raison. Dehors, Diogène attrape un coq qui traîne par là, revient dans la salle, au fond, et se met à plumer vivant le volatile, dont on imagine les cris. Sans se soucier des regards intrigués et hostiles des auditeurs et de Platon, Diogène continue jusqu'à plumer totalement le coq. Alors il se lève et jette la volaille à la figure de Platon en criant : « Platon, j'ai trouvé un homme ! » Imparable : ce bipède sans plume n'est toujours pas un homme, de même qu'un homme sur lequel auraient poussé des plumes ne serait pas un oiseau. La définition de Platon s'effondre dans un éclat de rire général. Platon a beau ajouter l'air profond et avec esprit, en regardant ses propres doigts : « … et à ongles plats ! » – ce qui en Grec signifie aussi « ongles à la Platon » – il sait que ce geste de Diogène a ruiné sa démonstration. Diogène aurait pu écraser les ongles du coq avec une pierre, il

n'en serait toujours pas devenu un homme. Comment a-t-on eu connaissance de ces épisodes, et de centaines d'autres, puisque Diogène n'a rien écrit ? Tout simplement parce que ces provocations n'avaient de sens que devant un grand public, à des fins pédagogiques et de transmission. De fait, les témoignages qui nous sont parvenus sont innombrables.

Il s'agit donc d'une philosophie vécue, bien sûr sous-tendue par une authentique réflexion philosophique, mais celle-ci n'a de signification qu'incarnée dans des actes, des choix, la passion de se libérer de tout ce qui à notre insu nous enserre dans des liens de dépendance qui nous empêchent d'être nous-mêmes. Il faut *vouloir* être cynique, cela suppose une tension permanente de la volonté, un combat à l'intérieur de soi, une affirmation permanente de sa puissance. Ainsi Diogène se lave-t-il à l'eau glacée, même l'hiver, durant lequel il se colle nu contre les statues gelées d'Athènes pour ressentir ensuite du bien-être, comme en été il se roule nu dans le sable brûlant pour combattre la chaleur elle-même. Aller toujours vers la résistance du réel pour s'en faire un allié.

Mais cette liberté intérieure suppose plus fondamentalement que l'on affronte ce qui nous aliène le plus : le regard des autres, que nous évoquerons dans le chapitre suivant, et la dépendance aux possessions d'objets extérieurs à nous. Être cynique suppose de limiter ses besoins au nécessaire, non par apologie de la pauvreté ou condamnation morale de la richesse, mais pour limiter au maximum ses dépendances et éprouver pleinement son autonomie. Comme on lui demande quel est l'homme le plus riche, il répond : « Celui qui se suffit à lui-même. » On a vu quel écho cela aura chez les

stoïciens quelques siècles plus tard. Diogène ne possède donc rien : un manteau, un bâton et une besace avec quelques bricoles, dont une petite écuelle pour boire l'eau des fontaines. Un jour, il s'apprête à en user lorsqu'un enfant vient près de lui et se met à boire dans ses mains. Alors il casse et jette son écuelle en disant : « Je suis battu, cet enfant vit plus simplement que moi ! »

Il est vrai que toute l'histoire humaine est faite de production d'objets que nous intercalons entre la nature et nous, pour la dominer, la maîtriser, la mettre à notre service afin de satisfaire nos besoins. Ces choses intercalées sont des *médiations*, parce que si nous en restions à un rapport *immédiat* à la nature nous ne pourrions survivre avec les seules ressources de notre corps nu. C'est ainsi que, depuis les premiers outils il y a presque trois millions d'années, nous nous libérons de la dépendance à la nature, mais nous ne pouvons le faire qu'en devenant de plus en plus dépendant de ces médiations, c'est-à-dire de la *culture*. Aujourd'hui, ce sont des milliards de médiations qui s'intercalent entre nous et la « nature », laquelle partout porte la marque des activités humaines. Que de machines, d'énergies, de transports, d'ondes, de travail humain, pour boire un verre d'eau, manger le moindre légume ou morceau de viande, se déplacer, se protéger des intempéries, communiquer ! Nous nous sommes libérés d'une bonne part de ce qui jadis faisait mourir les humains dès l'enfance, de ce qui les faisait souffrir, de ce qui rendaient fatales la plupart de ces souffrances, mais nous n'y parvenons qu'en fortifiant sans cesse davantage la prison d'une infinité de nouveaux besoins. Peut-on vivre sans électricité, sans portable, sans chauffage, sans

véhicule, etc. ? Ce qui était jadis possible a cessé de l'être, et les milliards d'humains qui sont privés de tous ces « progrès » sont désormais condamnés à une misère qui n'en était pas une dans le passé. Les besoins nouveaux deviennent nécessairement de vrais besoins, et sans tirer du bonheur de leur satisfaction, nous tirons de leur non-satisfaction des sources infinies de malheurs nouveaux. Ainsi un nouvel appareil, une nouvelle voiture ou tout simplement l'eau potable au robinet deviennent vite des acquisitions familières qui entrent dans notre vie quotidienne sans procurer de plaisir particulier. Mais que l'appareil ou la voiture tombent en panne, qu'il y ait coupure d'eau, et alors notre dépendance se manifeste par un sentiment de frustration, de malheur. Toute notre vie est ainsi *dépendante*, et l'essentiel de nos journées consiste à agir pour conserver cette dépendance et l'accroître encore.

C'était déjà le cas dans la Grèce antique, même à un moindre degré, et c'est cette logique que Diogène va entreprendre de combattre toute sa vie en refusant de posséder quoi que ce soit. Ne rien *avoir* pour *être* vraiment. Ce n'est pas sans raison que l'on dit *avoir* du plaisir et *être* heureux. C'est en donnant le spectacle d'une vie sans possession que Diogène veut provoquer les Athéniens, tout entier possédés par la passion de la richesse, du pouvoir et de l'honneur. Si ce sont ces choses qui gouvernent notre vie, ces choses extérieures à nous, alors nous ne pouvons plus être nous-mêmes, nous ne pouvons plus être libres, nous ne sommes plus totalement humains. Pour le symboliser de façon spectaculaire et moqueuse, Diogène va sur les places avec une lanterne allumée, en plein jour, et supplie les

passants de lui dire où il pourrait trouver un homme. « Si, si, on m'avait dit qu'il y avait un homme à Athènes ! Je vous en prie, dites-moi où il se trouve ! » Il fait mine de le chercher à la lumière de sa lanterne pour provoquer la réflexion sur cette recherche qui n'avait d'absurde que l'apparence.

Rien entre le soleil et moi

L'idéal cynique passe donc par la suppression, autant qu'il est possible, de ce qui s'intercale entre la nature et soi (autant qu'il est possible, car le faire totalement est rigoureusement inconcevable, même lorsque le climat est doux et que les ressources naturelles sont abondantes et à portée de main). La devise de Diogène est ainsi : « Rien entre le soleil et moi ! » Rien entre le principe universel et ma personne singulière. Rien, ni l'argent, ni les objets, ni le pouvoir régnant. Le cynique n'aspire à aucun pouvoir, il ne cherche donc pas à plaire à celui qui le détient ni à le flatter. Par conséquent il n'a aucune raison d'obéir à autre chose qu'à lui-même. On peut le tuer, pas le soumettre.

On sait que Platon fit le voyage de Sicile pour tenter de convaincre Denys, le tyran de Syracuse, d'imposer une société juste. Un jour le même Platon voit Diogène laver des laitues. « Si tu avais cultivé Denys, tu n'en serais pas à laver des laitues ! » lui lance Platon. Diogène lui répond : « Et toi, si tu avais lavé des laitues, tu n'aurais pas eu à cultiver Denys ! » Diogène n'est pas du genre à flatter les puissants, ni à leur obéir, ne craignant pas d'en perdre la vie. Et sa vie témoigne que ce n'est pas pour lui un principe abstrait. L'homme le plus puissant de la terre, Alexandre le Grand, le savait bien.

Peut-être sa fameuse devise que nous citions plus haut, « Si je n'avais été Alexandre, j'aurais aimé être Diogène », lui a-t-elle été inspirée par un récit de son père le roi Philippe de Macédoine.

En effet, après la bataille de Chéronée où Philippe II, roi de Macédoine, a écrasé les forces grecques en 338 avant notre ère, Diogène ayant été fait prisonnier est présenté au roi qui lui demande qui il est et ce qu'il fait là. « J'espionne ton insatiabilité ! » lui répond Diogène la tête haute. Étonné par cette franchise et ce courage, le roi demande qu'on le libère. Philippe II en a-t-il parlé à son fils ? On comprendrait pourquoi Alexandre n'a jamais caché son admiration pour Diogène, au point de le considérer comme son égal, lui qui était devenu l'homme le plus puissant du monde. Et ce qui devait arriver arrive : le grand Alexandre entreprend un jour d'aller à la rencontre du grand Diogène. Et la rencontre a eu lieu. Mais pour apprécier vraiment ce que fut l'attitude de Diogène face au conquérant, il est utile de rappeler en quelques mots qui fut Alexandre, avec ses colères qui le faisaient hurler en macédonien, et les actes cruels qui en résultaient. Car ce fin lettré, urbaniste et de grande éducation, s'est fait aussi connaître comme un massacreur de grande envergure.

Ainsi, pendant sa conquête de la Perse et de l'Inde, s'il est heureux de loger dans la merveilleuse Babylone, il incendie la non moins merveilleuse Persépolis qui lui avait pourtant fait bon accueil. Puis, au passage, il fait exécuter sauvagement ses meilleurs amis devenus généraux, ainsi que quiconque émet quelques réserves sur la poursuite de son interminable aventure guerrière. De même, la ville de Thèbes ayant refusé la domination

macédonienne, il la fait raser et incendier, fait massacrer six mille personnes et jeter en esclavage trente mille autres. Seuls sont épargnés les descendants du poète Pindare, suprême raffinement d'un roi cultivé, qui avait eu comme précepteur Aristote en personne.

C'est pourquoi un jour il demande à Aristote de lui envoyer un intellectuel. Aristote lui confie alors son propre neveu Callisthène, qu'il avait éduqué avec Alexandre. Mais lorsque Callisthène refuse de se prosterner devant lui et de consacrer son temps à écrire l'éloge de tous ses actes, Alexandre le fait enfermer dans une cage métallique où il ne peut rester ni assis ni couché, cage qu'il fait traîner derrière un cheval à côté du sien. Le supplice dure neuf mois, pendant lesquels on soigne Callisthène chaque fois qu'on craint qu'il ne meure. Son supplice doit durer le plus longtemps possible. Sa mort est ainsi la délivrance d'une interminable torture. Voilà quels étaient les comportements coutumiers d'Alexandre. Son approche provoquait la terreur de tous. Presque tous. Car Diogène demeura serein quand tous craignaient qu'Alexandre ne l'assassine.

Cette histoire est une véritable leçon de philosophie. Alexandre se rend avec sa troupe et sa cour à Athènes, où cette venue crée la panique. Une fois arrivé, on l'informe qu'en cette saison Diogène séjourne à Corinthe. Pour celui qui avait conduit une armée immense jusqu'en Inde, un peu plus de quatre-vingts kilomètres ne représentent pas grand-chose. Il va donc à Corinthe, petite ville aux ruelles étroites et malcommodes d'accès pour son équipage. Aux portes de la ville, on lui dit que Diogène fait sa sieste sur une dalle

de pierre au bord de la place centrale. Alexandre ne demande pas qu'on ailler le chercher : il sait que Diogène refusera de se déplacer pour si peu de chose. Son admiration reste intacte, ce cynique mérite bien sa réputation. C'est donc Alexandre qui doit se déplacer avec sa troupe jusqu'à cette place où se presse une foule curieuse et craintive, dans laquelle se trouvent les disciples de Diogène, prêts à se battre pour le défendre. Alexandre aperçoit enfin Diogène qui fait semblant de dormir, tandis que lui-même fait semblant d'y croire. Alors, devant tous ces témoins qui plus tard témoigneront, Alexandre s'avance seul sur Bucéphale, son immense cheval, jusqu'à ce que l'ombre de la monture recouvre entièrement Diogène. On le réveille, et Alexandre proclame devant la foule qu'il exaucera le vœu de Diogène, quel qu'il soit. « Vraiment, quoi que je te demande ? » interroge Diogène d'un œil soupçonneux… « Oui, foi d'Alexandre ! » « Alors… ôte-toi de mon soleil ! » crie Diogène. Alexandre, comme le fut son père, est admiratif. Diogène vient d'illustrer sa devise : « Rien entre le soleil et moi. » Rien, pas même Alexandre. Alors ce dernier fait faire un pas de côté à Bucéphale, laissant le soleil inonder à nouveau le corps de Diogène. Alexandre lui propose de venir vivre à sa cour où il aura le privilège exclusif de manger avec lui en tête-à-tête à sa table. Mais Diogène refuse, malheureux à l'idée de ne plus pouvoir choisir lui-même l'heure de ses repas pour se régler sur l'estomac d'Alexandre.

Tout le monde pense qu'Alexandre va massacrer Diogène. Il n'en est rien : il a pu vérifier ce qu'il pensait du philosophe et s'en retourne tout heureux, plus que

jamais admiratif de cet homme qui se possède lui-même parfaitement. Un homme.

Un homme digne de ce nom doit en effet pouvoir agir de façon autonome et préserver jalousement cette précieuse capacité, même s'il sait que cela peut jouer contre ses intérêts immédiats. Un acte même isolé, individuel, sans espoir de victoire, peut porter loin et longtemps sa lumière sur les autres humains. Je pense à ce frêle Chinois, avec sa chemise blanche et son pantalon noir qui, le 5 juin 1989, à huit cents mètres de la place Tien'anmen de Pékin où une terrible répression s'était abattue contre des manifestants pacifiques, s'était dressé, seul, face à une colonne de dix-sept chars. Ces chars se dirigeaient vers la place Tien'anmen pour réprimer encore et lui, minuscule face aux engins, restait en travers de leur route, se déplaçant à droite ou à gauche selon leurs mouvements, au point de stopper la colonne quelques instants. La vidéo qui a immortalisé la scène le montre grimpant sur le premier char pour crier à ses occupants : « Partez ! » Puis on distingue trois hommes, des policiers en civil, qui l'entraînent à l'abri des regards étrangers. La colonne a pu reprendre sa sinistre route. On ne sait ce qu'il advint de ce Diogène chinois, mais son acte simple est devenu un symbole universel, et c'est avec ce genre de symbole que l'humanité soulève finalement des montagnes.

Rien au-dessus de l'homme

L'un des mérites de Diogène est d'avoir posé radicalement la question de savoir ce qu'est un être humain. Il ne suffit pas pour cela d'être un bipède sans plume, ni de posséder la raison. Car on peut raisonner

pour s'adapter aux inhumanités de son temps, pour faire triompher ses intérêts quelles qu'en soient les conséquences pour les autres, pour accomplir un massacre, et on peut être très cultivé et supérieurement intelligent, tout en étant totalement indifférent au sort de ses congénères. Être humain, c'est forcément construire ce qu'aucun autre être vivant, végétal ou animal, ne peut construire, c'est-à-dire son autonomie, sa liberté. C'est pourquoi être un humain n'est pas facile. Pris par les intérêts, les passions sociales, les mœurs de son époque, la crainte du ridicule, le souci d'être bien considéré, quand donc est-on certain de décider soi-même, d'être en harmonie avec soi-même ? Quant à la philosophie purement théorique, qui développe la capacité conceptuelle de définir ce qui est juste, ce qui est bien, ce qui est beau, ce qui est sage, elle ne suffit pas pour commander en soi le sentiment simple qui pousse à aller spontanément vers l'autre. On voit même de nos jours des philosophes qui justifient des guerres, des colonisations, et que le sort des plus défavorisés n'intéresse guère. Ce fut toujours le cas de certains philosophes. Diogène, lui, ne sépara jamais les idées et les actes.

Plus de vingt siècles plus tard, dans son *Essai sur les origines et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Jean-Jacques Rousseau revendiquera cet héritage, observant que la raison, essentielle selon lui pour reconstruire une liberté sociale humaine détruite par les rapports de forces et les inégalités de richesse et de pouvoir, étouffe en même temps les sentiments spontanés d'entraide avec les autres. Dans des sociétés organisées de façon injuste, où chacun ne peut faire son

bien qu'avec le mal d'autrui, la raison « replie l'homme sur lui-même », « c'est la philosophie qui l'isole ». Le philosophe disserte sur de grandes questions universelles, mais « on peut impunément égorger son semblable sous sa fenêtre » sans qu'il s'identifie à la victime. Comme l'ensemble de ses contemporains, il vit hors de lui, dans le tourbillon de ses passions sociales, obsédé par les richesses, le pouvoir même minime et l'apparence qu'il doit présenter au regard de la foule. Par conséquent il n'est plus rien, esclave sans le savoir, au point de ne plus concevoir de vertu que dans « la plus aveugle obéissance » et de politique que dans le transfert de tout pouvoir à quelques-uns. Après tant d'efforts et d'inventions pour s'arracher à sa condition naturelle d'origine, l'homme est retourné dans un nouvel « état de nature », au sommet de civilisations où c'est la force qui fait loi et où le peuple a perdu toute liberté de décider de son sort en se gouvernant lui-même. L'homme a ainsi perdu l'usage des facultés culturelles qui pourtant le distinguent du reste de la nature. Il n'y a donc plus d'« homme » pour Rousseau, qui conclut : « La raison pourquoi Diogène ne trouvait point d'homme, c'est qu'il cherchait parmi ses contemporains l'homme d'un temps qui n'était plus. »

Cet effacement progressif de l'humain est ainsi lié pour Rousseau à une structure sociale qui permet à quelques-uns de s'enrichir grâce au travail de tous. Dans son œuvre (son *Discours sur l'économie politique* comme son *Projet de constitution pour la Corse*) il souligne le rôle que joue la monnaie dans cette domination dont dépend tout le reste. Et en cela, il s'inscrit dans une filiation théorique qui remonte à Aristote. Dans *Politiques*,

Aristote est en effet le premier à découvrir que la monnaie, qui permet de faciliter les échanges en s'intercalant entre deux produits utiles, est « conforme à la nature » parce que cet échange monétaire vise la satisfaction des besoins humains. En revanche, la même monnaie rend possible un autre usage avec, par exemple, le prêt avec intérêt : dans ce cas, celui qui possède de la monnaie en prête à celui qui en manque pour vivre, mais celui-ci devra en rendre davantage. Il y a donc ici un moyen d'enrichissement qui ne vise plus du tout la satisfaction des besoins humains. Au contraire, ces besoins deviennent des *moyens* pour l'un de s'approprier la richesse de l'autre. La fin n'est plus l'homme et ses besoins au moyen de l'argent, mais l'argent lui-même grâce aux besoins de l'autre. Cette forme d'échange, appelée « chrématistique », remarque Aristote, se fait donc « aux dépens des autres » et peut être qualifiée de « contraire à la nature ». C'est d'ailleurs cette démonstration qui fonde la condamnation des profits financiers aussi bien par les catholiques que par les musulmans. Depuis des siècles, toutes les encycliques papales reprennent cette condamnation, au nom de la dignité humaine. Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'en ce début de XXIe siècle cette analyse renvoie à la quasi-totalité de l'économie mondiale, avec pour des milliards d'êtres humains des conséquences dramatiques que ni Aristote, ni Diogène, ni Rousseau n'auraient pu imaginer.

Comme souvent sur les problèmes essentiels posés à l'ensemble des peuples, des philosophes ont proposé des outils intellectuels propres à en cerner le cœur. C'est ce que montre ce qui précède, et qu'à la fin du XVIIIe siècle le

philosophe allemand Emmanuel Kant va théoriser à l'intérieur de son système moral métaphysique. Les questions morales sont rarement prises au sérieux. On définit ce qui est bien et ce qui est mal, puis on énumère les avantages que nous pouvons tirer du bien que l'on fait, et surtout les sanctions qui nous menacent dans le cas contraire. C'est ainsi que l'on prédit à l'enfant la prison plus tard, ou la vengeance tout de suite, et une panoplie de punitions s'il est pris en flagrant délit de faute. C'est aussi ce que les religions prédisent, le Ciel pour les uns, l'Enfer pour les autres. Mais à procéder ainsi, on rend les gens prudents, calculateurs, et non moraux. Si je suis certain de ne pas me faire prendre, alors tout et permis, si je ne crois pas au diable je peux tout me permettre. Un peu comme les chauffards qui ralentissent à l'approche d'un radar de vitesse ou à la vue d'un képi, pour accélérer ensuite. On répand ainsi davantage l'admiration des méchants qui ne se font pas prendre que le respect des autres. Cette façon de concevoir la morale est nocive et propage l'hypocrisie, jamais la vertu. Kant remarque que si on veut parler sérieusement de morale, il faut agir selon des principes qui ne dépendent pas de conditions particulières (ne mens pas, sauf si… ne tue pas, sauf si…) mais valent et s'imposent à moi et pour tout homme en toutes circonstances.

Ainsi va-t-il distinguer deux types d'impératifs. Des impératifs « hypothétiques », qui me commandent une action dans l'hypothèse où je veux atteindre une fin : par exemple, ne mens pas, sauf si dire la vérité peut faire de la peine ; ne vole pas si tu ne veux pas risquer d'aller en prison. C'est la logique de la technique en général :

prends un marteau si tu veux enfoncer un clou, casse des œufs si tu veux faire une omelette. Ces commandements proposent des moyens pour atteindre telle ou telle fin qui leur est extérieure. C'est avec de tels commandements que l'on peut torturer (pour faire parler et sauver des vies bien sûr), tuer (car à la guerre il faut obéir), bombarder un peuple (pour le sauver de la tyrannie bien entendu), mentir (si tu ne veux pas porter préjudice à la cause ou à l'État), etc. Kant montre que ce type d'impératifs n'a rien à voir avec la morale. Celle-ci doit donc reposer sur des impératifs d'un autre type, « catégoriques », c'est-à-dire qui ne dépendent en rien de mes sentiments du moment, des circonstances, de mes bonnes intentions. Ne mens pas, ne tue pas, ne vole pas, dis la vérité, sois juste : tout cela a une valeur *en soi*.

Comment en définir le contenu ? Si un commandement est « catégorique », je peux le vouloir pour tous et en toutes circonstances. Si je mens, je suppose que l'autre croit que je dis la vérité ; je pose donc la règle de la vérité pour tous, et je me pose comme une exception. Cet acte n'est donc pas universalisable, tandis que dire la vérité peut être exigé de tous sans contradiction. Si je vole, si je tue, si je viole, je reconnais de même une règle pour tous, puisque je ne veux pas subir ce que je fais aux autres, mais je suis en contradiction avec moi-même en m'écartant de la règle que je reconnais pour moi. C'est donc là un critère et un fondement absolu pour définir ce qui est bien et ce qui est mal. Kant énonce donc son « impératif catégorique » : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle. » Je fais ainsi le bien non pas pour en

attendre une récompense (le paradis, une bonne réputation…) mais parce que c'est bien, que c'est la finalité de mon acte. Dans ce cas, c'est la raison qui me gouverne, et non mes passions, mes inclinations, mes intérêts. En ce sens, être moral et être libre ne font qu'un. Et l'on retrouve ici, dans une démarche bien sûr très différente, le même combat intérieur pour être autonome que celui de Diogène ou d'Épictète.

Mais cela reste encore bien abstrait. Dans la vie quotidienne ce n'est pas sous cette forme très théorique que les problèmes moraux se présentent à moi. Je suis face aux autres humains et j'hésite entre plusieurs actes possibles. J'ai intérêt à mentir à l'autre pour sauvegarder mes intérêts, mais alors l'autre devient pour moi un pur moyen. Le malade demande au médecin la vérité sur son cas, celui-ci peut être tenté de mentir pour lui épargner l'angoisse, mais alors le malade n'est plus considéré comme un être capable d'entendre la vérité qu'il exige, il devient même un moyen pour le médecin de s'épargner cette parole difficile. Chaque fois que je contredis le principe même du « catégorique », de l'universalité, l'autre devient pour moi un moyen, il n'est plus vraiment pour moi une finalité. Or l'homme, en tant que seul être raisonnable et susceptible de moralité, est pour Kant la seule fin en soi que l'on puisse concevoir. D'où cette nouvelle formulation, pratique, de son « impératif catégorique » : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. »

Bien sûr cette philosophie morale, très métaphysique, a suscité bien des analyses critiques et bien des

dépassements, avec Benjamin Constant, Hegel, Nietzsche et bien d'autres depuis. Elle a pourtant eu le mérite de permettre, à la fin du XVIIIe siècle, une condamnation radicale de l'esclavage, du colonialisme ou de la réduction de la femme à l'état de pur moyen pour l'homme. Cela est très concret et fait encore problème aujourd'hui. Cela permet aussi de retrouver ce qui, depuis Aristote, est estimé inacceptable : la réduction de l'être humain à l'état de pur moyen pour des fins particulières. Kant a lu Rousseau et le retrouve sur cette question essentielle. En ce sens, tirer profit du travail d'autrui est, d'un point de vue kantien, en soi immoral.

C'est dans le sillage d'une telle pensée qu'on a pu en France interdire la vente de son propre sang ou de ses organes, ou de payer une femme pour porter un bébé destiné à une autre femme. Contrairement à ce qui est permis aux États-Unis par exemple, où ces pratiques sont autorisées, comme la vente libre des engins de mort. En France et en Europe pour l'essentiel, il y a *don* du sang, *don* d'organes. Ce qui est humain ne peut être une marchandise. C'est cet humanisme que des philosophes aussi dissemblables que Diogène, Aristote, Rousseau ou Kant nous ont légué comme autant d'outils pour s'émanciper de toutes les barbaries qui font saigner le monde.

Le cynisme est un humanisme

Contrairement à ce que ressentent les victimes des systèmes sociaux en place, c'est-à-dire un sentiment d'impuissance face à ceux qui les dominent, cette domination ne repose justement que sur ce sentiment

d'impuissance. C'est ce sentiment d'impuissance qui crée la puissance. Être humaniste, c'est bien sûr avoir de la compassion à l'égard de ces victimes souffrantes, c'est leur venir en aide et panser leurs blessures. Mais c'est surtout et avant tout ne pas céder à ce fatalisme résigné, postuler la possibilité d'une résistance humaine chez tout individu, et incarner cette possibilité. Diogène est l'un des philosophes qui incarnent le mieux cette volonté, cette lutte contre soi-même pour ne jamais céder à la facilité. Et s'il est un autre philosophe dont toute l'œuvre théorique, romanesque et théâtrale fait de cette lutte la définition même de l'homme, c'est sans doute Jean-Paul Sartre, lui qui écrit dans *L'Être et le Néant* qu'« il ne suffit pas de vouloir, il faut vouloir vouloir ». On garde de lui une image symbolique que l'on rapprocha non sans raison de Diogène : Sartre, haranguant les ouvriers, debout sur un tonneau en octobre 1970 devant les usines Renault de Boulogne-Billancourt. C'était un acte délibérément mis en scène pour incarner le principe de l'engagement, comme l'avait été en juin de la même année la vente à la criée, en plein Paris, de *La Cause du peuple*, journal maoïste que le gouvernement venait d'interdire. Il s'était déjà engagé comme « porteur de valises » au profit du peuple algérien, contre le colonialisme et la torture, ce qui lui valut de subir deux attentats contre son appartement et de voir l'extrême droite française défiler aux cris de « Fusillez Sartre ! » Ces actes étaient revendiqués publiquement comme autant de manifestes philosophiques.

Car cela relevait d'une pratique de la philosophie. Pour Sartre, quelle que soit la situation, quelles que

soient les passions, le passé, les pulsions inconscientes, l'éducation reçue, le propre de l'homme réside dans sa conscience, qui lui donne la capacité d'agir en se projetant, d'agir selon une intentionnalité qui rompt avec le passé qui l'a façonné. L'homme est « arrachement à soi-même », perpétuel dépassement de ce qu'il est devenu, pour devenir encore. Je suis à la fois moi-même et « en perpétuel recul par rapport à moi-même ». Bien entendu, par définition, on ne démontrera jamais la liberté humaine. C'est un postulat sans lequel plus rien n'a de sens et tout devient excusable et permis. Mais ce postulat est par excellence indémontrable dans la théorie, il se manifeste dans chacun de mes actes, et l'homme « n'est rien d'autre que l'ensemble de ses actes, l'ensemble de sa vie ».

Cela peut surprendre, mais il y a bien une parenté entre Diogène, Rousseau et Sartre. Leur vie parle pour eux la philosophie que développent leurs mots, et tout cela plaide pour une certaine image de l'homme que rien ne peut soumettre. Belle définition de l'humanisme.

7

Puis-je être indifférent au regard des autres ?

Cratès et Hipparchia, nus dans la rue

Il règne une atmosphère étrange, aujourd'hui, dans la luxueuse demeure des parents d'Hipparchia et de son frère Métroclès. C'est par lui que tout le mal est arrivé, à cause de sa folle décision de s'adonner à la philosophie, ce qui était déjà curieux pour l'héritier d'un père fortuné. Ils étaient déjà riches en Thrace, à Maronée, et le sont bien davantage depuis qu'après le passage d'Alexandre et de son armée dans leur patrie ils ont décidé d'émigrer à Athènes. Et voilà qu'en plus Métroclès est devenu le disciple de Cratès le cynique, élève de Diogène, et il a cru bon de le présenter à sa sœur. Sa sœur, Hipparchia, la plus belle et la plus riche fille d'Athènes. Celle que tous les beaux partis de la cité veulent épouser. Les parents se réjouissent bien entendu de la perspective d'un fastueux mariage. Et voilà qu'elle tombe amoureuse de Cratès, qui vit comme un chien des rues. On l'a surnommé « l'ouvreur de portes », parce qu'il ne cesse d'entrer chez les gens pour les houspiller très fort à cause de leur façon de vivre. Et le plus étonnant, c'est que les gens en paraissent heureux, ils le reçoivent bien, lui offrent à manger. Aujourd'hui, les parents d'Hipparchia savent qu'il va leur rendre visite. Il n'aura pas à forcer la porte.

Il est attendu, mais on se prépare au pire. Va-t-il demander la main d'Hipparchia ?

Sa vie à lui aussi était prometteuse. Il tenait une belle fortune de son père, mais Diogène l'a convaincu de tout abandonner. Il a laissé sa terre et ses moutons, puis il a distribué tout le reste au petit peuple en disant haut et fort, pour que tout le monde entende : « Cratès se débarrasse des biens de Cratès de peur que les biens de Cratès ne dominent Cratès ! » Et depuis on le voit traîner dans son manteau de grosse toile, avec son bâton et sa besace. Un cynique, quoi. Il ne laissera rien à ses enfants, s'il en a un jour, parce qu'il clame à qui veut l'entendre que s'ils ont une vie ordinaire ils ne méritent pas qu'on leur laisse quoi que ce soit, et s'ils deviennent philosophes la sagesse leur suffira, ils n'auront alors besoin de rien d'autre. Et ce chien épouserait Hipparchia ?

Devant le refus de son père, Hipparchia a juré qu'elle mettrait fin à ses jours. Alors son père a demandé à Cratès de la dissuader d'un si funeste projet. Cratès va bientôt arriver, ici tout le monde l'attend comme l'homme le plus important qui soit jamais entré dans cette demeure. Pourtant Philippe II leur avait lui-même rendu visite à Méronée ! On annonce Cratès. Il est là, face à toute la famille de son amoureuse. Apparemment il n'est pas parvenu à la convaincre de renoncer. Elle veut partir avec lui ou bien mourir. On attend qu'il parle. Il ôte son manteau et, totalement nu devant tous, il lance à Hipparchia : « Voilà ton futur et tout son avoir. Que peut-on offrir de plus en amour ? Décide-toi en conséquence, car tu ne saurais être ma compagne à moins d'adopter aussi ma façon de vivre ! » Et devant

l'assistance ébahie, Hipparchia ôte à son tour ses vêtements, va vers lui, et ils sortent ainsi, nus, dans les rues d'Athènes.

L'épreuve du regard

Ce couple de cyniques fera parler de lui. Seule femme d'Athènes à accompagner partout son mari, même dans les banquets philosophiques où elle brille, elle aura avec lui deux enfants, un garçon et une fille, qu'ils élèvent selon leurs principes, sans rapport avec les mœurs d'Athènes. Mais si Cratès et Hipparchia font beaucoup parler d'eux, c'est en particulier à cause de leur habitude de faire l'amour dans la rue, devant tout le monde. Cela n'a rien à voir avec aucune sorte d'exhibitionnisme – Hipparchia est plutôt pudique –, mais relève d'une pédagogie philosophique surprenante mais efficace. Bien sûr, en les voyant faire l'amour dans la rue, les gens s'attroupent, protestent, leur lancent des insultes, crient qu'ils devraient avoir honte de faire une chose aussi laide en public. Alors elle se tourne vers eux et leur demande ce qui est le plus laid : massacrer à la guerre ? Torturer les esclaves ? Cloîtrer les femmes ? Passer sa vie à courir après l'argent ? Toutes choses dont les Athéniens sont fiers. Et qu'un beau couple fasse ensemble la plus belle chose qui soit ce serait laid ? Honte à vous, Athéniens ! Ils remettent leurs pauvres manteaux et partent en riant.

Mais cette dimension en suppose une autre, plus essentielle encore : une volonté de fer d'affronter tous ces regards. Depuis la plus petite enfance, je me construis sous le regard des autres, les parents, les amis, les autorités, les inconnus que je croise. Ces regards me

confortent ou m'inquiètent, me flattent ou m'inspirent de la honte. Si je m'identifie aux personnes qui me regardent, j'agis et conçois mon apparence en vue de plaire, de satisfaire, de rassurer. Aucun précepteur, aucun enseignant ne forme autant ma personnalité que ces regards portés sur moi. Mais si ces personnes sont à mes yeux méprisables, ridicules voire monstrueuses, alors comment réagir à ces regards ? Chercher à plaire revient à en épouser la monstruosité. Vouloir être regardé positivement par un nazi, c'est devenir collabo. Le résistant ne peut lui plaire, doit-il pour autant renoncer et cesser d'offrir le spectacle d'un être qui le combat au péril de sa vie ? Ce fut le dilemme des cyniques grecs : choquer les gens déraisonnables c'est à la fois être ridicule à leurs yeux et braver ce ridicule, durcir sa volonté, conforter sa propre sagesse.

Quoi qu'ait pu écrire deux millénaires plus tard La Rochefoucauld, pour qui « c'est une grande folie que vouloir être sage tout seul », les cyniques assument le constat que fera Blaise Pascal : « Qui ne voudrait suivre que la raison serait fou au jugement du commun des mortels. » Et eux décident de ne suivre que la raison, ridicules aux yeux des fous qui les entourent. Se régler sur les mœurs folles des Athéniens, ce serait devenir fou avec eux. Les choquer en prenant le contre-pied de ces mœurs, c'est réussir à faire triompher en soi la véritable sagesse, en défiant les regards désapprobateurs. Devrait-on demander aux fous ce qu'est la sagesse ? Tel est le sens profond du comportement de Cratès et d'Hipparchia, n'en déplaise à Platon qui définissait Diogène comme un « Socrate devenu fou ».

Cette épreuve du regard faisait donc partie de l'initiation cynique. Diogène se masturbait en public, et à ceux qui s'en scandalisaient, il répondait simplement qu'il serait merveilleux que tous les besoins soient aussi aisément satisfaits. Ici aussi, cela n'avait rien à voir avec l'exhibitionnisme ou la pornographie : il s'agissait de provoquer les autres, de les mordre comme un chien, pour qu'ils finissent par s'interroger sur ce qui les choque et ce qui ne les choque pas autour d'eux, dans les mœurs souvent barbares que tout le monde finissait par trouver naturelles, comme les seules possibles. C'est cette finalité pédagogique qu'il faut en retenir, et pourquoi pas, à partir de ce qui aujourd'hui nous choque dans ces comportements, interroger ce qui ne nous choque plus dans le monde où nous vivons. La façon d'affronter le regard des autres en dit long sur notre passivité servile ou sur la puissance de nos convictions profondes. C'est pourquoi, à qui demandait de pouvoir être initié à la philosophie auprès de Diogène, ce dernier proposait un test qui valait bien tous nos examens de passage lorsqu'il s'agit d'évaluer la sagesse et l'autonomie de quelqu'un. Diogène donnait au candidat un hareng saur au bout d'une ficelle, et demandait d'aller le promener en laisse sur l'agora en lui parlant comme à un chien. Dans la foule, cela condamnait inévitablement aux moqueries, aux rires, au ridicule, parfois même aux insultes. Diogène observait le comportement, mesurait la gêne, pour savoir si le candidat ou la candidate était digne de recevoir son enseignement. Car craindre d'être ridicule en traînant un hareng au bout d'une ficelle, c'était se révéler à jamais incapable de supporter les regards que susciterait plus tard le mode de vie cynique.

Ainsi, Cratès et Hipparchia n'ont fait que pousser à l'extrême ce raisonnement de Diogène. D'ailleurs leur nudité était-elle plus choquante que les beaux habits des riches Athéniens ? Au début du XIIIe siècle, un certain François d'Assise, après avoir lui aussi renoncé à une vie d'opulence, distribua tous ses biens, décida de vivre avec une tunique simple, dans la pauvreté, et s'en alla prêcher à Assise, avec les frères Rufus et Léon. C'est en prêchant ainsi qu'il bouleversa toute la ville et mérita le titre de saint, raison peut-être pour laquelle aucun pape jusqu'à aujourd'hui n'avait osé prendre de nom de François. Qu'y avait-il de plus choquant, entre la nudité en public et l'extrême richesse de l'Église ? Cratès et Hipparchia furent sans doute le plus sage couple d'Athènes, ville où les femmes étaient enfermées toute leur vie pour ne pas risquer d'être vues par un homme, même de la famille. Le sort réservé aux femmes et aux esclaves, sans parler du sort réservé aux peuples conquis, pour être estimés normaux, vertueux, voire glorieux, n'en étaient pas moins inhumains pour tout être raisonnable.

Qui est misanthrope ?

Chercher la considération des autres revient en fait à laisser sa vie être gouvernée de l'extérieur, sans réelle sincérité, sans réelle volonté, au prix de son autonomie. Combien de fois ne va-t-on quelque part que pour savoir et faire savoir qu'on y était ? Combien atteignant un sommet ou contemplant une ville lointaine y passent leur temps à se faire photographier pour le montrer à d'autres ensuite, oubliant d'emplir leurs yeux et leur mémoire de ce qui est devant eux ? Combien aujourd'hui, avec les « selfies » que permettent les

téléphones portables, vont au Louvre pour se « selfier » devant la Joconde, donc en lui tournant le dos ? Certains qui avaient la chance de rencontrer Mandela ne rêvaient en fait que de rapporter leur propre image à ses côtés. « J'y étais » est devenu en réalité le meilleur moyen d'être quelque part, et d'être, tout court. On a chez soi tel ou tel livre qu'« il faut avoir lu », en tel ou tel lieu où « il faut se montrer », comme plus que jamais aujourd'hui il faut « soigner son image », « donner une belle image de soi » et montrer de la culture dans les conversations.

Diogène savait faire éclater à la lumière ces comportements artificiels de dépossession de soi. Ainsi se rend-il un jour à une conférence que le philosophe mondain Anaximène prononce devant un vaste public. Il se place au centre de la salle, écoute, sort son hareng et sa ficelle, et le fait tourner au-dessus de sa tête, sans mot dire. Ceux qui sont derrière lui l'ont reconnu et se mettent à rire. Ceux d'à côté tournent la tête, le voient aussi, et y ajoutent leurs propres rires. Ceux qui sont devant entendent ces éclats et se retournent. Bientôt tout le public se tient les côtes sous les yeux effarés d'Anaximène qui ne peut plus parler. Alors Diogène remet le hareng dans la poche de son manteau et crie bien fort à la cantonade : « Un hareng d'une obole a perturbé la conférence d'Anaximène ! » Il se lève et s'en va. Tout le monde, et Anaximène en premier, a compris ce que Diogène vient de prouver. Si la conférence avait vraiment intéressé l'assistance, le comportement de Diogène aurait été vécu comme une gêne et on l'aurait fait sortir pour continuer de l'écouter. Mais si à la vue de ce hareng plus personne n'écoute Anaximène, c'est forcément parce que cela n'intéresse vraiment personne

et que chacun n'y est venu que pour y être vu. Il n'y avait là que des apparences à sauver sous le regard des autres.

Cette question du regard de l'autre n'a sans doute jamais été mise en scène avec plus de génie que par Molière dans *Le Misanthrope*. Si au théâtre le public rit et trouve Alceste ridicule, c'est que le metteur en scène n'a rien compris et se fait le complice de l'hypocrisie sociale que dénonce Molière. Rappelons l'intrigue. Alceste et Philinthe sont les meilleurs amis du monde et ils se le disent. Or, croisant dans la rue un homme qui saute au cou de Philinte et lui déclare son amitié, Philinte lui dit qu'il partage cette amitié. En réponse à Alceste qui lui demande ensuite qui est cet homme, Philinte répond qu'il ne le connaît pas, mais qu'en société il convient de donner à autrui l'apparence qu'il attend, qu'il faut « le payer de la même monnaie », « rendre offre pour offre et serments pour serments ». C'est la politesse qui doit régir les relations entre les hommes, pour donner l'apparence « que l'usage demande ». Sans cela, ajoute Philinte, si l'on ne cache pas « ce qu'on a dans le cœur », on tombe dans le ridicule, si bien qu'il faut être « sage avec sobriété ». Tout le problème philosophique qui traverse nos vies est dans ces quelques mots.

Alceste répond à Philinte que dans ces conditions les paroles deviennent « inutiles », parce qu'elles « traitent du même air l'honnête homme et le fat ». Or s'il faut organiser nos relations selon les conventions de politesse en vigueur dans la société, alors on ne considère l'homme qu'en général, sans distinction, donc on n'estime personne en particulier : « C'est n'estimer rien qu'estimer tout le monde. » Il poursuit avec un accent

que n'aurait pas renié Diogène : « Je veux que l'on soit homme ! » Or cela devient difficile si les êtres suivent la philosophie de Philinte, qui consiste à « prendre les hommes comme ils sont », car alors nul ne saura jamais quels sont les véritables sentiments de l'autre, et de soi-même. Si pour Philinte c'est là la vraie sagesse, la sagesse « sobre », alors Alceste préfère passer pour un fou :

> « Tous les hommes me sont à tel point odieux
>
> Que je serais fâché d'être sage à leurs yeux. »

Il y a donc deux façons d'être « misanthrope » : n'aimer personne en particulier, comme Philinte et l'essentiel de ses contemporains, ou bien ne pas aimer l'humanité en général, l'humanité abstraite et qui n'existe donc pas, ce qui est pour Alceste la condition de possibilité d'aimer les humains qui existent vraiment, c'est-à-dire des êtres toujours singuliers.

Dans la pièce de Molière, Alceste va tout perdre à cause de cette passion de la sincérité, au point de vouloir s'isoler dans un « désert », quittant une humanité qui a cessé d'être humaine. Toute la pièce développe ce drame, dans le rapport amical, devant la façon de juger les œuvres d'art, devant la justice, dans la relation amoureuse. Ridicule, ruiné, trahi, abandonné, il poursuit sa route selon la passion de faire coïncider ses convictions, ses paroles et ses actes. Quelles qu'aient pu être les intentions de Molière, il est évident qu'Alceste est au centre de la pièce comme l'être humain le plus sublime, et tous les autres comme des personnes proches de nous, c'est-à-dire prisonnières de leurs apparences sociales et des intérêts qui leur sont liés.

Comme Diogène en son temps, Alceste est en conflit avec le genre humain, c'est-à-dire l'humain en général qu'on ne peut aimer puisqu'il n'est qu'une idée abstraite, parce qu'il ne reconnaît d'amour et d'amitié qu'envers des êtres singuliers qui manifestent dans leur vie leurs qualités proprement humaines. Et dans la pièce de Molière ils sont trop rares pour qu'Alceste ait la chance d'en rencontrer, entouré de femmes et d'hommes qui agissent et parlent selon les conventions arbitraires et hypocrites de leur société. Alceste cherche en plein jour un homme, à la lumière de sa sincérité. Et c'est pour cela que Jean-Jacques Rousseau trouve en Alceste une sorte sorte de double humain et philosophique.

L'homme hors de lui

Rousseau a en effet apprécié cette pièce, même s'il en a critiqué le titre : misanthrope, Alceste ? Dans sa *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles*, marqué par la façon que l'on avait sans doute de mettre en scène et de jouer alors la pièce, il perçoit le cœur de l'œuvre, « le ridicule de la vertu », mais reproche à Molière d'avoir montré ce ridicule, alors qu'Alceste et « un homme droit, sincère, estimable », qui « déteste les mœurs de son siècle […] parce qu'il aime ses semblables ». Pour Rousseau, Molière a fait de Philinte « le sage de la pièce », une de ces personnes « qui trouvent toujours que tout va bien parce qu'ils ont intérêt que rien n'aille mieux ». Il y voit donc une pièce profondément *politique*, et suggère que le génie de Molière a fait que son œuvre dépasse les intentions de son auteur. Quoi que l'on pense de cette appréciation, le mérite de Rousseau est d'avoir mesuré cette dimension du regard des autres dans le fatalisme social. En s'adaptant toujours au regard des autres,

Philinte contribue à la pérennité des « injustices publiques ». Et c'est exactement ce que Rousseau démontre dans son *Essai sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

S'il y a eu un « état de nature » de l'homme (Rousseau n'y croit pas mais pose comme un état hypothétique antérieur aux premiers outils cet « état de nature » dont nous savons aujourd'hui qu'il a effectivement existé, mais avant l'apparition de l'homme actuel), l'homme n'y a vécu que selon l'« amour de soi », c'est-à-dire un instinct animal de conservation, rapport immédiat à la nature où il trouve de quoi satisfaire ses besoins vitaux. Le « regard » d'autrui n'existe pas, il ne surgira qu'avec les capacités proprement « humaines » au sens où nous l'entendons aujourd'hui. Il n'y a de « regard » posé sur soi que pour un être ayant développé une conscience de soi et de l'autre. Pour Rousseau, cet « amour de soi » ne doit donc pas être confondu avec « l'amour-propre », qu'il qualifie de « sentiment relatif, factice et né dans la société ». Cet amour-propre est l'image de soi que l'on exige que l'autre reconnaisse. Sinon, il y a offense, sentiment de mépris, désir de vengeance. La gifle que l'on me donne en public me fait infiniment moins mal que ce qu'elle déchire de mon image aux yeux de tous, et que ce qu'elle manifeste quant à l'image que mon agresseur a de moi.

Pour Rousseau, cet « amour-propre » n'a pu émerger qu'avec la culture, le développement des liaisons sociales, l'apparition du sentiment amoureux. Celui-ci consiste en la projection sur un être particulier de l'instinct sexuel de reproduction, avec sentiment de préférence donc de jalousie et de souffrance, et désir

conscient de réciprocité. Ce processus culturel d'humanisation a engendré la vanité, le mépris, la honte, l'envie, ajoute Rousseau. Chaque individu exige l'estime des autres, leur considération, auxquelles « chacun prétendit avoir droit ». Il en découle que chacun est conduit à se donner aux yeux des autres l'apparence des qualités reconnues, et c'est pourquoi « être et paraître devinrent deux choses totalement différentes ». Formidable analyse de Rousseau, qui y voit la possibilité d'une soumission volontaire à l'ordre social chez ses victimes elles-mêmes. C'est ainsi que l'homme cesse d'être un homme : « L'homme sociable toujours hors de lui ne fait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence. » Nous sommes au milieu du XVIIIe siècle lorsque ces lignes sont écrites, et on les croirait destinées à ces millions de contemporains qui se flattent d'avoir des milliers d'« amis », de « likes », de « followers » sur Internet, qui rêvent d'être entrevus à la télévision, qui se précipitent sur les musiques dont ils apprennent qu'elles ont du succès, et qui endossent les modes et les courants d'opinion qui passent pour être « modernes ».

C'est ce qu'en 1967 Guy Debord analysait dans *La Société du spectacle,* dès les premières phrases du livre : « Toute la vie des sociétés dans lesquelles règnent les conditions modernes de la production s'annonce comme une immense accumulation de *spectacles*. Tout ce qui était directement vécu s'est éloigné dans une représentation. » Cela est désormais une réalité sur la totalité de la planète : « Le spectacle n'est pas un ensemble d'images, mais un rapport social entre des

personnes, médiatisé par des images », et dans ce *monde renversé*, « le vrai est un moment du faux ». Dans ce « monopole de l'apparence » ne peut régner que « l'acceptation passive ».

Ce diagnostic n'est-il pas au cœur de toutes les crises que subit l'humanité aujourd'hui ? Après Diogène, après Molière, après Rousseau, Guy Debord dénonce ce *passage de l'être à l'avoir* auquel succède un *passage de l'avoir au paraître*. Les logiques de la consommation, de l'exploitation, de la domination et de la communication ne font plus qu'un, et dans ce tourbillon de l'avoir et du paraître c'est plus que jamais l'être qui en fait les frais. Il en faudrait, des Diogène, des Cratès, des Hipparchia, pour que l'espérance accède à une existence autre que formelle. L'anticonformisme est urgent, sous la forme de l'art, du rire, de la dissidence, tout ce qui, par principe, défie les attentes dominantes du regard des autres.

Demeure tout de même une question : si ce regard des autres est une invitation incessante à cesser d'être soi-même et à s'adapter au monde tel qu'il est, est-il seulement concevable d'être un humain sans lui, sans cette présence en moi d'un point de vue extérieur, d'un être certes comme moi, mais aussi autre que moi ?

Le regard de l'autre

Pour des raisons évidentes, l'expérience d'une absence totale de regard sur soi est difficile voire impossible à réaliser. Les enfants dits « sauvages » ou enfermés dès la prime enfance ne développent pas leur potentiel d'acquisition pour des raisons trop nombreuses et trop enchevêtrées pour isoler le rôle propre de la privation de regard. Les otages enfermés durant une

longue période subissent aussi trop de choses diverses pour qu'on y parvienne. Reste l'exploration romanesque et philosophique telle que Michel Tournier a pu la mener dans *Vendredi ou les limbes du Pacifique*.

Le personnage central, nommé Robinson pour des raisons évidentes, est seul rescapé du naufrage de la *Virginie*, bateau éventré par des récifs de corail et battu par la tempête. Les vagues l'ont jeté sur une île toute proche dont il ignore tout. Il va y survivre de nombreuses années et lorsqu'enfin un navire le repère, il décidera d'y demeurer. Pour l'heure il se réveille sur le sable où la tempête l'a déposé. Les jours s'ajoutent aux jours. Tant qu'il ignore si l'île est habitée ou déserte, il se sent observé à travers les arbres. Il n'en est pas certain, mais cela est possible. Il se comporte donc comme tout sujet sous le regard d'autrui. « Au début, par un automatisme inconscient, je projetais des observateurs possibles. » Cette simple *possibilité* fait ressentir de la pudeur ou de la honte. Comme le remarquait Diderot dans sa *Lettre sur les aveugles* à propos d'un aveugle-né, « il ne fait pas grand cas de la pudeur ». Privé de la capacité d'un regard sur les autres, l'aveugle ne peut s'imaginer sous le regard des autres. Robinson se sent observé, même s'il ignore si quelqu'un le regarde. La chose est *possible* donc elle enveloppe tous ses gestes. Serais-je aussi à l'aise nu dans ma salle de bains si je soupçonnais qu'on y a placé une caméra ?

Puis Robinson ayant exploré toute l'île sait désormais avec certitude qu'elle est déserte, qu'il n'y a nul autre regard que le sien sur cette île. Il se sent « orphelin de l'humanité », et cette solitude absolue devient « un milieu corrosif qui agit sur moi lentement ». Jusque-là il

vivait entre l'idée qu'il y ait d'autres survivants de la *Virginie*, et l'idée que l'île ait pu être peuplée. Ces deux idées étant détruites, le monde se réduit désormais à son seul regard, et Robinson découvre peu à peu que, privé d'autres regards, il se *déshumanise* progressivement et que, sans l'approbation d'autres sujets sur les choses qui l'entourent, il ne peut faire confiance à son seul regard. Ce qu'il voit est-il réel, ou bien est-ce une illusion, une hallucination, un fantasme, un délire ? Il voit un jour un bateau venir vers lui, une jeune fille est appuyée sur le bastingage. Il court vers ce bateau qui longe la côte, le suit des yeux en faisant de grands gestes, il ne le voit plus. Il n'y a jamais eu de bateau. Personne n'a pu confirmer ou infirmer son regard. Dans ces conditions, sa perception et le réel ne font plus qu'un, son rapport au monde est bouleversé, rien ne permet plus de dire que ce qu'il ne voit pas existe encore, faute d'exister aussi dans d'autres regards. Son intériorité prend le pas sur tout ce qui est extérieur à lui.

C'est pourquoi, si l'on est en permanence prisonnier du regard des autres, cette prison est en fait aussi et avant tout « un fragile et complexe échafaudage d'habitudes, réponses, réflexes, mécanismes, préoccupations, rêves et implications » que je porte en moi. « Autrui, pièce maîtresse de mon univers… » écrit Robinson dans le carnet sur lequel il raconte tout ce qu'il fait, pour échapper à la déshumanisation. Pour vivre et me situer, j'ai besoin d'autres regards portés sur moi et sur le monde. Je dois vivre dans la prison des regards, mais sans cette prison je ne pourrais pas vivre. Comme cet oiseau en plein vol dont parle Kant, qui pense que

sans la résistance de l'air il irait plus vite, alors que sans appui sur l'air il ne pourrait voler.

Comme l'écrit Gilles Deleuze à propos de ce roman : « En l'absence d'autrui, la conscience et son objet ne font plus qu'un. » Le monde est alors réduit à la perception que j'en ai. Et de citer Jean-Paul Sartre qui, selon lui, a dans *L'Être et le Néant* produit « la première grande théorie d'autrui ».

Ce qui me regarde

« À chaque instant autrui me regarde », écrit Sartre. Cela ne signifie pas que je suis sans cesse en spectacle, ni qu'autrui me *voit* simplement. Ce sont les yeux qui voient, deux globes oculaires dont les capacités optiques permettent la construction d'une image. Ces yeux ne sont que le support organique du *regard*, et lorsque je saisis un regard je ne perçois pas simplement des yeux : je peux oublier ces yeux, ne pas les voir vraiment, « je prends conscience d'être regardé », « je suis vu », ce regard établit une relation entre moi et moi-même. Le cynique qui promène un hareng sur l'agora sent qu'on le regarde, c'est-à-dire qu'il se saisit alors comme ridicule, ce qu'il ne ressentirait nullement s'il faisait la même chose seul dans sa chambre. Seul, je peux jeter une bouteille ou des ordures dans une forêt ou sur une plage, en me donnant toutes les excuses ou en banalisant mon geste. Que quelqu'un me voie et je suis immédiatement obligé de me voir moi-même comme un pollueur incivique irresponsable. C'est alors seulement que je peux ressentir de la honte, c'est-à-dire m'avouer à moi-même la gravité de ce que je fais, donc reconnaître ce que je suis. Ce ne sont pas des globes oculaires qui m'ont

saisi : un chien m'aurait vu, il ne m'aurait pas regardé. Cet autrui qui m'apprend qui je suis n'est pas un objet mais une conscience qui me saisit objectivement, détruisant pour moi toute possibilité de mauvaise foi.

Sartre prend un exemple. Par jalousie ou voyeurisme, je colle mon œil contre le trou d'une serrure, dans un couloir, pour épier des personnes à leur insu. Cela ne m'accuse de rien, je me crois bien placé tout de même pour savoir que je le fais en toute innocence, sans immoralité particulière. Théoriquement je suis seul. Mais un bruit de pas vient du bout du couloir. Je ne vois personne, il n'est pas certain qu'il y ait eu quelqu'un, mais ce bruit ouvre la possibilité qu'un regard m'ait saisi. Je m'affole, je ne peux plus me cacher à moi-même la bassesse de mon acte, même si finalement personne ne m'a vu. Qui sait ? « Autrui est une médiation entre moi et moi-même », dira Sartre. Son regard me révèle une part de moi qui jusque-là pouvait m'échapper.

Ainsi les regards portés sur Cratès et Hipparchia leur confirment-ils objectivement leur propre subversion de la règle. Mais en retour, le regard que Cratès et Hipparchia portent sur les gens qui les houspillent et se scandalisent révèle à ceux-ci ce qui les choque vraiment. Ils sont saisis comme scandalisés par le spectacle de l'amour, et comme consentant aux mœurs barbares de leur cité.

Chaque être humain, chaque citoyen, doit ainsi s'occuper de *ce qui le regarde*.

Fenêtre sur cours

La scène se passe au lycée Paul-Eluard de Saint-Denis, dans une classe terminale de section technologique. Je prononce un cours sur le regard d'autrui, j'ai parlé de Diogène dans l'Antiquité grecque, de Sartre, de

Michel Tournier, du *Misanthrope* de Molière, quand un élève demande la parole.

— Monsieur, c'est comme les bourgeois qui vont à l'Opéra habillés en robe du soir et en super costume pour qu'on les admire. Cela illustre votre idée d'une réduction de l'être à l'apparence. Ils ne pourraient pas aller au concert habillés comme d'habitude. Ils sont tous pareils, comme dit Molière, c'est de la « grimace », de la convention…

Je commence par saluer la bonne compréhension du cours, puis j'ose une remarque :

— Et vous, vous restez indifférent au regard des autres ?

— Moi oui. Mes camarades aussi. On ne se déguise pas pour sortir !

Je regarde la classe, presque exclusivement composée de garçons. Ils sont tous chaussés de Nike, tous en jean et haut de survêtement avec capuche.

— Et vous, regardez-vous, tous habillés de la même manière, façon cité de banlieue !

Les élèves balaient l'ensemble de la classe et réalisent qu'effectivement ils présentent tous la même apparence, socialement très marquée.

— Mais nous ce n'est pas pareil, on est toujours comme ça parce que c'est notre façon naturelle de nous habiller.

Celui qui vient de parler a un petit sourire et appelle du regard complice ses camarades pour obtenir leur approbation. Il a tout compris et son regard montre qu'il ne croit pas un mot de son intervention. Parler de « naturel » après le cours qu'ils viennent d'entendre ne peut tromper personne.

— Eh bien, si vous n'êtes pas prisonniers de cette apparence et du regard des autres, venez donc un jour au lycée en costume cravate, et traversez ainsi votre quartier !

Les élèves rient franchement et vérifient chez tous les autres qu'un sentiment les unit, sentiment qu'un élève résume de façon colorée :

— Si on s'affiche comme ça, on va se faire traiter de bouffon !

— Mais qu'est-ce que cela peut bien vous faire, si vous êtes beaux à voir dans vos costumes ? Vous n'allez tout de même pas me dire que vous avez peur du regard des autres ! Vous n'êtes pas comme ces « bourgeois » dont vous vous moquez !

Chacun rentre la tête dans les épaules avec un sourire entendu. Je ne suis pas mécontent de cet échange qui leur fait vivre intensément tout ce qui, dans le cours, pouvait paraître abstrait.

— Bon, pour me prouver que vous n'êtes pas comme ces bourgeois qui se cachent derrière une apparence artificielle, je vous mets au défi de venir au lycée en costume cravate !

La sonnerie retentit. Fin du cours. Sauvés par le gong.

Le temps passe et il n'y a pas l'ombre d'un costume cravate à l'horizon pendant les semaines qui suivent. Et puis un beau matin, au milieu des regards pétillants des élèves je vois, bien droit, le regard planté dans le mien, l'élève qui avait posé la question déguisé en gravure de mode, encostumé et encravaté comme pour un dimanche dans les beaux quartiers. Je le fixe avec admiration, mais vois un sac vide à ses pieds.

— Je parie que vous êtes venu habillé comme d'habitude et que vous venez de vous changer dans les toilettes.

L'élève ne simule pas. Il éclate de rire et approuve de la tête.

— Ah, monsieur, c'est impossible de traverser la cité comme ça !

Je suis certain que ces élèves, chaque matin, en s'habillant, se sont tous posé le problème du regard d'autrui et que, surtout, ni Molière ni Sartre ne leur paraîtront jamais abstraits. Ces auteurs parlaient bien de leur vie.

8

Peut-on prétendre me représenter ?

Rousseau, fou de liberté

Ce 24 octobre 1776, ayant bien déjeuné, Jean-Jacques Rousseau quitte la rue Plâtrière où il loge à Paris avec son épouse Thérèse, pour une longue promenade solitaire. Il parcourt tout le boulevard jusqu'à la Bastille qu'il laisse sur sa droite, il continue jusqu'au faubourg Saint-Antoine et sort de Paris par la route de Charonne. Après avoir passé Notre-Dame-de-Bonsecours Rousseau s'attarde dans les prés, ravi de trouver deux plantes rares qui manquaient à son herbier, longe une vigne et vérifie que les vendanges sont bien terminées. Après le château de Charonne, il emprunte sur sa gauche le chemin qui grimpe vers Ménilmontant à travers le vignoble, où des enfants exercent le droit de grappillage sur les grains de raisin qu'on a négligés. Il est de fort bonne humeur malgré les persécutions qu'il subit depuis une quinzaine d'années. Il monte jusqu'à Ménilmontant et choisit de revenir par un autre chemin au milieu des feuillages orange et rouges. La descente est plus facile et Paris bientôt là. Il croise à nouveau des gens en grand nombre et entend venir vers lui un carrosse à vive allure. Les passants s'écartent. Rousseau voit courir dans sa direction un chien danois de grande taille qui ne pourra pas l'éviter. Rousseau saute en espérant que la bête filera

sous lui, mais en vain : le chien cogne ses jambes, lui-même bascule et retombe tête la première sur le pavé. Il perd conscience.

Lorsqu'il reprend conscience la nuit est tombée. Il ouvre les yeux, voit les étoiles, et cela lui inspire un extraordinaire sentiment de bonheur. Même le sang qui coule de son crâne ne peut troubler cet instant. Et puis il réalise que quatre jeunes gens le soutiennent et lui parlent avec douceur. Ils ont appelé un fiacre, l'aident à y monter et Rousseau, les ayant remerciés les larmes aux yeux, crie son adresse et rentre chez lui. À sa vue, Thérèse ne peut s'empêcher de pousser un petit cri. Elle le serre contre elle et l'emmène jusqu'au fauteuil le plus proche, tandis qu'il lui tend les plantes qu'il a glanées, lui raconte sa promenade et l'« accident de Ménilmontant », comme l'appellera la presse. Dans quelques jours, lorsque le bruit courra que Rousseau est mort, cette presse rapportera aussi les mots fielleux de Voltaire, crachés en riant avec sa haine coutumière : « Il a bien fait de mourir ! »

Pour l'heure nul ne sait rien, personne ne l'a reconnu. Thérèse s'en étonne et lui rappelle que son portrait est partout en Europe. Mais Rousseau lui répond qu'en dehors du portrait que Quentin de La Tour a fait de lui en 1753, aucun tableau, aucune gravure ne le représente tel qu'il est mais hideux, farouche et vicieux, depuis que Voltaire l'a dépeint comme un menteur et assassin dans des textes anonymes. En le voyant tel qu'il est, les gens ont vu un homme bon et doux, ils ont été émus par son sort, ils l'ont secouru. Une fois de plus, Rousseau vérifie qu'on ne peut représenter un être humain, ni en peinture, ni en économie, ni en politique.

Les images et les mots

Si Rousseau a toujours soupçonné les représentations de trahir en tous domaines les objets et sujets qu'elles sont censées représenter, son premier portrait l'a pleinement satisfait. Encore éclairé par la gloire que lui avait apporté le prix de l'Académie de Dijon en 1750 pour son *Discours sur les sciences et les arts*, livre dont il avait discuté le thème avec Diderot dans la cellule du donjon de Vincennes où on avait enfermé son ami, Quentin de La Tour lui avait fait l'honneur de réaliser son portrait en habit arménien. Ce pastel exposé au Salon de 1753 eut un tel succès que le peintre dut en faire trois copies qu'on lui avait commandées. C'est le seul portrait de lui que Rousseau a aimé toute sa vie, y reconnaissant sa droiture et sa bonté. « Monsieur de La Tour est le seul qui m'ait peint ressemblant », écrira-t-il en 1770, après avoir accepté la diffusion de gravures réalisées d'après cette œuvre, et elle seule. Et ces gravures furent légion, qui toutes trahirent à ses yeux l'original. En 1763, il y eut celles de Littret, de Cathelin, de Vercharizi, de Charles-Étienne Gaucher (« Pas la moindre ressemblance », commente Rousseau). En 1765, Villerey, Ficquet et Michel (« On ne trouve pas beaucoup de ressemblance »). En 1766, ce sont Ramsay (Rousseau déteste) et Jean-Baptiste Lemoyne repris pas Miger (« Hideux », pour Rousseau), puis Wattelet (qui lui fait un sourire « traître et sardonique »). En 1769, c'est David Martin qui s'y emploie (« Une mine farouche », une « figure de cyclope »).

De toute façon, Rousseau a interdit que l'on édite ses œuvres avec un portrait de lui. Le libraire Duchesne lui propose alors d'*écrire* son portrait en tête de l'édition de

ses œuvres, en 1762. Rousseau consent à ce que l'on grave le tableau de La Tour, sous le contrôle du peintre, sans son propre nom mais avec simplement sa devise « Connais-toi toi-même », en écho au temple de Delphes et à Socrate. Peine perdue, puisqu'à partir de 1763, dans toute l'Europe, on imprime l'*Émile* avec des portraits de l'auteur. Il baisse les bras : « Je prends peu d'intérêt à ma figure », seul compte l'amour du Vrai pour faire aimer « ce qui est véritablement moi ». Et ce vrai Moi ne peut être restitué que par les mots, seuls à pouvoir transmettre ce qu'il appelle une « effigie intérieure ». On croirait entendre l'Alceste de Molière. C'est donc par les mots que Rousseau va tenter de pulvériser ce que tous ces portraits lui attribuent de méchanceté. Ce seront les *Confessions*, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, les *Rêveries du promeneur solitaire* et quelques autres textes de moins grande ambition. Cette guerre entre les images et les mots est une facette de la persécution terrifiante que Rousseau devra subir jusqu'à sa mort en 1778. Seize années de souffrances dont il craint qu'elles ne lui fassent perdre la raison.

Contrairement à ce que certains prétendent parfois encore, il ne s'agissait nullement d'affabulations de paranoïaque. La seule folie de Rousseau fut sa passion pour la liberté. Qu'on en juge : le *Contrat social* et l'*Émile* brûlés en place publique et interdits en 1762, état d'arrestation, fuite à Berne puis à Neuchâtel, campagnes publiques avec accusation d'assassinat, d'empoisonnement, de viol, de vol, de débauche, d'appel au meurtre. Et Voltaire qui publie anonymement des pamphlets accusant Rousseau de tous ces forfaits mais aussi d'athéisme, de mensonge (il n'a jamais écrit

son opéra *Le Devin du village*, joué pourtant devant le roi ! Il n'a jamais été secrétaire de l'ambassadeur à Venise !) Voltaire demande qu'on enferme Rousseau pour folie. Rousseau écrit des réponses, elles sont interdites de publication. Des prêtres lancent des campagnes fanatiques contre lui, au point que la maison où Rousseau s'est réfugié sur une île du lac de Bienne est attaquée à coups de pierres. Il doit fuir à Paris, puis à Berlin, et lorsque le philosophe anglais David Hume lui offre sa protection, Voltaire fait publier un nouveau pamphlet à Londres pour qu'on en chasse Rousseau. Il avoue sa crainte de sombrer dans un délire de persécution. À qui faire encore confiance ?

Contraint de revenir à Paris sous le faux nom de Jean-Joseph Renou (il conserve ses initiales), il s'installe enfin rue Plâtrière où il se trouve avec Thérèse lorsque ce stupide accident avec un chien danois lui arrive. Un chien. La réincarnation de Diogène ? Rousseau aurait sans doute aimé le dessin que Jean-Michel Moreau expose après sa mort au Salon de 1781, mettant en scène son arrivée aux « Champs Élisées » où l'accueillent dignement Socrate, Platon, Montaigne, Homère et quelques autres, dont Diogène qui souffle sa lanterne, heureux d'avoir enfin trouvé un homme.

Il ne reste plus à Rousseau qu'à répondre à toutes ces calomnies en écrivant pour la postérité. Ce sera pendant quatre années la rédaction de *Rousseau juge de Jean-Jacques*, énorme dialogue entre Jean-Jacques, Rousseau et le Français qui reprend toutes les accusations auxquelles « Rousseau » répond de façon argumentée. Quatre années de travail, et tout à recopier en plusieurs exemplaires pour résoudre un problème difficile : à qui

confier un manuscrit ? Plus aucun éditeur ne prendra le risque de le publier, et plus aucun n'a sa confiance. Diderot l'a trahi, Condillac reste indifférent, Rousseau est assiégé par ceux qui viennent le voir mielleusement rue Plâtrière afin de recueillir quelques propos aussitôt transformés pour alimenter les campagnes de dénigrement dans les gazettes.

Reste Dieu. Le 2 février 1776, Rousseau décide de déposer un exemplaire du livre sur l'autel de Notre-Dame de Paris, peut-être pour attirer l'attention du roi, sans doute pour laisser à Dieu le soin de donner à son œuvre une destination salvatrice. Pas de chance, la porte latérale qu'il emprunte depuis trente-six ans est fermée, puis, entrant par une autre porte, il découvre qu'une grille close interdit l'accès à l'autel. Mauvais signe. Il décide alors de rédiger un tract qu'il distribue aux passants du Quartier latin, adressée à « tout Français aimant encore la justice et la vérité ». Les gens lisent cette adresse et personne ne prend la feuille ! Alors, après avoir confié le début du livre à un jeune poète anglais qui lui restera fidèle, Rousseau lit son livre à quelques personnes de son entourage en espérant qu'elles assureront sa transmission. Et, de fait, c'est ainsi que les mots de Rousseau nous sont parvenus, tandis que c'est le portrait de Quentin de La Tour qui figure aujourd'hui partout. Alliance posthume des images et des mots. Quant à la rue Plâtrière, c'est l'actuelle rue Jean-Jacques Rousseau.

L'argent contre la vraie économie

Cette critique des représentations picturales des êtres humains n'est pas isolée du reste de la philosophie de

Jean-Jacques Rousseau. On ne peut re-présenter, car ce qui est absent ne peut cesser de l'être avec la substitution d'une apparence artificielle. C'est ainsi par exemple que remplacer les vraies richesses, celles que produisent les hommes avec leur travail, par des signes monétaires, donne à ces derniers une autonomie qui se retourne nécessairement contre les richesses réelles donc contre les hommes. Jean-Jacques Rousseau va beaucoup plus loin qu'Aristote dans cette critique, sans doute parce que son époque historique permet de mieux percevoir un lien entre la croissance du rôle de la monnaie dans la vie sociale et la croissance des inégalités qui s'y multiplient.

Si cette question ne retient pas vraiment son attention dans son *Discours sur l'inégalité*, ce texte contient une critique radicale du *IIe Traité du gouvernement civil* de John Locke, dans lequel cet auteur libéral affirme que l'accumulation de richesse sous forme monétaire, en supprimant le risque du gâchis des biens périssables, supprime toute limite naturelle aux inégalités sociales. En effet pour lui : « Nous voilà parvenus à l'usage de l'argent monnayé, c'est-à-dire à une chose durable, que l'on peut garder longtemps sans crainte qu'elle se gâte et se pourrisse. » Et c'est ce lien entre la monnaie, la misère et les inégalités que Rousseau va ensuite établir et pourfendre dans toute son œuvre. Ainsi, dans le *Contrat social* Rousseau remarque que lorsqu'« on cède une partie de son profit pour l'augmenter à son aise », « l'État est proche de sa ruine » ; « donnez de l'argent, et bientôt vous aurez des fers ».

Mais il développe plus avant cette analyse dans le *Projet de constitution pour la Corse* qu'il rédige en 1764 à la demande de Pascal Paoli et de Matthieu Buttafoco. Alors

que Jean-Jacques s'est réfugié en Suisse à Môtiers, c'est sans doute le gouverneur Lord Maréchal qui sert d'intermédiaire et le sensibilise alors au problème Corse, île indépendante entre la défaite infligée aux Génois et l'appropriation par la France. Quelle Constitution se donner dans ces conditions rares de page blanche économique et politique ? Rousseau veut attirer l'attention de Paoli sur la question de la monnaie : si le peuple en use pour payer sa liberté, elle deviendra « l'instrument de son esclavage », alors que le travail de la terre développe en lui « les talents nécessaires pour gouverner ». En transformant les produits du labeur en argent, on transforme la satisfaction des besoins en domination. Et Rousseau prend l'exemple de la Suisse qu'il connaît bien : « La pauvreté ne s'est fait sentir dans la Suisse que quand l'argent a commencé d'y circuler », avec l'accroissement des inégalités. C'est alors que les professions les plus lucratives se développent au détriment des plus nécessaires, qui deviennent les moins rétribuées, et que les taxes fleurissent, que les campagnes se dépeuplent et que la misère augmente. « La conversion des denrées en argent ouvre la porte à toutes les exactions, à tous les monopoles, à toutes les friponneries ordinaires. »

C'est pourquoi Rousseau conseille à Pascal Paoli (mais a-t-il jamais reçu ce texte ?), pour que « tout le monde vive et que personne ne s'enrichisse », pour que tout le monde profite de l'abondance, de réduire le rôle de la monnaie au strict nécessaire et de se donner une « monnaie idéale » pour assurer la comparaison des valeurs dans les échanges. Car, affirme-t-il, « non seulement l'argent est un signe, mais c'est un signe

relatif qui n'a d'effet véritable que par l'inégalité de sa distribution ».

Comment, en ce début de XXIe siècle, ne pas penser aux déséquilibres planétaires tragiques de notre époque, liés au libre flux des circuits financiers, et à la recherche moderne de relations d'échange « équitables » ? Et comment ne pas penser à cette crise financière mondiale de 2008, à la veille de laquelle l'économie dite « réelle », celle de la production des biens à l'échelle mondiale, ne représentait que 1,6 % des transactions financières ? C'est avec cette crise que l'analyse de Rousseau a retrouvé une fraîcheur incontestable, ceux qui jusque-là réduisaient l'économie à la finance inventant soudain une expression qui démentait toutes leurs théories : l'économie financière s'est retournée contre l'économie réelle. Façon comme une autre de reconnaître avec Rousseau que la monnaie ne peut pas plus re-présenter la richesse produite qu'une gravure ne peut vraiment me re-présenter.

Obéir à soi-même

Chaque fois que Rousseau développe sa critique de la représentation monétaire, il en vient à parler d'« esclavage » des peuples, d'inégalités, de misère, de renoncement à la souveraineté. C'est pourquoi il va longuement exposer une critique de la « démocratie représentative », qui n'existe pas autour de lui en France et seulement sous une forme discriminatoire en Angleterre. C'est au principe même de la re-présentation qu'il s'attaque encore en ce domaine. Il reprend ainsi et actualise une analyse qui a tout une histoire, depuis

l'Antiquité grecque et l'avènement de la démocratie à Athènes.

Sans entrer dans le détail des réformes successives de ce système démocratique entre le VIIe et le IVe siècle avant Jésus-Christ, on retiendra que pour la formation des deux Assemblées, les aristocrates plaidaient pour une élection au suffrage « universel » (par vote des seuls hommes « libres », c'est-à-dire possédant la citoyenneté athénienne), tandis que les démocrates tenaient à un tirage au sort pour une année, sur la liste des citoyens éligibles. La raison en était simple : si je suis élu, je me considère comme choisi pour mes qualités et opinions personnelles et estime donc légitime d'opérer des choix (guerre, institutions, impôts, etc.) au nom de ceux qui m'ont élu. Dès lors, l'élu se sentira en droit de diriger comme re-présentant des électeurs, qui n'exerceront donc plus leur pouvoir souverain. En revanche, si je siège parce que le hasard m'a désigné, rien ne me permet de prétendre à un tel droit de re-présentation. Je participerai donc au gouvernement de la cité en élaborant des propositions que seul le peuple assemblé pourra adopter ou rejeter. Ce caractère antidémocratique de l'élection de « représentants » allait alors de soi comme en témoigne Aristote dans *Les Politiques* : « Il est considéré comme démocratique que les magistratures soient attribuées par le sort et comme oligarchiques qu'elles soient électives. »

Cette idée continue longtemps d'être une évidence politique, puisqu'à la Renaissance les cités italiennes procèdent de même et que dans *L'Esprit des lois* Montesquieu la reprend sans même ressentir le besoin de l'argumenter. S'il est en effet besoin de re-présenter

un individu, c'est parce qu'on le considère comme trop immature ou ayant perdu ses facultés mentales, au nom de quoi on décidera à sa place et sans sa présence. Ce qui suggère que parler de « démocratie représentative » revient à considérer le peuple comme immature ou malade mental. Et, de fait, dans les démocraties représentatives actuelles, tout pouvoir élu qui voit après l'élection une majorité du peuple se dresser contre lui a tendance à proclamer que le pouvoir n'est pas dans la rue, à crier au « populisme » et à prétendre qu'ayant raison contre le peuple qui ne comprend pas, il faut user de plus de pédagogie. Seule sans doute dans les sociétés modernes, la Confédération helvétique admet que toute décision des gouvernants élus puisse être effacée par un référendum d'initiative populaire. À elle seule la Suisse a organisé depuis plus de deux siècles plus de la moitié des référendums de toute l'histoire de l'humanité ! Et Rousseau était suisse.

On peut admettre que l'incroyable persécution qu'il a subie est due autant à sa revendication de la démocratie (au sens actuel et non au sens antique de démocratie directe avec peuple assemblé, système qu'il estime propre à un « peuple de dieux ») qu'à sa dénonciation des inégalités de richesse. Quelle est l'analyse de Rousseau ?

Le point de départ de Rousseau rejoint les travaux de l'anthropologie moderne : tous les peuples anciens, tribaux, ont fonctionné d'abord « démocratiquement », les décisions étant prises après palabres par l'ensemble du groupe. Les « chefs » étaient d'abord nommés sans aucun pouvoir réel, chargés de veiller aux délibérations et au respect des règles choisies, pour empêcher

justement que quiconque s'empare d'une position qui permettrait de diriger comme un maître. Pour Rousseau, c'est au bout d'un long processus que les membres du groupe, lassés de cette responsabilité de chacun, pris par leurs propres affaires, intéressés par la possibilité émergente d'inégalités de possessions, consentirent à confier à un ou quelques-uns d'entre eux « le dangereux dépôt de l'autorité civile ». C'est donc récemment à l'échelle de l'histoire humaine que purent apparaître dans certaines contrées (celles qui plus tard coloniseront toute la planète) des *pouvoirs* donnant aux plus riches le moyen d'instaurer une relation de maître à esclave, le peuple transférant sa souveraineté aux détenteurs de ce pouvoir. C'est ainsi que sous le nom de *droit* s'établit un pur rapport de forces dépourvu de toute légitimité. C'est ce système, prétendument fondé sur la « volonté de Dieu » ou sur des « lois naturelles », qui permet en retour un développement infini des inégalités et de la misère du plus grand nombre, protégé par une force armée, qui est imposé dans toutes les sociétés « civilisées » et intériorisé par ses victimes comme le seul monde possible. Toute la pensée de Rousseau est consacrée à la recherche d'une sortie de ces rapports de forces et à la conception d'une autre façon d'organiser les sociétés humaines.

Si l'on ne conçoit le socle de l'ordre social que sous la forme d'un « contrat », tacite ou explicite, entre le peuple et l'État, comme chez Thomas Hobbes ou John Locke (et la plupart de nos idéologues contemporains !), alors il s'agit d'un contrat de dupe : au terme de ce contrat le peuple a transféré sa liberté souveraine dans les mains d'un État qui, du haut de sa prétendue légitimité et au

nom de la sacro-sainte sécurité, pourra décider de tout et réprimer sans frein le peuple lui-même dès qu'il manifeste son désaccord et désobéit aux règles qu'il n'a pourtant pas décidées. Pour Rousseau, le seul contrat qui puisse être déclaré *légitime* est un contrat passé entre le peuple et lui-même, après délibération. Cette « volonté de tous », addition des volontés particulières, qui doit s'exprimer par le vote par exemple, peut bien entendu se tromper. Mais le peuple subira alors les erreurs qu'il ne doit qu'à lui-même et il aura les moyens de décider autrement, ayant préservé à la fois sa liberté et les conditions de son instruction. Tandis que subissant depuis des millénaires les erreurs et monstruosités d'une petite minorité qui détient richesse et force, il ne peut jamais espérer choisir une autre voie. Loin de devoir se contenter d'épouser cette incertaine « volonté de tous », chaque citoyen devra inlassablement chercher la « volonté générale », que Rousseau définit comme ce que le peuple *devrait vouloir* s'il avait la connaissance parfaite de ce qui est bon pour lui. Cette « volonté générale » est une *idée* à rechercher sans cesse, personne ne peut prétendre la posséder et encore moins l'imposer. C'est l'horizon de tout citoyen, et c'est ce à quoi Rousseau s'efforce de contribuer en écrivant le *Contrat social*.

Que doit-on donc établir ? Une forme d'association qui permette l'établissement de lois lesquelles, étant choisies par les citoyens, soient l'objet d'une *obéissance libre*, la liberté n'étant pas l'absence de lois, mais le fait de s'obéir à soi-même, d'obéir aux règles que l'on s'est données. Qui prétendrait sur un terrain de sport que l'on serait plus « libres » s'il n'y avait pas de règles ? Mais qui le prétendrait aussi si on laissait à l'arbitre le pouvoir de

définir et modifier les règles en cours de partie ? C'est pourtant bien à cette alternative absurde que beaucoup réduisent le débat politique : il faudrait choisir entre l'ordre injuste existant et la guerre civile. C'est pourquoi pour Rousseau, une fois des règles adoptées par le peuple (par sa majorité bien sûr), il sera nécessaire d'en confier l'application et le respect non pas à des maîtres possesseurs de *pouvoirs*, mais à des gouvernants chargés de *devoirs*. Des « commissaires », c'est-à-dire des individus commis à l'application des décisions collectives. Ce qui suppose (comme en Suisse aujourd'hui !) que l'élection ne *transfère* pas de réels pouvoirs, les citoyens pouvant toujours imposer des « votations » auxquelles les gouvernants sont contraints de se plier. Le peuple peut ainsi bénéficier d'un État sans pour autant aliéner sa souveraineté et l'efficacité de ses décisions. Et c'est dans ce cadre que Rousseau posera la question essentielle de la politique : *peut-on représenter le peuple ?*

L'élu et les électeurs

Cette question est au centre de la réflexion de Rousseau, comme elle est aujourd'hui au centre de l'actualité de nombreux peuples qui, de « Podemos » en Espagne en « Gilets jaunes » en France et de façon diversifiée dans de nombreux autres pays, cherchent à réinventer des formes politiques qui restituent la puissance du peuple en desserrant les tenailles d'une « démocratie représentative » qui ne cesse de trahir ses espérances. Rousseau a le mérite de fournir des outils théoriques pour penser ce problème difficile, alors même qu'autour de lui cette « démocratie représentative » n'existe pas encore.

Le point de départ de cette réflexion est un principe simple, clair, et difficile à refuser : « La puissance législative appartient au peuple, et ne peut appartenir qu'à lui. » Qui écarte ce principe doit en effet assumer son refus de toute démocratie au sens propre et son soutien aux régimes monarchiques ou dictatoriaux. En même temps, hors de sociétés peu nombreuses, on ne peut imaginer l'ensemble du peuple assemblé et consacrant l'essentiel de son temps à débattre et décider sur tout. Il faut donc, sous une forme ou sous une autre, charger quelques-uns de la tâche de gouvernement. Comme sur un bateau, une fois la direction décidée, il faut bien que certains tiennent le gouvernail, gouvernent, pour tenir le cap. Ce qui ne veut pas dire que celui qui gouverne a le pouvoir de choisir ce cap et de le modifier à sa guise, sans l'approbation des autres. Autrement dit, ceux qui gouvernent ne peuvent prétendre « représenter » l'ensemble des passagers dès lors qu'il s'agit de décider : ils les re-présentent en tant qu'ils ont la charge de respecter ce cap.

C'est très exactement ce que rappelle Rousseau : « La souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée. » Et il ajoute : « La volonté ne se représente point. » Il y a là de quoi comprendre pourquoi, dans tous les pays qui ont conquis le droit d'élire leurs « représentants », ceux-ci deviennent si rapidement impopulaires dès qu'ils prennent des décisions au nom du peuple et que ce peuple les refuse. Ils ne le re-présentent pas, puisque si l'on restitue au peuple sa pleine présence, par référendum par exemple, ils désavouent le plus souvent les décisions prises. Raison pour laquelle il y a si peu de

référendums dans les « démocraties représentatives » : ils risquent à tout moment de détruire cette prétention à représenter, et les tenants du pouvoir préfèrent donc un peuple *absent*.

Rousseau : « Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires ; ils ne peuvent rien conclure définitivement. » Il n'y a de loi légitime que ratifiée explicitement ou tacitement par le peuple. Dès que celui-ci manifeste son refus de cette loi, celle-ci perd toute légitimité. « À l'instant qu'un peuple se donne des représentants, il n'est plus libre, il n'est plus. » Et Rousseau réfute à partir de là l'idée d'un « contrat » entre le peuple et le pouvoir. Dans ce qu'on appelle un « contrat », j'aliène par exemple un bien que je possède contre de l'argent. Ce bien ne m'appartient plus, mais si les termes du contrat ne sont pas respectés, je dois pouvoir le récupérer. L'idée de « démocratie représentative » suppose un contrat par lequel le peuple aliène sa propre liberté de décider de son sort et la délègue à quelques-uns qui décideront à sa place. Mais si c'est sa liberté qu'il aliène de cette façon, il perd en même temps le droit de la récupérer si les termes du contrat ne sont pas respectés ! La liberté est donc la seule chose que l'on ne peut échanger, aliéner, transférer. C'est pourquoi Rousseau affirme qu'un peuple qui confie son sort à des « représentants » *n'est plus*.

La servitude volontaire

Ce que démontre ainsi Rousseau, c'est que loin d'être en droit de se plaindre de ses « gouvernants » devenus « dirigeants », les citoyens ne peuvent s'en prendre qu'à

eux-mêmes : on ne peut vouloir en même temps se décharger de ses responsabilités citoyennes en confiant tous les pouvoirs à des « représentants » et revendiquer la liberté de décider de son sort. À force de confondre le besoin de *gouvernants* et la domination de *dirigeants*, le peuple s'est habitué à obéir au point d'intérioriser l'idée qu'il n'est pas apte à se diriger lui-même. C'est donc librement que les peuples aliènent leur liberté. Et ce qu'ils ont laissé faire, ils peuvent le défaire.

Cette idée n'est pas nouvelle. Au milieu du XVIe siècle, un jeune homme de 18 ans l'avait brillamment exposée après la répression féroce d'une révolte populaire contre l'injustice des impôts à Bordeaux. En 1548, Étienne de La Boétie se lance dans la rédaction de son *Discours de la servitude volontaire*. Celui qui deviendra le meilleur ami de Montaigne s'étonne de ce que les animaux que l'on capture résistent avec leurs ongles, leurs cornes, leur bec et, une fois enfermés, ne cessent de manifester du malheur, tandis que les hommes subissent les tyrans sans regret apparent. « Ils prennent pour leur naturel l'état de leur naissance », or ils sont nés dans un état de servitude et éduqués à l'obéissance servile. Le peuple en est venu à tirer fierté de cette obéissance, « on dirait, à le voir, qu'il a non pas perdu sa liberté, mais gagné sa servitude ». On ne peut donc expliquer cette servitude du peuple par la force du tyran qui le domine : aucun tyran ne serait assez fort pour y parvenir. Le tyran bénéficie d'une situation où la servitude est si intériorisée comme fatale et naturelle qu'il peut utiliser certaines de ses victimes pour dominer les autres. C'est de ses propres victimes qu'il tire sa force : « Le tyran asservit les sujets par le moyen des autres. » Ses gardes

par exemple souffrent à cause de lui, mais compensent cette souffrance en infligeant aux autres une souffrance plus grande encore.

Étienne de La Boétie analyse ce système de domination comme tel, auquel le fait d'être élu ou non ne change en rien l'essentiel. Il y a en effet trois façons pour le tyran d'accéder au pouvoir : « Les uns ont le royaume par élection du peuple, les autres par la force des armes, les autres par succession de leur race. » Dans les trois cas le principe est le même : le peuple est alors asservi, il a perdu toute souveraineté, et le tyran, « dès lors qu'il se voit élevé par-dessus les autres, flatté par je ne sais quoi qu'on appelle la grandeur, il délibère de n'en bouger point ». Ces lignes sont écrites en 1548. N'y reconnaît-on rien qui ne nous concerne, même dans des situations qui ont bien sûr évolué ? Le diagnostic de La Boétie est cruel : « C'est le peuple qui s'asservit, qui se coupe la gorge, qui, ayant le choix ou d'être serf ou d'être libre, quitte la franchise et prend le joug, qui consent à son mal ou plutôt le pourchasse. » C'est pourquoi on peut répondre aux citoyens qui se plaignent de leur servitude qu'un tyran seul « n'a puissance que celles qu'ils lui donnent », et « n'a pouvoir de leur nuire, sinon qu'ils ont pouvoir de l'endurer ». Contrairement à la représentation courante, le pouvoir n'est pas « en haut » qui agirait sur « le bas », mais c'est le peuple qui, d'en bas, par son obéissance aveugle, donne toute la force au pouvoir qui le domine et l'opprime.

C'est exactement cette idée, fondamentale pour comprendre la pérennité d'un ordre social aussi absurde qu'injuste, que Jean-Jacques Rousseau redécouvre dans son *Essai sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi*

les hommes. Il est évident que ce n'est pas par sa propre force physique qu'une petite minorité de riches parvient à dominer, exploiter, et réprimer à l'occasion, la foule immensément majoritaire de ses victimes. Menacé de toute part par les révoltes, le riche a conçu ce que Rousseau qualifie de « projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain » : « Employer en sa faveur les forces mêmes de ceux qui l'attaquaient, de faire ses défenseurs de ses adversaires. » En proclamant le caractère sacré de toute propriété, donc l'égalité *de droit* face à la richesse, les riches ont ainsi créé l'illusion d'une réelle égalité, et rendu populaire un système qui de fait ne profite qu'aux grandes fortunes. Quant aux autres, ils « coururent au-devant de leurs fers croyant assurer leur liberté ». C'est toujours au nom de la liberté que l'on justifie la domination, et c'est toujours librement qu'un peuple tolère durablement de céder sa souveraineté à un pouvoir. Et ceci pose la question de savoir ce que l'on entend précisément par « pouvoir ».

Qu'est-ce que le « pouvoir » ?

Tout ce qui précède conduit à se demander en effet ce qu'est le « pouvoir », au-delà des visions simplificatrices qui circulent le plus souvent. Une première évidence : le pouvoir n'est pas d'abord la possession d'une force. Prenons un exemple : je demande à quelqu'un de se prosterner devant moi, il refuse ; je demande qu'on le fasse se prosterner à coups de bâton. Je n'ai dans ce cas aucun *pouvoir,* j'ai les moyens de *contraindre*. Il y a là un rapport des forces physiques comparable à celui qui fait pencher d'un côté le plateau d'une balance. Autre possibilité : je demande à la personne de se prosterner, elle se prosterne. Cette relation manifeste mon pouvoir

et sa servitude, car justement ce n'est pas la force qui a permis d'obtenir ce comportement, mais un certain sentiment à l'intérieur de cette personne, un sentiment de *devoir* qui explique en dernier ressort l'obéissance. Le résistant que les nazis fusillent n'obéit pas, il est contraint ; les bourreaux n'ont aucun pouvoir sur lui, ils ont la force armée, ils tuent un être qui demeure libre en ce qu'il n'a pas volontairement plié.

Cette idée qu'il n'y a d'assujettissement à un pouvoir que « libre » contredit le sens commun, l'idée de pouvoir étant perçue comme liée à ce qui anéantit ma liberté. Belle façon pour le citoyen de nier sa contribution au rapport de domination qu'il subit. C'est le fil conducteur de toute l'œuvre de Michel Foucault que de démontrer le contraire, fil conducteur qu'il reconstitue dans des dizaines d'articles et entretiens rassemblés dans les IIIe et IVe tomes de *Dits et écrits*. « L'exercice du pouvoir consiste à "conduire des conduites" », écrit-il, ou encore à « structurer le champ d'action éventuel des autres ». En d'autres termes, on ne peut parler de « pouvoir » qu'en tant qu'il s'exerce sur des sujets « libres » en tant qu'ils sont « libres », susceptibles de choisir entre plusieurs conduites, plusieurs comportements. Sans cela il n'y a pas « pouvoir » mais contrainte physique, mécanique, extérieure à toute participation du sujet. Le pouvoir au sens propre rend plus ou moins facile un comportement, il y incite, il limite, voire l'interdit. C'est ainsi que tout pouvoir « conduit des conduites ».

Il existe pour cela une grande diversité de techniques et de tactiques auxquelles s'essaient aussi bien les gouvernants que les parents, les enseignants ou les chefs d'entreprise. C'est ce que l'on appelle la « discipline »,

qui vise chaque atome social dans l'ensemble de sa vie. En ce sens, souligne Michel Foucault, « la fonction du pouvoir n'est pas essentiellement de prohiber, mais de produire », produire des plaisirs spécifiques liés à l'obéissance, non pas des plaisirs de type masochiste, mais des plaisirs que la coutume, la répétition, a associés inconsciemment à cette discipline et à l'ensemble des renoncements qu'elle suppose.

C'est pourquoi le pouvoir d'État lui-même n'est pas l'essentiel des rapports de pouvoir. C'est la vie quotidienne qui insère chaque individu dans un maillage serré de relations de pouvoir, dans tous les domaines. Michel Foucault a consacré toute son œuvre à explorer ce maillage, de la façon de considérer la folie ou la maladie jusqu'à la façon d'organiser l'espace, l'hôpital, la sexualité, la surveillance des comportements, le travail en entreprise, le couple, les logiques de punition judiciaires, la prison, etc. Chaque individu se trouve depuis l'enfance à l'intérieur de rapports de pouvoir sans lesquels le pouvoir d'État n'aurait aucune efficience. « La société est un archipel de pouvoirs différents », résume le philosophe.

C'est pourquoi on ne peut rien comprendre à la logique profonde du pouvoir politique si l'on en reste à l'examen des lois et institutions. Il convient plutôt d'analyser finement les processus d'assujettissement que révèlent les comportements, c'est-à-dire procéder à « une analyse ascendante du pouvoir » à partir de ses mécanismes infinitésimaux. Et l'on retrouve ici, à partir de travaux d'une tout autre nature bien sûr, l'idée fondamentale commune à Étienne de La Boétie et Jean-Jacques Rousseau : on ne comprend la force du pouvoir

qu'à partir d'un transfert du peuple vers l'État, du « bas » vers le « haut ». C'est ce que Michel Foucault appelle la « capillarité ».

Que peut-on entendre par là ? Si je verse de l'eau, sous l'effet de la force gravitationnelle elle tombera du haut vers le bas. Pourtant, dans un même espace physique, si je trempe dans cette eau un bout de laine ou un tissu, on observera curieusement que l'eau monte du bas vers le haut à travers les minuscules espaces vides, fins comme des cheveux, des capillarités. Il en va de même pour les rapports de pouvoir. L'État tire la force de son pouvoir de toutes les relations de pouvoir que ceux qu'il assujettit tissent entre eux. Chacun y intériorise la logique même du pouvoir qu'il nourrit « en haut » ou s'en abreuvant « en bas ». Il n'est que de voir comment ceux-là mêmes qui prétendent et croient agir contre « le pouvoir », dans des partis, des syndicats, des associations, entretiennent des relations de même ordre à l'intérieur de leur organisation, mais aussi sur leur lieu de travail ou dans leur famille, pour vérifier qu'il est mille et une manière de pérenniser l'ordre établi.

Cette découverte de La Boétie, de Spinoza, de Rousseau, de Marx et de tous ceux qui étudient sérieusement ce qu'est « le pouvoir » a été explorée et vérifiée comme jamais auparavant par Michel Foucault : « Pour qu'il y ait mouvement de haut en bas, il faut qu'il y ait en même temps une capillarité de bas en haut. » C'est ainsi que la « démocratie représentative » apparaît comme une libre aliénation par le peuple de sa propre liberté. C'est bien ainsi une véritable aliénation, mais son caractère « libre » laisse toujours ouverte la *possibilité* de sa réappropriation collective. C'est sans doute à un long

et complexe processus historique de ce type que nous assistons en ce début de XXIe siècle dans de nombreux pays, au travers de révoltes et d'abstentions massives, de votes extrêmes contradictoires et d'avancées théoriques considérables.

Les « représentants » élus ne représentent pas plus le peuple que la monnaie ne représente la richesse réelle et les images médiatiques la vérité de l'époque. Il est probable que rien ne sera créé de plus juste et de plus humain dans la vie politique et sociale sans une véritable éducation critique aux images. À sa façon, Jean-Jacques Rousseau le pressentait en son temps, en liant sa critique des représentations politiques et monétaires à sa critique des gravures qui prétendaient le représenter…

9

A-t-on intérêt à faire le bien ?

Diderot, moral avec plaisir !

En cette année 1749 il ne fait pas bon plaisanter trop haut à la fin d'un repas au Procope, ou laisser soupçonner quelques humeurs satiriques contre le roi. Les « lettres de cachet » pleuvent sur les hommes un peu trop intelligents et cultivés, qui se retrouvent en prison au secret pendant une année ou plus, sans jugement, sans même acte d'accusation : plus de 2 000 par an. Or ce jeudi 24 juillet, il n'est même pas huit heures du matin lorsque deux officiers de police montent l'escalier d'une maison au numéro 3 de la rue de l'Estrapade à Paris, près du Panthéon, et cognent sur la porte du logement modeste où Denis Diderot vit avec son épouse Anne-Antoinette. L'officier d'Hémery connaît les lieux pour y avoir déjà vainement cherché *La Promenade du sceptique* que l'on soupçonne à juste titre Diderot d'avoir publié. Avec son collègue Rochebrune, ils fouillent cette fois partout à la recherche de livres interdits et publiés anonymement, *Les Bijoux indiscrets*, à nouveau *La Promenade du sceptique*, les *Pensées philosophiques*. Ils sont interdits, le premier pour son indécence (ces « bijoux indiscrets » désignent les sexes des femmes qui se mettent à parler), les deux autres pour le déisme rationaliste qu'ils opposent frontalement à la doctrine de

l'Église. Les deux policiers ne trouvent rien et Diderot fait l'étonné. Il a seulement laissé, sur la table qui lui sert de bureau, deux exemplaires de la *Lettre sur les aveugles*, ouvrage qu'il pense être plus savant, moins clairement subversif, donc moins dangereux. Pas de chance : il figure en tête des livres recherchés. Le lieutenant général de police Berryer l'a inscrit sur la liste des écrits dont on soupçonne Diderot d'être l'auteur, à la demande du comte d'Argenson qui dirige ce qui concerne les publications, et qui connaît si bien son affaire qu'il désigne systématiquement le philosophe par le nom de « Didrot », « auteur de l'Aveugle » !

Diderot est arrêté et enfermé au donjon de Vincennes dans une chambre du troisième étage. Pour l'heure, les éditeurs de l'*Encyclopédie* font tout pour qu'on le libère, sachant que seul Diderot est capable de mener à bien cette immense entreprise, et certains que son échec entraînerait leur ruine. De son côté, Anne-Antoinette s'affole et Berryer la traite durement. En fait, pendant des années, nul n'a su qu'ils étaient mariés, car Diderot redoutait la réaction de son père. Pour comprendre la vigueur des critiques que ses œuvres contiennent contre la morale officielle dominante, il faut connaître ce que cette morale a coûté au philosophe.

La fausse morale se moque de la morale

Tout prédestinait Diderot à une vie confortable, pieuse et tranquille. Brillant élève au collège des jésuites de Langres, on lui pardonne ses bagarres et excentricités et, d'après ce qu'il raconte lui-même, les filles l'aimaient débraillé et mal coiffé. Même si cela paraît étrange compte tenu de ce qu'il deviendra, à 13 ans il désire

devenir prêtre, au point que le 22 août 1726 il reçoit la tonsure de l'évêque de Langres. Il jeûne, dort sur de la paille et porte la tunique rugueuse en signe de pénitence pendant une demi-année. Peut-être d'ailleurs sa fureur anticléricale future vient-elle de ce qu'il a eu sincèrement la foi et qu'il a tout aussi sincèrement cru en l'Église. La déception n'en sera que plus grande lorsqu'il découvrira concrètement l'hypocrisie oppressive et financièrement intéressée que cela recouvrait autour de lui.

On peut dire qu'au XVIIIe siècle, il est superflu d'avoir la foi pour bénéficier d'une charge ecclésiastique et en tirer profit pour la vie, sur le dos de celles et ceux qui s'épuisent dans les champs pour nourrir tout le monde et mourir dans la misère. Aussitôt tonsuré, vêtu d'une culotte noire et d'une collerette blanche sous une veste courte, il pouvait accéder au titre très lucratif d'abbé de Langres. Son père ayant deux fils, il avait proposé en vain à Denis de prendre sa suite dans l'atelier d'où sortaient des lames de chirurgie de grande réputation, ou bien de devenir abbé. Il pouvait surtout succéder à son oncle à la charge plus avantageuse encore de chanoine de la cathédrale Saint-Mammès. Il fallait l'accord du pape pour cet héritage familial sans rapport avec la vocation proprement religieuse. Hélas, l'oncle meurt avant la réponse du Vatican. Denis Diderot exprime alors le désir de partir chez les jésuites à Paris. En 1728, son père l'y accompagne et le surveille pendant quinze jours puis, rassuré, s'en retourne. Les treize années qui suivent sont mystérieuses, mais on soupçonne que Diderot, s'il se cultive sans doute, notamment grâce aux cours de mathématiques et de philosophie du père Rivard, mène surtout une vie assez

débauchée, au grand dam de son père qui le fait surveiller en cachette par un parent selon des méthodes de renseignement de type policier. Son frère Didier-Pierre, d'une méchanceté et d'une intolérance rares, héritera du poste de chanoine de la cathédrale de Langres. Son père lui ayant coupé les vivres, Denis mène une existence précaire, réalisant quelques traductions ; belle occasion de méditer sur la profonde hypocrisie des valeurs morales brandies par les autorités civiles, familiales et religieuses. On ne sait pas si les vertueux seront un jour récompensés, mais les hypocrites et les méchants le sont immédiatement autour de Diderot : la fausse morale se moque de la morale. Et le philosophe n'est pas au bout de ses peines.

Événement important en 1741 : dans l'immeuble de la rue Boutebrie où Diderot vient d'emménager vivent deux femmes seules, Anne-Antoinette Champion et sa mère. La jolie Toinette a 31 ans, elle aide sa mère lingère et brodeuse depuis sa sortie du couvent, toutes deux sont prudes et pieuses, pauvres et peu cultivées, et n'imaginent pas laisser entrer un homme chez elles, porte ouverte à tous les péchés. Toujours cette morale, sincère cette fois. Diderot est amoureux, il ment, fait croire en exhibant sa tonsure qu'il va entrer dans les ordres, et rend ainsi les visites possibles. Le mensonge paye. Il devra tout avouer lorsque les deux femmes se seront attachées à lui. Il se déclare. Bien sûr, religion oblige, il ne pourra partager charnellement son amour avec Toinette qu'après le mariage. Or une ordonnance royale prévoit qu'un garçon de moins de 30 ans est déshérité s'il se marie sans l'accord du père. Encore une curieuse morale. Diderot doit donc faire le voyage de

Langres fin décembre 1742, car il n'a alors que 29 ans et il est pressé. Après quelques semaines passées à mentir et à séduire son père, il annonce ses projets que le père rejette bien sûr, parce que la fille à épouser n'a aucune fortune. Toujours la morale sans doute. Et le père applique les méthodes coutumières dans cette circonstance : il fait enfermer Diderot dans les cachots d'un monastère comme il en a le droit, et écrit à la mère d'Anne-Antoinette qu'il ne sera libéré qu'avec le renoncement de celle-ci au mariage avec son fils. C'est ainsi qu'avant d'être espionné et enfermé par la police du roi, Diderot l'aura été par son propre père, avec la bénédiction des moines.

Une nuit de février 1743, il réussit à tromper ses geôliers religieux, monte les étages et s'enfuit par une fenêtre, marche trente lieues sous la pluie jusqu'à Troyes. Il y prend le coche avec l'argent qu'il avait caché dans sa chemise et rentre clandestinement à Paris, tombe malade, supplie Toinette et sa mère d'accepter le mariage en le cachant à son père. Et c'est ainsi que le 6 novembre 1743 a lieu ce mariage, célébré par un prêtre coutumier des mariages discrets et avec des témoins de circonstance, union que le père de Diderot ignorera pendant six ans. Diderot a réussi à épouser Anne-Antoinette, mais il va la tromper avec des femmes belles et cultivées, et toute sa jeunesse lui aura appris combien la société et l'Église ont construit une moralité publique sans aucun rapport avec quelque valeur éthique que ce soit, ni avec le souci de ce qui est bon pour les humains, et encore moins avec la recherche du bonheur.

Toute son œuvre en portera la marque, dès ses premiers écrits, et c'est bien pourquoi il se retrouve

aujourd'hui prisonnier dans le donjon de Vincennes…

Le prix de la libre-pensée

Diderot est en prison, et il sait que ce genre d'arrestation peut fort bien l'y maintenir sans jugement pour des années, voire pour toujours, sans communication avec personne. Depuis que la Pompadour a nommé Berryer, on censure, on emprisonne, on pend à tout va ce qui critique, ce qui professe l'athéisme, ce qui se réclame de Newton. Il a peur et croit devenir fou à cette idée d'enfermement de longue durée. Berryer le sait et le laisse croupir ainsi pendant une semaine. Il est sûr de son coup : c'est le confesseur de Toinette qui a dénoncé Diderot, et le libraire Durand a confirmé que Diderot était bien l'auteur des livres qu'on lui attribue. Toujours cette moralité ambiante. Il est suivi depuis deux ans, on a la liste de ses lectures et une description de ses mœurs. Mais comme il l'ignore, il nie tout en bloc sous serment lors de son premier interrogatoire le 31 juillet. Berryer, qui a les preuves de tout ce qu'il affirme, s'amuse à le laisser dix jours encore au secret. Diderot craque, au bord du désespoir : il écrit qu'il regrette ses fautes, tout en continuant de les nier ! Il confesse s'être marié en cachette de son père, annonce son prochain suicide. Il donne la liste de tous ses protecteurs et demande à Berryer s'il peut en faire partie ! Il est visiblement à bout et avouerait n'importe quoi. Le 13 août, il finit par avouer être l'auteur de tous les livres qu'on lui attribue, et fait le serment de ne plus rien publier sans autorisation des censeurs. Et il tiendra cette promesse : l'essentiel des œuvres de Diderot seront posthumes, même si ses proches les lisent. Diderot copiera ou fera

recopier tous ses textes en trois exemplaires, un pour sa fille Angélique, un pour sa protectrice Catherine II de Russie, et le dernier pour la *Correspondance littéraire* dont Grimm a pris la direction après Reynal.

Berryer triomphe, sans réaliser qu'avec ces aveux et des interventions extérieures, auxquels s'ajoutent les campagnes de nombreux intellectuels, Diderot est devenu un héros, « Socrate en prison ». De fait, son régime carcéral sera adouci au point que les éditeurs de l'*Encyclopédie* viennent travailler dans la forteresse, Rousseau lui rend visite et lui offre des livres, Anne-Toinette peut même venir vivre avec lui, ce qui n'empêche pas Diderot de reprendre ses relations avec sa maîtresse madame de Puiseux !

Bientôt libre et célèbre, il peut prendre son envol philosophique et amoureux jusqu'à sa mort, où l'Église croit tenir sa revanche. Une armée de prêtres tente d'obtenir de Diderot un reniement. En vain. L'Église refusera donc qu'on l'enterre et qu'il ait sa tombe. Pressentant la disparition prochaine de son ami, Grimm alerte Catherine II, qui envoie une forte somme d'argent pour qu'on loge Diderot près de l'église Saint-Roch. Là règne un curé qu'il est très facile d'acheter pour organiser des obsèques et un enterrement dignes de ce nom. Grimm obtient même la présence d'une foule d'ecclésiastiques appointés, en tenue, avec chant choral et tout le cérémonial. Diderot aurait bien ri de cette farce qui rendait une confirmation posthume à ce qu'il pensait de l'hypocrisie totale de l'Église.

C'est ainsi toute sa vie, mort comprise, qui illustre et donne chair à la philosophie morale de Diderot.

Une morale sans interdit et sans menace

La morale religieuse est le plus souvent présentée comme un ensemble d'interdits dogmatiques assortis de menaces et de récompenses, sans référence ni à la raison, ni au bien-être, ni au plaisir, ni au bonheur, ni à l'utilité. C'est contre cette conception que Diderot va s'élever pour élaborer d'autres critères conduisant à d'autres valeurs.

Toute sa vie le pousse d'abord à dissocier la morale et ce que prétend établir l'Église. Dès les *Pensées philosophiques* de 1746, alors rigoureusement déiste, Diderot reprend l'idée de Shaftesbury (qu'il a traduit précédemment) selon laquelle « la pensée qu'il n'y a point de Dieu n'a jamais effrayé personne, mais bien celle qu'il y en a un, tel que celui qu'on me peint ». La crainte de l'enfer après la mort et la crainte de la prison avant ne peuvent en rien favoriser la vertu, mais seulement la crainte et la prudence, calcul sans rapport avec la moralité. Diderot maintiendra ce cap philosophique dans toute son œuvre, et prépare ainsi les problématiques de la fin de son siècle. Devenu athée en 1749, il va plus loin dans sa lettre du 11 juin à Voltaire, lequel ne lui pardonnera pas d'écrire que les athées qu'il fréquente sont « enthousiastes du beau et du bon ». Voltaire annulera son invitation à le rencontrer, refusant à sa table toute personne qui ne croit pas en Dieu. Même distinction dans l'article « Irreligieux » de l'*Encyclopédie* : « Il ne faut pas confondre l'immoralité et l'irreligion. La moralité peut être sans la religion ; et la religion peut être, est même souvent avec l'immoralité. » Et lorsqu'en 1760 il écrit la *Lettre à mon frère*, il se place du point de vue de Jésus, de saint Paul, de saint Jean, de saint

Augustin et de toutes les autorités chrétiennes pour condamner son attitude et celle de son Église : « La charité ordonne-t-elle de tourmenter les petits et d'épargner les grands ? » Lui qui déclare ne plus croire en Dieu, il ne cesse de revendiquer les valeurs chrétiennes pour combattre celles de l'Église. C'est ainsi que dans l'article « Spinoza » de l'*Encyclopédie*, alors que l'auteur de l'*Éthique* passe officiellement pour un dangereux athée, Diderot remarque que « tout le monde convient qu'il avait des mœurs, qu'il était sobre, modéré, pacifique, désintéressé, même généreux ; son cœur n'était taché d'aucun de ces vices qui déshonorent ». On peut donc être déclaré athée, hérétique, et posséder toutes les vertus. L'œuvre et la vie de Spinoza l'attestent éminemment. Et si Diderot prend cet exemple, cela ne doit rien au hasard.

Nous l'avons évoqué plus haut, Spinoza substitue au couple Bien/Mal la distinction entre ce qui est bon et ce qui est mauvais pour l'homme. C'est probablement dans cet esprit, et inspiré aussi par ses lectures épicuriennes, que Diderot élabore sa doctrine morale. Ainsi, dans la *Suite de l'entretien* du *Rêve de d'Alembert*, les personnages (le docteur Bordeu et mademoiselle de Lespinasse) conviennent de deux critères : l'agréable et l'utile. L'idéal de vertu est la réunion des deux. En deuxième position, on placera l'utile. En troisième, l'agréable. Et en dernier, « au rang infime », « celle qui ne rend ni plaisir ni profit ». Et Diderot examine avant tout autre exemple la chasteté, élevée par la morale religieuse au rang de vertu suprême, tant pour les prêtres (dont peu l'incarnent vraiment) que pour la mère de Jésus, et ordonnée à tous, surtout à toutes, hors mariage. Les deux protagonistes

du dialogue conviennent comme allant de soi que la chasteté, n'étant ni utile ni agréable, est ce qui est le plus éloigné de la vertu : « Nous conviendrons qu'il n'y a rien de si puéril, de si absurde, de si nuisible, de si méprisable, rien de pire, à l'exception du mal positif. » Cela découle de la définition du mal comme « ce qui a plus d'inconvénients que d'avantages ». Comme le souligne l'article « Bonheur » de l'*Encyclopédie*, « une vertu que n'accompagnerait pas le plaisir pourrait bien avoir notre estime, mais non notre attachement ». Diderot voit bien, après Épicure et avant Freud, que le plaisir est le principe même de la vie, et que ce qui condamne le principe de plaisir est donc tourné contre la vie elle-même, contre ce qu'au XVIIIe siècle on appelle « la nature ». Diderot ajoute immédiatement que ce plaisir peut être « vif » mais aussi durable, sensuel ou spirituel, sentimental ou réflexif. Mais sans plaisir, on ne conçoit pas que des êtres humains puissent choisir la vertu.

C'est ce que va développer plus radicalement encore le *Supplément au voyage de Bougainville*. Ce livre n'est publié que bien après sa mort, en 1796, accompagné d'un véritable réquisitoire contre Diderot et la Révolution de 1789 dont l'Église tient l'auteur pour principal « instituteur », ainsi qu'ennemi de Dieu, des juges et du clergé. Il faut rappeler le contexte de ce livre. Louis-Antoine de Bougainville, autant réputé pour son libertinage que pour ses capacités mathématiques, avait publié un ouvrage narrant sa conquête de Tahiti, mais aussi les mœurs de ses habitants. Ils étaient pacifiques et vertueux, tout en ignorant la notion de péché de chair, ne condamnant pas l'adultère et offrant à tout visiteur une nuit d'amour avec la femme ou l'une des filles de la

famille en signe d'hospitalité. Diderot écrit sa version imaginaire de cet accueil, en mettant l'aumônier de l'expédition en situation de devoir choisir l'une des filles de son hôte Orou, qui s'étonne que le prêtre refuse au nom de la morale, de son état de prêtre, de sa religion. Mais comme Orou ne comprend rien à tout cela et s'offusque gravement de ce refus, l'aumônier doit s'exécuter, pour son propre plaisir et à la joie de la fille, de ses sœurs et de ses parents. Reste à expliquer le lendemain au chef de famille le sens des mots qu'il avait utilisés pour résister à cette proposition coutumière.

Que pouvait-il opposer à Orou, lorsque celui-ci présente l'acte sexuel comme le fait de goûter « un plaisir innocent auquel nature, la souveraine maîtresse, nous invite tous ; de donner l'existence à un de tes semblables ; de rendre un service que le père, la mère et les enfants te demandent ; de t'acquitter envers un hôte qui t'a fait un bon accueil, et d'enrichir une nation en l'accroissant d'un sujet de plus » ? Une fois précisé ce qu'il entendait pas « religion », « Dieu », « mœurs », etc., Orou n'est pas convaincu : « Nos mœurs sont meilleures que les tiennes », lui répond-il, en se félicitant que ce Dieu n'ait jamais parlé à son peuple. Ce qui est bon, ajoute-t-il, c'est ce qui a une utilité générale, c'est-à-dire ce qui est bon pour soi et pour toute la collectivité. C'est pourquoi les principes de cette religion sont contre nature. C'est ainsi que Diderot donne une forme philosophique à tous les malheurs injustifiables que l'Église lui a fait subir. Et il va plus loin, unissant dans une même critique la morale dominante, la domination de la femme et le colonialisme. On comprend que l'Église ait tenu à condamner avec violence ce livre après

la mort de son auteur. Derrière l'indignation morale il y avait une dénonciation proprement politique et sociale de l'idée même d'émancipation humaine, femme comprise.

Diderot donne une grande importance à cette dimension morale de son œuvre. C'est sans doute pourquoi, s'il tient la promesse faite à Berryer de ne plus rien publier sans l'autorisation officielle, il publie tout de même, et sous son nom, en 1777, un court dialogue consacré à cette question : l'*Entretien d'un philosophe avec la maréchale de* ***. Un entretien eut sans doute lieu avec cette femme, en réalité épouse du maréchal duc de Broglie, à qui elle avait apporté une dot importante, mais il est probable qu'à son habitude Diderot ait inventé son contenu. C'est la maréchale, que l'on décrit comme très belle et très pieuse et très dévote, qui le reçoit car son mari est absent. En entendant son nom elle lui demande si c'est bien lui qui ne croit pas en Dieu, et comme il répond par l'affirmative, elle lui demande s'il est vrai qu'il mène une vie vertueuse, ce qu'il approuve à nouveau. « Quoi ! Vous ne volez point, vous ne tuez point, vous ne pillez point ? » – « Très rarement », répond Diderot avec humour. La maréchale refuse de comprendre et lui demande ce qu'il y gagne. « Est-ce qu'on croit parce qu'il y a quelque chose à gagner ? » demande Diderot qui touche là le problème central de toute morale. La maréchale n'est-elle vertueuse que par crainte de l'enfer ? La question est essentielle : n'est-on moral que par crainte d'être puni ? Cela suppose que l'on peut faire n'importe quoi si l'on est certain de ne s'exposer à aucun châtiment, ni dans sa vie ni après la mort. Dans ce cas on n'est pas moral mais prudent,

calculateur, craintif. Et c'est bien ce que répond la très chrétienne maréchale : « Si je n'avais rien à espérer ni à craindre, quand je n'y serai plus, il y a bien des petites douceurs dont je ne me priverais pas, à présent que j'y suis. J'avoue que je prête à Dieu à la petite semaine. » C'est avouer à son visiteur que si elle ne croyait pas aux principes et interdits édictés par l'Église, elle cesserait d'être vertueuse et fidèle. « Quel motif peut avoir un incrédule d'être bon, s'il n'est pas fou ? Je voudrais bien le savoir », s'écrie la maréchale, demandeuse d'une définition du Bien et du Mal, que Diderot lui suggère de donner elle-même, mettant dans sa propre bouche de dévote la définition qu'il en donne depuis toujours : « Le mal, ce sera ce qui a plus d'inconvénients que d'avantages ; et le bien, au contraire, ce qui a plus d'avantages que d'inconvénients. » Pour la première fois de sa vie elle « philosophe », s'amuse Diderot.

C'est ainsi que Diderot conçoit une morale indissociable du bonheur, du plaisir et du souci des autres, sans interdits superstitieux, sans préjudice porté aux femmes. Et si le versant plaisir de cette morale rejoint sa référence épicurienne, c'est une tout autre problématique philosophique qu'il ouvre avec l'idée que la vertu n'a pas besoin de justification autre qu'elle-même.

Faire le bien pour le bien ?

Sous la plume de Diderot, la maréchale considère le Bien comme un simple *moyen* d'aller au Ciel, et avoue que si elle n'y croyait pas elle ne se sentirait plus tenue d'être vertueuse. Cette hypocrisie correspond bien à la logique dominante prêchée par l'Église, en dépit de ce

que l'on peut lire dans le Nouveau Testament, dans la bouche même de Jésus. La moralité ne consiste plus alors qu'en une obéissance aveugle à certains interdits, respectés par pur intérêt personnel. N'est-ce pas ainsi qu'avec tout leur amour les parents menacent leurs enfants de punitions, de la prison, de tous les malheurs, s'ils mentent, s'ils volent, s'ils font du mal à leurs camarades ? Soucieux de leur avenir, les forment-ils à la bonté ou à la prudence ? Ne voit-on pas ces mêmes enfants devenus grands participer aux plus grands massacres dès qu'on leur en donne l'ordre à la guerre, certains non seulement de n'être pas punis mais d'en être même récompensés ? Il est clair que cette logique ne prend en rien la morale au sérieux, c'est-à-dire comme un ensemble de principes ayant leur valeur en eux-mêmes, parce que bons pour tout homme. Et c'est ce qui conduira Emmanuel Kant, à la fin du XVIIIe siècle, à construire la philosophie morale que nous avons évoquée dans le chapitre 6.

Pour lui, on ne peut parler sérieusement de moralité que si le principe même de l'acte peut être universalisé, c'est-à-dire si cet acte est un devoir pour tout homme, et quelles que soient les circonstances. La morale, on l'a vu, ne peut reposer que sur des impératifs *catégoriques* et non *hypothétiques*. Cet humanisme m'impose par exemple de dire la vérité en toutes circonstances, parce que seule la vérité est universalisable, c'est-à-dire choisir la vérité pour la vérité et pour aucune autre raison.

Il en découle que respecter une règle n'est pas forcément moral. Par exemple si j'obéis au commandement « Tu ne tueras point » (dont le principe est universalisable), je ne le fais pas forcément par

moralité : je peux avoir peur d'être pris, ou craindre une riposte qui menace ma propre vie, ou avoir du dégoût, ou avoir peur des remords, ou de l'enfer… Pour savoir si c'est par moralité que je ne tue pas, il faut être en situation de le faire avec la certitude de ne rien redouter comme conséquence, ou même être certain d'être récompensé comme à la guerre, et y renoncer par pure moralité, même si je risque d'être puni pour n'avoir pas tué. Si je suis honnête commerçant en ne volant pas mes clients, cela peut être aussi par crainte de perdre ma clientèle, ou d'être démasqué et puni par exemple. Plus généralement, pour Kant, on ne saura donc jamais si on est moral, ni même s'il est humainement possible d'accomplir un acte sans aucune inclination, intérêt, passion, etc. Raison pour laquelle Nietzsche appellera Kant le « *I can't* » (le « je ne peux pas ») de la philosophie.

Il en découle aussi quelques contradictions dans la pratique. En 1797, du vivant de Kant, le Français Benjamin Constant le remarquait déjà dans *Le Droit de mentir*. Il prenait l'exemple suivant, analysé par Kant lui-même : si un assassin à la poursuite de la personne qui s'est réfugiée chez moi demande si elle y est cachée, dois-je lui dire la vérité ? Kant répond par l'affirmative au nom du principe universel de la vérité que je dois à tout homme en toutes circonstances. Benjamin Constant, qui adhère à la démarche kantienne, estime cette réponse inacceptable et propose de la compléter pour qu'elle ne conduise pas à de telles inconséquences. La morale kantienne manque pour lui de « principes intermédiaires » qui en permettent la réalisation pratique. Le principe de Kant, isolé, conduirait à

« détruire la société » ; mais sans ce principe la société est tout autant menacée. Comment sortir de cette impasse ? Doit-on choisir entre une morale inapplicable et l'abandon de toute véritable morale ? Sur l'exemple évoqué, il affirme ainsi qu'à tout devoir correspond un droit, parce qu'« un devoir est ce qui, dans un être, correspond aux droits d'un autre ». Or l'assassin en question se comporte hors du droit de toute personne à conserver sa vie, et n'a donc pas droit à la vérité. Je n'ai donc pas à son égard un devoir de vérité, j'ai le droit de lui mentir pour sauver une personne. Le mensonge ne devient pas pour autant moral, mais la situation relève d'un pur rapport de forces et non d'une relation laissant place au devoir et au droit. Dans le cas de rapports de forces purs, il n'y a plus d'acte moral ou immoral, au sens propre, possible.

Dira-t-on en effet qu'il était immoral sous l'occupation nazie de mentir pour protéger des juifs ou des résistants ? Dois-je laisser quelqu'un mourir pour préserver ma moralité ? Et s'il est toujours immoral de tuer quelqu'un, que faire si les hordes sanguinaires nazies déferlent sur le pays ? Est-il de même immoral d'exercer son droit de légitime défense face à un assassin, ou de porter secours à une personne en danger ? Aussi rigoureuse et convaincante qu'elle soit, la démonstration de Kant manque effectivement de considérations concrètes. S'il semble bien que Kant ait réussi à déconstruire les conceptions morales qui autorisaient toutes les hypocrisies et proclamaient des normes de vie arbitraires, il n'a réussi à le faire qu'en faisant abstraction des conditions pratiques concrètes,

sans lesquelles toute morale demeure abstraite et inefficace.

Il est d'ailleurs une foule de situations dans lesquelles aussi bien la morale kantienne que les commandements religieux ne me permettent pas de savoir si l'acte est moral ou s'il ne l'est pas. Dans *L'existentialisme est un humanisme*, Jean-Paul Sartre en donne un exemple parmi d'autres. Un de ses élèves lui demande conseil : son frère vient d'être tué par les nazis, il est désormais fils unique d'une femme à la santé déclinante et laissant craindre une fin prochaine, et voudrait partir rejoindre la Résistance. Que doit-il faire ? Selon le devoir chrétien d'amour du prochain, doit-il privilégier sa mère, qui peut mourir s'il la quitte, ou bien l'action contre les forces criminelles qui massacrent à grande échelle ? Abandonner ma mère ou laisser les autres risquer leur vie pour sauver la mienne ? Rien dans les commandements ne peut m'aider à répondre. La morale kantienne ? Si je reste avec ma mère, une fin en soi, je considère les résistants comme des moyens pour moi d'avoir une chance de vivre et de rester libre. Si je rejoins la Résistance qui défend l'humanité comme une fin en soi, ma mère n'aura été pour moi qu'un moyen d'être ce que je suis, et que j'abandonne pour d'autres fins. La morale kantienne ne permet pas plus de me faire connaître mon devoir. Comment trancher ?

La réponse de Sartre renverse les termes mêmes du problème. Il n'y a rien *a priori* qui puisse dicter ma conduite. Aucun raisonnement préalable ne peut vraiment me dire ce que je dois faire, et lorsque mon acte est réalisé au bout d'un raisonnement, c'est le plus souvent parce qu'ayant choisi cet acte, un raisonnement

vient conforter ce choix, et que cette fois j'ai choisi de raisonner, quand tant d'autres fois j'agis sans en tenir compte. De même lorsque je demande conseil à quelqu'un pour m'aider à effectuer ce choix, je ne suis parfois ce conseil que parce qu'il me convient, puisque lorsqu'il ne me convient pas je repousse avec mauvaise humeur un ami en lui reprochant de me conseiller n'importe quoi ! Autrement dit, mes choix précèdent tous mes raisonnements. C'est si vrai que, lorsqu'on me reproche mon comportement et que j'en ai honte, je réplique invariablement que « c'était plus fort que moi », alors que je sais fort bien qu'un autre choix était possible, comme on l'a vu au chapitre 3.

En réalité il n'y a guère de Bien et de Mal en soi. Ces notions sont formées et transformées sans cesse à travers mes actes et ceux de tous les humains. Il y a plus de dix millénaires il semble bien que les conflits collectifs n'existaient pas, mais qu'ils se multiplièrent avec les diverses formes de propriété privée de la terre et l'émergence des États pourvus de forces armées. Dans l'Antiquité, tuer autrui et se faire tuer à la guerre revêtaient un certain prestige moral. L'oppression des femmes, les colonisations violentes, la torture, la peine de mort, toutes les barbaries ont eu leurs heures de gloire parées de morale. Quelle religion n'a pas béni les sabres et sanctifié les supplices ? Et lorsque des peuples renoncent à ces pratiques criminelles, est-ce par soudaine révélation morale, ou bien au contraire n'est-ce pas à force d'y renoncer qu'on finit par les qualifier d'immorales ? Chaque acte que je fais me révèle mon vrai choix, et aux yeux de tous je confère à cet acte une valeur morale.

Une question terrifiante permet de saisir l'importance de cette idée. Si le nazisme avait triomphé sur toute la terre, quelle serait notre morale aujourd'hui, pour les survivants bien sûr ? Trois quarts de siècle après, à force de cours d'histoire, de récits, de lois votées, d'actes quotidiens dans un monde nazi finissant par apparaître comme le seul monde possible, qui, en dehors d'une minorité sans doute contrainte à se taire pendant une longue période au moins, vivrait le nazisme comme barbare ? Cette morale, qui nous paraît si immorale parce que nous l'avons heureusement vaincue, nous empêcherait-elle de penser qu'Hitler a sauvé l'humanité du péril juif ? Terrifiante question, que nous devons nous poser pour mesurer toute l'importance de chaque action conduite hier et aujourd'hui contre le racisme et l'antisémitisme. Ce sont toutes ces actions, souvent au péril de la vie, qui ont permis l'émergence dominante de valeurs humanistes. Sartre a une belle formule : « L'homme invente l'homme. » Façon de souligner que chaque être humain, dans chacune de ses actions, est totalement responsable de ce que devient l'humanité dans son ensemble. Les valeurs morales sont peu à peu produites par les actes humains : « L'homme n'est rien d'autre que son projet, il n'existe que dans la mesure où il se réalise, il n'est donc rien d'autre que l'ensemble de ses actes, rien d'autre que sa vie », conclut-il. Le « Bien » ne peut pas me dire ce que dois faire, dans la mesure où c'est ce que je fais qui produit ce que l'on considère comme le « Bien ».

Le point de vue de la vie

Devrait-on conclure que tout est relatif, que tout ce qui émerge de l'histoire humaine est équivalent, que

toutes les morales sublimes que l'espèce humaine a inventées ne comptent pour rien ? Ici encore, chacun de nous porte la responsabilité de sa réponse à cette terrible question, car la seule interrogation qui vaille sans doute est celle-ci : quelle humanité voulons-nous être ? Dans ce domaine, on ne peut rien démontrer ni expérimenter. En effet, si je réponds que les diverses formes d'humanisme sont meilleures pour les humains, certains pourraient rétorquer : qu'appelez-vous « meilleur » ? Pourquoi devrait-on protéger tous les êtres humains ? Pourquoi pas le nazisme, le racisme, l'apartheid, la dictature, la force coloniale, l'esclavage, la domination des forts ? Après tout ces diverses barbaries ont existé et quelques-uns en sont nostalgiques !

La question ne se pose pas vraiment pour ceux qui se contentent de la force et de l'argent. Cette logique leur tient lieu de raison et de cœur. Elle ne se pose en fait que pour celles et ceux qui s'opposent à cette vision du monde et agissent pour la liberté, l'égalité, la démocratie, l'humanisme sous toutes ses formes. Dans cette perspective, on ne se débarrasse pas si facilement de la morale kantienne : il n'y a de morale humaniste qu'universelle, même si dans la pratique ce point de vue ne suffit certes pas à me dire ce que je dois faire. Elle permet en tout cas de dépasser le point de vue normatif des religions, lesquelles ont historiquement prouvé leur incapacité à limiter les pires barbaries, et parfois même leur capacité à les porter au sommet de l'inhumanité. Ces religions ont aussi répandu dans des peuples entiers des idées de grande portée humaniste, malheureusement contredites par les Églises qui s'en réclamaient. À chacun la responsabilité d'en tirer le meilleur.

On peut en fin de compte se demander plus modestement, mais plus fondamentalement, ce qui est bon ou mauvais pour les êtres humains, individuellement et collectivement. Après Spinoza et Diderot, Nietzsche a repris cette façon de poser le problème moral, d'une façon bien sûr trop riche et trop complexe pour l'exposer ici. Disons simplement qu'il a entrepris d'aborder la question de la *genèse* des morales à l'échelle de l'évolution biologique et de l'histoire culturelle de l'humanité dans son ensemble. Il a bien fallu des valeurs et des règles morales, à l'aube de l'humanité, pour « domestiquer la bête » humaine, la forcer à vivre selon des règles compatibles avec les exigences de la vie collective. Au terme de longs processus, dans certaines civilisations notamment liées au judéo-christianisme, ces valeurs et ces règles en sont venues à incorporer un refus du corps, de la sexualité, du plaisir, de la « puissance » (capacité à être et agir). C'est ainsi pour Nietzsche que des valeurs morales ont pu se retourner contre la vie, répandre une culpabilité maladive contre tout ce qui épanouit la personnalité humaine, être intériorisées et mises hors de la conscience, vécues comme une seconde nature.

C'est ce que les sociétés dominées idéologiquement, économiquement et étatiquement par l'Église ont connu pendant des siècles, et dont nous héritons plus ou moins, « croyants » ou non, au plus profond de notre psychisme. C'est seulement avec la Renaissance puis l'âge des « Lumières » que se craquellent ces idées morales régressives, même si aujourd'hui encore on les voit se réveiller ici ou là, à propos de la sexualité en particulier, de la femme, de la famille, de

l'homosexualité, avec des symptômes de régression culturelle parfois confondante. Et c'est à ces conceptions régressives que Diderot s'est heurté. Là où beaucoup en tirent des troubles psychiques et des violences contre les autres ou contre soi, Diderot a puisé la force et la joie d'une œuvre émancipatrice pour lui-même et pour ses lecteurs. Et sans jamais abandonner les valeurs morales humanistes qu'il a incarnées sans chercher à obtenir par ce moyen une récompense dans l'au-delà. Depuis Platon et Aristote on a découvert que c'est dans la conduite éthique elle-même que chacun peut trouver plaisir et bonheur.

Fenêtre sur cours

« Même jeune, on ne doit pas hésiter à philosopher », écrivait Épicure dans sa *Lettre à Ménécée*. Et cela vaut pour les questions de morale. En témoigne l'une des séances que j'avais eu la chance d'assurer dans une classe de CM2 il y a quelques années.

Pour commencer, les enfants sont invités à définir ce que l'on peut entendre par « morale ». « Faire du bien aux autres », répondent en chœur Ousmane, Naomi, Rokeya, Antoine et Lucie, Lola ajoutant qu'alors on est fier de soi, ce qui donne de la joie. Aristote ne disait-il pas que lorsque je donne à l'autre je conserve pour moi la meilleure part, le plaisir d'avoir donné ?

Pour aller plus loin, je leur soumets un premier exemple de situation : j'aide un camarade qui a un problème parce que si je ne le fais pas je risque une punition sévère. Peut-on dire que je suis moral ?

Gaspard lance la discussion : « Si on le fait uniquement parce qu'on est forcé de le faire, ce n'est pas le bien. » Rokeya n'est pas d'accord : « Même si on me force, ce que je fais est tout de même bien ! » Naomi rectifie vivement : « Non, dans ce cas je ne le fais pas parce que c'est bien, mais parce que je ne veux pas être punie ! » Célia : « Moi, s'il a besoin d'aide, je l'aide, et je me fiche de la punition. » Et Moussa complète : « Si on le fait parce qu'on a peur de la punition, alors ce n'est pas moral. Si je le fais librement, alors je suis moral. » À plusieurs voix, ils retrouvent une idée essentielle d'Emmanuel Kant !

Je leur soumets un deuxième exemple : dans une guerre, on me demande de tuer des femmes et des enfants, sinon on me fusillera. Que dois-je faire ?

Les enfants sont volontiers héroïques, ou au moins comprennent-ils immédiatement où se trouve leur devoir moral. Eduardo et Antoine répondent qu'il vaut mieux un mort que plusieurs, donc il faut se laisser fusiller. Yasmine et Lucie proposent plutôt de discuter avec ceux que l'on doit tuer pour savoir s'il faut ou non le faire, pour savoir s'ils sont de ma famille. Irène s'insurge : « Moi j'ai le choix et je choisis de mourir pour épargner la vie de ceux qui n'ont pas le choix de mourir ou non ! » Naomi et Zoé proposent de donner l'exemple en ne tuant pas. Devant cette héroïque déclaration de moralité, Gaspard se demande tout de même comment il réagirait s'il avait à faire un tel choix dans la réalité…

Histoire de complexifier un peu la question, je leur soumets un nouvel exemple : imaginons une maman dans l'extrême misère, et qui vole du lait pour nourrir son bébé qui a faim. Ce vol est-il moral ?

Célia et Marthe voient bien qu'il y a une difficulté : « Elle devrait demander du lait à quelqu'un plutôt que de voler… » « Dans aucun cas il ne faut voler. » Antoine s'insurge : « Elle fait un mal pour un bien ! Voler c'est moins grave que laisser un bébé mourir de faim ! », soutenu par Naomi : « Entre la vie d'un enfant et le vol, on doit choisir la vie ! » Un écolier remarque que celui à qui on vole le lait « ne sera pas d'accord… » Edgar répond qu'il « préfère qu'on lui vole du lait plutôt qu'on laisse mourir un bébé ». Emryss le soutient : « Elle vole pour une cause, pas pour elle ! » « Ce qui est mal c'est qu'on vole pour son plaisir ; là c'est autre chose », ajoute Mohamed. Ce qu'Antoine appelle « un mal pour un bien ». On le voit, la moralité devient relative à d'autres choses.

Pour avancer un peu, je durcis le problème avec un exemple célèbre (évoqué plus haut) : un assassin court après une personne qui se cache chez moi. L'assassin frappe à ma porte et me demande si cette personne est chez moi. Je lui mens. Est-ce moral ?

Emryss s'exclame : « Moi je mens pour que la personne ne soit pas tuée ! », suivie par Noami : « On doit protéger une vie à tout prix. Il faut mentir. » Edgar et Moussa sont d'accord : il faut mentir. La question de savoir si ce mensonge devient moral n'est pas encore perçue lorsqu'Antoine intervient : « C'est comme pour le bébé : mentir c'est toujours mal, mais dans ce cas il vaut mieux mentir et protéger la personne qui se cache chez moi. » Réponse kantienne : le mensonge demeure toujours immoral. Réponse de Benjamin Constant : dans certains cas, la personne ne mérite pas qu'on lui dise la vérité. Moussa finit pas chercher le principe qui doit conduire à la réponse morale : « Il faut se demander : si j'étais la personne qui se cache, est-ce que je voudrais qu'on dise que je suis là ? » Quelle que soit la personne. Principe universel de l'humanisme.

Pendant cette heure, ce sont des dizaines d'interventions qui se sont succédé. Lorsque la sonnerie retentit, je demande à la classe quelle question je dois me poser pour savoir ce qui est bien et ce qui ne l'est pas. Les enfants répondent qu'il faut se mettre à la place de l'autre. Et à ma grande surprise, une voix se fait entendre pour modifier la réponse : « Il faut se mettre à la place de tous les autres, tous ! » « Il faut savoir si ce serait toujours bon pour tout le monde… »

Tous les regards se portent sur l'écran allumé derrière le bureau du professeur. Mon complice Stéphane Coutellier vient de projeter le texte de l'impératif catégorique d'Emmanuel Kant…

On le voit, de façon certes éparpillée et avec des mots plus simples que les concepts kantiens, des enfants de 10-11 ans parviennent à cerner les grands principes des doctrines les plus élevées. Allons plus loin, avec des étudiants d'une classe préparatoire aux grandes écoles parisienne, deuxième année. Cela se passait durant les heures bruyantes de la « manif pour tous » contre le mariage entre personnes du même sexe. J'ai oublié si le thème de cette année-là était « le mal », ou « la justice », ou un autre encore. Mais, comme cela arrive parfois, l'actualité brûlante faisait irruption dans la classe.

Pour le professeur, bien sûr, pas question de prendre parti. En revanche, une cohorte de grands philosophes surgit alors, qui nous offrent de quoi s'orienter, non pas dans la petite actualité du moment, mais dans les grandes questions actuelles que le présent fait émerger.

Une élève ayant suggéré que la « loi Taubira » était contraire à la « nature » et menaçait le principe même de la famille donc de la société en général, quelques interventions avaient mis cette opposition en rapport avec celle qui s'était dressée jadis contre la loi Veil sur l'interruption volontaire de grossesse. Comment s'orienter dans ces deux cas ? Devait-on en rester aux opinions politiques et convictions religieuses de chacun, devenues « mesures de toutes choses » ? Nous venions de consacrer plusieurs heures à la morale kantienne, à son impératif catégorique visant à conformer le principe de tout acte à ce qui est universalisable à tout homme en toute situation. Nous avions aussi étudié sa définition, partagée par Hegel, de ce qui est juste comme « obstacle à ce qui fait obstacle », « contrainte de ce qui contraint ».

Le problème d'actualité devenait tout autre : interdire l'IVG et le mariage gay, est-ce lever quelque chose qui fait obstacle à la liberté de quiconque ? Et les autoriser contraint-il qui que ce soit à faire quelque chose contre sa conscience ? Ou bien cela revient-il à supprimer un obstacle à certains, qui ne font obstacle à rien, pour personne ?

La réponse étant évidente, chacun put intimement se demander au nom de quoi, de quel principe, on se positionne pour ou contre ces lois. La

même question s'était posée lorsque fut décidé de supprimer la peine de mort en 1981 et 1982 et de dépénaliser l'homosexualité. Ce jour-là, il apparut aux yeux de tous, quelles que soient les opinions, qu'en réalité, sur ce type de questions, une certaine façon, très particulière, strictement religieuse, de concevoir la famille ou l'embryon par exemple, s'arrogeait le droit de l'imposer à ceux qui ne partageaient pas ces convictions particulières. Sans que nul ne l'explicite dans la classe – ce n'était pas le lieu approprié – chacun put avancer dans sa réflexion personnelle.

10

Y a-t-il de justes vengeances ?

Mandela, la justice au-delà du droit

Décembre 1988. Après un quart de siècle d'enfermement, de travaux forcés, d'humiliations et de souffrances en tout genre, Nelson Mandela est conduit sous bonne garde dans un appartement confortable de la prison Verster, près de la jolie ville de Paarl, à une soixantaine de kilomètres du Cap. Sans les barbelés en haut des murs d'enceinte, on ne pourrait imaginer un instant qu'on est en prison. Mandela n'a jamais été autant isolé et surveillé, mais visiblement tout est fait pour qu'il soit satisfait de sa vie quotidienne. Il n'a jamais connu cela depuis sa naissance, lui qui durant toute son enfance dormait sur de la bouse de vache séchée et resta nu sous une pauvre toile fermée avec une épingle. Cet appartement est vaste et équipé d'une piscine, on l'accueille avec une caisse de bon vin du Cap. On lui explique que ce sera sa dernière demeure avant la liberté, et la plus commode pour poursuivre les négociations entamées avec le gouvernement sud-africain.

Cette libération aura effectivement lieu en 1990 et constituera un événement mondial. Hier forçat enchaîné cassant des cailloux dans la cour du bagne, il sera élu

président de l'A.N.C. en 1991, prix Nobel de la paix en 1993, enfin élu président de l'Afrique du Sud en 1994, après avoir voté pour la première fois de sa vie. Pour l'heure, il a du mal à s'habituer au confort qui lui est offert, après vingt années passées dans une cellule infecte au bagne de Robben Island, puis trois ans à la prison de haute sécurité de Pollsmor, et trois ans encore isolé à l'hôpital Volks du Cap. Désormais, dans son grand appartement, il peut recevoir sa famille qu'il n'a pu voir depuis plus de vingt-cinq ans, des amis, et même la direction de l'A.N.C.

À ce confort s'ajoute l'attribution d'un excellent cuisinier, l'adjudant Swart, tout étonné que Mandela exige de faire lui-même la vaisselle et son lit. Swart se souvient de Mandela, qui de son côté n'en conserve aucun souvenir. L'adjudant lui confie un jour qu'il a été gardien au bagne de Robben Island, et que c'est lui qui conduisait le fourgon qui l'emmenait, lui et ses compagnons, à la carrière où l'on cherchait les cailloux. « J'ai honte, monsieur Mandela, j'ai honte… Je faisais exprès de rouler dans les trous pour vous secouer… » Mandela se souvient des meurtrissures que cela provoquait mais pardonne en souriant, à condition que Swart lui cuisine les plats de son enfance, comme le gruau de maïs et les haricots, ou le riz brun, des plats de misère qui tranchent avec les mets succulents qu'il lui mitonne midi et soir, mais qui font remonter en lui les plaisirs simples du début de sa vie. Mandela lui dit en plaisantant qu'il ne sait pas si ses amis lui rendent visite par affection ou pour les repas qu'ils peuvent partager ici avec lui.

Mais le souvenir des coups reçus pendant les allers-retours en fourgon le ramène aux souffrances subies au bagne…

Mille raisons de se venger

Pour mesurer l'incroyable singularité du passage de l'Afrique du Sud raciste à l'Afrique du Sud « arc-en-ciel », sans violence, il faut évoquer, même brièvement, ce que furent ces souffrances pour Mandela et pour son peuple.

Pour Mandela, la privation de liberté commence en 1962, avec la condamnation à cinq ans de prison pour « incitation à la grève », transformée en prison à perpétuité en 1964, à la surprise générale : c'est la mort qui était programmée. Violemment arrêté devant ses enfants, sans mandat d'arrêt, il est conduit avec ses camarades au bagne de Robben Island, menotté dans un bateau où les gardiens s'amusent à uriner sur eux, puis à les laisser nus dans la cour en plein froid, puis à jeter leurs vêtements dans le trou sale qui leur sert de toilettes et qu'ils devront porter puants. Mandela dort nu dans sa minuscule cellule glaciale et humide. Il faudra deux années de revendications pour obtenir une couverture qui ne sera jamais lavée pendant plus de vingt ans. Pas de papier toilette, nourriture rare et repoussante, insultes, voyages interminables en fourgon (ah, les fameux trous qui vous jettent par terre !), avec un seul seau hygiénique pour tous les prisonniers enchaînés les uns aux autres. Et casser des cailloux, aveuglé par la lumière du soleil sur la pierre blanche, envahi par la poussière. Pas de visites, pratiquement pas de courrier, surveillé et découpé. Tout est fait pour déposséder le

prisonnier, réduit à un numéro, de son humanité. Pour le tortionnaire, c'est déjà fait. Il n'a plus d'existence que dans la souffrance infligée à l'autre. On devine le mur de haine que ce système a pu bâtir et renforcer entre les deux camps. Et l'on mesure ce qu'il a fallu de force et de sagesse pour éteindre cette haine en soi.

Ce qui peut être attribué à un être déclaré exceptionnel a pourtant été partagé par l'essentiel du peuple noir, dont les douleurs ne furent pas moindres. On n'était pas plus libre pour n'être pas au bagne. Depuis leur colonisation en 1652, les Noirs d'Afrique du Sud ont subi toutes les formes de domination les plus cruelles. L'esclavage arriva avec les colons néerlandais, allemands, français et scandinaves. Au nom du Dieu des chrétiens, ils subirent le racisme le plus barbare. Avec la colonisation anglaise de 1815, l'esclavage fut aboli mais pas la condition d'esclave dans les mines d'or et de diamant, accompagnée de discriminations systématiques. C'est ainsi qu'un jour, à la fin du XIXe siècle, Gandhi fut expulsé d'un wagon pour Blancs à coups de pied ; après vingt années en Afrique du Sud, où il participe à la fondation de l'A.N.C. et laisse en héritage sa philosophie de la non-violence, il repartit la faire triompher en Inde. Mais c'est en 1948 que l'apartheid proprement dit est installé, avec deux cents lois racistes, malgré l'opposition du Parti communiste et des travaillistes d'Afrique du Sud.

Les Noirs sont interdits dans les magasins, les autobus, les trains et les plages pour Blancs. Mariages et relations sexuelles sont interdits entre Blancs et non-Blancs. Les déplacements des Noirs sont limités et subordonnés à la possession d'un laisser-passer. Des

déportations massives de populations sont effectuées, pour parquer les trois millions de Noirs dans des réserves. Les fermes des Noirs où la terre est fertile sont réquisitionnées pour des fermiers blancs, les Noirs étant placés sur de mauvaises terres. On réserve des villes entières aux Blancs. On dénombre des dizaines de milliers de morts noirs au fond des mines sans sécurité. On stérilise des femmes noires par milliers. On réserve bien sûr le droit de vote aux seuls Blancs. Enfin on généralise des méthodes répressives extrêmement violentes, par les emprisonnements bien sûr, et le bagne, mais aussi en tirant sur le moindre rassemblement de protestation, y compris sur les écoliers noirs. Des noms comme Sharpeville (soixante-dix morts) ou Soweto (six cents morts d'un coup) deviendront tristement célèbres dans le monde entier. Et même pendant les négociations avec le gouvernement pour préparer la fin de l'apartheid, des massacres seront perpétrés contre les Noirs et l'A.N.C. pour faire pression sur Mandela.

Humain, trop humain

On conçoit qu'après tant d'années de criminelle barbarie du pouvoir blanc, beaucoup de Noirs aient pu ressentir un formidable désir de vengeance. On l'aurait eu à moins. Il s'agit là d'un sentiment immédiat, comme mécanique, qui passe à peine par la médiation de la conscience, et encore moins par celle de la réflexion. On tue mon enfant ? Je tue l'assassin et « justice est faite » ! Qui prétend ne pas réagir spontanément, immédiatement, ainsi ? C'est sans doute pourquoi on s'identifie si facilement à la fureur des victimes lorsqu'elles se vengent. C'est sans doute aussi cette immédiateté du sentiment de vengeance qui explique la

profusion de romans, de pièces de théâtre et de films qui la mettent en scène. Chacun s'identifie à la victime, partage son douloureux désir de se venger et jouit de la punition infligée à l'auteur des violences qu'elle a subies. La souffrance a engendré une haine qui paraît justifier que l'on fasse souffrir à son tour, et qu'un mal répare un mal. Depuis l'Antiquité, on ne saurait compter toutes les œuvres qui subliment la vengeance comme une sorte d'incarnation de la justice. Une fois encore, « justice est faite » grâce au « justicier ». Les films n'ont pas souvent, en ce domaine, la complexité des œuvres de Corneille ou de Shakespeare, qui du *Cid* au *Marchand de Venise* nous invitent à entrer en contradiction avec nous-mêmes et nous contraignent à réfléchir. Combien de westerns et de films policiers, par exemple, font applaudir au massacre final des « méchants » en créant en nous l'impression jubilatoire que « tout finit bien » ? On peut s'étonner du peu de réserves que suscitent ces œuvres largement destinées aux enfants.

D'un côté, on fait l'éloge des *Misérables* de Victor Hugo, chef-d'œuvre littéraire et philosophique qui condamne la vengeance au profit du pardon, ou de la *Clémence de Titus* de Mozart et Mazzolà, qui fait l'éloge du refus de punir. D'un autre côté, on se réjouit sans recul critique du succès du livre et des multiples versions cinématographiques du *Comte de Monte-Cristo* parmi les jeunes publics. Or cette œuvre d'Alexandre Dumas est une monstrueuse apologie de la vengeance disproportionnée, qui insinue irrésistiblement en nous une jubilation au spectacle de ses cruautés. En effet, si dans *La Vendetta* d'Honoré de Balzac, *Manon des sources* de Marcel Pagnol ou *Colomba* de Prosper Mérimée, le

sentiment de vengeance est à la fois justifié et relativisé, Dumas ne suggère qu'en quelques mots, à la fin, un petit doute sur les crimes perpétrés par son héros. Qu'on en juge.

Bien sûr, Edmond Dantès est envoyé à la sinistre prison du château d'If dans des conditions révoltantes, arbitraires, par un complot de Fernand qui veut épouser sa fiancée et y parvient, de Danglars qui brigue son poste de capitaine et l'obtient aussi, de Villefort qui veut protéger son père qui complote contre le roi. On ne peut que s'insurger contre cette injustice, s'identifier à la souffrance de Dantès pendant quatorze années dans sa cellule, et rêver que justice se fasse. Mais comment justifier les conséquences de la froide vengeance du même Dantès ? Fernand est poussé au suicide, Danglars est ruiné et sa fille conduite à épouser un forçat, Villefort devient fou, sa femme se suicide avec son fils après avoir empoisonné une bonne partie de sa belle-famille, Caderousse tue son épouse et va aux galères… Bref : tout finit bien, le public jubile, Dantès part il est vrai avec quelques remords en Orient avec l'ancienne esclave qu'il aime. Tout juste la question l'effleure-t-elle de savoir s'il a vraiment eu raison de se substituer à Dieu. Y a-t-il jamais eu aussi énorme apologie de la vengeance ? Et de quel Dieu parle-t-on ? La Bible et le Coran condamnent radicalement le principe même de la vengeance. Quant à la Torah du judaïsme, qui date de l'Antiquité archaïque, elle voit Moïse énoncer la fameuse loi du talion, « œil pour œil, dent pour dent ». Cependant cette loi n'est pas une apologie de la vengeance mais une invitation à la *proportionner*, en tant que forme unique alors de la justice, tout en proposant de ne pas toucher au corps et

de guérir plutôt le mal par une compensation en nature (forme ancienne de nos dommages et intérêts).

Les monothéismes prônent le *pardon*, comme Victor Hugo dans *Les Misérables,* ou Gandhi pour qui « œil pour œil, et le monde entier est aveugle ! », ou Martin Luther King, pour qui « la race humaine doit sortir des conflits en rejetant la vengeance, l'agression et l'esprit de revanche ».

Notre duplicité contemporaine fait applaudir Mandela, Luther King et Gandhi, mais fait lire *Le Comte de Monte-Cristo* comme une sorte de rappel au réalisme, à la façon de ceux qui louent l'idéal de paix et de liberté en bombardant des peuples entiers. Comme si pour refuser la vengeance on devait se résigner à laisser les crimes impunis et les assassins à leurs funestes pratiques. Comme si refuser par exemple la peine de mort en tant que crime revenait à ne pas punir les coupables de crime. L'humanité a inventé autre chose que les termes de cette fausse alternative.

Juger sans venger

Bien sûr, les choses seraient fort simples si l'ensemble des êtres humains incarnaient dans la réalité le rêve d'une bonté et d'une honnêteté générales. Pardonner à celui qui vous a offensé est la marque d'une incontestable grandeur d'âme, celle que Jean Valjean illustre dans *Les Misérables*, après avoir été voleur : le pardon du prêtre qu'il avait volé devient contagieux et transfigure Jean Valjean pour la vie. Malheureusement, dans la réalité, l'assassin et le voleur qu'on laisse courir en liberté ont une fâcheuse tendance à tuer et voler encore. Quant à leurs victimes et leurs proches, on les

condamne alors à souffrir non seulement en tant que victimes directes ou indirectes, mais aussi en tant qu'elles voient leur mal impuni, leur souffrance ignorée et leur bourreau épargné.

C'est cette double souffrance qui engendre le sentiment de vengeance, lequel, comme l'a bien vu Rousseau, a tenu lieu de loi à l'aube de l'humanité. Au commencement il y a cette souffrance du mal que je subis, donc le sentiment d'injustice. Comme le disait déjà Héraclite : « S'il n'y avait pas l'injustice, on ignorerait jusqu'au nom de la justice. » La balance qui penche en ma défaveur crée le désir de peser sur l'autre plateau, ce qui est tordu devant à mes yeux redevenir droit. Le « droit » en tire son nom, et a pu parfois se confondre avec la vengeance qu'il vise pourtant à dépasser. La question est alors de savoir si la vengeance vise à rétablir l'équilibre entre les plateaux de la balance, ou bien si la fureur qui la meut n'est satisfaite que lorsque la balance se met à pencher de l'autre côté. Si tel était le cas, alors la justice, confondue avec la vengeance, ajouterait un mal à un mal, une injustice à une injustice, et s'avérerait donc *toujours* injuste. On aurait alors à choisir entre deux comportements injustes : soit laisser courir les méchants et ouvrir la possibilité d'une guerre de tous contre tous, dans laquelle tout le monde finirait par faire le mal ; soit se venger sous une forme personnelle ou institutionnelle pour combattre le mal, et ouvrir la possibilité d'une perpétuelle escalade d'un mal à un mal plus grand. Ce qui revient au même. C'est bien pourquoi, afin d'échapper aux tenailles de cette alternative désespérante, on a dû inventer la « justice », la loi commune, le juge.

Quoi qu'on en pense parfois, surtout lorsque je « réclame justice » après un mal que j'ai subi, la justice n'est pas là pour me venger. Elle est même, dans son principe, une rupture avec cette logique de la vengeance. Comme le montre Hegel dans sa *Propédeutique philosophique*, lorsque je me venge je suis en même temps juge et partie. Je ne *juge* pas, je *réagis* sous l'empire de la passion, subjectivement, selon mon sentiment personnel animé par ma souffrance. Nul être extérieur à moi ne peut estimer cette souffrance que je ressens. Celui qui me l'a infligée la sous-estime nécessairement parce qu'il y est extérieur. Pour lui qui m'a frappé, insulté, ce ne sont que des coups et des mots. En moi il y a, en plus, la négation de ma personne, une atteinte à mon être, une injustice insupportable, révoltante. Une fureur. C'est pourquoi en me vengeant, même avec le souci de proportionner le mal que je renvoie à celui qui me l'a fait subir, je répondrai avec un mal plus grand. Mon agresseur se sentira donc agressé à son tour, et cette surenchère nécessaire non seulement ajoutera du mal au mal, mais chaque fois un mal plus grand. Ce processus ne peut trouver en lui-même aucune limite et ne trouvera jamais de réponse *juste*. Il faut donc, lorsqu'un mal est commis, réussir à supprimer le facteur subjectif, passionnel, de la réparation. Et pour y parvenir deux choses s'imposent : d'une part définir une sorte de « tarif » objectif, qui vaille pour tous, et d'autre part le faire appliquer par un tiers, extérieur au conflit et qui donc n'est pas guidé par la passion. Il est besoin d'une loi, et d'un juge.

Le juge n'a à se venger de rien, celui qui est puni ne peut lui en vouloir personnellement (tout juge

trancherait à peu près comme lui), et la victime peut s'estimer, sinon vengée, du moins reconnue comme victime et satisfaite que la balance ne penche plus en sa défaveur. Tel est le rôle de la *punition légale*, fondée juridiquement, sur le droit existant, et éventuellement aussi le rôle des compensations financières pour la partie lésée.

Bien sûr, aucun juge ne sera jamais parfaitement « objectif » au sens d'une neutralité absolue. Il a une vie derrière lui, composée d'événements qui ont forcément des rapports avec les cas qu'il doit examiner, donc la trace de passions conscientes ou non qui vont le pousser à s'identifier plus ou moins à l'accusé ou à ses victimes. Lorsque de tels événements sont connus et importants, le juge peut renoncer, ou être récusé. Comment par exemple juger sereinement un violeur présumé si sa propre femme ou sa fille a été violée ? Juger « objectivement » un agresseur si soi-même ou un proche a été agressé ? Le problème se pose aussi dans le cas où intervient un jury populaire. Comme jadis en Grèce antique, où ils pouvaient être six cents, les jurés sont tirés au sort pour qu'aucun critère ne fausse la neutralité du jury, et certains peuvent être récusés par les deux parties. Jugera-t-on pareillement un viol par exemple si le jury est composé d'une grande majorité d'hommes ou de femmes ? On sait trop qu'aux États-Unis, surtout dans certains États, à une grande majorité de condamnés à mort de peau noire a correspondu une grande majorité de jurés à peau blanche, et l'on ne cesse de compter ce qu'il a pu y avoir d'exécutions d'innocents dans une ambiance ouvertement raciste. Comment prendre au sérieux les tribunaux de vainqueurs

lorsqu'ils jugent les vaincus ou les dominés, que ce soit sous le nazisme ou à la Libération, sous le stalinisme ou sous l'apartheid ? Sans être jamais parfaits, et en dehors de ces situations extrêmes, tous les efforts ont été tentés pour choisir des juges extérieurs aux éléments des cas à examiner.

C'est grâce à un ou plusieurs tiers, le juge, les jurés, que « les deux parties s'accordent pour reconnaître le droit en tant que droit », ajoute Hegel. Les deux parties sont réunies sous le même droit, donc selon ce qu'Emmanuel Kant appelle « une loi universelle de la liberté » dans sa *Doctrine du droit*. Pourquoi « liberté » ? Parce que par définition on appelle *injustice* toute contrainte qui fait obstacle à ma liberté. Le vol fait obstacle à ma liberté de disposer de ce qui m'appartient. Il faut donc lui faire obstacle. Le viol, la violence physique, l'insulte, la menace, font obstacle à ma liberté, ma dignité, l'intégrité de ma personne. Il faut donc leur faire obstacle pour y mettre fin. Est injuste et contraire au droit « toute conduite qui limite la liberté d'autrui », précise Kant. Est donc juste ce qui « fait obstacle à ce qui fait obstacle à la liberté ». La punition rétablit donc une liberté. La justice ne consiste pas à restreindre la liberté d'un être, mais à empêcher que l'on restreigne la liberté d'autrui.

C'est cette idée fondamentale que Hegel va reprendre à son compte : « On ne peut contraindre aucun homme, sinon seulement à supprimer la contrainte qu'il a exercée sur autrui. » Si l'on y réfléchit, cette proposition est de nature à résoudre bien des difficultés qui se présentent à nous lorsque nous avons à nous situer par rapport à une loi. Nous compliquons souvent inutilement ce genre de

situation, par exemple lorsque l'on débat autour de la proposition d'une nouvelle loi. Était-il juste d'autoriser l'interruption volontaire de grossesse au lieu de la punir de prison comme on le faisait avant 1974 ? La loi Veil ne contraignait aucune femme à le faire en contradiction à des principes personnels, mais cessait de contraindre les autres à le faire dans de dramatiques conditions. Elle ne supprimait aucune liberté, mais faisait obstacle à un obstacle. Ce sont donc les adversaires de cette loi qui, prenant leurs convictions personnelles pour des lois universelles, voulaient continuer d'imposer une contrainte à celles et ceux qui ne les partageaient pas. On peut appliquer le même raisonnement à la loi Taubira autorisant le mariage entre homosexuels, qui consistait aussi à faire obstacle à ce qui faisait obstacle à une liberté, sans contraindre personne. Cela vaut et vaudra toujours à propos de toute loi qui ouvre de nouveaux espaces de liberté sans remettre en question d'autres libertés.

C'est que certaines « libertés » peuvent autoriser des dominations et violences, donc entrer en contradiction avec d'autres libertés. C'est le cas pour l'exploitation des enfants, le proxénétisme, la vente d'organes ou du sang, la « location » contre argent de ventres de « mères porteuses », etc. Il est vrai qu'en certains cas repérer ce qui est universellement juste ou injuste n'est pas aussi simple et mérite à la fois débat public, réflexion collective et extrême prudence. Il reste que la philosophie a apporté, depuis des siècles, bien des outils pour aider à répondre, non pas à toutes les questions possibles, mais à bien des questions d'intense actualité, que les débats d'opinions, de religions et de politique

politicienne obscurcissent malheureusement au détriment de tous.

Le choix n'est donc pas à opérer entre un laxisme qui désarme les victimes et la vengeance qui ajoute des victimes aux victimes. Cela dit, une fois la loi établie et une fois fixées les modalités de son application, le problème devient-il simple à résoudre ?

Au-dessous et au-dessus des lois

Si les lois existantes, que nous supposerons pour l'instant justes aux yeux de tous, suffisaient à garantir mécaniquement de justes jugements, le juge et les jurés deviendraient inutiles : de la simple lecture des lois découlerait une peine précise et indiscutable. Le plus petit ordinateur mettrait tous les juges en chômage technique. Mais alors, on verrait appliquer la même peine à celui qui dévalise une banque pour accroître une fortune déjà considérable grâce à des vols antérieurs et à la chômeuse qui élève seule ses enfants et vole le lait en poudre qu'elle ne peut plus acquérir pour les nourrir. On punirait pareillement le crime longuement prémédité contre une personne que l'on veut dévaliser et le « crime passionnel » lors de la découverte soudaine d'un adultère, ou le crime commis par un enfant ou un malade mental reconnu non responsable de ses actes.

Les lois punissent le crime ou le vol en général, mais le juge a toujours devant lui un cas particulier, un individu singulier qui a commis un acte singulier dans une situation singulière. Aucune loi ne pourra jamais prévoir et intégrer tous les cas, et ne pas considérer leur particularité dans la définition de la peine serait certes conforme à la loi, donc *légal*, mais contredirait l'esprit de

la loi et serait donc *non équitable*. Qu'auraient donc inclus dans la loi les législateurs s'ils avaient voulu prévoir ce cas ? Telle est la question que doit se poser un juge pour fixer une peine de façon *équitable*, affirme déjà Aristote dans son *Éthique à Nicomaque*, quatre siècles avant notre ère. C'est ce qui rend l'intervention des juges absolument nécessaire entre la loi écrite, qui est toujours générale, et son application concrète, toujours singulière, et c'est aussi pourquoi leur tâche est si complexe et difficile. Certes, tous leurs jugements ne seront jamais parfaits, mais les critiquer sans cesse pour leur sévérité ou leur laxisme est non seulement injuste mais aussi dangereux. Quant aux lois, elles ne relèvent pas de leur responsabilité mais de celle des citoyens. À eux d'intervenir pour se doter de lois plus justes ! Mais il y a dans cette simple expression de « lois plus justes » un autre problème tout aussi difficile.

De même qu'on ne peut vérifier si un objet mesure un mètre ou pèse un kilo sans disposer d'un mètre ou d'un kilo étalons qui mettent tout le monde d'accord, qui dira si une loi est ou n'est pas « juste » ? Quel sera le critère d'un tel jugement ? Quel principe supérieur aux lois qui existent peut nous permettre de dire si elles sont justes ou non ? De même que l'*équité* exige du juge qu'il se place « au-dessous » de la loi, peut-il exister des principes qui se situent « au-dessus » des lois ? Par définition, les lois sont toujours « légales ». Mais sont-elles justes pour autant ? Nul n'est censé ignorer la loi et celle-ci s'applique à tous, sans quoi elle ne sert à rien ou bien demeure arbitraire. Mais si on en reste là, cela signifie que l'on est toujours « juste » en obéissant aux lois quelles qu'elles soient, telles qu'elles existent. Cette

question n'est pas nouvelle. Sophocle la mettait déjà en scène dans *Antigone* au Ve siècle avant notre ère. Antigone doit-elle obéir à la loi de Créon et sacrifier alors le destin de son frère, ou bien obéir à un principe supérieur de justice, supérieur à la loi et désobéir à celle-ci, lui désobéir pour être juste et en payer le prix en perdant sa propre vie ?

Cette question n'a rien d'abstrait et ne se pose pas qu'au théâtre ou dans les livres : Mandela par exemple l'a théorisée face aux lois de l'apartheid en conduisant des campagnes de désobéissance civile. C'est aussi ce que l'Afro-Américaine Rosa Parks a incarné aux États-Unis en refusant de céder à un Blanc son siège dans un autobus en décembre 1955. Son acte singulier était *illégal*, mais elle le considérait comme *légitime*, et sa condamnation fut le point de départ de la lutte de Martin Luther King contre les discriminations racistes dans son pays. Dans de tels cas le citoyen, la citoyenne connaissent la loi mais refusent de reconnaître sa légitimité. On peut ainsi décider d'obéir ou non à la loi, au nom d'un principe supérieur de justice placé « au-dessus » de la loi. C'est bien la question que beaucoup ont dû se poser, par exemple en France sous l'occupation nazie, ou à l'époque des massacres de la guerre d'Algérie, et plus généralement dans tout système oppressif ou totalitaire. Dans ces situations, c'est la conscience de chacun qui dicte le devoir : dois-je dénoncer les Juifs et les résistants comme la loi me le demande ? Dois-je aider les réfugiés irréguliers dans la tourmente ou les livrer à la police ? Dois-je garder pour moi des informations graves pour la collectivité si l'on m'interdit de les rendre publiques ? Rousseau disait déjà

qu'on n'a le devoir d'obéir qu'aux *lois légitimes*, c'est-à-dire validées par le peuple lui-même selon des principes universels. Les premiers chrétiens désobéirent ainsi aux lois romaines au nom de principes universels de type religieux, et bien des êtres humains durent désobéir aux lois implacables de l'Église au pouvoir au nom de principes démocratiques et humanistes universels.

On a pu voir que Kant et Hegel ont œuvré pour nous léguer des critères possédant ce critère d'universalité. Ce critère est de la plus haute importance, car il est inconcevable que chaque citoyen s'arroge le droit de désobéir aux lois de la cité sous prétexte qu'il a une autre conception, toute personnelle, de ce qui est « juste » ! Un principe ne peut être reconnu comme devant être placé « au-dessus » des lois existantes s'il ne peut se prévaloir d'une *légitimité* supérieure à la loi et porteur d'une liberté et d'une universalité plus larges. Tout ne se vaut pas en matière de justice, tout n'y est pas purement relatif, et la recherche de principes supérieurs fait partie des devoirs de tout citoyen, et bien sûr de tout philosophe.

Il y a bien un lien entre tous ces éléments théoriques que nous nous efforçons d'articuler : le souci d'écarter la vengeance, et l'usage de la force, du traitement des injustices. Il faut à la fois que la victime soit reconnue comme telle, que sa souffrance soit entendue, que le coupable soit reconnu aussi et éventuellement puni. Tout jugement doit respecter les exigences de justice, d'équité, de légitimité, et sa finalité n'est pas de punir en soi, mais de fonder l'ordre social en rendant si possible les citoyens *meilleurs*. C'est-à-dire que le droit n'a pas sa fin en lui-même. Il n'a de sens que s'il concourt à des

relations plus amicales, civiques, respectueuses d'autrui parmi les citoyens. Et il arrive même que cette finalité conduise les victimes d'injustice à renoncer à la punition des coupables, à pardonner, non pour oublier ou nier la nécessité de la justice, mais au contraire pour en faire intérioriser plus sincèrement le sens profond.

Un « au-delà » du droit

Est-il possible qu'en certaines circonstances la justice suppose le dépassement du droit, et que la vraie justice se moque de la « justice » telle qu'elle est établie ? On a évoqué plus haut les principes du pardon et de la clémence, mais aussi les raisons qui font craindre que cela ne fonctionne qu'à l'échelle individuelle et entre personnes de haute moralité, sans quoi la candeur et l'angélisme peuvent conduire au désastre au niveau de la société telle qu'elle est. Il est pourtant des situations où cette voie peut apparaître comme non seulement concevable mais la seule raisonnable, et au niveau d'un peuple entier. Cela s'est produit à notre époque, avec le retentissement que l'on sait, en Afrique du Sud puis dans son sillage dans quelques autres pays. Mais cela s'est plus largement imposé dans la plupart des peuples par le passé.

Dans *Mandela, une philosophie en actes* en 2014, puis dans *La Parole du mille-pattes, difficile démocratie* en 2019, je me suis efforcé de mettre en perspective les traditions anciennes de dépassement de la vengeance avec les inventions politiques modernes de Nelson Mandela pour réconcilier les parties en conflit. En réalité, on a tendance à l'oublier, c'est pendant des millénaires que l'humanité a appréhendé cette question décisive avec

l'exigence de réconciliation sincère et en public. Le dépassement de la logique de vengeance individuelle au moyen de méthodes répressives et cruelles est principalement le fait de ce que nous appelons les « civilisations » les plus « avancées ». Torturer, brûler vif, couper les membres et la tête, écorcher, asperger d'huile bouillante, écarteler, griller sur la chaise électrique et autres supplices raffinés, tout cela sera ainsi banalisé à grande échelle, pour l'essentiel au sein de sociétés avec État et techniques avancées, grande culture et inégalités croissantes. Avec aussi des religions, y compris équipées d'un Dieu aimant et miséricordieux. C'est ainsi qu'on a fini par trouver normal de faire souffrir et tuer légalement ceux qui font souffrir et qui tuent illégalement.

On peut se demander à quoi cela mène-t-il, sinon à rendre moralement acceptable la torture et le crime. De fait, des millénaires de violence étatique contre les violences personnelles n'ont jamais fait reculer ni la criminalité ni la logique de vengeance. Si la finalité de tout système judiciaire est de rendre les relations plus fraternelles et la sécurité plus solide, force est de constater que la criminalité ne recule qu'avec l'humanisation des peines et la démocratie.

Cela n'autorise sans doute pas à idéaliser le passé lointain de l'humanité et à en former l'image d'une sorte de paradis pacifique et innocent. S'il n'y a pas toujours eu des guerres, si celles-ci ne se multiplient qu'avec la propriété privée de la terre et la formation des premiers États, il y a toujours eu certaines formes de violences tribales internes et externes. En revanche, on ne saurait oublier avec quelles créativité et ténacité les cultures les

plus anciennes ont inventé des formes collectives, profondément démocratiques, de dépassement des conflits et de l'esprit de vengeance. Les deux peuples connus qui ont sans doute conservé jusqu'à nous les coutumes les plus anciennes, les Hadza de Tanzanie et les Achuar d'Amazonie, partagent tout et décident tout collectivement, femmes comprises. Plus généralement, sur tous les continents, les tribus qui ont préservé les principes essentiels de leurs traditions, malgré les colonisations et parfois même malgré l'urbanisation, ont en commun un souci du partage et de l'égalité, le refus de chefs qui décident sans l'accord du groupe, ainsi que des processus de réconciliation et un refus de la vengeance. En Afrique par exemple, cela se vérifie chez les Bantous avec un repas de réconciliation, chez les Tallensi du Ghana avec un sacrifice animal, en Ouganda avec des compensations décidées par le groupe et l'ingestion d'une potion amère par les deux parties en conflit, chez les Hottentots et les Bathongas, mais aussi en Mélanésie, en Nouvelle-Calédonie, en Indonésie, chez les Sioux et Crow d'Amérique du Nord. Marcel Mauss avait déjà étudié ces pratiques sur plusieurs continents au début du XXe siècle. Il s'agit par exemple d'échanger des insultes entre adversaires et d'en rire avant de déjeuner ensemble, ce que l'on appelle les « parentés par plaisanterie ». Ces usages anciens, qui conservent parfois aujourd'hui beaucoup de leur force, se proposent de remplacer la vengeance par un face-à-face de paroles en présence du groupe, jusqu'à ce que soit admise la faute commise et que coupable et victime conviennent que cette reconnaissance suffit à dépasser le tort et la souffrance occasionnés. On appelle ces palabres réconciliateurs le *gacaca* au Rwanda, le *toukpè* en Côte

d'Ivoire, le *sininkunya* au Mali, le *rakiré* au Burkina-Faso, ailleurs encore en Afrique le *kahi*, le *massir*, ou le *dendiraagal*.

En Afrique du Sud, cette démarche porte de nom d'*ubuntu*. Mandela l'a vécue durant toute son enfance, et c'est en s'inspirant de cette tradition ancestrale qu'il a pu inventer une forme politique de grand avenir. Lorsqu'un peuple sort d'un véritable enfer oppressif et criminel, les souffrances accumulées alimentent presque mécaniquement une haine contre les bourreaux d'hier, un désir irrépressible de leur infliger à leur tour ce qui a été subi. Alors se multiplient les actes de vengeance le plus souvent spontanés, et parfois aussi organisés militairement, ou par le biais de tribunaux très spéciaux aux arrêts très prévisibles. C'est par exemple ce qui s'est produit en France après la Libération, avec ou sans tribunaux, ou bien lorsque les troupes soviétiques ont vaincu l'Allemagne hitlérienne qui avait infligé vingt millions de morts à l'U.R.S.S. C'est ce qui s'est passé lorsque le peuple algérien a vaincu le colonialisme français. Le souci d'écraser anciens maîtres et anciens collabos a toujours fait jubiler les anciennes victimes, même si bien des innocents en font les frais. La question est de savoir si cela a permis une justice qui referme les plaies.

Ne rien faire et oublier le mal commis comme la souffrance des victimes, cela aggrave tout. Les amnisties des assassins, comme en Espagne après la dictature franquiste ou au Chili après celle de Pinochet, n'ont pu qu'entretenir durablement les souffrances et les contradictions. Le renversement autoritaire et répressif des plateaux de la balance, comme au Mozambique ou

au Zimbabwe, qui avaient subi la même oppression raciste qu'en Afrique de Sud, n'a conduit qu'à des guerres civiles, des dictatures et la plus grande pauvreté. Si au Rwanda ou il y a peu au Canada des plaies béantes ont pu amorcer une guérison, c'est grâce à un processus public de réconciliation dans lequel les assassins et oppresseurs ont reconnu leurs fautes, et leurs victimes ont vu reconnaître leur souffrance injuste aux yeux de tous. Ces processus se sont inspirés de la démarche initiée par Mandela et ses compagnons en Afrique du Sud.

Il était possible de s'appuyer sur les résolutions de l'O.N.U. qui avaient déclaré l'apartheid « crime contre l'humanité », donc imprescriptible, pour juger les milliers d'assassins blancs, policiers, fermiers, patrons des mines, militaires, fonctionnaires, juges, politiciens, etc., les condamner, saisir leurs biens, les distribuer aux Noirs spoliés, établir un pouvoir noir, écarter tous les dirigeants et divers responsables de tous les postes de commandement. Le droit international le permettait, la démocratie le légitimait, rien n'était plus facile pour un nouveau gouvernement largement majoritaire et qui avait sous son pouvoir une minorité qui avait participé ou consenti à un système raciste monstrueux. Tout le monde aurait admis, ou fait semblant de ne pas voir quelques règlements de compte sanglants.

Or ce n'est pas ce qui s'est produit. Depuis sa fondation, l'A.N.C. avait rejeté l'idée de violence contre les Blancs, l'idée de vengeance, l'idée d'un exil forcé des colonisateurs, et combattu tous les racismes. Malgré les violences subies, l'A.N.C. n'avait cessé de prôner une Afrique du Sud où Blancs et Noirs unissent leurs efforts

pour construire une société moins inégale, avec universalité des droits. Après toutes les injustices et tous les massacres perpétrés, cet objectif pouvait paraître utopiste et impuissant, si l'on faisait abstraction de la tradition de l'*ubuntu*. Cette tradition avait été préservée « grâce » à l'oppression colonialiste et « grâce » à l'apartheid. En excluant violemment les Noirs de la vie sociale, urbaine, universitaire, juridique, médiatique et politique, l'apartheid a contraint la plupart des Noirs à vivre selon leurs propres coutumes, méprisant avec raison celles des Blancs, et à consolider ainsi sans cesse une fière différence. L'*ubuntu* est restée vivante. En quoi consiste-t-elle ?

C'est une sorte de *cogito* que l'on peut résumer ainsi : « Je suis parce que nous sommes. » Cela consiste à faire toujours triompher l'intérêt commun sur l'intérêt strictement personnel lorsqu'ils s'avèrent incompatibles. Cela conduit à toujours respecter l'humanité d'autrui et bien sûr sa vie en toutes circonstances, à préférer toujours la réparation à la punition, à rechercher toujours la compréhension de l'autre, même ennemi, à rechercher toujours la réconciliation contre la vengeance. C'est nourri de ces principes absolus que Mandela va décider avec l'archevêque du Cap, Mgr Desmond Tutu, de mettre en place, avant même la nouvelle Constitution, une « Commission de la Vérité et de la Réconciliation » de dix-sept membres, chargée de recevoir les dépositions des victimes et de leurs bourreaux, d'évaluer la gravité des actes commis sous l'apartheid, et de se prononcer sur les demandes d'amnisties.

On s'est donc soucié d'abord d'examiner l'amnistie des coupables avec l'accord des victimes, là où l'histoire

humaine a systématiquement cherché soit à châtier les coupables, soit à ignorer les victimes. Il leur a fallu inventer quelque chose qui n'avait pas de précédent à l'échelle d'une société moderne. Ni oublier le passé, ni le laisser envahir le futur : associer bourreaux et victimes dans la construction d'un pont entre les deux, en les faisant témoigner face à face, en direct dans les médias, pendant trois ans, pour les guérir ensemble et avec eux tout un peuple. C'est ainsi que furent décidés des milliers d'amnisties, et des emprisonnements de Blancs mais aussi de Noirs pour certains crimes en désobéissance à l'A.N.C. On a ainsi « dépolitisé les souffrances », donné toute leur place aux souffrances, permis une délivrance par rapport au passé, sans jamais oublier celui-ci. En passant, Mandela a fort justement défié le droit international en amnistiant certains crimes contre l'humanité ! La réconciliation, qui a permis l'incroyable passage pacifique de l'apartheid à la démocratie la plus étendue, a ainsi supposé un « au-delà du droit », une façon inédite de dépasser le mal en guérissant à la fois les bourreaux et les victimes, selon les mots de Mandela. Car il y a deux façons d'hypothéquer l'avenir et de préparer de nouveaux conflits : l'une consiste à oublier le passé, à ignorer la vérité, à mépriser les souffrances ; l'autre consiste à se venger, à ajouter à un mal un mal plus grand encore, à transformer la victime en bourreau, donc à ouvrir le cercle vicieux qui déshumanise finalement tout le monde.

Quelle que soit la qualité du droit et l'excellence du juge, la justice ne peut améliorer les humains si chacun n'effectue pas à l'intérieur de soi, en profondeur, un

travail de réconciliation avec soi-même, pour être vraiment capable de se réconcilier avec les autres.

Fenêtre sur cours

Je me souviens d'une séance de l'« atelier philo » expérimental que j'animais avec une quinzaine d'élèves du lycée d'enseignement professionnel Edmond-Rostand dans le XVIII[e] arrondissement de Paris. La question abordée ce jour-là était de savoir ce que l'on peut entendre par « juste » et « injuste ». Une rafale d'interventions avaient lié ces notions à celles d'égalité, de réciprocité, jusqu'à ce que j'introduise le problème de la vengeance à partir de quelques exemples.

Je leur demande par exemple s'il est juste de reprendre par la force l'argent qu'on m'a volé sous la menace d'une arme. Tout heureux de pouvoir discuter de questions de ce genre alors qu'ils n'ont pas droit à un enseignement philosophique, les élèves répondent spontanément que cela est juste, puisque cet argent est à moi. Je leur fais remarquer que dans cette situation je n'ai pas le droit, j'ai la force, qui a simplement changé de camp ; que je peux aussi utiliser cette force pour contraindre le voleur à m'accompagner au poste de police où je dépose une plainte. Un peu dubitatifs, les élèves concèdent gentiment qu'on ne peut fonder le droit et la justice sur le droit du plus fort.

Je leur demande alors s'il est juste de frapper quelqu'un qui vous insulte, vous, votre mère, etc. Tout le monde approuve avec une sorte de joie rageuse. Je leur fais remarquer que la personne ne les a pas frappés. Ils répondent qu'elle n'avait qu'à pas commencer en les insultant, que cela lui donne une leçon. J'attire alors leur attention sur le fait qu'une gifle étant plus grave qu'une insulte, c'est l'agresseur qui se trouve à présent agressé et qui va vouloir se venger à son tour ! Il va vous donner un coup de poing. Qu'allez-vous faire à présent ? Sortir un couteau ? Et lui un revolver ? Et vous une grenade ?

Tout le monde rit aux éclats en imaginant la scène. Une fille dépose les armes : c'est vrai, dit-elle, avec la vengeance la violence ne finit jamais, il vaut mieux hausser les épaules et s'en aller. Personne n'ose la contredire. Les élèves sont prêts à recevoir un petit exposé sur ce qu'est un juge, la justice. La séance se poursuit avec un échange sur la peine de mort. Pas un élève n'approuve cette forme de sanction. Surtout après que j'ai rappelé que la Bible et le Coran condamnent la vengeance. Qui peut nier que développer l'enseignement philosophique, à tous les niveaux, sous toutes les formes adaptées, pour tous les jeunes, c'est combattre les principes mêmes de ce qui, plus tard, pourrait les rendre perméables à quelques dangereux embrigadements ? Dangereux pour eux, et pour l'ensemble de la société.

Cela passe par les mots, les lectures, les dialogues, mais aussi par l'expérience vécue qu'il est d'autres façons de résoudre les différends que par la punition, la sanction, la contrainte. Un autre souvenir vient me le rappeler lorsque, comme tout le monde, je suis tenté de l'oublier.

Cela se passe dans un autre lycée, il y a une vingtaine d'années. Un lycée très « sensible » selon le terme consacré. Alors que la sonnerie annonce la pause et que la classe sort de la salle, une élève crie qu'on vient de lui voler son téléphone portable, qu'elle avait laissé dans la poche de son manteau accroché au fond de la classe. L'objet était alors plus précieux et plus convoité qu'aujourd'hui. Je fais sortir tout le monde et demande aux délégués d'entrer fouiller tous les cartables, de trouver l'appareil et de le déposer sur mon bureau sans jamais dire où ils l'auront trouvé, sauf si on le leur demande pour régler le problème avec l'administration. Je suis contrarié bien sûr, et n'envisage pas de laisser cette affaire sans suite.

Tout le monde approuve bien sûr mon attitude et, tandis que les délégués pénètrent dans la salle, une élève s'y précipite en criant qu'elle a oublié quelque chose dans son sac, puis elle ressort en courant, cachant visiblement un objet sous son pull. Il est évident qu'elle est la voleuse. Elle se sauve dans le couloir, s'engouffre dans les toilettes et on l'entend claquer une porte de w.-c. et fermer le verrou. Avant que j'aie eu le temps de réagir, sa victime part à sa poursuite et cogne contre la porte en hurlant des paroles assez peu maîtrisées et lui promettant mille et une vengeances. On entend alors tirer la chasse d'eau : la voleuse tente bien sûr vainement d'évacuer le portable dans la cuvette ! La volée crie de plus belle et sait désormais que son portable est définitivement perdu. Le ton monte des deux côtés de la porte.

C'est le genre de situation qui pose concrètement le problème philosophique de la justice, de la vengeance, de l'exemple… Mais ni Kant ni Hegel ne vous soufflent magiquement ce que vous devez faire pour régler le problème en harmonie avec le cours que vous venez de dispenser. Bien entendu, les règlements du lycée prévoient de lourdes sanctions contre ce genre de comportement, et y recourir est la manière la plus confortable de régler le problème. Pourtant, je ne saurai jamais pourquoi cette idée m'est passée par la tête, je m'entends dire d'une voix ferme aux deux élèves en conflit qui aussitôt s'arrêtent de crier : « Je retourne dans la classe pour finir le cours, débrouillez-vous comme vous voulez, mais vous êtes exclues toutes les deux de mon cours, sauf si vous revenez calmement en vous tenant par la main et en vous asseyant l'une à côté de l'autre. Débrouillez-vous. » Et dans un silence général, sous le regard effaré des autres élèves, nous retournons dans la salle et je reprends le cours comme si rien ne s'était passé. À vrai dire, je

n'en mène pas large et j'ignore quelles seront les suites de ma curieuse initiative.

Pas un élève n'ose poser une question. Et je me demande bien ce qui se passera si les deux élèves ne reviennent pas. Mais ce n'est pas le cas : elles frappent à la porte, entrent en se tenant par la main, gagnées par l'émotion, les larmes aux yeux toutes les deux, prennent leurs affaires et regagnent une table vide où elles s'assoient côte à côte. Finalement, la preuve était faite que l'on pouvait dépasser la logique de vengeance et de sanction. J'ai bien sûr informé la conseillère principale d'éducation, qui m'a donné sa parole de garder tout cela pour elle sauf en cas de récidive. Et j'ai su plus tard que la voleuse s'était débrouillée pour rembourser le portable.

Elles sont restées amies jusqu'à la fin de l'année. Ce fut sans doute le meilleur cours de philosophie de l'année. Je rêvais qu'au baccalauréat tombe un sujet sur la justice et la vengeance. Ce ne fut pas le cas. L'essentiel était ailleurs.

11

Des femmes philosophes ?

Olympe de Gouges, le féminin guillotiné

Étrange question que celle-ci : « Des femmes philosophes ? » Comment peut-on oser la formuler en ce début de XXIe siècle, en France, lorsqu'on considère la richesse et la diversité des travaux philosophiques que les femmes publient ? En fait, cette question existe puisqu'on la pose souvent, à en juger par la table des matières de tous les ouvrages scolaires de philosophie et de la plupart des livres d'histoire de la philosophie. Des femmes philosophes ? Une ou deux au XXe siècle, certes. Une seule, et depuis peu, dans les auteurs liés aux programmes des classes terminales, Hannah Arendt. Mais avant, rien. Or, nous le verrons, il y en a eu depuis que la philosophie existe. Il faut croire qu'à leur rareté dans la réalité historique s'est ajoutée une certaine façon d'en restituer l'histoire, laquelle a toujours été une affaire d'hommes. Un peu comme en URSS ou en Chine on effaçait sur les photos officielles la tête de tous les anciens dirigeants désormais déchus, réprimés ou éliminés, en oubliant parfois d'effacer aussi leurs pieds au bas des images. Il y avait à la fin beaucoup trop de pieds pour les têtes qui restaient dans le groupe. Cette façon de couper les têtes pour tenter d'effacer le réel fait

irrésistiblement penser au destin d'Olympe de Gouges et donne envie de commencer par rappeler ce qu'elle fut pour poser la question des femmes philosophes, même si elle ne fut pas philosophe. Bien que…

Une « philosophie des opprimés »

Olympe est née à Montauban en 1748, d'un père boucher qui ne fut sans doute pas pour rien dans son mariage à 17 ans avec un traiteur de 47 ans, aussi grossier qu'inculte. De lui elle a vite un fils, et le père ne se dérange même pas pour signer l'acte de naissance. Ce traiteur de mari meurt l'année suivante, et Olympe refusera toujours de se remarier, car à cette époque nulle femme n'a le droit de publier quoi que ce soit sans le consentement de son mari. Partie pour vivre à Paris avec son fils en 1770, elle s'installe confortablement en concubinage avec un haut fonctionnaire jusqu'à 1789, fréquente les salons les plus cultivés et monte une troupe de théâtre itinérant pour laquelle elle écrit *L'Esclavage des Noirs* en 1785, pièce courageuse que jouera la Comédie-Française et qui lui vaudra des menaces de mort, des plaintes de comédiens, et pour finir un emprisonnement à la Bastille. Dès qu'on la libère elle écrit et publie coup sur coup *Réflexions sur les hommes nègres*, puis *Le Marché des Noirs*, à contre-courant de l'idéologie esclavagiste qui remplit les esprits et les poches même pendant la Révolution française. Dans cette période où tout paraît possible, elle se bat pour la reconnaissance du divorce, des enfants nés hors mariage, pour la création de maternités dans les hôpitaux, d'ateliers pour les chômeurs, de foyers pour les mendiants, pour la suppression du mariage religieux, pour l'instauration d'un contrat civil entre concubins. On le voit, Olympe de

Gouges s'est battue sur tous les fronts de la justice sociale, et pas seulement pour l'égalité des femmes et des hommes, même si c'est sur ce terrain qu'elle a mené les batailles qui la rendront célèbre.

Le jour même de la publication de la fameuse *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, c'est-à-dire le 14 septembre 1791, elle publie sa *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, qu'elle adresse à la reine Marie-Antoinette en lui demandant son soutien avec une touchante et rafraîchissante naïveté. Le texte est magnifique, qui fait du « mépris des droits de la femme » une cause essentielle des malheurs publics. Elle y proclame la liberté des femmes et l'égalité de leurs droits avec les hommes. Elle ne reconnaît comme borne à ces droits de la femme que « la tyrannie perpétuelle que l'homme lui oppose », et proclame l'admissibilité des femmes à « toutes les dignités, places et emplois publics », mais aussi à « toutes les corvées et tâches pénibles ». Et elle ajoute que toute Constitution est nulle si les femmes, qui sont la majorité de la population, n'ont pu participer à sa rédaction. Enfin, de façon tristement prémonitoire, elle ajoute en son article X : « La femme a le droit de monter sur l'échafaud ; elle doit avoir également celui de monter à la tribune. » Elle ne connaîtra que le premier de ces droits. Et parce qu'elle dénonce les massacres et l'autoritarisme qui entachent la grande Révolution à laquelle elle participe activement, parce qu'on censure ses lettres et qu'elle les fait placarder dans Paris, elle est arrêtée en juillet 1793, jugée par le tribunal révolutionnaire le mois suivant, et enfermée dans la prison de l'Abbaye.

Dans cette prison, sous la surveillance perpétuelle d'un gendarme, dans son linge qu'on refuse de changer, avec une blessure qui s'infecte et qu'on empêche de soigner, elle s'interroge : que lui fait-on payer ? Son refus du massacre ? Sa dénonciation de l'esclavage des Noirs ? Son action pour les plus opprimés et les plus pauvres ? Ou bien sa lutte pour que les femmes se libèrent de l'oppression dans laquelle on les maintient ? Bien sûr, dans la *Déclaration des droits de l'homme* le mot « homme » signifie le genre humain et inclut les femmes. Mais dans la réalité concrète, même pour les révolutionnaires, il n'est jamais question que les femmes soient libres et égales aux hommes en droits. Et si le mot « homme » inclut grammaticalement les femmes, il sert aussi à occulter que celles-ci en sont exclues de fait.

Elle persiste, et de l'intérieur de sa prison elle fait sortir deux nouvelles affiches qui seront largement diffusées : *Olympe de Gouges au tribunal révolutionnaire* et *Une patriote persécutée*. C'en est trop. On a soigné sa blessure, mais on l'enferme aussitôt à la Conciergerie. Mauvais signe : nul n'en sort que pour être exécuté. Jugée sans avocat ni témoins le 2 novembre, elle est condamnée à être guillotinée dès le lendemain.

Le matin du 3 novembre 1793, on vient donc dans sa cellule lui relire la sentence. Elle demande un miroir : « Ça va, dit-elle, je ne suis pas trop pâle. » Puis celui qui a exécuté au sabre des milliers de condamnés pendant trente ans sous l'Ancien Régime, avant de guillotiner lui-même Louis XVI puis Marie-Antoinette, le bourreau Charles-Henri Sanson, attache les mains d'Olympe derrière son dos, raccourcit ses cheveux et la fait marcher vers la cour de Mai de la Conciergerie où attend une

charrette. C'est un plateau de bois sur essieux, tiré par deux chevaux percherons. Sanson laisse Olympe gravir devant lui l'escabeau qui permet l'accès au plateau, il se place derrière elle et les voilà partis jusqu'à la place de la Concorde où est dressé l'échafaud. L'air fier et digne, elle lance à la foule : « Enfants de la Patrie, vous vengerez ma mort ! » On l'attache à la planche qui bascule aussitôt, la lunette de bois se ferme, le couperet tombe. Elle laisse derrière elle une centaine de textes, des dizaines de pièces de théâtre, et un fils qui, pour se protéger, devra renier sa mère.

La Révolution de 1789, pour avoir eu une portée émancipatrice universelle, n'en fut pas moins complexe, en particulier pour les femmes. Ainsi un homme comme Pierre-Gaspard Chaumette, procureur de Paris, révolutionnaire, anti-esclavagiste et laïque, porte-parole des sans-culottes, se réjouira de l'exécution d'Olympe de Gouges, la traitant de « femme-homme » (expression qui en dit long) qui refusait ce que la nature veut que les femmes soient, en « abandonnant les soins du ménage ». Il sera guillotiné à son tour un an plus tard.

Peu avant son arrestation, Olympe de Gouges avait rédigé une sorte de testament politique dans lequel elle écrivait notamment : « Je lègue mon cœur à la patrie, ma probité aux hommes (ils en ont besoin), mon âme aux femmes, […] ma philosophie aux persécutés. » La vie et les mots d'Olympe de Gouges dessinent effectivement une sorte de philosophie des opprimés, non pas une philosophie systématisée et conceptuelle, mais une *philosophie en actes*, à la manière des cyniques antiques et comme plus tard de Nelson Mandela. Ce qui nous ramène à la question primitive : des femmes ont-elles pu

formuler une authentique philosophie, sans la subordonner à tel ou tel homme, ou sans devoir en faire une « philosophie de femme » pour sa libération ? Et si cela est arrivé, par quel prodige en a-t-on effacé la mémoire ?

Bien entendu, poser aujourd'hui la question de savoir s'il y a des femmes philosophes témoignerait d'une véritable misogynie, tant il y a de femmes qui enseignent, publient et font de la recherche en philosophie. Mais combien de femmes philosophes figurent-elles dans la liste des auteurs du programme du baccalauréat ? À l'heure où ces lignes sont écrites, une seulement, Hannah Arendt. Encore celle-ci en doutait-elle. Dans un livre auquel les pages qui suivent doivent beaucoup, *La Controverse des sexes*, la philosophe Geneviève Fraisse cite les paroles d'Hannah Arendt : « Il pourrait bien y avoir un jour une femme philosophe. » Et elle n'envisageait guère d'être elle-même cette femme philosophe, ce en quoi de toute évidence elle se trompait. Mais le seul fait qu'une philosophe comme elle ait pu formuler cette idée est clairement l'indice d'un immense problème.

Des femmes philosophes depuis l'origine de la philosophie

En réalité, c'est sans doute par centaines qu'il y eut des femmes philosophes depuis l'Antiquité. Si la croyance en une incapacité féminine à le devenir a pu s'imposer à partir du ve siècle de notre ère, c'est à la fois parce qu'un certain christianisme en a imposé le dogme, parfois en massacrant celles qui s'avisaient de philosopher, et parce que les traces de cette activité ont

pu être effacées ou « oubliées » par une certaine histoire toujours écrite par des hommes. Ce n'est qu'avec la Renaissance et le XVIe siècle que cela réapparaît comme une anomalie, un problème, et que quelques esprits entreprendront de remettre ce problème en pleine lumière. C'est ainsi qu'en 1690 paraît un étonnant opuscule de Gilles Ménage, *Histoire des femmes philosophes*, dans lequel l'auteur s'efforce d'énumérer toutes les femmes philosophes dont il peut avoir connaissance. « J'ai moi-même trouvé soixante-cinq femmes philosophes dans les livres des anciens », annonce-t-il en introduction. Avant d'examiner quelques-unes de ces intellectuelles, il vaut la peine d'en reproduire simplement la liste.

On y trouve des dizaines de pythagoriciennes parmi lesquelles Théano, Damo, Arignote, Myia, Mycha, Thémistoclée. Des platoniciennes comme Lasthénia, Arria, Gemina, ou Amphichia. Des cyrénaïques comme Aréte, fille d'Aristippe de Cyrène et, pêle-mêle, Bérénice, Pamphile, Cléa, Eurydice, Julia Domna (impératrice), Myro, Sosipatra, Eudocie (fille d'Héraclite), sainte Catherine, Anne Comnène, Panypersébasta ou la célèbre Héloïse au Moyen Âge. Gilles Ménage cite aussi, bien sûr, trois autres philosophes dont les noms nous sont sinon plus familiers, du moins mieux documentés, Aspasie, Hipparchia et Hypatie, dont nous reparlerons. Cela fait beaucoup de femmes dans une activité philosophique où elles sont censées briller par leur absence. Il semble bien que vers la fin du Ve siècle avant notre ère, un courant féministe se soit développé, dont Aspasie reste la figure prestigieuse, pour s'effondrer

durablement au tout début du ve siècle avec l'assassinat d'Hypatie.

Il faut d'abord évoquer Aspasie. Elle était à Athènes une métèque grecque puisqu'elle était née à Milet, ce qui lui ôtait tout droit à la citoyenneté, mais présentait l'avantage de la faire échapper au véritable enfermement que subissaient les Athéniennes. La gloire pour une femme consistait à faire en sorte qu'on ne parle jamais d'elle. Comme non-Athénienne, Aspasie pouvait se montrer, parler, se cultiver, et adopter des mœurs plus libres que les citoyennes. Et elle ne s'en priva pas, devenant pour Périclès, le fameux, à la fois sa maîtresse et « son maître ». Il semble bien qu'elle joua à ses côtés un rôle très important dans sa formation intellectuelle et politique. Puis elle fréquenta Socrate en personne et joua un rôle semble-t-il comparable. En effet, dans son dialogue *Ménéxène*, Platon met dans la bouche de Socrate un magnifique discours d'Aspasie de Milet qui suscite l'admiration des protagonistes du dialogue, Socrate allant jusqu'à appeler Aspasie « mon maître ». Comment douter qu'elle fut une talentueuse philosophe ? Il y aurait donc eu, à l'origine de toute l'histoire de la philosophie au sens moderne, non pas Socrate lui-même, mais une femme, Aspasie. Est-ce un hasard si dans le *Banquet* Platon fait déclamer par Socrate, à nouveau, le discours d'une femme, Diotime, qui n'a probablement jamais existé mais pourrait être un nouvel écho d'Aspasie ou plutôt, à travers sa mémoire, de la femme philosophe en général ? Après tout, Platon n'a jamais caché sa conviction que les femmes possédaient les mêmes capacités que les hommes en tous domaines. Ainsi dans le Livre V de *La République*, il fait dire à

Socrate : « Il n'y a donc pas, mon ami, d'occupation relative à l'administration de la cité qui appartienne à une femme parce qu'elle est une femme, ni à un homme parce qu'il est un homme, mais les dons naturels sont répartis de manière semblable dans les deux genres d'êtres vivants. » Dans la même période, le dramaturge Euripide faisait jouer sa pièce *Mélanippe la philosophe*, portrait élogieux d'une femme philosophe, à l'image de son œuvre qui rejetait toute sujétion, toute dépendance et toute limite à l'autonomie des femmes. On le voit, la mise à l'écart des femmes de l'activité philosophique a duré de nombreux siècles mais n'a pas toujours existé. Aspasie elle-même avait d'ailleurs un modèle dans la personne de Thargelia, courtisane mariée quatorze fois, que l'on disait « belle et savante », et qui s'attachait tous les hommes puissants pour les rallier au roi des Perses. Quelle qu'ait pu être sa beauté, il semble bien que ce soit sa culture et ses capacités théoriques qui ont joué un rôle décisif dans la fascination qu'elle exerçait. D'une femme aussi exceptionnelle qu'Aspasie, comme de Thargelia dont on louait les discours, on ne conserve aucune œuvre directe. Intercalées entre elles et nous, il ne reste de ces grands esprits féminins que des paroles d'hommes. Ce fut pourtant une période historiquement favorable pour qu'émergent des œuvres de femmes philosophes. Il y eut les cyniques Antisthène puis Diogène, qui enseignaient pour les esclaves, les métèques et les femmes autour du Cynosarge dans la banlieue d'Athènes. Le nom d'Hipparchia est ainsi parvenu jusqu'à nous avec quelques témoignages, liés il est vrai à sa relation amoureuse et intellectuelle avec le cynique Cratès, comme nous l'avons évoqué dans un chapitre précédent. Épicure et les épicuriens procédèrent

de la même manière au Jardin, et nous ne conservons que quelques noms de femmes dont nous ignorons tout. Même chose pour les sceptiques grecs et romains. On dira que ce voile de silence est dû au fait que certaines de ces femmes n'ont rien écrit, et que les œuvres d'autres ont été perdues avec le temps et les tourmentes de l'histoire. Mais Socrate n'a rien écrit, Jésus non plus, et d'Antisthène ou de Diogène nous n'avons que des témoignages d'actes et de paroles transmis soigneusement par les traditions pendant plus de deux millénaires. Ce n'est pas le cas pour toutes ces femmes dont on sait avec certitude qu'elles produisaient des pensées philosophiques de grande portée. Toujours ces têtes que l'on efface…

Si l'on doutait de cette discrimination liée au sexe, le cas d'Hypatie achèverait de convaincre. Hypatie est une pythagoricienne du IVe siècle de notre ère, dont le père dirigeait le Mouseîon, sorte de centre de recherches édifié à Alexandrie au temps de Ptolémée deux siècles plus tôt. Elle y occupe la chaire de philosophie avec un succès exceptionnel. À la fois mathématicienne et philosophe, inventrice aussi d'un nouveau type d'astrolabe, sa célébrité est telle qu'on vient en foule l'écouter. Elle écrit des traités philosophiques qui circulent parmi ses nombreux disciples. Puis l'empereur chrétien Théodose Ier ferme le Mouseîon pour convertir l'Empire romain exclusivement au christianisme. En 415, des chrétiens la pourchassent, ils l'assassinent puis hachent son corps en petits morceaux qu'ils finissent par jeter au feu. Elle a été célèbre, elle a écrit des œuvres, or il ne reste rien, ni de ses discours, ni de ses écrits. Avec sa mort s'achève la période où il fut moins difficile aux

femmes de se consacrer à la philosophie. Le rayonnement intellectuel d'Alexandrie s'éteint avec l'essor d'une religion qui éleva la soumission des femmes et l'interdiction de la pensée libre à la hauteur de véritables dogmes. Sans y voir de relation directe et mécanique, on retiendra tout de même que les huit siècles qui virent naître et prospérer la création philosophique commencèrent avec Aspasie et s'achevèrent avec Hypatie, deux femmes philosophes dont la pensée fut de grande portée et dont nous sommes privés.

La répression des femmes

Comment philosopher et bâtir une œuvre philosophique lorsqu'une religion étouffe tout ce qui n'est pas elle ? Tout le Moyen Âge voit se déployer de riches pensées *à l'intérieur* des limites posées par l'Église, et de toute façon à l'intérieur du religieux. Abélard innove au XIe siècle mais ses thèses sont réprimées par l'Église, Maïmonide et Averroès déploient leurs œuvres dans l'espace tolérant de l'Empire arabo-andalou au XIIe siècle, Thomas d'Aquin au siècle suivant, Marsile de Padoue juste après lui, mais si les prétentions théoriques et politiques de l'Église font parfois l'objet de critiques, il s'avère historiquement impossible pour la pensée philosophique de s'épanouir avant la Renaissance. Alors comment imaginer l'éclosion de femmes philosophes durant toute cette époque, alors que leur sexe subit une double oppression ?

C'est à l'intérieur de la religion que les aspirations féministes vont tout de même se manifester, sans que les conditions permettent l'émergence de femmes

philosophes à proprement parler. Le cas d'Héloïse est significatif au début du XIIe siècle. Elle fait partie des très rares femmes à avoir pu accéder à un enseignement des philosophies antiques et ses amours légendaires avec le philosophe Abélard reposèrent autant sur une complicité intellectuelle que sur leur liaison sensuelle. Elle entre dans la postérité par cette liaison, qui lui a permis d'inventer le genre littéraire de la correspondance, véritable chef-d'œuvre où elle explore comme jamais auparavant le désir féminin. Mariée à Abélard malgré elle, qui veut protéger la carrière de son amant et considère le mariage comme une « prostitution de la femme », elle va se consacrer finalement à la création d'un ordre monastique qui préconise le droit des femmes à l'éducation. Comment imaginer Héloïse construisant une œuvre philosophique ? Elle illustre l'étouffement de la pensée des femmes, coincées longtemps entre la domination consentie à un homme et la domination contrainte à une mentalité et des institutions qui en font le genre mineur.

À la fin de ce XIIe siècle, le mouvement populaire des béguines va manifester les mêmes aspirations féministes. Alors que beaucoup trop de femmes célibataires ou veuves cherchent à entrer dans des couvents très vite débordés, un prêtre belge, Laurent Beggh, va créer des communautés religieuses de femmes laïques. Cette façon de devenir religieuse tout en restant dans le monde social se propagera en France et deviendra si renommée que le roi de France Louis IX créera une maison pour les béguines. Elles vivent en autogestion, librement, travaillent et vendent à des fins caritatives, enseignent et soignent, pratiquent les arts, sans règle contraignante,

parfois mariées mais chastes avec l'accord du mari. Bientôt des femmes riches les rejoignent et font avec elles à la fois vœu de chasteté et de pauvreté, et revendiquent leur affranchissement de la domination masculine. C'en était trop : au début du XIIIe siècle l'Église réunie en concile par trois fois condamne les béguines, et multiplie les persécutions, jusqu'à en brûler vives et les supprimer du paysage social et religieux, avec l'aide active de Louis XI en France.

Cette période a non seulement empêché les femmes d'accéder à la philosophie, non seulement effacé les traces de celles qui l'avaient pratiquée dans toute l'Antiquité, mais durablement durci l'intériorisation par les femmes et les hommes de l'idée d'inégalité des sexes. À quoi il faut ajouter l'obsession de l'Église d'alors à l'égard de la sexualité féminine, indice irréfutable de leur tendance naturelle à pactiser avec le diable. C'est ainsi qu'en 1486 le pape Innocent VIII (où va se cacher l'innocence…) déclenche la fameuse « chasse aux sorcières » sur la base du rapport des théologiens Heinrich Kramer et Jacob Spenger, *Le Marteau des sorcières* : Satan conspire contre le christianisme en se servant du Mal féminin. Le moindre geste et le moindre mot surpris par un inquisiteur déclenchent une folie sadique et meurtrière contre les femmes. On les écorche vives, on leur arrache les seins avec des pinces, on les maintient sous l'eau, on leur arrache les yeux avant de les brûler encore vivantes. Pour en finir, elles avouent bien sûr publiquement avoir pactisé avec le diable. C'est sans doute par centaines de milliers que l'Église a torturé et assassiné des femmes en Europe occidentale en un siècle de « chasse aux sorcières ». Il a fallu attendre 1563

pour que le médecin Jean Wier dénonce ce carnage inhumain en publiant un livre étonnant, *Des illusions des démons*, dans lequel il analyse la « sorcellerie » comme un « dérèglement des humeurs » qui permet à la « vertu imaginative » de produire des illusions. Cette analyse, qui fera l'admiration de Freud, constituait un appel à mettre fin au massacre des femmes. Cela peut paraître à nos yeux du XXIe siècle la moindre des choses, mais ce serait ignorer la pesanteur des préjugés alors immensément dominants. Jean Wier y échappe sans doute grâce à l'enseignement de son professeur Agrippa de Nettesheim. Celui-ci professait l'idée d'une égalité de capacités des hommes et des femmes, et avait même publié en 1509 *De la noblesse et préexcellence du sexe féminin*. Il fallait en effet être doté d'une grande conviction féministe pour dénoncer le massacre des « sorcières ». Le livre de Jean Wier fut ainsi brûlé en place publique aussi bien par les protestants que par les catholiques, et dénoncé non seulement par un jésuite fanatique comme Martín Delrío, mais aussi par un intellectuel aussi brillant que Jean Bodin. Cet auteur républicain, découvreur des lois de l'inflation, prit en effet la peine de publier en 1580 *De la démonomanie des sorciers*, dans lequel un chapitre entier est consacré à une critique incendiaire de Jean Wier, traité d'« agent double du diable », d'hérétique et de « mage démoniaque » !

Terrifiante époque pour les femmes, dont Agrippa de Nettesheim et Jean Wier amorcent le futur dépassement.

La Renaissance de la philosophie au féminin

C'est au XVIIe siècle qu'apparaissent en Europe les premières œuvres de portée philosophique publiées par des femmes. Sans qu'il soit ici question d'en retracer toute l'histoire, et de façon détaillée, plusieurs noms s'imposent qui méritent d'être cités. La première est Marie de Gournay, qui découvre les *Essais* de Montaigne à 18 ans en 1583 et rencontre l'auteur cinq ans plus tard. Ils tombent amoureux, comme le raconte Montaigne dans le chapitre XVII du deuxième livre des *Essais*, où il l'appelle sa « fille d'alliance ». Après sa mort, Marie de Gournay réalise la première édition posthume des *Essais* d'après une copie annotée que lui confie la veuve de Montaigne, qui l'invitera à séjourner chez elle. Marie de Gournay va publier en 1622 *Égalité des hommes et des femmes*, et quatre ans plus tard *Grief des dames*, où elle pose l'égalité absolue des deux sexes. Elle incarne ainsi le paradoxe auquel seront soumises durablement la plupart des femmes susceptibles de créer une œuvre philosophique : être liée à un homme philosophe et centrer sa réflexion sur le principe d'égalité des femmes et des hommes. Façon significative de prouver son égalité intellectuelle avec le genre masculin, tout en perpétuant la domination masculine. A-t-on jamais vu un homme centrer sa réflexion philosophique sur son égalité avec les femmes ?

Ce sera aussi le cas d'Anne-Marie de Schurman, qui suit les cours à l'université d'Utrecht derrière un rideau, puisqu'elle n'en a pas le droit, et qui publie en 1638 un traité sur l'*Adéquation de l'esprit féminin à la science et aux humanités*, ainsi qu'une *Ode* dans laquelle elle critique l'exclusion des femmes de l'université. Pour parvenir à réaliser son œuvre, qui eut un retentissement

international, elle éprouve le besoin de démontrer une capacité des femmes que pourtant elle illustre de façon convaincante. Autre particularité commune à beaucoup de ces femmes philosophes : pour conduire sa vie intellectuelle elle renonce volontairement au mariage et mène une vie recluse, tout en nouant des relations épistolaires avec Christine de Suède et Élisabeth de Bohême, toutes deux philosophes. Élisabeth de Bohême, justement, incarne aussi la renaissance des femmes philosophes. Cette abbesse protestante, fille d'un prince en exil, éduquée à Leyde, ne publie aucune œuvre philosophique, mais fréquente aussi bien Leibniz que Descartes. Sa correspondance avec ce dernier atteste un esprit théorique assez aiguisé pour mettre souvent Descartes en difficulté, au point que celui-ci lui dédie ses *Principes de philosophie*. Elle aussi doit donc sa renommée à un homme, et refuse de se marier.

Christine de Suède quant à elle est couronnée en 1650 mais abdique quatre ans plus tard, en raison de son dégoût du pouvoir et de son désir de liberté. Elle aussi laisse son nom grâce à sa correspondance avec Descartes, lequel mourra en lui rendant visite malgré le froid alors qu'il est gravement malade. Après avoir abdiqué, elle voyage dans toute l'Europe et multiplie les liaisons amoureuses avec des hommes comme avec des femmes, et les relations philosophiques avec Descartes mais aussi Pascal, Gassendi, Spinoza et Gilles Ménage, celui-là même dont nous avons évoqué plus haut l'œuvre féministe *Histoire des femmes philosophes*. Tout se tient. Elle refuse le mariage mais entretient une relation amoureuse avec le cardinal Decio Azzolino jusqu'à sa mort. Autre particularité que l'on retrouve chez

beaucoup de femmes philosophes : elle met sa féminité à distance, s'habillant en homme et fumant la pipe.

Il faut y adjoindre l'Anglaise Margaret Cavendish, qui vit un temps à la cour de Louis XIV et fréquente à Paris aussi bien Descartes que Hobbes, Gassendi et Mersenne. Elle développe un matérialisme vitaliste d'inspiration épicurienne et une théorie de la pensée proche de celle de Thomas Hobbes. Elle publie en 1666 un ouvrage de science-fiction, *Le Monde glorieux*, dans lequel elle défend les droits des femmes. Cet éveil du féminisme au XVIIe siècle, que traduit aussi *L'École des femmes* de Molière, est assez puissant pour voir éclore d'autres œuvres allant dans le même sens, comme celle de Jacquette Guillaume en 1665, *Les Dames illustres, où il est avéré que le sexe féminin surpasse en toutes sortes le sexe masculin*, ou en 1668 celle de Marguerite Buffet, *Traité sur les éloges des illustres savantes, anciennes et modernes*. Il appartiendra à un homme, cartésien et féministe, de généraliser et populariser ce mouvement : Poullain de La Barre, qui publie coup sur coup trois livres aux titres évocateurs. En 1673 paraît *De l'égalité des deux sexes, discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*, en 1674 est édité *De l'éducation des dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les mœurs*, puis en 1675 *De l'excellence des hommes contre l'égalité des sexes*, écrit parodique qui ridiculise les arguments sexistes. « L'esprit n'a pas de sexe », lance-t-il à ses contemporains, invités à remettre en question ce qu'ils croient savoir sur le sujet : « Tout ce qui a été écrit par les hommes sur les femmes doit être suspect, car ils sont à la fois juge et partie. »

Que quelques femmes et quelques hommes aient pris conscience de l'absurde et injuste situation des femmes aux XVIe et XVIIe siècles est sans aucun doute le symptôme d'un processus d'émancipation. C'est la preuve que les femmes n'y sont pas condamnées « par nature ». Mais cela ne change pas grand-chose à cette situation de domination et de dépendance. Les rares femmes qui accèdent à la philosophie, y compris au fameux « siècle des Lumières », n'y parviennent que dans des conditions qui demeurent marquées par cette dépendance.

Lumières sur les femmes ?

Encore une fois, il ne peut être question ici d'entreprendre une étude exhaustive du rapport des femmes à la philosophie au XVIIIe siècle. Il n'est pas plus question d'imaginer que les quelques secousses féministes des siècles précédents ouvrent miraculeusement la voie à un effondrement des obstacles que le système social et mental oppose à une émancipation effective. Certes le débat sur ce problème s'affine et s'approfondit, mais la domination masculine continue en dépit des preuves que certaines femmes donnent et se donnent de son caractère arbitraire.

Émilie du Châtelet l'illustre clairement. D'abord maîtresse de Richelieu, elle vit pendant quinze ans avec Voltaire, qui l'encourage dans son émancipation culturelle. Elle s'adonne à la physique et aux mathématiques, étudie Leibniz, discute avec Maupertuis, Euler, Réaumur, Clairaut ou Bernoulli, fines fleurs des sciences de ce siècle. C'est même elle qui traduit les *Principes mathématiques* de Newton, publiés par Clairaut en 1756. Elle possède de toute évidence

toutes les qualités pour bâtir une œuvre philosophique. Et, de fait, elle publie en 1779 un *Discours sur le bonheur*, essai philosophique contre les préjugés en général, dont elle montre l'incompatibilité avec le bonheur, puisqu'ils obstruent la libre conduite de la vie, tandis que la vertu y conduit. Par « vertu », elle entend « tout ce qui contribue au bonheur de la société et, par conséquent au nôtre, puisque nous sommes membres de la société ». On peut y voir une vision proche de celle d'Aristote et d'Épicure, de Hume et de Diderot. Mais la visée d'Émilie du Châtelet est centrée sur une dimension plus précise de la question. Elle en vient à montrer que l'*étude*, étant une passion qui ne dépend que de soi, exempte de dépendance à l'égard des autres, est la voie qui conduit au bonheur. Or, ajoute-t-elle puisque telle est sa préoccupation principale, les femmes sont écartées de l'étude donc de la « gloire » : « Il n'y a que cette manière d'en acquérir pour la moitié du monde, et c'est cette moitié justement à qui l'éducation ôte les moyens et en rend le goût impossible. » Cette « moitié », on l'aura compris, ce sont les femmes. Elle poursuit : les hommes ont une infinité d'autres moyens d'accéder à la gloire, l'étude leur est donc moins nécessaire qu'aux femmes. « Quand, par hasard, il s'en trouve quelqu'une qui est née avec une âme assez élevée, il ne lui reste que l'étude pour la consoler de toutes les exclusions et de toutes les dépendances auxquelles elle se trouve condamnée par état. » Belle lucidité sur la place des femmes dans la France du XVIIIe siècle, même si les voies de l'émancipation sont ici réduites à la revendication de trouver le bonheur personnel par la culture. Et cette réflexion d'ordre philosophique est encore rendue possible par les encouragements et le soutien d'un

homme, Voltaire. Quant au champ de sa problématique, il s'organise autour de la question de la femme. On le comprend et c'est sans doute là la question la plus essentielle du moment (un moment qui dure !), mais qui enserre historiquement la pensée des femmes philosophes à l'intérieur de leur propre situation. On y reviendra plus loin : il est difficile à une femme qui philosophe de devenir une femme philosophe, sans doute jusqu'au XXe siècle.

Sa contemporaine Sophie Volland aurait pu, de toute évidence, accéder aussi au discours philosophique. Amante et correspondante de Diderot qui lui vouait une immense admiration et qui l'appela « Sophie » en hommage à sa pertinence philosophique (son vrai prénom était Louise Henriette), elle reste celle dont on a conservé 187 des 553 lettres que Diderot lui adressa. Comme par hasard, aucune de ses propres lettres ne nous est parvenue. Peut-être les retrouvera-t-on un jour dans les sous-sols de la bibliothèque de Saint-Pétersbourg, où l'on dispersa les livres que Catherine II de Russie avait achetés à Diderot pour l'aider à subvenir à ses besoins. Sophie Volland symbolise bien la pensée féminine, connue par l'intermédiaire d'un homme, et aussitôt perdue pour la postérité.

C'est un profil différent que présente l'Anglaise Mary Wollstonecraft, philosophe féministe fortement influencée par sa lecture de Jean-Jacques Rousseau. Elle se rend à Paris pour vivre de l'intérieur la Révolution française. Mary Wollstonecraft annonce avec Olympe de Gouges la figure de la femme militante révolutionnaire que l'on verra fleurir au siècle suivant. Un an après la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, elle

publie en 1792 une *Déclaration des droits de la femme*. Elle y affirme que l'infériorité socio-culturelle de la femme ne doit rien à la nature et tout à l'éducation. Avec le recul du temps, cette proclamation d'une égalité des hommes et des femmes pourrait paraître accompagner harmonieusement la Révolution française. En réalité, de même que le procureur Gaspard Chaumette, révolutionnaire, anti-esclavagiste et laïque, se réjouit de l'exécution d'Olympe de Gouges et renvoie la femme aux tâches domestiques, une majorité des acteurs de la Révolution conserve une telle représentation des femmes. Ainsi le babouviste Sylvain Maréchal publiera-t-il en 1801 un texte intitulé *Il ne faut pas que les femmes sachent lire*, comprenant un projet de loi qui institutionnalise cette interdiction ! Mary Wollstonecraft ne mourra pas guillotinée, mais au terme de l'accouchement de sa fille. Celle-ci, Mary Shelley, deviendra célèbre en inventant les personnages romanesques du Dr Frankenstein et de sa créature.

Pourtant, la philosophie des Lumières n'a pas été avare de réflexions sur les causes socio-culturelles de la domination que subissent les femmes. Après Poullain de La Barre à l'aube du XVIIIe siècle, Condorcet et d'Alembert, Helvétius et La Mettrie sont entrés dans ce débat, trop souvent réduit à une alternative réductrice : soit l'infériorité est due à la « nature » de la femme, soit cette « nature » n'y est pour rien et l'éducation, les mœurs, les conventions y sont pour tout. Dans le premier cas, la dépendance de la femme à l'homme est une fatalité naturelle ; c'est la croyance largement dominante dans la société, pour l'Église, pour la majorité des révolutionnaires eux-mêmes, et pour une partie des

intellectuels. Dans le second cas, la dépendance des femmes est artificielle, conventionnelle, et l'on peut donc la combattre ; mais alors on en vient à nier la différence entre hommes et femmes, on confond différence et inégalité, et l'émancipation suppose une certaine négation de la féminité.

Le médecin et chimiste Gabriel-François Venel, qui fut l'élève de Rouelle, comme Lavoisier et Diderot (ce dernier lui confiant plusieurs centaines d'articles de l'*Encyclopédie*), propose une distinction plus subtile : il y a une féminité culturelle, qui peut être combattue et dépassée, et une féminité intérieure, porteuse de toutes les vertus que l'homme ne peut développer que si son éducation les épanouit. C'est cette conception plus complexe que l'on trouve chez Rousseau et Diderot. La féminité n'est pas réservée à la femme, elle possède une énergie spécifique à laquelle l'homme peut participer. En structurant la domination des femmes par l'homme, les mœurs empêchent les hommes de la développer en eux, et interdisent aux femmes qui la possèdent « par nature » d'en épanouir la portée bienfaitrice pour elles-mêmes et pour l'ensemble de l'humanité. C'est d'une façon diverse et tâtonnante que Rousseau explore cette grande question, tant dans l'*Émile* que dans *La Nouvelle Héloïse*, avec toutes les contradictions auxquelles condamne l'époque, et c'est aussi ce que développe Diderot dans le *Supplément au voyage de Bougainville* par exemple.

Quelle que soit la richesse des personnages et des œuvres qui, de la Renaissance à la Révolution française, éclairent les voies de l'émancipation culturelle des femmes, leur marginalité et le poids de l'inégalité des

sexes ne permettent toujours pas l'émergence de femmes philosophes. Comme le constatait, en plein XXe siècle encore, Simone de Beauvoir dans *Le Deuxième Sexe*, la condition féminine a empêché l'éclosion du génie féminin. Il faudra attendre pour cela que cette question devienne une question collective, que la masse des femmes – et des hommes – s'en empare pour lui donner une dimension hautement *politique*. Et on a vu que la Révolution française n'a pas brillé en ce domaine.

La preuve pratique de l'égalité

Dans le troisième tome du *Génie féminin*, consacré à Colette, la philosophe et psychanalyste Julia Kristeva remarque que le processus de libération des femmes, pour se dissocier du « féminisme de masse », a dû traverser trois moments : celui de la conquête des droits politiques, celui de l'« égalité ontologique », pour enfin rendre possible la recherche de la *différence* des sexes. Si ces moments bien sûr s'enchevêtrent et se côtoient à des rythmes différents selon les pays, et si quelques femmes sont parvenues à réaliser leur génie propre à l'intérieur de la situation de dépendance de l'ensemble des femmes, le XIXe siècle et le début du siècle suivant illustrent bien ce processus. Pour pouvoir accéder à la création philosophique, il fallait bien s'émanciper des conditions socio-culturelles de la domination masculine. Il fallait pouvoir accéder à l'éducation, il fallait être en mesure de philosopher de façon universelle et pas seulement *en tant que femme*, il fallait pouvoir le faire sans que cela soit conditionné par l'aide d'un homme, il fallait aussi y parvenir sans avoir à renoncer à son épanouissement personnel comme femme. Cela fait

beaucoup, et bien des femmes ont dû accorder une priorité absolue aux luttes collectives proprement politiques pour conquérir *des droits*, puis *un droit égal*. Le XIXe siècle sera le théâtre de cette tâche historique immense.

C'est sans doute pourquoi, si cette période n'a pu voir émerger encore de femme philosophe, elle voit se multiplier les militantes politiques de haut niveau, les militantes féministes et laïques, et de premières écrivaines et scientifiques féminines de portée universelle. Le combat contre les dominations est alors sans doute vécu comme une lutte trop urgente pour envisager une création philosophique qui puisse en faire abstraction.

De fait, on ne peut qu'être surpris par le nombre de femmes qui jouent un rôle éminent dans les luttes de leur époque, sur toute la surface du globe. C'est la pacifiste autrichienne Bertha von Suttuer, secrétaire à Paris d'Alfred Nobel, qui recevra le prix du même nom, après avoir publié *Bas les armes* en 1889. C'est Laskina Bouboulina, héroïne de l'indépendance grecque pour conduire la lutte contre les Ottomans. Yaa Asantewaa, qui mène la rebellion anticoloniale contre les Anglais au Ghana. Ching Shih, la pirate chinoise qui dirige au Vietnam une flotte de 400 navires et 70 000 pirates. La poétesse japonaise Nakano Taketo, qui dirige un bataillon de femmes contre l'armée impériale. L'Aborigène Tarenorerer, qui dirige une rebellion anti-colonialiste en Tasmanie. L'Indienne Lakshmibai, héroïne de la première guerre d'indépendance contre la Grande-Bretagne à la tête d'une armée de 14 000 femmes. Il y aura des milliers de syndicalistes, des

résistantes, d'éveilleuses de conscience, de Rosa Parks qui suscita la campagne de Martin Luther King à Anne-Marie Raggi, qui mena la grande marche sur Grand Bassam en Côte d'Ivoire alors colonie française.

D'innombrables autres femmes lièrent étroitement leurs engagements politiques avec une lutte féministe résolue. Elles sont trop nombreuses pour être toutes citées, et encore moins pour faire l'objet d'une analyse détaillée. Retenons quelques figures. C'est l'Anglaise Jane Austen, dont l'œuvre combat la dépendance économique et sociale des femmes. C'est Sojourner Truth, esclave vendue à 11 ans et mariée de force à un autre esclave, qui s'enfuit pour rejoindre une communauté religieuse et prêcher partout pour l'abolition de l'esclavage et le droit de vote des Noirs et des femmes, avec assez de retentissement pour que Lincoln lui-même désire la rencontrer. C'est l'orpheline Élisa Lemonnier, qui épouse un professeur de philosophie saint-simonien et fonde à Paris le premier établissement d'enseignement professionnel pour femmes, puis une société de protection maternelle, puis quatre centres, huit écoles, avec le soutien d'Alexandre Dumas et de la famille Rothschild, et ne cesse de lutter contre l'ignorance des femmes. C'est Louise Michel, franc-maçonne féministe et communarde célèbre, qui écrit : « Jamais je n'ai compris qu'il y eût un sexe pour lequel on cherchât à atrophier l'intelligence. » Nathalie Lemel, militante révolutionnaire aux côtés d'Eugène Varlin, communarde déportée avec Louise Michel en Nouvelle-Calédonie et qui jusqu'à sa mort combat pour l'égalité salariale et le féminisme en général. Harriet Tubman, la « Moïse noire », qui milite aux États-Unis

contre l'esclavage, organise la fuite d'esclaves et milite pour le droit de vote des femmes. Susan Brownell Anthony, qui mène le même combat avec Lucy Stone, enseignante payée deux fois moins qu'un homme, hautement diplômée et cultivée mais interdite de conférence publique, qui force l'interdit et devient conférencière abolitionniste. George Sand, qui toute sa vie lutte pour la cause des femmes, des ouvriers, des pauvres, pour une société sans classe. Marie Bashkirtseff, correspondante de Guy de Maupassant, qui publie ses articles féministes dans la revue *La Citoyenne*. Hubertine Auclert, qui fonde avec Victor Hugo cette revue, et agit pour le droit de vote et d'éligibilité des femmes, le droit à l'éducation, le divorce, la féminisation des mots. Elle publie *Le Vote des femmes* en 1908, « révoltée contre l'écrasement féminin ». Clémence Augustine Royer, philosophe et scientifique française qui enseigne à Lausanne une « introduction à la philosophie des femmes », et introduit en France l'évolutionnisme en traduisant *L'Origine des espèces* de Charles Darwin. Maria Deraismes, première femme franc-maçonne en France, amie de Louise Michel, inspirée par la philosophie des Lumières, qui multiplie les conférences et les actions organisées pour les droits civils des femmes, la laïcité et l'éducation des filles. Nelly Roussel, autre franc-maçonne, qui milite pour la contraception, l'éducation sexuelle des filles, le droit à l'avortement, et qui assimile l'« éternel féminin » à l'« éternelle sacrifiée ». Citons encore Madeleine Pelletier, médecin pacifiste et féministe, franc-maçonne libertaire, qui finira enfermée dans un asile psychiatrique pour un avortement qui n'a jamais eu lieu.

Le cas de l'Anglaise Harriet Taylor est à lui seul le condensé de toutes les contradictions de ce mouvement. Tout le monde admet qu'elle a coécrit avec son mari John Stuart Mill deux œuvres majeures, *Sur la liberté* et *De l'assujettissement des femmes* (1869, publié avec la participation de leur fille Helen). Lui n'a cessé de le répéter et de demander que le nom de son épouse figure à côté du sien sur la couverture de ses livres. C'est elle qui refuse et qui répète qu'elle lui doit tout. Tout leur entourage a témoigné qu'ils discutaient des œuvres à longueur de journée au point de ne pouvoir dire lequel des deux avait avancé chacune des idées qu'on y trouvait. Qui connaît le nom d'Harriet Taylor Mill ?

Le début du XXe siècle poursuit sur cette lancée, avec Cécile Brunschvicg, philosophe féministe qui agit pour le droit de vote des femmes et qui, sans l'avoir encore obtenu, est la première femme membre d'un gouvernement grâce à Léon Blum. Ou encore l'anarchiste russe Emma Goldman, féministe et pacifiste, que l'on envoie en prison pendant deux ans pour avoir encouragé les chômeurs à se révolter. La poétesse Rosemonde Gérard, épouse d'Edmond Rostand, proche d'Alexandre Dumas fils, de Leconte de l'Isle et de Jean Massenet, qui publie « Le Féminisme » en 1930. Et l'indépendantiste indienne Bhikaiji Cama, réfugiée en France, qui y milite pour le suffrage féminin et l'égalité des sexes. Alexandra David-Néel, anarchiste franc-maçonne qui milite pour l'indépendance économique des femmes, plus importante à ses yeux que le droit de vote lui-même. Et bien sûr la féministe allemande Clara Zetkin, qui fonde en 1907 l'*Internationale des femmes* et la journée internationale des droits de la femme du 8 mars,

milite pour le travail, les études, le droit de vote et l'indépendance économique des femmes, avec Rosa Luxembourg.

Dans le même temps, ce basculement des XIXe et début de XXe siècles fait émerger dans des proportions inédites les manifestations du génie féminin, autant dans la littérature et les arts que dans les sciences elles-mêmes, bastion qui paraissait contraire à leur « nature » dans l'idéologie sexiste dominante. Une énumération rapide et bien partielle peut en donner une idée. Charlotte Brontë (*Jane Eyre*, par exemple) et sa sœur Emily (*Les Hauts de Hurlevent*), Emily Dickinson et ses 1 800 poèmes, Léonie d'Aunet, poétesse et romancière à qui la liaison adultère avec Victor Hugo, découverte, vaudra prison et internement au couvent (rien pour son amant). Rosemonde Gérard, déjà évoquée. Mary Prince, qui publie en 1831 son autobiographie d'esclave vendue à 12 ans à un Anglais, œuvre retentissante qui est à l'origine de l'abolition de l'esclavage en Grande-Bretagne. George Sand, bien sûr, et Colette, immenses écrivaines, Juliette Drouet et ses 20 000 lettres à Victor Hugo, Jane Austen, Virginia Woolf… La liste serait trop longue, et même impossible pour la suite du XXe siècle, où l'on dénombre à présent autant de femmes que d'hommes dans la grande littérature. Il faudrait y ajouter, dans les divers champs de la création, Sonia Delaunay et Camille Claudel, Coco Chanel et Lou Andreas-Salomé, sans oublier dans les sciences Marie Curie, double prix Nobel, ou Ada Lovelace, pionnière de l'informatique dès le milieu du XIXe siècle. Encore une fois, la liste serait trop longue et toujours incomplète. C'est un fait : dès le XIXe siècle, les femmes ne font pas que revendiquer

l'égalité des sexes : elles la prouvent dans toutes les pratiques politiques et culturelles. Et pourtant, toujours pas de philosophe. Peut-être la raison est-elle à chercher dans les conditions même de cet essor du féminisme et de cet épanouissement du génie féminin.

En effet, deux choses frappent lorsque l'on examine cette liste de femmes brillantes et créatives : le rôle d'un ou quelques hommes dans leur activité d'une part, et d'autre part l'impossibilité où elles se trouvent de faire abstraction de leur statut de dominées. Prenons quelques exemples.

Si un grand nombre de ces femmes ont été orphelines dès l'enfance, ce drame brisant la logique familiale d'intériorisation de la domination masculine, d'autres n'ont pu faire éclore leurs capacités qu'avec l'aide et le soutien d'un ou plusieurs hommes. Élisa Lemonnier est orpheline à douze ans et bénéficie de l'aide de son mari et d'Alexandre Dumas père. Léonie d'Aunet passe sept années de sa vie dans l'intimité de Victor Hugo. Rosemonde Gérard partage la vie d'Edmond Rostand. Camille Claudel épanouit son art dans l'ombre de Rodin. Juliette Drouet est la maîtresse de Victor Hugo. Sophie Germain est encouragée par son père et par le mathématicien Lagrange. Lou Andreas-Salomé croise le chemin de Nietzsche puis de Freud. Virginia Woolf, orpheline elle aussi dès son plus jeune âge, baigne dans l'ambiance littéraire de son éditeur de père. Cela ne signifie nullement bien sûr que toutes ces femmes doivent leur créativité à ces hommes, mais que leur condition de femmes dominées ne pouvait être dépassée que plus difficilement sans ce point d'appui pour y parvenir. Ce qui donne une petite idée des œuvres dont

nous sommes privés à cause de la domination masculine. C'est cette soumission intériorisée, à la fois théorique et amoureuse, que Simone de Beauvoir appelait le « complexe d'Héloïse », et qu'elle raconte avoir vécue aux côtés de Sartre.

Signe de la contradiction qu'ont vécue ces femmes, entre leur génie propre et la condition des femmes de leur temps, beaucoup de ces actrices du féminisme ont ressenti l'impérieux besoin de nier leur féminité, leur sexualité, leur sociabilité. Ainsi Emily Brontë vit-elle en solitaire. Emily Dickinson demeure recluse toute sa vie. Susan Brownell Anthony refuse de se marier et se prononce contre les relations sexuelles dans le mariage. George Sand, qui a une jolie vie amoureuse, est contre le mariage, adopte un prénom masculin, s'habille en homme et fume la pipe. Charlotte Brontë publie tous ses poèmes sous un pseudonyme masculin et signe *Jane Eyre* avec le nom de Currer Bell. Sophie Germain se fait passer pour un homme pour correspondre avec Gauss. Lou Andreas-Salomé finit par épouser Paul Rée, à condition que leur amour ne soit jamais charnel. Marie Bashkirtseff refuse le mariage (« chaque blanchisseuse peut en faire autant ! »). Virginia Woolf, qui est bisexuelle, déclare « oublier son sexe » en écrivant. Ce qui, d'une façon claire, indique à quelle condition une femme a pu avoir et se donner le droit de créer pendant l'essentiel de l'histoire humaine. On l'a vu, le refus du mariage fut aussi un point commun d'Olympe de Gouges, d'Élisabeth de Bohême ou de Christine de Suède, qui déjà s'habillait en homme.

Et la femme philosophe vint

C’est toute cette histoire, essentielle pour comprendre et transformer notre humanité, qu’explorent des philosophes comme Julia Kristeva et Geneviève Fraisse, dans le sillage de Simone de Beauvoir. Bien sûr, les femmes philosophes sont aujourd’hui trop nombreuses pour qu’il soit possible et surtout utile de les recenser. L’exercice n’a plus de sens et fleurerait un sexisme hors d’âge. Beaucoup se consacrent à la question des femmes pour des raisons nouvelles et actuelles, parce que la question de la domination masculine, de la dépendance et de l’égalité est très loin d’être dépassée, tout comme celle des mentalités sexistes – y compris dans les pays qui se targuent d’incarner les « droits de l’homme ». C’est que depuis 1789 le sens du mot « homme » dans cette expression demeure très ambigu.

Virginia Woolf avait raison, qui affirmait que les femmes dépasseront l’expression d’elles-mêmes lorsqu’elles « oublieront leur sexe ». Geneviève Fraisse cite Marie Bashkirtseff : « Je n’ai de femme que l’enveloppe, et cette enveloppe est diablement féminine ; quant au reste, il est diablement autre chose. » Et d’analyser : « Le paradoxe du génie est que son originalité et sa passion singulière sont un accès à l’universalité », or c’est ce qui est « le plus difficile à imaginer pour une femme ». Simone de Beauvoir le percevait déjà en faisant de l’autonomie et de la liberté le véritable accès à la pleine humanité. Sous nos yeux se réunissent, de façon encore fragile, précaire et contradictoire, les conditions d’un plein accès des femmes à l’universel, ce dont a besoin toute philosophie. Tant que les femmes subissent la domination masculine dans la vie sociale, l’accès à la culture et les mentalités, il

n'est pas pour elles de tâche plus essentielle que d'œuvrer pour s'en émanciper. Elles philosophent donc avant tout en tant que femmes, pour pouvoir un jour le faire pour l'humanité entière. C'est à ce basculement libérateur que nous assistons aujourd'hui. Le passage de « philosophies de femmes » à des femmes philosophes est déjà une réalité pour au moins deux philosophes au XXe siècle : Simone Weil, au prix il est vrai de son rejet de toute féminité, de toute sexualité et de tout sentiment amoureux, et Hannah Arendt, qui doutait d'être devenue une femme philosophe et que le monde entier reconnaît cependant comme un sommet de la philosophie contemporaine.

Quant aux milliers d'autres femmes philosophes qui créent sur l'ensemble de la planète, la postérité dira celles qui ont accédé à ce statut, aussi rare et difficile pour elles que pour les hommes désormais. Nous pouvons enfin répondre positivement à la question de départ : des femmes philosophes ? Oui, dans l'Antiquité, malgré les dominations qu'elles subissaient. Mais il est significatif que leurs œuvres et leurs paroles aient été rapidement effacées pour l'essentiel. Des siècles de pouvoir total religieux ont interdit aux femmes tout accès à la philosophie, et durci encore leur situation de dépendance et de soumission. Siècle après siècle, elles ont dû prioritairement agir et penser pour accéder à l'égalité. Si ce combat est loin d'être gagné, au moins les conditions permettent-elles un plein accès à la création philosophique.Enfin.

12

Tous les goûts se valent-ils ?

L'art d'être *sapiens*

On est venu le chercher de loin, Tich'val. Trois vallées escarpées puis une rive interminable le long d'un fleuve. Plus d'une lune de marche dans le froid glacial. Ces trois chasseurs tenaient vraiment à le voir et le convaincre de les suivre. Tich'val en connaissait un, qui était passé par hasard devant l'abri de sa tribu, il y a une saison chaude. Son peuple l'avait bien reçu, avec une viande grillée que l'on avait conservée dans le sol gelé. Ce chasseur portait de beaux vêtements et des chaussons de peau d'ours, cousus avec de souples tendons de renne, qu'on avait dû mâcher longtemps. Très aimable. Il avait tenu à allumer lui-même le feu. Le groupe de Tich'val avait décidé de lui faire l'honneur d'une visite de la grotte ornée. Munis de lampes à graisse, ils ont alors marché longtemps au plus profond du ventre de la Terre, circulant entre des milliers de stalagmites brillants, contournant deux petites mares immobiles où se reflétait parfaitement la voûte. Ils sont arrivés aux premiers mammouths peints sur la paroi blanche, puis à d'autres encore, et des lions et des ours, jusqu'à cette fente horizontale du bout de la grotte que l'on ne pouvait pénétrer que couché sur le dos. Dans la lueur vacillante des lampes, on découvrait alors deux aigles aux ailes déployées, un saumon

presque transparent et des centaines d'autres esprits animaux célestes peints dans la clarté de la roche. Le visiteur était fasciné, muet, l'âme envolée. Des peintures, il en avait vu, il en avait même réalisé, mais jamais d'aussi vivantes, parlantes, surnaturelles. Jamais il ne les oublierait. Il apprit que Tich'val en était l'auteur. De retour dans sa tribu, il n'avait cessé de raconter cet émerveillement qui l'avait mis au contact du cœur de l'univers. Il gardait en lui la trace d'un plaisir intense, nourri de la certitude d'avoir saisi le sens du Tout, des esprits et des étoiles, de la vie et de la mort, du retour des froids et des troupeaux, du feu du ciel et du sang des femmes.

Tous les siens l'écoutaient avec de grands yeux puis le chef, le chamane, le chef de chasse et la fille de l'ancien roi se retirèrent pour délibérer dans la grotte ornée qui leur était réservée. Lorsqu'ils revinrent, ils réunirent tout le groupe et les palabres commencèrent. Il fut décidé que le chasseur prendrait deux hommes avec lui et irait chercher Tich'val afin que les parois de la grotte reçoivent enfin des images dignes de la tribu et de sa caste dirigeante. Les trois hommes revinrent dans le groupe pour un banquet fastueux. L'occasion valait que l'on déterre du sol gelé un faon entier, chassé à la dernière saison.

Quelques lunes plus tard, Tich'val commençait son travail. Pendant que plusieurs grattaient trois pans de roche pour en ôter la calcite, il chauffait de la terre ocre mêlée à des graisses et du blanc d'œuf et mettait de côté dans des coupelles de pierre les colorants jaune, orangé et rouge. Il rassembla des crayons noirs de manganèse et de charbon, des tampons de peau de renne, des os creux

et des silex effilés. Puis il fallut marcher longtemps dans de sombres galeries, munis de lampes à graisse et de morceaux de bois pour édifier l'échafaudage. Tich'val concentrait dans sa tête tout ce qui lui permettait de fixer dans la pierre l'esprit du monde. Tout cela sortirait bientôt de lui, il le verrait face à lui, son esprit serait en lui et hors de lui, il serait pris de vertige, reviendrait vers ses œuvres, gratterait ici pour détourer une patte ou faire luire un œil, couvrirait le tracé d'un dos avec de petites taches ocres.

Cette sorte de délire surhumain n'avait rien à voir avec ses anciennes œuvres. Tout le groupe l'admirait alors pour sa façon de tailler la pierre, de faire sauter du nucléus des lames déjà très belles et très coupantes qu'il finissait avec un petit percuteur de cristal de roche, puis de bois pour parfaire les courbes. Il taillait quelques outils efficaces pour percer, trancher ou gratter, mais bientôt il s'était mis à tailler pour tailler. Les objets qu'il obtenait étaient conservés et regardés pour eux-mêmes, pour leur forme parfaite et leur couleur. Pour le plaisir seulement. On l'avait alors initié à la gravure sur galet. Des têtes de rennes, des formes féminines, des dos de mégacéros et autres silhouettes dont le dessin le passionnait. Il avait aussi réussi de jolies statuettes de corps de femmes en ivoire de mammouth, que certaines accrochaient à leur cou. Et puis des perles pour des coiffes, des colliers de dents d'ours et de lions. Puis vint le jour où on lui fit découvrir le ventre de la terre, ses parois dans la lumière tremblante des flammes. Un mammouth d'abord, puis des têtes de chevaux, de lionnes, un beau renne avec de grands bois. Cela n'avait plus rien à voir avec ses activités passées. Il ne plaçait

plus l'esprit et le plaisir dans des choses utiles ou qui ressemblaient à des choses utiles. Il les faisait exister pour elles-mêmes et c'est comme cela qu'il capturait l'esprit du monde et de la vie. Son esprit à lui sortait de lui et c'est lui qu'il contemplait désormais sur la paroi, lui ne faisant plus qu'un avec le monde. On ne lui parlait plus de sa technique, elle était évidente, parce qu'on l'oubliait vite dans ce plaisir nouveau.

Tich'val participait à une incroyable aventure humaine, formée au cours de millénaires d'activités et de croyances diverses, et que bien plus tard on appellerait l'*art*. Un plaisir de type nouveau, présent chez nos cousins néandertaliens à travers des parures, des outils décorés, des collections d'objets colorés, des bijoux et sans doute des peintures corporelles, mais que seule notre espèce *homo sapiens sapiens* sans doute a fait naître comme un plaisir lié à des œuvres dont l'utilité est purement symbolique et se détache de la simple technique.

De l'art, partout et nulle part

Quelle que soit la conception que l'on puisse avoir de ce qu'est l'« art », un constat s'impose à tous : ce que l'on trouve dans les cavernes du paléolithique supérieur, entre plus de 35 000 et environ 14 000 ans avant notre présent, témoigne certes d'une habileté technique et d'un sens de l'observation extraordinaires, manifeste sans doute aussi des croyances et pratiques magiques et chamaniques, comme des connaissances classificatrices très élaborées et très complexes, mais représente avant tout l'émergence d'un plaisir proprement esthétique évident. Les artistes du XXe siècle ne s'y sont pas

trompés, qui y ont vu un art déjà accompli dont ils se sont tous largement inspirés. En même temps, il est impossible que nos ancêtres aient pu le vivre comme nous aujourd'hui. Tout cela fut forcément mêlé à des croyances fortes. Mais après tout, ce fut le cas pendant les millénaires qui suivirent, et ce ne fut vraiment qu'à la fin du XVIIIe siècle que la question de la spécificité de l'art fut clairement dégagée pour la première fois.

Avant cette période très proche de nous, tous les peuples humains manifestent des capacités artistiques créatrices sur tous les continents. Paradoxalement, l'art y est omniprésent et la conscience artistique (au sens où nous l'entendons aujourd'hui) pratiquement absente. Si l'art accompagne tous les rites et toutes les croyances dans la vie quotidienne, l'art ne peut être vécu comme une activité culturelle vraiment spécifique. Prenons un exemple simple et éclairant. Il y a quelques décennies, l'ethnologue Charles Mountford observe un Aborigène qui dessine un animal sur un galet avant de partir à la chasse. Juste avant lui, un autre chasseur avait agi de même. À son tour il lui demande pourquoi il dessine avant d'aller chasser. L'Aborigène est effaré. Il n'a pas de réponse, faute d'avoir pu jamais se poser une telle question. Alors il demande à Charles Mountford, l'air incrédule : « Est-il vraiment possible d'aller chasser sans avoir dessiné le gibier avant ? » Ce témoignage est passionnant : c'est notre étonnement qui étonne ce chasseur, car pour lui la technique de chasse inclut naturellement la croyance en la capture d'un esprit et la réalisation d'un dessin. L'interroger sur le pourquoi de cette association n'a strictement aucun sens pour lui. Il est probable qu'au-delà de ce type de dessin, les œuvres

d'art les plus élevées qui accompagnent les dizaines de millénaires de notre espèce ont été vécues à la fois comme chargées de plaisir esthétique et de croyances et ce, indissociablement.

Les divinités, les moissons, les saisons, les naissances et les morts, les guerres et les mariages… Il y faut de la musique et de la danse, des sculptures et des peintures, des mots chantés, des pratiques longtemps méprisées et occultées sous des monceaux de préjugés coloniaux, inégalitaires et racistes. Contre cette conception autocentrée de l'art, de Van Gogh à Picasso et de Ravel à Monet, les artistes modernes ont fini par percevoir dans ces œuvres de « sauvages » d'authentiques chefs-d'œuvre artistiques, et tout le XXe siècle va y trouver de quoi recréer l'art en rupture avec les traditions occidentales. Cet art fut certes vécu comme utilitaire et magique, mais après tout ce fut aussi le cas dans toute l'Antiquité et le Moyen Âge. Les artistes travaillent alors sur commande selon des normes collectives précises, pour les pratiques religieuses, les honneurs dus aux aristocraties dirigeantes, les bals et cérémonies diverses. Tout le reste est affaire de créations modestes dispersées dans toute la vie du peuple. On y distingue les artisans-artistes les plus réputés et recherchés à la fois pour leur virtuosité technique et l'originalité de leurs réalisations, sans que l'on établisse une claire distinction entre ces deux dimensions. Une organisation précise de la formation des capacités techniques permet la transmission des savoir-faire, aussi bien dans les sociétés tribales que dans celles de l'Antiquité et du Moyen Âge. Avec le temps, certaines œuvres s'imposent au jugement de tous comme des évidences, et agissent sur le goût des

générations suivantes. Ce fut probablement le cas dans la Préhistoire, où certains styles, comme celui de Lascaux, finissent par rayonner, et cela restera le cas pendant des millénaires. On enseigne les techniques de taille des silex ou la préparation des colorants, comme le sens des signes abstraits ou les récits mythologiques et religieux, mais comment enseigner le style des lions de Chauvet ou des cerfs de Lascaux, celui de Giovanni Bellini ou de Cézanne ? De même, on peut reconnaître un taureau ici, une Vénus là, la Vierge Marie ailleurs, mais il est autrement difficile de verbaliser l'émotion particulière que provoque en nous telle ou telle œuvre. Tant que l'ensemble de la production matérielle est assurée par des artisans, la prouesse technique et l'originalité sont confondues aussi bien dans les objets utilitaires que dans les œuvres d'art, d'autant que dans les deux cas, dans la conscience des producteurs comme dans celle des publics, ces réalisations ont un sens lié à une *utilité*.

Convenons qu'aujourd'hui encore, il suffit d'écouter les paroles prononcées par exemple dans les musées, pour vérifier que bien des personnes en restent à des conceptions héritées de toute cette histoire : « cela ne ressemble à rien », « à quoi ça sert ? », « l'artiste a voulu dire que… », « à cette époque, pour faire une belle toile il fallait une sacrée technique ! », « ce n'est pas beau, je n'aime pas », « les goûts ça ne se discute pas ». On l'entend au Centre Pompidou comme dans le fac-similé de Lascaux ou au Louvre. Et on l'entend systématiquement à propos de l'art contemporain non figuratif ou la musique actuelle dès qu'elle dépasse les harmonies classiques. Ces œuvres apparaissent souvent

comme extérieures à notre sensibilité, comme ont été longtemps vécues toutes les œuvres des civilisations éloignées de la nôtre. On l'oublie ou l'ignore : la plupart des œuvres que nous considérons universellement comme « belles » ont d'abord été rejetées, méprisées, considérées comme inférieures à celles qui, parce qu'elles correspondaient au goût existant, procuraient un plaisir immédiat. Vermeer, Van Gogh, Mozart, Picasso, les Impressionnistes… ce qui rompt avec les traditions et innove le plus radicalement commence toujours nécessairement par heurter la sensibilité esthétique dominante et peine à procurer du plaisir. Il reste que n'importe quelle œuvre ne peut durablement essaimer ses innovations et à terme imposer inconsciemment une évolution du goût. Il faut bien que certaines de ces œuvres renferment *quelque chose* de particulier, propre à nourrir la créativité d'une foule d'autres artistes et à plaire peu à peu à un public de plus en plus nombreux. La plupart des œuvres passées qui avaient du succès sont tombées dans l'oubli, mais Homère se lit toujours, Molière se joue toujours, comme Shakespeare, Bach et Mozart, et l'on s'extasie dans toutes les civilisations devant les temples grecs, les totems amérindiens, l'art paléolithique ou Léonard de Vinci. Celui ou celle qui y voyait des chefs-d'œuvre dès leur création, qui était bouleversé par Monet ou Matisse par exemple, à contre-courant des jugements de l'époque, avait donc un jugement plus clairvoyant que ses contemporains. Peut-on refuser cette appréciation et affirmer qu'en art tout est relatif, que les goûts de ne discutent pas, que toutes les œuvres se valent, que c'est une affaire de snobisme ou de mode ?

Toutes ces questions passées et présentes ont été perçues pour la première fois à la fin du XVIIIe siècle par le philosophe allemand Emmanuel Kant.

Quelques distinctions de Kant

À la fin du XVIIIe siècle, un bouleversement s'annonce dans l'ensemble de la production matérielle humaine. Le dépôt par Watt du brevet de la machine à vapeur à double effet, en 1784, symbolise cette promesse de révolution sociale. Elle apparaît dès le texte de ce brevet comme devant rapidement substituer aux opérations productrices manuelles, expressions d'une personnalité individuelle subjective du producteur, une production machinale en série qui supprime cette subjectivité en uniformisant les objets produits. Lorsque l'artisan meurt, sa technique peut lui survivre mais pas son style propre ; lorsque l'ouvrier de l'industrie meurt, les produits continuent de se multiplier de façon uniforme, inchangée. Du coup, la part proprement technique apparaît dans sa pureté et la part de créativité singulière devient le propre de l'artisan, comme une dimension artistique de son travail. Alors l'artiste peut enfin se singulariser comme celui ou celle qui crée de la façon la plus originale, sans rapport avec l'utilité stricte. Le mérite d'Emmanuel Kant est d'avoir dès 1790, dans la *Critique de la faculté de juger,* tiré le premier toutes les leçons philosophiques de ce bouleversement, alors même que celui-ci ne fait que s'annoncer. Que découvre Kant qui nous éclaire encore ?

La première idée concerne cette distinction de la technique et de l'art. Certes, sans technique aucun artiste ne peut vraiment créer. Les notes, les couleurs, les

formes, la maîtrise de la voix, d'un instrument et du corps, tout cela s'apprend et s'enseigne. Et si cet enseignement est possible, c'est parce que toute technique suppose des règles, des « recettes » communes à toutes et tous, des « recettes » qui préexistent à la pratique. On ne peut fabriquer ni une table ni un ordinateur si ces objets et l'ensemble des opérations nécessaires à leur production ne sont pas préalablement connues et donc présentes à la conscience. Une fois ces règles de production connues, n'importe qui est susceptible de reproduire ces opérations. Que ce soit en menuiserie, en musique ou en mathématique, toute règle s'enseigne et s'apprend. C'est ce que Kant appelle l'« esprit d'imitation ». Il prend l'exemple de Newton : c'est bien lui qui formule le premier les lois de la gravitation, mais une fois ces lois apprises, je peux résoudre n'importe quel nouveau problème de gravité aussi bien qu'il l'aurait fait lui-même. Tandis que je peux connaître par cœur tous les poèmes d'Homère, ajoute-t-il, cela ne me permettra pas d'en créer un nouveau comme il l'aurait fait lui-même. L'artiste ne laisse pas de « recette » derrière lui. Créer, c'est ne pas imiter, et donc ne peut s'enseigner. Imiter l'œuvre d'un artiste ce n'est pas de l'art, précise Kant, mais de la « singerie ». Il peut y avoir une part de cette dimension chez certains artisans, et c'est ce qui les distingue de la production en série de l'industrie. Mais c'est surtout ce qui spécifie radicalement l'activité de l'artiste.

Deuxième idée de Kant, qui découle de la première : toute œuvre d'art est alors « originale », c'est-à-dire différente de tout ce qui l'a précédée, en ce que celui qui l'a créée en est l'*origine*. Il n'a pu l'imiter, ni en imiter le

style chez un autre artiste, même s'il crée à partir de multiples influences. Il est artiste si, et seulement si, il crée un style en même tant que l'œuvre elle-même, c'est-à-dire une façon de produire singulière, inédite, qui d'ailleurs me permettra de le reconnaître à travers des œuvres que je n'avais jamais vues ou entendues auparavant. C'est ainsi que l'on reconnaît un Claude Monet ou un Picasso, du Mozart ou du Ravel, alors que chacune de leurs œuvres est différente des autres. Dans toute œuvre d'art il y a donc certaines règles, propres à chaque artiste, mais à la différence de la technique en général, ces règles ne préexistent pas à l'œuvre, elles demeurent inconscientes et spontanées. Pour le concevoir, il suffit de penser à la façon d'écrire de chacun : j'ai une façon de former et lier les lettres d'une façon rigoureusement originale, style reconnaissable entre tous par un spécialiste et aisément identifiable pour l'entourage, sans que je l'aie jamais décidé consciemment. J'applique donc spontanément des règles que j'ai inventées et que je fais évoluer en écrivant. C'est ainsi que tout artiste crée et recrée sans cesse un style qui lui est propre et qui, dans certains cas, se propage dans une foule d'œuvres d'autres artistes, et finit par paraître évident pour d'innombrables humains dont le goût est modifié. C'est ce que Kant appelle le « génie », c'est-à-dire, de fait, une capacité à faire œuvre originale. Une fois maîtrisées les techniques nécessaires à l'art, ce ne sera de l'art que si ces techniques se fondent dans des œuvres originales qui s'arrachent à ce qui existe déjà. C'est ainsi qu'on retire le tout jeune Picasso de tout enseignement de crainte que cela n'entrave sa créativité originale précoce, ou que le peintre Paul Klee a peur de

voir les toiles du même Picasso, de crainte que cela n'influe trop sur sa propre démarche.

Revenons à la Préhistoire : on trouve les mêmes outils, à chaque époque, sur tout le globe, des outils de pierre produits selon des techniques de taille similaires. Les préhistoriens parviennent à reconstituer ces techniques et obtiennent les mêmes résultats. En revanche, dans l'art paléolithique, il y a des styles, celui de Chauvet ou de Lascaux, d'Altamira ou du Pech Merle, et ces styles sont originaux même lorsque les techniques picturales sont très proches.

Cela veut-il dire que tout ce qui est original est de l'art ? Tout dessin, toute petite mélodie, toute suite de phrases est rigoureusement unique, originale, donc artistique ? Après tout, au nom de quoi décréter qu'une œuvre est plus belle qu'une autre et que ce que j'aime est moins « beau » que ce qu'aime quelqu'un d'autre ? Ne dit-on pas qu'on ne discute ni les goûts ni les couleurs ? L'idée que certaines œuvres sont supérieures à d'autres n'est-elle pas une affaire de mode ou de pédanterie, voire d'intolérance ou de mépris pour les autres ? Kant nous invite à ne pas confondre ce qui plaît et ce qui est beau. Lorsque je dis « cette œuvre me plaît », je veux dire simplement qu'en présence de cette œuvre je ressens en moi du plaisir. Je ne parle donc pas de l'œuvre mais de moi, de ce qui se passe en moi, et il est fort possible que la même œuvre génère du déplaisir ou de l'indifférence chez quelqu'un d'autre. Il n'y a ainsi aucune contradiction à dire en même temps qu'une œuvre me plaît et qu'elle ne plaît pas à quelqu'un d'autre, car ce plaisir est relatif au goût de chacun. En revanche, lorsque je dis « cette œuvre est belle », je sous-entends que cette

« beauté » est une caractéristique qui réside dans l'œuvre elle-même, et qu'ainsi si elle est « belle » pour moi elle l'est nécessairement pour tous. Dans ce cas je raisonne en art comme on raisonne en science : dire « pour moi il y a eu évolution des espèces » n'a aucun sens, puisque s'il y a eu une telle évolution elle a eu lieu pour tous, quelle que soit la conviction de chacun. La relativité de l'espace et du temps que découvre Einstein a beau n'être admise que par moins de 10 % des gens, elle vaut pour tous, c'est-à-dire *universellement*. Cette universalité n'a rien à voir avec l'unanimité : même si on sait que Galilée aurait recueilli probablement moins de 1 % de voix si l'on avait voté sur l'héliocentrisme, cette vérité était universelle, c'est-à-dire que tout homme, s'il s'en donne les moyens éducatifs et s'il suit les démonstrations de Galilée, arrivera à la même conclusion que lui. Kant affirme la même chose à propos de la beauté esthétique : « Est beau ce qui plaît universellement sans concept. » Sans avoir les moyens conceptuels dont dispose la science pour démontrer ses propositions, tout être humain qui parcourt le chemin nécessaire à la formation du goût trouvera plaisir à écouter Bach, à contempler Léonard de Vinci ou à lire Proust. Ce plaisir n'est donc pas le plaisir immédiat et sensible que procure une œuvre relativement à mes goûts personnels du moment : il est un plaisir universel auquel j'accède si je m'en suis donné les moyens culturels. Soit il y a beauté et alors elle vaut pour tous, soit il n'y en a pas et alors cessons de parler de l'art, tout se vaut, tout est art, donc rien ne l'est en particulier. Si cette idée de « beauté » kantienne peut paraître aujourd'hui métaphysique et dépassée, si cette idée doit inclure désormais le regard du spectateur et l'existence d'un « monde de l'art », il demeure que ce

type de distinction conserve sa pertinence pour ne pas se méprendre sur ce qu'on peut ou non considérer comme une œuvre proprement artistique.

Admettons que certaines œuvres finissent par plaire universellement : sur quoi repose cette universalité, si je ne peux ni l'expérimenter ni la démontrer ? Bien des phrases que l'on entend par exemple dans les musées d'art contemporain suggèrent que c'est la ressemblance avec ce qui est représenté qui permet de parler universellement de « beauté », puisqu'il n'est pas rare qu'on y dise que « cela ne ressemble à rien » ou que l'on plaisante sur la forme des femmes que peignent Pablo Picasso ou Lucian Freud, tandis qu'au Louvre on admire le « réalisme » de tel ou tel tableau classique. Un « beau » tableau serait alors un tableau qui reproduit fidèlement une « belle » chose, comme beaucoup se précipitent vers leur appareil photographique pour immortaliser un « beau » coucher de soleil et s'imaginent qu'alors cela donnera une « belle » photographie. Cela pose la question plus générale du rapport entre l'œuvre d'art et la réalité.

Kant souligne que le jugement que je porte par exemple sur un tableau est, selon ses termes, « désintéressé ». L'« intérêt », c'est la satisfaction que j'éprouve à l'égard d'une chose en tant qu'elle existe. Des pommes et des oranges m'« intéressent » si j'aime ces fruits et que j'ai faim. En revanche, je puis détester ces fruits et trouver plaisir face au tableau de Cézanne qui représente des pommes et des oranges. De même, je peux trouver un plaisir esthétique à contempler aussi bien la *Jeune fille à la perle* de Vermeer – qui est ravissante et me plairait dans la vie – que les *Vieux mangeant de la*

soupe de Goya, horribles miséreux proches d'être squelettes et qui tiennent une cuiller en bois dans leurs mains tordues – et qui m'effraieraient plutôt si je les rencontrais vraiment. Dans les deux cas, mon plaisir tient au génie du peintre qui provoque en moi une émotion vive porteuse de ces réalités, que je les aime ou non dans la vie réelle. D'où l'idée de Kant selon laquelle le « beau » n'est pas la représentation d'une belle chose, mais « une belle représentation d'une chose ». C'est la façon qu'a l'artiste de représenter qui crée un plaisir de type universel, même s'il ne « représente » rien comme souvent dans l'art contemporain. C'est ainsi que moi-même, en tant qu'être subjectif singulier, je puis me reconnaître dans une œuvre d'art créée par une subjectivité tout aussi singulière autre que moi, et y trouver ce que je peine à repérer en moi sans cette œuvre. Et cela vaut pour toutes les formes d'art, de la peinture à la musique, de la poésie à la danse, du roman à la sculpture ou la photographie. L'œuvre ne « ressemble » à rien puisqu'elle exprime ce que je ne vois pas sans elle.

Imiter la nature ?

Ainsi, de l'art préhistorique à l'art contemporain, on peinerait à trouver une période de l'art où l'on imite vraiment la nature. C'est même ce qui nous permet de reconnaître souvent au premier coup d'œil l'enracinement géographique et historique de la plupart des œuvres. Selon notre construction culturelle, nos savoirs et nos croyances, nous ne *voyons* pas les mêmes choses de la même manière. Dans *L'Art et l'illusion*, Ernst Gombrich le démontrait en 1960, au travers d'une foule d'exemples spectaculaires. En 1635 tel graveur place le

transept de Notre-Dame au centre de la cathédrale, alors qu'il est décentré à droite. En 1836, tel autre graveur reproduit la cathédrale de Chartres dans un style gothique alors qu'elle est de style roman. Etc. Quelle que soit l'ambition figurative d'un artiste, ses œuvres sont l'expression de sa subjectivité, consciente ou inconsciente, et non l'imitation de ce qui a suscité l'œuvre. C'est ce que rappellent Flaubert lorsqu'il dit « Madame Bovary c'est moi » ou Cézanne lorsqu'il dit que la montagne Sainte-Victoire n'était qu'un « prétexte à peindre ». Tout art est création et non imitation.

Pourtant ce fut et cela reste parfois une sorte d'idéal, particulièrement cultivé dans l'Antiquité grecque, comme en témoigne le fameux récit de la confrontation qui opposa, d'après la tradition, les deux peintres grecs Zeuxis et Parrhasius au Ve siècle avant notre ère. Tous deux se vantaient de pouvoir le mieux réaliser des « trompe-l'œil », c'est-à-dire des peintures imitant parfaitement la nature. Devant un jury, chacun réalisa une œuvre cachée derrière un rideau. Lorsque Zeuxis souleva son rideau, on découvrit une peinture représentant une coupe avec poires et raisins si ressemblants qu'un oiseau vint pour les picorer et s'assomma en se heurtant au mur. Zeuxis avait trompé l'oiseau à tel point que la victoire semblait ne pouvoir lui échapper. Le jury attendit longtemps que Parrhasius soulève à son tour le rideau, mais celui-ci demeurait assis et paraissait admettre sa défaite. Comme on lui demandait de montrer tout de même son œuvre, il déclara simplement que ce rideau était son œuvre, une peinture de rideau. Il avait donc trompé des êtres

humains, mieux qu'un oiseau donc, et tout le monde admit qu'il sortait victorieux de cette épreuve.

Dans son *Cours d'esthétique*, au début du XIXe siècle, Hegel évoque cette histoire antique pour tourner en dérision l'opinion de son temps (et encore, souvent, du nôtre) selon laquelle l'art imite la nature. Non seulement on voit mal ce qu'une œuvre ajoute à la réalité dont nous avons l'expérience, mais encore cette imitation ne peut être qu'une « caricature de la vie ». Si l'art se réduit à cette « fin médiocre », « quand il se borne à imiter, il ne peut rivaliser avec la nature, et ressemble à un ver qui s'efforce en rampant d'imiter un éléphant » ! En fait, l'art ne se propose pas de reproduire l'apparence sensible, mais au contraire il insère le sensible dans l'esprit pour créer une apparence qui exprime cet esprit. Hegel ne veut pas dire que l'œuvre d'art procède d'abord d'une idée, qu'il traduit avec de la matière, de la couleur, du son, etc. C'est là la démarche de la propagande, de la publicité ou d'une conception platement pédagogique ou idéologique de la création artistique. À la différence de la science, qui accorde ce qui est subjectif (la pensée qui connaît) et ce qui est objectif (l'objet à connaître), ou de la religion, qui en reste à une certitude purement subjective, intime, l'art produit des apparences sensibles qui ne relèvent ni de la croyance ni de la démonstration, mais *manifestent* une vérité qui n'existe pas hors de cette apparence sensible, objective. Pour Hegel, ce qu'on appelle « le beau » est ainsi la « manifestation sensible de l'idée », ou encore « la vérité sous forme sensible ». Raison pour laquelle sans doute l'artiste, au sens strict, ne « sait » pas ce qu'il fait, et le spectateur ne « sait » pas pourquoi il éprouve un plaisir esthétique. Pourtant, au

terme d'un roman ou d'un film, d'un opéra ou d'une exposition, nous avons comme la certitude d'avoir saisi quelque chose d'essentiel du monde et de nous-même. Et il faut bien admettre que seul l'art procure ce sentiment-certitude que nous avons tant de mal à verbaliser, à communiquer autour de nous, à expliquer avec des mots, d'avoir saisi une part du monde et de soi qui échappe à nos sens et nos raisonnements. En 1933, dans son article *Sur le pouvoir de l'imitation*, le philosophe Walter Benjamin appelait « ressemblance non sensible » cette étrange particularité des œuvres d'art qui leur permet de donner une existence sensible à ce qui dans le monde réel n'apparaît jamais à notre sensibilité. De « rendre visible l'invisible », dira Maurice Merleau-Ponty trois décennies plus tard.

C'est contre l'idée vulgaire d'un art dont la devise serait « Copiez la nature ; ne copiez que la nature ! » que Baudelaire s'élevait dans ses *Salons* de 1846 et de 1859, appelant l'artiste à « *être* réellement fidèle à sa propre nature ». La doctrine imitative est en effet pour lui « ennemie de l'art ». Même appel de Balzac dans *Le Chef-d'œuvre inconnu* : « La mission de l'art n'est pas de copier la nature, mais de l'exprimer. » Et il ajoute que si pour imiter parfaitement la main d'une femme on la moulait dans du plâtre, on n'obtiendrait qu'« un horrible cadavre », une reproduction sans vie, sans esprit, une apparence de la vie à laquelle manquerait « ce je-ne-sais-quoi qui est l'âme peut-être et qui flotte nuageusement sur l'enveloppe ». Il y manquerait « un rien, mais ce rien est tout ».

Pourtant le grand Rodin prétendait sculpter en étant « servilement fidèle à la nature », en rester

rigoureusement à ce que la réalité lui offrait spontanément. Un journaliste américain, Paul Gsell, réussit en 1911 à mettre Rodin en contradiction avec lui-même lors d'entretiens savoureux et instructifs. Il lui demande si, puisqu'il déclare ne rien faire d'autre que « copier la nature », son idéal serait alors de mouler ses modèles pour en obtenir une parfaite reproduction. Rodin : « Le moulage est moins *vrai* que ma sculpture », parce qu'« il ne reproduit que l'extérieur […]. Je vois toute la vérité et pas seulement celle de la surface. J'accentue les lignes qui expriment le mieux l'état spirituel que j'interprète ». Et de prendre l'exemple d'une sculpture d'un jeune homme suppliant à genoux, dans laquelle il avait accentué la saillie des muscles et l'écartèlement des tendons, pour exprimer la détresse. Et lorsque le journaliste lui fait remarquer qu'il n'a donc pas imité la nature, Rodin répond que le sentiment a modifié sa vision elle-même à son insu. Il a donc reproduit ce qu'il voyait, mais l'artiste ne voit pas comme les autres, son œil est « enté sur son cœur », ce qui lui permet de mieux *voir*, plus profondément. « Son émotion lui révèle les vérités intérieures, sous les apparences. » Donc Rodin a imité ce qu'il voyait de la nature, rien de plus, mais ce qu'il voyait était bien une interprétation subjective de la réalité.

Il y aurait ainsi dans l'art une façon particulière de « sortir de nous », de notre monde étroit, pour nous faire connaître la « réalité loin de laquelle nous vivons », selon les mots de Marcel Proust dans sa *Recherche du temps perdu*. Nous vivons en effet en portant en nous cette réalité, mais sans la voir consciemment, en n'en conservant que « la chaîne de toutes ces expressions

inexactes où ne reste rien de ce que nous avons réellement éprouvé ». Le travail de l'artiste consiste justement à extraire de ces obstacles cette vie réelle, à nous la faire retrouver intimement comme une vérité soudain reconnue à l'intérieur de soi. C'est pourquoi Proust déclare que « la vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie par conséquent réellement vécue, c'est la littérature ». Cette vie nous habite autant qu'elle habite l'artiste, mais nous ne la voyons pas, nous en restons à quelques clichés superficiels et faux. La peinture, par exemple, « donne existence visible à ce que la vision profane croit invisible », écrit Maurice Merleau-Ponty dans *L'Œil et l'esprit*. C'est l'œuvre d'art, roman, musique, poème, tableau, sculpture, film, qui nous restitue la vie. Ainsi le plaisir que procure l'art n'a rien d'un « divertissement », d'une « distraction », c'est-à-dire d'une occupation destinée à nous faire oublier notre vie. Ce plaisir, au contraire, est plaisir d'une découverte du monde et de soi-même.

L'art d'être humain

Comment, depuis le paléolithique supérieur, l'art parvient-il à cette révélation de l'être ? Pas par le canal de raisonnements, de notre raison, de notre entendement : l'œuvre d'art est sensible et non conceptuelle. Pas plus par le canal de nos sensations pourtant : celles-ci me font appréhender le monde sous le seul angle des apparences, lesquelles me coupent le plus souvent de la vérité du monde et de moi-même. À la fin du XVIIIe siècle, Friedrich von Schiller explorait cette question dans ses *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*. En tant qu'être sensible, nous dit-il, je demeure dans le mouvement du temps, toujours présent, dans la

diversité infinie des choses, comme les animaux, en deçà d'une pensée proprement humaine, dans l'incapacité de me saisir en tant que sujet. En tant qu'être qui raisonne, les concepts me permettent d'échapper à ce flux et cette diversité, j'abolis le temps et ramène la diversité à des unités stables, je saisis ce qui demeure dans ce qui change, j'édicte des lois constantes, je me perçois comme un moi constant. Après Rousseau, Schiller voit bien que la sensibilité à elle seule ne nous permet pas d'accéder à l'humanité pensante, mais aussi que la raison, en nous faisant accéder au raisonnement abstrait, nous coupe des réalités en tant qu'elles sont toujours singulières et mouvantes.

Ces deux formes d'appréhension du monde sont ainsi nécessaires à l'humanité, mais ne cessent de s'opposer en moi, et l'une ne peut se développer qu'au détriment de l'autre. Quand je raisonne je généralise, et je cesse de m'identifier par exemple à l'autre comme être sensible. Les statistiques qui m'assaillent quotidiennement, par exemple, me parlent des morts, des réfugiés, des chômeurs sous forme de nombres abstraits qui ne mobilisent pas ma sensibilité et me font perdre une part de mon humanité. En revanche, cette empathie qui s'empare de moi devant la personne qui souffre me fait souffrir aussitôt et m'empêche de raisonner sur les causes, les moyens de secourir, etc. Comment réussir à développer *en même temps* et *infiniment* ces deux « instincts » humains ? Pour Schiller, c'est là le rôle de l'art, du « sentiment esthétique », que d'« extérioriser tout ce qui est intérieur et mettre en forme tout ce qui est extérieur ». Pour réaliser totalement mon humanité, « le chemin qui mène à l'esprit doit passer par le cœur ».

Avec le cœur seulement, je demeure « sauvage », « stupide », embourbé dans mes sensations immédiates. Avec la raison seulement, je deviens « barbare », intelligence inhumaine, insensible au sort des humains. Dans notre XXIe siècle, ne voyons-nous pas les sociétés divisées, dramatiquement inégales, écartelées entre ces deux tendances ? Certains affament des peuples à coups de statistiques financières et déclenchent des guerres aux innombrables victimes, souvent au nom de « la liberté » et au nom du « sens de l'histoire ». D'autres se révoltent de façon irréfléchie, désordonnée, souvent meurtrière, ne laissant aucune place au raisonnement, dans l'ignorance des leçons du passé et dans l'aveuglement du « *no future* ».

Bien sûr le « sauvage » a au moins pour lui l'excuse d'avoir été privé d'un accès aux savoirs et aux outils rationnels, tandis que le « barbare », le « civilisé » qui colonise ou massacre du haut des exigences de ses raisonnements, n'a aucune excuse puisque pour arriver à ses fins il doit étouffer sa sensibilité, qu'il partage avec tout le genre humain. Mais pour Schiller, la seule façon d'échapper à ces deux façons de n'être pas humain, de développer conjointement ces deux tendances qui composent notre être, d'être donc pleinement humain, c'est d'éduquer les capacités esthétiques. En effet, lorsque je partage avec d'autres un immense plaisir esthétique à l'écoute d'un concert, au spectacle d'un grand film, d'une chorégraphie sublime, d'une exposition géniale, comme à la lecture d'un même roman par exemple, nous découvrons ce que les autres et moi-même partageons de plus universel, « nous jouissons en tant qu'individu et en tant qu'espèce », nous nous

unissons au sein de la beauté. Sans cesser de demeurer dans le monde des sensations et des sentiments, nous accédons ensemble à une forme commune de compréhension du monde. C'est cette accession à la vérité par le biais des œuvres d'art qui explique qu'elles puissent « plaire universellement sans concept », selon les termes de Kant, et nous délivrer « la vérité sous forme sensible », selon les termes de Hegel. C'est cette paix commune que Mozart nous fait ressentir avec les réconciliations heureuses et émouvantes qui ponctuent sa *Clémence de Titus* ou sa *Flûte enchantée*, et c'est sans doute ce qui vaut à Mandela la ferveur de tous les peuples du monde. La domination brutale de la technoscience, du productivisme à marche forcée et de la recherche effrénée du profit égoïste illustrent bien les dégâts dramatiques que génère une certaine façon d'étouffer les sentiments sous les calculs abstraits.

Au milieu des massacres de la Seconde Guerre mondiale, après avoir décortiqué les inhumanités d'une soumission totale des êtres humains à l'exploitation forcenée des ouvriers dans la grande industrie dans son film *Les Temps modernes*, Charlie Chaplin concluait *Le Dictateur*, qui en est comme la suite cohérente, par une « Adresse aux humains » aux accents schillériens : « La mécanisation, qui apporte l'abondance, nous a laissé le désir. Notre science nous a rendus cyniques. Notre intelligence nous a rendus durs et brutaux. Nous pensons trop et nous ne sentons pas assez. »

L'art paléolithique est l'expression d'un monde où ce déséquilibre entre sentiment et raisonnement ne pouvait encore exister, puisque ces capacités culturelles humaines ne faisaient qu'un et suffisaient à la paisible

survie humaine. Désormais, ce déséquilibre aux terrifiantes conséquences exige qu'on lui oppose des limites et des formes modernes de réconciliation de chacun avec les autres et avec soi-même. Si la politique peine à y parvenir, c'est peut-être parce qu'on a cessé de prendre au sérieux ce que l'art peut apporter d'irremplaçable sur cette voie.

Fenêtre sur cours

Cours sur l'art dans une terminale littéraire au lycée Paul-Eluard de Saint-Denis, dans la région parisienne. Quelle que soit la qualité du cours, l'ouverture d'esprit des élèves et leur concentration sur les arguments des auteurs évoqués, on sait par expérience quels échanges ce cours va engendrer et quel type de résistance se manifestera à cette occasion. Comment admettre la moindre hiérarchie entre des œuvres qui procurent un plaisir quotidien et d'autres œuvres, classiques par exemple, que l'on n'a jamais écoutées, qui ne procurent donc aucun plaisir, et dont on sent bien qu'elles seront estimées bien supérieures par le professeur. Problème. Surtout, ne pas disqualifier les pratiques culturelles largement dominantes de la classe, mais ne pas pour autant déserter le nécessaire combat contre le relativisme plat. La philosophie est aussi là pour empêcher que des commerciaux sans scrupules tirent profit – sans résistance – de celles et ceux qui ont été socialement privés de toute éducation musicale et artistique en général. Le dialogue s'engage donc à l'issue du cours, comme si celui-ci n'avait pas été entendu par un bon nombre d'élèves.

— Moi je n'écoute ni du Mozart ni du Chopin, je n'aime pas ça. J'écoute d'autres musiques, des chansons, du rap, de la musique moderne, de la musique de jeunes. Au nom de quoi dites-vous que c'est moins beau ?

Attention. Surtout pas d'arguments d'autorité. Commencer par dire que même du côté du rap tout ne se vaut pas. L'élève approuve. Ensuite, préciser qu'en ce domaine, effectivement, il faut être prudent. Les élèves concernés sont un peu rassurés. Ajouter que du temps de Mozart il y avait d'autres musiques que le grand public préférait, de loin, et qu'aujourd'hui on trouve ridicules et que l'on oublie sans regret. Tout le monde l'admet sans peine. Or la musique de Mozart, elle, est jouée et écoutée partout dans le monde, plus de deux siècles après.

— Ce n'est pas parce que cela dure que c'est beau ! Peut-être que le rap sera écouté partout dans deux siècles ! Qu'en savez-vous ?

— Certes. Disons simplement que si Bach ou Mozart plaisent encore à tous ceux qui les écoutent régulièrement (car celui qui n'écoute que d'autres genres de musique ne peut rien affirmer de sérieux, on l'a établi en cours), il faut croire qu'il y avait au départ quelque chose en eux qui le permettait, et que l'on appellera « beau » pour aller vite, ou créativité, ou force esthétique, ou tout ce que vous voudrez…

— Mais si à moi cela ne plaît pas, vous ne me convaincrez jamais. Après tout, à chacun son goût !

Quelques élèves interviennent pour répondre, avec le cours, qu'on ne peut confondre plaisant et beau, et rappeler que le goût se forme, se cultive, comme on ne peut rien juger en aucun domaine si l'on ne fait pas le chemin qui permet de juger vraiment, en connaissance de cause…

— Faisons le test : qui aime écouter du Mozart ?

Quelques élèves lèvent le doigt.

— Qui écoute du Mozart ?

Exactement les mêmes élèves lèvent le doigt. La classe rit.

— Qui ici aime les chants traditionnels aborigènes d'Australie ?

Personne ne lève le doigt. Pourquoi ? On ne sait même pas de quoi il s'agit…

— Alors, vous êtes d'accord avec moi : on ne peut avoir le goût que de ce que l'on écoute parce qu'on l'aime déjà ! Si moi j'écoute de la musique classique et du rap, je peux mieux juger que celui qui n'écoute que du classique ou que du rap. Tout le monde est d'accord. Alors moi je peux comparer et pas vous qui n'écoutez que du rap…

— Vous êtes intolérant. Au nom de quoi estimez-vous votre goût supérieur ?

L'élève qui a lancé cette accusation est d'origine familiale algérienne, c'est un très bon élève en toutes matières. D'autres élèves rient après qu'il a parlé. Je demande pourquoi.

— C'est parce que M… est chanteur de rap. Il est formidable, monsieur, vous devriez l'écouter !

Je réponds positivement et lui demande s'il aime l'opéra. Il répond non, puis il se ravise :

— Je n'en écoute pas, mais cela m'étonnerait beaucoup que cela me plaise, c'est démodé, c'est artificiel, avec ces grands airs très forts et très aigus…

Quelques jours passent. Dans le couloir, cette classe attend que je vienne ouvrir la porte. J'entends une voix magnifique s'élever et résonner. Je

m'approche et reconnais M… Je le félicite, il est un peu confus. D'autres me disent que M… doit chanter en chœur un blues avec la cantatrice Barbara Hendricks, dans le cadre d'une collaboration entre le lycée et le Festival de Saint-Denis.

— On sera une vingtaine, répond-il comme pour banaliser la chose.

Deux ans passent. Un jour, M… apparaît dans ma classe, avec un grand sourire. Il me raconte devant tout le monde que le soir du concert un directeur de conservatoire l'a repéré et convaincu de venir s'inscrire en chant et formation musicale. Voilà deux années qu'il s'y exerce.

— Bravo ! Et que travaillez-vous en ce moment ?

— Un air de Verdi, monsieur.

J'accuse le coup.

— Et alors ?

— C'est beau. C'est pour vous dire que Verdi c'est beau que je suis venu vous revoir.

Grand sourire. Il s'éclipse. Magnifique souvenir que je raconterai chaque année à mes élèves et mes étudiants pour illustrer la thèse de Kant : « Est beau ce qui plaît universellement sans concept. »

13

Y a-t-il une nature humaine ?

Darwin, évolutionniste malgré lui

« Me trouvant en qualité de naturaliste à bord du vaisseau de Sa Majesté le *Beagle*, divers faits ayant trait à la distribution des êtres organisés vivant dans l'Amérique du Sud, et aux relations géologiques existant entre les habitants actuels et passés de ce continent, m'ont particulièrement frappé. Ces faits m'ont paru jeter quelque lumière sur l'origine des espèces. » Ainsi commence *L'Origine des espèces* que Charles Darwin publie en 1859. Tout paraît simple : il fait le tour du monde pendant cinq ans, il observe la faune et la flore partout où il passe, et se dit que tout cela témoigne d'une évolution des êtres vivants.

Darwin écrit cette phrase en tête de son œuvre révolutionnaire, il se relit, hésite un peu puis repose sa plume, se lève et tourne en rond dans son bureau, plongé dans ses souvenirs. Il revient vers sa table de travail, relit encore une fois cette phrase et puis tant pis, se dit-il, tant pis si mes collaborateurs se moquent un peu de moi. Ils ont été témoins de mes refus, mes incompréhensions, mon dogmatisme religieux. Ils savent que c'est bien plus tard que j'ai tiré les leçons de ce voyage. Tant pis. Face à la gloire qui attend ce livre, ce

détail est insignifiant. Ce voyage a tout de même été décisif.

Il se revoit vingt-huit ans plus tôt monter sur le *Beagle* pour cet incroyable voyage : départ de Plymouth en 1831, îles du Cap-Vert, Bahia au Brésil, Montevidéo, îles Malouines, cap Horn, Valparaiso au Chili, Callao, îles Galápagos (Ah, ces îles Galápagos où il n'a rien voulu comprendre !), Tahiti, Nouvelle-Zélande, Australie, îles Coco, île Maurice, cap de Bonne-Espérance, île de l'Ascension, à nouveau Bahia, îles Saint-Paul, Cap-Vert, et arrivée à Falmouth en 1836 ! Après ces cinq années de voyage sur le *Beagle*, il revient en Angleterre tout aussi créationniste religieux qu'avant le départ. Car il y a deux versions de ce périple autour du monde, deux images du grand savant : celle qu'il donne dans son livre, et celle qui correspond à la réalité. Plus complexe, plus intéressante, plus contradictoire.

Darwin créationniste

Tout d'abord, pourquoi Charles Darwin embarque-t-il sur ce bateau ? Son docteur de père l'a inscrit à l'université d'Édimbourg pour qu'il devienne médecin à son tour. Mais l'amour des chiens et la passion de la chasse l'emportent si nettement sur les études, qu'en désespoir de cause son père l'inscrit à l'université de Cambridge où il doit obtenir les titres nécessaires pour devenir pasteur de l'Église anglicane. Car s'il a un grand-père et un frère plutôt libres-penseurs, Charles est profondément chrétien et s'accroche à une lecture littérale de la Bible, qu'il connaît pratiquement par cœur et cite à tout propos. À Cambridge, curieusement, il s'initie à la géologie et fréquente le naturaliste Henslow.

Lorsque ce dernier apprend que FitzRoy, capitaine qui doit diriger sur le *Beagle* une longue mission cartographique, est prêt à embarquer un géologue ou un naturaliste, il s'empresse de proposer Charles Darwin. FitzRoy lui confie le premier volume des *Principes de géologie* de Charles Lyell, qu'il ne rencontrera que bien plus tard. Son père commence par refuser de laisser son fils partir, puis il accepte. Son embarquement n'est donc pas motivé par la démarche qui conduira à l'évolutionnisme. On l'ignore souvent, mais durant ce voyage Darwin rédigera des travaux qui confirmeront l'idée de Lyell d'une histoire géologique étalée sur des durées sans rapport avec les affirmations bibliques, à partir de recherches menées aux îles Coco et en Patagonie. Ces travaux lui vaudront une belle réputation scientifique qui l'a devancé lorsqu'il revient à Londres. Darwin racontera plus tard qu'à bord il ne cessait de citer la Bible comme une Autorité irréfutable, ce qui faisait rire les officiers, lesquels, bien que chrétiens, se moquaient de son dogmatisme aveugle qui balayait toute idée différente de la version biblique de la Création. Il n'y a pas de doute : durant tout ce voyage, Darwin ne s'est jamais écarté du créationnisme religieux, et le moins qu'on puisse dire, c'est que la première phrase de son livre est sans rapport avec ce qui s'est réellement passé.

L'épisode des Galápagos en fournit une preuve étonnante. Darwin y observe des tortues, des oiseaux moqueurs et des pinsons de multiples espèces, différentes selon les îles. Ces animaux, qui passent pour avoir joué un rôle décisif dans la genèse de la théorie évolutionniste, étaient effectivement un laboratoire idéal

pour avancer dans cette direction, mais comme Darwin demeure alors fermement fixiste et créationniste, il n'y voit rien d'instructif, il laisse mettre les tortues à la cuisine, jeter leurs carapaces par-dessus bord, et se débarrasser des oiseaux. Il ne s'intéresse même pas à leurs modes de nutrition différents. Malgré les remarques du vice-gouverneur des îles Galápagos et les interrogations de ses collaborateurs, Darwin reste sourd et aveugle et laisse détruire les preuves éloquentes de processus évolutifs différents dans les conditions diverses d'îles pourtant proches les unes des autres. Rien de tout cela n'a d'intérêt pour qui en reste à la conviction que Dieu a tout créé selon un plan rationnel définitif. Il quitte les Galápagos aussi créationniste qu'à son arrivée, et il ne comprendra ses erreurs que bien après son retour en Angleterre. Ses premières interrogations, encore hésitantes, datent de 1837. Son premier écrit, de 35 pages, qui porte la marque nette d'une conception non statique des espèces date de 1842. Et lorsqu'il développe ces notes en rédigeant 230 pages de réflexions, en 1844, il écrit à son ami et collègue Joseph Hooker qu'il est « presque convaincu que les espèces ne sont pas immuables ». Presque. Et il ajoute : « C'est presque comme confesser un meurtre. » Un meurtre. Darwin a dû se faire violence pour construire sa théorie. Et loin de ternir son image, cela manifeste une passion peu commune pour la vérité. Il a dû mener un beau combat intérieur contre ses convictions les plus profondes et les plus intimes. Certes, à la façon des philosophes des Lumières, il rompt avec les dogmes obscurantistes des Églises chrétiennes, sans doute autour de 1838, mais pour autant il continue de croire en Dieu, et ce théisme, ou déisme, perdure visiblement après la parution de

L'Origine des espèces. Il ne peut pas faire abstraction de l'opinion immensément dominante qui l'entoure, même dans la communauté scientifique. Il fait donc des concessions qu'il regrettera plus tard, comme il le confie à Hooker dans une lettre de mars 1863 : « J'ai longuement regretté de m'être aplati devant l'opinion publique et de m'être servi du terme biblique de *création* ; en fait je voulais parler d'une *apparition* due à un processus totalement inconnu. »

On imagine mal dans quel climat religieux Darwin s'apprête à publier ses découvertes, et la suite confirmera le bien-fondé de ses craintes, on l'évoquera plus loin. L'épouse de l'évêque de Manchester résume bien le mélange de superstition et d'hypocrisie qui accueille sa démarche : « Descendre du singe ? Espérons que ce n'est pas vrai… Mais si ça l'est, prions pour que la chose ne s'ébruite pas ! » Et puis il y a sa femme Emma, sa cousine germaine, qu'il épouse en 1838 au terme d'une réflexion qu'une page d'un de ses cahiers résume brutalement. On y trouve deux colonnes des avantages « Marié/Pas marié » avec, dans la première colonne, cette note : « Une amie dans la vieillesse… mieux qu'un chien en tout cas. » Ils auront dix enfants, dont plusieurs mourront très jeunes. Emma est bigote, évidemment créationniste, elle fréquente des amies plus dogmatiques encore qu'elle-même, et elle craint plus que tout que les idées hérétiques de Charles Darwin n'empêchent qu'ils se retrouvent ensemble dans la vie éternelle. Darwin ne lui cache pas les étapes de sa démarche et ses résultats, même si, lorsqu'il travaille à *La Filiation de l'homme*, il recommande à son fils de ne pas en parler à sa mère pour lui épargner encore de la peine.

De véritables obstacles

Pour comprendre les obstacles à l'idée d'évolution dans les consciences, il faut d'abord se dire qu'aucune croyance n'en est la cause première. Comme pour l'illusion géocentriste, c'est l'expérience sensible quotidienne et plusieurs fois millénaire qui impose une représentation inversée de la réalité. On voit mal comment on pourrait passer d'un minéral à un animal, et l'on constate que les chats donnent naissance à des chats, les poissons à des poissons et les humains à des humains. Comment imaginer que la matière livrée à elle-même ait pu former des êtres aussi complexes sans l'intervention d'une intelligence supérieure ? Pendant ses études de théologie à Cambridge, alors qu'il s'intéresse aux insectes et à la géologie, Darwin se passionne pour le livre que William Paley avait publié en 1802, *Théologie naturelle*, dans lequel on peut lire que si, sur une île déserte, je trouve une montre par terre « je ne penserai pas qu'elle puisse être le résultat de la rencontre accidentelle de diverses causes mécaniques comme celles qui ont formé les rochers » et dès lors « je serai nécessairement conduit à poser l'existence d'un créateur ». Si j'admets que seule une intelligence a pu créer une montre, comment concevoir qu'un être infiniment plus complexe, l'homme, ait pu être le fruit d'un arrangement aléatoire ? L'intervention d'un artisan supérieur, Dieu, paraît s'imposer au simple bon sens. L'argument est très puissant, surtout si l'on admet que la Terre a été créée par Dieu il y a 6 000 ans seulement. En 1600, sur la base de la Bible, James Uscher ne calculait-il pas que Dieu avait créé le monde le 23 octobre 4004 avant J.-C… à neuf heures du matin ? Comment

concevoir en si peu de temps une évolution qui conduise naturellement aux espèces vivantes actuelles ? Du fond de cette croyance plusieurs fois millénaire sous des formes diverses, même le spectacle des fossiles sera regardé à travers le filtre interprétatif du créationnisme, à l'exemple de Georges Cuvier lui-même au début du XIXe siècle, qui y voyait le résultat du déluge biblique et de divers cataclysmes. Le créationnisme repose sur des raisonnements et demeure la seule explication possible tant que les connaissances nécessaires à une explication rationnelle ne sont pas réunies. C'est ce processus illusoire qui donne force aux dogmes religieux, qui à leur tour justifient la répression contre quiconque propose une autre théorie.

Avant Darwin, plusieurs avaient osé suggérer une version de l'origine de l'homme différente de celle que l'on trouve dans la Bible. Ainsi dès 1616, Lucilio Vanini avait imaginé dans des *Dialogues sur les secrets de la nature* (curieux dialogues entre Alexandre le Grand et César !) que les astres ont donné forme à la matière pour engendrer les singes, peu à peu transformés en humains, lesquels ont commencé par vivre à quatre pattes. Il fut brûlé vif à Toulouse en 1619. En 1655, dans *Pré-Adamites*, Isaac La Peyrère imagina aussi des humains avant Adam, mais dut tout désavouer publiquement pour échapper au bûcher. Cinquante ans plus tard, Benoît de Maillet écrit un livre étonnant (qui ne sera publié qu'en 1748, dix ans après la mort de l'auteur), *Telliamed ou Entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français sur la diminution de la mer, la formation de la terre, l'origine de l'homme*, dans lequel il imagine une descente continue du niveau des mers entraînant l'adaptation et

la transformation des espèces marines aux conditions terrestres, toutes les espèces ayant donc une histoire, y compris l'homme qui aurait des ancêtres aux pieds palmés, certains d'ailleurs avec un seul pied et un seul œil, d'autres mi-ours ou mi-singes !

À l'aube du XVIIIe siècle, dans ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain,* Leibniz évoque aussi une histoire de la vie, mais conçue comme révélation dans le temps de la Création divine qui fut en revanche complète et instantanée. Ce siècle vit proliférer les théories de ce type, sous des formes diverses, avec Charles Bonnet, Jean-Baptiste Robinet ou Maupertuis : par le biais, par exemple, de l'idée d'un emboîtement des germes originels semés par Dieu, on pouvait admettre une évolution, tout en affirmant qu'elle se trouvait programmée dès le départ, ceci constituant une création instantanée que le temps déploie ensuite, sans hasard ni transformation découlant des seules lois naturelles. L'idée d'évolution des êtres vivants a donc pu apparaître avant Lamarck et Darwin, mais sous une forme *finalisée*, programmée par Dieu dès la Création. Il est mille et une façons de demeurer prisonnier des mythes religieux à l'intérieur même des sciences de la nature. Et, dans cet ensemble, seul Diderot (on l'a vu précédemment) a pu proposer une évolution de tous les êtres vivants sans création divine et sans finalisme, par combinaison de variations hasardeuses et d'éliminations déterminées.

C'est sur cette voie, mais à l'intérieur d'une démarche scientifique, que Darwin s'aventure et opère une véritable révolution. Il y parvient à partir des doutes accumulés depuis 1837, mais aussi à partir de lectures fort diverses qui, entrecroisées, conduisent toutes vers

un réexamen théorique de ce qu'il n'avait pas compris lors de son tour du monde sur le *Beagle*. Il y a bien sûr l'œuvre de Charles Lyell, qui détruisait l'obstacle lié à l'idée d'une création récente de la Terre, et refusait toute interprétation finaliste des évolutions de notre planète. À son retour en Angleterre, Darwin racontait en plaisantant qu'en cinq ans de voyage il avait quasiment appris cet ouvrage par cœur. Il y aura aussi la lecture en 1838 de l'*Essai sur le principe de population* (Darwin se souvient que c'était le 28 septembre de cette année-là !), que Malthus avait publié en 1798 : si la population humaine croît de façon géométrique et ses ressources de façon arithmétique, et si les guerres ne peuvent jouer un rôle régulateur, alors il convient de limiter la démographie. Plaquant cette théorie sociale sur l'univers biologique, on en induira que les espèces et les individus à l'intérieur de chaque espèce sont nécessairement en concurrence vitale. Cela correspondait bien aux idées brassées dans le milieu familial commun à sa femme et lui-même (puisqu'ils sont cousins germains), leur grand-père Josiah Wedgood étant un très grand céramiste libéral (et hostile à l'esclavage) : selon la « main invisible » d'Adam Smith, la force ascendante des industriels peut passer pour une sorte de prolongement de la concurrence vitale observées dans la nature. C'est l'idéologie qu'a esquissée l'autre grand-père, Erasmus Darwin, qui est médecin et ne cache pas son accord avec l'idée de Lamarck d'une transformation progressive des êtres vivants. Tout cela s'articule bien. De plus, en 1842, les Darwin s'installent à la campagne et Charles étudie de près les pratiques de sélection artificielle des éleveurs de pigeons et l'action des jardiniers pour protéger les cultures à la fois des variations qui font pousser de

mauvaises plantes qui pourraient se répandre, et qui arrachent ces plantes nuisibles qui sont en concurrence avec les autres. Il découvre la *sélection artificielle.* Darwin lit aussi Auguste Comte, et se dit très séduit par son idée de la nécessaire mutation de toute forme de pensée théorique d'un état théologique puis métaphysique vers un « état positif » qui se débarrasse de toute trace de propositions étrangères à l'étude des faits. Il voit bien que la conception du vivant se heurte à ce type d'obstacles. Darwin est d'ailleurs peu à peu libéré de ses convictions chrétiennes, dont il se détache sans doute totalement en 1851 lorsque meurt sa fille Anne Elisabeth, âgée de 9 ans.

C'est ainsi que Darwin trouve dans des livres et autour de Londres de quoi comprendre enfin ce qu'il n'avait pu percevoir pendant son voyage de cinq années autour du globe.

Pourtant en 1858, alors que son grand livre va paraître un an plus tard, un événement va venir tout compromettre, événement qui en dit long sur les appréhensions conscientes et inconscientes de Darwin quant aux conséquences prévisibles de cette publication. Sur son honnêteté intellectuelle aussi. Il reçoit d'Alfred Wallace un mémoire intitulé *Sur la tendance des variétés à s'écarter indéfiniment du type originel*. L'auteur est un admirateur de Darwin, il a lu le récit du voyage du *Beagle* et a étudié les espèces en Malaisie et en Indonésie, il s'est aussi appuyé sur la théorie de Malthus. Son texte développe des idées très proches des thèses que Darwin s'apprête à publier, mais qui en diffèrent aussi sur un point essentiel : on n'y trouve pas le concept de sélection naturelle. L'élimination des êtres en concurrence dans un

milieu donné est conçue comme un régulateur qui maintient l'adaptation du « type originel » de l'espèce dans ce milieu, et non comme un mécanisme créateur d'espèces à partir de variations aléatoires. Or la sélection naturelle est pour Darwin le concept central de toute sa théorie. C'est notamment ce qui exclut l'illusion finaliste. Or Darwin, ayant lu le *Mémoire* de Wallace, s'estime devancé, affirmant que la théorie de Wallace est identique à la sienne ! Il propose donc à ses amis Lyell et Hooker de publier Wallace (ce que ce dernier ne demandait d'ailleurs pas), s'estimant battu sur le fil pour la postérité. Lyell et Hooker s'étonnent. Ils proposent de faire lire devant la Société linéenne de Londres à la fois le texte de Wallace et deux textes antérieurs de Darwin, de 1847 et 1857. Ce qui fut fait. C'est ainsi que Darwin accepta finalement de publier *L'Origine des espèces* et qu'il associa à son nom celui de Wallace, qui lui témoigna soutien et amitié jusqu'à sa mort. La question demeure : pourquoi Darwin n'a-t-il pas perçu la différence des deux théories ? Était-ce en lui l'ultime appréhension d'avoir à assumer la signification et les conséquences de sa découverte ?

Wallace manifesta la même probité que son ami et consacra une bonne part de son temps à son engagement humaniste, combattant les déformations racistes et eugénistes du darwinisme, agissant pour le vote des femmes, contre le libéralisme économique, pour la nationalisation des terres au profit des paysans, pour l'approfondissement de la démocratie, contre le militarisme. Et il ne fut pas pour rien dans la popularisation du darwinisme.

Le scandale

Il n'est bien entendu nullement question d'entrer ici dans le détail de la théorie que Darwin a élaborée de 1859 à la fin de sa vie, et encore moins de préciser l'état actuel de la biologie de l'évolution, qui a à la fois confirmé ce processus évolutif dont nous dérivons et modifié considérablement l'explication qu'on en pouvait fournir au XIXe siècle, avant la génétique et avant la biologie moléculaire. Résumons rapidement, en simplifiant à l'extrême, ce que propose Darwin.

Si le mécanisme de la reproduction tend à produire des êtres semblables à leurs géniteurs, il fait aussi apparaître des *variations aléatoires*, des éléments qui modifient tel ou tel caractère du nouvel être. Ces variations sont constatées par tous les agriculteurs et éleveurs, et au siècle précédent Buffon ou Diderot s'y intéressaient déjà de façon pertinente. Dans un milieu donné, ces variations augmentent ou diminuent la capacité à vivre et se reproduire, même infimement, ce qui avec le temps long tendra à les conserver ou les éliminer. Ce facteur attribué au hasard pur, aveugle, sans aucune finalité particulière, est à la base des modifications des espèces vivantes. Darwin les attribue aux conditions de vie – mais il ne cesse d'hésiter sur ce point –, à l'usage ou non d'un organe, et à quelques autres causes moins importantes. Bien sûr, la génétique démontrera peu après que les caractères acquis ne sont nullement transmis héréditairement, mais cela ne remet pas en question l'émergence elle-même de ces variations. Il y a donc ici une combinaison de hasard (les variations) et de nécessité (la conservation ou non dans un milieu donné), qui fait dériver une espèce jusqu'à en constituer de nouvelles, en supprimant les maillons intermédiaires.

En même temps, dans ce milieu, de multiples espèces végétales et animales se disputent les mêmes ressources, ce qui entraîne *une lutte entre espèces* génératrice d'une *sélection naturelle*. Avec les millions, les milliards d'années, seules survivent les espèces qui ont *pu* survivre, et la nature donne le spectacle d'une harmonie extraordinaire qui nous fait dire que « la nature fait bien les choses », pour la simple raison qu'elle a en quelque sorte jeté tous ses brouillons maladroits. Elle fait de façon aveugle, sans choix, sans finalité, ce que les cultivateurs et éleveurs provoquent volontairement dans la sélection artificielle. « Il n'existe pas d'animal conçu par la Providence pour occuper un milieu donné. » Darwin n'a plus besoin d'un Dieu artisan supérieur pour expliquer l'ordre du vivant. Les oiseaux n'ont pas des ailes *pour* voler, ils volent parce qu'ils ont des ailes et sans elles ils auraient disparu. On n'a pas plus des yeux *pour* voir ou des mains *pour* tenir. L'évolution ne se fait pas selon une sorte de recherche d'un progrès qui irait en tâtonnant jusqu'aux humains actuels ; elle sélectionne nécessairement ce qui est de plus en plus complexe. L'illusion finaliste est détruite par une théorie qui permet d'expliquer vraiment trop de choses pour qu'on puisse douter de sa validité. Le « meurtre » est commis, Dieu devient inutile, le couple Darwin se fracture idéologiquement en même temps que se bouleverse la représentation que les humains se font d'eux-mêmes. Mais si Darwin a attendu si longtemps pour publier ses travaux, et s'il attend plus de temps encore pour traiter de l'origine de l'homme lui-même, c'est parce qu'il sait quel scandale cela va provoquer. Et il a raison.

Le 30 juin 1860, à Oxford, l'Association britannique pour l'avancement des sciences organise un grand débat devant un millier de personnes. Il s'agit d'examiner la valeur de *L'Origine des espèces.* Darwin n'y assiste pas. Il appartient à son ami Thomas Huxley (grand-père d'Aldous, futur auteur du *Meilleur des mondes*) de défendre la théorie évolutionniste. L'évêque d'Oxford Samuel Wilberforce lance des attaques d'une violence inouïe qui transforment la discussion en véritable lynchage idéologique. Huxley lance à ces fanatiques : « Je préfère avoir pour ancêtre un singe, que tout homme qui s'acharnerait à obscurcir les questions scientifiques ! » Le ton monte, une meute se déchaîne. L'ancien capitaine du *Beagle*, FitzRoy, qui depuis le grand périple oscillait entre mysticisme et dépression, assiste et participe à la curée. Épouvanté, il sombre dans une crise d'ordre psychiatrique et se suicide trois ans plus tard. Les attaques fusent contre l'hérésie évolutionniste, les caricatures de Darwin en singe se multiplient, sans que cela n'entame sa résolution à avancer encore et s'attaquer courageusement à la question de l'origine de l'homme. Les chrétiens auront fait payer à Darwin ses découvertes, comme ils avaient persécuté Galilée. En 1915, une évangéliste nommée Lady Hope prétendit même que Darwin avait renoncé à toute sa théorie et s'était reconverti au christianisme sur son lit de mort, alors même qu'elle était aux États-Unis à ce moment-là. La fille de Darwin, Henrietta, qui avait assisté son père jusqu'au dernier soupir, et son frère Francis dénoncèrent ce mensonge très médiatisé pour des raisons évidentes. C'est que l'évolutionnisme n'est pas seulement une découverte scientifique : il bouleverse aussi la représentation que l'homme se fait de lui-même. Ce qui

ne peut s'imposer sans résistances, hier comme aujourd'hui.

Cette affaire n'est toujours pas classée pour les intégristes des trois religions du Livre. Côté islamisme obscurantiste, on se souvient de cet *Atlas de la Création*, luxueuse publication envoyée gratuitement dans des centaines d'établissements scolaires, notamment en France, grâce à des financements inconnus. Cette imposture était l'œuvre d'Adnan Oktar, créationniste musulman turc qui disposait de sa propre imprimerie et, jusque récemment, de sa propre chaîne de télévision et assimilait l'évolutionnisme à l'immoralité, au nazisme, au communisme, au bouddhisme, au terrorisme. Rien moins. Côté chrétien, si les derniers papes ont enfin admis le phénomène de l'évolution et écarté l'*intelligent design*, version finaliste de l'évolution qui, comme il y a trois siècles, y voit le déploiement dans le temps d'un projet de Dieu, ils continuent de refuser le caractère aléatoire des variations. Mais c'est par exemple dans les milieux protestants, tout particulièrement américains, que le refus de l'évolution est le plus caricatural : autorisation dans certains États comme le Tennessee de l'enseigner à égalité avec l'*intelligent design* (60 % des enseignants américains en biologie pratiquent cette coexistence des deux théories), musées du créationnisme comme à Petersburg, activisme international de l'Institut créationniste de San Diego. Selon la dernière enquête, 46 % des Américains considèrent que Dieu a créé le monde il y a moins de 10 000 ans, et 32 % préfèrent adopter l'*intelligent design* ! On remarque que dans ce pays ce sont les mêmes qui doutent de l'évolution et qui se déclarent « climato-sceptiques ». De même, depuis la

rentrée scolaire 2017, la Pologne a décidé de supprimer l'enseignement de l'évolutionnisme au profit du récit biblique de la création de l'homme par Dieu. Chez les enseignants, les créationnistes représentent entre 70 et 85 % des effectifs au Maroc, en Algérie, en Tunisie ou au Sénégal, et entre 25 et 48 % en Roumanie ou en Pologne. En revanche, les évolutionnistes sont largement majoritaires dans tous les autres pays européens, avec un record pour les enseignants français : 90 %, contre 2 % de créationnistes.

Le darwinisme fait toujours scandale…

La genèse de l'homme

Sans encore une fois pouvoir entrer dans les détails, en l'état actuel des recherches (mais je répéterai ici ma devise : on ne sait jamais de quoi le passé sera fait), ce processus d'évolution a produit des millions ou des milliards d'espèces selon les études (autant dire « beaucoup » et laisser les chercheurs chercher), jusqu'à ce que, pour ce qui concerne les lignées dont nous dérivons le plus directement, on se sépare des macaques (il y a environ 25 millions d'années), des orangs-outans (16 millions d'années), des gorilles (9 millions d'années) puis des chimpanzés (8 millions d'années). Ensuite, l'évolution a produit un grand nombre d'espèces, au moins plusieurs dizaines, qui ne sont plus simiesques mais pas encore semblables à nous. Il y a 35 000 ans par exemple, en Europe occidentale, se côtoyaient encore deux races humaines (qui ne dérivent pas l'une de l'autre), l'*homo sapiens* de Néandertal et l'*homo sapiens sapiens* (que l'on découvrit dans l'abri – « cro » en Dordogne – de monsieur Magnon, d'où l'appellation de

Cro-Magnon). On pouvait donc encore être « raciste » il y a 35 000 ans, mais plus depuis, puisqu'il n'y a plus qu'une seule « race » humaine.

Durant ces huit millions d'années d'évolution « buissonnante », non linéaire, que l'on est loin d'avoir vraiment décryptée au rythme de fouilles difficiles et pour beaucoup aléatoires, cette foule d'ancêtres directs ou indirects présente une grande diversité de tailles et de poids, de modes de vie et de morphologies. Au sein de ce long processus, on se contentera ici de souligner quelques événements d'extrême importance pour comprendre ce qu'est un être humain.

Le premier de ces événements est le passage de la quadrupédie et de la bipédie occasionnelle, à la totale bipédie. Encore une fois, on ne peut que constater la vivacité des désaccords entre chercheurs, qui situent l'acquisition de la bipédie entre 1,5 million et… 8 millions d'années, selon qu'ils appellent « bipédie » le fait de pouvoir se tenir sur les pattes arrière (auquel cas les chimpanzés et bonobos sont inclus), comme les huit espèces connues d'australopithèques, ou bien le fait de faire totalement l'économie des membres antérieurs dans la locomotion, ce qui n'apparaît qu'avec les *homo erectus*. Sans oublier le cas des squelettes trouvés en Éthiopie récemment et qui attendent d'être étudiés. Quoi qu'il en soit, le passage progressif à la bipédie complète s'étale sur au moins deux millions d'années et n'a pu s'opérer qu'avec une réorganisation complète du squelette. Son redressement a opéré une modification de l'articulation du crâne avec la colonne et son rééquilibrage, avec un gonflement de la partie postérieure de la boîte crânienne qui a permis une augmentation sensible du volume

cérébral. Ces parties supplémentaires prendront en charge l'essentiel des nouvelles fonctions motrices associées à ce changement de posture. Ces fonctions concernent la main et l'ensemble de la cavité orale. La main, car étant libérée progressivement de toutes les activités de locomotion, elle va développer celles qui depuis des millions d'années étaient déjà le fait de nos ancêtres simiesques : porter, tirer, prendre des objets et s'en servir, etc. Couplées avec de nouvelles capacités cérébrales, ces possibilités manuelles vont secréter la fabrication d'outils. Et la langue, les lèvres, le larynx, le pharynx, bref tout ce qui a permis à la bouche de se spécialiser dans la communication, à peine ébauchée chez nos cousins les singes. La bipédie a ainsi généralisé progressivement de nouvelles fonctions de la main et de la bouche, donc la technique et le langage articulé qui conditionne la pensée, c'est-à-dire les deux piliers de la culture.

La production d'outils représente *le second grand événement de l'hominisation*. Certes, les chimpanzés sont capables de couper des baguettes pour attraper des termites et former des éponges de feuilles sèches pour capter l'eau de pluie au cœur des troncs creux. Mais cette production est pour eux très marginale en termes de survie et ne se démultiplie guère en de nouvelles opérations productrices. De plus, aucun animal ne produit d'outils à l'aide d'outils qu'il a préalablement fabriqués. Avec nos ancêtres directs, ce sont des outils de pierre qui sont produits à l'aide de « percuteurs » de pierre produits eux-mêmes à cette fin et qui, des premiers « shoppers » aux pointes et lames ultérieures, vont prolonger la main et remplacer avantageusement

les anciennes opérations de la gueule. Cette production est à elle seule un événement considérable : non seulement elle démultiplie les capacités d'action sur la nature et de satisfaction des besoins, mais elle provoque un nouveau rapport mental avec le monde extérieur. En effet, chaque opération manuelle et mentale modifie la matière de façon intentionnelle, et la forme obtenue (un tranchant, une pointe par exemple) offre à l'homme la perception de sa propre puissance. Dans l'outil qu'il a façonné il a l'image de lui-même, de ses besoins, de ses activités, de ses images mentales. Dans chacun de ses gestes, il projette sa vie intérieure dans l'espace, en un objet matériel extérieur, et dans le temps, dans la forme visée qui n'existerait pas sans lui, et qu'il obtient en préméditant plusieurs opérations successives. Chaque outil crée un sentiment de plaisir nouveau, celui d'avoir réalisé hors de lui ce qui préexistait en lui. L'outil est un *objet humain*. Depuis presque trois millions d'années, en transformant la matière, notre ancêtre *homo habilis* se transforme lui-même, le spectacle de son pouvoir accroît ce pouvoir et approfondit la conscience qu'il a de lui-même. C'est ainsi que l'homme, résultat d'une évolution biologique, est devenu peu à peu le résultat de sa propre activité.

Le troisième événement est aussi le résultat du processus progressif vers la bipédie complète. Il s'agit d'une contradiction croissante entre deux modifications indissociables de cette lente transformation du squelette. D'un côté, au cours de cette évolution, le diamètre maximum du corps du nouveau-né, celui du crâne, tend à augmenter. De l'autre, avec le redressement du squelette, le passage de l'enfantement tend à se réduire.

Par conséquent, les accouchements à terme ont dû devenir de plus en plus problématiques, ce qu'on a pu qualifier de « tragédie biologique de la femme ». Les décès de bébés et de leurs mères se multipliant, il a dû en résulter une tendance nécessaire à la prématuration des naissances. Il est probable que la durée des grossesses s'est réduite, en tout cas relativement à l'évolution du poids du corps. On observe en effet chez les mammifères une relation (non proportionnelle mais significative) entre le poids du corps et la durée de la grossesse, qui est par exemple de 645 jours chez la baleine, de près de 290 chez la vache. Elle est légèrement inférieure à celle de la femme pour la guenon chimpanzé, mais qui est bien plus légère que la femme en moyenne. Notre dernier ancêtre commun avec les grands singes, le *pierolapithecus*, ne pesait que 35 kilos et mesurait un mètre au maximum. Compte tenu de la taille moyenne des êtres qui ont conduit jusqu'à nous, il est très probable que notre espèce s'est écartée de plus en plus de la durée de grossesse induite par cette évolution. Encore aujourd'hui, la durée moyenne de la grossesse d'une femme est fonction de son propre poids à la naissance (un jour de plus par 100 grammes de plus que la moyenne). Or l'être humain actuel, comme son cousin néandertalien, est deux fois plus grand et plus lourd que les derniers australopithèques et les *homo erectus*. De fait, tout atteste notre prématuration. Notre squelette inachevé montre par exemple à la naissance les fontanelles, trous impressionnants sur notre crâne qui ne se refermeront qu'avec le temps. Notre cerveau est chimiquement inachevé lui aussi, et les connexions interneuronales vont devenir des milliards de fois plus complexes *après* la naissance. Il suffit d'observer un bébé

qui vient de naître pour constater cette prématuration. Là où le moindre poussin, le cafard, la mouche, le petit chiot ou le chaton, le veau, parviennent dès la naissance à se mouvoir, se nourrir, aller vers la nourriture ou les mamelles maternelles, le petit humain se présente sans vue, sans locomotion, sans instinct de survie, vaguement capable de téter, de pédaler grossièrement au contact d'une table, de refermer ses doigts faiblement autour d'un objet. Pas de quoi survivre ! Et encore ces ébauches dérisoires d'instinct disparaîtront-elles très vite. Le bébé humain est de loin le plus incapable de tous les êtres vivants. C'est ce qui le rend totalement vulnérable et dépendant, et c'est paradoxalement ce qui porte en puissance son infinie supériorité.

L'homme n'*est* pas

En effet, le cerveau humain ayant développé pendant la grossesse une infime partie des liaisons entre neurones dont il est potentiellement porteur, ce n'est pas dans le ventre maternel et selon une programmation génétique qu'il va en quelque sorte « s'achever », mais hors de lui. D'où ce « déficit d'instinct » qu'avait bien repéré Jean-Jacques Rousseau. Ses capacités perceptives, motrices, affectives, sociales, intellectuelles vont se développer hors de ce ventre maternel. Il « vient au monde » (magnifique expression), un monde où il est entouré de mots et d'attentions, de gestes et de croyances, de plaisirs esthétiques et de sexualité façonnée par les cultures, de coutumes et de savoir-faire, de connaissances et d'opinions – bref, il surgit dans un milieu culturel donné avec lequel il ne va cesser d'interagir, d'intérioriser et d'exprimer, de se transformer en transformant ce qui l'entoure.

Ce monde est structuré par des contraintes matérielles mais aussi par les règles qui organisent la vie collective. Nées dans l'histoire de chaque société, ces règles font obstacle à bien des pulsions et désirs primitifs et cette nécessaire frustration, cette souffrance du renoncement à bien des plaisirs immédiats, imposent une substitution : le plaisir, dont on a souligné le rôle moteur depuis Épicure jusqu'à Freud, ne peut être restitué qu'au niveau symbolique, culturel. Le jeu, les croyances, l'amour, l'art, les connaissances, le façonnage du monde environnant, les mots… Nous « venons au monde » dans un univers humain chargé de sens et c'est avec ce sens que nous avons affaire tout au long de la vie.

Particularité humaine : chaque acquisition et chaque action vont démultiplier les capacités d'acquérir et d'agir de l'être humain. À la naissance il était comme « candidat à l'humanité », selon l'expression d'Albert Jacquard, et il ne cesse de *devenir* humain jusqu'à sa mort. Un caillou est un caillou, une table est une table, un chien est un chien, un triangle est un triangle. Mais un être humain n'*est* pas lui-même. Le principe d'identité fonctionne en mathématique et en logique courante : A est A et si B est différent de A, A ne peut être à la fois A et B. En revanche, puis-je dire que « je suis moi » ? Le temps de le dire, d'y avoir un peu réfléchi, et déjà je ne pense plus exactement pareil. Je me souviens d'avoir été différent il y a dix ans, un an, quelques jours même, et j'ai la certitude d'être différent dans un, cent, mille jours. Rester moi-même est rigoureusement impossible. Je suis justement ce qui change comme personne d'autre.

C’est cette idée que l’on a trouvée chez Jean-Paul Sartre dans le troisième chapitre de ce livre. Chacun de mes actes manifeste une liberté qui « m’arrache à moi-même », comme il l’écrit dans *L’Être et le Néant*. Cette liberté est « l’étoffe de moi-même », dans une perpétuelle rupture avec ce que je suis. Du coup, je ne puis dire que j’ai une « essence », c’est-à-dire un ensemble stable de caractéristiques qui me définissent. Chacun de mes actes, on l’a vu, produit ce que je suis, et c’est donc en existant que je ne cesse de produire mon essence. Sartre : « Comment donc décrire une existence qui se fait perpétuellement et qui refuse d’être enfermée dans une définition ? » Je ne coïnciderai ainsi jamais avec moi-même, « je deviens sans cesse autre », et c’est cette absence de définition qui me définit. « Pour un humain, être soi-même c’est toujours être autre que soi. »

C’est pourquoi Sartre dira que l’idée d’essence humaine, d’identité humaine, est « totalitaire ». Toute réalité humaine se construit perpétuellement, à l’échelle de l’individu comme à celle d’un peuple ou de l’ensemble de l’espèce humaine. Il n’y a pas, par exemple, d’« identité nationale » ailleurs que dans les fantasmes des nationalistes et des xénophobes. Chaque peuple ne cesse de différer de ce qu’il est en important et exportant des éléments divers qui ne cessent de le modifier, de le rendre étranger à lui-même. Que ce soit en France, aux États-Unis ou ailleurs, on ne trouve dans ces cultures que des choses qui ont une histoire faite de créations et d’immigrations successives et qui ne cessent de modifier le *devenir commun*. Et, dans chaque peuple, chaque individu construit quotidiennement sa propre histoire, devient lui-même en ne cessant de différer.

Rester humain, c'est toujours dépasser ce que l'on est, donc c'est ne pas *être*. L'homme n'*est* pas. Ou, avec les mots du poète Rimbaud, « je est un autre ». Ce que Nietzsche, après Pindare, résumait dans une injonction libératrice : « Deviens ce que tu es ! »

Il n'y a donc pas de « nature humaine » à laquelle se référer pour cacher sa lâcheté ou sa paresse : les guerres, les logiques de domination et d'exploitation, les inégalités, la violence, tout cela découlerait de la « nature humaine »… Mais cette « nature » n'existe pas plus au niveau de l'humanité entière qu'au niveau de chaque individu. Il n'y a pas d'hérédité des caractères acquis (B-A BA de la génétique depuis un siècle et demi) donc aucune fatalité des maux dont nous souffrons lorsqu'ils relèvent de la culture.

Toute l'utilité de la philosophie réside dans les quelques moyens qu'elle offre à chacun pour s'orienter dans cette liberté essentielle, et se poser la question de savoir quelle humanité nous voulons devenir.

RÉFLEXIONS FINALES

J'ai choisi, parmi bien d'autres, treize questions de portée universelle, incarnées par des personnalités qui ont en commun de n'en être pas restées aux idées de leur temps, d'avoir façonné leur vie dans le sillage de leur pensée, et nourri leur pensée avec ce que leur vie contenait de plus profond. Bien sûr, il a beaucoup été question des malheurs qu'on leur a infligés. Il ne pouvait en être autrement : quiconque refuse de limiter son horizon au monde existant s'expose à subir la résistance des gardiens de ce monde. Socrate, Spinoza, Galilée, Olympe de Gouges, Sénèque, Rousseau et tant d'autres ont chèrement payé leur audacieuse exploration des autres vies possibles. Pour bien saisir la puissance de leurs pensées, il faut ressentir profondément les vibrations vivantes qu'elles manifestent au grand jour. Sous leurs idées il y a la vie, la vraie vie, celle qui nous échappe sans cesse dans le tourbillon des urgences quotidiennes et le tapage des événements éphémères. C'est en quoi ces idées s'adressent à tous les êtres humains. Il n'est de véritable philosophie que populaire, selon la belle expression de Diderot placée en exergue de ce livre. Bien entendu, cela ne veut pas dire que tout le monde peut, comme cela, sans un patient travail et un long cheminement, produire une philosophie de grande portée. Mais la philosophie doit être « populaire » en deux autres sens : d'une part, en ce qu'elle doit incorporer l'ensemble des pratiques et innovations qui surgissent dans l'histoire des peuples, et d'autre part en ce que, loin de prétendre dire au peuple ce qu'il doit faire et être, la philosophie doit offrir au peuple un ensemble d'outils intellectuels et de possibilités

théoriques susceptibles de faciliter sa conscience de soi-même et celle des potentialités qu'il peut réaliser. Un philosophe authentique ne s'adresse pas d'abord aux autres philosophes. Il parle, il écrit, il dialogue, il enseigne pour tous les êtres qui vivent autour de lui. Ce n'est pas sans raison que l'enseignement de la philosophie au plus grand nombre, cette belle invention française que bien d'autres peuples se sont appropriée, est sans cesse à défendre contre ceux qui ne cessent de prétendre que la foule est incapable de forger le destin collectif. Depuis la Révolution française, démocratie et enseignement philosophique ont toujours été les deux facettes d'un même idéal. Raison pour laquelle j'ai tenu à rendre hommage à quelques lycéens et étudiants dont j'ai eu la chance de croiser le chemin. Et comme ce « manuel de philosophie populaire » est tout sauf l'exposé de ce que le lecteur *doit* penser, il serait déplacé de l'achever avec quelque conclusion que ce soit.

BIBLIOGRAPHIE

ARAGON, Louis

La Diane française, Seghers, 1945.

ARISTOTE

Les Politiques, I. Trad. Pierre Pellerin, « GF », Flammarion, 1990.

Éthique à Nicomaque, Trad. Richard Bodéüs, « GF », Flammarion, 2004.

La Métaphysique, Vrin, 2 vol, Trad. J. Tricot, 1953.

AUCLERT, Hubertine

Le Vote des femmes (1908), Hachette BnF, 2018.

AVERROÈS

Discours décisif, Trad. M. Geoffroy, « GF », Flammarion, 1996.

BALZAC, Honoré de

La Vendetta (1830), Gallimard, 2019.

Le Chef-d'œuvre inconnu (1831), « GF », Flammarion, 2008.

BASHKIRTSEFF, Marie

Mon journal, Hachette BnF, 2012.

BEAUVOIR, Simone de

Le Deuxième Sexe, « Folio », Gallimard, 2 vol., 1986.

BENJAMIN, Walter

Sur le pouvoir de l'imitation (1933), in *Œuvres*, vol. 2, « Folio », Gallimard, 2000.

BERNARD, Suzanne

Le Roman d'Héloïse et Abélard, Le Temps des Cerises, 2001.

La Béguine, Stock, 2000.

BODIN, Jean

De la démonomanie des sorciers (1580), Gallica, BnF.

CAVENDISH, Margareth

Le Monde glorieux (1666), Trad. L. Cottegnies, Corti, 1999.

CHÂTELET, Émilie du

Discours sur le bonheur (1779), « Rivages poche », Éditions Payot-Rivages, 2014.

CONSTANT, Benjamin

Le Droit de mentir (avec texte de Kant), « Mille et une nuits », Fayard, 2003.

DARWIN, Charles

L'Origine des espèces, Trad. E.-J.-F. Barbier, « GF », Flammarion, 2008.

DEBORD, Guy

La Société du spectacle (1967), Gallimard, 1992.

DESCARTES, René

Œuvres et lettres, « La Pléiade », Gallimard, 1953.

Le Monde, l'homme, Seuil, 1996.

DIDEROT, Denis

Œuvres philosophiques, Garnier, 1964.

DUMAS, Alexandre

Le Comte de Monte-Cristo, 2 vol., Gallimard, 1998.

DUMONT, Jean-Paul

Les Écoles présocratiques, « Folio essais », Gallimard, 1991.

Éléments d'histoire de la philosophie antique, Nathan, 1993.

ÉPICTÈTE

Manuel, Trad. E. Cattin, « GF », Flammarion, 1997.

ÉPICURE

Lettre à Ménécée, Trad. O. Hamelin, Nathan, 1998.

EURIPIDE

Mélanippe la philosophe, fragments, analyse de Séverine Auffret, Éditions Des femmes, 1988.

FOUCAULT, Michel

Dits et écrits, 4 vol., Gallimard, 1994.

L'Herméneutique du sujet, Cours 1981-1982, Éditions de l'EHESS, 2001.

FRAISSE, Geneviève

La Controverse des sexes, PUF, 2001.

GALILÉE

Dialogue sur les deux grands systèmes du monde (1632), Trad. R. Fréreux et F. de Gandt, Seuil, 1992.

Le Messager des étoiles (1610), Trad. F. Hallyn, Seuil, 1992.

GOMBRICH, Ernst

L'Art et l'illusion, Phaïdon, 2002 (1re édition 1960).

GOUGES, Olympe de

Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne (1791), « Folio », Gallimard, 2014.

L'Esclavage des noirs (1785), Hachette BnF, 2013.

GOURNAY, Marie de

Égalité des hommes et des femmes (1622), Droz, 1993.

Grief des dames (1626), Droz, 1993.

GSELL, Paul

Auguste Rodin. L'art. (1911), Grasset, 2005.

GUILLAUME, Jacquette

Les Dames illustres (1665), Hachette BnF, 2016.

HEGEL, G.W.F.

Propédeutique philosophique, Trad. M. de Gandillac, Éditions de Minuit, 1963.

Leçons sur la philosophie de l'histoire, Trad. J. Gibelin, Vrin, 1987.

Cours d'esthétique, Trad. J.-P. Lefebvre, Tome 1, 1995.

HÉLOÏSE

Lettres d'Abélard et Héloïse, « Livre de poche », Hachette, 2007.

HOBBES, Thomas

Léviathan (1651), Trad. G. Mairet, Gallimard, 2000.

HUGO, Victor

Les Misérables (1862), « Folio », Gallimard, 2017.

JOUANNA, Jacques

Hippocrate, Les Belles Lettres, 2017.

JOUARY, Jean-Paul

Rousseau, citoyen du futur, « Livre de poche », Hachette, 2012.

Diderot, la vie sans Dieu, « Livre de poche », Hachette, 2013.

Préhistoire de la beauté. Et l'art créa l'homme, Les Impressions nouvelles, 2012.

Mandela, une philosophie en actes, « Livre de poche », Hachette 2014.

Le Futur antérieur. L'art moderne face à l'art des cavernes, Éditions Beaux-Arts, 2017.

Diderot face à Galilée et Descartes. La science en héritage, Scéren, CNDP, 2011.

KANT, Emmanuel

Critique de la Raison pure (1781), Trad. A. Temesaygues et B. Pacaud, PUF, 1944.

Réflexions sur l'éducation (1776-1787), Trad. A. Philonenko, Vrin, 1989.

Idée d'une histoire universelle d'un point de vue pragmatique (1784), dans *Opuscules sur l'histoire*, Trad. S. Piobetta,

« GF », Flammarion, 1990.

Fondements de la métaphysique des mœurs (1785), Trad. V. Delbos, Delagrave, 1985.

Doctrine du droit (1796-1797), Trad. A. Philonenko, Vrin, 1986.

Critique de la faculté de juger, (1790), Trad. A. Philonenko, Vrin, 1989.

Qu'est-ce que les Lumières ? Que signifie s'orienter dans la pensée ?, Trad. J.-F. Poirier et F. Proust, « GF », Flammarion, 1991.

KRISTEVA, Julia

Le Génie féminin, tome 3, Colette, « Folio », Gallimard, 2004.

LA BOÉTIE, Étienne de

Discours de la servitude volontaire (1576), « Mille et une nuits », Fayard, 1997.

LEIBNIZ

Nouveaux essais sur l'entendement humain (1703), « GF », Flammarion, 1966.

LOCKE, John

Deuxième Traité du gouvernement civil (1689), « GF », Flammarion, 1992.

MAILLET, Benoît de

Telliamed (1755), Hachette, 2018.

MAÏMONIDE

Le Guide des égarés, Trad. S. Munk, Verdier, 2012.

MALTHUS, Thomas

Essai sur le principe de population (1798), Trad. P. et G. Prevost, « GF », Flammarion, 2010.

MANDELA, Nelson

Pensées pour moi-même (Citations), Trad. Maxime Berrée, La Martinière, 2011.

Un long chemin vers la liberté (1994), Trad. Jean Guiloineau, Fayard, 1995.

MARC AURÈLE

Pensées pour moi-même, Trad. M. Meunier, « GF », Flammarion, 1964.

MÉNAGE, Gilles

Histoire des femmes philosophes (1690), Arléa, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice

L'Œil et l'esprit, « Folio », Gallimard, 1985.

MOLIÈRE

Œuvres complètes, « La Pléiade », Gallimard, 2010.

MONTAIGNE

Essais, « Quarto », Gallimard, 2009.

NIETZSCHE, Frédéric

Œuvres, « Mille et une pages », Flammarion, 2017.

Lettres choisies, « Folio », Gallimard, 2008.

OVIDE

Tristes, Trad. E. Ripert, Garnier, 1937.

PALEY, William

Théologie naturelle (1804), Hachette BnF, 2013.

PAQUET, Léonce

Les Cyniques grecs, fragments et témoignages, « Le Livre de poche », Hachette, 1992.

PASCAL, Blaise

Œuvres complètes, « La Pléiade », Gallimard, 1954.

PLATON

Apologie de Socrate, Trad. L. Brisson, « GF », Flammarion, 2017.

Les Lois, Trad. L. Brisson, « GF », Flammarion, 2006.

Gorgias, Trad. M. Canto-Sperber, « GF », Flammarion, 1987.

Ménon, Trad. M. Canto-Sperber, « GF », Flammarion, 1993.

La République, Trad. G. Leroux, « GF », Flammarion, 2002.

Banquet, Trad. L. Brisson, « GF », Flammarion, 1998.

Lachès, Trad. L.-A. Dorion, « GF », Flammarion, 1997.

Hippias majeur, Trad. A. Croiset, Les Belles Lettres, 1956.

Euthyphron, Trad. L.-A. Dorion, « GF », Flammarion, 1997.

Lettre VII, Trad. L. Brisson, « GF », Flammarion, 1987.

Phèdre, Trad. L. Brisson, « GF », Flammarion, 2006.

Théétète, Trad. A. Diès, Les Belles Lettres, 1955.

Ménéxène, Trad. L. Méridier, Les Belles Lettres, 1956.

POLITZER, Georges

Contre le nazisme, écrits clandestins (1941), Éditions sociales, 1984.

POULLAIN DE LA BARRE, François

De l'égalité des deux sexes (1673), « Folio », Gallimard, 2015.

De l'éducation des femmes (1674), Vrin, 2011.

PROUST, Marcel

Le Temps retrouvé (1927), « GF », Flammarion, 2011.

ROUSSEAU, Jean-Jacques

Œuvres politiques, « Classiques Garnier », Bordas, 1989.

Rousseau juge de Jean-Jacques, « GF », Flammarion, 1999.

Émile ou de l'éducation, « Folio essais », Gallimard, 1995.

Discours sur les sciences et les arts, « Folio essais », Gallimard, 1997.

Les Confessions, « Folio classiques », Gallimard, 2009.

Jean-Jacques Rousseau et les arts, (dir. Guilhem Scherf), Éditions du Patrimoine, 2012.

SARTRE, Jean-Paul

L'Être et le Néant, Gallimard, 1943.

L'existentialisme est un humanisme, Nagel, 1946.

SCHILLER, Friedrich von

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme (1794), Trad. R. Leroux, Aubier, 1992.

SÉNÈQUE

Lettres à Lucilius, Trad. M.-A. Jourdan-Gueyer, « GF », Flammarion, 1992.

De la constance du sage, Trad. P. Miscevic, « GF », Flammarion, 2003.

SHAKESPEARE, William

Le Marchand de Venise (1600), Trad. J. Grosjean, « GF », Flammarion, 1999.

SOPHOCLE

Antigone, Trad. R. Davreu, Actes Sud, 2011.

SPINOZA, Baruch

Traité théologico-politique (1670), Trad. C. Appuhn, « GF », Flammarion, 1965.

Éthique (publié en 1677), Trad. C. Appuhn, « GF », Flammarion, 1965.

SPRENGER, Jacques et KRAMER, Heinrich

Le Marteau des sorcières (1486), Trad. A. Danet, Jérôme Millon, 2014.

STENDHAL

De l'amour (1822), « Folio », Gallimard, 1980.

TOURNIER, Michel

Vendredi ou les limbes du Pacifique (postface de Gilles Deleuze), « Folio », Gallimard, 1972.

WIER, Johannes

De l'imposture des diables (1563), « Analects », 1970.

Jean Wier, des dieux, des démons, des sorciers, par Roger Teyssou, L'Harmattan, 2016.

WOLLSTONECRAFT, Marie

Déclaration des droits de la femme (1792) dans *Défense des droits des femmes*, « Folio », Gallimard, 2016.

REMERCIEMENTS

Je tiens à dire ma gratitude à Anna Pavlowitch pour m'avoir invité à écrire ce livre, à Louise Danou pour ses suggestions stimulantes, à Virginie Garrett pour les centaines de remarques qui ont sensiblement amélioré les formulations.

Merci aux milliers de professeurs et aux centaines de milliers d'élèves qui, jour après jour, font vivre la philosophie en France.

TABLE

Introduction

1 - Nous arrive-t-il de dialoguer ? - Socrate, mort pour que vive la philosophie

2 - Toutes les croyances se valent-elles ? - Galilée, messager des Lumières

3 - Suis-je responsable de mes actes ? - Descartes, le juge et l'assassin

4 - Comment échapper aux superstitions ? - Spinoza, la sagesse excommuniée

5 - Puis-je dire « C'est plus fort que moi… » ? - Épictète, l'esclave maître de soi

6 - Sommes-nous encore humains ? - Diogène : être ou avoir ? Telle est la question

7 - Puis-je être indifférent au regard des autres ? - Cratès et Hipparchia, nus dans la rue

8 - Peut-on prétendre me représenter ? - Rousseau, fou de liberté

9 - A-t-on intérêt à faire le bien ? - Diderot, moral avec plaisir !

10 - Y a-t-il de justes vengeances ? - Mandela, la justice au-delà du droit

11 - Des femmes philosophes ? - Olympe de Gouges, le féminin guillotiné

12 - Tous les goûts se valent-ils ? - L'art d'être sapiens

13 - Y a-t-il une nature humaine ? - Darwin, évolutionniste malgré lui

Réflexions finales

Bibliographie

Remerciements