



PHARES

Vol. 10

2010

Revue philosophique étudiante

Nous remercions nos partenaires :

- Faculté de Philosophie de l'Université Laval
- Confédération des associations d'étudiants et d'étudiantes de l'Université Laval (CADEUL)
- Association des étudiantes et des étudiants de Laval inscrits aux études supérieures (ÆLIÉS)
- Association des chercheurs étudiants en philosophie (ACEP)

Revue Phares
Bureau 514
Pavillon Félix-Antoine-Savard
Université Laval, Québec
G1K 7P4

revue.phares@fp.ulaval.ca
www.phares.fp.ulaval.ca

ISSN 1496-8533



PHARES

DIRECTION

Julien Delangie

RÉDACTION

Dominic Cliche

COMITÉ DE RÉDACTION

Razvan Amironesei

Dominic Cliche

François Côté-Vaillancourt

Benoît D'Amours

Julien Delangie

Philippe Groppi

Benoît Guimont

Thomas Ouellet-Saint-Pierre

Julien Primeau

INFOGRAPHIE ET

MISE À JOUR DU SITE INTERNET

Pierre-Louis Cauchon

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

PROCHAIN DOSSIER : Esthétique et morale

DATE DE TOMBÉE : 1^{er} septembre 2010

Nous vous invitons à consulter notre site Internet (www.phares.fp.ulaval.ca), où vous aurez accès à tous les articles parus dans *Phares*.

Table des matières

Actes du colloque étudiant de philosophie pratique « Normes, action et institutions » 7

Qu'est-ce que la philosophie politique? (Conférence plénière) 9
CHARLES LARMORE

La laïcité en France et au Québec ou comment un socle de normes conceptuelles commun peut engendrer des pratiques différentes 37
LAURY BACRO

Les socialisations scolaires « marginales »: le cas des écoles religieuses 51
STÉPHANIE TREMBLAY

La rationalité égoïste des préférences *altruistes* 66
JEAN-FRANÇOIS GRÉGOIRE

Vers une « sollicitude contractualisée »: une norme publique pour agir dans un cadre institutionnel privé 79
AGNÈS BERTHELOT-RAFFARD

Quel tarif pour la formation universitaire? 91
PHILIPPE VERREAULT-JULIEN

Le rôle de la science dans l'écocentrisme humien de Callicott 103
ANTOINE C. DUSSAULT

Commentaires

Les fondements historiques d'une anthropologie néo-romaine dans le contexte pluraliste contemporain 124
JEAN-FRANÇOIS GRÉGOIRE

La théorie de l'évolution culturelle d'Hayek: reconstruction rationnelle 147
PHILIPPE VERREAULT-JULIEN

L'éthique de Levinas contre la politique? D'une phénoménologie de la relation éthique à la pratique 168
GABRIEL MALENFANT

Honte et réfutation chez Platon 184
GUILLAUME PILOTE

De la folie naturelle à la folie divine: le paradoxe de la folie chez Érasme 204
JONATHAN DURAND FOLCO

Zarathoustra comme musique 217
RAPHAËL ZUMMO

Esquisse d'une paléontologie de l'expérience philosophique 219
RAPHAËL ZUMMO

Actes du colloque de philosophie pratique « Normes, action et institutions »

Fondée en 2001, la revue philosophique étudiante *Phares* entamait cette année sa dixième année d'existence. Pour souligner cet anniversaire, s'est tenu, à la Faculté de philosophie de l'Université Laval, les quinze et seize janvier 2010, le colloque de philosophie pratique « Normes, action et institutions ». Cet événement avait pour but de réunir des étudiant(e)s des deuxième et troisième cycles provenant de différentes universités québécoises et de leur donner l'occasion de présenter les résultats de leurs recherches en plus d'échanger avec leurs pairs, un mandat que s'est donné *Phares* depuis ses tout débuts. C'est dans la même volonté de souligner ses dix ans que *Phares* publie dans le présent volume les textes de certaines des communications présentées dans le cadre de ce colloque.

Tout d'abord, dans la conférence plénière du colloque, ici publiée en première traduction française, CHARLES LARMORE réévalue les liens qu'entretiennent la philosophie morale et la philosophie politique à partir d'une analyse des positions de G.A Cohen et de Bernard Williams, et suggère que si la philosophie politique doit s'ancrer dans le domaine propre du politique, qui est celui marqué par le désaccord et le conflit, elle ne peut pour autant se passer de principes moraux pour assurer la justification d'un ordre politique. Du côté des conférenciers étudiants, LAURY BACRO s'intéresse aux différentes déclinaisons de la laïcité que sont ce que l'on pourrait appeler le modèle français et le modèle québécois, pour montrer comment les normes partagées par les deux modèles, soit le respect de la liberté de conscience et l'égalité morale des citoyens, peuvent mener à des pratiques différentes, en s'attardant au rôle accordé aux institutions dans la concrétisation de ces normes. STÉPHANIE TREMBLAY, pour sa part, s'intéresse à l'institution scolaire comme lieu où s'exprime la tension entre pluralisme moral et normes communes, et cherche à éclairer le débat sur la justification des écoles religieuses séparées.

Dans un autre ordre d'idées, JEAN-FRANÇOIS GRÉGOIRE défend l'idée que la théorie de la rationalité égoïste virtuelle de Philip Pettit permet mieux d'expliquer la robustesse des comportements pro-sociaux dans une grande variété de contextes que la théorie des préférences sociales formulée au sein des sciences sociales, en évitant la confusion entre les différents niveaux explicatifs. Ensuite, s'insérant dans le cadre de l'éthique du «*care*», AGNÈS BERTHELOT-RAFFARD montre que la conceptualisation du travail de l'aidant informel et de ses liens avec la personne aidée en termes de sollicitude doit être élargie pour pouvoir prendre en compte les dimensions politiques, collectives et publiques qui y sont impliquées. Abordant la question du financement des études universitaires à partir des perspectives de la philosophie normative et de l'économie, PHILIPPE VERREAULT-JULIEN déploie deux critères normatifs permettant d'évaluer les différentes options de financement, soit l'efficacité et l'équité, et fait ressortir deux options qui seraient ainsi justifiées : le financement par l'impôt général et le financement par l'impôt dédié, un impôt spécifique aux personnes ayant reçu une formation universitaire. Finalement, ANTOINE C. DUSSAULT montre comment l'éthique écocentriste de J. Baird Callicott, en raison de son ancrage dans la méta-éthique humienne, n'est pas coupable du «*sophisme naturaliste*» (G.E. Moore), bien qu'une place prépondérante soit accordée dans sa justification à la science écologique, ou écologie scientifique.

La tenue de ce colloque a été rendue possible grâce à la confiance et au soutien que nous ont accordés la Faculté de philosophie de l'Université Laval, la chaire *La philosophie dans le monde actuel*, la Chaire de recherche du Canada en bioéthique et en éthique de l'environnement, l'Institut d'éthique appliquée de l'Université Laval (IDÉA) ainsi que le Groupe de recherche interuniversitaire sur la normativité (GRIN). Nous profitons de la parution des actes du colloque pour leur témoigner, encore une fois, notre profonde reconnaissance.

DOMINIC CLICHE
FRANÇOIS CÔTÉ-VAILLANCOURT
JULIEN DELANGIE

Qu'est-ce que la philosophie politique ?¹

Prof. Charles Larmore, *Brown University*

1. Deux conceptions rivales

Trop peu d'attention est portée à la question que pose mon titre, bien moins que ce qu'elle mériterait. Souvent, le domaine de la philosophie politique est défini par une série de textes classiques (partant des *Politiques* d'Aristote, passant par le *Léviathan* de Hobbes jusqu'à la *Théorie de la justice* de Rawls) ainsi que par une liste communément admise de problèmes à aborder – les limites acceptables de l'action étatique, le fondement de l'obligation politique, les vertus citoyennes et la nature de la justice sociale. Cependant, ce dernier problème indique la raison pour laquelle la question « qu'est-ce que la philosophie politique ? » se doit immanquablement d'être posée, car la justice est un thème qui appartient aussi à la philosophie morale. Comment va-t-on, alors, distinguer la philosophie morale de la philosophie politique ? Toutes les deux concernent les principes sur la base desquels nous devrions vivre ensemble en société. Comment se différencie-t-elles exactement ? Si la justice – pour invoquer une étiquette traditionnelle aussi peu controversée qu'éclairante – signifie de rendre à chacun son dû (*suum cuique*), alors qu'est-ce qu'interpréter cette proposition en tant que philosophe moral, et qu'est-ce que l'interpréter plutôt du point de vue de la philosophie politique ?

Ce questionnement n'est pas motivé par un amour général pour l'hygiène intellectuelle. Je ne suppose pas que les différents champs de la philosophie doivent être clairement délimités, sans recoupement, de manière à en éviter la contamination par des préoccupations ou des influences étrangères. À mon sens, les disciplines se développent en réponse à des problèmes, et les frontières entre elles ont leur raison d'être du fait que différents problèmes peuvent être traités séparément les uns des autres. La difficulté réside dans les problèmes typiquement pris en charge par la philosophie politique,

particulièrement lorsque l'idée de justice entre en jeu. Disons, encore une fois par une propositions plutôt creuse, que la philosophie politique consiste en une réflexion systématique sur la nature et les fins de la vie politique. Il n'y a rien là de bien déroutant, semble-t-il. Pourtant, les philosophes politiques ont eu tendance à traiter ce sujet de deux manières assez différentes, dépendamment de leur propre prise de position par rapport au domaine de la morale.

Une première approche entend la philosophie morale comme la discipline la plus générale, qui traite du bien et du juste dans leurs divers aspects, et non uniquement dans le domaine du politique. La philosophie politique prend part à cette entreprise plus large en se concentrant sur la classe de principes moraux qui ont à voir, non pas avec nos relations particulières avec les autres, mais avec la forme que devrait prendre notre vie sociale dans son entièreté. Un de ses thèmes principaux est donc la justice, considérée comme un idéal moral et conçue abstraction faite des pressantes demandes de la pratique. L'objectif est de spécifier les relations au sein desquelles nous devrions idéalement nous trouver les uns par rapport aux autres en tant que membres de la société, détenteurs des droits et responsabilités appropriés. C'est seulement une fois que cette base est assurée que la philosophie politique prend en considération les croyances, motivations et conditions sociales existantes, car c'est à cette étape que l'idéal doit être ajusté à la réalité, étant donné les restrictions tant empiriques que morales concernant ce qui peut être accompli par le moyen du pouvoir coercitif de la loi. Rien de cela, cependant, ne change le point de départ de la philosophie politique ni le point de vue à partir duquel elle doit juger ces concessions, soit l'idéal moral de la bonne société.

Pour l'autre approche, la philosophie politique est une discipline autonome, qui ne s'ancre pas dans les vérités de la morale, mais plutôt dans les caractéristiques élémentaires de la condition humaine qui constituent la réalité de la vie politique. Les gens sont en désaccord, et leurs désaccords s'étendent de leurs intérêts économiques et sociaux jusqu'aux idées qu'ils se font du juste et du bien, de telle manière que la société n'est rendue possible que par l'établissement de règles faisant autorité, qui obligent chacun et sont appuyées par

la menace ou l'usage de la force. Ce sont là les phénomènes que la philosophie politique doit toujours avoir en vue. Elle a, certainement, une visée normative, soit de chercher à exposer les principes sur la base desquels la société devrait être structurée, mais elle accomplit ce projet en demandant en premier lieu quels principes devraient avoir force de loi. Bien que ces principes peuvent coïncider avec une partie de la morale, ce n'est pas en soi leur justification. Pour la philosophie politique, leur validité doit être jugée selon qu'ils permettent de faire face correctement, ou non, aux problèmes caractéristiques de la vie politique, qui sont ceux du conflit, du désaccord, du pouvoir et de l'autorité. Selon cette façon de voir, la justice, en son cœur même, dépend de la détermination des règles pouvant être légitimement imposées aux membres de la société.

J'ai mentionné en commençant ce qui apparaît être une définition plutôt vide de la philosophie politique : une réflexion systématique sur la nature et les fins de la vie politique. Mais peut-être n'est-ce pas, après tout, d'une telle banalité, car les différences entre les approches dont je viens d'esquisser les grandes lignes semblent dépendre de l'importance accordée à l'un des termes plutôt qu'à l'autre. La philosophie politique devrait-elle avant tout porter attention aux fins que l'association politique se doit idéalement de poursuivre ? Ou devrait-elle plutôt partir de la nature de l'association politique, c'est-à-dire de sa réalité, qui est que les intérêts entrent en conflit, que les gens sont en désaccord et que, sans l'institution de la loi et l'exercice du pouvoir étatique, aucune existence commune n'est possible ? Dépendamment du point de départ qui est adopté, la philosophie politique devient une entreprise bien différente. Ou bien elle constitue une branche de la philosophie morale tentant d'élaborer ce que la bonne société devrait idéalement être, ou bien elle opère selon ses propres principes, motivée de manière non négligeable par le fait que les idéaux moraux s'avèrent eux-mêmes être l'objet de désaccords politiques. La différence, j'insiste encore, n'est pas que la seconde approche est d'une quelconque manière moins normative du fait qu'elle prenne comme point de départ les caractéristiques permanentes de la vie politique, car elle comprend ce donné comme ce qui constitue les problèmes auxquels la philosophie politique doit

élaborer la solution adéquate. Néanmoins, le caractère des principes servant à déterminer cette solution est essentiellement politique, du fait qu'ils définissent l'usage légitime du pouvoir.

L'opposition entre ces deux approches nous est familière. Parfois, les philosophes sont portés à adopter l'une d'entre elle et à décrier l'autre, mais leurs professions de foi sont rarement accompagnées d'une argumentation suffisante ou d'une quelconque tentative d'analyser les supposées erreurs de la position contraire. Deux récentes exceptions sont G.A. Cohen et Bernard Williams, défenseurs de positions rivales sur la question, qui ont exposé assez longuement leurs points de vue (mais sans faire référence l'un à l'autre, malheureusement). « We do not learn what justice fundamentally is, écrit Cohen, by focusing on what it is permissible to coerce [...] Justice is justice, whether or not it is possible to achieve it². » Pour Williams, en contrepartie, « political philosophy is not just applied moral philosophy, which is what in our culture it is often taken to be [...] Political philosophy must use distinctively political concepts, such as power, and its normative relative, legitimation³. » Comment la philosophie politique devrait-elle aborder la notion de justice : suivant Cohen, comme un idéal moral indépendant des questions concernant la coercition légitime, ou suivant Williams, comme un idéal politique inséparable de ces questions ?

J'examinerai en détail les positions de ces philosophes, toujours en cherchant à répondre à la question à laquelle nous faisons face ; mais avant cela, je tiens à souligner le fait que tant pour Cohen que pour Williams, et que pour plusieurs autres, le choix entre ces deux conceptions semble tout à fait inévitable. La philosophie politique, tel qu'ils le supposent, ne peut pas éviter, au final, de décider laquelle des voies opposées elle empruntera. Cela est une erreur ; les deux points de vue en opposition que j'ai esquissés – le « moralisme » et le « réalisme », tels que Williams les a nommés à son propres avantage – ne sont pas les seules options. Chacun d'eux comporte une importante part de vérité, bien que chacun soit aussi insatisfaisant ; et pour pallier leurs défauts, la philosophie politique se doit d'aller au delà de cette opposition habituelle. Son objet doit certes être les problèmes caractéristiques de la vie politique, incluant

la prépondérance du désaccord moral. Cependant, elle ne peut pas déterminer comment aborder ces problèmes sans faire référence à des principes moraux compris comme ayant une validité antérieure, car ils servent à déterminer comment les règles faisant autorité dans une société doivent être établies. La philosophie politique doit être une entreprise bien plus complexe que ne le suppose chacune de ces positions habituelles, dans la mesure où elle doit combiner ces deux dimensions.

2. Deux visions de la société politique

Il y a eu, comme je l'ai fait remarquer, deux conceptions de la philosophie politique qui se sont fait concurrence. L'une la conçoit comme une partie de la philosophie morale, dont la visée est de faire ressortir les principes de la société idéale, alors que l'autre la considère comme se concentrant sur les caractéristiques persistantes du domaine politique – le conflit et le besoin d'autorité –, qui ne proviennent pas uniquement du fait que les intérêts divergent, mais aussi du fait que le juste et le bien sont eux-mêmes un objet de désaccord constant. J'ai aussi suggéré que ce débat a été alimenté par des idées opposées concernant ce qui fournit le point de départ pour la réflexion philosophique, à savoir s'il s'agit du fin ou plutôt de la nature de la vie politique.

Cela était, cependant, une observation plutôt superficielle, au mieux une première approximation de ce qui est réellement en jeu. D'une part, la nature de toute association humaine, ses activités et ses relations typiques, implique la manière dont elle poursuit effectivement certaines fins. Mais, de plus, nous ne pouvons pas déterminer les fins qu'elle devrait poursuivre sinon en se référant à une certaine idée de sa nature. Sans une idée des visées et des pratiques qu'incarne une certaine association, nous ne pourrions pas savoir le type d'association dont il s'agit et, ainsi, serions en mauvaise posture pour nous prononcer sur les fins qu'elle devrait avoir. À moins de savoir ce qui se passe normalement dans les banques, vous ne pouvez pas dire ce qu'une banque, contrairement à un supermarché, doit faire. Même si nous imaginions une association qui n'existe pas encore, mais dont on suppose qu'elle servirait à réaliser certaines

fins désirables, nous nous appuyons sur une hypothèse concernant la manière dont elle fonctionnerait dans la pratique ; autrement, nous n'aurions aucune base pour déterminer si cette association serait propre à accomplir le but en question.

Tout ceci tend à montrer que la conception de la philosophie politique comme se consacrant à l'idéal moral doit malgré tout présupposer un certain portrait de ce qu'est la société politique, bien qu'il soit certainement fort différent de celui dressé par la conception rivale. Ces deux portraits sous-jacents offrent, en fait, une base profitable à partir de laquelle s'attaquer au débat théorique que j'ai esquissé. Ils servent à orienter les différentes conceptions de la philosophie politique ; et où ils s'avèrent erronés, ces conceptions elles-mêmes seront l'objet de doutes. En outre, ils forment en eux-mêmes une autre opposition bien connue. Souvent, ils sont identifiés simplement par le nom des penseurs qui les ont formulés. D'un côté, il y a la « vision aristotélicienne » de la politique, et de l'autre, la « vision hobbesienne » ou « wébérienne ». Les divergentes associations qu'évoquent ces syntagmes montrent bien à quel point ce débat aussi nous est devenu familier, et ainsi je peux énumérer les principales caractéristiques de ces deux visions de l'association politique en faisant référence aux figures que je viens de mentionner. Alors que nous avancerons en cette direction, cependant, certaines carences apparaîtront dans chacun des modèles et indiqueront pourquoi aucune des deux conceptions rivales de la philosophie politique n'est, en définitive, satisfaisante.

Selon la première vision, la vie politique est la forme d'association humaine la plus haute et la plus complète, car sa visée principale est de promouvoir la fin ultime de tous nos efforts, soit le bien humain lui-même. Telle est la position que l'on rencontre dans les premières pages des *Politiques* d'Aristote⁴. Aucun de nous, observe-t-il, ne peut bien vivre en vivant seul, car nous ne sommes pas autosuffisants comme les dieux. C'est seulement en société que nous pouvons obtenir et faire usage des moyens indispensables à une existence prospère (*eudaimonia*) – les ressources matérielles nécessaires à nos différentes activités, l'éducation qui nous oriente dans la bonne direction, ainsi que l'espace public au sein duquel

nous délibérons, ensemble, de la meilleure manière d'organiser et de mener cette entreprise collective. Les multiples secteurs de la vie sociale, comme la famille ou l'économie, sont orientés vers l'acquisition de différents aspects du bien humain. La vie politique n'est pas simplement un autre type d'association parmi d'autres, qui se consacrerait à atteindre un but particulier parmi d'autres ; elle inclut tous les autres (*pasas periechousa tas allas*) en tant qu'association ayant la plus haute autorité (*kuriotate*), car sa tâche est d'assurer, par la distribution adéquate des ressources et des opportunités, que nos vies soient prospères à tous les niveaux. La prééminence de l'association politique s'exprime dans le fait que les règles de justice qu'elle instaure (contrairement à celles qui peuvent prévaloir au sein de groupes sociaux plus limités, tels que la famille) prennent la forme de lois qui sont coercitives et obligatoires pour tous. Cependant, la nature de la justice, justement parce qu'elle est une composante du bien humain, représente une norme antérieure à laquelle la loi, autant que possible, cherche à donner une forme institutionnelle. C'est là, ce doit être clair, le portrait de la société politique présupposé par tous ceux qui, depuis d'Aristote, ont soutenu que la philosophie politique devait prendre place au sein de l'entreprise plus large qu'est la philosophie morale.

Bien différente est la vision de la société politique que nous trouvons dans les écrits de Hobbes et Weber. Je commence avec Weber, car sa description fournit le contraste le plus tranché, rejetant toute référence à des fins et définissant le politique uniquement en termes de moyens. Un groupe, commence-t-il par observer dans *Wirtschaft und Gesellschaft*⁵, peut intégrer ses membres soit par accord volontaire, soit par imposition, c'est-à-dire, en stipulant quels individus sont soumis à ses règles indépendamment de tout consentement de leur part. L'imposition (*Oktroyierung*) n'a pas à se faire par la voie de la coercition. Certaines organisations religieuses (l'Église catholique par exemple) revendiquent l'autorité sur leurs ouailles à partir du moment de leur naissance même si, du moins aujourd'hui, leur autorité est uniquement spirituelle et ne possède pas les moyens d'obliger à ce qu'on la respecte. Mais, ajoute Weber, du moment que le groupe impose ses règles aux individus par l'usage

ou la menace de la force, il devient une association politique, et si il affirme avec succès un monopole de l'usage légitime de la force à l'intérieur d'un territoire donné, il acquiert la forme particulière d'un État⁶. Il y a différentes manières par lesquelles les États ont cherché à légitimer le pouvoir qu'ils exercent, incluant l'appel à des idéaux concernant le bien humain qu'ils peuvent prétendre servir. Mais ce qui leur donne leur caractère politique et les distinguent des autres groupes qui visent à réaliser de tels idéaux est la possession des moyens coercitifs permettant de mettre en œuvre tout objectif qu'ils peuvent se donner.

Bien que cette vision de la société politique soit familière, l'accent mis par Weber sur les moyens, à l'exclusion des fins, en exagère la différence avec la vision aristotélicienne. En réalité, ne serait-ce qu'implicitement, Weber attribue à l'État une fin particulière alors qu'il le dépeint comme une association qui revendique un monopole sur l'usage légitime de la force. Le rôle fondamental du politique, tel que Weber le suppose, repose en l'instauration de l'ordre, assurant par la primauté du droit les conditions de la paix civile et de la coopération sociale. Néanmoins, cette correction ne réduit qu'à peine le gouffre qui sépare la vision wébérienne de l'idée de l'association politique comme visant essentiellement la justice et le bien humain. Dans la mesure où de telles fins deviennent l'objet de l'action étatique, la forme qu'elles prennent, selon cette vision, est déterminée par l'objectif politique principal de créer et de maintenir l'ordre social, par le moyen de la coercition si nécessaire. La justice en soi ne peut pas être une préoccupation de l'État, ce doit être la justice pour autant qu'elle puisse prendre part à un ensemble de règles obligatoires et faisant autorité pour tous. Si cette vision de la société politique considère l'instauration de l'ordre comme la fin prédominante, la raison n'en est pas difficile à discerner. Elle voit la possibilité du conflit partout dans la vie sociale : dans l'opposition des intérêts, certainement, mais aussi dans les conceptions divergentes qu'ont les gens concernant le bien et le mal.

Telle est, bien sûr, l'idée du politique qui anime la seconde conception de la philosophie politique. Il devrait aussi être évident à quel point cette idée est répandue, et qui a été son premier théoricien.

Il s'agit de Hobbes, pour qui le rôle de l'État est la «sécurité du peuple», garantie par un «common power to keep them all in awe⁷». Les écrits de Hobbes, de plus, sont inégalables de par la clarté avec laquelle ils identifient le point sur lequel les deux portraits de la société politique diffèrent. L'ultime point de dispute, tel que l'explique Hobbes, est le type de *normes* qui sont les plus importantes dans la détermination des activités et des institutions de la société politique. La première vision regarde vers l'*éthique*, la seconde vers la *loi*. «Il n'y a en effet qu'une seule chose qui soit propre aux hommes par rapport aux autres animaux», nous dit Aristote, «le fait que seuls ils aient la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres <notions de ce genre>. Or avoir de telles <notions> en commun c'est ce qui fait une famille et une cité⁸.» Ce à quoi Hobbes répond, «Where there is no common power, there is no law; where there is no law, no injustice⁹». Car le peuple, insiste-t-il, tend naturellement au désaccord concernant le bien et le mal – «many men, many different rules for virtue and vice» (*quo homines tot virtutis et vitii diversae regulae*) – de telle sorte que la loi seule peut fournir un «common standard» (*communis mensura*)¹⁰. Telles sont, je crois, les différentes conceptions de son objet qui conduisent la philosophie politique dans les directions opposées que nous avons distinguées : vers la recherche des premiers principes moraux ou vers le besoin d'ordre et d'autorité.

3. Le caractère central de l'autorité

Historiquement, la vision hobbesienne de la société politique a gagné en notoriété au cours de l'époque moderne, en réaction à l'autre vision, qui en est une plus idéalisée. Une question importante à se poser est alors : pourquoi en a-il été ainsi ? Un premier type de réponse est largement connu. On le rencontre, par exemple, dans l'essai de Leo Strauss, publié sous le même titre que le mien, bien que la réponse ait eu une résonance au delà des cercles straussiens. La position hobbesienne aurait prévalu, soutient Strauss, en raison d'une baisse des attentes et des critères, selon lui, typique de la modernité dans sa totalité. Le but a été d'adopter une approche plus réaliste, de décrire la vie politique comme un engagement à remplacer le conflit

par l'autorité plutôt que d'encourager la vertu et la vie bonne, de sorte qu'elle puisse mieux assumer son rôle.

Cette réponse saisit manifestement une partie de vérité. Toutefois, elle laisse de côté une autre motivation d'une grande importance. Je veux dire par là : la reconnaissance que le désaccord sur la nature du juste et du bien n'est guère un phénomène récurrent et non plus uniquement l'expression de l'inexpérience et de l'erreur, mais le résultat naturel de la discussion rationnelle, menée librement et consciencieusement, sur la façon dont on devrait vivre. La prise de conscience que le désaccord moral a de fortes chances de résulter de la discussion sur les questions ultimes de la vie entre personnes raisonnables, ou lorsqu'un individu y réfléchit en son for intérieur, est l'une des expériences déterminantes de la modernité. « En semant les questions et les retaillant », écrivait Montaigne, « on fait fructifier et foisonner le monde en incertitude et en querelles [...] "*Difficultatem facit doctrina.*" [« C'est la science qui crée la difficulté. »] Jamais deux hommes ne jugerent pareillement de mesme chose, et est impossible de voir deux opinions semblables exactement, non seulement en divers hommes, mais en mesme homme à diverses heures¹¹. » Ou comme Hobbes le déclarait lui-même (faisant ici écho à Montaigne) : « Divers men, differ not only in their judgment, on the senses of what is pleasant, and unpleasant to the taste, smell, hearing, touch, and sight; but also of what is conformable to reason, in the actions of common life. Nay, the same man, in divers times, differs from himself, and one time praiseth, that is, calleth good, what another time he dispraiseth, and calleth evil¹². »

L'élément important dans cette conception n'est pas la simple prise de conscience que les opinions varient. Que les gens soient en désaccord en ce qui concerne les problèmes éthiques est un truisme. Aristote lui-même ouvrait l'*Éthique à Nicomaque* avec un survol des diverses notions concurrentes de la vie bonne (plaisir, honneur, richesse, vertu, connaissance, et leurs diverses combinaisons). Cependant, ce qu'Aristote n'avait pas imaginé, et qui, dans la pensée moderne, est devenu un thème prééminent, c'est que les personnes raisonnables, faisant usage de leurs facultés rationnelles lors de questionnements ayant trait à la vie bonne et au vivre-ensemble,

tendent vers des conclusions différentes – non pas en raison d'un quelconque défaut de la raison, mais plutôt en raison de la différence de leurs expériences personnelles, de leurs jugements divers sur ce qui est significatif, de leurs diverses manières de soupeser des considérations opposés. C'est la prise de conscience que la raison ne conduit pas naturellement à l'unanimité sur ces questions qui représente la rupture avec le passé. Aristote avait compris que la société politique devait être organisée de manière à mettre fin aux conflits qui adviennent inévitablement entre ses membres. Toutefois, pour lui, ces conflits prenaient généralement la forme de conflits d'intérêts, parfois de conflits d'opinions, mais jamais de conflits où des personnes raisonnables auraient un différend quant à la nature du juste et du bien. C'est d'ailleurs pourquoi Aristote pouvait, avec autant d'assurance, se tourner vers l'éthique pour y trouver la source des principes de la vie politique. Par contraste, Hobbes avait une conception beaucoup plus large des sources du conflit social : la raison elle-même peut conduire à des vues opposées. C'est ainsi que Hobbes et ses successeurs se tournèrent vers le droit et non vers l'éthique, pour y fonder l'autorité politique.

L'appréhension d'un désaccord raisonnable n'est pas à confondre, me semble-t-il, avec la doctrine souvent appelée « pluralisme des valeurs », selon laquelle il n'y aurait pas, objectivement, une seule source du juste et du bien, mais bien une pluralité. Le désaccord raisonnable n'équivaut pas non plus au scepticisme, lequel affirme que la réponse adéquate à une controverse insoluble serait de suspendre son jugement, ou du moins de voir dans sa propre position davantage un article de foi qu'une connaissance. Le pluralisme et le scepticisme sont des réactions au fait que le désaccord raisonnable est un phénomène généralisé : ils sont des tentatives qui ont pour but respectif d'expliquer ou d'évaluer ce phénomène, et ainsi constituent-ils des mouvements importants dans l'histoire de la pensée moderne. Ce faisant, ils sont néanmoins devenus eux aussi des sujets de dispute.

Le fait essentiel est donc le désaccord raisonnable lui-même, dans toute son étendue ; car du moment que l'on se rend bien compte à quel point le domaine de la morale en est imprégné, l'idée que

le but de l'association politique est la poursuite collective du bien humain semble ne plus être en phase avec la réalité. Sa tâche centrale, comme il est affirmé dans la perspective hobbesienne, est plutôt la construction d'un ordre faisant autorité pour réguler le conflit social. Encore une fois, nul ne nierait que l'arbitrage du conflit est un impératif politique. Cependant, dans le portrait que trace Aristote, ce travail d'arbitrage ne saurait s'effectuer qu'en référence à un idéal de justice dont les principes peuvent être discernés par le raisonnement moral à partir de l'essence du bien humain. Si, néanmoins, le juste et le bien, la prospérité humaine et la justice, s'avèrent eux-mêmes être objets de conflit pour des individus raisonnables, leurs conséquences sur les règles de la vie politique ne peut pas être préétablie rationnellement, du moins, pas en des termes acceptables pour tous. Leur signification politique doit être déterminée par le droit et la question de l'institution de l'autorité devient alors de la plus haute importance. Certainement, la perspective hobbesienne de la société politique n'accorde pas moins d'attention aux conflits qui émergent d'intérêts économiques et sociaux. Mais c'est la reconnaissance d'un conflit moral largement répandu qui constitue son paramètre distinctif et qui, ce faisant, force sa rupture avec le modèle aristotélicien.

4. Par-delà le moralisme et le réalisme : une critique de Williams

L'expérience nous a montré, je crois, que cette vision nous offre un bien meilleur portrait de la société politique, non seulement dans la modernité, mais aussi tout au long de l'histoire humaine. Nous avons appris à s'attendre d'une discussion libre et ouverte qu'elle aboutisse à des désaccords quant à la justice et au bien humain – si ce n'est sur des questions de base (le caractère injuste de l'esclavage, les règles morales les plus élémentaires telles que de tenir une promesse et de respecter l'intégrité physique d'autrui, l'importance de connaître certains succès ainsi que des expériences favorables dans le cadre d'une vie bien vécue), alors certainement sur certaines questions plus complexes ainsi que sur les principes qui justifient ces jugements et précisent la nature de la justice et du bien. Les disputes sur ce qui constitue une vie humaine bonne et prospère sont notoires. Mais l'idée de justice n'attire guère plus le consensus. Il ne suffit que

de rappeler les interminables débats sur la question de savoir si le mérite individuel, le bien commun, ou bien la dignité égale de chaque citoyen doit fournir le critère orientant la distribution matérielle des ressources. Un consensus dans pareils domaines risque fort d'être dû au fait que les gens n'ont pas réussi à réfléchir assez en profondeur, à écouter réellement ce que les autres avaient à dire, ou à se prémunir contre les pressions externes ou les inhibitions internes. L'unanimité qui semble avoir dominé au sein des sociétés pré-modernes résultait vraisemblablement de l'intervention de tels facteurs.

Conséquemment, la conception correspondante de philosophie politique, centrée sur les problèmes de conflit et d'autorité m'apparaît supérieure à la conception qui tenterait d'élaborer les structures de la société idéale. Les idéaux moraux auxquels cette dernière conception fait appel sont voués à être controversés, faisant ainsi partie des problèmes de la vie politique plutôt que de leur solution. Dès lors, la philosophie politique ne peut pas consister en une philosophie morale appliquée. Elle doit être une discipline plus autonome, opérant dans un domaine tracé par les profonds désaccords auxquels la réflexion morale conduit la plupart du temps. Cette conclusion dépend, bien sûr, d'une compréhension de ce que nous avons appris tout au long de l'histoire sur la nature de la communauté politique, de ce qu'elle est devenue au cours de la modernité et, comme que nous le voyons maintenant, de ce qu'elle aurait toujours été si les conditions d'une discussion libre et ouverte avaient prévalu. Quoiqu'il en soit, un sens historique ne met pas la réflexion philosophique en péril ; plutôt, il l'alimente.

Cependant, je ne peux accepter que partiellement la vision hobbesienne de la société politique et l'idée correspondante qu'il se fait de la philosophie politique. Elles sont toutes les deux incomplètes quant à un aspect décisif. Si la société politique repose sur un ordre faisant autorité afin de réguler le conflit social, d'où cet ordre tire-t-il son « autorité » ? La réponse courte à cette question est que l'ordre fait autorité s'il jouit de la légitimité aux yeux des membres de la société, c'est-à-dire, s'ils le considèrent généralement comme étant justifié. (Rappelons-nous que l'État, dans la définition qu'en donnait Weber, est un type d'association qui possède non pas simplement un pouvoir

écrasant lui permettant de contraindre à obéir à ses règles, mais plutôt un monopole sur ce qui est perçu comme étant un usage *légitime* de la force). Mais maintenant, la question se pose à savoir si un système politique, quel qu'il soit, peut s'assurer d'être perçu comme étant légitime sans justifier ses règles, ou ses pouvoirs d'édicter des règles, en faisant appel à des principes de justice, qu'il présente comme des principes dont la validité est indépendante de cet ordre politique et qui prescrivent la forme qu'un tel ordre doit prendre. Je ne crois pas que cela est possible, car les conditions sous lesquelles le pouvoir coercitif peut légitimement être exercé forment, à coup sûr, un aspect du concept de justice. En ce sens, l'image hobbesienne s'avère inexacte et la philosophie politique, alors qu'elle entreprend d'examiner la manière dont la vie politique devrait être organisée, ne saurait faire autrement que de s'ancrer dans la morale.

Considérons, par exemple, comment Bernard Williams dresse un portrait de la société politique, qui l'amène précisément à préconiser sa conception «réaliste» concernant la manière dont la philosophie devrait procéder dans ce domaine (voir §1 ci-dessus). «The first political question», affirme Williams, «is in Hobbesian terms [...] the securing of order, protection, safety, trust, and the conditions of cooperation», mais aucun État ne peut faire cela, ajoute-t-il, sans satisfaire le «basic legitimation demand», lequel exige que l'État «offers a justification of its power to each subject¹³». Ce BLD, comme le nomme Williams, ne doit pas être mal compris. Il n'exige pas nécessairement que la légitimation soit telle que chaque individu ait une raison de l'accepter à la lumière d'une compréhension de lui-même et des autres comme membres libres et égaux de la société. Il s'agit là de la forme particulière qu'une justification doit prendre au sein de ce qui, de manière générale, peut être appelé le monde libéral moderne. Mais les États ont aussi cherché à se légitimer en bien d'autres termes, sans s'adresser à leurs sujets comme à des citoyens libres et égaux : en termes d'histoires racontant les origines mythiques, ou racontant que le monarque serait le représentant de Dieu sur terre, que le chef serait la voix du *Volk*. Quoiqu'il en soit, une quelconque explication justifiant le pouvoir de l'État doit être fournie à chacun de ses membres de telle sorte qu'ils aient une

raison, autre que la crainte, de se soumettre à ses ordres. Autrement, un individu ne fait pas réellement partie de la société mais en est un étranger, voire un ennemi, qui se trouve à vivre à l'intérieur de ses frontières (comme la population hilotes de l'ancienne Sparte). Sur de tels individus, l'État peut être en mesure d'exercer son pouvoir, mais non son autorité.

Afin de défendre son «réalisme politique», Williams se demande si le BLD est lui-même un principe moral et, si tel est le cas, s'il a alors échoué dans sa tentative d'échapper au «moralisme politique», cette prétendue «priorité de la morale sur le politique» que Williams désapprouve. À cela, il répond : «if it is, it does not represent a morality which is prior to politics. It is a claim that is inherent in there being such a thing as politics¹⁴». Cependant, cette réponse manque l'essentiel. Ce n'est pas tant le BLD que la justification de l'autorité à laquelle le BLD fait appel, qu'elle que soit cette justification, qui doit exprimer une «morale antérieure au politique» : elle doit incarner une idée de ce qui constitue un ordre politique juste – tout particulièrement, de ce qui constitue le juste exercice du pouvoir coercitif – c'est-à-dire une conception morale dont la validité doit être comprise comme étant antérieure à l'autorité de l'État, car justement celle-là sert à fonder celle-ci. Évidemment, je ne dis pas que cette idée doive être correcte, que les principes moraux invoqués doivent être véritablement valides. Mais ils doivent être appréhendés comme étant corrects et valides, s'ils doivent pouvoir justifier l'usage par l'État du pouvoir coercitif.

Williams se plaît à dire que le concept libéral de légitimité (dont j'ai esquissé les grands traits) résulte de la conjonction de la BLD et des conditions historiques connues sous le nom de «modernité»¹⁵. Cela est, certes, vrai. Mais, «l'histoire» n'est pas une boîte noire. Dans ce cas, ce qu'elle doit contenir, entre autres choses, c'est la conviction que l'ordre politique n'est légitime que si ceux qu'il contraint, se considérant mutuellement comme des citoyens libres et égaux, peuvent avoir une raison d'accepter les règles fondamentales sur la base desquelles il opère. Cette conviction a effectivement une histoire, et Williams a raison de critiquer la tendance qui a cours chez les philosophes libéraux, à imaginer que la légitimité politique est

un don de la Raison elle-même plutôt que le résultat de l'expérience historique. Non seulement son historicité ne mine en rien sa validité ; elle exprime clairement un principe moral qui sert à définir l'autorité qu'un État peut de droit revendiquer pour gouverner la conduite de ses citoyens.

Toutefois, rien de tout cela n'implique que nous nous retrouvions de nouveau avec la position opposée. Les principes moraux sur lesquels la philosophie politique doit s'appuyer ne consistent pas en une vision compréhensive du bien humain, pas plus que la conception de la justice qu'ils véhiculent ne se réfèrent, pourrait-on dire, à la *justice comme un idéal purement moral* – c'est-à-dire, à la justice telle qu'elle serait hors de toute considération sur la manière dont elle pourrait en venir à faire autorité au sein de la société. Ces principes moraux fondationnels ont plutôt à voir avec les conditions de la coercition acceptable. Ils forment la base de ce que nous pourrions appeler la *justice politique* – la justice dans la mesure où elle peut correctement (*rightly*) avoir force de loi et donner forme à la vie d'une association politique. La vision de la philosophie politique que j'expose ici se distingue ainsi des deux conceptions avec lesquelles nous avons débuté. Elle considère le désaccord raisonnable à propos du juste et du bien comme étant inhérent au problème central de la vie politique, de telle manière que la philosophie politique ne peut pas être simplement une philosophie morale appliquée. Mais mon point de vue est également sensible au fait que toute solution à ce problème doit s'ancrer dans des principes indéniablement moraux qui régissent l'usage légitime de la coercition¹⁶.

5. La relation entre la philosophie politique et la philosophie morale

Plusieurs aspects de cette position demandent clarification, de manière à écarter quelques objections possibles.

(i) J'ai affirmé que les principes moraux auxquels la philosophie politique doit faire appel appartiennent, non pas à la justice en tant que pur idéal moral, mais à ce que j'ai nommé la « justice politique », car ils exposent les conditions sous lesquelles il est correct de soumettre les gens aux règles coercitives qui rendent l'association politique possible. L'accent est mis sur le terme « doit ». Je ne veux

pas dire que la philosophie politique ne peut pas s'avancer davantage, qu'elle ne doit pas élaborer des théories complètes concernant les libertés, les opportunités et les ressources dont les citoyens devraient pouvoir jouir. Bien sûr, elle le peut, et il ne me sert à rien d'évoquer les ouvrages de ce type qui font honneur à cette discipline¹⁷. Mais de telles théories doivent inclure, comme une *contrainte* posée à tout ce qu'elles affirment d'autre sur la justice, une explication des conditions sous lesquelles elle peut légitimement être considérée comme faisant autorité et ses principes légitimement être imposés aux membres de la société. Voilà ce qui fait de ces théories des théories de la « justice politique ».

(ii) Toute compréhension de la justice doit avoir quelque chose à dire du domaine propre du droit. Car le droit est en lui-même coercitif, et la mesure dans laquelle chaque conduite individuelle peut légitimement être sujette à la coercition est indéniablement une question de justice. Cependant, aussi longtemps que l'accent est mis sur la « justice comme un idéal purement moral », on doit seulement dire (suivant Aristote, par exemple) que les lois ne sont légitimement instituées que si elles servent la cause de la justice, si elles préservent ou mettent en place la distribution générale des biens sociaux essentiels qui peuvent être préalablement identifiés comme ce qui est dû à chacun. Ce n'est simplement qu'une question d'application. Faire de l'idée de « justice politique » une idée fondamentale implique une vision bien plus complexe. Ainsi, les conditions sous lesquelles les règles de la vie collectives doivent pouvoir faire autorité circonscrivent dès le départ la nature même de la justice. La relation de la justice au droit cesse alors d'être simplement une question d'application, car ce que la justice est doit alors être défini selon la manière par laquelle elle peut légitimement (*justly*) en venir à avoir force de loi.

Derrière cette approche, ainsi ai-je soutenu, se trouve la prise de conscience moderne que des individus raisonnables tendent naturellement au désaccord concernant les aspects fondamentaux du juste et du bien. Une fois que nous reconnaissons que la raison ne parle par d'une seule voix sur ces sujets, nous ne pouvons pas considérer la conception de la justice que nous-mêmes trouvons la

mieux justifiée dans l'abstrait comme celle qui doit nécessairement définir les termes de notre vie politique. Peu importe notre degré de conviction concernant la supériorité de cette conception, nous devons tenir compte du fait qu'elle s'avérera vraisemblablement controversée auprès d'autres personnes également raisonnables. Nous avons donc besoin d'une description des conditions sous lesquelles une conception de la justice peut légitimement faire autorité, une description qui va au delà de notre affirmation qu'elle est celle que la raison recommande, car d'autres peuvent bien dire la même chose à propos de leurs conceptions rivales. Elle doit expliquer, sur la base de principes moraux déterminant les conditions de la coercition légitime – principes qui constituent des principes de justice de « second ordre » –, pourquoi une conception particulière de la justice devrait avoir force de loi en dépit du désaccord raisonnable concernant ce qu'implique la justice. La justice politique est ainsi, par nature, *réflexive* : elle délimite ce que signifie la justice, politiquement parlant, à la lumière du fait que la nature même de la justice prête largement à controverse. La raison pour laquelle, selon moi, la philosophie politique ne doit pas prendre la forme d'une philosophie morale appliquée est qu'elle nécessite, malgré sa dépendance à des principes moraux, l'intégration de cette sorte de réflexivité.

(iii) Je dois être clair, cependant, concernant ce que cette approche n'implique pas. Premièrement, elle ne signifie pas que de réfléchir à la « justice comme un idéal purement moral » est une entreprise erronée ou futile. Décrire ce qu'idéalement devrait être dû à chaque personne, séparément des considérations concernant ce qui rendrait un tel système obligatoire, demeure une part importante de la philosophie morale. Ce que je veux dire ici, c'est que la philosophie politique doit procéder différemment : la justice comme idéal politique doit préciser les conditions sous lesquelles elle peut légitimement (*rightly*) faire autorité.

Deuxièmement, ces conditions n'ont pas nécessairement à incarner une conception libérale de la légitimité politique telle que celle que j'ai esquissée plus haut (§4). Il n'y a aucune inconsistance dans l'adoption d'une conception de la justice qui refuse que les principes fondamentaux de la vie politique soit obligatoires

uniquement si ceux qui y sont soumis y sont traités comme des citoyens libres et égaux. La conception libérale entretient une relation particulière avec l'expérience moderne du désaccord raisonnable : elle affirme la valeur de l'usage, par les individus, de leur raison selon leur propres lumières, même au prix d'un désaccord profond et largement répandu, dans la mesure où elle maintient que les principes politiques fondamentaux doivent être tels que les citoyens, se considérant mutuellement comme libres et égaux, peuvent tous, malgré leurs désaccords, avoir des raisons de les accepter. Mais cette relation est en elle-même morale, et non pas logique. On peut très bien croire, précisément en raison du désaccord entre personnes raisonnables concernant la nature de la justice politique, que l'association politique devrait se gouverner elle-même, non pas par respect pour la raison individuelle, mais plutôt en conformité avec la volonté de Dieu. De telles croyances divergent de la perspective libérale en vertu de leurs présuppositions morales.

(iv) Dans les deux dernières sections §§4-5, j'ai souvent fait référence à l'idée de légitimité, mais je devrais être plus précis sur ce que cela signifie, ainsi que sur ses liens avec l'idée de la justice, car ces deux concepts ne sont pas synonymes. Premièrement, par la « légitimité » d'un État, je réfère au fait qu'il est effectivement justifié dans l'exercice de son pouvoir coercitif. Cela est manifestement pas la même chose que l'exercice du pouvoir qui ne serait que généralement perçu comme étant justifié, ce qui suffirait pour qu'il fasse autorité, mais pas pour qu'il soit légitime, ou, comme j'ai dit aussi, qu'il fasse *légitimement* autorité (*rightly authoritative*). Certaines théories de la légitimité politique ont tendance à confondre ces deux situations. Mais lorsque le peuple croit qu'un État est légitime, et lorsqu'un État affirme sa propre légitimité, ils soutiennent que l'exercice étatique du pouvoir coercitif est réellement justifié, non seulement qu'il est considéré être justifié ; que l'on fasse appel à une légitimité réelle, de fait, et non uniquement à une légitimité perçue, n'est pas moins vrai lorsque la justification consiste en une quelconque version du « consentement des gouvernés ». De manière tout aussi claire, l'histoire de légitimation (*legitimacy story*) avancée par un État et à laquelle adhèrent ses membres peut reposer sur une

erreur, une illusion, ou sur l'intimidation, dans lesquels cas, bien que le pouvoir étatique puisse faire autorité, il est improbable qu'il soit réellement légitime. Néanmoins, peut importe sa qualité, la tentative de justifier l'exercice étatique du pouvoir coercitif doit se fonder sur des principes que l'on suppose avoir une validité antérieure à l'autorité revendiquée pour l'État, justement parce qu'ils sont prétendus justifier cette autorité. Ces principes sont des principes de justice, car ils prescrivent les conditions sous lesquelles le pouvoir coercitif peut légitimement être revendiqué et exercé, et ils incarnent en conséquence une « morale antérieure au politique ». Telles étaient mes objections au « réalisme » de Williams.

La légitimité et la justice ne sont cependant pas la même chose. Les lois peuvent être justes (dans leur contenu) sans avoir été légitimement édictées, et elles peuvent avoir été légitimement édictées sans être justes. Malgré tout, les concepts se croisent sur deux points, chacun ayant avoir, non pas avec ce qu'il est par rapport aux lois, mais plutôt avec ce que c'est pour un régime politique que d'être légitime. Premièrement, comme je l'ai soutenu en opposition à Williams, aucun régime ne peut affirmer être légitime sans faire appel à une quelconque conception de ce qui constitue un ordre politique juste. (Naturellement, un tel régime peut toujours édicter des lois qui s'avèrent être injustes.) Deuxièmement, c'est clairement un rôle de la justice que de déterminer dans quelle mesure les lois, étant par nature coercitives, peuvent équitablement (*fairly*) être imposées aux membres de la société. Puisqu'un État est légitime dans la mesure où il est justifié dans l'exercice de son pouvoir coercitif sur ses membres, la légitimité en ce sens est un élément essentiel de l'idée de la justice. La rapport entre la légitimité et la justice est donc double : pour être légitime, un régime doit non seulement avoir pour but, peu importe avec quel degré de succès, de se conduire soi-même en accord avec une conception de la justice ; il doit aussi se conformer réellement à cette partie de la justice qui définit les conditions sous lesquelles l'État peut légitimement (*rightly*) exercer son pouvoir coercitif.

(v) J'ai soutenu en fait que la philosophie politique doit comprendre la justice d'une manière qui satisfasse, non pas une, mais bien deux conditions : étant donné la prépondérance du désaccord

raisonnable concernant le juste et le bien, elle doit reconnaître que de déterminer ce qu'est la justice signifie de préciser les conditions sous lesquelles une conception de la justice peut correctement être considérée comme faisant autorité, mais du même coup elle doit réaliser que toute description de ces conditions doit être ancrée dans des principes moraux délimitant l'usage légitime de la coercition. Ces deux exigences semblent entrer en conflit. N'y aura-t-il pas toujours certaines personnes raisonnables qui seront en désaccord sur ces principes moraux fondationnels ?

L'apparente antinomie disparaît une fois qu'il est admis qu'aucune association politique, peu importe son degré de légitimité, ne peut être infiniment accommodante. Tout principe de légitimité exclut certaines visions concernant le bien humain ou la justice, même s'il y a des personnes raisonnables – ce par quoi je réfère à des personnes faisant consciencieusement usage de leur facultés rationnelles (voir §3 ci-dessus) – qui s'adonnent à les adopter. Le trait caractéristique du libéralisme moderne a été sa tentative d'organiser la vie politique autour d'un respect pour la tendance au désaccord raisonnable, un respect qui exige que les règles fondamentales de la vie politique soit acceptables pour tous ceux qui, peu importe leurs croyances, partagent un engagement à se considérer mutuellement comme des citoyens libres et égaux¹⁸. Tel est le principe de légitimité sur lequel un régime libéral repose en tant qu'il garantit les libertés individuelles fondamentales et fournit les ressources nécessaires pour que les procédures démocratiques puissent trancher, entre autres choses, concernant les aspects les plus complexes et controversés de la justice sociale. Ce principe, dont l'autorité doit être comprise comme étant antérieure à l'association politique, régit la manière dont l'État fait usage de son pouvoir en réponse aux conflits entre ces citoyens. Cela a été un objet d'espoir pour les libéraux, que les citoyens, malgré leurs différences morales, puissent néanmoins arriver à un accord sur ce principe de légitimité politique, un espoir pour la réalisation duquel les sociétés libérales ont fait beaucoup par l'éducation morale et civique, et par la paix et la prospérité qu'elles ont pu obtenir au fil des ans. Mais il s'agit d'un espoir, et non d'une prédiction ou d'une garantie. Plusieurs

idées du bien et du juste, vers lesquelles des personnes raisonnables se sont trouvées elles-mêmes attirées, sont exclues par ce principe de légitimité. Il suffit de considérer, encore une fois, l'idée que la caractéristique la plus importante qu'une association politique doit déployer est qu'elle plaise à Dieu, que ses membres y consentissent ou non – bien que cette idée doivent être distinguée de la croyance, elle-même formidablement importante dans l'histoire de la pensée libérale, que la volonté de Dieu est précisément que la vie politique prenne forme en accord avec des principes que ses membres peuvent accepter en tant que citoyens libres et égaux.

6. Justice et nature humaine : une critique de Cohen

Avec ces clarifications en place, je me tourne vers l'objection soulevée par G.A. Cohen envers toute vision de la justice politique semblable à celle que j'ai défendue. « We do not », insiste-t-il dans l'énoncé que j'ai cité plus tôt (§1), « learn what justice fundamentally is by focusing on what it is permissible to coerce ». Il concède que le pouvoir coercitif de l'État est peut-être bien requis pour dissuader les malfaiteurs et assurer les citoyens de la conformité de chacun à la loi¹⁹, mais la coercition légitime, selon Cohen, doit être comprise comme la mise en œuvre d'une conception de la justice qui est déjà en place. Les conditions de la coercition acceptable, suppose-t-il, ne peuvent délimiter ce qu'est la justice elle-même, puisque c'est la nature de la justice qui nous dit ce que sont ces conditions. Ce que Cohen n'arrive pas à réaliser, comme nous pouvons maintenant le voir, c'est que si les personnes raisonnables sont en désaccord sur la nature de la justice, il sera nécessaire dans de telles circonstances d'avoir une certaine description de ce qui devrait compter comme la conception de la justice faisant autorité. Une telle description est elle-même une partie de la justice, et puisqu'elle consiste en des principes moraux déterminant ce qui peut légitimement être imposé, la justice en ce sens sert effectivement à définir les conditions de la coercition acceptable. Cependant, ces conditions limitent à leur tour le reste de ce que la justice peut être, politiquement parlant. À cet égard, donc, la justice dépend du fait de savoir quelles règles de la vie sociale peuvent légitimement avoir force de loi. La combinaison de ces deux

éléments définit le caractère réflexif de la justice politique auquel j'ai référé plus tôt (§5.ii), et qui découle d'une reconnaissance de la profondeur du désaccord raisonnable à propos du juste et du bien.

Mais examinons de plus près la position de Cohen. Derrière son idée de la relation entre la justice et la coercition légitime se trouve une allégeance envers l'une des deux conceptions de la philosophie politique que je rejette, évidemment pas envers le réalisme de William, mais plutôt envers son opposé, la position selon laquelle la philosophie politique devrait en premier lieu exposer la nature de la justice sociale telle qu'elle est « en elle-même », indépendamment de toute préoccupation envers les problèmes découlant de l'édification d'une idée de justice en réalité politique. Dans la vision de Cohen, il y a un monde de différences entre les « principes fondamentaux de justice » et ce qu'il appelle les « règles de régulation sociale », dans la sphère desquelles s'insèrent les problèmes tel celui de la coercition acceptable. Ceux-là définissent la distribution équitable des éléments désirables de la vie sociale ; ceux-ci traitent de comment la vie sociale doit être arrangée à la lumière des faits de la nature humaine et des croyances et motivations des personnes. Les règles de régulation concernent par conséquent l'application de ce qui est présumé être des principes fondamentaux de justice, et c'est une erreur, prétend Cohen, de mélanger les deux, comme il soutient que John Rawls, par exemple, le fait systématiquement lorsqu'il laisse sa théorie de la justice être influencée par un souci pour des facteurs empiriques telles les soi-disant « circonstances de la justice » (rareté, altruisme limité, conflit sur les fins et les objectifs)²⁰.

Par contre, à quel point la distinction de Cohen entre les principes fondamentaux de justice et les règles de régulation sociale est-elle solide ? Je suis d'accord qu'il y a certains faits à propos de ce que les personnes veulent et croient dont il ne peut être supposé que dépendent des principes de justice. Personne ne devrait penser que la distribution équitable des ressources doit respecter la cupidité exceptionnelle de certaines personnes, leur vœu d'être plus riche que leurs voisins, ou leurs préjugés envers divers religions ou groupes ethniques. On pourrait aussi se demander si Rawls avait raison de laisser les termes de la justice économique être influencés par l'intérêt

personnel des membres les plus talentueux et productifs de la société, les récompensant (à travers son « principe de différence ») avec une plus grande richesse afin qu'ils aient la motivation de s'engager dans ces activités dont l'effet est d'amener les plus démunis dans une situation meilleure que celle dans laquelle ils se trouveraient autrement. C'était là le point de départ de la critique de Rawls par Cohen, et je ne nie pas sa force considérable. Mais Cohen pousse sa critique à l'extrême. Est-ce vraiment exact, comme il l'affirme, que les principes de justice, contrairement aux règles de régulation sociale, ne sont fondés sur aucun fait à propos de la nature humaine ? Selon lui, leur validité, ou du moins celle des plus fondamentaux d'entre eux, est parfaitement « insensible aux faits » (*fact-independent*). Telle est la nature de cette « elusive virtue discussed for a few thousand years by philosophers who did not conceive themselves to be (primarily) legislators and who consequently had a different project²¹ ».

Quels illustres philosophes du passé Cohen peut-il avoir eus en tête ? Ce n'est pas surprenant que quelqu'un comme moi, qui soutient que la tendance des personnes raisonnables à entretenir un désaccord à propos des questions morales doit servir de limite à ce que la justice peut être, ne voit aucune base pour une dichotomie telle qu'il la définit entre les principes de justice et les règles de régulation sociale. Mais pas même un champion de la justice en tant qu'idéal purement moral comme Aristote ne l'aurait acceptée. Il trouvait ridicule que les dieux puissent se soucier de la justice (« signer des contrats et rendre les dépôts ») puisqu'ils ne font face à aucun des problèmes pratiques qui accablent les êtres humains²². En fait, la dichotomie s'effondre dans les mains de Cohen.

L'égalité, soutient-il, réside au cœur de la justice sociale d'une manière qui « endorses deviations from equality if and only if the unequally placed parties are relevantly responsible for that deviation²³ ». Mais il ajoute rapidement que la justice renferme aussi une « prérogative personnelle » permettant à l'individu de poursuivre ses propres intérêts dans une certaine mesure : « justice is fully served only if people's access to desirable conditions of life is equal, within the constraint of a reasonable personal prerogative », puisque nous avons « the right to be something other than an engine for the welfare

of other people: we are not nothing but slaves to social justice²⁴». Ces remarques sont certainement raisonnables. Pourtant, notez que Cohen attribue cette «prérogative», quelle que soit son étendue précise, à la nature même de la justice ; elle n'est pas invoquée en tant que considération morale d'un autre type qui modérerait la poursuite de la justice au sens propre. Dès lors, qu'est-ce que cette conviction selon laquelle la justice ne devrait pas requérir que nous devenions ses esclaves, sinon un aveu que la justice ne serait pas la justice si elle ne spécifiait pas les conditions sous lesquelles on peut s'attendre à bon droit, étant donnés divers faits concernant la vie humaine et la motivation (à savoir ceux justifiant la prérogative), à ce que les personnes se conforment à ses demandes ? Les Anges, d'après ce que j'ai entendu, sont d'une nature qui les laisserait largement heureux et accomplis de n'être rien d'autre que des engrenages en vue du bien-être d'autrui. Le vœu louable de Cohen d'éviter le «rigorisme moral» entraîne la dissolution de sa grande distinction entre les principes fondamentaux de justice et les règles de régulation sociale.

7. Conclusion

Les faits sont donc importants, même pour la philosophie. La philosophie politique ne peut déterminer d'aucune manière quels principes doivent gouverner notre vie collective si ce n'est avec un œil pour sa réalité durable. Par contre, elle doit aussi regarder vers la morale afin de juger comment ces réalités doivent être traitées – bien que les raisons morales aussi dépendent de ce que certains faits soient tels qu'ils sont. Lorsque l'on conjugue ces deux dimensions, tel que je l'ai proposé, la nature de la philosophie politique semble bien différente de chacune des conceptions traditionnelles par lesquelles nous avons commencé, puisque bien qu'elle demeure enracinée dans la philosophie morale, la philosophie politique ne peut être décrite de manière fructueuse comme une application de cette discipline à la réalité politique. Cela, parce qu'elle se doit d'adopter une posture plus réflexive qu'il n'est coutume au sein de la philosophie morale. Elle doit déterminer ce qui doit être effectué étant donné le fait que la philosophie morale, et la réflexion morale en général, s'avèrent si souvent être controversées et source de divisions. En cela réside

ce qui permet l'autonomie de la philosophie politique, ce qui en fait plus qu'une partie de la discipline soi-disant plus générale que serait la philosophie morale. Vous avez votre vision de la morale, j'ai la mienne, et chacun d'entre nous est convaincu qu'il a raison, prêt à démontrer à l'autre son erreur. Mais dès lors que l'on touche au problème de trouver comment des gens comme nous peuvent vivre ensemble, on entre sur le terrain de la philosophie politique.

(Traduction de l'anglais par Dominic Cliche,
François Côté-Vaillancourt et Julien Primeau-
Lafaille, approuvée par l'auteur.)

-
1. À l'été 2009, plusieurs semaines avant sa mort inattendue, Jerry Cohen m'a très aimablement fait une vaste série de commentaires concernant une version antérieure de cet essai. Nous sommes demeurés profondément en désaccord, mais je souhaite malgré tout exprimer ici ma gratitude et ma tristesse.
 2. G.A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2009, pp. 148 et 155. [Note des traducteurs : nous avons convenu de ne pas traduire les citations d'auteurs anglophones.]
 3. Bernard Williams, *In the Beginning was the Deed*, Princeton, Princeton University Press, 2005, p. 77.
 4. Aristote, *Les Politiques*, I.1-3
 5. Traduction française : *Économie et société*, Paris, Plon, 1971 [NdT].
 6. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, I.1.2.12-17.
 7. Hobbes, *Leviathan*, « Introduction » ; I.xiii.8.
 8. Aristote, *Les Politiques*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1990, 1253a15-20.
 9. Hobbes, *Leviathan*, I.xiii.13.
 10. Hobbes, *De homine*, XIII.8-9. Voir aussi *Leviathan*, IV.xlvi.32.
 11. Montaigne, *Essais*, III.13 (« De l'expérience »), éd. Villey, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 1067.
 12. Hobbes, *Leviathan*, I.xv.40.
 13. Bernard Williams, « Realism and Moralism in Political Theory », *op. cit.*, pp. 3-4.
 14. *Ibid.*, p. 5.

15. *Ibid.*, pp. 8, 10.
16. Ici et tout au long de cet essai, je parle de la justice dans la mesure où elle a des conséquences pour la vie sociale, comme «justice comme idéal purement moral» ou comme «justice politique». Parfois, cependant, nous parlons de la justice en un sens beaucoup plus vaste, comme lorsque nous disons qu'il est injuste (*unfair*) que quelqu'un ne soit pas né à une époque passée qui aurait mieux convenu à ses talents, ou qu'il soit mort avant d'avoir eu le temps d'actualiser son potentiel. La justice cosmique n'est pas notre sujet ici.
17. Par contre, il peut y avoir là aussi des raisons pour la philosophie politique d'hésiter à élaborer de telles théories compréhensives, incluant le fait que des individus raisonnables peuvent être en profond désaccord concernant ce qui est exigé par la justice. Voir Amartya Sen, «What Do We Want from a Theory of Justice?» dans *Journal of Philosophy*, vol.CIII, no.5 (mai 2006), pp.215-238, particulièrement pp.223-225. Plutôt que de s'engager dans l'approche «transcendantale» consistant en l'exposition des limites de «la» société juste, on ferait mieux, soutient Sen, de procéder par comparaison («*comparatively*»), en se demandant quels arrangements sociaux sont plus justes que les autres. Mais j'ajouterais que, dans chaque cas, on a à préciser les conditions sous lesquelles des règles coercitives obligatoires peuvent légitimement être imposées.
18. J'examine de manière plus détaillée cette idée du libéralisme dans mon livre *The Autonomy of Morality*, chapitre 6.
19. Le passage cité (Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, p. 148) continue ainsi : «if coercion is necessary only for deviance or assurance reasons».
20. Pour la description de Cohen des différences entre lesdits principes et règles, voir *Rescuing Justice and Equality*, pp.269, 276. Rawls est sa cible tout au long du livre, bien que j'apparaisse pour une critique superficielle à la page 148.
21. Cohen, *op. cit.*, p.304. Pour l'argument selon lequel les principes de justice sont complètement insensibles aux faits, voir pp.278, 285.
22. Voir Aristote, *Éthique à Nichomaque*, 1178b8-18.
23. Cohen, *op. cit.*, pp. 310-311 (note 51). C'est là son prétendu «égalitarisme des chances» (luck-egalitarianism); envers lequel je ne prendrais pas position ici.
24. *Ibid.*, pp. 181 et 10. À la page 61, il dit que seul un «rigoriste moral extrême» nierait une telle prérogative. Une large part du débat de Cohen avec ses critiques (voir *Rescuing Justice and Equality*, pp. 373-411)

concerne la portée de cette prérogative. Ce qui ne semble pas avoir été remarqué c'est que l'intégrer à la justice comme le fait Cohen entame sa dichotomie entre les principes de justice insensibles aux faits et les règles de régulation sociale sensibles aux faits.

La laïcité en France et au Québec ou comment un socle de normes conceptuelles commun peut engendrer des pratiques différentes

Laury Bacro, *Université de Montréal et Université de Poitiers*

Les modèles français et québécois semblent s'inspirer de concepts normatifs similaires quant à la gestion de la diversité : égalité en droit, liberté de conscience, neutralité, principe d'unité au sein de la nation... La façon dont les normes rencontrent les pratiques dans la gestion du pluralisme a connu un point d'acmé aussi bien en France qu'au Québec lors de deux moments clés qui ont donné respectivement naissance à la Commission Stasi (2003) et à la commission Bouchard/Taylor (2008). Les deux rapports ont eu pour dessein, à travers l'analyse des faits, de faire ressortir une conception plus générale de la laïcité et il semble pertinent d'en retracer les principaux aspects. Ensuite, et parce que ces conceptions sont nourries par des thèses philosophiques plus substantielles, il semble judicieux d'introduire celles-ci afin de mieux comprendre les grands enjeux qui sous-tendent le débat. C'est dans cette optique que la pensée rawlsienne pour le modèle québécois et le travail de Kintzler pour le modèle français seront analysées. La commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles (plus communément appelée « Commission Bouchard/Taylor ») a donné jour à un rapport retraçant les principaux enjeux du débat. Ce dernier est parcouru de références explicites à la pensée de John Rawls (et en particulier le Chapitre VII sur la laïcité). En ce qui concerne la position française, le choix de Catherine Kintzler se justifie car elle appartient à un mouvement de pensée de la laïcité¹ pour l'instant dominant en France (bien que des positions plus nuancées – inspirées en partie de l'interculturalisme québécois – commencent à voir le jour et à se faire entendre), à l'origine de

récentes lois sur la gestion du pluralisme. Elle a publié en 2007 un ouvrage sur la laïcité² et a dégagé une conception philosophique de celle-ci profitable à une analyse rigoureuse. Une fois que les concepts normatifs et les grands enjeux philosophiques auront été étudiés, un dernier point d'analyse consistera à comprendre le rôle clé des institutions (à travers l'analyse de l'école) dans la relation qu'entretiennent les normes et les pratiques.

I - Des principes normatifs communs ?

Dans le cadre de cette réflexion, la norme sera entendue dans sa corrélation au normatif, c'est-à-dire la recherche d'une norme ou d'un principe pouvant guider, orienter, diriger notre façon d'appréhender des données problématiques. La pluralité et la coexistence de croyances, cultures, origines (...) différentes qui ont été plusieurs fois en conflit au cours de l'histoire, peut se révéler problématique. Comment gérer cette diversité afin qu'elle ne dégénère pas en un conflit allant du symbolique à la prise des armes ? Quels sont les principes qui permettent, dans des sociétés marquées par le pluralisme et animées par une optique de justice, la coexistence pacifique des différentes croyances et convictions tout en leur assurant un égal respect ?

Deux volontés similaires, deux déclinaisons divergentes : les rapports des commissions Stasi et Bouchard/Taylor

Avant de mettre en avant ce qui oppose les conceptions française et québécoise et afin de nuancer le propos sur la vision de la laïcité, il semble important dans un premier temps de reconnaître que les deux visions ont en commun la volonté d'établir une société juste dans un contexte de pluralisme : ainsi, toutes les deux réaffirment la volonté d'assurer la liberté de conscience et de religion, l'égalité en droit, la neutralité de l'État et la volonté de préserver une certaine forme d'unité au sein de la nation. Cependant, ces normes communes, vont connaître des déclinaisons divergentes.

Le rapport de la commission Stasi permet de dégager cette vision spécifique qui fait la « laïcité à la française ». La laïcité et le principe de neutralité tendent à dégager de la sphère politique les

logiques d'appartenance afin de parvenir à une identité citoyenne qui soit avant tout politique. C'est en effet dans ce que nous avons tous en commun (l'appartenance politique) que peut se mettre en place le débat dans la sphère publique. La laïcité permet l'intégration à un modèle commun (républicain). Ce que le rapport de la commission Stasi fait ressortir, c'est une vision de la laïcité qui a pour mission de réaliser la raison et l'émancipation des individus et nécessite pour cela de passer par des notions universelles (qui se retrouvent dans le droit). «C'est un problème qui va au-delà de la question spirituelle et religieuse pour concerner la société dans toutes ses composantes. La laïcité touche ainsi à l'identité nationale, à la cohésion du corps social, à l'égalité entre l'homme et la femme, à l'éducation, etc.³.» Cette conception de la laïcité, qui peut être qualifiée de «positive», cherche à réaliser un idéal de liberté par l'émancipation des individus et se retrouve à différents niveaux.

La pensée québécoise se démarque de cette conception en introduisant le concept de «laïcité ouverte». Celle-ci consiste en une approche «souple» du modèle de laïcité. En plus de mettre en avant l'importance de la neutralité, elle insiste aussi sur l'importance de la dimension spirituelle de l'existence et ainsi, celle de la liberté de conscience et de religion. La neutralité et la séparation de l'État ne sont pas perçues comme des fins en soi, mais comme des moyens de réaliser l'égalité morale des citoyens et la liberté de conscience et de religion. Le choix de la laïcité ouverte se justifie par le fait qu'elle permettrait le mieux de combiner les quatre principes de laïcité cités dans le rapport Bouchard/Taylor : le respect de l'égalité morale des personnes, la liberté de conscience et de religion l'indépendance réciproque de l'Église et de l'État et la neutralité de ce dernier. Elle souhaite permettre la protection la plus large de la liberté de conscience et de religion. Elle pense la mise en place du concept d'égalité comme permettant la réalisation d'une égalité dans les faits. Les accommodements raisonnables (instrument juridique permettant de lutter contre la discrimination) apparaissent dans cette perspective comme un outil permettant d'assurer la liberté de conscience sans provoquer de contrainte excessive. Dans cette conception, l'État trouve sa place entre une obligation négative (en s'abstenant

d'interférer dans l'espace public) et une intervention positive sur le respect des droits et des libertés (par la mise à disposition de ressources favorisant la jouissance des droits et libertés et levant les obstacles à l'exercice de ces derniers).

Les théories et concepts philosophiques qui sous-tendent les rapports

La conception du le citoyen et la réalisation de l'égalité au sein d'une société plurielle apparaît sous deux angles d'appréciation divergents dans les deux rapports et révèlent des appréciations philosophiques différentes de ces concepts. John Rawls⁴ a introduit une réflexion forte sur l'érection d'une société juste et l'élaboration des principes fondateurs qui la sous-tendent. La théorie de la justice rawlsienne, élaborée dans *A Theory of Justice* (1971) et reprise dans *Political Liberalism* (1993), a pour but de former une raison commune (partagée par tous les citoyens) sur la base d'un accord politique volontaire, informé et raisonné. Les citoyens sont porteurs d'un faisceau de valeurs et/ou de croyances qui leur permettent d'appréhender le monde de façon intelligible et guident leur conduite, ce sont les doctrines compréhensives⁵. Dans la mesure où ces doctrines élaborent une conception de ce qu'est le Vrai ou ce qu'est le Bien, elles peuvent dès lors entrer en conflit. C'est pourquoi les fondements de la justice doivent être autant que possible indépendants de la diversité des doctrines compréhensives (morales, philosophiques et religieuses) issues de la pluralité. Les doctrines compréhensives sont dites raisonnables car la personne raisonnable, sans nécessairement souhaiter le bien en soi, souhaite un système de coopération dans lequel les citoyens, en tant que libres et égaux, peuvent profiter des termes de la coopération. Il existe dans cette optique des désaccords raisonnables mais tenir compte de la difficulté du jugement⁶ est une des valeurs essentielles des sociétés démocratiques. En tant qu'égaux, les citoyens d'une société démocratique, vont être à la recherche du bien public et les valeurs politiques seront celles invoquées afin de se prononcer sur les questions de justice fondamentales, objet de la raison publique. Les citoyens, bien qu'ils adhèrent à des doctrines compréhensives différentes, doivent exprimer leurs convictions et

justifier leurs actions dans des termes compréhensibles par tous et de telle sorte que chacun puisse être convaincu en raison.

La vision de Kintzler sur la laïcité trouve ses origines chez Rousseau et Condorcet⁷. La laïcité française connaît des points de concordance avec la pensée rawlsienne dans la mesure où le politique prime dans l'espace public. Refusant l'établissement d'une religion officielle ou même d'une « religion civile » (au sens rousseauiste du terme), elle cherche à se dégager de toute influence qui reviendrait à l'imposition d'une doctrine afin de créer un espace commun qui soit suffisamment neutre de toutes influences d'appartenance communautaire, religieuse, ethnique... afin que chacun puisse y participer également. Le but de la neutralité étant de permettre la coexistence de toutes les religions. Cependant, les principes divergent quant à la conception du citoyen.

Le citoyen et les conditions de sa légitimité dans l'espace public

Chez Rawls, les conditions de participation à l'élaboration des lois développées dans *Libéralisme politique*⁸, impliquent deux types de positions différentes (qui seront rappelées ici brièvement). Bien que les citoyens aient des doctrines compréhensives diverses, ils adhèrent tous à la même conception de la justice (et non du bien), ce qui assure en partie le principe de stabilité. Cette conception de la justice se retrouve à travers le concept de raison publique. Les individus doivent être capables de formuler leurs arguments dans les termes de la raison publique afin qu'ils puissent être acceptés et reconnus par tous. C'est la première déclinaison de ce concept qu'il qualifie de « position exclusive ». Mais il admet une seconde déclinaison, « la position inclusive », dans laquelle les arguments des doctrines compréhensives peuvent être invoqués à la condition qu'ils renforcent « l'idéal de raison publique⁹ » (ce sera l'exemple des abolitionnistes qui fondaient leur argumentation sur des raisons religieuses).

La conception du citoyen comme celui qui est dénué de toutes appartenances parcourt la vision de la laïcité prônée par Kintzler : l'essence du citoyen est donc par définition totalement abstraite et c'est sur la base de cette abstraction qu'il peut participer dans l'espace

public (« position de législateur »). Elle développe ainsi une vision qui serait plus proche de la « position exclusive » de Rawls, mais elle va encore plus loin... car non seulement le citoyen doit adopter le langage de la raison publique, mais plus encore, cette conception « abstraite » constitue son essence même. Chez Kintzler, la liberté qu'acquiert le citoyen est une action de métamorphose. S'inspirant de Rousseau¹⁰ (et plus spécifiquement de sa conception du citoyen), elle présuppose que le citoyen se débarrasse d'une liberté immédiate (la liberté naturelle) en passant par un moment de métamorphose durant lequel il se libère de tous ses prédicats afin d'obtenir une liberté sans prédicat, et par là même, universelle. C'est la liberté civile qui va permettre au citoyen d'être à égalité avec tous les autres et ainsi, d'être à l'origine des lois auxquelles il va se soumettre. Les prédicats reviennent ensuite à la personne, mais sous une forme nouvelle grâce à la métamorphose. À l'inverse de Rawls qui propose une ouverture ou une traduction de nos convictions en termes de raison publique, la méthode prônée ici demande une véritable conversion de l'individu. Ainsi, Kintzler suggère ici un véritable mouvement dialectique qui exige de nier d'un seul coup toutes ses convictions pour pouvoir les dépasser par l'exercice de la raison.

La position québécoise se rapprocherait ainsi davantage de la position inclusive de Rawls, alors que la position française se rapprocherait de la position exclusive, mais irait plus loin dans la mesure où les citoyens ne doivent pas seulement traduire leurs arguments en termes de raison publique mais doivent réaliser une véritable « métamorphose intérieure » afin de légitimer leur participation dans l'élaboration des lois.

II - Le concept de tolérance... ou : lesquelles, des normes ou des pratiques, doivent être premières ?

Un second point de divergence entre les deux modèles, lui aussi crucial, réside dans la conception de la tolérance. La grande question est celle-ci : est-ce la pratique qui détermine les normes ou est-ce les normes qui doivent prescrire la pratique ?

Selon Taylor (autre grand penseur du pluralisme), l'expérience vécue étant reconnue comme plurielle, l'existence du pluralisme

s'impose de soi-même. Cette vision dominante en modernité rend possible la quête de la plénitude dans laquelle se posent toutes les questions morales, religieuses... et rend ainsi possible la croyance ou la non croyance. Le pluralisme correspondrait à une situation de fait que l'on essaie de comprendre à partir des valeurs libérales et non pas un idéal que l'on cherche à appliquer dans la société. Dans un mouvement d'analyse similaire, Rawls faisait du pluralisme raisonnable un élément indépassable que toute théorie de la justice doit maintenant reconnaître.

Dans la leçon VI de *Political Liberalism*, Rawls élabore sa conception de l'élaboration des principes de justice à travers une conception de la discussion publique. Le principe de raison publique permet d'éviter que les citoyens ne s'opposent au travers de visions du monde inconciliables, et permet de fonder un espace de discussion alimenté par des arguments convaincants pour chacun, quelle que soit sa religion, sa culture, son origine, sa vision du bien... Ce que Rawls recherche à travers l'élaboration du concept de raison publique, ce sont les fondements d'une discussion publique raisonnable à laquelle chacun puisse adhérer et ainsi, endosser la conception politique de la justice à partir de leur doctrine compréhensive. Ainsi, les raisons invoquées pour justifier une position visent le juste et non le bien, ce qui se déclinera à travers les positions exclusives et inclusives évoquées en première partie.

La conception française relève d'une autre appréciation du principe de coexistence des libertés dans un contexte de pluralisme. La laïcité doit créer un espace permettant la réalisation de la liberté constitutive du citoyen et se démarque ainsi des modèles de tolérance.

Selon Catherine Kintzler, le modèle de laïcité permet de fonder une société à partir d'un degré zéro, alors que le modèle de tolérance «pense une *liberté de juxtaposition*, dépendante des conditions effectives de son exercice et non *une liberté de principe*¹¹». La question que pose Kintzler est alors : «Peut-on former une association politique sans s'appuyer sur des communautés préexistantes, en s'y aveuglant¹²? » Y parvenir permettrait de réaliser un dispositif aveugle, en créant un espace de liberté *a priori* et non à partir de

communautés existantes. Ainsi, Catherine Kintzler souhaite élever la laïcité au-delà des modèles de tolérance grâce à une conception qui dépasse une situation de fait pour fonder en principe, une liberté dans laquelle tous peuvent se reconnaître. Ainsi, elle écrit : « Alors que la tolérance repose sur une antithétique du doute, la laïcité implique une dialectique du doute¹³. »

Le régime de tolérance est assimilé de façon métaphorique à un moment de doute, qui connaît deux variantes : soit, il cherche à revenir à un moment précritique, en retour à l'absence de doute, soit il implique un relativisme moral qui s'oppose à l'érection de valeurs universelles, communes. Ainsi, les régimes de tolérance sont associés soit à des moments précritiques ou de fluctuation : certitude sans doute ou doute sans certitude.

Au contraire, les régimes de laïcité sont associés à un doute d'embarras, modestement assimilés au « doute socratique »¹⁴. « À une culture en antinomie de la crise, le doute d'embarras critique oppose une culture progressive et dialectique de la crise : la connaissance est possible précisément par la rupture et le doute ouverts par la crise¹⁵. » Cet espace ouvert à la connaissance par la dialectique, ouvre des champs de savoir, et Kintzler écrit : « Au-delà d'un enjeu juridico-politique, il y a là un enjeu dans l'éducation et la formation de la pensée¹⁶. » Cette méthodologie qui permet d'accéder à la connaissance, se retrouve ainsi non seulement au niveau de l'espace politique, de l'éducation, mais plus généralement dans la formation individuelle qui permet de développer une pensée propre. La laïcité, par sa mission d'émancipation, se donne pour objectif de former des individus critiques et non dogmatiques. Ainsi, elle ne peut être perçue, selon l'auteur, comme l'imposition d'une doctrine puisqu'elle sollicite la réflexion critique, *c'est d'ailleurs ce qui fait sa force et sa légitimité*.

Les contradictions du principe de laïcité « à la française »

Une première critique consiste à se demander si cette conception de la laïcité, à travers sa volonté d'émanciper les individus afin de les amener à développer une raison critique ne relève pas d'une certaine façon d'une vision « paternaliste » de la gestion sociétale et

n'imposerait pas ainsi aux individus de s'émanciper « malgré eux ». Ce type de pensée évoque dangereusement l'imposition dans la sphère politique et publique d'un système de pensée philosophique qui se réalise par la dialectique et qui a pour prétention, à partir de la détermination du vrai, de *dicter* le bien. Ainsi, qu'est-ce qui nous empêche de considérer cette approche comme l'imposition d'un système/d'une morale philosophique à un niveau sociétal ?

Une seconde critique concerne la méthode qui consiste à envisager les régimes politiques comme une métaphore de la pensée et du doute. Comment un corps politique peut-il être conçu sur le même plan que l'esprit humain ? N'y a-t-il pas un certain danger à vouloir penser la diversité et le pluralisme avec tout ce qu'ils incarnent de la même façon qu'un seul être qui devrait faire l'exercice de la raison parmi des énoncés contradictoires ? La recherche du vrai qui vaut au niveau individuel peut-elle être appliquée de la même façon au niveau sociétal sans conséquences néfastes sur les énoncés qui seront considérés comme faux ? Assimiler la coexistence des cultures, des religions et plus généralement des convictions comme un moment de « crise » à travers la métaphore du doute confond dangereusement ce qui appartient au domaine du collectif et ce qui appartient au domaine individuel. La société peut-elle se penser comme un sujet dont les différentes convictions en opposition constituent un moment de doute qu'il faut dépasser par le travail de la raison ? L'analyse de Kintzler, qui reprend sans les nommer des moments forts de la philosophie comme le *cogito* cartésien et la dialectique hégélienne, mélange des thèmes pourtant bien distincts relevant du domaine de l'individuel ou du collectif, du domaine de la philosophie dialectique ou de la politique, du domaine de l'accomplissement individuel et de la création d'une société juste.

Un troisième point d'opposition concerne l'issue du moment de doute. Ce qui est présumé ici par Kintzler, c'est que bien que soumise à la réflexion critique, la laïcité trouve sa légitimité dans celle-ci : elle est la source et la fin ultime du moment critique. Qu'advient-il si, après l'accomplissement du mouvement dialectique, de nouveaux principes sont mis au jour qui affaiblissent le modèle laïque au profit d'un modèle de tolérance ? Qu'advient-il de ceux qui ne reconnaissent

pas ce mode d'approche de la vérité (puisque c'est bien de ça dont il s'agit ici)? Sont-ils nécessairement des obscurantistes ne pouvant intervenir légitimement dans l'espace public?

III - Les institutions au cœur de cette tension sur l'interprétation des normes

Les institutions publiques jouent un rôle intéressant dans l'analyse du concept de laïcité, et plus globalement dans la vision de la gestion du pluralisme. Elles répondent en effet aux normes mises en place (le droit, la loi...) mais visent une finalité, ce qui fait d'elles des objets d'analyse pertinents dans la façon dont les principes prônés peuvent se concrétiser dans le domaine de l'action, c'est-à-dire de la mise en pratique. Ainsi, cette mise en pratique des normes qui se révèle de façon parfois radicalement différente entre les conceptions française et québécoise trouve un écho à travers ce qui se joue dans les institutions publiques. L'école semble répondre à ces attentes, dans la mesure où sa fonction éducative est révélatrice de la conception qu'une société peut véhiculer pour le traitement de ses citoyens.

La société québécoise souhaite faire de l'école un espace de coexistence de la diversité afin de permettre aux enfants, par la rencontre avec la différence, de connaître l'« autre » et de le comprendre ainsi davantage. Pari de l'intégration inspiré par la pensée de l'interculturalisme québécois, l'école est conçue comme un espace où chacun (peu importe sa croyance, sa culture, sa nationalité...) peut trouver sa place. L'école se pense ainsi comme un espace construit dans le respect des libertés fondamentales dans la mesure où elles ne mettent pas en péril la sécurité ou d'autres valeurs fondamentales... (comme cela a été démontré dans l'arrêt *Oakes* (R.c. Oakes, [1986] 1 R.C.S. 103) et par l'affirmation qu'aucun droit n'est en tant que tel absolu).

L'école française relève d'une toute autre conception dans la mesure où, au-delà de permettre la coexistence des valeurs (convictions, croyances...), elle cherche à réaliser un idéal d'émancipation qui est directement dérivé du principe de métamorphose du citoyen étudié en première partie. Pour Kintzler, la liberté des élèves étant « en

voie de constitution¹⁷», ils ne peuvent alors avoir choisi librement leur appartenance. L'école doit donc leur donner les outils de choisir librement leurs convictions et vise ainsi l'avènement de la métamorphose de l'homme citoyen. En créant un espace libéré des logiques d'appartenance, elle permet aux élèves de s'émanciper d'un milieu donné pour se réaliser par eux-mêmes. À l'école, les élèves sont dans un espace clos, entourés par des camarades qu'ils n'ont pas choisis. Selon Kintzler, on ne peut ainsi pas les contraindre «de subir une manifestation qu'ils désapprouvent par ailleurs¹⁸».

C'est une conception qui se retrouve dans la position des intellectuels français qui ont soutenu l'interdiction du port du voile à l'école. L'école est présentée comme un espace protégé, en dehors de la société mais elle semble cependant moins permettre de «faire coexister des libertés», comme l'écrit Kintzler, que d'en construire selon un modèle unique préétabli. La question que l'on pourrait se poser ici, c'est de savoir de quelles libertés est-ce qu'il s'agit à partir du moment où, pour qu'elles puissent se réaliser, il faut en annihiler certaines des plus essentielles ?

Kintzler s'oppose dans ce même mouvement «à l'enseignement du fait religieux» car celui-ci véhicule l'idée d'un être inscrit dans une collectivité, or, selon elle, l'école doit servir à émanciper le sujet de la collectivité pour le construire comme sujet. Au contraire, les religions devraient être présentées comme «des objets de pensée en tant qu'elles sont d'abord des mythologies¹⁹». Les élèves ne doivent pas subir l'influence doctrinale de leur professeur que ce soit dans le domaine de la croyance ou de l'incroyance. Les professeurs ou plus généralement les agents de l'État ne doivent pas manifester leurs options afin de respecter le principe de neutralité.

Un premier problème réside dans le fait que l'école française, en prétendant vouloir émanciper les élèves, relève d'une vision paternaliste dans le risque présent qu'elle le fasse malgré eux. Dans le même ordre d'idée, si le but est d'éviter de «contraindre» les élèves à côtoyer des religions qu'ils n'ont pas choisies, est-il alors logique de les «contraindre» de subir une homogénéité qu'ils n'ont pas choisie ? Est-il mieux alors de les forcer à l'absence d'appartenance ? Jusqu'où va le principe laïc puisqu'une fois rentrés chez eux, les

élèves retrouvent potentiellement leur communauté? Faudrait-il créer des « pensionnats de liberté laïque » pour aller au bout de cette logique?

D'autre part, comme cela a été démontré dans le rapport Bouchard/Taylor, s'attacher aux signes symboliques d'appartenance ne saisit pas le véritable problème qui réside bien plutôt dans le prosélytisme. Ainsi, ne faudrait-il pas dans la logique mise en place par Kintzler interdire toute parole religieuse dans la cour d'école dans la mesure où les élèves n'ont pas nécessairement choisi de l'entendre et ainsi, en plus de limiter la liberté de conscience et de religion, limiter la liberté d'expression?

Sous la plume de Kintzler, se dessine la figure autoritaire d'une philosophie imposée qui se pense être l'unique façon de grandir et de se construire. Enfin, en comparaison avec le modèle québécois et le test défini dans l'arrêt *Oakes*, il conviendrait de se demander si le but visé justifie les atteintes portées aux libertés fondamentales.

Conclusion

Dans cette analyse, la vision québécoise a été invoquée pour permettre de faire ressortir les contradictions du modèle de laïcité tel qu'il est développé actuellement en France. La vision de la laïcité développée dans l'ouvrage de Catherine Kintzler est une vision de l'émancipation de l'individu au sein de la collectivité. Parce que l'être ne peut se réduire à la communauté d'appartenance dans laquelle il est né, parce que l'on veut lui donner une chance de se réaliser dans ce qu'il a de plus personnel au lieu d'être d'emblé ancré dans un déterminisme social, culturel et peut-être même économique, la laïcité française se veut être un instrument de la liberté. Ainsi, au-delà de la simple formation du citoyen politique, elle s'attache à quelque chose de plus profond et de plus essentiel, à la formation d'un esprit, d'une individualité. Et en tant que tel, ce projet, dans ce qu'il a de plus humaniste, est nécessairement enviable et désiré.

Cependant, on peut douter des moyens mis en œuvre pour la réalisation d'un tel projet car la laïcité pourrait dans le même temps se montrer exclusive, autoritaire et ainsi, peu tolérante ce qui opérerait une contradiction radicale avec un de ses principes

fondateurs. En voulant agir à tous les niveaux, elle risque de sortir du champ politique qui lui est spécifiquement approprié et en voulant réaliser une idée de ce qui est bon/bien pour l'individu, elle pourrait se retrouver associée à une doctrine compréhensive de plus. En voulant faire autorité, en rejetant d'emblée les autres systèmes de pensée par la simple affirmation de sa supériorité et bien qu'elle se refuse à devenir religion civile, elle risque de se retrouver dans des contradictions dont elle ne pourra sortir, malgré la dialectique qui la sous-tend.

-
1. Elle appartient à une école de pensée concernant la laïcité assez bien représentée dans les médias (avec notamment Élisabeth Badinter, Régis Debray, Alain Finkielkraut, Élisabeth de Fontenay, qui avaient signé un article commun au moment de l'affaire du foulard à Creil dans *Le Nouvel Observateur*, 2-8 novembre 1989).
 2. Catherine Kintzler, *Qu'est-ce que la laïcité?*, Paris, Éditions VRIN, 2007.
 3. Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République - Rapport au Président de la République, le 11 décembre 2003, p.36.
 4. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971. Édition révisée 1999 – *Political Liberalism. The John Dewey Essays in Philosophy*, 4. New York: Columbia University Press, 1993.
 5. Une doctrine peut être pleinement ou partiellement compréhensive... Pour plus de précision, voir *Libéralisme politique*, livre I, Paris, Éditions Quadrige, PUF, 2006, p.38.
 6. Sur les difficultés de jugement, voir *ibid.*, livre II, §2, pp.83-87.
 7. Catherine Kintzler, *Qu'est-ce que la laïcité*, Paris, Éditions VRIN, 2007.
 8. John Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, Éditions Quadrige PUF, 2006, leçon VI.
 9. *Ibid.*, p.298.
 10. Rousseau, *Le contrat social*, livre I chapitre 6, 8 ; livre IV.
 11. Catherine Kintzler, «Laïcité et philosophie», *archives philosophie du droit*, tome 48, Paris, Dalloz, 2005, p.46.
 12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, p.56.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

16. Catherine Kintzler, *Qu'est-ce que la laïcité*, Paris, Éditions VRIN, 2007, p.62.

17. Catherine Kintzler, *Qu'est-ce que la laïcité?*, Paris, Éditions VRIN, 2007, p.55.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*, p.64.

Les socialisations scolaires « marginales » : le cas des écoles religieuses

Stéphanie Tremblay, *Université de Montréal*

Dans les démocraties libérales, l'expression du pluralisme moral dans l'espace public entre souvent en tension avec les normes communes, en particulier lorsqu'elle fait l'objet de revendications communautaires¹. Parmi les diverses institutions sociales où surgissent de tels dilemmes, que ce soit en lien avec le port de signes religieux ou l'aménagement de lieux de prière, l'école est régulièrement soumise au test de la reconnaissance². Or, contrairement aux autres institutions, cette dernière représente un lieu majeur de socialisation renfermant une clientèle captive et occupant une position « charnière » entre l'autorité des parents et la responsabilité de l'État³. Au-delà des nombreux défis posés à l'école publique, le cas des écoles religieuses « séparées » (*Faith Schools*), dont le financement public fait souvent l'objet de débats médiatiques, met en jeu plusieurs valeurs légitimes, dont la liberté de conscience et de religion, les droits des minorités, le pluralisme et la cohésion sociale. Nous proposons de clarifier les enjeux de ce débat, trop souvent galvaudés dans les médias, à partir d'une cartographie des arguments théoriques sur la question en ciblant deux nœuds de tension : la question de la séparation physique des élèves et ses conséquences sur l'apprentissage des « vertus » civiques⁴ ainsi que les rapports entre foi et savoir en milieu séparé et les risques d'endoctrinement des élèves⁵. Pour dresser ce panorama, nous convoquerons et confronterons différents travaux normatifs de la philosophie politique et de la philosophie de l'éducation incarnant les deux pôles idéologiques de ce débat.

1. Une socialisation scolaire en tension avec la société

Le cas des écoles séparées, en particulier celles articulées autour d'un projet religieux, représente d'abord un prisme révélateur des paradoxes et des limites de l'idéal libéral de tolérance, parce que

de telles institutions revendiquent le droit de se retirer de l'espace public et de ce fait, de soustraire les enfants qu'elles accueillent de la formation civique commune au profit d'une socialisation «marginale», menée en milieu fermé par rapport à la société ambiante et ses institutions (publiques). Avant de questionner la légitimité démocratique de ces institutions marginales, il convient de saisir les raisons de leur existence et même de leur multiplication, dans plusieurs sociétés libérales, en Europe et en Amérique du Nord. Il semble en effet que les écoles religieuses cristallisent un certain nombre de contestations sociales en exprimant, à la manière d'un «précipité», diverses failles de la société dans laquelle elles émergent. Tout en respectant les nuances qui s'imposent, plusieurs d'entre elles, abritant un enseignement centré sur une religion traditionnelle, tel que l'islam, le judaïsme ou le christianisme, se rejoignent dans ce qu'elles dénoncent de l'école publique.

L'une des principales faiblesses de l'école publique selon les défenseurs des écoles religieuses réside dans sa tendance à banaliser les différences religieuses et culturelles entre les groupes en privilégiant le libre choix des *individus* au détriment des identités communautaires. Selon cette perspective, l'agenda caché de l'école publique viserait à assimiler subtilement les groupes religieux dans une vision soi-disant inclusive de l'éducation, mais qui au fond camouflerait une fausse universalité conduisant à un effritement des repères moraux et un individualisme excessif⁶. James Davidson Hunter nomme cette tension de l'école publique le «paradoxe de l'inclusion» (*paradox of inclusion*), selon lequel plus celle-ci tente d'intégrer, plus elle génère un repli de certaines communautés qui se sentent exclues de ce cadre dans lequel elles ne se reconnaissent pas⁷. Même les programmes soucieux d'intégrer un enseignement sur les différentes religions (multi-religieux, enseignement culturel des religions, éthique et culture religieuse, etc.) évacuent, selon ses détracteurs, le «cœur» de ces diverses traditions. En effet, plutôt que de mettre l'accent sur la foi et l'engagement religieux, «rival creeds are cast together in a common educational environment, and religious scruples and practices are celebrated as so many charming ornaments of ethnicity⁸». Le cadre plus étroit de l'école privée permet

ainsi d'échapper aux effets dissolvants de l'école publique en créant un microcosme à l'allure « universelle » orienté selon les normes et les valeurs propres à un groupe religieux exclusif⁹. En ce sens, les écoles religieuses s'inscrivent, à plusieurs égards, mais à des degrés différents, en tension avec la société puisqu'elles tentent de créer un éthos et des « structures de plausibilité¹⁰ » différentes de celles de l'école publique. Cette ségrégation volontaire semble répondre à la fois à un besoin de sécurité, devant les craintes provoquées par la modernité avancée et l'avenir, individuel et collectif; un besoin de sens, pour juguler le chaos et l'anomie qui laissent l'individu seul et désemparé; et un besoin d'appartenance, en réaction à l'individualisme exacerbé¹¹.

2. L'école religieuse en débat

Le retrait des élèves des institutions communes

Mais qu'en est-il de la légitimité démocratique de ce type d'institutions qui puise précisément aux principes du libéralisme (reconnaissance de la diversité, pluralisme, etc.) pour revendiquer le droit de se retirer de l'espace public? Pour explorer des pistes de réponse à cette question, nous proposons de mettre entre parenthèses les raisons d'ordre financier, instrumentales et élitistes d'adhérer à l'école privée, qui sont le lot de l'ensemble de ce secteur scolaire, pour se concentrer sur le filtre religieux de ces écoles, qui forme leur réelle singularité, dans notre propos.

Le premier clivage divisant les auteurs a trait à la question de la mixité des élèves dans les murs de l'école, qui se trouve nécessairement limitée dans le cas d'une école religieuse, même si certaines de ces institutions peuvent accueillir des élèves d'origines ethniques relativement diversifiées¹². Selon la plupart des penseurs libéraux, la ségrégation scolaire entraîne une « balkanisation » du système d'éducation, voire un « Apartheid scolaire » et compromet l'intégration sociale en contexte pluraliste¹³. Ceux-ci estiment en outre qu'une exposition précoce des élèves à une diversité de points de vue et d'options morales constitue une condition indispensable à l'apprentissage de la tolérance et de la vie citoyenne. Or, selon ces auteurs, l'école religieuse « séparée » ne peut procurer aux élèves un

véritable espace de délibération en raison de son enracinement *a priori* dans un univers confessionnel¹⁴. Selon Gutmann, les écoles ethniques ou religieuses, telles que celles d'orientation afrocentriste, prônent une perspective « séparatiste » en porte à faux par rapport aux objectifs et aux valeurs du libéralisme en enseignant aux élèves « le sens de la supériorité raciale¹⁵ ». Même si elle est volontaire, cette nouvelle ségrégation raciale dans l'espace scolaire renforcerait l'idée selon laquelle le moyen le plus efficace pour combattre la discrimination, ce n'est pas d'agir sur les structures sociales existantes mais de fonder un système parallèle¹⁶. L'enseignement multiculturel intégré à l'école publique, aux dires des penseurs libéraux, représente une voie plus prometteuse pour prendre en compte la diversité et corriger les biais ethnocentriques de l'éducation publique tout en favorisant la rencontre de tous les élèves dans un même espace. Mais encore là, selon plusieurs, une telle perspective éducative tombe souvent dans l'écueil du « tourisme culturel » et dans l'exotisme plutôt que dans celle d'une réelle compréhension mutuelle¹⁷.

Pour les libéraux, l'école publique constitue un véritable laboratoire d'apprentissage de la tolérance et ainsi, c'est par le biais d'un contact soutenu entre les élèves que ceux-ci acquerront les vertus civiques nécessaires à la vie démocratique. Ces vertus s'adosent à un certain nombre d'« espérances libérales » qui représentent des clés de reproduction de la société politique. Selon Shweder¹⁸, il s'agit d'abord de l'*autonomie* ou la liberté pour chaque individu et groupe de choisir ses propres conditions de vie, puis de la *justice méritocratique*, permettant à chacun d'être justement récompensé ou rémunéré selon ses mérites, l'*égalité des chances*, selon laquelle chacun devrait bénéficier des mêmes chances d'être scolarisé et de participer au développement de la société, indépendamment de ses attributs sociologiques, et enfin, l'*assistance aux personnes vulnérables*, protégeant chaque individu plus faible d'abus éventuels, physiques ou mentaux. Dans des termes sensiblement équivalents, Milot¹⁹ souligne trois éléments constitutifs de la pensée libérale se prolongeant dans l'organisation de la plupart des sociétés démocratiques. Il s'agit de l'*autonomie individuelle*, qui signifie à la fois la liberté d'orienter sa vie selon les convictions de son choix et la

capacité d'adopter une distance critique, voire de contester certaines croyances héritées de son groupe culturel ou religieux d'appartenance, puis de l'égalité entre les groupes, découlant de l'égalité individuelle et impliquant un traitement neutre et équitable de la part de l'État des diverses convictions morales. Ce sont ces espérances libérales qui étaient les vertus civiques distillées par l'école publique, telles la tolérance, l'autonomie, l'empathie, le civisme et l'esprit critique²⁰ et c'est précisément ce contre quoi s'insurgent plusieurs groupes religieux conservateurs qui craignent que ces acquis étioient leur doctrine religieuse au fil des générations.

Un dernier aspect crucial de la fréquentation commune des établissements scolaires, selon de nombreux auteurs, tient aux risques accrus d'oppression de certains enfants exclus de l'école publique et par conséquent, de la protection de l'État. Cette question se pose tout particulièrement dans le cas d'enfants nés dans certains groupes religieux ou sectaires coupés de la société, qui sont scolarisés à la maison ou dans des écoles clandestines à l'abri de la supervision gouvernementale²¹. La scolarisation scolaire marginale pose en somme la question de l'intégration ultérieure et des acquis des enfants à leur entrée dans une institution scolaire publique, collégiale ou universitaire, et dans la société en général, où ils ne formeront plus un groupe majoritaire couvé et protégé des dangers extérieurs.

Les partisans des écoles religieuses nuancent toutefois ce tableau en arguant que la plupart des objections avancées par les penseurs libéraux se limitent à des considérations normatives non soumises à l'épreuve des faits. Citant à l'appui les exemples des Pays-Bas, du Danemark et de l'Australie, des pays comptant un large réseau scolaire privé, constitué notamment d'écoles religieuses et considérées parmi les sociétés les plus tolérantes et cohésives, Thiessen soutient que les écoles séparées ne conduisent pas forcément à la division sociale. Au contraire, même s'il admet que cette hypothèse peut paraître contre-intuitive, cet auteur avance qu'un environnement scolaire plutôt homogène peut permettre un apprentissage plus efficace des vertus civiques libérales qu'un milieu pluraliste, puisque ce cadre plus restreint épouse davantage la « culture primaire » (religieuse et culturelle) des enfants²². Ce constat ressort également de quelques

études empiriques, dont celle de Sweet, dans laquelle une mère interrogée décrit le paradoxe de l'ouverture à l'autre dans le contexte d'une école juive de Toronto où elle a envoyé sa fille : «And here I am, educating my child separately. But there's a paradox [...] The more I teach her who she is, then the better she can live with others²³.»

La scolarisation scolaire marginale, articulée autour d'une tradition religieuse particulière, réduit ainsi, selon ses partisans, le hiatus ou les conflits de valeurs entre les modes de socialisation de la famille et ceux de l'école, reflétant les normes sociales en vigueur. En effet, lorsqu'ils sont catapultés dans l'école publique, il arrive souvent que les enfants issus de minorités culturelles ou religieuses soient subtilement «mis en échec par rapport aux rituels de l'école²⁴» ou à son curriculum caché (codes sociaux implicites). Cela vaut notamment pour les écoles musulmanes, qui, contraintes de respecter les grandes lignes du curriculum public, accordent une importance accrue à ce qu'elles appellent «Islamic environment» ou «Islamic space». Tout en se conformant aux exigences des savoirs scolaires séculiers, elles structurent ainsi un environnement distinct de celui de l'école publique autour des normes religieuses rigides imposées aux élèves : port de l'uniforme, interdiction du flirt et séparation des garçons et des filles, prières quotidiennes, nourriture *halal*, en plus d'une banque de cours d'Arabe, d'histoire de l'islam et d'études coraniques²⁵. Cet éthos «encapsulé» permet de protéger les jeunes musulmans des influences négatives de la société ambiante, tels la sexualité précoce, la violence, la drogue et le laxisme parental. Certains auteurs, dont Zine²⁶, font même valoir le fait que l'éducation religieuse favorise l'implication des jeunes dans la société civile et politique, en fournissant un ancrage plus solide à leur identité sociale et un véhicule efficace de mobilisation sociale.

Le «filtrage» religieux des savoirs scolaires et la question de l'endoctrinement

Au-delà de la question de la mixité scolaire se pose toutefois une autre question d'envergure, celle du filtrage des savoirs et des risques d'endoctrinement des enfants au sein des institutions scolaires religieuses, en particulier celles de nature plus conservatrice ou

fondamentaliste. Selon plusieurs auteurs, le fait qu'une école appuie sa vision de l'éducation sur une identité religieuse particulière mine nécessairement sa capacité à transmettre objectivement les savoirs scolaires. La perspective religieuse repose pour eux sur des croyances faillibles et non falsifiables, et donc incommensurables avec les savoirs « universels » du curriculum public, qui se fondent sur des théories scientifiques pouvant être réfutées par l'expérience²⁷. Toutefois, selon Nagel²⁸, pour éviter réellement l'endoctrinement et adopter une position épistémologique honnête dans l'espace scolaire, les savoirs devraient pouvoir être librement questionnés par les enseignants et les élèves, y compris les théories plus controversées. Par exemple, il devrait être possible et souhaitable que les critiques adressées à la théorie de Darwin et les raisons avancées en faveur de croyances religieuses concurrentes (dont le Dessein Intelligent) soient abordées en classe de biologie, tout en prenant soin de préciser que l'une est falsifiable et repose sur des preuves empiriques alors que l'autre s'appuie sur la foi en Dieu, et n'a pas le même statut épistémologique. Autrement dit, plutôt que de discréditer d'emblée toute « théorie » religieuse en se fondant sur le sens commun et la suprématie *a priori* de la science, il vaudrait mieux tracer une ligne de démarcation claire entre ce qui relève respectivement de la science et de la foi. Sans cette liberté de remise en question et de distanciation critique à l'égard des savoirs scolaires, plusieurs auteurs perçoivent un réel risque d'endoctrinement des élèves²⁹.

Selon plusieurs défenseurs des écoles religieuses, les écoles religieuses sont tout à fait aptes à tracer une frontière entre ce qui relève de la Vérité avec un grand « V », soit les croyances fondamentales et la dimension eschatologique de chaque tradition religieuse, et ce qui relève des normes régissant le monde d'ici bas, au cœur desquelles se retrouvent les principes du pluralisme et de la tolérance. En traçant cette ligne, les élèves ne devraient avoir aucun problème, selon Thiessen, à délibérer ouvertement autour d'enjeux controversés dans la société ambiante (mariage gai, sexualité pré-maritale, etc.)³⁰. C'est d'ailleurs ce va-et-vient entre les deux registres qu'a observé Bowen, dans son observation d'une école musulmane en France : « The three subjects matters [couples gais et

unions civiles, religion et culture, théorie de l'évolution] lead these three teachers in different directions, but they present their subjects in ways that emphasize an ethical distance between the believer's source of certainty (Scripture) and the particular norms of teachings that characterize French society³¹.»

En plus de pouvoir initier les élèves au pluralisme des visions du monde, les écoles religieuses ne sont pas allergiques au sens critique, selon Thiessen³², et ne cherchent pas à « programmer » les enfants à adhérer aveuglément à une interprétation de la religion enseignée. Un tel projet éducatif, équilibrant foi et ouverture à l'autre, inviterait plutôt les élèves à jeter un regard critique à leur engagement religieux tout en reconnaissant les fondements rationnels de leur propre tradition. Cela leur permettrait de prendre conscience et de respecter le fait que d'autres adhèrent à des systèmes de croyances différents, qui recèlent également des aspects positifs et rationnels. Au fil de leur formation, les élèves des écoles religieuses exerceraient ainsi leurs aptitudes délibératives à l'intérieur de leur propre tradition en devenant « des interprètes actifs plutôt que des consommateurs passifs » puisque chaque religion évolue sans cesse, est un « work-in-progress », au même titre que la société dans laquelle elle existe³³. Cette maîtrise des écritures religieuses pourrait même conférer une crédibilité et un certain pouvoir aux enfants dans leur relation à leurs parents³⁴.

Mais au fond, un profond clivage idéologique sépare plusieurs partisans des écoles religieuses et leurs opposants. La conception de l'endoctrinement des premiers (surtout les plus conservateurs) prend le contrepied de la dichotomie habituelle que trace les libéraux entre coercition et libre choix³⁵. En effet, alors que l'endoctrinement est généralement associé à une privation de l'autonomie individuelle consécutive à l'imposition de croyances ou de pratiques particulières dans les démocraties libérales, certains religieux plus conservateurs la voient plutôt comme une interférence avec le processus de formation des croyances³⁶. L'approche neutre et objective de l'école publique, qu'ils qualifient « d'humanisme séculier », constitue pour eux une courroie d'assimilation puisqu'elle impose aux enfants, encore malléables, une distance critique à l'égard de leur foi, qui mine la capacité des parents de transmettre leur conception de la vérité à leurs enfants³⁷.

3. Libéraux et communautariens : deux axiomes, deux conceptions de l'éducation et du lien social

En filigrane de ces deux conceptions de l'endoctrinement, des savoirs scolaires et de la socialisation souhaitable des enfants se profilent deux conceptions normatives de l'éducation et du lien social en contexte démocratique. Pour la première, d'orientation libérale³⁸, la société politique repose sur certaines valeurs clés, dont les droits humains fondamentaux et l'égalité des citoyens, mais en aucun cas ne devrait s'appuyer sur un dénominateur commun moral ou religieux pour éviter de se retrouver à la remorque d'une seule conception du bien. Les citoyens doivent adhérer aux valeurs publiques fondamentales à partir de leurs propres raisons (religieuses ou autres) mais s'entendre pour ne pas les voir transposées telles quelles dans les normes communes. Celles-ci doivent donc passer à travers le filtre de la « raison publique », compréhensible et acceptable par tous. Il s'agit de ce que Rawls appelle un « consensus par recoupement ». En revanche, dans l'autre conception, d'orientation communautarienne, c'est plutôt dans le prolongement des héritages religieux et culturels particuliers que doivent s'adosser l'éducation et le lien social. Seule une reconnaissance par l'État des particularismes religieux propres aux diverses communautés et le financement public de leurs institutions respectives permet l'émergence de valeurs communes, portées par les différentes communautés morales. Or, pour les penseurs libéraux, un tel scénario politique est à écarter puisqu'il favorise les replis identitaires et la marginalisation en plus de risquer d'enfermer les individus dans leur groupe et de limiter l'exercice de leur liberté de conscience³⁹.

Naturellement, ces deux conceptions divergent quant aux rôles qu'elles confient aux parents et à l'État dans l'orientation des normes et du curriculum scolaire. Dans l'optique communautarienne, ce sont les parents qui devraient contrôler en priorité l'éducation scolaire puisque ce sont les premiers responsables des enfants et ceux qui sont forcément en mesure de mieux veiller à leurs intérêts. En ce sens, la conquête de l'autonomie des enfants ne peut se réaliser qu'à la suite de l'immersion dans une culture familiale, qui doit se prolonger dans l'espace scolaire pour éviter un vacuum culturel et

moral et les aider à trouver « an idea for which I am willing to live and die⁴⁰ ». À l'inverse, la perspective libérale accorde la prévalence à la responsabilité gouvernementale dans l'éducation scolaire afin d'offrir la possibilité aux enfants de choisir et de réviser leurs choix de vie, d'assurer l'apprentissage des compétences civiques à l'école et empêcher que l'école ne devienne le véhicule d'une idéologie anti-démocratique⁴¹.

Les apories de la rhétorique communautarienne

Lorsqu'on y regarde de plus près, le discours des « communautariens » déployé par les partisans des écoles religieuses est parsemé de subtiles contradictions puisque pour revendiquer la légitimité de leurs écoles séparées, ils invoquent souvent le caractère « essentialiste » et historiquement figé de leur tradition qu'ils tentent de reproduire et de transmettre le plus fidèlement possible à travers les générations. Or, à l'origine, la rhétorique communautarienne, empruntée à l'anthropologie culturelle, se fonde elle-même sur la prémisse selon laquelle les croyances sont subjectives, et que le libéralisme doit reconnaître les divers « way of life » afin de permettre à tous les citoyens d'exercer leur liberté et de laisser s'épanouir leur identité. Ce faisant, cette critique puise aux valeurs de l'ouverture à la diversité et de la tolérance, celles-là mêmes qu'invoquent les mouvements sociaux tels que les gays et lesbiennes et les féministes dans leurs revendications⁴². Il va de soi que les partisans des écoles religieuses ne s'attardent pas à ces aspects progressistes du discours communautarien, mais y trouvent les arguments sur mesure pour défendre leurs intérêts : une résistance à l'assimilation et une opposition à la vision subjectiviste de la religion promue au sein du libéralisme. En moulant leur rhétorique sur celle des communautariens et de l'« authenticité » culturelle, ils tentent donc de mieux résister à la critique.

Mais en réalité, leur discours relève bien davantage d'un communautarisme « réactionnaire », reflétant un durcissement des normes religieuses en réaction à une libéralisation jugée excessive de leur religion et de la société dans son ensemble. Il en va ainsi du fondamentalisme chrétien aux États-Unis, qui a émergé au XIX^e siècle

pour lutter contre la « contamination » libérale de la religion⁴³. La même tendance s'observe dans plusieurs écoles musulmanes, qui mobilisent un « environnement » ou un « espace » islamique pour représenter l'islam comme un système de valeurs « universel » permettant de surmonter les crises d'interprétation profondes de la religion en contexte diasporique. Cette recherche d'un islam « pur » passe par la formation de bons musulmans (comportement) avant celle de musulmans érudits (écritures), mais aussi par une manipulation symbolique des catégories de « religion » et de « culture ». En effet, alors que la culture est associée à l'ignorance et à ce qui divise les musulmans, la religion renvoie aux valeurs et permet d'inventer un islam authentique, inclusif et rassembleur. Pourtant, il est difficile de déterminer réellement si certaines pratiques mises en place dans l'espace scolaire, telle l'interdiction du flirt, relèvent de la culture ou de la religion⁴⁴. Cette distinction entre les deux registres a d'ailleurs été observée par Bowen, dans son étude de terrain d'une école musulmane : « At this point one boy remarks : The husband forces her to share it [wages], leading Mme Keffi to ask : Is that religion or tradition ?, and the same boy shouts out the reply : Tradition ! [...] Relying blindly on tradition is implicitly associated with ignorance ; religion requires study⁴⁵. »

4. Conclusion

Ainsi donc, la légitimité des écoles religieuses « séparées » ne se tranche pas aisément. Ses partisans comme ses opposants développent en effet un argumentaire rationnel qui tient la route d'un point de vue philosophique, mais qui se heurte dans les deux cas à la même pierre d'achoppement : les limites de leur propre idéal politique. En effet, dans un cas comme dans l'autre, il est difficile de trouver un langage qui transcende sa propre vision du citoyen idéal, de l'éducation et du lien social même si certaines passerelles sont possibles. Bien évidemment, comme les sociétés démocratiques actuelles s'enracinent plutôt dans la tradition libérale en Amérique du Nord, il est difficile d'admettre que le bien commun soit amputé par des petits îlots communautaires qui organiseraient chacun leurs institutions. Mais la demande croissante pour les écoles religieuses nous confronte également aux limites du

modèle politique libéral de reconnaissance. En effet, ses valeurs clés, le pluralisme et la tolérance, entrent-ils en contradiction avec elles-mêmes lorsqu'elles contraignent certaines minorités religieuses à « célébrer la différence »? Quels aménagements au sein du système scolaire public devraient être réalisés afin d'assurer une meilleure intégration des communautés qui préfèrent retirer leurs enfants des institutions communes? Au-delà des amendements du curriculum et des normes scolaires officielles, ne faudrait-il pas se tourner vers l'éthos scolaire public et ses codes sociaux implicites, qui continuent parfois d'écarter subrepticement certaines minorités, notamment par le « filtre » religieux que peuvent avoir les enseignants? C'est en tout cas cette direction que l'existence des écoles religieuses nous invite à explorer.

-
1. Voir Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, Québec, Boréal, 2001 et Charles Taylor, *Multiculturalism and « The Politics of Recognition »*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
 2. Voir Marie Mc Andrew et al., *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique. Normes et pratiques*, Montréal, Fides, 2008.
 3. Guy Bourgeault et al., « L'espace de la diversité culturelle et religieuse à l'école dans une démocratie de tradition libérale », dans *Revue européenne des migration internationale*, vol. 11, no. 3 (1995), p. 79-103.
 4. Micheline Milot, « Tolérance, réciprocité et civisme : les exigences des sociétés pluralistes », dans Fernand Ouellet (dir.), *Quelle formation pour l'éducation à la religion*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2005, p. 11-32.
 5. Voir Elmer John Thiessen, *In Defence of Religious Schools and Programs*, Montreal, Mc Gill-Queen's University Press, 2001.
 6. Charles Taylor, *Multiculturalism and « The Politics of Recognition »*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
 7. James Davidson Hunter, *The Death of Character : Moral Education in an Age without Good or Evil*, New York, Basic Books, 2000.
 8. Eamonn Callan, « Discrimination and Religious Schooling », dans Will Kymlicka (dir.), *Citizenship In diverse Societies*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 57.

9. Barnaby B. Riedel, « Universal Particularism: Making an Ethical Islamic School in Chicago », dans Martha Minow (dir.), *Just Schools. Pursuing Equality in Societies of Difference*, New York, Russel Sage Foundation, 2008, p. 132-163.
10. Peter Berger et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.
11. Lorraine Derocher, *Vivre son enfance au sein d'une secte religieuse*, Montréal, Les Presses de l'Université du Québec, 2007, p. 1-7.
12. Elmer John Thiessen, *In Defence of Religious Schools and Programs*, Montreal, Mc Gill-Quenn's University Press, 2001.
13. Amy Gutmann, « Civil Education and Social Diversity », dans *Ethics*, vol.105 (1995), p. 557-579.
14. Eamonn Callan, *Creating Citizens: Political Education and Liberal Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 24-25.
15. Amy Gutmann, « Civil Education and Social Diversity », dans *Ethics*, vol.105 (1995), p. 557-579.
16. Myrna Lashley, « Pour ou contre les écoles afrocentristes au Canada? », dans *L'autre, cliniques, cultures et sociétés*, vol. 9, no. 3 (2008), p. 428.
17. Jasmin Zine, *Canadian Islamic Schools*, Toronto, University of Toronto Press, 2008, p. 40.
18. Richard A. Shweder, « After Just Schools: The Equality-Difference Paradox and Conflicting Varieties of Liberal Hopes », dans Martha Minow et al. (dir.), *Just Schools. Pursuing Equality in Societies of Difference*, New York, Russel Sage Foundation, 2008, p. 254-290.
19. Micheline Milot, *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*, Paris, Brepols Publishers, 2002, p. 155-161.
20. Micheline Milot, « Tolérance, réciprocité et civisme : les exigences des sociétés pluralistes », dans Fernand Ouellet (dir.), *Quelle formation pour l'éducation à la religion*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2005, p. 11-32.
21. Lorraine Derocher, *Vivre son enfance au sein d'une secte religieuse*, Montréal, Les Presses de l'Université du Québec, 2007, p. 1-7
22. Elmer John Thiessen, *In Defence of Religious Schools and Programs*, Montreal, Mc Gill-Quenn's University Press, 2001, p. 29-43.
23. Lois Sweet, *God in The Classroom: The Controversial Issue of Religion in Canada's Schools*, Toronto, McClelland and Stewart, 1997, p. 112.
24. Vasquez-Bronfam et Martinez, 1996, cité dans Fasal Kanouté, « Profils d'acculturation d'élèves issus de l'immigration récente à Montréal », dans *Revue des sciences de l'Éducation*, vol. 28, no. 1 (2002), p. 175.

25. Barnaby B. Riedel, «Universal Particularism : Making an Ethical Islamic School in Chicago», dans Martha Minow *et al.* (dir.), *Just Schools. Pursuing Equality in Societies of Difference*, New York, Russel Sage Foundation, 2008, p. 149.
26. Jasmin Zine, *Canadian Islamic Schools*, Toronto, University of Toronto Press, 2008.
27. Thomas Nagel, «Public Education and Intelligent Design», dans *Phylosophy & Public Affairs*, vol. 36, no. 2 (2008).
28. Barnaby B. Riedel, «Universal Particularism : Making an Ethical Islamic School in Chicago», dans Martha Minow *et al.* (dir.), *Just Schools. Pursuing Equality in Societies of Difference*, New York, Russel Sage Foundation, 2008, p. 149.
29. Amy Gutmann, « Civil Education and Social Diversity », dans *Ethics*, vol. 105 (1995), p. 557-579 et Stephen Macedo, «Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism : The case of God vs John Rawls?», dans *Ethics*, vol. 105, no 3 (1995), p. 468-496.
30. Elmer John Thiessen, *In Defence of Religious Schools and Programs*, Montreal, Mc Gill-Quenn's University Press, 2001, p. 36-37.
31. John Bowen, *Can Islam be French? Pluralism and Pragmatism in a Secularist State*. Princeton, Princeton University Press, 2010, p. 123.
32. Elmer John Thiessen, *In Defence of Religious Schools and Programs*, Montreal, Mc Gill-Quenn's University Press, 2001, p. 237.
33. Richard Rorty, «Runes and Ruines : Teaching Reading Cultures», dans *Journal of Philosophy of Education*, vol. 29, no. 2 (1995), p. 221-222.
34. I. Melliti. *Jeunes et religion au Maghreb*, Conférence organisée par le pôle «Religion et ethnicité» du Centre d'études ethniques des universités montréalaises (CEETUM), Montréal, Québec, octobre 2009.
35. Nomi Stolzenberg, «He drew a circle that shut me out: assimilation, indoctrination, and the paradox of liberal education», dans *Harvard Law Review*, vol. 106, no 3 (1993), p. 611.
36. *Ibid.*, p. 634
37. *Ibid.*, p. 628
38. John Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.
39. Elmer John Thiessen, *In Defence of Religious Schools and Programs*, Montreal, Mc Gill-Quenn's University Press, 2001, p. 174-177; Dominique Schnapper, *Qu'est-ce que la citoyenneté*, Paris, Gallimard, 2000, p. 237-238.
40. *Ibid.*, p. 198.

41. Amy Gutmann, « Civil Education and Social Diversity », dans *Ethics*, vol.105 (1995), p. 557-579.
42. Nomi Stolzenberg, «He drew a circle that shut me out: assimilation, indoctrination, and the paradox of liberal education», dans *Harvard Law Review*, vol. 106, no 3 (1993), p. 664.
43. *Ibid.*
44. Barnaby B. Riedel, « Universal Particularism : Making an Ethical Islamic School in Chicago », dans Martha Minow (dir.), *Just Schools. Pursuing Equality in Societies of Difference*, New York, Russel Sage Foundation, 2008, p. 132-163 et Olivier Roy, *Globalized Islam : The Search for a new Ummah*, New York, Columbia University Press, 2004.
45. John Bowen, *Can Islam be French? Pluralism and Pragmatism in a Secularist State*. Princeton, Princeton University Press, 2010, p. 120.

La rationalité égoïste des préférences *altruistes*

Jean-François Grégoire, *Université Laval*

Le titre de ma conférence est «la rationalité égoïste des préférences altruistes», mais il aurait pu aussi bien être «la rationalité égoïste des préférences sociales» puisque je vais aborder les deux types d'explications des comportements pro-sociaux : 1-celle de la rationalité égoïste virtuelle de Philip Pettit et 2-celle des préférences sociales de Ernst Fehr et ses nombreux collaborateurs – particulièrement Fehr et Schmidt (2000). Le sujet de mon exposé porte sur l'explication des comportements pro-sociaux (comme, par exemple, la punition désintéressé par un tiers) dans les sciences sociales s'intéressant à la rationalité – et à la raison pratique – et aux déterminants des choix et des actions des agents. Je m'intéresserai plus particulièrement à l'enjeu concernant l'explication de la robustesse des normes sociales. Je présenterai la théorie de Pettit qui explique comment les normes sociales survivent dans une variété de contextes et ce, malgré la présence de comportements alternatifs disponibles aux agents.

Des chercheurs de différents horizons ont intérêt à bien cerner et comprendre les motivations et les déterminants de l'action pour produire ensuite un discours normatif, que ce soit en éthique, en théorie politique, en économie ou autre. La version de la rationalité (pratique) adoptée n'est pas sans importance dans un discours normatif. Elle a d'ailleurs souvent influencé le choix de principes de justice en théorie politique – pensons aux différents entre Harsanyi et Rawls par exemple. Or, avec l'utilisation de la méthode expérimentale en sciences sociales (incluant la philosophie), de nouvelles questions sont posées et de nouvelles méthodes voient le jour, mais l'enjeu philosophique de fond demeure le même : offrir des réponses aux questions normatives traditionnelles concernant les institutions et le «devoir-être».

Le but de ma communication est d'apporter une contribution philosophique aux débats interdisciplinaires fondamentaux qui ont actuellement cours dans les sciences sociales. La problématique que je soulève ici est celle présentée par Francesco Guala¹, à savoir la confusion générée par les interprétations de la robustesse de certains de modèles empiriques – en économie – qui sont utilisés comme arguments pour soutenir la validité externe des résultats expérimentaux dans l'explication des comportements pro-sociaux. «Indeed, robustness testing should be kept well separated from external validity... When this difference is not adequately appreciated, experimental debates tend to generate some confusion².» En d'autres mots, plusieurs expérimentateurs confondent la robustesse de leurs modèles en environnement contrôlé et la robustesse de leur théorie explicative des décisions et des actions dans une grande variété de contexte. La première explication n'est qu'une description d'un phénomène observé dans un contexte précis, alors que la seconde est la théorie générale que l'on désire posséder. L'enjeu est donc de dissiper la confusion entre les différents niveaux explicatifs en distinguant la robustesse des comportements en environnements contrôlés de la robustesse des comportements pro-sociaux dans une grande variété de contextes. On cherche à expliquer comment les comportements pro-sociaux (ou les normes sociales) se maintiennent dans le temps et résistent à la concurrence de comportements alternatifs, comme les comportements égoïstes (*free-riding*).

Je soutiens que la théorie du contrôle virtuel de la rationalité-égoïste de Philip Pettit³ nous permet d'éviter les confusions générées par les explications des comportements pro-sociaux formulées en termes de «préférences sociales» et de pouvoir resituer le rôle de la rationalité égoïste dans le raisonnement pratique. C'est ainsi que la théorie de Pettit nous permet d'accéder à un niveau de généralité assez élevé pour expliquer une multitude de phénomènes. C'est ce niveau de généralité qui nous permet de donner aux interprétations des données et des phénomènes une validité externe porteuse pour construire ensuite un discours normatif. L'objectif de cette démarche est de pouvoir expliquer la robustesse des normes dans une grande variété de contextes.

Pour présenter mon argument, je débiterai par présenter les théories des préférences sociales. Je soulignerai au passage deux failles dans ce type d'explication et m'intéresserai davantage à la seconde. Ensuite, je présenterai la théorie de la théorie du choix rationnel (TCR) de Pettit afin de montrer en quoi elle nous permet 1-de restituer la force explicative de la TCR et 2-de dépasser les explications en termes de « préférences sociales » pour fournir l'explication manquante nécessaire au passage à la validité externe. Se concentrer sur l'enjeu de l'explication de la robustesse des normes sociales nous permet de limiter la portée normative des modèles empiriques et d'adopter une perspective qui soit également normative, dans la mesure où il devient clair que les agents acceptent certaines contraintes – morales – sur leur comportement et agissent conformément à celles-ci dans une large variété de contextes d'interaction.

1. Les modèles des préférences sociales

Une des explications ayant connu le plus de succès en sciences sociales pour rendre compte des comportements pro-sociaux est celle des *préférences sociales*⁴. Les modèles qui soutiennent cette explication ont été notamment développés en économie expérimentale et cherchent à expliquer certaines observations empiriques contraires à la rationalité économique standard de l'égoïsme rationnel (*Homo Economicus*). Ce type de rationalité ressemble à celui du point de vue personnel chez Thomas Nagel en ce que tous deux les présentent comme étant en tension avec les préférences sociales ou le point de vue impersonnel⁵. À la différence de Nagel, les économistes expérimentaux ne cherchent pas à mettre en tension deux types de préférences, mais plutôt à fondre différents types de préférences dans une même fonction d'utilité, capable d'expliquer les comportements « altruistes ».

La méthode expérimentale peut nous informer sur les processus cognitifs des agents réels lorsqu'ils prennent des décisions, notamment lorsqu'ils se conforment à des normes sociales⁶. Le point crucial est de savoir si les théories des préférences sociales offertes par les économistes parviennent vraiment à nous faire avancer dans

une enquête sur la rationalité et les déterminants de l'action et, surtout, à expliquer la robustesse des comportements pro-sociaux. Avant d'introduire les deux failles dans les explications en termes de préférences sociales que je souhaite pointer ici, je crois qu'il est important de mentionner que les théories des préférences sociales arrivent à une conclusion somme toute assez triviale, à savoir que les individus ne sont pas uniquement préoccupés par la manière dont ils sont traités personnellement, mais aussi par le traitement réservé à autrui. Le point crucial est de savoir comment il est possible de réconcilier cette intuition avec notre autre intuition à propos du fait que les agents agissent parfois en vertu de considérations instrumentales et égoïstes.

1.2. Deux failles des interprétations en termes de préférences sociales

Je vais maintenant pointer les deux failles les plus saillantes des explications en termes de préférences sociales et montrer en quoi elles posent problème. Chacune d'elles mériteraient un traitement détaillé, mais je vais me concentrer ici sur la seconde.

La première faille importante des explications des comportements pro-sociaux en termes de préférences sociales réside dans les nombreuses confusions conceptuelles qui truffent ces théories⁷. Le problème trouve sa source dans l'arrière-plan flou de ces théories et dans leurs présupposés évolutionnistes. Comme le remarque justement Guala :

Economists rely on various informal accounts (typically, evolutionary or arbitrage stories)... to define these stories as «theoretical arguments» is somehow exaggerated, because they seldom take the form of rigorous theories... Experimenters are not looking for a theoretical explanation of the mechanism, which is therefore confined in the «background» of the theory⁸.

Deux éléments importants sont contenus dans cette citation. D'abord, les récits arbitraires et évolutionnistes qui sous-tendent les théories des économistes expérimentaux. Ensuite, le fait que les

expérimentateurs ne fournissent pas d'explication théorique et que ce niveau d'explication demeure implicite ou flou. Donc, la première faille tient dans le fait que les théories des préférences sociales comportent des confusions conceptuelles. Cela disqualifie d'emblée les explications des comportements pro-sociaux qui présentent cette faille. Une première contribution que les philosophes peuvent apporter est de faire un travail de clarification conceptuelle afin de rendre les théories plus rigoureuses.

La deuxième faille que je souhaite pointer ici, en soulignant sa grande importance pour mon propos, est celle que je nomme le « déficit de généralité » des théories des préférences sociales. Cela recoupe le second point que je viens de mentionner dans la citation de Guala quant au niveau d'explication désiré, à savoir une explication théorique – et robuste – des phénomènes observés empiriquement. D'abord, il faut distinguer trois types d'explications : 1-émergence des comportements et des normes, 2-leur maintien dans un contexte donné et 3-la robustesse des normes en général, c'est-à-dire leur robustesse dans une grande variété de contexte. Or, comme le démontre les développements en économie et en philosophie expérimentales, le déficit de généralité des théories des préférences sociales s'explique par le fait que ces théories ne prennent pas assez sérieusement en compte l'élément « contexte »⁹.

La structure d'interaction modifie considérablement la manière dont les agents prennent des décisions – et donc leur comportement. Or, les théories des préférences sociales ont été développées suite à la répétition d'expériences dans lesquelles les contextes d'interaction étaient très semblables – il s'agit en fait du jeu de l'Ultimatum¹⁰. D'autres chercheurs ont par la suite cherché à tester la robustesse de l'interprétation des modèles empiriques formulées en termes de préférences sociales, c'est le cas notamment de la philosophe Cristina Bicchieri. Cette dernière a démontré de manière convaincante que les théories des préférences sociales sont incapables d'expliquer des résultats obtenus suite à une modification – parfois mineure – de la structure d'interaction en contexte expérimental. Les conclusions de Bicchieri sont claires : les modèles de préférences sociales existant ne sont pas satisfaisants en raison de leur incapacité à expliquer

les comportements dans une large variété de contextes. C'est ce que je nomme la faille du «déficit de généralité» de ces théories des préférences sociales. Ce déficit s'explique par le fait que les économistes confondent l'explication empirique (modélisation) des comportements pro-sociaux avec l'explication théorique. Or, une théorie cherchant à expliquer la robustesse des comportements et des normes dans une grande variété de contextes doit fournir l'explication manquante, l'explication théorique.

Les deux failles que je viens de présenter peuvent être évitées par la théorie de Pettit qui permet d'expliquer les résultats empiriques obtenues dans différentes expériences, différents contextes et différentes cultures¹¹. C'est le niveau suffisant de généralité de la théorie qui permet d'expliquer ces variations et qui confère à la théorie de Pettit la validité externe dont la carence caractérise les théories des préférences sociales – qui ne sont finalement que des modèles. Je vais maintenant présenter la théorie de la réalité virtuelle de l'*Homo Economicus* de Pettit pour montrer en quoi elle nous permet – encore aujourd'hui – de dépasser le cadre dominant en économie pour penser la rationalité et les déterminants de l'action des agents.

2. La théorie de la réalité virtuelle de l'Homo Economicus chez Pettit

Je vais maintenant introduire la théorie de la réalité virtuelle d'*Homo Economicus* de Philip Pettit en présentant les grandes lignes de celle-ci. J'insisterai sur les points forts de la théorie qui nous permettent de pouvoir surmonter les failles qui caractérisent les théories des préférences sociales – malgré les avancements réalisés par les économistes, notamment grâce à l'approche expérimentale.

L'objectif de Pettit lorsqu'il aborde la question de la TCR est d'en préciser le rôle explicatif en tant que déterminant des décisions et actions des agents. Il s'agit en fait de théoriser rigoureusement l'intuition dominante en économie selon laquelle les agents sont généralement préoccupés par leurs intérêts égoïstes. Or, une fois cette intuition admise, il reste à savoir de quelle manière précisément l'égoïsme rationnel est opérant dans la prise de décisions des

individus et comment il détermine leurs actions. La thèse de Pettit est que la rationalité d'*Homo Economicus* opère de manière virtuelle sur le «pilote automatique culturel», c'est-à-dire sur les habitudes de socialisation et les préférences normatives individuelles. Il est important de souligner qu'en marge de l'objectif explicatif de Pettit, la théorie revêt un aspect normatif en ce qu'elle suggère que les agents agissent la grande majorité du temps dans le but de se conformer aux normes sociales. C'est uniquement lorsque la structure du contexte d'interaction ne satisfait pas les contraintes que l'agent admet habituellement sur son action que ce dernier sera tenté d'adopter une perspective conséquentialiste. La rationalité égoïste agit comme un système de contrôle virtuel sur nos habitudes de socialisation – un peu comme une automobile qui vous avertirait lorsque vous bifurqueriez de votre voie sans avoir clignoté; vous seriez causalement responsable de la conduite du véhicule, mais le mécanisme d'avertissement agirait comme une cause indirecte (*standby cause*). Je vais maintenant présenter une citation de Pettit pour rendre les choses plus limpides :

People may proceed under more or less automatic, cultural pilot in most cases but, at any point where a decision is liable to cost them dearly in self-regarding terms, the alarm bells ring and prompt them to consider personal advantage... they are disposed to do the *relatively* more self-regarding thing¹².

Quelques points importants émergent de cette citation. D'abord, le «pilote automatique culturel» – ou les habitudes de socialisation – explique la majorité des comportements des agents et ce, sans que la rationalité d'*Homo Economicus* intervienne. Or, nous pouvons considérer, comme le fait Pettit, que l'intérêt des agents peut être social – et non seulement économique – particulièrement lorsqu'ils suivent en contexte où des points de références, ou des normes, sont saillants. Je reviendrai plus en détail sur cette affirmation dans quelques instants. Pour le moment, le point que je cherche à souligner est simplement que la manière dont Pettit caractérise l'intérêt des individus est moins problématique que les histoires arbitraires ou évolutionnistes flous qui sous-tendent les théories des

préférences sociales. Le fait d'introduire des considérations pour les normes sociales dans l'analyse de la TCR et dans l'explication des comportements pro-sociaux nous permet d'éviter les confusions conceptuelles qui constituent la première faille des explications en termes de préférences sociales. La méthodologie et le langage de Pettit nous permettent d'éviter cette première faille dans notre explication des comportements pro-sociaux.

Ensuite, j'ai souligné dans la citation le fait que les individus dont les alarmes de la rationalité égoïste sont activées sont disposés à faire ce qui est «relativement» (*relatively*) dans leur intérêt. C'est là un point qui peut sembler flou ou encore trivial, mais qui n'est pas sans importance. La théorie de Pettit vise à restituer rigoureusement le rôle de la TCR dans l'explication des comportements pro-sociaux, afin de pouvoir fournir l'explication manquante, celle de la robustesse des normes. L'enjeu est de fournir une théorie qui soit capable d'expliquer pourquoi les agents suivent de manière robuste les normes sociales malgré qu'ils soient parfois tentés de satisfaire leurs intérêts égoïstes en adoptant une perspective instrumentale – et malgré qu'ils soient conscients de cette possibilité et du fait que d'autres l'actualisent. Malgré que les agents dévient parfois de leurs habitudes comportementales, la robustesse des comportements pro-sociaux s'explique par le fait que dans la majorité des cas le contexte d'interaction génère des attentes et des contraintes que l'agent est prêt à accepter et qui détermineront donc – en partie – son action.

Puis, je crois que le pilote automatique culturel franchit les portes du laboratoire lorsque les économistes réalisent leurs expériences. Malgré que la manière dont les interactions sont structurées ait un impact sur les décisions des agents (effet de «cadrage»), les points de références en matière d'équité – ou autre – découlant des habitudes de socialisation entrent dans le laboratoire. Je soutiens que si l'on prend en compte l'effet de cadrage, nous pouvons interpréter les résultats expérimentaux et les phénomènes qui en émergent à l'aide de la théorie de Pettit. Nous devons être sensibles aux contextes d'interactions et voir lesquels sont susceptibles d'activer les alarmes de la TCR¹³. L'anonymat en laboratoire n'est pas suffisant pour dissocier les points de références en matière d'acceptabilité sociale

du désir rationnel et égoïste d'acceptabilité sociale des agents. Ce que Pettit désigne par l'intérêt social des individus est en fait ce désir rationnel et égoïste d'acceptabilité social. Or, si ce désir franchit les portes du laboratoire conjointement avec les points de références culturellement (pré-)déterminés, nous pouvons voir en quoi la théorie de Pettit nous permet d'avoir une théorie capable d'expliquer les comportements des agents dans une grande variété de contextes. Les comportements pro-sociaux, comme la punition par les tiers, sont souvent motivés par une émotion liée à l'insatisfaction des attentes des agents. Dans la majorité des cas, les agents acceptent de répondre aux attentes raisonnables d'autrui. Dans les cas limites, le contexte favorise le déclenchement des alarmes de l'égoïsme.

Il s'agit d'expliquer la robustesse des comportements et des normes au niveau théorique, et non uniquement leur émergence ou leur robustesse dans des environnements contrôlés. Les différents types d'explication ne sont pas en concurrence, ils se complètent. Seulement, l'explication de la robustesse des normes de Pettit nous permet de passer de la modélisation à la théorisation en déployant une théorie qui demeure habituellement dans l'arrière-plan flou des modèles empiriques.

2.1. La virtualité de la TCR chez Pettit et le passage à la validité externe

Les déterminants culturels façonnent le comportement et peuvent expliquer l'émergence et/ou le maintien dans le temps de certains comportements altruistes (comme la punition par les tiers). Mais l'explication de la robustesse des comportements pro-sociaux hors du laboratoire – dans la vie de tous les jours – est différente. Le point crucial est d'expliquer pourquoi les agents adoptent des comportements pro-sociaux dans une grande variété de contextes, malgré la présence de comportements alternatifs, notamment les comportements explicitement égoïstes – pour lesquels la rationalité égoïste agit comme une cause directe, i.e. ce que l'on nomme familièrement le comportement du resquilleur ou du passager clandestin (*free-rider*). C'est uniquement en déployant ce genre d'explication que nous pouvons arriver à une théorie assez générale

pour expliquer les comportements des agents dans un grande variété de contextes et, surtout, obtenir une validité externe à partir de ces explications, c'est-à-dire pouvoir passer de la modélisation à la théorisation.

L'explication que fournit Pettit nous permet d'expliquer quelque chose *de plus* que les interprétations courantes des expérimentalistes. Le fait que la théorie de Pettit soit sensible aux contextes d'interactions et à la socialisation des individus lui donne le niveau de généralité qui manque aux modèles empiriques des économistes. La théorie de Pettit peut rendre compte des variations interculturelles et de la robustesse intra-culturelle des résultats expérimentaux. Le problème que j'ai présenté en introduction en m'appuyant sur la distinction de Guala entre la robustesse des modèles ou des explications empiriques et la validité externe des explications qui leur donne le niveau théorique recherché peut être résolu à l'aide la théorie de Pettit. La TCR joue un rôle virtuel au niveau social en plus de jouer un rôle de premier plan au niveau économique – là où les contextes favorisent le déclenchement des alarmes de la TCR. Si l'on ne comprend pas l'intérêt égoïste comme étant limité à la maximisation économique ou monétaire, mais que l'on introduit la dimension sociale qui caractérise la normativité en général ainsi que l'importance du contexte (révélée par les avancements récents dans les domaines expérimentaux des sciences sociales), nous pouvons dépasser le cadre des théories des préférences sociales et développer un cadre plus général et plus performant. L'aspect normatif de la théorie de Pettit nous permet d'expliquer la robustesse des comportements par le désir des agents de se conformer aux normes sociales. La théorie de Pettit nous permet également d'éviter le galvaudage dans le passage de la modélisation à la théorisation. L'argument général de ma communication peut donc se résumer ainsi : la philosophie peut grandement contribuer aux débats interdisciplinaires en sciences sociales en apportant (une précision conceptuelle et) une théorie de la raison pratique qui puisse nous permettre de bien utiliser les modèles empiriques – très utiles pour tester certaines hypothèses et l'influence de certaines variables bien précises. L'argument plus spécifique est d'ajouter un troisième *explanandum* aux explications des comportements pro-sociaux : non

seulement l'émergence et la « répétition » de ceux-ci dans certains contextes, mais la robustesse des actions et des points de références culturellement (pré-)fixés – i.e. des normes, car ce sont elles qui ont un véritable intérêt du point de vue normatif.

Selon l'argument de Pettit que je présente ici, la robustesse des comportements pro-sociaux (comme la punition par les tiers) s'explique – en grande partie – par le désir égoïste des agents à satisfaire leur désir virtuel d'acceptabilité sociale et par leur désir quasi « automatique » de respecter les points de références culturellement fixés. Ce désir virtuel agit comme une cause indirecte dans les comportements pro-sociaux, mais doit tout de même être pris en compte afin de ne pas être limité au niveau de la modélisation et de la description des phénomènes. Cet aspect normatif de la théorie est important. On cherche à pouvoir expliquer les phénomènes et à fournir l'explication théorique qui demeure généralement implicite ou laissée pour compte par les théories économiques de la rationalité. La théorie de Pettit nous permet d'y arriver et de préciser rigoureusement comment opère la rationalité égoïste des agents – plutôt que de limiter celle-ci à une intuition directrice. Concrètement, l'aspect normatif de la théorie nous permet de surmonter le déficit de généralité des théories des préférences sociales en affirmant que les points de référence en matière d'acceptabilité sociale guidant le pilote automatique culturel sont ce vers quoi la TCR oriente virtuellement les agents de manière robuste; et ce, à l'intérieur ainsi qu'à l'extérieur du laboratoire.

Conclusion

La réflexion philosophique sur le raisonnement pratique et les déterminants des décisions et actions des agents peut apporter beaucoup aux sciences sociales qui cherchent à préciser leurs théories de la décision dans le but d'orienter conséquemment leurs théories normatives. Les théories des préférences sociales avancées par certains expérimentateurs ont permis de mettre en lumière certains éléments importants. Toutefois, elles n'offrent pas un cadre adéquat pour les chercheurs visant à fournir des réponses aux questions normatives traditionnelles concernant les institutions et le « devoir-être » de

manière général. Dans la présente communication, j'ai cherché à démontrer la possibilité et la nécessité d'apporter une contribution philosophique à ces enjeux. D'abord, les philosophes doivent poursuivre leur tâche par excellence et clarifier certains concepts fondamentaux qui sont utilisés dans différents débats dont les enjeux débordent les frontières de la discipline. Ensuite, les philosophes doivent apporter une contribution aux débats interdisciplinaires en informant les autres disciplines à propos des réflexions portant sur le raisonnement pratique et les déterminants de l'action. J'ai présenté ici la théorie de la réalité virtuelle d'*Homo Economicus* de Pettit comme un exemple percutant de ce type de contribution aux explications des comportements pro-sociaux. J'espère vous avoir convaincu non pas de la théorie de Pettit qui mériterait d'être discutée plus en détail, mais de l'importance de distinguer les différents niveaux d'explication des comportements pro-sociaux afin de voir où se situe l'enjeu philosophique et explicatif. Cette introduction d'un aspect normatif dans l'explication de la robustesse des comportements pro-sociaux est utile pour créer des ponts entre les différentes disciplines s'intéressant au raisonnement pratique et aux déterminants de l'action dans le but de penser les institutions.

-
1. Francesco Guala. *The methodology of experimental economics*, Harvard University Press, Boston MA, 2005.
 2. *Ibid*, p. 225.
 3. Philip Pettit. «The virtual reality of *Homo Economicus*», *Rules, Reason and Norms*, New York, Oxford University Press, 2002.
 4. Pour une revue récente des différents modèles des préférences sociales disponibles sur le marché, voir Dinky Daruvala, «Would the right social preference model please stand up!» dans *Journal of Economic Behavior and Organisation*, no. 73, 2010, p. 199-208.
 5. Thomas Nagel, *Égalité et partialité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
 6. Pour un exemple éclairant de ce genre de travail, voir Cristina Bicchieri, *The Grammar of Society*, New York, Oxford University Press, 2006.
 7. Pour un exemple percutant de ce genre de critique, voir Mark S. Peacock, «The conceptual construction of altruism: Ernst Fehr's experimental

- approach to human conduct» dans *Philosophy of the Social Sciences*, vol.37, no. 1, 2007, p. 3-23.
8. Francesco Guala, *op. cit.*, p. 226-227.
 9. Il existe une vaste littérature sur ce qui a été nommé «l'effet de cadrage» (*framing effect*). Pour des exemples majeurs, voir le papier phare de Amos Tversky et Daniel Kahneman, «The framing of decisions and the psychology of choice», *Science*, vol. 211, 4481, 1981, p. 453-458; également, l'ouvrage de la philosophe Cristina Bicchieri, *The Grammar of Society*, Oxford University Press, New York, 2006.
 10. Guala fait la distinction entre «repetition» et «replication» pour questionner la validité externe des modèles empiriques. *Op. cit.*, p 14.
 11. Pour les variations interculturelles, je me réfère ici aux travaux du méga projet interdisciplinaire lancé par l'anthropologue Joseph Henrich. Voir notamment *Foundations of human sociality: Economic experiments and ethnographic evidence from fifteen small-scales societies*, J. Henrich, Robert Boyd, Samuel Bowles, Colin Camerer, Ernst Fehr (eds), Oxford University Press, Oxford, 2004.
 12. Philip Pettit. «The Virtual Reality of *homo economicus*», *Rules, Reason and Norms*, New York, Oxford University Press, 2002 (je souligne).
 13. Pour un exemple intéressant de contexte où ces alarmes sont activées, voir Dana, J., Cain, D.M., and Dawes, R. «What you don't know won't hurt me: Costly (but quiet) exit in a dictator game », dans *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, vol. 100, no. 2, 2006, p. 193-201.

Vers une « sollicitude contractualisée » : une norme publique pour agir dans un cadre institutionnel privé

Agnès Berthelot-Raffard, *Universités de Montréal
et Panthéon-Sorbonne Paris 1*

Introduction et mise en perspective du propos

Ce texte s'inscrit dans le cadre d'une recherche sur la reconnaissance institutionnelle de l'aide informelle réalisée dans un contexte familial. Par aidants informels sont désignés les agents plus communément nommés « proches-aidants » ou « soignants familiaux ». En d'autres termes, il s'agit des personnes physiques qui sont à la fois majeures et capables juridiquement et qui, sans aucune rémunération, prennent en charge, à domicile, un membre de leur famille se trouvant aux prises avec une situation de dépendance physique relative à divers facteurs médico-sociaux. De mon point de vue, bien que réalisée dans la sphère privée, l'aide informelle possède un caractère éminemment politique qui reste masqué par l'interprétation faite à propos des affects se trouvant au cœur de cette dynamique empirique. Aussi, je postule que les liens entre l'aidant et la personne soutenue par ce travail domestique sont vus, abusivement, sous le prisme du concept de sollicitude et de ses implications en termes psychologiques et moraux. Si rapporter l'aide informelle à ce concept n'est ni un tort en soi, ni une mise en relation erronée, ce rapport à lui seul est néanmoins réducteur. Sa conséquence cause certaines erreurs interprétatives sur la signification réelle de l'aide informelle. Ceci est particulièrement avéré par les tentatives pour faire entendre les revendications des aidants dans la sphère publique. La réductibilité de l'aide informelle à une attitude guidée par la sollicitude est un frein qui risque de rendre toute tentative pour en sortir absolument inopérante. Or, les clefs de compréhension de la portée politique de l'aide informelle se situent particulièrement dans une récusation

de la tension constante entre sa dimension individuelle et privée et son aspect collectif et public. En conséquence, la mise en exergue des enjeux de l'aide informelle rend sa portée politique, sociale et morale. Cette tension se noue dans la compréhension des enjeux normatifs qui sous-tendent l'aide familiale. Je récusé cette réduction et considère qu'elle vise stratégiquement à la négation par les instances politiques du caractère collectif du soutien familial.

En particulier, puisque la notion de sollicitude – qui traduit inadéquatement le mot anglais *care* – pose, selon moi, problème, je suggère de mettre en exergue les diverses dimensions du *care*, notamment celles moins communes et moins connues telles que la compétence qui devrait, à mon sens, être la notion centrale à considérer. Aussi, cet article procède-t-il d'une intention ferme de faire ressortir les aspects davantage politiques de la notion de sollicitude, concept qui d'habitude est plus communément saisi dans son acception purement morale. La conviction qui conduit à récuser cette primauté est que la manière dont l'État comprend actuellement les liens familiaux influence grandement les politiques publiques en faveur du soutien aux personnes dépendantes et à leurs aidants. Puisque l'inverse est aussi vrai, chaque politique familiale a une incidence sur la gestion de la sphère domestique et donc influence les relations entre les membres d'une même cellule familiale proche ou étendue.

Pour cette raison, cet article a un double objectif. D'une part, je veux questionner la réduction susmentionnée. Puisqu'à mon sens, elle n'est guère sans influence sur les décisions institutionnelles en lien avec les politiques familiales et le système de santé publique, il n'est plus possible de considérer la famille comme une communauté d'intérêts particuliers et strictement intimes. Lorsqu'elle vient pallier les manquements et les carences de l'État en matière de santé publique, nous ne pouvons plus ignorer sa dimension politique. Or, le paradoxe est que dans le cas de l'aide informelle, la famille est considérée comme un complément privé à l'offre de soins publics disponible ce qui est une reconnaissance implicite de son importance sur la scène institutionnelle. En conséquence, mon second objectif sera de démontrer que les liens unissant l'agent donneur de soin et

son récipiendaire sont façonnés en partie par l'offre publique de soins disponibles pour la gestion de la chronicité et de la dépendance. Je parlerai ici de la dyade formée entre l'aidant et l'aidé et de l'accent placé sur la dynamique qui les unit et que je juge erronée. À ce titre, si la nature du lien et les motifs incitant à aider un proche dépendent des conceptions morales spécifiques à l'aidant (don, bienveillance, responsabilité, devoir) selon des convictions éthiques, religieuses, culturelles qu'une société fondée sur un pluralisme des valeurs ne pourrait remettre en cause, la manière dont l'État devrait comprendre la dynamique des soins informels et notamment les liens qui les régissent doit être questionnée. Aussi, si un État (ou une Province) décide d'octroyer une allocation pour ce soutien, il devra définir qui de l'aidant ou de l'aidé percevra la rétribution. Il est donc évident que la décision ayant conduit à savoir qui, de l'aidant ou de l'aidé, devrait être le porteur de l'allocation se soit appuyée sur une conception particulière du lien entre le malade et son proche-aidant. Cette conception influencera la relation bipartite par la suite.

Aussi, la reconnaissance institutionnelle des aidants est donc posée par la « privatisation » de la sollicitude à la différence de celle vécue dans les lieux publics (hôpitaux, CHSLD) où les normes sont contractualisées. En conséquence, je plaiderai (avec l'aide des éthiciens-ne-s du *Care*) la nécessité d'une « sollicitude contractualisée » dans l'institution privée familiale. Je procéderai comme suit : premièrement, je présenterai les constats qui guident ma réflexion envers cette nécessité de « contractualiser » la sollicitude. Ensuite, je développerai mon double objectif au moyen de la formulation de deux hypothèses. Je pense, en effet, que reconnaître les aidants passe par la prise en compte des compétences qu'ils déploient au quotidien pour soutenir leurs proches ce qui suppose l'évaluation des bonnes et des mauvaises pratiques de soins informels. Je suppose également qu'une telle prise en compte politico-économique de ce travail domestique implique une décentralisation de la dyade formée entre l'aidant et la personne soutenue. Je suggère ensuite, qu'à partir du recul pris vis-à-vis de cette dyade, il faille mettre en adéquation les compétences des soignants familiaux avec les besoins spécifiques des personnes en perte d'autonomie. Par la présentation de mes hypothèses, j'ai

l'intention de tracer les contours de ce qui me permettra (dans un article subséquent) de formuler les bases politiques et sociales de la « sollicitude contractualisée ».

I- Vers une récusation de la sollicitude strictement morale

L'aide informelle est comprise, le plus fréquemment, sous le prisme d'une conduite guidée par une relation interpersonnelle existante et en devenir fondée sur la sollicitude du donneur de soin envers la personne malade et/ou dépendante. On postule donc une compassion d'un agent envers un patient. À mon sens, il n'est guère nécessaire de mettre autant l'accent sur ces types de sentiments moraux puisqu'il est impossible de saisir les états de conscience d'autrui. Aussi deux constats guident la réflexion d'où procède ma récusation du concept de sollicitude. Le premier est un constat moral, le second est davantage économique.

Un premier constat provient du fait qu'il faille noter l'inadéquation du terme de sollicitude pour qualifier le raisonnement moral qui conduit à accepter la responsabilité de prendre en charge informellement l'un de ses proches. En effet, pouvons-nous être toujours certains que lorsqu'une situation de handicap, de dépendance liée au vieillissement transforme un membre d'une famille ou quand une maladie chronique ou neuro-dégénérative est annoncée, la personne qui se charge alors de veiller sur le malade est instinctivement guidée par un affect de l'ordre de la sollicitude? Généralement, parler du sentiment de sollicitude fait en sorte de considérer l'aide informelle comme une action guidée par une disposition envers autrui provenant des qualités propres au para-soignant. Or, je postule que rien n'indique que l'aide soit une action motivée et exécutée en vertu de la nature morale du donneur de soin. Pour autant, il est évidemment irrécusable que le soutien procède d'une forme de bienveillance, en particulier parce qu'un seuil minimal de bienveillance envers l'autre est nécessaire à la bonne poursuite des soins domestiques et à leur efficacité sur le long terme. Seulement, il faut comprendre que postuler l'aide informelle comme ayant pour pivot moral la sollicitude laisse pour compte le fait que différentes émotions et sentiments aussi divers que complexes entrent également en jeu. Citons que parmi les aidants

interrogés dans plusieurs enquêtes sociologique¹, l'expression d'un sentiment de reconnaissance envers leurs proches soutenus ; la prise de responsabilité familiale préexistante et rendant « naturel » la prise en charge ; le devoir moral issu de diverses conceptions éthico-religieuses dont notamment le respect du performatif « tu honoreras ton père et ta mère » demeurent des composantes fondamentales. De plus, il convient de ne pas écarter que la place occupée auprès de la personne malade et dépendante avant qu'elle perde son autonomie joue également un rôle prépondérant dans le choix de la soutenir ou non. Souvent, la personne volontaire pour dispenser les soins (ou désignée) ne l'est pas d'une manière arbitraire. Fonder l'aide informelle sur le sentiment de sollicitude des agents envers le bénéficiaire des soins exclut également la prise en compte des relations interpersonnelles souvent complexes ainsi que leurs dynamiques qu'elles soient conscientes ou non.

Le deuxième constat réside dans la compréhension que nous nous devons d'avoir envers les composantes de ce travail domestique spécifique pour lui apporter la pleine reconnaissance qu'il mérite sur la scène juridique, sociale et économique. Ainsi, devons nous explorer les enjeux normatifs qui sous-tendent cette réalité empiriquement vécue, dans le silence, par de nombreux individus par le fait même empêchés d'avoir une activité professionnelle rémunérée. Cette analyse de la spécificité de ce travail domestique nécessite de renforcer la conception du *care* comme étant une compétence en plus d'être seulement une disposition morale d'un agent envers un tiers. Aussi, il nous faudra reconnaître que comme pour toute activité, il y a du bon et du mauvais *care*. À cet effet, donner un cadre statutaire à ceux qui réalisent l'aide informelle suggère de reconnaître, de valoriser et de rétribuer les soins adéquatement donnés² (dans la mesure où ils représentent un coût pour l'agent et la collectivité souvent compris en termes d'économies de main-d'œuvre hospitalière et d'argent public).

Au titre de ces deux constats, il faut rappeler que l'aide informelle est liée à une éthique dite « de la sollicitude » qui tente de traduire l'expression anglaise « *ethics of care* ». Ainsi comprend-on que le terme sollicitude dans sa restriction terminologique traduit

inadéquatement les différentes dimensions du *care*. De ce fait, il peine à manifester les multiples enjeux présents dans les débats se rapportant à cette éthique. On comprend donc que la notion de *care* est incomprise dans sa globalité. En effet, lorsque la problématique de l'aide familiale est évoquée, le plus souvent, plusieurs des dimensions du *care* sont passées sous silence et notamment la notion de compétence des agents mais aussi la nécessité d'admettre que ces soins quelque soient leurs formes influencent non seulement la dyade aidant/aidé mais aussi l'intégralité de la cellule familiale gravitant autour. De plus, le manque de considération des différents aspects du *care* par les institutions publiques et leur réduction à la simple notion de sollicitude est l'une des raisons de la non-reconnaissance de l'aide informelle dans un cadre familial et relationnel privé et cela a des conséquences sur la reconnaissance économique. C'est pourquoi je suggère que parmi toutes les dimensions du *care*, la compétence devrait primer.

II- Le care comme compétence

Avec l'aide de Joan Tronto, il est possible d'évoquer l'hypothèse selon laquelle une sollicitude prise dans sa dimension politique et institutionnelle se doit de prendre en compte la compétence qui y est associée. En effet, cette théoricienne qui a marqué l'éthique du *care* a affirmé qu'il s'agit d'une activité recoupant plusieurs dimensions. À cet effet, elle identifie quatre phases que je divise en trois.

En premier lieu, la notion de reconnaissance recoupe la première dimension identifiée par Tronto. Il ne s'agit pas ici d'une reconnaissance morale au sens où l'entend Axel Honneth mais simplement celle de la nécessité de prendre soin de quelqu'un (*caring about*) en fonction de ses besoins. À mon sens, cette attitude recoupe une aptitude à reconnaître les besoins d'autrui qu'il les formule par des mots ou non. Il s'agit d'une dimension fondamentale puisque la compétence qui sera ci-après évoquée ne peut s'exercer que pour autant qu'elle soit en adéquation avec les besoins exprimés ou implicites de la personne recevant les soins.

En second lieu, Tronto évoque la notion de responsabilité. Cette notion fonde la prise en charge (*taking care of*) pour prendre soin de

quelqu'un (*caring for*) qui est l'objet du soin réalisé (*care receiving*). Bien entendu, cette responsabilité nécessite la compréhension des besoins qui ont été identifiés durant la première phase. Cette dimension postule qu'une responsabilité du donneur de soin soit assumée envers le receveur. En particulier, il doit s'efforcer de pourvoir aux moyens permettant de réaliser l'aide envers le receveur des soins. Pour ma part, je pense qu'il convient d'associer cette responsabilité à la confiance accordée à l'aidant par le receveur des soins ainsi que celle de l'aidant en ses propres capacités de donner des soins adéquats aux besoins entendus ou identifiés. Aussi, je crois que cette responsabilité est liée à une capacité. On le voit au sein de la famille où la prise en charge revient à celui qui s'en sent capable ou qui est désigné comme l'étant davantage que les autres membres de sa famille.

La troisième étape correspond au travail de soin et à la compétence requise pour le réaliser. Comme le montre Tronto, la compétence fonde la valeur du travail de soin en lui-même. Ainsi dans *Moral Boundaries*, Tronto explique que cette phase est symboliquement dévalorisée. Il y a, en effet, un problème de reconnaissance de cette étape fondamentale au travail de soin. Comme le souligne Pascale Molinier : « le *care* n'est pas seulement une disposition ou une éthique. Il s'agit avant tout d'un travail. [...] Parvenir à formaliser ce travail ; en produire la description et la théorie me semble être la condition indispensable à une " éthique du *care* " qui atteindrait pleinement son but c'est-à-dire qui contribuerait à faire reconnaître les personnes qui réalisent ce travail de *care* dans les sociétés occidentales³. » Aussi, j'affirme que le *care* définit d'une manière conjointe à la fois certaines des activités domestique de soins et également l'intelligence qui est mobilisée par les agents afin de réaliser ces tâches.

C'est pourquoi je retiens cette notion de compétence et ce qu'elle représente en termes d'activités réalisées pour pallier la dépendance des individus dans leur cadre domestique. En effet, la compétence se trouve être le pivot sur laquelle j'appuie la « sollicitude contractualisée ». À mon sens, la compétence est d'autant plus importante qu'elle peut être personnalisée en fonction des capacités

propres de l'aidant pour réaliser certaines tâches avec dextérité et justesse (activités ménagères, de soins paramédicaux, assistance à la mobilité à l'extérieur, administration interne, coordination, etc.). Ces tâches spécifiques doivent être fonction d'une définition des besoins de la personne ainsi soutenue.

En conséquence, dans l'économie domestique, il convient de penser le *care* davantage sous le prisme d'un jugement d'utilité, ce qui signifie en conformité avec une certaine utilité technique, économique ou sociale rendant compte adéquatement des besoins de fonctionnement normal de la société.

En posant l'étape fondamentale des soins en rapport avec la notion de compétence, nous percevons mieux comment la réductibilité de l'aide informelle à une attitude guidée par la sollicitude morale peut constituer un frein risquant de rendre toute tentative pour en sortir absolument inopérante. La sollicitude se doit d'être politique dans le sens où elle met en adéquation des compétences nécessaires à la réalisation de la société avec des besoins identifiés pour l'améliorer.

D'ailleurs, nous pourrions faire le lien avec le fait que Tronto pense une quatrième phase en rapport avec les besoins eux-mêmes. C'est sur leur définition et leur respect dans le travail de soin que nous pouvons voir s'il s'agit de bon *care* ou non. Cette quatrième étape permet de définir des critères fondamentaux au bon *care*. En rapport avec cette étape majeure, je suggère donc de ré-envisager le *care* comme procédant d'un verbe d'action renvoyant à la fois à une forme d'activité et à une compétence de travail autant signifiante dans l'économie domestique que dans une dynamique qui rejoint l'activité réalisée dans l'économie de marché. Ceci doit conduire à réfléchir à la fois en termes de coûts financiers (économie réalisée du fait de la présence de ces compétences au sein des familles) mais aussi – et en priorité – à penser des formes d'arrangements sociaux permettant une meilleure conciliation travail/famille. Ceci suppose que l'aidant puisse être accompagné dans le développement de ses compétences. Ainsi faut-il considérer que le travail de soin apporte une certaine vulnérabilité vécue par la personne qui le réalise.

II- Relation dyadique et vulnérabilité

L'aide informelle au sein de la famille est souvent vue comme engageant deux personnes reliées par un sentiment de sollicitude et de reconnaissance selon la place qu'elle occupe dans le duo. Cette dyade aidant/aidé postule implicitement une relation entre un agent autonome et une personne dépendante ou en perte d'autonomie. Cela étant, même si les liens unissant l'aidant et l'aidé ne sont pas politiques en eux-mêmes, les liens familiaux peuvent (et doivent) être pensés par les institutions politiques avant tout pour préserver la cellule familiale des fragilités qui composent son histoire ainsi que des fragilités économiques que la situation de dépendance induit.

En questionnant la réduction susmentionnée nous voyons bien comment cette récusation peut contribuer à influencer les décisions institutionnelles en lien avec les politiques familiales et le système de santé publique tels qu'elles sont existantes. La réduction nous conduit à admettre qu'il n'est plus possible de considérer la famille comme une communauté d'intérêts particuliers et strictement intimes puisque les liens unissant l'agent donneur de soin et son récipiendaire sont façonnés en partie par l'offre publique de soins disponibles pour la gestion de la chronicité et de la dépendance. Même si ce point sera l'objet d'un autre article, je peux déjà dire que la conception classique de la dyade aidant/aidé dépend généralement d'une certaine conception de la dépendance qui a plusieurs implications notamment celui de façonner un design institutionnel des soins privés et publics.

Lorsqu'est postulé un lien autonomie/dépendance entre les agents, il est aussi déterminé une ou plusieurs formes de dépendances. En d'autres termes, non seulement est apportée une définition de la dépendance et de l'autonomie, mais également, il est parfois établi une classification voire une hiérarchisation entre différents niveaux et formes de dépendances. Il s'agit d'une erreur. Car comme le suggèrent Patricia Paperman et Aurélie Damane⁴, il convient de davantage se centrer sur le dispensateur des soins.

De cette manière, nous devons être contraints de récuser l'accent mis sur la dyade aidant/réceptaire qui contribue à masquer la vulnérabilité des aidants informels et donc à dissimuler leur besoin de

soutien (notamment de rémunération et de services). Les aidants sont en effet des êtres fragilisés par l'aide qu'ils apportent au quotidien. Très souvent, ils ne peuvent avoir une vie professionnelle décente et leurs ressources matérielles peuvent s'en trouver fortement limitées. Sans compter que l'aide qu'ils apportent puise dans leurs ressources physiques et psychiques entraînant, en conséquence, un lot d'afflictions diverses voire de maladies aussi latentes que déclarées. De plus, les liens entre l'aidant et la personne soutenue sont en partie sous l'influence de jeux de pouvoirs en eux-mêmes fortement dépendants de la répartition du pouvoir économique entre les membres de la cellule familiale (le *care* revient toujours au membre de la famille ou du couple le moins bien lotis).

Puisqu'il nous faut bien comprendre que la focalisation sur cette dyade passe sous silence combien l'activité de soin peut engendrer de vulnérabilité pour l'aidant dans l'exercice de ses fonctions, nous ne devons plus lui postuler une force interne qu'il n'a pas toujours ou qu'il peut perdre au fil de la réalisation de sa mission. L'affection portée au proche aidé n'est pas une sorte de baguette magique qui efface à elle seule la pénibilité des soins informels donnés. Lorsque nous mettons l'accent sur cette dyade, en postulant qu'elle existe du fait de la sollicitude de l'aidant envers la personne soutenue, nous faisons comme si l'aide informelle était uniquement le « travail de l'amour ». Nous oublions l'existence d'autres tensions qui se jouent dans la dyade aidant/aidé et notamment le fait que les deux membres du groupe sont chacun vulnérables. « Le reconnaître suppose de reconnaître que la dépendance et la vulnérabilité sont des traits de la condition de tous⁵ », comme l'affirme Sandra Laugier.

De plus, mettre l'accent sur cette dyade postule implicitement l'existence d'un lien de subordination de l'aidé à l'aidant ou une relation de pouvoir qui exclut *de facto* la mise en exergue de certaines dimensions politiques et morales de la division du travail telle qu'elle est dans l'économie domestique. Souvent, en effet, nous faisons comme si les deux membres de la dyade n'étaient pas interdépendants l'un de l'autre. Faut-il vraiment considérer que l'aidé est en quelque sorte un subordonné ? Ne faut-il pas le traiter en partenaire qui soit partie intégrante et participative (du point de vue

des besoins exprimés) de la relation d'aide ainsi formée ? L'aidant en étant participant de la relation n'est-il pas affaibli par la nécessité de combler les besoins de l'aidé ? Sans besoin d'aide informelle, l'aidant n'occuperait pas cette fonction. L'accent placé sur la dépendance de l'aidé à l'aidant est donc fallacieux et conduit à se défocaliser des autres dimensions de l'aide informelle. Ces autres dimensions sont politiques et morales. La dimension politique est en relation avec l'interdépendance des individus même autonomes. La dimension morale intègre l'idée de vulnérabilité des agents, ce qui nécessite des services adéquats pour y pallier.

En pensant une « privatisation » de la sollicitude sous le même mode que celle vécue dans les institutions publiques (hôpitaux, CHSLD) où les normes sont contractualisées je voudrais apporter les bases pour penser un cadre statutaire à l'aide informelle dans l'institution privée familiale pour le bien-être de tous ces membres.

J'affirme la dangerosité de trop considérer cette dyade. Comme Patricia Paperman, je postule que l'on ne doit pas nécessairement concevoir la relation de *care* comme purement dyadique (comme Noddings présente le lien aidant/aidé). Je considère qu'une telle idée conduit à nier l'interdépendance comme fondement nécessaire de la société et plus particulièrement le lien de cause à effet se nouant entre la sphère privée et publique. Cette relation de cause à effet induit qu'il faille mettre en adéquation les compétences des agents avec les besoins des personnes en perte d'autonomie. À l'heure actuelle, les pays engagés dans une reconnaissance des aidants le sont car ils ont au préalable reconnu des droits et considéré les besoins des personnes dépendantes (c'est le cas dans certains pays d'Europe du Nord comme la Finlande où les aidants perçoivent sous certaines conditions une rémunération).

Conclusion

Ce texte avait pour fonction de récuser l'importance de la notion de sollicitude. J'ai tenté de montrer que cette notion exclut la place de la compétence et participe à une perception asymétrique des liens entre l'aidant et l'aidé qui ne tient pas compte de l'interdépendance présente entre ces deux agents et de la vulnérabilité des deux membres

de cette dyade. La focalisation faite envers la notion de sollicitude exclut la prise en compte des besoins de l'aidé et la reconnaissance de ses divers droits. Il faut donc envisager différemment ce qui fonde une aide informelle adéquatement reconnue. Comme on peut le voir, ces hypothèses sont celles qui ont cours dans le système de soins publics où la sollicitude est intégrée au travail de soins contractualisées sous forme d'accords professionnels. Ne faut-il pas dans la sphère privée penser les bases qui doivent conduire à définir un curriculum plus strict afin d'encadrer la prise en charge domestique et surtout donner un cadre statutaire aux aidants? Sans perdre l'autonomie aux agents dans la sphère privée, il est urgent d'offrir des droits aux aidants passant par la contractualisation de leur prétendue sollicitude.

-
1. Je fais référence ici à deux enquêtes : Nancy Guberman, Pierre Maheu, Chantal Maillé, *Travail et soins aux proches dépendants*, Montréal, 1993, Les éditions du remue-ménage et Odile Sévigny, Francine Saillant, Sylvie Khandjian, *Fenêtres, ouvertes. Dire et partager l'aide et les soins*, Montréal, Ecosociété, 2002.
 2. Il va sans dire que les actes qui constituent des soins mal donnés s'apparentent à des degrés divers soit à de la négligence soit à de la maltraitance voire de la non-assistance à personne en danger pour les cas les plus graves. Il est évident que ces attitudes doivent être très sévèrement punies pénalement. Ces cas représentent malheureusement des risques associés à la non-reconnaissance institutionnelle des aidants. Ils sont implicitement liés à ma conviction selon laquelle la sollicitude ne doit pas être le pivot central de l'aide informelle.
 3. Pascale Molinier, « Le care à l'épreuve du travail, Vulnérabilités, croisées et savoir-faire discrets » dans *Le souci des autres, éthique et politique du care*, Patricia Paperman et Sandra Laugier (dir.), Paris, éditions de l'EHESS, 2005.
 4. Patricia Paperman et Aurélie Damane, « Care domestique : délimitations et transformations » dans *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Pascale Molinier, Sandra Laugier, Patricia Paperman, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2009.
 5. Sandra Laugier, « Vulnérabilité et expression ordinaire » dans *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, op. cit.

Quel tarif pour la formation universitaire ?¹

Philippe Verreault-Julien, *Université Laval*

Introduction

La tarification de la formation universitaire, particulièrement celle de premier cycle, est un enjeu récurrent des débats politiques dans les pays occidentaux. Différentes réponses sont données à ce problème et celles-ci varient de la gratuité de la formation (Norvège, Suède, Irlande etc.) à un presque complet principe d'utilisateur-payeur (États-Unis, Australie, la plupart du Canada, etc.). Récemment, au Québec, le gouvernement a mis un terme à un gel nominal des droits de scolarité afin de les augmenter progressivement pendant cinq ans. La crise des finances publiques et la remise en question des principes de justice sur lesquels s'assoient les institutions soulèvent de profondes questions concernant la tarification des services publics, comme en témoignent certaines déclarations gouvernementales ou encore la sortie de documents comme le Rapport Montmarquette². La problématique sous-jacente au débat concernant la tarification de la formation universitaire³, souvent pas suffisamment explicite, n'est pas de savoir quel est le coût de la formation universitaire, mais plutôt par qui et comment le coût doit être assumé.

Cette communication se proposera de répondre à cette question en faisant appel à deux principes normatifs principaux, soit l'efficacité et l'équité. Nous donnerons une définition de l'efficacité et verrons en quoi celle-ci commande une intervention publique. Nous présenterons ensuite deux critères d'équité qui, en conjonction, devraient nous permettre d'évaluer les différents modèles institutionnels. Puis, nous essaierons de voir si l'un ou l'autre s'avère respecter davantage les principes élaborés.

Avant de poursuivre, nous aimerions prévenir le lecteur de deux choses. Premièrement, les propositions discutées s'inscrivent dans un contexte particulier et nous ne prétendons pas qu'elles

soient nécessairement les meilleures ou encore partout applicables. Deuxièmement, un des objectifs de l'analyse est d'examiner à quelles conclusions un petit ensemble de principes peu controversés peut nous mener. Il est donc naturel que nous fassions l'impasse sur de nombreux autres, peut-être plus adéquats, mais aussi, selon nous, plus contestables.

Efficacité

D'emblée, un premier principe normatif s'impose, soit l'efficacité. L'efficacité se définit comme le rapport entre les résultats obtenus et les cibles déterminées⁴. Il n'apparaît pas souhaitable que la tarification de la formation universitaire ne nous permette pas d'atteindre les objectifs visés. La science économique a retenu de Vilfredo Pareto un critère d'efficacité, une cible, permettant de juger les états sociaux : « Une situation économique est efficace au sens de Pareto s'il n'est pas possible d'accroître la satisfaction d'un individu sans réduire celle d'un autre⁵. » La notion d'efficacité renvoie conséquemment à la maximisation de la satisfaction des préférences des individus. Différentes distributions répondant au critère d'efficacité sont possibles et une situation économique efficace est en fait un état d'équilibre dans lequel aucun échange ne pourrait être effectué sans réduire la satisfaction d'au moins un agent. L'efficacité au sens de Pareto semble être un principe souhaitable dans la mesure où elle permet de juger si les préférences sont satisfaites dans une situation économique donnée.

L'économie du bien-être, branche de la microéconomie ayant pour objet la distribution de la satisfaction, énonce deux théorèmes fondamentaux : (i) « Le Premier Théorème de l'Économie du Bien-être stipule qu'un équilibre concurrentiel est efficace au sens de Pareto » et (ii) « Le Second Théorème de l'Économie du Bien-être stipule qu'à condition que les préférences soient convexes, toute allocation efficace au sens de Pareto peut être réalisée par un équilibre concurrentiel⁶. » Le premier théorème stipule que l'équilibre créé par l'utilisation d'un mécanisme bien précis, soit le marché concurrentiel, entraîne une situation Pareto-optimale. Le deuxième théorème affirme que toute situation efficace au sens de

Pareto peut être réalisée par le marché concurrentiel sous certaines conditions (i.e. des préférences normales et des dotations initiales adéquates).

La principale vertu de ces deux théorèmes est de séparer les questions d'efficacité et de distribution. Si le marché concurrentiel permet en principe d'allouer efficacement les ressources, il est néanmoins possible de préférer une distribution différente et qui sera tout aussi efficace sous certaines conditions. Peu importe la conception sous-tendant le choix d'une distribution, les marchés concurrentiels peuvent la réaliser par le biais des rôles allocatif et distributif des prix. En effet, ceux-ci indiquent la rareté relative des biens (rôle allocatif) et la quantité qu'il est possible d'acheter (rôle distributif).

Prima facie, les marchés concurrentiels semblent être le mécanisme le plus adéquat permettant d'allouer les ressources entre la demande de formation universitaire et son offre. Un marché concurrentiel établira une tarification d'équilibre et la demande sera égale à l'offre de formation universitaire, la satisfaction des préférences étant dès lors efficace. Cela dit, le «marché» de la formation universitaire rencontre deux obstacles principaux dans la réalisation d'une allocation efficace.

Premièrement, la formation universitaire, à un plus ou moins grand degré, produit des externalités, c'est-à-dire que les coûts ou les avantages ne sont pas totalement internalisés par les individus. La formation universitaire d'un individu aurait des conséquences non compensées ni désirées sur d'autres personnes. Si l'ampleur des externalités positives semble être contestable, leur existence n'est toutefois pas complètement niée⁷. L'argument des effets externes est fréquemment invoqué pour justifier l'intervention gouvernementale parce que leur existence, conjuguée à des externalités positives, entraîne la production d'une trop faible quantité de formation universitaire. Un avantage marginal social élevé suggère ainsi une baisse des prix afin de faire coïncider la quantité demandée avec la quantité socialement optimale. Les effets externes, quels qu'ils soient, enrayent le mécanisme du marché et la présence d'externalités cautionne une intervention.

Deuxièmement, l'échec des marchés financiers guette la formation universitaire. En effet, l'investissement dans le *capital humain* en est un très risqué à plusieurs égards. « Les marchés financiers sont très mal adaptés à l'éducation, même quand on la considère comme un investissement⁸. » Par exemple, contrairement à un emprunt pour l'achat d'une maison, la personne voulant investir dans ses compétences et habiletés ne peut pas laisser celles-ci en garantie à son prêteur, l'esclavage étant formellement proscrit dans nos sociétés. Aucune garantie tangible ne peut être offerte, *a fortiori* à des étudiants et étudiantes dont la valeur des actifs est somme toute limitée. Par ailleurs, l'investissement dans le *capital humain* est risqué dans la mesure où il est difficile d'anticiper son succès. Une personne peut abandonner en cours de route, changer d'orientation ou être victime d'une conjoncture économique défavorable. La nature toute particulière du *capital humain* et les risques qui sont associés à un investissement dans celui-ci font en sorte que le marché concurrentiel n'est pas à même de produire une quantité efficace de formation universitaire.

Ce dernier argument, plus encore que celui des externalités positives, justifie l'intervention gouvernementale : « Pour réduire l'incidence de ce risque élevé sur les décisions individuelles d'investir en éducation universitaire, l'État est justifié de subventionner l'éducation universitaire⁹. » Ces deux motifs rejoignent néanmoins notre préoccupation d'efficacité puisque dans les deux cas ils nous montrent les carences du « marché » concurrentiel de la formation universitaire et son incapacité à produire une quantité socialement optimale de formation : « À cause des effets externes et du fonctionnement imparfait des marchés financiers, un système de marché n'incite pas un nombre adéquat de personnes à poursuivre leurs études¹⁰. » Il est possible de contourner ce problème en subventionnant soit l'offre, soit la demande, ce qui revient au même. On peut subventionner les établissements ou les individus afin de modifier le prix relatif de la formation universitaire¹¹.

Nous avons vu que si le marché concurrentiel peut théoriquement amener une situation économiquement efficace en termes de satisfaction des préférences, les contraintes particulières inhérentes

à la formation universitaire militent en faveur d'une intervention publique afin de lubrifier la mécanique réfrénée par les effets externes et les échecs des marchés financiers. Avant de passer à la prochaine section nous tenons à souligner que de nombreuses autres raisons pourraient justifier l'intervention publique. Nous les avons choisies parce qu'elles sont peu contestées et qu'elles fournissent des justifications économiquement acceptables¹². L'intervention est donc au moins cautionnée par la science économique. Qu'en est-il de l'équité ?

Équité

Nous avons vu qu'il était possible de traiter indépendamment de la question de l'allocation et de la distribution. Un principe d'équité permet ainsi de juger de quelle façon la formation universitaire doit être distribuée. Qui doit recevoir cette formation et comment les coûts doivent-ils être répartis ? Nous reprendrons deux principes normatifs proposés par Peter Dietsch pour évaluer un niveau équitable de tarification de la formation universitaire : « Des opportunités éducatives égales pour des individus d'habiletés égales ; le principe du bénéficiaire-payeur afin de parvenir à une juste répartition des coûts et bénéfices de l'éducation supérieure¹³. » Ces deux principes permettent d'évaluer la tarification sous l'angle de la répartition équitable des avantages et de la juste prise en charge des coûts. À première vue, comme Dietsch le souligne lui-même, ces principes semblent aller de soi et cela constitue certainement une de leurs forces.

Le premier principe, celui d'opportunités éducatives égales pour des capacités égales, signifie que ceux et celles possédant les mêmes capacités, talents et aptitudes doivent être traités semblablement. Ce principe ne cherche pas *nécessairement* à favoriser un plus grand accès à des groupes particuliers qui sont sous-représentés, mais, dans le cas qui nous intéresse, à éliminer des opportunités éducatives inégales résultant de la situation financière de l'individu ou de la famille. Il s'agit essentiellement d'un critère d'équité horizontale, c'est-à-dire qu'il prescrit un traitement équitable aux égaux, mais fait peu de cas des inégaux. Un individu moins talentueux, en ce

sens, serait traité différemment qu'un autre plus talentueux. Ce principe semble conséquemment incompatible avec la définition usuelle du bien économique privé. On parlerait plutôt de bien tutélaire : « On appelle bien tutélaire, ou méritoire, un bien dont on juge inacceptable que certains n'y aient pas accès¹⁴. » Si on considère que les ressources financières ne doivent pas discriminer l'accès à la formation universitaire, c'est qu'on fait appel à une norme parallèle jugeant de la nature du bien particulier. On n'aurait jamais l'idée, par exemple, de proposer un principe d'opportunités égales à capacités égales concernant les Ferrari.

Le deuxième principe, celui de bénéficiaire-payeur, soutient que les personnes recevant des bénéfices de la formation universitaire doivent en assumer, ne serait-ce que partiellement, les coûts. Il semble en effet intuitif qu'un individu doive payer pour un bénéfice qu'il reçoit et qu'il ne peut pas, conséquemment, contraindre les autres à défrayer les coûts d'un bénéfice privé qu'il retire : « Après tout, *il serait injuste de faire payer l'individu A – même en partie – pour un avantage social qui est conféré à B, et duquel A ne bénéficie pas*¹⁵. » Si l'existence d'effets externes positifs semble discutable, l'existence d'un important bénéfice privé (monétaire, du moins) à la formation universitaire semble, quant à elle, incontestable. Marius Demers évalue qu'au Québec, hommes et femmes confondus, les titulaires d'un diplôme d'études secondaires qui poursuivent jusqu'à l'obtention d'un baccalauréat obtiennent un taux de rendement privé de 10,6%¹⁶. En effet, ces diplômés gagnent généralement un salaire substantiellement plus élevé que leurs semblables ayant arrêté après le secondaire ou le collégial. Malgré le taux d'imposition plus élevé auquel ils doivent faire face au Québec, un baccalauréat demeure, en moyenne, très rentable. La formation universitaire permet également d'occuper des fonctions socialement prestigieuses et la qualité de vie générale semble s'améliorer avec le niveau de formation, notamment au niveau de la santé, des habitudes de vie ou encore de la situation d'emploi. Une question très pertinente se pose alors, à savoir qui doit défrayer les coûts permettant d'obtenir ces bénéfices ? C'est justement ce à quoi tente de répondre le principe de bénéficiaire-payeur.

Évidemment, il aurait été possible d'invoquer de nombreux autres principes d'équité afin de guider normativement la distribution de la formation universitaire. Par exemple, un principe faisant de l'éducation supérieure un droit fondamental pourrait bien entendu invalider le principe de bénéficiaire-payeur. Nous avons choisi ces principes parce qu'ils sont simples et relativement peu controversés, du moins en l'absence de normes parallèles. Il s'agit en quelque sorte de normes minimales, non pas les meilleures normes possibles. Voyons maintenant comment il est possible d'articuler ces deux principes d'équité avec celui d'efficacité.

Synthèse

Précédemment, nous avons montré quels principes il semblait souhaitable d'utiliser afin de déterminer le niveau de la tarification de la formation universitaire. Pris individuellement, ces principes autorisent des solutions différentes. Le défi consiste alors à trouver celle qui les respecte le mieux.

L'étude du principe d'efficacité nous a montré que le strict recours au marché concurrentiel se bute à deux obstacles, soit l'échec des marchés financiers et la présence d'effets externes. Cela justifiait l'intervention publique afin d'assurer une quantité optimale de formation universitaire. Nous laisserons en suspens la question de savoir quel est précisément l'arrangement institutionnel le plus efficace afin de nous concentrer sur les principes d'équité. Peu importe le modèle de financement choisi, il est toujours possible de continger l'offre afin de limiter une potentielle surproduction. La question plus intéressante, et dont nous ne traiterons pas, pourrait concerner l'*efficience* de tel ou tel arrangement.

Dans la mesure où l'on prend comme hypothèse qu'il n'est pas possible de modifier considérablement les dotations initiales, l'utilisation du marché concurrentiel comme mécanisme d'allocation efficace des ressources résulte forcément en une distribution inéquitable eu égard aux deux principes d'équité. Une égalité des ressources monétaires exclurait *ipso facto* que les ressources financières aient un rôle discriminant dans l'accès, permettant alors de sauvegarder la souveraineté du consommateur. Il n'est pas possible de soutenir,

malgré une évidente inélasticité de la demande par rapport au prix, que la tarification de la formation universitaire n'a pas d'incidence sur le choix d'accéder à l'université. Une étude économétrique commandée par le MELS est arrivée à la conclusion que, *ceteris paribus*, la demande de formation universitaire augmenterait sensiblement dans le cas où les droits de scolarité seraient abolis, une augmentation de l'ordre de 7,8232%¹⁷ (environ 18 000 étudiants de plus que le *statu quo*). Adopter un principe d'égalité d'opportunités implique qu'on reconnaisse la possibilité d'une influence du prix sur la tarification. Dès lors, s'il est désirable d'assurer des opportunités égales à des capacités égales et qu'il est difficile d'influer sur les dotations initiales, le tarif idéal semble être l'absence de tarif. Il serait cependant malhonnête de passer trop rapidement sur l'aide sélective, soit les prêts et les bourses. Cette aide sélective permet de conserver une tarification plus élevée de la formation universitaire conjuguée à un système de redistribution aux plus défavorisés. Cela dit, une mesure sélective étant par définition sélective, un système de droits de scolarité ne semble pas être en mesure de respecter le premier principe d'équité, comme le souligne d'ailleurs Dietsch¹⁸. Marc Frenette notait en 2007 que 12% de l'écart observé entre les jeunes issus de familles du quartile supérieur de revenu et ceux du quartile inférieur concernant la fréquentation universitaire était relié aux contraintes financières¹⁹. La recherche tend à démontrer que les systèmes de prêts et de bourses ne parviennent pas complètement à offrir des opportunités égales.

Si on refuse un système de droits de scolarité avec prêts et bourses, c'est donc qu'on lorgne du côté d'une subvention massive de l'offre et d'un contrôle des prix. Afin de respecter le principe du bénéficiaire-payeur, trois options sont possibles, soit l'impôt général, l'impôt dédié et un système de prêts universel, remboursable ou non selon le revenu. L'impôt général réfère au système d'imposition sur le revenu, système généralement progressif. Un impôt dédié est un impôt spécifique que doit acquitter une personne ou un groupe de personnes. Un système de prêts universel est un système permettant à toutes et tous, peu importe leurs arrière-plans familiaux (il n'est pas sélectif), de contracter des prêts afin de financer leurs études. Nous

considérerons, pour les fins de l'analyse, que ces deux dernières options, soit l'impôt dédié et le système de prêts, sont semblables, ce qui n'est toutefois pas exactement le cas.

Si l'impôt dédié, un impôt spécifique aux personnes ayant reçu une formation universitaire, semble apporter formellement une solution élégante et plus que satisfaisante au problème de la répartition du coût des bénéfices privés, une telle solution se heurte toutefois à quelques problèmes plus pratiques. S'il y a bel et bien des bénéfices privés, il semble toutefois inconcevable d'attribuer une valeur précise au bénéfice qu'a retiré un individu donné de sa formation universitaire, comme le souligne d'ailleurs Philippe van Parijs²⁰. Changer une situation inéquitable, comme ce serait le cas dans un paiement par l'impôt général, par une autre somme toute assez arbitraire, est d'un avantage limité, tout particulièrement si un arrangement effectué par le système d'impôt général est considéré comme juste dans une société donnée. Une telle approche pourrait par contre être bénéfique dans une société où, justement, le consensus a été brisé et que la contribution par l'impôt général est perçue comme injuste. L'impôt général, dans la mesure où il est progressif, pourrait déjà couvrir une grande partie des bénéfices privés apportés par la formation universitaire. On peut par exemple se demander si, au Québec, les 257 816\$ de plus que gagne au cours de sa vie un bachelier versus un diplômé du collégial²¹ sont fondamentalement injustes, dans la mesure où l'objectif n'est pas de supprimer la totalité des bénéfices privés. Les deux types d'impôt pouvant théoriquement respecter le principe de bénéficiaire-payeur, ils n'y arrivent pratiquement qu'imparfaitement. Dietsch admet ce point, mais soutient qu'un impôt dédié demeure néanmoins plus précis²². Nous doutons toutefois de la nécessité de cette précision si, à défaut d'être parfaitement juste, un arrangement institutionnel est néanmoins perçu comme juste.

Par ailleurs, sans vouloir tomber dans le piège de la pente glissante, la mise en place d'un impôt dédié amène à se demander si cette approche ne devrait pas être privilégiée dans tous les services procurés par le gouvernement : « Dans cette perspective, tout ce qui contribue à transformer la relation de nos étudiants aux institutions

d'enseignement et à la communauté politique dont elles relèvent en une relation purement mercantile, loin d'apporter une solution au problème, ne fera que l'aiguiser²³.» Ce point, sans être une objection décisive, invite néanmoins à la prudence dans le choix de l'instauration d'un impôt dédié. Si le principe de bénéficiaire-payeur est valable pour la formation universitaire de premier cycle, devrait-il l'être pour la consommation d'eau ou encore les soins de santé?

Force est de constater que les justifications pour l'un ou l'autre des systèmes sont bien davantage pratiques que théoriques. Si l'impôt dédié peut se révéler être une option politique séduisante dans un contexte de crise des principes gouvernant nos institutions, cela n'apparaît néanmoins pas suffisant pour briser un consensus qui pourrait exister à ce sujet. Alors que les principes normatifs utilisés nous permettent d'éliminer certains arrangements institutionnels (e.g. les droits de scolarité), il faudrait faire appel à des normes extérieures, possiblement déterminées par le jeu politique, afin de trancher plus strictement la question.

Conclusion

Le lecteur attentif aura évidemment perçu notre parti pris pour les principes d'équité. S'il nous semblait évidemment souhaitable d'assurer l'efficacité de la tarification universitaire, nous ne l'acceptons pas au prix d'une violation des critères d'équité. Nous sommes également arrivés à une solution indécidable entre l'impôt général et l'impôt dédié afin de respecter le principe de bénéficiaire-payeur. Si l'impôt dédié semble être théoriquement plus équitable, l'impôt général pourrait s'avérer dans de nombreux cas une solution politiquement préférable, comme en témoigne peut-être le fait qu'il s'agit de la solution la plus répandue, l'impôt postuniversitaire n'existant pas à notre connaissance. Nous tenons finalement à souligner, au risque de nous répéter, que cette intervention a fait principalement appel à des arguments de nature économique et qu'il aurait été possible de justifier l'une ou l'autre des positions énoncées par d'autres arguments. Fait intéressant à noter, c'est que notre recours à des principes normatifs somme toute peu controversés nous amène à penser que l'existence de tarifs est à proscrire. Nous aimerions

finalement souligner que notre analyse n'aborde pas suffisamment l'essentiel des coûts privés associés à la formation universitaire, c'est-à-dire les coûts de subsistance et les coûts de renonciation à un revenu.

-
1. Nous aimerions remercier les organisateurs du colloque et plus particulièrement les participants pour leurs précieux commentaires, commentaires nous ayant mené sur la voie de profitables clarifications.
 2. Groupe de travail sur la tarification des services publics, *Mieux tarifier pour mieux vivre ensemble*, Québec, Gouvernement du Québec, 2008.
 3. Nous nous intéresserons uniquement à la formation universitaire de premier cycle. C'est celle qui est au centre des débats et qui pose le plus de problèmes.
 4. À ne pas confondre avec « efficience », qui exprime le rapport entre ce qui est produit et les ressources utilisées. Un procédé peut être efficace sans être efficient.
 5. Hal R. Varian, *Introduction à la microéconomie*, 6e édition, Bruxelles, De Boeck, 2006, p.330.
 6. *Ibid*, p.332.
 7. Cf. Clément Lemelin, *L'économiste et l'éducation*, Ste-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1998, p. 574 et Marius Demers, *Taux de rendement du baccalauréat : pour les diplômés et pour l'État*, Bulletin statistique de l'éducation, no.38, décembre 2008, p.7.
 8. Clément Lemelin, *Op. Cit.*, pp.442-444.
 9. Robert Lacroix et Michel Trahan, *Le Québec et les droits de scolarité universitaire*, Montréal, Centre interuniversitaire de recherche en analyse des organisations, février 2007, p.25.
 10. Clément Lemelin, *Op. Cit.*, p.575.
 11. Nous écarterons pour les fins de l'analyse la possibilité de modifier substantiellement les dotations initiales des individus même si cette solution serait, sur papier, la plus adéquate. Cette possibilité requerrait une analyse plus approfondie et certainement d'importantes modifications à nos institutions, ce qui ne cadre pas avec l'objectif plus modeste de notre travail.
 12. L'utilité *pratique* de la notion d'amélioration de Pareto pour mesurer l'efficacité d'une distribution demeure toutefois problématique. En effet, si la cible est la satisfaction des préférences et que la comparaison interpersonnelle des préférences est impossible, ce que l'économie du

- bien-être conventionnelle soutient, alors le principe de Pareto n'est pas d'une grande aide pour évaluer les différents états sociaux, celui-ci étant trop strict. Il demeure quand même *théoriquement* pertinent. Cf. Daniel Hausman et Michael S. McPherson, « Efficiency » dans *Economic Analysis, Moral Philosophy, and Public Policy*, 2e édition, New York, Cambridge University Press, 2006, pp.135-156.
13. Peter Dietsch, « Financing higher education: the case for a graduate tax » dans *Les ateliers de l'éthique*, vol.1, no.1, printemps 2006, p. 89. Traduction libre.
 14. Clément Lemelin, *Op. Cit.*, p.441.
 15. Peter Dietsch, *Op. Cit.*, p.90. Traduction libre.
 16. Marius Demers, *Op. Cit.*, p.6.
 17. Valérie Vierstraete, *Les frais de scolarité, l'aide financière aux études et la fréquentation des établissements d'enseignement postsecondaire : comparaison à l'échelle internationale et étude de scénarios pour le Québec*, Québec, Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport, 2007, p.112.
 18. Peter Dietsch, *Op. Cit.*, p.93.
 19. Marc Frenette, *Pourquoi les jeunes provenant de familles à plus faible revenu sont-ils moins susceptibles de fréquenter l'université? Analyse fondée sur les aptitudes aux études, l'influence des parents et les contraintes financières*, Direction des études analytiques : documents de recherche. No 11F0019MIF au catalogue, Ottawa, Statistique Canada, 2007.
 20. Philippe van Parijs, « L'Université doit-elle être gratuite? Le point de vue d'un philosophe » dans *Regards économiques*, no.14, septembre 2003, p.13.
 21. Cf. Marius Demers, *Op. Cit.*
 22. Peter Dietsch, *Op. Cit.*, p.95.
 23. Philippe van Parijs, *Op. Cit.*, p. 15.

Le rôle de la science dans l'écocentrisme humien de Callicott

Antoine C. Dussault, *Université de Montréal*

Introduction

L'écocentrisme, ou «land ethic», est une éthique environnementale anti-anthropocentriste et holistique attribuant une valeur intrinsèque à la communauté biotique¹. Selon son fondateur Aldo Leopold et son défenseur contemporain John Baird Callicott, la supériorité de l'écocentrisme sur ses rivales anthropocentristes et individualistes réside dans le fait qu'elle s'accorde mieux que ces dernières avec la description de la nature fournie par les sciences biologiques et écologiques. Prendre au sérieux la biologie évolutionnaire qui dévoile que l'humain est le fruit d'une évolution à partir de formes de vies antérieures (et non d'un acte de création spécial), et l'écologie scientifique qui démontre la complexité insoupçonnée de notre environnement et notre intime interdépendance avec ce dernier, doit nous conduire à adopter l'éthique écocentriste. Ces avancées scientifiques impliquent que nous devons maintenant élargir la communauté morale de manière à accorder une considération morale (ou «valeur intrinsèque», selon l'expression employée en éthique environnementale) à la communauté biotique à laquelle nous appartenons². Selon Leopold et Callicott, cette transformation éthique conduit à adopter comme maxime éthique fondamentale: «[u]ne chose est juste quand elle conserve la stabilité, l'intégrité et la beauté de la communauté biotique. Elle est mauvaise lorsqu'elle agit autrement³.»

Une telle défense de la supériorité de l'écocentrisme basée sur des considérations scientifiques soulève la question du degré d'autonomie que possède l'éthique par rapport aux sciences. Il est orthodoxe de considérer, depuis G.E. Moore et sa critique du «sophisme naturaliste» en philosophie anglo-saxonne (reformulant l'interdiction humienne d'inférer de l'être au devoir être), et depuis

Max Weber et sa thèse de la neutralité axiologique de la science sur le continent, que l'éthique et la science sont deux sphères indépendantes. On pourrait alors être tenté de soupçonner Leopold et Callicott de glisser de l'être au devoir être et de franchir ainsi indûment le fossé qui les sépare⁴. De tels soupçons ne seraient cependant pas justifiés. Callicott est tout à fait conscient du danger d'un tel glissement, et prend les précautions nécessaires pour l'éviter. Pour ce faire, il emprunte à Hume sa conception de l'éthique fondée sur le sentiment, et montre que c'est via nos réponses émotives naturelles que les faits révélés par l'évolution et l'écologie peuvent orienter nos évaluations éthiques. Il reprend aussi l'explication darwinienne de l'émergence de l'éthique, et, en montrant sa parenté avec la méta-éthique humienne, développe une manière de présenter l'écocentrisme comme une évolution morale que doit opérer l'humain pour s'adapter au contexte écologique actuel.

Dans cet article, je présenterai la stratégie adoptée par Callicott pour ancrer l'écocentrisme dans les sciences biologiques et écologiques, tout en restant en accord avec la méta-éthique humienne. Je le ferai en rappelant d'abord quelques caractéristiques importantes de la méta-éthique humienne. Je montrerai ensuite comment cette méta-éthique, telle que revisitée par l'explication évolutionnaire de l'éthique, permet de concevoir l'écocentrisme comme une évolution morale. Finalement, ces caractérisations méta-éthiques me permettront de montrer comment Callicott parvient à faire découler la supériorité de l'écocentrisme sur ses rivales de considérations scientifiques, sans commettre le sophisme humien.

1. La méta-éthique humienne

1.1 L'éthique du sentiment et le défi auquel elle fait face

Hume fonde l'éthique sur le sentiment. Selon lui, ce qui, ultimement, fonde notre adhésion à certains principes moraux n'est pas de nature rationnelle, mais sentimentale⁵. Selon lui, comme la raison ne peut produire aucune vérité sans être alimentée par l'expérience empirique, et comme le monde qui peut être expérimenté est axiologiquement neutre, la raison ne peut pas être la source de nos jugements de valeurs. L'aspect épistémologiquement suspect d'une

prétention de la raison seule à produire des vérités, et l'étrangeté ontologique qui caractériserait un monde chargé axiologiquement me portent à considérer que Callicott fait le bon choix lorsqu'il entreprend de fonder l'écocentrisme sur une méta-éthique humienne⁶.

Une telle méta-éthique est toutefois confrontée à une objection de taille. Si l'éthique est une pure question de sentiment, et si les sentiments sont subjectifs (comme c'est vraisemblablement le cas), comment une méta-éthique humienne peut-elle rendre compte du sérieux que nous accordons aux débats et aux dilemmes éthiques? Nous ne vivons pas ces dilemmes comme pouvant être réglés par une décision subjective arbitraire. Lorsque nous sommes devant ces dilemmes, nous avons l'impression qu'il y a réellement des choix qui sont meilleurs que d'autres, indépendamment des réactions subjectives de chacun, et nous considérons que les débats moraux peuvent réellement servir à critiquer et orienter nos conduites au plan éthique. Nous constatons qu'il arrive, au moins à l'occasion, que de nouveaux arguments nous fassent progresser vers de nouvelles valeurs, qui nous apparaissent alors meilleures que nos précédentes. Comment la perspective méta-éthique humienne peut-elle rendre compte de cela? Ce problème est crucial pour l'écocentrisme, puisque ce qu'il promet est une transformation morale radicale. L'éthique occidentale classique est anthropocentriste et individualiste, alors que l'écocentrisme est anti-anthropocentriste et holistique. Il semble donc que le succès du projet de Callicott repose sur sa capacité à relever ce défi posé à la méta-éthique humienne. Callicott doit pouvoir montrer qu'une méta-éthique humienne peut asseoir la justification d'un changement de valeurs. S'il n'y parvient pas, il laissera alors triompher le relativisme, et devra conséquemment reconnaître que l'écocentrisme n'est qu'une option éthique additionnelle parmi toutes les autres sur le marché postmoderne des styles de vie, ce qu'il n'a évidemment pas envie de faire.

1.2 Deux rôles pour la raison en éthique selon Hume

Selon Aldo Leopold, l'éthique est une forme d'adaptation darwinienne apparue dans l'évolution naturelle, qui peut elle-même évoluer culturellement. Selon lui, le progrès moral de l'humanité

est caractérisé par une extension constante de la communauté morale dont la prochaine étape est l'écocentrisme⁷. Ainsi, selon lui, l'écocentrisme constitue « une possibilité de l'évolution et une nécessité écologique⁸ ». Callicott rappelle certains éléments clés des conceptions humienne et darwinienne de l'éthique pour articuler ces deux idées. Selon la lecture de Callicott, par « possibilité de l'évolution », Leopold signifie que l'écocentrisme est un changement de notre sensibilité morale psychologiquement possible, et par « nécessité écologique », il soutient que ce changement est rendu nécessaire par la situation écologique actuelle, où l'humain, par son extrême pouvoir sur la nature, peut la détériorer de manière irréversible, et par le fait même hypothéquer son propre avenir⁹. Pour montrer que l'écocentrisme est une « possibilité de l'évolution », Callicott rappelle certaines précisions faites par Hume sur le rôle que peut jouer la raison en éthique.

Hume admet deux voies indirectes par lesquelles la raison peut orienter l'éthique. Il est à noter que, Hume étant empiriste au plan de la théorie de la connaissance, ces voies d'orientation de l'éthique par la raison prendront la forme d'orientations de l'éthique par les faits. Selon Hume, la raison peut, sur la base de faits, orienter l'éthique « soit lorsqu'elle éveille une passion en nous informant de l'existence de quelque chose qui en est un objet adéquat, soit quand elle révèle la connexion des causes et des effets de façon à nous procurer les moyens d'exercices d'une passion donnée¹⁰ ».

La seconde de ces deux voies décrites par Hume est communément appelée le « raisonnement moyen-fin ». Il stipule que si une personne attribue une valeur à un objet O et qu'elle constate que M est un moyen efficace d'obtenir O, alors, raisonnablement, elle accordera une valeur (instrumentale) à M. Employant ce raisonnement moyen-fin, on pourrait, selon Callicott, articuler une justification *prudentielle* de l'écocentrisme. En inférant du fait que protéger l'équilibre de la communauté biotique est un moyen efficace de garantir la vie et le bonheur humain à long terme (en supposant que c'est une fin que nos sentiments nous poussent à désirer), on pourrait inférer que l'on doit désirer le maintien de cet équilibre¹¹. Toutefois, pour Callicott, cette voie n'est pas satisfaisante, puisque son projet est de fonder la valeur

intrinsèque de la communauté biotique, et le raisonnement moyen-fin ne parvient qu'à fonder sa valeur *instrumentale*¹².

C'est la première des deux voies décrites par Hume qui permettra à Callicott de fonder la valeur *intrinsèque* de la communauté biotique, en la faisant voir comme une «possibilité de l'évolution» morale sentimentalement attrayante. J'appellerai cette voie de régulation de l'éthique par les faits la «correction factuelle¹³». L'idée de la correction factuelle consiste à remarquer que si une personne attribue une valeur intrinsèque aux êtres possédant une propriété P, et que cette personne découvre que l'objet O possède la propriété P, alors, toutes choses étant égales par ailleurs, cette personne sera raisonnablement conduite à attribuer une valeur intrinsèque à l'objet O. Callicott illustre une telle correction par le cas où l'objet O en question serait un fœtus de 5 mois et la propriété P serait celle d'être un être humain.

[...] opponents of abortion present medical evidence to show that a fetus only five months after conception has all the outward physical features, circulatory and nervous systems, and internal organs of a human being. They wish us to conclude that the fetus is a proper object of those of our moral sympathies which are naturally excited by human beings, especially by human infants.¹⁴

J'expliquerai à la section 3 comment Callicott exploite la correction factuelle pour montrer qu'attribuer une valeur intrinsèque à la communauté biotique est une «possibilité de l'évolution» morale sentimentalement attrayante. Selon lui, de la même manière que certains faits à propos des fœtus de 5 mois le peuvent, certains faits à propos des communautés biotiques peuvent solliciter notre sensibilité morale.

2 Hume «darwinisé»

2.1 Darwin et la fonction évolutionnaire de l'éthique

Selon Callicott, la méta-éthique humienne entretient un lien de parenté fort avec l'explication darwinienne de l'émergence de l'éthique. Ce rapprochement est assez orthodoxe et reconnu par plusieurs philosophes intéressés aux bases évolutionnaires de

l'éthique¹⁵. Darwin cite d'ailleurs lui-même Hume et Adam Smith (autre défenseur important d'une éthique du sentiment) lorsqu'il présente son explication évolutionnaire de l'origine de l'éthique¹⁶.

Ce que Darwin ajoute à l'éthique humienne du sentiment est une explication de son origine. Hume ne pouvait qu'attribuer l'origine du sentiment moral à « l'auteur de la nature », ce qui laissait planer le mystère sur les raisons pour lesquelles la nature nous aurait dotés de tendances si socialement commodes¹⁷. Darwin explique dans *La descendance de l'homme*, contre Herbert Spencer et sa tentative d'appliquer la sélection naturelle à l'organisation de la société, que les comportements d'entraide confèrent un avantage adaptatif aux membres des populations qui les pratiquent. Selon Darwin, il est donc évolutivement plausible que l'humain possède une tendance altruiste innée émergeant sous la forme d'un sentiment moral du type décrit par Hume¹⁸.

L'approche des explications évolutionnaires consiste à expliquer les attributs physiques et comportementaux en les reliant à une *fonction* de base : la survie. Dans la perspective darwinienne, l'éthique émerge donc comme une forme d'outil de régulation sociale. Les sentiments moraux maintiennent les individus dans le respect des règles de conduite sur lesquelles repose la stabilité de la vie en communauté, et cette stabilité est elle-même favorable à la survie des individus. Leopold et Callicott reprennent explicitement cette idée. Selon Leopold, « [u]ne éthique, écologiquement parlant, est une limite imposée à la liberté d'agir dans la lutte pour l'existence¹⁹ », et cette limite vise le maintien de la communauté :

Toutes les éthiques élaborées jusqu'ici reposent sur un seul présupposé : que l'individu est un membre d'une communauté de parties interdépendantes. Son instinct le pousse à concourir pour prendre sa place dans cette communauté, mais son éthique le pousse aussi à coopérer (peut-être afin qu'il y ait une place en vue de laquelle concourir)²⁰.

Callicott reprend la même idée en ajoutant que, chez d'autres espèces, cette fonction de cohésion sociale peut être accomplie par d'autres moyens que l'éthique :

An ethic enables some animals to integrate socially. Other animals, most notably the social insects, accomplish the same integration and orchestration of individuals by completely different means; just as, for example, the bee communicates information to other bees by means altogether different from that of typical mammals²¹.

2.2 Évaluer une éthique

Cette attribution d'une *fonction* à l'éthique rend possible une certaine forme d'évaluation des morales particulières, une évaluation qui se fait toutefois d'un point de vue «extra-moral». Si l'éthique est un outil développé par l'évolution pour atteindre une fin extérieure à elle, une éthique particulière peut être évaluée sur la base de son efficacité à réaliser cette fin. C'est ce genre de critère extra-moral qui permet à Callicott de préciser l'idée de Leopold selon laquelle l'écocentrisme est une «nécessité écologique». Une raison importante pour l'humain d'adopter l'écocentrisme, selon Callicott, est que cette éthique est le seul moyen capable de garantir la survie et le bonheur de l'humanité à long terme. C'est donc pour des raisons *instrumentales* que l'humain doit adopter l'écocentrisme. Toutefois, Callicott insiste, cela n'équivaut pas à abandonner l'idée d'une valeur intrinsèque de la nature, puisque, de l'intérieur, c'est-à-dire du point de vue de l'agent moral membre d'une société adhérant à l'écocentrisme, la valeur qui est attribuée à la communauté biotique est *intrinsèque*.

From an objective, descriptive sociobiological point of view, ethics evolve because they contribute to the inclusive fitness of their carriers [...]; they are expedient. However, the path to self-interest [...] is not discernable in the participating individuals. [...] Hence, ethics are grounded in instinctive feeling – love, sympathy, respect – not in self-conscious, calculating intelligence. [...] [O]ne can only secure self-interest by putting the interests of others on a par with one's own (in this case long-range collective human self-interest and the interest of other forms of life and of the biotic community per se)²².

À mon avis, Callicott n'explique pas assez clairement comment interagissent les niveaux objectif et subjectif qu'il décrit dans ce passage. Je vais tenter d'expliquer cette interaction en m'appuyant sur les analyses plus récentes de deux philosophes : Jesse Prinz pour la question de l'évaluation du progrès moral sur la base de standards extra-moraux, et Patrick R. Frierson, pour l'application de ce mode d'explication à l'écocentrisme de Leopold et Callicott.

Jesse Prinz défend une conception de l'éthique assez similaire à celle de Hume, mais éclairée par la psychologie morale empirique récente. Selon lui, comme l'avance Hume, l'éthique découle ultimement de sentiments. Toutefois, Prinz accorde une place beaucoup plus grande que Hume à la culture en éthique. Selon lui, nous avons des *domaines* de sensibilité morale innés, mais les contenus normatifs précis qui s'y incarnent peuvent varier d'une culture à l'autre²³. La culture calibre nos sentiments moraux vers des objets, et des attitudes à l'égard de ces objets, qui peuvent varier. C'est pourquoi, par exemple, le respect d'autrui n'a pas la même forme dans toutes les cultures. L'extension de l'ensemble des êtres appelés « autrui » et les devoirs que les gens sentent avoir envers eux peuvent varier. Cette place accordée par Prinz à la culture est avantageuse pour le projet de Callicott. L'idée humienne selon laquelle l'éthique découle de sentiments *innés* restreint la possibilité d'éventuels changements moraux, et rend ainsi peu probable une évolution culturelle vers l'écocentrisme. À l'opposé, les domaines moraux innés de Prinz semblent assez malléables pour que s'y incarne l'écocentrisme²⁴.

Dans toute la diversité des formes que peut prendre l'éthique, il n'y en a aucune, selon Prinz, qui soit plus morale ou plus vraie que les autres. En ce sens, Prinz est relativiste. Toutefois, Prinz ménage quand même une place dans sa théorie pour une évaluation des éthiques. Bien qu'aucune éthique ne soit plus *morale* ou plus *vraie* que les autres selon lui, certaines éthiques peuvent être *meilleures* que d'autres d'un point de vue *extra-moral*. L'idée de Prinz est ici que, comme l'éthique est un « outil de coordination sociale » ayant pour fonction sociale d'affermir le respect des règles qui servent le mieux les buts collectifs de la société, une éthique particulière peut

être évaluée sur la base de son aptitude à réaliser ces buts. Prinz nomme le bien-être, l'universalité, la stabilité sociale, etc., comme exemples de tels buts sociaux pouvant constituer des standards extra-moraux d'évaluation des éthiques particulières. On peut selon lui, par exemple, évaluer qu'une éthique égalitaire à l'égard des hommes et des femmes est meilleure qu'une éthique machiste, en observant que la seconde nuit au bien-être des femmes (la moitié de la population...)²⁵.

Pourrait-on, de la même manière, justifier la supériorité de l'écocentrisme sur l'anthropocentrisme en faisant appel à des standards extra-moraux? Patrick R. Frierson affirme que oui, et montre que c'est ce que Leopold et Callicott tentent de faire. Il fait remonter l'idée de standards extra-moraux à Adam Smith, qui les appelait «méta-standards²⁶». Selon lui, l'idée de méta-standards est ce qui explique le mieux la relation qu'entretiennent les raisons anthropocentristes d'adopter l'écocentrisme et le respect de la valeur intrinsèque des communautés biotiques qu'il prône. Les raisons anthropocentristes interviennent au niveau extra-moral des méta-standards, alors qu'au niveau interne à la morale, une valeur intrinsèque est accordée à la communauté biotique :

[...] his distinction between objective and subjective perspective tracks a distinction between metastandards and properly ethical standards. From within the land ethic, one's focus is and ought to be on the biotic system as a whole, not primarily on the interests of individuals or even species within that biotic system. But as a reason for adopting the land ethic – an ethical metastandard – one might attend – and properly so – to one's own welfare or that of one's species²⁷.

Ainsi, selon Frierson, un écocentrisme peut, sans aucune répugnance morale, employer des arguments anthropocentristes au niveau des méta-standards. Ce qui est moralement répugnant pour un écocentrisme, c'est d'affirmer que le respect des communautés biotiques n'est justifié que par leur utilité pour l'humain (il le rend perceptible en rappelant une analogie faite par Callicott avec un argumentaire contre l'esclavage qui ne ferait intervenir que des arguments basés sur

l'intérêt personnel de l'exploitant d'esclaves)²⁸. Il n'est toutefois pas moralement répugnant pour un écocentriste, selon Frierson, de faire remarquer qu'accorder une considération morale aux communautés biotiques est bon pour l'humain.

What ecocentrists can point out, however, is that having an ethical code that [...] refuses to let human [...] interests trump the good of ecological wholes, is itself good for human beings [...]. What it does mean is that it is better for human beings overall to have an ethical code that is not focused only on what is good for human beings²⁹.

3. Fonder l'écocentrisme

Selon la caractérisation que je viens de faire de la méta-éthique employée par Leopold et Callicott, argumenter en faveur de l'écocentrisme nécessite d'argumenter à deux niveaux : au niveau extra-moral, en donnant des raisons anthropocentristes d'adopter l'écocentrisme comme « nécessité écologique », c'est-à-dire comme adaptation de l'humain à sa nouvelle situation écologique ; et au niveau intra-moral comme « possibilité de l'évolution », en citant des faits qui solliciteront nos réactions affectives par correction factuelle (cf. section 1.2). Pour les fins de la discussion, je vais tenir pour acquis qu'adopter l'écocentrisme est une « nécessité écologique ». Il me semble assez bien établi aujourd'hui que la destruction de l'environnement par l'humain le mène à sa perte, et assez clair que nos décisions publiques et choix individuels n'accordent pas encore assez de poids aux enjeux environnementaux. Cela semble appuyer l'idée de Leopold et Callicott selon laquelle la protection de l'environnement doit prendre la forme d'un respect moral envers la nature pour donner lieu à des engagements fermes³⁰. Ce qui reste à voir maintenant, c'est si l'écocentrisme est une « possibilité de l'évolution », c'est-à-dire, dans la perspective humienne de Callicott, s'il est psychologiquement possible, ou en d'autres termes, si certains faits peuvent nous conduire à y adhérer par correction factuelle.

Un progrès moral de l'éthique occidentale classique vers l'écocentrisme comporte deux changements majeurs : 1) Une extension de la communauté morale pour y inclure tous les membres

de la communauté biotique, et 2) Une refocalisation de la considération morale du niveau des êtres individuels vers celui de la communauté prise comme un tout.

3.1 Extension de la communauté morale

Selon Callicott, la perspective cosmologique copernicienne et l'évolution darwinienne révèlent à l'humain de nouveaux faits capables de susciter un mouvement d'extension de la communauté morale. Il montre comment ces faits concernant notre place au sein de l'univers et du vivant peuvent rediriger nos émotions morales.

La perspective copernicienne, rendu saillante par la mission Apollo ayant permis à l'humain de voir, de l'extérieur, sa luxuriante planète au milieu d'un univers sombre, hostile et désertique, a fait réaliser à l'humain de la fin du XX^e siècle le sort et le destin communs qu'il partage avec tous les autres vivants de la terre.

But for one of us to stand on the moon, look upon a distant Earth, and return to the rest of us photographs of our own small and very precious planet, translated heretofore mere propositional knowledge into palpable human experience. We all participated vicariously in that experience. It was, indeed, a most signal event in the collective mind of mankind. [...] those photographs of a soft, lake-blue planet, coyly swirled about with flouncy clouds, floating in empty space—with the utter desolation of the moonscape in the foreground—precipitated the ecological and environmental decade that immediately followed³¹.

S'ajoute à cette prise de conscience celle suscitée par l'évolution darwinienne, nous faisant réaliser le lien de parenté que nous entretenons avec toutes les autres formes de vie.

Un siècle a passé depuis que Darwin nous livra les premières lueurs sur l'origine des espèces. Nous savons à présent ce qu'ignorait avant nous toute la caravane des générations : que l'homme n'est qu'un compagnon voyageur des autres espèces dans l'odyssée de l'évolution. Cette découverte aurait dû nous donner, depuis le temps, un sentiment de fraternité

avec les autres créatures ; un désir de vivre et laisser vivre ; un émerveillement devant la grandeur et la durée de l'entreprise biotique³².

Ces deux prises de conscience, selon Callicott, ne peuvent pas laisser notre sensibilité morale indifférente. Selon lui, notre psychologie morale nous dispose à nous sentir concernés par le sort de ceux que nous percevons comme nos parents et ceux avec qui nous partageons un sort commun. Ainsi, ces prises de conscience vont graduellement élargir notre considération morale à tout le vivant.

To expose its Humean legitimacy this argument may be schematically set as follows: (1) we (i.e., all psychologically normal people) are endowed with certain moral sentiments [...] for our fellows, especially for our kin; (2) modern biology treats *Homo Sapiens* (a) as, like all other living species, a product of the process of organic evolution; and hence, (b) people are literally kin [...] to all other contemporary forms of life; (3) therefore, if so enlightened, we should feel and thus behave [...] toward other living things in ways similar to the way we feel and thus behave toward our human kin³³.

3.2 Passage à l'holisme

La refocalisation de la considération morale vers le niveau de la communauté biotique est, pour sa part, suscitée par l'écologie scientifique. Selon Callicott, Hume trouve dans notre psychologie morale non seulement un sentiment moral envers les individus, mais aussi un sentiment de respect pour l'ordre social, que viendra solliciter l'écologie scientifique³⁴. Selon lui, l'apport de l'écologie scientifique consiste à nous faire réaliser que nous sommes en relation communautaire, c'est-à-dire en relation d'interdépendance, non pas seulement avec les humains qui vivent près de nous, mais aussi avec tous les non humains qui habitent notre milieu.

Ecology, Leopold points out, represents living nature as a biotic community, that is, as a *society* of plants, animals, minerals, fluids, and gases. [...] The natural world is now perceived as a living whole, "one humming community." [...] Each species

has a role in the economy of nature, a niche or, as it were, a profession. We human beings exist within this natural or biotic community; certainly we cannot exist outside it [...]³⁵.

Selon lui, cette prise de conscience, lorsqu'elle se généralisera dans la société humaine, élargira à la communauté biotique notre sentiment de respect pour l'ordre social, et nous fera observer les restrictions morales que nécessite le maintien de sa stabilité, son intégrité et sa beauté.

Une telle refocalisation de la considération morale vers le niveau de la communauté biotique peut effrayer. Cet aspect holistique a d'ailleurs valu aux écocentristes l'accusation (notamment de la part de défenseurs des droits des animaux) de défendre une forme d'«éco-fascisme», soumettant les individus (humains et non humains) au bien du tout³⁶. La réponse de Callicott à cette attaque consiste à faire remarquer que la considération écocentriste pour la communauté biotique prise comme un tout n'est pas un *remplacement* de nos pratiques morales actuelles, mais un *ajout* à celles-ci. L'élargissement du champ de notre considération morale occasionnée par l'ajout, à une époque passée, de devoirs civiques aux devoirs familiaux que nous observions déjà n'a pas fait disparaître ces devoirs familiaux. De la même manière, l'ajout d'une considération pour la communauté biotique promu par l'écocentrisme n'a pas à faire disparaître ces devoirs familiaux et civiques³⁷.

Voilà donc comment, selon Callicott, la cosmologie copernicienne, l'évolution darwinienne et l'écologie scientifique sont censées solliciter nos sentiments moraux et nous conduire à percevoir l'écocentrisme comme une éthique que nous devons moralement adopter. C'est de cette manière selon lui que l'écocentrisme, en plus d'être une «nécessité écologique» compte tenu de la situation écologique actuelle, est une «possibilité de l'évolution» morale que nos sentiments moraux, éclairés par les sciences biologiques, intégreront.

Conclusion

J'ai montré dans cet article comment, selon Callicott, un progrès moral vers l'adoption de l'écocentrisme peut s'ancrer dans une méta-

éthique humienne darwinisée. J'ai d'abord montré comment la méta-éthique humienne autorisait que les faits redirigent les sentiments moraux vers de nouveaux objets par correction factuelle. J'ai ensuite montré comment l'éthique, d'un point de vue darwinien, constitue une forme d'adaptation favorisant la vie en communauté qui est avantageuse pour l'humain. Ce point de vue darwinien m'a permis d'expliquer comment une éthique comme l'écocentriste, prise comme un tout, peut être évaluée positivement du point de vue de standards extra-moraux anthropocentristes. Ces caractérisations méta-éthiques faites, j'ai finalement montré comment elles permettent à Callicott d'expliquer l'idée leopoldienne selon laquelle l'écocentrisme est une « possibilité de l'évolution et une nécessité écologique ». Au niveau moral, l'écocentrisme est une possibilité de l'évolution, puisque nos sentiments moraux peuvent être redirigés par correction factuelle vers la communauté biotique. Au niveau extra-moral, elle est une nécessité écologique, puisque la situation écologique actuelle rend son adoption nécessaire à la survie et à l'épanouissement de l'humanité.

Je peux maintenant revenir au problème posé en introduction concernant l'autonomie de l'éthique par rapport à la science. Ma présentation de sa stratégie montre que, bien que Callicott fasse intervenir des considérations scientifiques pour orienter son éthique, il ne la *déduit* pas à partir de ces dernières. Il ne commet donc pas le sophisme humien consistant à déduire le devoir être à partir de l'être. L'orientation de l'éthique par la science le conduisant à présenter l'écocentrisme comme supérieur aux éthiques rivales s'articule de manière plus subtile. Elle se fait via la sollicitation de nos sentiments moraux par correction factuelle. Nos sentiments étant déjà sollicités par certaines propriétés des êtres auxquels nous accordons une considération morale, les faits révélés par la cosmologie copernicienne, l'évolution darwinienne et l'écologie nous informent de la présence de ces propriétés dans des objets où nous en ignorions la présence. Cette information fait en sorte que ces nouveaux objets sollicitent nos sentiments moraux et que nous les percevons alors comme méritant, eux aussi, une considération morale. Selon cet enchaînement, les faits scientifiques parviennent

à avoir une pertinence morale sans que ne soit commis le sophisme humien, et donc en respectant l'autonomie de l'être et du devoir-être.

Ernest Partridge a objecté à Callicott qu'il était peu envisageable que les sentiments moraux que nous éprouvons normalement à l'égard de l'ordre social soient redirigés vers la communauté biotique³⁸. Selon lui, une différence importante entre les communautés humaines et biotiques est que les premières sont composées de personnes alors que les secondes incluent aussi des êtres non-conscients et même des non-vivants. Selon Partridge, il est donc peu envisageable que le sentiment moral qui nous pousse à respecter l'ordre social, un système d'interaction entre *personnes*, s'étende à l'ordre écologique que caractérise la communauté biotique. Les communautés humaines et biotiques sont trop différentes. À la limite, selon Partridge, ces sentiments pourraient, au maximum, être étendus à une société composée d'humains et d'animaux sentants, puisqu'une relation personnelle avec eux est envisageable.

La critique de Partridge me semble justifiée. De plus, certains changements apportés par Callicott à l'écocentrisme dans la décennie 1990 renforcent sa pertinence. Pour adapter l'écocentrisme aux récents développements en écologie, qui ont rendu désuet le concept de communauté biotique, Callicott reformule l'écocentrisme en le rattachant plutôt au concept d'*écosystème*³⁹. Ce qui compte n'est plus la préservation de la stabilité, l'intégrité et la beauté de la *communauté biotique*, comme dans l'écocentrisme classique, mais plutôt le maintien de la santé des *écosystèmes*. Les écosystèmes sont des entités beaucoup plus abstraites que les communautés biotiques. Callicott remarque que le concept d'écosystème appartient davantage à la thermodynamique qu'à la biologie⁴⁰. Ce changement rend, à mon avis, encore plus manifeste l'improbabilité d'ancrer l'écocentrisme dans le respect pour l'ordre social. Un ordre social est un système d'interaction entre des êtres vivants (ou à la limite sentants) individuels, alors qu'un écosystème est un système de flux de matière et d'énergie. Il y a donc très peu de similitudes entre les deux types d'entités, trop peu à mon avis pour qu'elles puissent être l'objet des mêmes sentiments moraux. L'écocentrisme est donc encore moins

apte, dans sa version renouvelée que dans sa version classique, à s'ancrer dans notre sentiment de respect pour l'ordre social.

Cette difficulté ne ruine toutefois pas le projet plus large de Callicott, qui vise à ancrer l'écocentrisme dans une méta-éthique humaine du sentiment. Ce qu'elle met en évidence, c'est plutôt la nécessité pour un tel projet de déterminer de manière plus rigoureuse que ne le fait Callicott le type de sentiment dans lequel l'écocentrisme peut s'ancrer. Cela requiert une analyse soutenue des possibilités qu'offre notre psychologie morale. Quel type de sentiment présent chez l'humain est susceptible d'être redirigé vers un respect moral de la nature ? La psychologie morale, comme discipline philosophique, s'est beaucoup développée au cours des dernières années. Le projet d'ancrer l'écocentrisme dans les sentiments moraux devrait, à mon avis, se tenir informé de ces développements.

-
1. La communauté biotique est une entité biologique holistique constituée par un groupe d'organismes vivant et interagissant les uns avec les autres dans un même habitat. « Biocénose » et « communauté biologique » sont des synonymes de « communauté biotique ».
(Biology Online : http://www.biology-online.org/dictionary/Biotic_community)
 2. Callicott emploie « valeur intrinsèque » comme signifiant « valeur non-instrumentale », c'est-à-dire, indépendante de l'utilité pour l'humain. Voir John O'Neill, Alan Holland and Andrew Light, *Environmental Values*, London ; New York, Routledge, 2008, pour une fort éclairante analyse des divers sens de « valeur intrinsèque » évoqués par les débats d'éthique environnementale et une discussion des rapports qu'ils entretiennent.
 3. Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, J. M. G. Le Clézio (tr.), Paris, Flammarion, 2000 [1949], p.283.
 4. Certains, notamment Hilary Putnam, ont laissé récemment entendre que le fossé entre l'être et le devoir être n'était pas aussi profond que la méta-éthique contemporaine le considère. J'ai toutefois montré dans un article précédent que les arguments de Putnam, bien qu'ils clarifient certains enjeux concernant la distinction être/devoir être, ne réfutent pas l'idée que décrire et prescrire sont deux types d'actes langagiers opposés et mutuellement exclusifs. Cf. Hilary Putnam, *The Collapse of*

the Fact/Value Dichotomy, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2002 ; et pour ma critique : Antoine C. Dussault, « Putnam et la critique de la dichotomie fait/valeur » dans *Phares*, vol.7, 2007.

5. David Hume, *La morale : Traité de la nature humaine, Livre III*, Philippe Saltel (tr.), Paris, Flammarion, 1993 [1740]; David Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, Philippe Baranger and Philippe Saltel (tr.), Paris, Flammarion, 1991 [1751].
6. Callicott offre une raison additionnelle de préférer la méta-éthique humienne à ses compétitrices. Il fait remarquer que, d'un point de vue évolutionnaire, l'altruisme doit nécessairement être apparu avant la raison, car la raison, pour se développer, a besoin que les humains interagissent en société (ou du moins en petits groupes), et que ce genre d'interaction présuppose déjà une forme de restriction de l'égoïsme.

[...] to suppose [that morality is a function of reason] *in fact* would be to put the cart before the horse. Reason appears to be a delicate, variable, and recently emerged faculty. It cannot, under any circumstances, be supposed to have evolved in the absence of complex linguistic capabilities which depend, in turn, for their evolution upon a highly developed social matrix. But we cannot have become social beings unless we assumed limitations on freedom of action in the struggle for existence. Hence we must have become ethical before we became rational (Callicott, *In Defense of the Land Ethic*, pp.78-79).

Cette antériorité évolutionnaire de l'altruisme sur la raison est, selon Callicott, corroborée par le fait que les comportements altruistes sont beaucoup plus répandus et développés chez les non-humains que le raisonnement complexe. Cela implique, selon lui, qu'il est beaucoup plus vraisemblable que l'éthique s'enracine dans l'altruisme naturel que dans un calcul rationnel ou un raisonnement complexe (*ibid.*, p.79).

7. Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, J. M. G. Le Clézio (tr.), Paris, Flammarion, 2000 [1949], pp.256-257.
8. *Ibid.*, p.257 (Le caractère darwinien de la méta-éthique appliquée par Leopold et Callicott sera approfondi à la section 2 de cet article).
9. Selon Leopold, un « anthropocentrisme éclairé » ne peut suffire à rétablir une harmonie entre l'humain et la nature suffisante pour assurer sa survie et son épanouissement. Un point de vue centré sur l'utilité qu'ont les êtres naturels pour l'humain, et visant à maximiser cette utilité, risque trop souvent d'ignorer les effets imprévisibles des actions humaines

sur les interactions subtiles et complexes entre ces êtres dans le milieu. (Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, pp.129-133, 157.)

10. David Hume, *La morale : Traité de la nature humaine, Livre III*, Philippe Saltel (tr.), Paris, Flammarion, 1993 [1740], p.53.
11. J. Baird Callicott, *In Defense of the Land Ethic*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1989, p.123.
12. *Ibid.*, p.124.
13. Je crée cette expression pour désigner ce que décrit Callicott, en m'inspirant de la caractérisation faite par la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* d'un lien de dépendance légitime entre l'éthique et la science exposé par James Rachels dans un livre sur les conséquences morales du darwinisme. Rachels explique que, bien qu'il soit, comme Hume l'a montré, logiquement fallacieux de *déduire* le devoir être à partir de l'être, un lien d'inférence plus faible peut être envisagé. Une telle inférence faible peut, selon lui, permettre à la théorie darwinienne de l'évolution de rendre l'anthropocentrisme injustifié, en réfutant ses supports traditionnels (l'*imago dei* chrétien, et le dualisme cartésien). La *Stanford Encyclopedia* désigne par « usage correctif » (*corrective use*) ce genre d'appel à la science en éthique. Je reprends donc ici, en parlant de « *correction* factuelle », la terminologie de la *Stanford Encyclopedia*, en lui ajoutant « factuelle » pour bien spécifier que c'est une correction par les faits. Par ailleurs, l'analyse offerte par Rachels de ce type d'inférence non déductive me paraît incomplète. Callicott est beaucoup plus précis, puisqu'il explique, en reprenant l'idée de Hume, que ce qui fait le pont entre les faits scientifiques et l'éthique est un sentiment. (Cf. William Fitzpatrick, « Morality and Evolutionary Biology » dans Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, CA, The Metaphysics Research Lab, 2008 ; et James Rachels, *Created from Animals : the Moral Implications of Darwinism*, Oxford [England] New York, Oxford University Press, 1991, pp.91-98. Pour une lecture de Hume insistant sur son acceptation d'une inférence de l'être au devoir être, à condition qu'elle soit médiatisée par le sentiment, cf. Geoffrey Hunter, « A Reply to Professor Flew » dans W.D. Hudson (ed.) *The Is/Ought Question*, London, Macmillan Press, 1969).
14. J. Baird Callicott, *In Defense of the Land Ethic*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1989, p.125.
15. Cf. Michael Ruse, *Taking Darwin Seriously : A Naturalistic Approach to Philosophy*, New York, NY, Blackwell, 1986 ; et Antony Flew, *Evolutionary Ethics*, London, Melbourne, New York, Macmillan, St. Martin's Press, 1967.

16. J. Baird Callicott, *In Defense of the Land Ethic*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1989, p.100.
17. David Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, Philippe Baranger and Philippe Saltel (tr.), Paris, Flammarion, 1991 [1751], p.216.
18. Charles Darwin, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, Edmond Barbier (tr.), Bruxelles, Éditions Complexe, 1981 [1871], chapitre 4.
19. Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, J. M. G. Le Clézio (tr.), Paris, Flammarion, 2000 [1949], p.256.
20. *Ibid.*, p.258.
21. J. Baird Callicott, *In Defense of the Land Ethic*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1989, p.69.
22. *Ibid.*, pp.98-99.
23. Jesse J. Prinz, *The Emotional Construction of Morals*, Oxford; New York, Oxford University Press, 2007, p.297.
24. On a d'ailleurs objecté à Callicott que sa naturalisation de l'éthique rendait tout progrès moral impossible, puisqu'elle emprisonne nos réactions morales dans notre déterminisme biologique. (Cf. Warwick Fox, «A Postscript on Deep Ecology and Intrinsic Value» dans *Trumpeter* 2, vol. 2, 1985; et Shrader-Frechette, «Biological Holism and the Evolution of Ethics» dans *Between the Species*, vol.6, 1990). La réponse de Callicott à cette objection consiste à préciser que nos réactions morales ne sont pas entièrement déterminées par notre nature et que la culture joue un rôle important: «[...] by nature, we are only generically ethical, and [...] the all-important details of ethics are specified by culture.» (J. Baird Callicott, *Beyond the Land Ethic*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1999, p.113). Ainsi, Callicott partage davantage la répartition des rôles respectifs de la nature et de la culture défendue par Prinz que celle décrite par Hume.
25. Jesse J. Prinz, *The Emotional Construction of Morals*, Oxford; New York, Oxford University Press, 2007, p.299.
26. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford; New York, Clarendon Press; Oxford University Press, 1976 [1759].
27. Patrick R. Frierson, «Metaethics in Adam Smith and Aldo Leopold» dans *Environmental Ethics*, vol.29, 2007, p.173.
28. J. Baird Callicott, *Beyond the Land Ethic*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1999, p.244; cité par Patrick R. Frierson, «Metaethics in Adam Smith and Aldo Leopold» dans *Environmental Ethics*, vol.29, 2007, p.185.

29. Patrick R. Frierson, « Metaethics in Adam Smith and Aldo Leopold » dans *Environmental Ethics*, vol.29, 2007, pp.188-189.
30. Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, J. M. G. Le Clézio (tr.), Paris, Flammarion, 2000 [1949], pp.265-270.
31. J. Baird Callicott, *In Defense of the Land Ethic*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1989, p.260. Callicott fait aussi remarquer que ce n'est pas une coïncidence si la première célébration du Jour de la Terre a eu lieu en 1970, quelque temps seulement après que les photos de la terre vue de la lune soient rendues disponibles (*ibid.*, p.311, n32).
32. Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, J. M. G. Le Clézio (tr.), Paris, Flammarion, 2000 [1949], p.145.
33. J. Baird Callicott, *In Defense of the Land Ethic*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1989, p.125.
34. La relecture des passages du *Traité de la nature humaine* et de l'*Enquête sur les principes de la morale* qui portent sur l'émergence de la justice m'amènent à croire que l'interprétation que fait ici Callicott de Hume est erronée. Pour Hume, l'humain n'éprouve aucune considération naturelle directe pour l'intérêt public. Les règles de justice sont artificielles. L'humain les implante après avoir compris qu'elles sont avantageuses aux individus. L'humain valorise donc leur respect seulement de manière indirecte, comme moyen de protéger le bien des individus, les seuls êtres envers lesquels l'humain éprouve, selon Hume, de la sympathie (Cf. David Hume, *La morale: Traité de la nature humaine, Livre III*, Philippe Saltel (tr.), Paris, Flammarion, 1993 [1740], pp.84-103; et David Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, Philippe Baranger et Philippe Saltel (tr.), Paris, Flammarion, 1991 [1751], pp.227-236). Ce vice d'interprétation n'affaiblit toutefois pas l'argumentation de Callicott, car l'important n'est pas la conception que se fait Hume du fonctionnement de notre psychologie morale, mais comment celle-ci fonctionne dans les faits. Selon Prinz, qui fait la synthèse de plusieurs recherches empiriques sur la psychologie morale humaine, il semblerait que nous soyons dotés d'un domaine de sensibilité morale spécialisé dans le respect des règles garantissant le bon fonctionnement de la société (Jesse J. Prinz, *The Emotional Construction of Morals*, Oxford; New York, Oxford University Press, 2007, p.72).
35. J. Baird Callicott, *In Defense of the Land Ethic*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1989, p.126.
36. Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press, 1983, p.362.

37. J. Baird Callicott, *Beyond the Land Ethic*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1999, p.73.
38. Ernest Partridge, «Ecological Morality and Nonmoral Sentiments» dans *Land, Value, Community*, Wayne Ouderkirk and Jim Hill (ed.), Albany, N.Y., State University of New York Press, 1999, pp.23-28.
39. Callicott, dans son recueil de 1999, *Beyond the Land Ethic*, adapte l'écocentrisme à la nouvelle écologie qu'il qualifie de «déconstructive». Il note que cette nouvelle écologie déconstruit les concepts classiques d'écosystème et de communauté biotique. Les écosystèmes ont des frontières floues, les communautés biotiques ne sont pas si stables qu'on ne le croyait, et leurs membres ne sont pas si interdépendant qu'on le pensait (pp.118-119). Callicott, n'étant pas écologue lui-même, accepte ces changements survenus en science écologique, et tente d'y adapter l'écocentrisme. Sa solution consiste à faire de l'écosystème, plutôt que la communauté biotique, l'objet de la considération morale écocentrisme, et de sa santé l'état dans lequel il faut le maintenir (pp.349-360).
40. J. Baird Callicott, *Beyond the Land Ethic*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1999, p.349.

Les fondements historiques d'une anthropologie néo-romaine dans le contexte pluraliste contemporain

Jean-François Grégoire, *Université Laval*

Introduction

Les débats contemporains en philosophie politique qui abordent la question du pluralisme ont principalement opposé les libéraux aux communautariens. Un des points de litige entre les deux camps concerne la conception de la personne à la base des théories politiques du vivre ensemble dans une société ouverte, démocratique et pluraliste. Par exemple, des communautariens comme Charles Taylor critiquent la conception « atomisée » de la personne qu'ils attribuent aux libéraux¹. Or, des tentatives ont été menées par certains néo-républicains afin de défendre une troisième voie en théorie politique et dans le débat sur le pluralisme, s'inspirant de Philip Pettit² entre autres. C'est le cas notamment de John Maynor (2003)³. Ce dernier a développé une position républicaine sur la question du pluralisme en s'appuyant sur la théorie de la liberté comme non-domination qui est à la base de l'école néo-romaine contemporaine. Nous croyons que la contribution de Maynor est intéressante, mais que la formalisation d'une conception de la personne qui soit cohérente avec la position qu'il défend permettrait de préciser davantage les particularités de l'approche néo-romaine contemporaine. Nous présenterons ici ce que nous considérons être les germes d'une telle théorie chez les représentants de la tradition néo-romaine chez les Lumières, soient J.-J. Rousseau et A. Ferguson.

Dans cet article, nous allons tenter de tracer une piste de réflexion vers une anthropologie philosophique néo-romaine pertinente dans le contexte d'une société pluraliste. Nous verrons d'abord, avec John Maynor (2003) que les leçons de Machiavel sur le pluralisme peuvent être actualisées et articulées de manière cohérente dans le

contexte pluraliste contemporain. Ensuite, nous allons démontrer que l'on retrouve les germes d'une anthropologie conséquente avec les thèses du Florentin chez certains penseurs du XVIII^e siècle. Nous présentons J-J. Rousseau et A. Ferguson comme les représentants de Machiavel, ou de la tradition néo-romaine, chez les Lumières. Nous présenterons d'abord le conflit rousseauiste entre anthropologie et socialisation. Puis, nous présenterons l'anthropologie de Ferguson. Nous allons suggérer que l'on retrouve dans leurs oeuvres non seulement une contribution à une tradition politique riche, mais une grande inspiration pour ceux qui cherchent aujourd'hui à redorer le blason du républicanisme. Nous croyons que cela pourrait et devrait nous lancer sur des pistes de réflexion fertiles pour mener les débats contemporains portant sur la gestion démocratique du pluralisme.

1. L'héritage de Machiavel sur la question du pluralisme

Dans cette section, nous allons discuter les «trois leçons de Machiavel» présentées par John Maynor dans *Republicanism in the modern world*⁴. Nous allons par la suite présenter l'héritage de Machiavel sur la question du pluralisme et discuter de sa pertinence dans notre contexte contemporain. Pour terminer, nous allons dégager une conception proprement républicaine et actualisée du pluralisme. Ceci nous permettra de bien situer les assises du néo-républicanisme contemporain. Nous pourrions ensuite poursuivre la discussion et présenter les fondements historiques d'une anthropologie républicaine.

1.1. Les leçons de Machiavel

Pour Machiavel, le conflit n'est pas une menace pour la liberté, mais plutôt une source potentielle de liberté qui demande à être exploitée par un gouvernement légitime. Cette thèse machiavélienne constitue une rupture radicale avec la pensée des prédécesseurs du Florentin. La conception néo-romaine de la liberté défendue par Machiavel cherche à instrumentaliser les conflits sociaux, afin d'utiliser l'effervescence du peuple comme force en appui à la liberté. Or, l'effervescence du peuple lui vient de sa diversité propre et des conflits qui naissent inévitablement de celle-ci. Pour le Florentin :

«Les bonnes lois, à leur tour, sont le fruit de ces agitations que la plupart condamnent si inconsidérément. Quiconque examinera avec soin l'issue de ces mouvements [...] se convaincra même qu'ils ont fait naître des règlements à l'avantage de la liberté⁵.» L'institutionnalisation du conflit est non seulement ce qui constitue la rupture entre Machiavel et ses prédécesseurs, c'est également ce qui distingue la tradition néo-romaine des approches concurrentes en théorie politique, dont la tradition libérale contractualiste⁶. Pour justifier cette affirmation, nous avons à expliciter le fait suivant. Les penseurs libéraux et communautariens ont souvent tendance à vouloir condamner les conflits inévitables qui émergeront dans une société pluraliste (et cherchent plutôt le consensus dans un contexte d'accroissement de la diversité), tandis que la tradition néo-romaine considère ces conflits comme source potentielle de stabilité, en ce qu'ils sont la cause de bonnes lois. Dans la tradition néo-romaine d'inspiration machiavélique, la stabilité de l'État est assurée par l'institutionnalisation des conflits – et non par la neutralisation de ceux-ci. Le conflit inhérent au pluralisme n'est donc pas envisagé comme un simple fait découlant de l'exercice de la raison, mais bien comme un fait renfermant la possibilité d'un accroissement de la liberté de tous.

1.1.1. Le pluralisme comme source de liberté

La première leçon que les républicains contemporains doivent tirer de Machiavel, du moins lorsqu'ils abordent la question du pluralisme, est de considérer la diversité des intérêts ou des valeurs, non seulement comme un fait inévitable, mais également comme une source de liberté. Il faut chercher à utiliser l'énergie populaire créée par la différence et la diversité dans le but de protéger et d'étendre la liberté⁷. L'idée est qu'une théorie républicaine contemporaine qui adresse la question du pluralisme doit avoir comme point de départ non seulement le fait du pluralisme, mais aussi, et surtout, le pluralisme comme une source de liberté qui demande à être exploitée au moyen de bonnes institutions.

Cette source d'«énergie-liberté» est à l'état brut un mouvement chaotique et désordonné du «peuple-matière»⁸. À cet état primaire,

la diversité sociale est source d'une conflictualité autodestructrice, qui génère des passions confuses et désordonnées. Par l'entremise de bonnes institutions, cette énergie permet néanmoins de donner un souffle démocratique à l'existence du peuple en tant que sujet politique. L'analogie s'applique naturellement aux doctrines compréhensives qui s'entrechoquent dans une société civile démocratique où les citoyens jouissent de la liberté d'expression. Pettit exprime bien cette idée dans l'introduction de son célèbre *Republicanism* : « The normative ideas [...] in today's advanced democracies, they come in different currents [...] sometimes these currents move together [...] sometimes they pull against one another and generate a chaotic and unpredictable pattern⁹. » Le républicanisme a donc comme point de départ le conflit latent qui caractérise le politique et cherche à l'ordonner. La première leçon machiavélienne est que l'effervescence et le mouvement du « peuple-matière » demandent à être canalisées et ordonnées pour que l'État puisse préserver et accroître sa liberté ainsi que celle de ses citoyens.

1.1.2. L'importance des motivations

Si le pluralisme constituant le peuple est en soi une énergie latente qui demande à être exploitée, cette énergie tire son impulsion des motivations et des ambitions des agents (*ambizione*). Sans État et laissés à eux-mêmes, les agents vont se diviser en factions et s'opposer entre eux sans contraintes, de là naîtra progressivement un chaos social et normatif. Cette énergie est dans la réalité créée par les différents partis qui usent de leur raison stratégique et de leurs ressources pour défendre et promouvoir égoïstement leurs intérêts. Machiavel attire notre attention sur l'importance des motivations antagoniques car celles-ci sont en fait ce qui donne aux mouvements (opposés) leur impulsion. Les ambitions qui animent les différents agents ont une grande force motivationnelle. Du fait que ces ambitions soient parfois incompatibles naît le choc des intérêts et des conceptions du bien. L'importance des motivations tient alors au fait qu'elles ont un impact considérable sur le comportement des agents, c'est-à-dire sur la manière dont ils expriment leurs idées et poursuivent leur conception du bien. Or, le républicanisme cherche

justement à canaliser la manière dont les agents expriment leurs ambitions. L'incompatibilité entre celles-ci est le problème auquel l'ordre civil sera la solution : L'État républicain ne doit pas étouffer la pluralité des motivations qui animent le corps politique ; il devra, au contraire, canaliser les ambitions des citoyens de manière à préserver et à accroître la liberté de tous. Il exploitera cette source de liberté qu'est le pluralisme en ordonnant le mouvement du peuple dont l'impulsion se trouve dans la motivation des agents.

Nous pouvons commencer à voir que la conception néo-romaine du pluralisme héritée de Machiavel n'est pas incompatible avec le pluralisme normatif, pas plus qu'elle ne s'oppose à la réalité sociale du pluralisme. Le fait que l'attention républicaine soit portée sur le choc des ambitions inhérent au pluralisme ne revient pas à rejeter celui-ci. L'approche républicaine contemporaine accepte plutôt la diversité et ses potentialités comme point de départ d'une théorie politique adéquate pour penser les normes d'une matière sociale hétérogène. Une des caractéristiques de la défense de la liberté faite par les républicains contemporains est plutôt de promouvoir et d'actualiser la liberté des agents dans un contexte de multiplicité des menaces de domination.

1.1.3. De bonnes institutions étendent la liberté

«The final lesson that modern republicans can take from Machiavelli is that properly considered institutions can harness the activity and energy created by a *population constantly engaging with itself* to help maintain and enhance liberty¹⁰.» Nous soulignons ici le passage «population constamment engagée envers elle-même» (nous traduisons). La position républicaine que nous défendons s'oriente vers l'établissement d'institutions flexibles, capables de s'adapter et de répondre aux demandes changeantes qui leur sont adressées – tout comme le prétendent les institutions libérales, mais pour d'autres raisons. La réalité du conflit constituant qui émerge de l'incompatibilité des doctrines compréhensives façonne les demandes faites par les citoyens et engage ainsi constamment la société civile envers elle-même – puisque la modification de la composition du corps social entraîne sans cesse de nouveaux conflits

et de nouvelles demandes. Nous verrons plus loin, avec Rousseau, que le peuple doit constamment être engagé dans une lutte pour l'égalité afin de préserver la liberté de tous. L'enjeu institutionnel est l'équilibre des puissances – et non la justice. La particularité de l'approche néo-romaine ne tient donc pas à sa capacité à répondre aux demandes changeantes qui lui sont adressées. Elle tient plutôt à la manière dont les institutions répondent aux demandes des citoyens et s'adaptent aux contextes changeants d'une entité sociale elle-même en mutation perpétuelle. Les institutions visent essentiellement à discipliner la manière dont les agents poursuivent leurs projets de vie afin de protéger les citoyens de rapports sociaux caractérisés par l'arbitraire des passions et l'inégalité de la distribution des capacités. Ainsi, certains projets de vie qui seraient jugés non raisonnables par le libéralisme pourraient être admis par le républicanisme, à condition qu'ils soient exprimés de manière à préserver un ordre social compatible avec la liberté de tous.

1.2. La solution de Machiavel face au dilemme des factions

Le secrétaire Florentin nous lègue une importante leçon méthodologique lorsqu'il utilise l'histoire pour mieux saisir les enjeux du pluralisme et apporter des solutions¹¹. Ce legs de Machiavel a une valeur immense pour la théorie politique contemporaine. Le dilemme de la diversité des intérêts est au coeur de l'oeuvre politique de Machiavel et le problème est toujours actuel. «Machiavelli's solution to this dilemma was to use history to learn how to deal positively with difference and diversity without risking the security or liberty of the republic¹².» Nous voulons ici souligner «l'usage de l'histoire» pour traiter de la question du pluralisme et non uniquement considérer le phénomène comme faisant parti de la culture politique publique. Dans la tradition néo-romaine, la diversité est considérée non seulement comme un fait, mais comme une force parfois destructrice, parfois constructive, selon les institutions et l'usage de la vertu publique en vigueur. Or, pour penser aujourd'hui les institutions et la liberté civique, il est pertinent d'utiliser les modèles politiques de l'histoire pour penser la diversité des réponses au fait du pluralisme. L'héritage de Machiavel est donc en partie méthodologique, il nous suggère de

nous appuyer sur une approche empirique du politique extrêmement fertile.

Pour résumer formellement, la tradition néo-romaine traite le pluralisme des intérêts comme le *mouvement* chaotique de la *matière* (peuple) à laquelle on doit donner une *forme*, une constitution. De bonnes institutions canaliseront le mouvement et créeront un *équilibre* qui mettra fin au chaos. La fin du chaos ne signifie cependant pas la fin du mouvement ni de l'effervescence de la société civile. Le mouvement continu, on le désigne alors comme la *fortuna*, c'est-à-dire le hasard et la contingence qui caractérisent l'évolution-révolution de l'ordre social. L'empire des citoyens, c'est-à-dire la maîtrise des contingences et l'utilisation des contraintes publiques sur les effets liberticides des permutations sociales et politiques, s'actualise à travers le processus dynamique qu'est l'exercice de la vertu (*virtù*). L'intérêt politique de cette dernière tient en ce qu'elle se pose comme une résistance à la *fortuna*, incluant les penchants naturels des hommes. La *fortuna* et la *virtù* sont donc elles aussi constamment en tension, dans la mesure où les ambitions ne disparaissent pas avec la mise en place de bonnes institutions. Pour Machiavel et la tradition républicaine, le rôle essentiel du peuple en regard de la liberté collective est en effet de demeurer vigilant face aux corruptions inévitables de l'ordre public par l'ambition naturelle des élites factieuses. En d'autres mots, le peuple, qui est l'entité la plus désunie mais la plus puissante, doit être en mesure de se dresser contre les effets liberticides des conflits élitaires. Pour y parvenir, il doit cependant avoir conscience qu'il est le principal acteur de la vie politique et que son rôle n'est pas de gouverner, mais bien de contraindre les gouvernants à la vertu. Après Machiavel, Rousseau est celui qui a le plus fait pour comprendre l'engagement populaire à l'égard de la liberté.

2. *Le conflit rousseauiste : la lutte pour l'égalité comme moteur de la liberté*

Dans cette section, nous allons présenter le moment machiavélien dans l'oeuvre de Rousseau en faisant ressortir le conflit qui le hante, à savoir celui entre l'anthropologie et les effets de la socialisation.

En contexte de pluralisme, nous pourrions porter notre attention sur la contradiction pointée par Rousseau dans le dernier chapitre du *Contrat Social* (CS), entre religion civile et religion de l'homme. Évidemment, il s'agit d'une question importante du point de vue théorique, d'autant plus qu'elle est exacerbée par la réalité pratique du pluralisme étendu. Mais la contradiction entre les devoirs de la religion personnelle et les exigences citoyennes renvoie à un conflit plus grand encore : celui entre la personnalité propre et l'individu social. C'est à notre avis un des thèmes que l'on retrouve au coeur de l'oeuvre du citoyen de Genève et qui a fait dire à G.A. Pocock que : «Rousseau was the Machiavelli of the eighteenth century, in the sense that he dramatically and scandalously pointed out a contradiction that others were trying to live with¹³.» Lorsque Pocock parle des autres (*others*), il parle de plusieurs contemporains de Rousseau, notamment les Lumières Écossaises. Nous y reviendrons dans la prochaine section sur A. Ferguson. Pour l'instant, nous voulons discuter du conflit entre les effets pervers de la socialisation et l'anthropologie. Nous allons suggérer que le projet-solution rousseauiste de refondation du pacte social est toujours extrêmement pertinent dans notre contexte contemporain de pluralisme étendu.

Une des façons de bien comprendre en quoi l'homme dépeint par Rousseau dans le *Second Traité*¹⁴ (ST) est «bon» est d'opposer l'hypothèse anthropologique de départ à celle de Hobbes. Pour ce dernier, dans l'état de nature – l'état de guerre de tous contre tous – les hommes sont amoraux. Ils ne connaissent ni le bien ni le mal. Ils sont constamment en compétition les uns face aux autres. Ils sont dans l'incertitude et alors tous les moyens sont bons pour assurer sa conservation. À l'inverse, pour Rousseau, tous les travers que Hobbes et d'autres attribuent à l'homme ne sont pas constitutifs de sa condition naturelle, mais plutôt imputables aux effets pervers de la socialisation. Le citoyen de Genève reproche à son prédécesseur de dresser le portrait d'un homme qui a «le besoin de satisfaire une multitude de passions qui sont l'ouvrage de la Société¹⁵». À ce stade-ci de sa démonstration, Rousseau n'est pas encore proprement machiavélien. Il croît tristement que c'est la socialisation qui pervertit l'homme et que celui-ci est condamné à vivre dans les fers.

Plus précisément, c'est la recherche d'estime intrinsèquement liée à la socialisation qui rend l'homme esclave de ses mauvais penchants. Pour Rousseau, avec la naissance de la socialisation, arriva le temps où « chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix [...] et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même tem[p]s¹⁶ ». Il n'en demeure pas moins qu'il s'agit là d'une thèse importante pour notre propos, puisque nous retrouvons là le conflit central qui est au coeur de l'oeuvre de Rousseau : celui entre l'anthropologie et la socialisation. Cette dernière étant à l'origine des plus grands maux, comme l'inégalité et la corruption.

À ce moment-ci, nous voulons anticiper une première parenté entre les pensées de Rousseau et de Ferguson. Il s'agit des dangers de la socialisation sur l'homme, et plus particulièrement les dangers liés à la division des tâches. Comme nous le verrons dans la prochaine section, Ferguson souligne les dangers de la spécialisation du travail, dont le plus important est l'aliénation – concept repris plus tard par Marx. À sa manière, Rousseau évoque également cette menace lorsqu'il détaille les effets pervers de la socialisation. Lorsqu'il discute de l'aspect rustique qui caractérise les hommes à l'état de nature, il dit la chose suivante : « tant qu'ils ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvait faire, et qu'à des arts qui n'avaient pas besoin du concours de plusieurs mains, ils vécurent libres, sains, bons, et heureux¹⁷ ». La dépendance mutuelle – exacerbée par l'économie capitaliste naissante, il va sans dire – est à l'origine de l'inégalité qui accroît l'ampleur du conflit entre la nature de l'homme et la société dans laquelle il évolue. Les dangers de la dépendance et des inégalités sont les maux auxquels Rousseau s'en prend dès le ST et auxquels il cherchera des solutions dans son traité politique (CS). La perte d'indépendance et de souveraineté sur soi-même représente l'aliénation chez Rousseau. Malgré que ce dernier n'utilise pas explicitement ce mot, le langage rousseauiste suggère tout de même une décadence profonde dans les sociétés modernes. « L'effet est certain, la dépravation réelle, et nos âmes se sont corrompues à mesure que nos sciences et nos arts se sont avancés à sa perfection¹⁸. » Cette décadence représente un recul pour des hommes qui ne demandent

qu'à être libres et authentiques, puisque cela les prive de leur liberté, mais, surtout, des *moyens* de la liberté qui leur correspondent¹⁹. Le conflit rousseauiste que nous soulignons ici se constitue en partie des dangers de la décadence et de l'aliénation. Ce point est extrêmement important pour notre propos, puisque c'est à ce stade de la démonstration rousseauiste que prend racine la thèse politique fortement machiavélienne qui anime l'oeuvre de l'auteur, à savoir la lutte pour la résistance à l'oppression – non seulement politique, mais aussi celle qui se camoufle sous le soi-disant perfectionnement des moeurs, des sciences et des arts. Les hommes doivent se protéger collectivement par des moyens politiques afin de préserver la possibilité d'exercer leurs talents et de se réaliser complètement.

Cela nous semble d'autant plus évident qu'à la fin du ST Rousseau nous révèle la motivation fondamentale qui anime les hommes, mais qui est étouffée par la société. Il s'agit de l'amour de la liberté pensée en opposition aux forces personnelles et impersonnelles de la société sur l'individu. L'ouvrage se termine sur une note qui nous semble très utile pour percevoir la lumière machiavélienne qui dissipe les confusions dont Rousseau est trop souvent accusé, à tort. Voici un passage où Rousseau décrit l'homme à la manière dont Machiavel décrivait le peuple : « Il est très difficile de réduire à l'obéissance celui qui ne cherche point à commander, et le Politique le plus adroit ne viendrait pas à bout d'assujettir des hommes qui ne voudraient qu'être Libres²⁰. » Le conflit entre l'anthropologie et la socialisation est ensuite ce à quoi l'auteur cherche une solution politique dans le CS. Les hommes à l'état de nature sont bons et libres, mais la socialisation les corrompt. Puis, l'établissement de la propriété et de la société politique va empirer les choses et accentuer les inégalités. Le défi pour les hommes qui chercheront à se constituer en tant que peuple sera alors de se donner des institutions capables de limiter les inégalités et de relancer la socialisation sur des bases compatibles avec la formation de citoyens libres et égaux. C'est à ce moment proprement politique, étayé dans le CS, que surgit la thèse machiavélienne de Rousseau.

Dans le CS, Rousseau s'attaque au problème de l'inégalité en suggérant une solution politique qui se veut républicaine. Le citoyen

de Genève propose une solution politique néo-romaine au sens où dans une société bien ordonnée, l'homme-citoyen doit avoir les moyens de lutter contre l'inégalité en étant membre de l'organe le plus puissant du régime : le peuple, à travers la volonté générale, doit être le cœur de la république. La formation de cette dernière représente en fait le premier moment du CS, le moment proprement *moral*, celui où les hommes sortent de l'état de nature pour se constituer en tant que peuple²¹. L'accord réciproque entre les hommes crée la volonté générale et se pose alors comme le fondement moral de toute société bien ordonnée, puisque la légitimité de la souveraineté du peuple vient de cet accord réciproque et unanime – et la souveraineté du peuple est ensuite à son tour la condition de la légitimité des lois imposées par l'État. Puis, si les hommes ne veulent qu'être libres comme nous l'avons dit plus haut, il est raisonnable de croire qu'ils se rassemblent et se constituent en tant que peuple dans le but de conserver collectivement leur liberté – ou de la retrouver s'ils en ont été privés par les factions gouvernementales corrompues qui se sont emparé du pouvoir de faire les lois et les institutions. Les hommes se regroupent donc sous la volonté générale afin d'identifier la seule source légitime des lois pour préserver leur liberté (ou la reconquérir) et pour lutter contre les inégalités injustifiées. La volonté générale implique aussi des devoirs pour les citoyens. L'exercice des vertus actives vise à responsabiliser collectivement les hommes face à leur liberté. Car, chez Rousseau, si l'un seul d'entre nous n'est pas libre, nous sommes tous responsables.

Afin de pouvoir lutter pour sa liberté, le peuple doit non seulement avoir les moyens de pouvoir résister à la domination, il doit les accaparer : le peuple a tous les droits sur *les droits qu'il se donne à lui-même*. Car, chez Rousseau, c'est la lutte effective pour la liberté qui est le moteur de la liberté dans une société bien ordonnée. C'est précisément là le moment machiavélien de son oeuvre politique²². Le peuple doit constamment lutter pour sa souveraineté afin de contrecarrer la pente glissante du resserrement du gouvernement. Puisque le retour à l'état de nature est impensable, la société politique est la seule issue possible pour des hommes qui ne désirent qu'être libres. Le lien entre le ST et le CS est donc un lien politique.

L'homme *doit* devenir citoyen et lutter constamment pour sa liberté afin de se prémunir contre la corruption qui le guette dès qu'il entre en communauté. Dans ce cadre, les hommes doivent collectivement se donner des institutions qui leur permettront d'affirmer sans cesse la supériorité et la souveraineté de la volonté générale sur le gouvernement. C'est là la seule solution pour contrecarrer les effets pervers de la socialisation qui corrompt les hommes et qui accroît les inégalités. C'est pourquoi « plus le Gouvernement a de force, plus le Souverain doit se montrer fréquemment²³ ». L'héritage de Machiavel est ici très clair : l'institutionnalisation de l'équilibre des puissances (volonté générale et gouvernement) est le seul moyen de pouvoir espérer contrecarrer les effets pervers qui sont impliqués à travers les mutations historiques du jeu social. Comme les forts cherchent toujours à se renforcer contre les faibles par le raffinement des stratégies exploiteuses, le peuple doit détenir une capacité ultime de rappeler les élites que leurs privilèges doivent reposer sur leur vertu et sur leur engagement à servir la cause de la liberté.

Avant de passer à Ferguson, retenons pour l'instant que l'anthropologie rousseauiste postule des hommes qui ne veulent pas dominer ni commander, mais seulement être libres. Cela nous rappelle évidemment la description du peuple chez Machiavel. Rousseau nous semble donc incarner un esprit néo-romain chez les Lumières en pointant la contradiction qui existe entre la nature de l'homme et la socialisation et, surtout, en offrant à ce conflit une solution politique de l'équilibre des puissances et de la liberté collective. Les tumultes entre les puissances dans une société bien ordonnée produiront de bonnes lois et contribueront à la liberté des citoyens. Ces leçons de Rousseau sur la manière de pouvoir espérer limiter les dommages que la société peut causer sur les hommes nous semble toujours pertinente dans les débats contemporains en philosophie politique. Entre les leçons de Machiavel sur le pluralisme et la conception de la liberté comme non-domination présentées par Pettit et Maynor, Rousseau nous offre une double contribution. Premièrement, il nous lance sur une piste de réflexion fertile pour mener le débat sous-jacent portant sur la conception de la personne dans son *Discours* anthropologique (*sur l'origine et les fondements de la liberté parmi les hommes*).

Deuxièmement, il nous offre également des principes régulateurs proprement républicains pour penser les institutions – comme l'idéal de non-domination et l'équilibre des puissances. Voyons maintenant en quoi Ferguson incarne lui aussi un esprit machiavélien au sein des Lumières.

3. *Ferguson et le dévoilement de la véritable logique anthropologique*

Si Machiavel dévoile la véritable logique du politique et que Rousseau dévoile le véritable conflit qui existe entre anthropologie et société, on peut affirmer que Ferguson dévoile la véritable logique de l'anthropologie et marquera les débuts des sciences sociales²⁴. Il adopte en effet une méthodologie empiriste et le langage de l'expérience pour découvrir la vraie logique de l'anthropologie et du phénomène social. Il n'a pas recours à la fiction contractualiste et privilégie uniquement l'expérience et le sens commun²⁵. Dans son *Essay on the History of Civil Society*, l'auteur recrée l'histoire naturelle de l'homme et de la société civile. Pour notre propos, nous allons ici nous concentrer sur l'analyse de Ferguson portant sur les effets des transformations sociales modernes sur l'homme.

D'abord, sa contribution théorique à la compréhension du concept de société civile passe par une analyse anthropologique extrêmement riche. Il réagissait d'ailleurs – entre autres – à l'ouvrage le plus connu de Hume, le fameux *Treatise of Human Nature*. C'est pourquoi, contrairement à Rousseau, il n'utilisait pas le langage contractualiste ou hobbesien²⁶. L'Écossais cherchait à découvrir la logique des interactions sociales, notamment à l'aide d'une anthropologie dégagée des fictions contractualistes de la tradition du droit naturel qui attribuaient à l'homme tantôt tel penchant né de la socialisation et tantôt tel autre – tout comme le faisait aussi Rousseau. Ferguson cherchait à identifier et à saisir les conditions proprement sociales qui ont permis la transformation des sociétés modernes en société commerciales et, également, quelles seraient les conséquences «prévisibles» de cette transformation sur l'homme. Plutôt que de projeter les idéaux de la société moderne sur les individus, Ferguson nous dévoile la véritable logique de l'anthropologie – à la manière

dont Machiavel nous a dévoilé la véritable logique du politique en séparant la question morale de la question du pouvoir. Les deux oeuvres représentent chacune en ce sens une révolution profonde dans les débats de leurs époques respectives.

3.1. Union et conflit : deux tendances complémentaires

L'anthropologie de Ferguson dresse le portrait d'une nature humaine non pas profondément marquée par la présence de tendances contraires, mais de tendances complémentaires. L'auteur présente une conception historique du développement des interactions sociales et des sociétés telles que nous pouvons les observer aujourd'hui. À notre avis, il dévoile – encore plus que ne le fait Rousseau – qui est véritablement cet *homme* que l'on cherche à connaître, ou du moins comment s'y prendre pour en dresser un portrait réaliste et complet. Si le citoyen de Genève nous dépeint un homme foncièrement bon, l'Écossais est moins optimiste en nous rappelant que l'homme est fondamentalement un être de conflit tout autant qu'un être d'union. C'est précisément cette thèse anthropologique forte qui nous permet de considérer Ferguson comme un héritier de Machiavel. Il va encore plus loin que Rousseau qui, tout comme ceux à qui il le reprochait, teintait sa vision de l'homme à partir de son propre idéal. Pour l'Écossais, les sentiments d'adversité qui sont excités lors de conflits sont *constituants* de la nature humaine – et de manière analogue les conflits sont *constituants* de la société civile. Dans les mots de Ferguson lui-même : «he who has never struggled with his fellow creatures, is a stranger to half the sentiments of mankind²⁷». L'homme est doté d'aptitudes et de penchants pour le conflit et prend plaisir à les exploiter en se mesurant à ses semblables. Nous comprenons alors pourquoi, sur la base de cette prémisse, il est très difficile pour Ferguson d'adhérer aux théories contractualistes. Ferguson se réfère souvent à Montesquieu pour expliciter en quoi consiste le principe d'union qui anime les hommes. Pour ce qui est de détailler le principe de dissension, il ne se réfère pas directement à Machiavel, mais il utilise tout comme ce dernier l'histoire pour affirmer la réalité du *conflit constituant* non seulement dans la société civile, mais surtout en l'homme lui-même.

L'union et la dissension semblent à première vue être deux concepts opposés, mais Ferguson démontre bien comment ils se rencontrent et se complètent dans la nature humaine. L'idée est assez simple et s'articule comme suit. Les guerres et les conflits – souvent déclenchés sans raison apparente – ont d'abord opposé les groupes et les tribus, ce qui a favorisé la cohésion à l'intérieur des groupes particuliers²⁸. La ferveur des guerriers et le courage des hommes dévoués doivent demeurer peu importe les transformations sociales. Une société qui rendrait impossible le concours des diverses qualités de l'homme serait une société qui court à sa perte. Or, les sociétés modernes tendent à évacuer les occasions où les hommes peuvent faire preuve de virilité et faire bénéficier la société de certaines de leurs qualités les plus fondamentales et les plus sublimes. En d'autres mots, la critique fergusonienne de la société moderne consiste à dire que les sociétés modernes *désengagent* les citoyens pour en faire que des personnes morales et légales isolées et laissées à elles-mêmes, aliénées de leur aspect fondamentalement conflictuel et social.

Cette défense des vertus viriles et de l'abnégation de soi si chères aux Anciens, mais aussi à Machiavel, fait de Ferguson un représentant à part entière de la tradition néo-romaine. Chez lui, le maintien des sociétés passe par un entretien constant de *tous* les sentiments qui animent l'homme – et non pas uniquement des sentiments idéaux que son époque projette sur lui. Pour penser la réalisation complète de l'homme, il faut penser une société dans laquelle il pourra se mettre à développer, en complétude, les différents penchants qui l'animent. «Sentiments of affection and friendship mix with animosity; the active and the strenuous become the guardians of society²⁹.» Une fois de plus, nous voyons ici que Ferguson est lié à Machiavel par ce désir de conserver et de canaliser les tendances au conflit pour assurer le maintien et la vigueur de la société. Évidemment, il ne s'agit pas de faire abstraction des principes d'union et d'affection qui animent les hommes, puisque sans eux toute société digne de ce nom serait impossible. Il s'agit plutôt de ne pas «condamner si inconsidérément» les tumultes si naturels aux hommes et aux sociétés, car c'est grâce à ceux-ci qu'est possible la complétude entre les principes d'union et de dissension qui se côtoient chez l'homme.

Le principal problème présenté par Ferguson concernant les sociétés modernes et l'optimisme découlant de la projection des idéaux de celles-ci sur l'homme est l'individualisme, non pas pris en lui-même, mais bien plutôt au sens où l'individualisation des intérêts est le plus grand danger que présente la société moderne. Pour l'Écossais, et de la même façon que l'indiquait Rousseau, la recherche de reconnaissance et d'estime personnelle est le début d'un processus possible de dégénération s'il n'est pas orienté vers la liberté. Là où les hommes d'autrefois se confrontaient en temps de paix, les hommes d'aujourd'hui cherchent à se faire reconnaître et estimer d'autrui. «It was the nature of modern government, even in its first institution, to bestow on every individual a fixed station and dignity, which he was to maintain for himself³⁰.» C'est précisément lorsque les hommes sont laissés à eux-mêmes dans la recherche d'estime et de reconnaissance que le lien social se dissout en ne servant plus que de miroir à l'ambition et à la vanité. Les hommes utilisent alors leurs talents pour défendre leurs intérêts propres et les intérêts de l'État deviennent secondaires. Les effets pratiques de l'individualisme ne semblent pas correspondre au concept que l'on projette sur les individus. L'isolement et l'aliénation les guettent sans cesse. Or, sans le concours de ses membres il est impossible pour une société de se maintenir et de prospérer. Ferguson est ici très près de Machiavel – et de Rousseau – en ce qu'il se réfère aux Anciens pour personnaliser ce à quoi devrait ressembler aujourd'hui les voies de la réalisation des hommes et du maintien des États. «To the modern, in too many nations of Europe, the individual is everything, and the public nothing³¹.» Ce que les contemporains de Ferguson ne réalisaient manifestement pas aussi justement que lui, c'est que «la problématique du marché ne résout pas les apories classiques du schème contractualiste³²».

En somme, le fait que les États modernes projettent leurs idéaux sur l'homme sans tenir compte des conséquences qu'ils ont sur lui ni de l'individualisation des intérêts qui privent les hommes de la possibilité de se réaliser complètement, est l'impensé moderne que la tradition républicaine a souligné. Si l'on accepte que cette réalisation passe par l'exercice des vertus citoyennes et viriles comme c'était le

cas chez Machiavel, on doit alors s'opposer à l'individualisation des intérêts en favorisant la collectivisation de la recherche d'estime et de reconnaissance. Ces buts *publics* doivent être érigés en commun et non pas laissés aux soins des particuliers. De plus, comme le conflit est constituant des hommes et des sociétés, il faut se méfier du fait que la libéralisation perverse des sociétés tende à évacuer ou à étouffer les conflits sociaux, car cette voie conduit à la perte des hommes et des peuples. Les plus grands dangers qui guettent les sociétés commerçantes modernes – et aujourd'hui nos sociétés libérales pluralistes, plus que jamais – sont le relâchement citoyen et l'aliénation des individus. Ferguson nous montre brillamment comment l'individualité et la citoyenneté sont des états sociaux et historiques de l'humanité, dont les mutations dépendent de la qualité des rapports interindividuels reposant elle-même sur les changements matériels et spirituels qui caractérisent les époques.

3.2. *Le danger de l'atrophie des capacités de l'homme*

Comme nous l'avons mentionné dans la section précédente sur Rousseau, Ferguson est l'un des premiers à avoir anticipé l'aliénation comme conséquence fatale des sociétés commerçantes sur l'homme. Nous voulons discuter brièvement ce point avant de conclure. Non pas uniquement en raison du fait qu'il serait injuste à l'endroit de Ferguson de le présenter sans introduire l'une de ses contributions plus que majeure aux sciences sociales modernes, mais bien parce qu'il s'agit là de la mise en garde qui s'avère toujours d'actualité pour notre propos. Nous voulons en fait présenter l'aliénation chez Ferguson comme le paroxysme du déclin des vertus viriles et du conflit entre l'histoire naturelle de l'homme et la société moderne chez Rousseau. Nous verrons brièvement en quoi Ferguson a pratiquement prédit scientifiquement l'aliénation comme conséquence fatale des transformations sociales modernes – en plus d'offrir un legs conceptuel et méthodologique majeur aux sciences sociales.

L'atrophie des capacités de la raison et des sentiments chez Ferguson est en fait ce que nous connaissons généralement comme l'*aliénation* dans le langage marxiste. Cependant, le concept originel

de l'Écossais est plus « naturel ». Le concept est, en fait, fort simple. Les capacités et les vertus nécessaires au fleurissement de la société civile sont semblables aux muscles, en ce qu'elles doivent être exercées pour se maintenir et gagner en puissance. Or, jusqu'à la transformation de la modernité – pressentie à certains égards par Machiavel – les hommes disposaient des conditions sociales nécessaires à l'entretien des vertus citoyennes et viriles qui rassemblaient leurs différents principes constitutifs, ce qui leur permettait de se réaliser. Le danger contre lequel Ferguson nous invite à nous prémunir est l'impossibilité pour les hommes d'accéder aux conditions sociales leur permettant de pouvoir ordonner et canaliser l'effervescence de leurs interactions naturelles. Cette affirmation n'est pas sans importance pour notre propos. Car, ce danger « prédit », ou du moins constaté par Ferguson, s'avère être la conséquence fatale à laquelle arrive nécessairement à terme une enquête empirique sur la nature de l'homme. Les théories de Machiavel et Rousseau supposaient que les hommes possédaient *encore* les vertus viriles dont on savait, grâce à l'histoire, qu'ils les avaient déjà manifestées auparavant, du moins dans l'Antiquité. La contribution de Ferguson à la tradition néo-romaine et à la philosophie de manière générale est d'avoir mené une enquête empirique sur les conditions sociales de la réalisation « naturelle » de l'homme. Cependant, le constat auquel il arriva est moins heureux que le projet. Ce qui avait accompagné et permis le développement des capacités de l'homme allait maintenant produire « un abaissement des capacités individuelles, un retour à l'ignorance, favorisé par cela même qu'on appelle le progrès³³ ». Ce qui était chez Mandeville « le bénéfice public » et chez Smith la « main invisible » devient chez Ferguson un idéal conceptuel projeté sur les hommes. Il observe plutôt empiriquement un homme *désengagé* et privé des conditions sociales nécessaires à sa réalisation. La réalisation de l'homme chez Ferguson passe par une complétude entre les différents aspects de sa vie sociale, notamment l'économie et le politique. Or, le constat pessimiste auquel il arrive dans son étude de la tangente que suivent les hommes dans une société où chacun recherche la reconnaissance pour soi-même impose une solution politique. Toujours dans son ouvrage le plus célèbre, Ferguson offre d'ailleurs un remède politique

pour soigner les maux que la transformation sociale moderne inflige à l'homme. Il est très près de Rousseau sur ce point, en ce sens qu'il semble s'inspirer lui aussi de Machiavel.

Au niveau politique de son analyse, Ferguson est très près du Florentin et du citoyen de Genève et prescrit la collectivisation des moyens de la liberté et l'équilibre des puissances. Il privilégiait un gouvernement mixte où les pouvoirs s'équilibraient. Non seulement cela, mais il avance une théorie compatible avec celle de Rousseau où les hommes recherchent la non-domination et où le peuple doit « se montrer fréquemment ». « Liberty is maintained by the continued differences and oppositions of numbers, not by their concurring zeal in behalf of equitable government³⁴. » La logique de l'équilibre des puissances est donc la seule solution politique possible pour des hommes qui souhaitent se réaliser dans la non-domination. Dans un passage très machiavélien, Ferguson nous dit la chose suivante : « In governments proprely mixed, the popular interest, finding a counterpoise in that of the prince or of the nobles, a balance is actually established between them, in which the public freedom and the public order are made to consist³⁵. » Nous ne voulons pas insister ici sur les allégeances proprement politiques de Ferguson, mais simplement indiquer en quoi son enquête anthropologique était en elle-même cohérente avec la tradition néo-romaine.

Conclusion

Une conception républicaine contemporaine du pluralisme retient de l'œuvre de Machiavel que la solution au problème de la diversité est d'institutionnaliser le conflit qui lui est inhérent. Ceci s'opère à travers des institutions qui permettent de garantir à tous les moyens de la liberté. Maynor accepte sans gêne le fait que cette solution ne prétend pas être neutre, mais comprend plutôt une doctrine compréhensive de la liberté comme non-domination. Maynor emprunte sur cette question une position qui ne fait pas l'unanimité parmi les néo-républicains. La neutralité de la doctrine de la non-domination demeure l'objet d'un vif débat et nous n'avons pas touché à cette question ici³⁶. Nous retenons de Maynor la filiation néo-romaine avec Machiavel comme étant la pierre angulaire du

néo-républicanisme. Nous retenons ensuite de Rousseau que la lutte pour l'égalité issue du conflit entre anthropologie et socialisation peut devenir source de liberté. Pour que cela soit possible, il faut que les hommes puissent se donner en commun les moyens de lutter contre la domination. La solution est alors politique et consiste en une refondation des institutions de manière à pouvoir canaliser les motivations des individus et, surtout, à équilibrer les puissances afin que tous se protègent collectivement contre l'interférence arbitraire. Cependant ceci exige toujours l'*engagement politique* des citoyens et, à notre avis, particulièrement en contexte de pluralisme. Maynor présente cette thèse lorsqu'il élabore une position républicaine moderne sur la question. «The modern republican commitment to activity is centered on the republican belief that Citizen wish to be free from mastery to pursue their chosen ends³⁷.» Puis, nous retenons de Ferguson que sa contribution et son projet philosophiques sont toujours d'actualité, particulièrement en contexte de pluralisme. Car, les théories contemporaines cherchent bien souvent à proposer une méthode visant un consensus sur la structure de base de la société ou bien sur les fins qui sont légitimes et souhaitables de poursuivre. Une approche néo-républicaine doit se baser sur une conception de l'homme dégagée de tout idéal de consensus pour l'orienter sur celui de la liberté politique. Ferguson nous invite à nous méfier des prétendus progrès de la nature humaine et des vices qui se cachent sous le polissage des mœurs. Le plus important de ceux-ci est évidemment l'aliénation. Ferguson admet que l'homme tout comme la société progressent, mais il faut tout de même se méfier de nos espoirs et de nos prétentions à faire progresser l'homme. La redécouverte du langage d'une véritable anthropologie dégagée d'idéaux politiques s'impose alors afin de dé-contextualiser non pas notre analyse politique, mais celle de l'homme et des effets que la société a sur lui. Il nous faut retourner à une anthropologie philosophique indépendante de toute doctrine politique ou sociale et retrouver les véritables propriétés de l'homme comme matériau des constructions théoriques, sociales et politiques.

Dans la veine des travaux de Pettit et, surtout, de Maynor, nous avons vu en quoi une approche néo-républicaine de la gestion

démocratique du pluralisme nous engage vers une anthropologie philosophique socialement *désengagée* ; c'est-à-dire indépendante de la culture politique publique ou de l'horizon collectif de signification. Nous avons suggéré que, pour ce faire, le néo-républicanisme doit se tourner vers les œuvres de Rousseau et de Ferguson, car elles contiennent les fondements d'une anthropologie philosophique néo-romaine à partir desquelles nous pouvons penser des solutions institutionnelles aux antagonismes inévitables au sein d'une matière sociale hétérogène. Le cadre politique néo-républicain de Pettit et la thèse de Maynor sur le pluralisme auraient avantage à s'appuyer sur une conception de la personne qui puisse à la fois soutenir la conception de la liberté comme non-domination et, également, justifier les exigences citoyennes qui lui sont liées. En somme, Rousseau et Ferguson, les représentants de la tradition néo-romaine chez les Lumières, offrent des observations et des pistes de réflexion fertiles pour étayer la conception de la personne moderne dont le néo-républicanisme a besoin pour penser adéquatement les institutions et la gestion démocratique du pluralisme.

-
1. Will Kymlicka, *Les théories de la justice : une introduction*, trad. Marc Saint-Upéry, Paris, La Découverte, 2003, p.236.
 2. Voir notamment Philip Pettit, *Republicanism : a theory of government and freedom*, New York, Oxford University Press, 1997.
 3. John W. Maynor, *Republicanism in the modern world*, Cambridge, Polity Press, 2003.
 4. *Ibid.*, pp.133-137.
 5. Nicolas Machiavel, *Discours*, I, IV.
 6. Pour une analyse explicite de cette affirmation, voir Dave Anctil, «Le républicanisme comme anticontractualisme : Machiavel, Rousseau et Pettit» dans L. Chevalier, *La politique et ses normes*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006, pp.139-154.
 7. John Maynor, *Op. cit.*, p.133.
 8. Dave Anctil, *Loc. cit.*
 9. Philip Pettit, *Op. cit.*, p.12.
 10. John Maynor, *Op. cit.*, p.134.
 11. «Implicitly or explicitly, we are all using the supposedly Machiavellian understanding of politics as games of power, convenience and self-

- interest which are to be discussed in the language of an empirical science». Maurizio Viroli, «Machiavelli and the republican idea of politics» dans Bock, Skinner et Viroli, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p.145.
12. John Maynor, *Op. cit.*, p.124.
 13. John G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton, Princeton University Press, 1975, p.504.
 14. Il s'agit du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.
 15. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard, 1969, p. 83.
 16. *Ibid.*, pp.99-100.
 17. *Ibid.*, p.101.
 18. Jean-Jacques Rousseau. *Discours sur les sciences et les arts*, Jacques Roger (éd.), Paris, Flammarion, 2008, pp.16-17.
 19. «La différence des procédés annonçait au premier coup d'oeil celle des caractères ». Voilà ce que dit Rousseau dans un passage sur l'uniformisation de la pensée qui se camoufle derrière le polissage des mœurs et des arts. Voir *Discours sur les sciences et les arts*, Jacques Roger (éd.), Paris, Flammarion, 2008, p.15.
 20. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard, 1969, p.118.
 21. Jean-Jacques Rousseau, *Contrat Social*, I-II.
 22. Pour une version détaillée de cet argument, voire Maurizio Viroli, *La théorie de la société bien ordonnée chez J.-J. Rousseau*, Berlin, New York, de Gruyter, 1988.
 23. Jean-Jacques Rousseau, *Contrat Social*, III, 12.
 24. Les Écossais, particulièrement Ferguson, sont souvent considérés comme des figures phares, sinon comme des pères, en sciences sociales. On attribue d'ailleurs largement à cette École la naissance du concept de «société civile» comme objet d'étude. Le concept de division du travail dans les sociétés de commerce ainsi que le concept d'aliénation présentés par Ferguson ont plus tard beaucoup influencé Marx et Durkheim, pour ne nommer que ceux-là.
 25. Norbert Waszek, *L'Écosse des Lumières : Hume, Smith, Ferguson*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p.68.
 26. Quoique Rousseau subvertissait ce langage dans le but de pointer les contradictions qu'il renfermait.
 27. Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Fania Oz-Salberger (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p.28.

28. «It is in vain to expect that we can give to the multitude of a people a sense of union among themselves, without admitting hostility to those who oppose them». Adam Ferguson, *Op. Cit.*, p.29.
29. *Ibid.*, p. 29.
30. *Ibid.*, p. 58.
31. *Ibid.*, p. 57.
32. Claude Gauthier. *L'invention de la société civile : lectures anglo-écossaises Mandeville, Smith, Ferguson*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p.310.
33. Jean-Pierre Sérès, *Qu'est-ce que la division du travail? Ferguson*, Paris, Vrin, 1994, p.93.
34. Adam Ferguson, *Op. cit.*, pp.124-125.
35. *Ibid.*, p.158.
36. Nous renvoyons le lecteur intéressé à l'ouvrage de Maynor dont nous discutons et, pour une version plus formelle de la liberté défendue par les néo-républicains, voir *Republicanism and Political Theory*, dans Cécile Laborde et John Maynor, Oxford, Blackwell, 2008.
37. John Maynor, *Op. cit.*

La théorie de l'évolution culturelle d'Hayek : reconstruction rationnelle

Philippe Verreault-Julien, *Université Laval*

1 Introduction

Certains auteurs captivent par la profondeur de leurs idées, d'autres par le défi intellectuel qu'ils procurent. Friedrich Hayek se classe probablement dans ces deux catégories. Ayant écrit pendant plus de soixante-dix ans sur des sujets aussi variés que la psychologie théorique et la philosophie politique en passant par l'économie, ses idées constituent un système, s'il nous est permis de nous exprimer ainsi, d'une grande complexité. Sa théorie de l'évolution culturelle n'y fait pas exception. Jamais systématiquement expliquée, il faut pour la comprendre naviguer dans des ouvrages s'étendant sur plusieurs décennies et assembler, morceau par morceau, les différentes pièces du puzzle. C'est la tâche que nous nous sommes donnée, à savoir fidèlement reconstruire la théorie hayékienne de l'évolution culturelle tout en montrant certaines limites et implications. Ce travail consiste ainsi en un effort de reconstruction et de synthèse.

Pour ce faire, nous situons en premier lieu la pensée hayékienne sur la toile de fond d'une réflexion sur les ordres spontanés et sur l'évolutionnisme. Nous effectuerons ensuite une distinction fondamentale entre règles de conduite et ordre d'actions du groupe. Nous analyserons finalement les règles de conduite des individus en ayant recours à deux aspects principaux, l'aspect psychologique, concernant la manière dont sont produites et transmises les règles de conduite des individus, et l'aspect épistémologique, traitant de la valeur que nous pouvons accorder à ces règles.

2 Ordre spontané et évolutionnisme

La théorie de l'évolution hayékienne, qui s'inscrit dans un courant de pensée bien précis mettant davantage l'accent sur les processus économiques que sur les résultats, en constitue une continuation

théorique. Il est une chose de dire que les institutions (et les sociétés en général) ne sont pas le résultat intentionnel d'actions individuelles diverses, il en est une autre que de développer une théorie complète et cohérente sur le sujet. C'est en quelque sorte le défi que tente de relever Hayek.

L'évolutionnisme d'Hayek prend racine dans le concept d'« ordre spontané¹ ». Prenons ces termes un à la fois : « By “order” we shall throughout describe a state of affairs in which a multiplicity of elements of various kinds are so related to each other that we may learn from our acquaintance with some spatial or temporal part of the whole to form correct expectations concerning the rest, or at least expectations which have a good chance of proving correct. » Il est donc permis de dire qu'il y a un ordre lorsqu'une variété d'éléments sont reliés entre eux de telle sorte qu'il est possible de comprendre quelles interactions sont à l'œuvre dans les autres éléments. Un ordre correspond ainsi à une structure intelligible qu'il est au moins possible de percevoir. Hayek utilise d'ailleurs parfois les mots « *structure* », « *pattern* » ou « *system* » pour rendre compte de la réalité qu'il essaie de décrire.

Pour Hayek, un ordre peut être soit « *made* », ou « *grown* »³, deux types d'ordre qu'il explique en ayant recourt aux *cosmos* et *taxis* grecs. Si *taxis* fait référence aux ordres qui sont issus d'un plan, *cosmos* concerne les ordres qui sont apparus sans conception préalable, donc sans intention. C'est à ce dernier type d'ordre qu'Hayek pense lorsqu'il parle d'ordre spontané. Un ordre spontané est endogène, car il prend naissance à l'intérieur de l'action de ses constituantes, cet ordre n'est pas extérieurement créé et construit. Pour Hayek, l'existence d'ordres spontanés ne fait aucun doute et il cite fréquemment en exemple le langage, structure ayant graduellement évolué et dont personne ne peut se targuer d'être l'inventeur. Les sociétés humaines appartiennent clairement, selon lui, à ce type d'ordre. Sans être pour autant naturelles, puisqu'elles demeurent le produit de l'action humaine, on ne peut pas les qualifier d'artificielles puisqu'elles ne sont pas le produit *délibéré* de ladite action : « It is clear that every society must in this sense possess an order and that such an order will often exist without having been deliberately created⁴. »

La question n'est donc pas de savoir s'il est possible de qualifier certains ordres de spontanés, mais plutôt d'expliquer leur origine et leur développement. Les ordres spontanés possèdent aussi certaines caractéristiques qui permettent de les distinguer⁵. Ils ne sont pas nécessairement complexes, mais contrairement aux ordres délibérés et construits ils peuvent atteindre un haut degré de complexité. Ils ne sont pas nécessairement abstraits, mais vont souvent consister en un système de relations abstraites entre des éléments qui sont eux aussi définis seulement par des propriétés abstraites, et pour cette raison ils ne peuvent être perçus que de manière théorique. Ils n'ont pas de finalité, mais ils peuvent néanmoins être bénéfiques aux éléments qui les constituent. La question de la complexité est particulièrement importante. Si un ordre spontané n'est pas *nécessairement* complexe, Hayek a clairement comme intention d'étudier les ordres qui ont cette propriété. Les phénomènes ont cette particularité, chez Hayek, de n'être pas totalement connaissables, c'est-à-dire qu'il est seulement possible d'en donner des explications de principe⁶.

Dès lors, le projet d'Hayek se précise, un projet auquel on peut attribuer deux volets. Le premier se rapporte aux caractéristiques des règles elles-mêmes, à savoir quelles propriétés elles doivent posséder pour produire un ordre⁷. Le deuxième volet concerne l'origine de ces règles, à savoir la conception d'une théorie permettant de rendre compte de la formation de régularités inconscientes dans les relations humaines⁸. Pourquoi les individus observent-ils certaines règles et pas d'autres? Comment certaines règles sont-elles venues à surgir, *a fortiori* si les personnes qui les suivent n'ont aucune idée de l'ordre qui en découlera? L'approche évolutionniste se révèle alors pour Hayek être un puissant outil lui permettant de pallier ce manque. En éliminant toute visée téléologique et en insistant sur la formation des règles à travers le temps, Hayek croit y trouver le paradigme parfait pour expliquer la genèse des règles de conduite. La perspective évolutionniste permet ainsi, aux yeux d'Hayek, d'approcher scientifiquement les phénomènes complexes en ne réduisant pas à néant le contenu empirique de la théorie. Si celle-ci est incapable de déterminer avec précision ce qu'il adviendra des éléments individuels, il n'en demeure pas moins qu'elle interdit

certains résultats et qu'elle rend possible d'autres. Il est donc question d'un intervalle de possibilités, ce que l'explication de principe vise.

Parallèlement à la question de l'origine des règles se situe une tout autre question, à savoir celle «de rendre compte du maintien de cette structure [ordre spontané] dans le temps⁹». Si un ordre qui peut être ainsi qualifié existe réellement, de quelle manière celui-ci peut-il persister? Un ordre, aussi spontané soit-il, est d'un intérêt limité s'il ne perdure pas, ce qu'Hayek confirme d'ailleurs: «The coherent structures in which we are mainly interested are those in which a complex pattern has produced properties which make self-maintaining the structure showing it¹⁰.» La pérennité n'est pas une propriété nécessaire des ordres spontanés, mais c'est définitivement à ceux qui la possèdent qu'Hayek s'intéresse et qui selon lui doivent être l'objet d'une théorisation. En définitive, c'est nettement la notion d'ordre spontané qui est au centre de la perspective évolutionniste. En effet, un ordre fabriqué de toutes pièces pose peu de problèmes au théoricien. Il n'est pas possible d'en dire autant d'un ordre qui n'est ni conçu ni désiré.

C'est cet ensemble de facteurs qui, au final, fait en sorte que la perspective évolutionniste se révèle beaucoup plus séduisante: «As Hayek sees it, evolutionary accounts provide the real alternative to design theories, and they articulate precisely the «explanations of principle» that are appropriate to complexity.»¹¹ Les sociétés humaines mettent en relation une très grande quantité d'individus et le degré de complexité qui est inhérent à ce genre d'arrangement ne permettrait pas une connaissance complète et exhaustive des interactions. Il est seulement possible, dans le cas des phénomènes complexes, d'en expliquer le principe, c'est-à-dire le fonctionnement général, sans toutefois être en mesure de prédire, par exemple, le comportement d'un individu en particulier ou même le futur d'une société¹². La perspective évolutionniste permet ainsi, aux yeux d'Hayek, d'approcher scientifiquement les phénomènes complexes en ne réduisant pas à néant le contenu empirique de la théorie. Si celle-ci est incapable de déterminer avec précision ce qu'il adviendra des éléments individuels, il n'en demeure pas moins qu'elle interdit certains résultats et qu'elle rend possible d'autres. Il

est donc question d'un intervalle de possibilités, ce que l'explication de principe vise.

La théorie de l'évolution culturelle d'Hayek, quoiqu'elle fasse souvent référence au darwinisme, se rapprocherait plutôt du lamarckisme. Alors que la théorie de l'évolution en biologie exclut la transmission de caractéristiques acquises, l'évolution culturelle les vise précisément : « En utilisant les termes utilisés aujourd'hui dans le débat biologique, l'on pourrait dire que l'évolution culturelle *simule* le lamarckisme¹³. » Les deux ont toutefois recours au même principe de survie ou d'avantage reproductif.

Une brève synthèse des idées d'Hayek concernant les ordres spontanés et l'évolutionnisme pourrait ressembler à ceci : Il y a deux types d'ordres, ceux qui sont fabriqués et ceux qui sont spontanés ; des individus qui suivent des règles peuvent former, sans le vouloir, des ordres spontanés, comme les sociétés humaines ; les ordres varient en complexité et les sociétés humaines sont parmi les ordres les plus complexes ; les théories voulant prendre pour objet les phénomènes complexes doivent renoncer à prédire des résultats concernant les éléments individuels et plutôt chercher à concevoir une explication de principe ; l'évolutionnisme, dont le darwinisme est un exemple paradigmatique, est une approche permettant d'expliquer les phénomènes complexes et de fournir une explication de principe ; les théories permettant d'expliquer les phénomènes complexes posséderont conséquemment un moins grand contenu empirique.

3 Distinction règles-ordre du groupe

Après avoir sommairement exposé quelques notions fondamentales dans le cheminement intellectuel d'Hayek, nous poursuivrons notre investigation de la théorie de l'évolution culturelle en expliquant une distinction essentielle, soit celle entre les règles observées par les individus et l'ordre du groupe, la structure organisée des interactions humaines, qui en résulte¹⁴. Si les individus suivent des règles et forment conséquemment un ordre, il n'est toutefois pas possible de complètement réduire l'ordre ainsi formé aux règles qui néanmoins le causent. Hayek identifie neuf raisons principales pour soutenir cette affirmation¹⁵ : 1) Un ordre

d'actions peut être décrit et observé indépendamment des règles de conduite qui le génèrent et il est au moins concevable que le même ordre soit produit par différentes règles de conduite. 2) Des règles de conduite similaires peuvent produire un ordre donné dans certaines circonstances, mais un ordre différent dans d'autres circonstances. 3) C'est l'ordre d'actions qui compte pour la préservation du groupe et, en ce sens, les règles qui le produisent importent peu. 4) La sélection des règles de conduite s'opère à travers la viabilité du groupe et certaines règles peuvent être bénéfiques dans certaines circonstances et nuisibles dans d'autres. 5) Même si l'ordre d'actions du groupe est le produit conjoint de plusieurs individus observant certaines règles, la production de l'ordre d'actions du groupe n'est pas consciemment recherchée par les individus agissants. Les individus ne connaissent pas cet ordre et ne savent ce qui est nécessaire pour le préserver. 6) L'action individuelle est toujours l'effet conjoint de pulsions internes, des circonstances extérieures et des règles applicables à la situation ainsi déterminée. Les règles qui seront effectivement suivies par les individus seront conséquemment différentes selon plusieurs facteurs. 7) Une règle de conduite n'est jamais une raison suffisante pour entraîner l'action, l'impulsion d'une action d'un certain type provenant d'un stimulus extérieur ou d'une motivation intérieure, et les règles de conduite agissent comme contraintes sur ces causes. 8) L'ordre d'actions du groupe se manifeste généralement dans le fait que les actions des individus sont coordonnées et que le résultat rend inopérant le stimulus initial. 9) Les actions du groupe peuvent être ordonnées même si aucun des individus ne montre une régularité dans ses actions.

Cela signifie qu'il n'est pas possible de complètement réduire aux individus l'ordre d'actions d'un groupe, que cet ordre d'actions est un objet d'étude distinct et sans lien direct avec les règles suivies par les individus. L'ordre du groupe n'est pas réductible aux règles, c'est-à-dire que l'ordre n'est pas que l'addition des règles, il est impossible de le déduire seulement à partir de celles-ci : « The overall order of actions in a group is in two respects more than the totality of regularities observable in the actions of the individuals and cannot be wholly reduced to them¹⁶. » Les éléments sont reliés entre eux,

mais aussi avec le monde extérieur, tout comme l'ordre d'actions l'est également. Conséquemment, des règles similaires peuvent produire un ordre différent selon l'environnement avec lequel elles interagissent, et deux ordres semblables peuvent avoir été produits par des règles différentes, encore une fois selon les circonstances extérieures. Cette distinction prend notamment racine dans l'analyse qu'Hayek fait de la complexité, analyse lui permettant de distinguer les propriétés de l'ordre d'actions des règles de conduite¹⁷.

Cette distinction fait alors apparaître, du bout des lèvres¹⁸, le concept de propriété émergente. Une propriété émergente est une propriété qui naît de l'interaction d'éléments individuels. Cette interaction peut produire un ordre qu'il aurait été impossible de concevoir à partir des propriétés individuelles. La distinction d'Hayek consacre alors la propriété émergente, l'ordre d'actions, comme objet d'étude distinct. « We have seen that the *explanandum* (that which is to be explained) is the rise and development of an emergent property, namely, the social order of actions. [...] That is the "Great Society": an overall spontaneous order of adaptations that allows for coordinated action¹⁹. » La théorie de l'évolution culturelle constitue ainsi l'*explanans*, i.e. ce qui explique, l'origine de cette propriété émergente qu'est l'ordre d'actions du groupe.

4 Règles de conduite des individus

Tout d'abord, il convient de préciser davantage ce qui est entendu par « règles ». Si c'est un terme qu'Hayek utilise abondamment, il en donne néanmoins rarement une définition explicite. Comment Hayek utilise-t-il le terme « règles », à quoi fait-il plus particulièrement référence lorsqu'il l'utilise ? S'il use de manière générale le sens commun du mot, à savoir qu'une règle est un guide ou une formule indiquant ce qui doit être fait, un type de règle l'intéresse plus particulièrement. Il s'agit des règles qui sont inconscientes et dont la personne qui les observe n'est pas nécessairement, voire est incapable, de les rendre explicites. Dès lors, « "rule" is used for a statement by which a regularity of the conduct of individuals can be described, irrespective of whether such a rule is "known" to the individuals in any other sense than that they normally act in

accordance with it²⁰». Une règle est conséquemment un énoncé décrivant une régularité dans l'action des individus, que cette régularité ou ce qui guide cette régularité leur soient connus ou non. La règle n'est pas tant la régularité elle-même, mais ce qui crée la régularité. Les règles possèdent ainsi deux attributs principaux, dont le premier est celui d'être observées dans l'action sans être connue sous forme verbalisée²¹. L'incapacité pour un individu de verbaliser ce qui guide sa conduite ne rend néanmoins pas les règles moins effectives. Une règle peut être utilisée sans que celui qui l'observe le sache et encore moins pourquoi il le fait. La description de la régularité d'une règle est conséquemment extérieure au sujet. Ce qui nous amène au second attribut, à savoir que les règles ont été observées parce qu'elles conféraient un avantage au groupe, sans que ceci soit l'objectif²².

En plus de ne pas être conscients des règles qu'ils suivent, les individus adoptent ces règles tout aussi inconsciemment. Ces règles sont fréquemment représentées comme étant des habitudes, des traditions et, plus largement, la culture²³. Elles ne sont pas le fruit d'une délibération rationnelle et c'est d'ailleurs pourquoi il est possible d'avoir la tentation, pour cette raison, de les disqualifier. Elles se situent entre «l'instinct et la raison²⁴», n'étant pas à proprement parler innées, mais n'étant pas non plus le produit explicite de la raison. Elles sont apprises et transmises, mais pas pour autant le fruit de l'action consciente de la raison. Ces règles prennent généralement la forme de prohibitions²⁵, c'est-à-dire qu'une règle ne dira pas quoi faire dans telle circonstance, mais plutôt quoi ne pas faire. Ces règles limitent alors l'action possible en interdisant certaines alternatives.

Il y a deux types de règles, les règles transmises génétiquement et celles transmises culturellement²⁶. Puisqu'il est ici question d'évolution culturelle, nous n'aborderons pas les règles transmises génétiquement. Elles ne font par ailleurs pas l'objet d'une étude approfondie chez Hayek lui-même : «*Culture is neither natural or artificial, neither genetically transmitted nor rationally designed. It is a tradition of learnt rules of conduct which have never been "invented" and whose functions the acting individuals do not understand*²⁷.» C'est de ces règles dont nous parlerons plus spécifiquement et

dont Hayek tente d'expliquer l'origine, des règles culturellement transmises se manifestant par des régularités dans la conduite des individus, régularités causées par certaines conditions et contraintes dans l'environnement social des communautés²⁸. Ces règles peuvent avoir, ou non, un contenu positif.

Nous évaluerons les règles de conduite des individus et le processus de l'évolution culturelle à partir de deux aspects principaux, l'aspect psychologique et l'aspect épistémologique. Ces deux aspects nous permettront de mettre au jour les mécanismes psychologiques concrètement à l'œuvre et de mieux saisir la valeur des règles ainsi créées.

4.1 Aspect psychologique

L'aspect psychologique concerne la façon par laquelle les individus acquièrent des règles, c'est-à-dire la nature des mécanismes à l'œuvre dans la production desdites règles. Une théorie complète de l'évolution culturelle ne saurait passer à côté d'une explication exhaustive des mécanismes psychologiques qui produisent les règles de conduite auxquelles les individus adhèrent. Nous commencerons par explorer la conception de l'esprit présente dans les travaux d'Hayek, conception dont il est possible de trouver des ressemblances avec les autres thèmes abordés. Ensuite, quoique Hayek n'emploie pas explicitement cette catégorisation, nous considérons qu'elle permet, d'une part, d'englober la plupart des informations qu'il donne sur sa théorie et, d'autre part, de bien circonscrire ce que *doit* contenir une théorie évolutionniste de la culture. Nous tâcherons donc de montrer la possibilité de la variation des règles, comment la sélection de celles-ci opère chez Hayek et comment elles sont ensuite transmises.

4.1.1 L'esprit

Rares sont les économistes qui s'aventurent sur le terrain de la psychologie théorique. C'est pourtant ce qu'Hayek fait avec son essai *The Sensory Order*, un ouvrage destiné à établir les fondements de la construction phénoménale du monde. Il est possible de trouver trace de ses conclusions dans ses travaux ultérieurs²⁹ et s'il n'est pas

possible d'affirmer que ses travaux de psychologie *fondent* ceux d'économie et de philosophie, il serait tout aussi faux d'affirmer qu'ils n'ont eu aucune influence.

Pour Hayek, l'action humaine est essentiellement guidée par des règles inconscientes, or celles-ci «also govern our perceptions, and particularly our perceptions of other people's actions³⁰». La capacité de percevoir que les autres suivent certaines règles requiert également que l'observateur soit assujéti aux mêmes règles³¹. Hayek se situe dans la droite ligne de l'associationnisme des Locke, Hume ou Mill, pour lesquels les idées sont connectées entre elles par des lois de l'association. L'idée principale derrière l'associationnisme est que des événements spatio-temporels partageant une certaine signification, physique ou non, deviennent connectés dans l'esprit et que l'activation d'un élément entraîne l'activation du second. Les événements deviennent associés les uns avec les autres dans l'esprit³².

Alors que l'associationnisme fait une distinction fondamentale entre les sensations et les idées, Hayek loge plutôt à l'enseigne du connexionnisme qui retire cette distinction. Le connexionnisme d'Hayek possède quatre caractéristiques fondamentales, selon Gaus³³ :

1. Les connexions neuronales sont des perceptions de régularités et l'esprit *est* un ensemble de règles transformant les sensations en perceptions. Les processus inconscients et conscients opèrent de la même manière, les règles de l'action étant seulement des régularités d'actions.

2. Beaucoup d'emphase est mise sur l'apprentissage puisque les réseaux de neurones créent des connexions en étant en contact avec l'environnement.

3. C'est une théorie décentralisée de l'esprit, i.e. celui-ci est un complexe de relations.

4. L'esprit est un exemple de complexité et l'esprit qui s'explique lui-même est un paradoxe. Seule une explication de principe est possible.

L'expérience n'est alors pas le produit de l'esprit ou de la conscience, mais c'est plutôt la conscience et l'esprit qui sont le

résultat de l'expérience. En effet, c'est l'expérience qui forge la structure neuronale et qui permet conséquemment l'interprétation des sensations: «Every sensation, even the “purest”, must therefore be regarded as an interpretation of an event in the light of the past experience of the individual or the species³⁴.» L'expérience préside à toute interprétation dans la mesure où elle est la condition de possibilité de la formation des connexions neuronales. L'interprétation d'une régularité, ou une activité de classification, demandent préalablement une certaine forme d'expérience. Une fois la structure de connexions mise en place, les sensations y sont alors classées, nous rappelant alors les catégories de l'entendement. Ce que nous connaissons du monde extérieur nécessite alors une sorte de *connaissance* accumulée et déterminera la forme des expériences futures³⁵. Cela a bien entendu des conséquences philosophiques importantes.

La position d'Hayek se situe ainsi à une sorte d'intersection entre l'empirisme et le rationalisme. Si l'esprit impose des catégories à l'expérience, ces catégories sont elles-mêmes le produit de l'expérience accumulée, une position s'apparentant à l'épistémologie évolutionniste. Le connexionnisme d'Hayek postule à la fois la nécessité de l'expérience et la formation par l'expérience des structures de classification de l'entendement humain. L'esprit et les connexions qu'il contient sont façonnés par l'expérience, expérience qui est elle-même interprétée à la lumière de ces connexions. L'expérience est nécessaire à la formation de notre appareil de classification et celui-ci est la condition de possibilité de l'interprétation de l'expérience. Nous ne connaissons pas tout par l'expérience, celle-ci pouvant déjà être imprimée dans notre appareil de classification, mais c'est l'expérience qui est à l'origine de cette structure.

4.1.2 Principes de variation

Il ne fait aucun doute pour Hayek que les règles de conduite peuvent varier. Cette notion n'est pas vraiment problématique même si la variation des règles est essentielle si l'on veut parler de sélection des règles. Les règles peuvent tout simplement être une innovation individuelle: «Hayek (1979, p.161) stresses the role of those individuals who by deviating from traditional rules and by

experimenting with new practices act as innovators and generate “new variants”³⁶.» De manière plus complexe, il importe de se rappeler ce qu’il a été dit au sujet de sa conception de l’esprit, à savoir sa formation par l’expérience. Différents individus peuvent avoir une expérience différente tout comme différentes communautés. L’environnement joue ici un rôle crucial, que ce soit dans le présent d’un individu ou dans son appartenance à un groupe particulier qui posséderait une expérience accumulée bien spécifique, modelant de manière tout aussi particulière l’esprit.

4.1.3 Principes de sélection

Les principes de sélection sont beaucoup moins faciles à interpréter. Si de multiples règles de conduite peuvent être générées par les individus, consciemment ou non, il ne semble pas que toutes finissent par être adoptées. Certaines règles sont plus fréquentes que d’autres, certaines règles ne sont tout simplement jamais utilisées. La théorie de l’évolution culturelle d’Hayek cherche justement à expliquer *pourquoi*, de toutes les variantes, seulement quelques-unes deviennent des comportements réguliers dans les communautés.

For the understanding of animal and human societies the distinction is particularly important because the genetic (and in a great measure also the cultural) transmission of rules of conduct takes place from individual to individual, while what may be called the natural selection of rules will operate on the basis of the greater or lesser efficiency of the resulting order of the group³⁷.

L’unité de sélection est conséquemment l’ordre d’actions du groupe. Contrairement à la théorie de l’évolution en biologie, le lieu où s’effectue la sélection n’est pas l’individu, mais bien le groupe. Les règles que suivent les individus doivent être avantageuses pour l’ordre d’actions global afin d’être sélectionnées. C’est ici que la distinction entre les règles et l’ordre d’actions prend tout son sens. La théorie de l’évolution culturelle d’Hayek introduit un niveau de sélection différent de celui de l’individu. Gaus identifie trois mécanismes de sélection différents³⁸.

La survie du groupe. Il est ici possible de comprendre groupe de deux manières différentes, soit comme ordre d'actions ou comme communauté d'individus.

On peut comprendre que la compétition ne s'effectue pas entre les individus, mais entre les ordres d'actions des groupes. Les systèmes les mieux « adaptés » survivront, ceux qui ne le sont pas disparaîtront. La compétition n'est donc pas tant entre les *groupes*, mais entre les *ordres d'actions*. C'est l'ordre d'actions qui est important pour la survie et la préservation du groupe. Certaines règles en viennent conséquemment à être observées non parce qu'elles étaient à l'avantage de l'individu, mais parce qu'elles augmentaient les chances de survie du groupe³⁹. Cela est d'une importance capitale puisque si l'unité de sélection est l'ordre d'actions, mais pas les individus qui composent le groupe, le problème du resquilleur peut être évité. Cette interprétation de l'unité de sélection est par ailleurs cohérente avec la conception de l'esprit d'Hayek dans laquelle la rationalité est en fait un produit social : « Successful orders of action involve conceptions of reason that induce general rule following⁴⁰. » Il est également possible de comprendre que la sélection s'effectue sur les groupes eux-mêmes :

[...] the properties of the individuals which are significant for the existence and preservation of the group, and through this also for the existence and preservation of the individuals themselves, have been shaped by the selection of those from the individuals living in groups which at each stage of the evolution of the group tended to act according to such rules as made the group more efficient⁴¹.

Si des règles de conduite font en sorte que les individus faisant partie d'un groupe tendent davantage à survivre, alors ces règles seraient sélectionnées.

La croissance du groupe. Les groupes les plus opulents vont se répandre, seront davantage en mesure de se défendre et, ultimement, leur culture devrait être en mesure de dominer celle des autres. L'ordre économique extensif est celui dans lequel les individus sont à même de survivre et, surtout, de se multiplier⁴². C'est aussi

pour Nadeau l'optique populationnelle qui rend radicalement évolutionniste la théorie d'Hayek. Les règles de conduite que suivent les individus qui font partie d'un groupe qui prend de l'expansion tendront conséquemment à être sélectionnées au détriment de celles des groupes plus restreints ou dont la croissance est moins grande. Ces règles « have evolved because the groups who practiced them were more successful and displaced others⁴³ ». Les *meilleurs* groupes se répandent, ceux qui le sont moins disparaissent. La question de l'accroissement de la population est par ailleurs très présente dans *La présomption fatale*.

Un mécanisme endogène. Si la compétition peut se situer au niveau des ordres d'actions des groupes, cela n'exclut toutefois pas qu'elle puisse aussi se faire à celui des individus : « there is also a competition between individuals and groups, and *this* competition selects certain rules as conducive to individual/group success⁴⁴ ». Les règles de conduite que suivent les individus peuvent donc être choisies en fonction de leur capacité à favoriser l'ordre d'actions du groupe, mais aussi en recueillant le soutien des individus. Des règles qui apparaissent meilleures aux individus pourraient conséquemment être sélectionnées vis-à-vis d'autres règles qui ne sembleraient pas bénéfiques pour personne.

Si Hayek met résolument l'accent sur l'ordre d'actions du groupe comme unité de sélection, il est néanmoins possible de trouver d'autres unités et mécanismes.

4.1.4 Principes de transmission

Une théorie de l'évolution culturelle ne saurait être complète sans des mécanismes de transmission des règles de conduite dûment sélectionnées. Si des règles sont effectivement sélectionnées, il est nécessaire que celles-ci soient effectivement transmises pour que l'on puisse parler d'évolution culturelle. Dans la théorie biologique de l'évolution, la réplication des traits avantageux s'effectue par la reproduction et la transmission des gènes. Qu'en est-il de l'évolution culturelle ? Hayek fait face à un important écueil puisque les règles dont il essaie d'expliquer l'origine sont des règles dont l'adoption n'est précisément pas délibérée : « la transmission intergénérationnelle

de ces règles morales a lieu tout à fait à l'insu des individus: c'est inconsciemment que ceux-ci adoptent la plupart des normes de comportement qu'ils suivent pourtant scrupuleusement⁴⁵». Si une transmission consciente et intentionnelle est facilement concevable, le problème prend une tout autre dimension si le tout se fait inconsciemment, d'individu à individu, sans que la valeur des règles de conduite soit reconnue de manière rationnelle ou délibérative.

Hayek identifie trois mécanismes principaux, soit la tradition, l'enseignement et l'imitation, tout en excluant l'instinct⁴⁶. Il est cependant difficile de trouver chez Hayek des explications plus précises sur le fonctionnement exact de ces mécanismes. «“Learning from experience”, nous indique Hayek, is a process not primarily of reasoning but of the observance, spreading, transmission and development of practices which have prevailed because they were successful⁴⁷.» Les règles de conduite qui «réussissent» sont transmises. Or, comment ?

La psychologie d'Hayek semble être, encore une fois, la solution à ce problème, une conception de l'esprit comme complexe structure de classification. L'esprit humain permettrait de reconnaître et de recopier des régularités qui sont perçues chez les autres ou dans l'environnement. Ce serait une sorte de processus d'imitation, mais un processus ayant une plus grande fidélité que le téléphone arabe, car ancré dans l'esprit même.

Le processus d'apprentissage est pour Hayek un processus d'identification et d'imitation de gestes, de mouvements, de postures que nous sommes cependant incapables de décrire, non pas parce que les mots appropriés nous manquent, mais parce que nous ne connaissons pas les éléments qui composent les patterns observés et la manière dont ces éléments sont reliés entre eux⁴⁸.

Gaus fait la même analyse. L'imitation joue ici un rôle clé, mais il s'agit d'imitation de haute voltige. Il est pour lui inconcevable que des règles puissent être transmises fidèlement sur plusieurs générations seulement si des individus copient le comportement des autres. Puisque les règles sont inconscientes, le langage pourrait

difficilement expliquer leur transmission. C'est donc le mécanisme de formation de l'esprit qui assure le haut niveau de fidélité. Les réseaux de neurones sont notamment formés par l'environnement. L'esprit des individus, soumis à des expériences répétées, forme des régularités de connexions. C'est de cette manière que les règles acquerraient un niveau de fidélité suffisant⁴⁹. Cela, bien évidemment, exclut totalement l'individu pensant de la transmission des règles de conduite. Cette interprétation est néanmoins cohérente et, quoiqu'elle ne soit revendiquée par Hayek qu'imparfaitement, cela semble être le fond de sa pensée sur ce sujet, au détriment du développement endogène des individus.

4.2 Aspect épistémologique

L'aspect épistémologique concerne la valeur des règles de conduite générées par les mécanismes psychologiques présentés. En effet, Hayek ne se contente pas de tenir un discours descriptif concernant la théorie de l'évolution culturelle. Il se prononce aussi sur la valeur des règles produites. L'aspect épistémologique est un des plus controversés, puisqu'en définitive c'est lui qui permet de donner des réponses aux questionnements de nature philosophique et morale. Cet aspect est aussi controversé parce qu'il semble difficile d'obtenir un point de vue à la fois clair et cohérent sur la question de la part d'Hayek. Lui-même tient des propos qui sont, à tout le moins en apparence, contradictoires. Plusieurs lui reprocheront d'ailleurs de tomber dans le piège du sophisme naturaliste. Nous présenterons conséquemment, tout comme lui, une position nuancée, avec les risques de contradiction possible que cela implique, notre objectif étant d'être fidèle à sa pensée.

D'un côté, il semble être clair pour Hayek que le processus évolutif ayant mené à l'émergence de certaines règles de conduite ne garantit pas du tout leur optimalité ou leur caractère bénéfique pour l'ordre d'actions ou les individus : « Reconnaître que les règles tendent d'une manière générale à être sélectionnées via la compétition sur la base de leur valeur pour la survie des hommes ne les met pas à l'abri de l'examen critique⁵⁰. » Que des règles de conduite aient émergé spontanément au travers de l'expérience accumulée des

sociétés ne les dispense pas d'une saine critique. On ne saurait alors cautionner ou justifier les règles de conduite seulement parce qu'elles sont le résultat de l'évolution culturelle. Cependant, Hayek introduit en quelque sorte un principe méthodologique, c'est-à-dire que ces règles doivent néanmoins être réputées bonnes jusqu'à preuve du contraire: «Comprendre l'évolution culturelle ne peut néanmoins qu'inciter à accorder le bénéfice du doute aux règles établies et à placer la charge de la preuve sur ceux désirant les réformer⁵¹.» Il renverse ainsi le fardeau de la preuve aux personnes qui voudraient modifier ces règles. Il attribue ainsi une certaine valeur aux règles de conduite qui résultent du processus d'évolution culturelle. Il pourrait difficilement faire autrement puisque les mécanismes de sélection qui opèrent sont tous définis en termes d'avantage comparatif, de bénéfices ou encore de survie. Si les règles de conduite ont été sélectionnées pour ces raisons, il pourrait alors sembler absurde de les rejeter du revers de la main sans autre considération. Hayek va jusqu'à affirmer que c'est parce qu'il suit les règles qui proviennent de l'évolution culturelle que l'humain réussit: «And he is successful not because he knows why he ought to observe the rules which he does observe, or is even capable of stating all these rules in words, but because his thinking and acting are governed by rules which have by a process of selection been evolved in the society in which he lives, and which are thus the product of the experience of generations⁵².» La raison n'a pas la capacité de produire des règles de conduite aussi valables que l'évolution⁵³.

On comprend donc que, pour Hayek, c'est l'aspect psychologique qui garantit la valeur épistémologique des règles de conduite. Ce sont les mécanismes d'acquisition des règles de conduite qui assurent leur bien-fondé et leur utilité: «The individual organism is predisposed to form neural connections corresponding to rules and concepts that have proved advantageous to the preservation of the species, and not to form those which might prove disadvantageous⁵⁴.» Les mécanismes psychologiques de variation, de sélection et de transmission, à défaut de nécessairement produire des règles de conduite optimales, en produisent néanmoins des bonnes, des règles qu'il convient de conserver jusqu'à preuve du contraire. On pourrait dire que les règles

sont *justifiées*, ne serait-ce que partiellement, par leur processus de *découverte*.

5 Conclusion

Construire de manière cohérente la théorie de l'évolution culturelle d'Hayek n'est pas une mince tâche. Il fallait pour cela fouiller dans de nombreuses œuvres et avoir parfois recours à des interprétations extérieures pour illuminer l'obscur. Hayek n'ayant pas élaboré sa théorie de manière systématique et explicite, sa théorie de l'évolution est loin d'être claire, *a fortiori* si on veut en saisir tant les fondements que les implications. Après avoir montré en quoi le concept d'ordre spontané était fondamental pour la compréhension de son évolutionnisme, nous avons établi une distinction fondamentale entre les règles de conduite que suivent les individus et l'ordre d'actions du groupe qui en résulte pour ensuite montrer la théorie sous des aspects psychologique et épistémologique. Sous l'aspect psychologique, nous avons cherché à montrer de quelles manières les règles de conduite varient, sont sélectionnées et sont transmises. Une investigation de la psychologie hayékienne fut notamment nécessaire pour l'accomplissement de cette tâche. Nous avons également cherché à montrer, sous l'aspect épistémologique, quelle était la valeur des règles de conduite ainsi générées. Nous sommes arrivés à la conclusion que, pour Hayek, c'est précisément les mécanismes psychologiques mis en œuvre qui justifient la valeur que nous pouvons accorder à ces règles. Nous espérons avoir été en mesure d'apporter une contribution intéressante et rigoureuse concernant une des théories fondamentales de cet influent personnage du XX^e siècle. S'il était cette fois intéressant d'exposer la théorie de l'évolution culturelle d'Hayek, nous réservons à plus tard le problème posé par le recours à l'aspect psychologique pour la justification des règles.

-
1. Viktor Vanberg, «Spontaneous Market Order and Social Rules» dans *Economics and Philosophy*, vol.2, no.1, 1986, p.76.
 2. Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty: Rules and Order*, Chicago, University of Chicago Press, 1973, p.36. Souligné par Hayek.

3. *Ibid.*, p. 35. Hayek utilise indifféremment «grown» et «spontaneous».
4. *Ibid.*, p.36.
5. *Ibid.*, pp.38-39.
6. Cf. *The Theory of Complex Phenomena et Degrees of Explanation*.
7. *Ibid.*, p.45.
8. *Ibid.*, p.22.
9. Robert Nadeau, «L'évolutionnisme économique de Friedrich Hayek» dans *Philosophiques*, vol.25, no.2, 1998, p.262.
10. Friedrich A. Hayek, «The Theory of Complex Phenomena» dans *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago, University of Chicago Press, 1967, p.27.
11. Gerald F. Gaus, «Hayek on the evolution of society and mind» dans Edward Feser, *The Cambridge Companion to Hayek*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p.237.
12. *Ibid.*, p. 235.
13. Friedrich A. Hayek, *La présomption fatale: les erreurs du socialisme*, Paris, PUF, 1993, p.37.
14. Friedrich A. Hayek, «Notes on the Evolution of Systems of Rules of Conduct» dans *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago, University of Chicago Press, 1967, p.66.
15. *Ibid.*, pp.68-69.
16. *Ibid.*, p.70.
17. Gerald F. Gaus, «Hayek on the evolution of society and mind» dans Edward Feser, *The Cambridge Companion to Hayek*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p.236.
18. Friedrich A. Hayek, «The Theory of Complex Phenomena» dans *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago, University of Chicago Press, 1967, p.26.
19. Gerald F. Gaus, *Op. cit.*, p.238.
20. Friedrich A. Hayek, «Notes on the Evolution of Systems of Rules of Conduct» dans *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago, University of Chicago Press, 1967, p.67.
21. Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty: Rules and Order*, Chicago, University of Chicago Press, 1973, p.19.
22. *Ibid.*
23. Friedrich A. Hayek, «Rules, Perception and Intelligibility» dans *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago, University of Chicago Press, 1967, p. 56.
24. Friedrich A. Hayek, *La présomption fatale: les erreurs du socialisme*, Paris, PUF, 1993, p.33.

25. Bruce Caldwell, «The Emergence of Hayek's Ideas on Cultural Evolution» dans *Review of Austrian Economics*, vol.13, no.1, 2000, p.6.
26. Friedrich A. Hayek, «Notes on the Evolution of Systems of Rules of Conduct» dans *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago, University of Chicago Press, 1967, p. 66.
27. Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty: The Political Order of a Free People*, Chicago, University of Chicago Press, 1981, p. 155. Souligné par Hayek.
28. Viktor Vanberg, *Op. cit.*, p.77.
29. Bruce Caldwell, *Hayek's Challenge: An intellectual Biography of F.A. Hayek*, Chicago, University of Chicago Press, 2004, p.296.
30. Friedrich A. Hayek, «Rules, Perception and Intelligibility» dans *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago, University of Chicago Press, 1967, p.45.
31. Jacques Fiset, *Op. cit.*, pp.169-170.
32. Gerald F. Gaus, *Op. cit.*, p.248.
33. *Ibid.*, pp.249-253.
34. Friedrich A. Hayek, *The Sensory Order: An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*, Chicago, University of Chicago Press, 1963, p.166.
35. *Ibid.*, p.167.
36. Viktor Vanberg, *Op. cit.*, p.82.
37. Friedrich A. Hayek, «Notes on the Evolution of Systems of Rules of Conduct» dans *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago, University of Chicago Press, 1967, p.67.
38. Gerald F. Gaus, *Op. cit.*, pp.240-245.
39. Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty: Rules and Order*, Chicago, University of Chicago Press, 1973, p.18.
40. Gerald F. Gaus, *Op. cit.*, p.241.
41. Friedrich A. Hayek, «Notes on the Evolution of Systems of Rules of Conduct» dans *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago, University of Chicago Press, 1967, p.72. Nous soulignons.
42. Robert Nadeau, *Op. cit.*, p.275.
43. Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty: Rules and Order*, Chicago, University of Chicago Press, 1973, p.18.
44. Gerald F. Gaus, *Op. cit.*, p.245.
45. Robert Nadeau, *Op. cit.*, p.265.
46. Friedrich A. Hayek, *La présomption fatale: les erreurs du socialisme*, Paris, PUF, 1993, p.20.

47. Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty: Rules and Order*, Chicago, University of Chicago Press, 1973, p.18.
48. Jacques Fissette, *Op. cit.*, p.166.
49. Gerald F. Gaus, *Op. cit.*, p.251.
50. Friedrich A. Hayek, *La présomption fatale : les erreurs du socialisme*, Paris, PUF, 1993, p.32.
51. *Ibid.*
52. Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty: Rules and Order*, Chicago, University of Chicago Press, 1973, p.11.
53. Jacques Fissette, *Op. cit.*, p.167.
54. Edward Feser, « Hayek the cognitive scientist and philosopher of mind » dans Edward Feser, *The Cambridge Companion to Hayek*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p.305.

L'éthique de Levinas contre la politique ? D'une phénoménologie de la relation éthique à la pratique

Gabriel Malenfant, *Háskóli Íslands (Université d'Islande)*¹

La politique, si elle est bien le lieu de l'articulation raisonnable personne/société, si elle se tient en ce lieu articulé/articulant comme champ de rapports, réseau enchevêtré de hiérarchies, advient à partir d'une relation singulière qui la précède et qui est toujours plus vieille qu'elle. Cette relation, c'est le face-à-face, dans ses dimensions tout à la fois empiriques et non-empiriques².

Bien qu'il soit commun de le rappeler, le projet philosophique de Levinas ne fut pas de développer une éthique, mais plutôt de questionner la manière avec laquelle un intérêt pour ce que l'on nomme généralement «le Bien» se manifeste pour nous. Il est donc en effet question d'une *phénoménologie* de la relation éthique, relation dont le phénomène insigne est le face-à-face. Or comme le remarque Bensussan, le face-à-face renvoie à ce que Levinas décrit comme «l'éthique d'avant l'éthique», ou Derrida comme «l'éthique de l'éthique». Cette relation singulière est d'abord d'ordre métaphysique par sa structure; c'est-à-dire qu'elle ne se produit pas simplement «chronologiquement avant» la politique – ce qui légitimerait une compréhension banale du sens que donne Levinas à la formule «Politique après!³». Plutôt, le face-à-face métaphysique est «avant» parce qu'il est présupposé dans les thématisations faites au sujet des hommes par la politique. Sans le rapport d'un homme qui inquiète l'Autre⁴ puis le questionne, nulle politique n'est possible. Mais le face-à-face est aussi d'ordre physique, ou plutôt empirique. Il se produit par le biais d'un langage (dans le Dire qui

l'emporte sur le dit thématissant tout en permettant ce dernier) et d'un visage⁵. Or le visage n'est pourtant pas l'origine de l'éthique, bien que cela soit souvent cru aux premières lectures des textes de Levinas ; il en est plutôt la trace au sens derridien. Il est le signe d'une singularité mais aussi d'une extériorité absolue, d'un infini au sein du fini et surtout, d'une intransitivité. Ce que cela signifie est primordial à la compréhension de l'éthique lévinassienne : l'Autre n'est pas substituable à un tiers (*un* autre, indéfini, n'importe lequel) parce qu'il a une manière, un nom et un visage propre. Il n'est pas réductible au concept d'«humain» ou de «personne» (juridique, chez Kant notamment), d'«agent» ou de «patient» éthique (chez les conséquentialistes). L'autre n'est pas au sens où il ne peut être subsumé sous une catégorie qui l'ontologiserait et du coup lui ferait violence : la relation éthique survient parce que l'Autre m'est transcendant (il m'est non-possédable et contestera toujours son identification à un concept qui le décrirait en entier) dans l'immanent (il est aussi un corps thématissable dans un monde).

Ainsi nous nous approchons de la problématique, de la difficile question qu'il nous faudra aborder dans ce court essai. D'une part, l'éthique lévinassienne se veut être en deçà de tout, même de l'ontologie, surtout de l'ontologie, en ce sens précis qu'elle est une description phénoménologique (donc non normative) de ce qui sous-tend et permet tout discours, toute «éthique» (de la vertu, déontologique ou conséquentialiste) et toute politique. D'autre part néanmoins, par la nature même de cette description, l'éthique de Levinas nous paraît formuler de manière radicale – et peut-être pour la première fois dans l'histoire des idées – «l'impossibilité absolue de déduire une politique depuis le site éthique⁶». Voilà le paradoxe qu'il nous faut ici penser.

Pour ce faire, il nous faudra d'abord comprendre en quoi et pourquoi la politique au sens large (et donc, tout positionnement politique particulier) est non seulement une nécessité qui trouve son fondement dans la relation éthique que Levinas décrit, mais surtout un péril incessant pour cette même relation. Nous aborderons cette ambivalence dans les deux premières sections de ce texte. Dans la section suivante, nous verrons comment cette vision ambiguë de

la politique pousse Gérard Bensussan à suggérer certaines bornes pour contrer la perversité de celle-ci – bornes fortement inspirées par Levinas lui-même. Nous verrons de surcroît comment ces limitations peuvent être interprétées de manière à permettre deux orientations pratiques radicalement contraires, la première refusant absolument la politique au profit de la relation à deux, la seconde embrassant l'inévitabilité de la politique de telle façon qu'elle peut s'y complaire jusqu'à favoriser une politique totalisante. Enfin, nous terminerons par la suggestion d'une application minimaliste de la philosophie de Levinas.

I. « Politique après ! » mais « Politique quand même ! »

Il a été dit que l'éthique de Levinas n'est pas normative, mais qu'elle rend manifeste l'impossibilité de toutes les possibilités de sa traductibilité en une politique s'inscrivant dans un contexte constitutionnel ou étatique. La question de Bensussan est donc la bonne : « mais alors comment porter l'exigence de cette altérité si l'on constate l'impossibilité de déduire une politique depuis le site éthique si l'on s'en tient au principe d'intraductibilité en tant qu'il coupe court à "l'alliance" ontopolitique de la raison et de l'État » ? Comment, autrement dit, ne pas abdiquer de ma responsabilité politique au profit de celle, éthique et radicale, qui me lie à mon voisin par ce face-à-face qui m'implore de lui éviter toute la violence pouvant naître de sa réification par moi en un concept faisant de lui une totalité fermée ?

Un aparté est ici de mise pour clarifier certaines choses à venir. D'abord, Levinas reconnaît l'inexorabilité du – et la nécessité de la – politique. Il ne vise pas l'anarchie au sens politique même s'il utilise ce terme pour décrire son éthique (mais plutôt sous la graphie « an-archie », faisant référence à l'*an-arché*, à l'absence de fondement ontologique de son éthique). Aussi, l'extrême gauche politique pourrait être tentée de retrouver chez Levinas un fondement métaphysique aux critiques marxistes de la situation politique capitaliste, notamment par le biais du concept de « fétichisation » cher au jeune Marx des *Manuscrits*. À première vue, il pourrait en effet être facile de conclure que ce que Levinas au fond critique est

l'aliénation de l'homme qui lui fut apportée par une politique trouvant sa légitimité dans une vision économique du monde promouvant la formation de sociétés aux acteurs anonymes, ne désirant que des chiffres toujours plus imposants et se démultipliant tant dans la recension de leurs avoirs que dans le nombre de leurs employés et clients – eux aussi anonymes de toute façon. Il y a là quelque chose d'attrayant.

Pourtant, il n'est pas question pour Levinas de jeter les bases d'une critique de la droite, ni d'un plaidoyer pour la gauche. L'éthique est pour lui *dualiste* ; elle passe par une temporalité propre à la rencontre de *deux* individus dont l'un d'entre eux interrompt les thématisations que l'autre fait du monde pour ouvrir la possibilité de la rencontre, de la conversation, du respect (à tout le moins formel). Par conséquent, l'arrivée d'un tiers dans cette intimité achoppe *eo ipso* la relation éthique : elle brise l'interruption du flux objectivant pour ramener ce dernier à l'avant-scène. Or la politique (comme l'éthique au sens traditionnel) n'échappe pas à cette situation, à cette ré-institution de la priorité du thème qui prive l'Autre de sa singularité vulnérable pour laquelle je suis responsable. Tout cela parce que l'objet privilégié de la politique est justement la considération des tiers abstraits plutôt que de celui qui me fait face en tant qu'il est intransitif, non interchangeable. Pour cette raison, les deux côtés du spectre politique participent pour Levinas de la même tentative impossible d'actualiser une relation fondamentalement non générique en une pratique relevant d'une communauté qui elle, au contraire, l'est totalement. Ainsi, concernant la gauche radicale :

Son vieux refrain «tout est possible», outre qu'il résorbe la moindre poche d'impossible, ce qui emporte quelques désastreuses conséquences (disons en gros : le «totalitarisme»), signifie en réalité, et très tenacement, «rien n'est actuel» : la totalité des possibilités est inactualisable en une politique... Lorsqu'en effet la gauche radicale s'imagine faire de la politique, elle substitue à ce faire, c'est-à-dire à l'approximation interminable du réel, une posture, et à un exercice, voire à une blessure, une impuissance transfigurée en rigueur omnipotente⁷.

Pour Levinas, ni la gauche, ni la droite ne peuvent faire en sorte de changer la nature de la politique elle-même. Soit, dans les totalitarismes (de droite comme de gauche), on tombe dans un autoritarisme niant l'existence des extériorités à la politique et à l'économique ; ou alors, à gauche, on se cache sous l'idée qu'il est impossible qu'il y ait des impossibilités, en niant du coup les limites conjoncturelles, offrant un espoir plutôt creux, mais gros d'une « mécanique de la contestation » ; ou encore, à droite, on refuse toute vision non intéressée, non autarcique du monde sous prétexte que « tout est actuel » et que les conjonctures prévalent sur les idéaux. Le tout rendu possible par la même injustice : celle de considérer l'Autre comme un autre.

Bref, la politique, de quelque allégeance, demeurera une entreprise de « management » prise entre l'actuel et le possible. Elle est donc, pour Levinas, totalisante *de facto* en ce que ses acteurs sont vus d'en haut, traités comme interchangeables. Et pourtant, comme avec le langage qui se structure d'une double manière – à la fois comme Dire (le geste langagier qui marque la rencontre de l'Autre avec moi) et comme Dit (le nécessaire usage des thèmes qui *enferment* le sens, même s'ils le libèrent aussi)⁸ – la politique ne peut être évitée, parce qu'au-delà de ce que la multitude dit, chacun d'eux fait aussi entendre un Dire, une injonction. Même si « l'engagement agglomère les hommes, à leur insu, en partis » et que de ce fait « leur parler se mue en politique⁹ », il faut bien répondre au Dire de l'Autre lorsque ce dernier demande *justice*¹⁰. Or l'État est nécessaire à l'offre d'une pareille réponse. Ainsi, la politique est un rouage aux facettes multiples qu'il faut faire tourner – pour Levinas comme pour Rosenzweig –, ne serait-ce que pour ne pas laisser cette mécanique à elle-même et lui rappeler, constamment, sa raison d'être : garantir la justice.

Presque exclusivement pour cela, au demeurant.

II. De la responsabilité en politique en tant que politique de la responsabilité

Et pourtant, une politique « éthique » est-elle possible ? Pas si l'éthique est entendue au sens strictement lévinassien. La relation

qui naît de cette éthique de l'Autre homme que Levinas a dite, dédite et redite tout sa vie – soit une responsabilité absolument dirigée vers cet Autre qui m'impose de lui répondre – ne peut céder le passage à une politique qui à son tour ne peut que désigner l'Autre comme un homme parmi d'autres. La différence est marquée et importante : me faire dé-visager par quelqu'un dans la rue, que ce soit par attirance ou par mesquinerie, c'est me sentir nu – moi et personne d'autre – devant lui ou elle sans possibilité d'échapper à ce regard. À l'opposé, attendre en ligne dans un bureau de l'État, que ce soit pour recevoir une aide sociale pourtant bienveillante ou alors une reconnaissance de citoyenneté, c'est être pris en charge par une structure qui ne peut que rendre manifeste ceci : si ce n'était pas moi, c'en serait un autre. La politique ne peut échapper à cet usage latent de thèmes descriptifs tendus entre l'anonymat et la catégorisation. Le regard et l'appel de l'Autre *ne peuvent être transigés*, alors que la politique assurant des mesures citoyennes est en propre transitive, et ce, malgré les bonnes volontés qui sont à son origine. C'est au fond l'exercice d'un pouvoir économique, transactionnel.

Cela ne veut pas dire que tout pouvoir politique ou économique soit associé à un mal ; les mesures sociales ne sont pas mauvaises du fait de leur contenu bien sûr. Mais reste que tout pouvoir qui se manifeste par la thématization ou l'essentialisation des hommes en catégories porte en lui la possibilité d'un ostracisme, d'une brutalité. Cette violence est toute contenue dans la possibilité de me voir refusé, au bureau de l'État ou d'une banque par exemple, non pas parce que je suis moi, mais parce que je ne satisfais pas à certains critères qui me qualifieraient, si je les remplissais, comme représentant d'un ordre supérieur établi selon quelque contingence (citoyen, chômeur, investisseur, travailleur, autochtone, minorité visible, femme, homme, humain, etc.). Les appels de l'Autre, lors des moments éthiques que Levinas définit comme des interruptions – parce qu'elles coupent sous les thèmes qui me sont imposés du dehors –, sont « ces requêtes hétérogènes et aléatoires [qui] ne sont pas traitables tout uniment depuis un universel qui en policerait les aspérités trop visibles et en effacerait les incompatibilités¹¹ ».

L'éthique de Levinas affirme l'infini au sens de l'absence de limites à la responsabilité que j'ai pour l'Autre. Or, contrairement à ce qui est parfois cru au sujet des éthiques de la tradition, il ne fut que très rarement question, au sein de celles-ci, de la responsabilité *en tant que telle*. Plutôt, il fut sans cesse question d'une systématisation visant d'abord à la limiter ou à tout le moins à l'orienter. Par exemple, la formule généralement admise selon laquelle « nul n'est tenu à l'impossible » ne tient pas selon Levinas : que cette responsabilité que j'ai envers l'Autre se trouvant face à moi me tienne à l'impossible ou non n'est pas ce qui est important ici, et ce, précisément parce que la considération des possibilités ou des impossibilités d'action lui sont étrangères. La considération de ce qui est possible ou non n'est elle-même possible qu'*après* l'événement de la responsabilité. Soyons clairs : je ne suis pas infiniment responsable parce que « tout est possible » pour Levinas, mais bien parce que ma responsabilité n'a pu prendre naissance que dans l'absence d'attention portée à ma juste imputabilité. Je suis en fait responsable en-deçà et au-delà de la justice puisque ma responsabilité permet l'inauguration et le dépassement de cette dernière. La politique et l'éthique, au sens de la tradition philosophique cette fois, encadrent cette responsabilité première de manière à lui réserver une place au sein d'une thématization du monde, d'une logique, d'une justice, d'une politique. Pour Levinas par contre, la responsabilité proprement éthique est justement celle que la logique, la justice et la politique ne peuvent border ou évacuer. Ainsi, si l'éthique levinassienne nous ramène toujours au particulier d'une rencontre, la politique tend inversement à l'universel, même lorsqu'elle tente de promouvoir les particularismes : elle vise à symétriser un ensemble d'hétérogénéités en une totalité qu'elles ne formeront pourtant jamais. La totalité de fait (l'État, à la fois politique et juridique) n'est au fond que cette entreprise injuste pour Levinas : celle qui consiste à poser des limites à une responsabilité pourtant infinie. En politique, il est donc impossible d'être responsable au sens levinassien ; on ne peut y faire qu'une politique de la responsabilité.

III. Des limites à la politique – le nationalisme et le cosmopolitisme

Je reproduirai longuement, ici, trois garde-fous proposés par Bensussan quant à la possibilité d'une politique de l'étranger. Il ne prétend pas que ces préceptes se trouvent chez Levinas lui-même, mais tente plutôt d'identifier certaines limitations à la politique – les seuls outils politiques dont on puisse se servir en partance d'une éthique lévinassienne :

1. Une politique de l'étranger ou des étrangers n'est ni pensable ni praticable si elle est oublieuse de l'inspiration qui lui donne son élan, soit la défection de toute identité subjective [puisque l'Autre est d'emblée présent en moi¹²] et a fortiori de toute identité collective ;
2. L'identité, dès lors qu'elle est conceptuellement manipulée et politiquement administrée, est sans cesse exposée au risque, sans doute fatal, de sa réduction sous et à son essence et toute politique essentialiste tendra forcément, sans préjuger de ses intentions morales, à enfermer les sujets dans une essence immuable et pré-disposée... ;
3. Puisque les identités ne sont jamais déterminables dans une essence, puisqu'elles sont en tout état de cause traversées par l'étranger, c'est-à-dire, au sens fort, il n'y a pas d'identités, le discours sur le choc des identités culturelles s'en trouve compromis – mais tout autant celui qui promeut le dialogue des cultures car l'un et l'autre prennent leur départ d'une même croyance identitaire mise en gage selon la double logique de la guerre ou de la paix solidaire¹³.

Ces limites négativement définies sont à la fois faibles et sérieuses. Mais comme une politique ne peut être dérivée de l'éthique de Levinas, nous en sommes là. La première est au fond banale, bien qu'elle doive toujours être rappelée : nous sommes tous l'étranger de quelqu'un, et en fait, de tout le monde (et même de nous-mêmes). C'est en réalité un plaidoyer contre l'existence des identités au sens fort. La seconde dénote la possibilité qui a été évoquée plus haut et qui est en fait celle de la guerre : la politique, si elle est laissée à elle-même, jouera avec et sur les identités, ce qui nous portera face au

danger politique ultime : celui de rendre les individus prisonniers de leurs appartenances, de leurs essences.

La troisième est cependant plus difficile à cerner et même à accepter, bien que logiquement valable. Si les identités n'existent pas et que nous sommes tous des étrangers, l'analyse des rapports culturels perd son sens, que ce soit pour tendre à la guerre ou à la paix. N'assistons-nous pas, sous une éthique belle et intimiste, hospitalière au sens de Derrida, à une négation des collectivités, à un individualisme rendu sacré ? Ne tombons-nous pas, par là, dans un solide repli sur la relation à deux dont la prison serait pire que celle des étiquettes totalisantes ? Nous y reviendrons bientôt, moyennant un détour au travers d'une courte discussion au sujet du nationalisme et du cosmopolitisme.

C'est qu'au cours des années de l'après-guerre et même des décennies subséquentes, on reprocha beaucoup à Levinas son silence sur la question israélo-palestinienne¹⁴. On l'accusait notamment « d'osciller entre idéalisme et légitimisme, entre ferveur utopique et discipline communautaire¹⁵ », de ne pas vouloir condamner les actes de guerre commis par le nouvel État hébreu sans non plus vouloir appuyer ce dernier inconditionnellement. Il faut bien sûr comprendre les circonstances de la sortie de cette guerre, de cette époque où le seul fait de posséder un nom (ou un ancêtre) juif menait à la mort autant en Lituanie qu'en Allemagne. Or, bien que fortement sympathique à la tentative sioniste de créer un État fondé sur une éthique juive, une morale qui l'avait, au fond, sauvé de la folie des camps, Levinas finit en 1982¹⁶ par invectiver les Sionistes qui confondaient les enseignements éthiques de la tradition judaïque en attribuant une priorité spirituelle et politique à une mystique de la terre et du terroir (le fameux « retour à la terre sainte d'Israël ») sur celle qui confère aux hommes leur dimension unique et éthique. Il rappela sévèrement que de « se réclamer de "l'holocauste" pour dire que Dieu est avec nous en toutes circonstances est aussi odieux que le *Gott mit uns* qui figurait sur la ceinture des bourreaux¹⁷ ». Comment donc interpréter la double volonté de cautionner la création d'un nouvel État – et donc de nouvelles frontières – et de refuser les justifications de ceux qui mettent celui-ci en place par le biais d'affrontements qui

furent peut-être inévitables au moment de la création de l'État juif? Comment rendre compte de son ambivalence à la lumière de sa production philosophique? Comment comprendre, finalement, les positions politiques de Levinas prises entre un certain nationalisme et un certain cosmopolitisme, entre une tentative risquée d'affirmation nationale et une totale ouverture à l'étranger?

Cela rappelle les travaux passionnants et plus récents concernant les nationalismes et le cosmopolitisme critiqué ou souhaité et/ou annoncé par plusieurs philosophes politiques contemporains¹⁸. Ce cosmopolitisme nouveau, il nous semble juste de l'analyser comme le reflet actualisé du projet de symétrie et d'interchangeabilité que Levinas refuse au sein des nationalismes ou de la politique au sens large, mais cette fois-ci poussé à son paroxysme, soit à l'échelle mondiale. De nombreuses formes de cosmopolitisme sont aujourd'hui débattues et il est difficile d'en parler comme s'il s'agissait d'un courant unifié. Mais qu'une éthique ou une philosophie politique planétaire puisse ou non être instrumentalement souhaitable n'est pas l'enjeu ici, pas plus que celui consistant à élaborer ou à distiller le contenu éthique d'un tel appareil cosmopolitique. Autrement dit, un cosmopolitisme accru sous une forme ou une autre aurait probablement de nombreux aspects positifs, mais là ne réside pas le contentieux lévinassien. Ce que Levinas nous pousse à penser, c'est plutôt le danger insondable de la création d'une pareille structure cosmopolitique ou supraétatique, puisqu'il s'agit en fait soit d'aplanir les hétérogénéités communautaires (thématisées, concernant les nationalismes et les sous-cultures, par exemple) et éthiques (radicales et singulières, c'est-à-dire, foncièrement intimistes et non-thématisables, chez Levinas), soit de les *gérer*. D'aucuns pourraient dire que cette situation d'aplanissement et/ou de gestion des différences prévaut déjà dans les États contemporains et cela est sûrement vrai – voilà ce que Levinas craint dans les nationalismes d'ailleurs. Seulement, sous ce paradigme globalisant, il n'y aurait même plus d'extériorité thématizable: seulement *une* totalité plutôt qu'une multitude. Il est donc question, dans les faits, d'un totalitarisme formalisé, réformé, dont les tenants et aboutissants demeurent incertains.

N'est-ce pas là la possibilité d'une guerre civile mondiale dont on ne pourrait s'enfuir parce qu'il n'existerait plus d'extériorité politique ? Si l'on considère que la philosophie de Levinas en est une qui a pour objet la sortie hors de soi (par la transcendance) en tant que l'infinie responsabilité (par la transascendance¹⁹) que j'ai envers l'étranger est toujours conçue comme non-appropriation, comme respect de son étrangeté radicale au moment où deux individus se « tiennent en respect » puis se rencontrent dans la conversation – si tout cela est considéré et pris au sérieux, le projet cosmopolitique qui a pour objectif de briser ou de rendre moins opaque les frontières politiques ne semble pas plus appartenir au registre de Levinas que celui qui consiste à en ériger de nouvelles.

Ainsi, on retrouve en aval des limites à la politique établies par un Bensussan s'inspirant de Levinas *ou bien* la possibilité d'un refus communautaire total, *ou alors* la possibilité d'échoir avec une communauté si large qu'elle pourrait permettre un « totalitarisme » mondial. Il ne s'agit surtout pas de présenter le cosmopolitisme comme s'il était déjà gros de cette idée dans son contenu – cela serait absurde. Il s'agit par contre de saisir que l'éthique « s'identifie en dehors de l'État », d'après Levinas, « même si l'État lui réserve un cadre²⁰ ». Du reste, ces deux extrêmes – le repli sur la relation éthique duelle ou sur les totalitarismes gestionnaires, nationaux ou autres – ne demeurent évidemment que les extrapolations d'une philosophie qui n'a jamais voulu prétendre à cela. Mais elles montrent malgré tout un dédoublement surprenant qui survient lors d'une tentative d'interprétation politique, sans doute vaine d'un point de vue pratique, de l'éthique de Levinas.

IV. L'éthique avant, la politique ensuite, mais l'éthique à nouveau

Ce qui est suggéré ici par Bensussan comme par Levinas n'est cependant pas un repli ni un totalitarisme. Il y a ces dangers, à n'en point douter ; et si l'ambiguïté de Levinas était si grande quant à la question d'Israël (bien qu'il ait adhéré au projet étatique), c'est en grande partie parce qu'il était conscient de tous ces risques : ceux-ci sont les dangers appartenant à toute la (et les) politique(s), justement. Malgré tout, il n'est pas question de ne pas faire de

politique ou de refuser toute appartenance sous peine de se tenir au bord du précipice de la guerre. Les appartenances et la politique nous viennent de l'extérieur – des tiers – et il est impossible d'y échapper complètement ; le fait que des Juifs ne pratiquant pas (ne se considérant même pas comme juifs) aient été tués en raison de cette étiquette montre bien l'impossibilité de rejeter toute identification. Plutôt, il est question pour chacun d'être et de demeurer toujours conscient de la non-identité des appartenances, de la subjectivité toujours traversée par l'étranger se trouvant en face pour éviter de sombrer dans ce précipice.

La politique est donc nécessaire bien qu'elle soit précédée, chez Levinas, d'une relation éthique qui lui est étrangère et qu'elle ne peut traduire ou assimiler, nous l'avons dit. Or, ce qui est important, c'est par surcroît le retour de cette éthique *après* que la politique ait eu lieu, puisqu'il faut bien qu'elle ait lieu. Bref, *il faut choisir*. L'État d'Israël fut probablement le choix d'un moindre mal pour Levinas, conscient des risques, espérant qu'ils ne se réaliseraient pas.

Mais peu importe les choix politiques des États ou des individus – que l'on parle d'États multiples au nationalisme non exclusif (puisque le nationalisme rigide est d'emblée rejetable pour Levinas, évidemment) ou d'un possible cosmopolitisme de gouvernance –, le retour de l'éthique levinassienne *après* la politique s'instaure en une permission d'interruption de la politique ; interruption toujours nouvelle et toujours à refaire, donc :

Jankélévitch a raison de dire que le travail n'est pas une expression. En acquérant l'œuvre, je désacralise le prochain qui l'a produite. L'homme n'est vraiment à part, non-englobable, que dans l'expression où il peut « porter secours » à sa propre manifestation.

[Or, d]ans la vie politique, sans contrepartie, l'humanité se comprend à partir de ses œuvres. Humanité d'hommes interchangeables, de relations réciproques. La substitution des hommes les uns aux autres, irrespect originel, rend possible l'exploitation elle-même. Dans l'histoire – histoire des États – l'être humain apparaît comme l'ensemble de ses œuvres – vivant, il est son propre héritage. La justice consiste

à rendre à nouveau possible l'expression où, dans la non-réciprocité, la personne se présente unique. La justice est un droit de parole²¹.

L'action juste, éthique, se fonderait donc au cœur de la promesse de l'écoute et de la réponse. Mais est-ce tout? La justice n'est-elle *que* cela?

Cela peut sembler être pour nous une conclusion décevante, mais elle a le mérite d'identifier sinon ce que la justice a de substantiel ou de normatif, à tout le moins ce que l'injustice institutionnalisée – l'injustice, pourrions-nous dire, *de masse* – a d'extrême et de dramatiquement réel. Si l'éthique lévinassienne ne peut nous aider à solutionner un dilemme éthique, elle semble nous indiquer où et en quoi réside l'absolue injustice: le refus de la *reconnaissance*, de la *rencontre*.

Certains pourraient être tentés de dire que cela n'a que trop peu de prise sur les problèmes éthiques actuels puisque les systèmes judiciaires d'aujourd'hui prennent en compte tous les partis, et que même d'un point de vu géopolitique, les États ont des lieux et des moments où le dialogue est possible – ce qui est un fait relativement nouveau dans l'histoire humaine, justement issu des deux guerres mondiales. Tout cela est sensé, mais omet des pans politiques importants concernant les injustices courantes: dans certaines circonstances, la rencontre elle-même est considérée comme une inutilité ou même une *traîtrise*. Dans la dernière décennie par exemple, la peur du terrorisme a poussé plusieurs États à refuser le dialogue et la négociation; le blocage fait par certaines corporations au droit d'association des travailleurs leur permet encore aujourd'hui d'éviter le dialogue avec ces derniers; ou alors, la ghettoisation de certaines communautés immigrantes, par un repli des immigrants eux-mêmes ou par ostracisme social, marque aussi le refus d'une rencontre avec l'Autre, l'étranger – ces exemples montrent à quel point la possibilité d'une rencontre demeure difficile. Levinas ne nous dit pas s'il faut prendre position pour le travailleur ou l'employeur dans un conflit de travail, ou pour tel ou tel État lors d'un conflit géopolitique. Nous sommes très loin de ces considérations. Mais moins loin qu'il n'y

paraît au sens où l'absence de rencontre (ou tout travail fait pour rendre celle-ci impossible) est elle-même la manifestation d'un manque de respect, d'un refus de la paix – d'un refus de l'éthique au profit d'une « politique avant ! ». Ou plutôt d'une politique qui, même si elle a été inévitablement précédée par l'éthique de par sa structure même, fut laissée à elle-même et oubliée de retourner en deçà d'elle-même.

Au fond, ce que Levinas exige au-delà des choix politiques qui sont les nôtres, c'est cette même ambivalence qu'on lui reprocha il y a de cela des années déjà, car la quiétude et la certitude sont ce qui nuit le plus à la justice telle qu'il la conçoit : « plus je me crois juste et me satisfais de cette croyance, moins je le suis²² ».

-
1. Sincères remerciements à Björn Þorsteinsson (Háskóli Íslands) pour ses commentaires.
 2. Gérard Bensussan, *Éthique et expérience : Levinas politique*, Strasbourg : Éditions de La Phocide, 2008, p.62.
 3. Emmanuel Levinas, *L'au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1979, p.221.
 4. L'inquiétude de l'homme par l'Autre, c'est aussi de façon complémentaire l'inquiétude pour l'Autre : « La subjectivité du sujet, écrit Emmanuel Levinas, c'est la vulnérabilité, comme exposition à l'Autre dont je suis responsable et pour lequel je suis irremplaçable. À la quiétude de l'être-soi (porté par le souci pour soi, obsédé par sa propre image), à la logique purement égoïste des temps contemporains, à la quête de soi, la responsabilité pour autrui oppose l'inquiétude pour l'Autre et constitue de fait une extrême vulnérabilité (comment répondre pour Autrui ?) ». Vivianne Châtel, « Agir en situation de vulnérabilité : un essai de problématisation ? » dans *Agir en situation de vulnérabilité*, Vivianne Châtel et Marc-Henri Soulet (dir.), Québec, Presses de l'Université Laval, 2003, p.23.
 5. Cf. Emmanuel Levinas, « Phénomène et visage » dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Livre de poche, 1974, pp.143-148.
 6. Gérard Bensussan, *Op. cit.*, p.39.
 7. *Ibid.*, p.48.
 8. Cf. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ...*, *Op. cit.*, pp.16-20, 64-67, 78-100.
 9. Emmanuel Levinas, *Difficile Liberté*, Paris, Albin Michel, 1995, p.371.

10. Sur le Dire et le Dit: «L'intrigue de la communication n'est pas une modalité de la connaissance. Le déverrouillage de la communication – irréductible à la circulation d'informations qui le suppose – s'accomplit dans le Dire. Il ne tient pas aux contenus s'inscrivant dans le Dit et transmis à l'interprétation et au décodage effectué pas l'Autre. Il est dans la découverte risquée de soi, dans la sincérité, dans la rupture de l'intériorité et l'abandon de tout abri, dans l'exposition au traumatisme, dans la vulnérabilité». Maintenant, le lien entre cette caractérisation du langage et l'alliance «ontopolitique», comme écrit Bensussan, se clarifie lorsque Levinas écrit: «Le subjectif et son Bien ne sauraient se comprendre à partir de l'ontologie. Par contre, à partir de la subjectivité de Dire, la signification du Dit pourra s'interpréter. Il sera possible de montrer qu'il n'est question de Dit et d'être que parce que le Dire ou la responsabilité réclament justice». Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être...*, *Op. cit.*, pp.82, 77.
11. Gérard Bensussan, *Op. cit.*, p. 51.
12. «La subjectivité, c'est l'Autre-dans-le-Même...L'Autre-dans-le-Même de la subjectivité est l'inquiétude du Même inquiété par l'Autre... Allégeance qui se décrira comme responsabilité du Même pour l'Autre, comme réponse à sa proximité d'avant toute question, mais où se laissera surprendre la naissance latente de la conscience elle-même – perception ou écoute de l'être – et le dialogue à partir du questionnement». Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être...*, *Op. cit.*, p.47.
13. Gérard Bensussan, *Op. cit.*, p.88-89.
14. Cf. Alain Finkielkraut, «Le risque du politique» dans *Cahier de l'Herne: Emmanuel Lévinas*, Paris, Livre de poche, 1991, pp.559-571
15. Alain Finkielkraut, *Op. cit.*, p.563.
16. Cf. Numéro spécial des *Nouveaux Cahiers* consacré à Lévinas, no.82, automne 1985. *Études phénoménologiques*, T. VI, no.12: Emmanuel Lévinas.
17. Emmanuel Lévinas et Alain Finkielkraut, «Israël: éthique et politique» dans *Les Nouveaux Cahiers*, vol.18, no.71, 1982, p.3.
18. Voir les travaux de Kok-Chor Tan, Wayne Norman, Michel Seymour, Daniel Weinstock, Ryoa Chung ou Nigel Dower, par exemple. Notamment, Daniel Marc Weinstock, «Susciter l'émergence du *demos* mondial», Gabriel Malenfant (trad.), dans *Le paradigme cosmopolitique en éthique des relations internationales*, Ryoa Chung (dir.), Montréal, Presses de l'Université de Montréal, à paraître en 2010.
19. Levinas, au premier chapitre de *Totalité et Infini*, affirme reprendre ce terme de Jean Wahl pour exprimer une dimension particulière de

la relation à l'Autre : «La transcendance signifie étymologiquement un mouvement de traversée (*trans*), mais aussi de montée (*scando*) : elle exprime un double effort : d'enjamber le vide de l'intervalle et de l'enjamber en s'élevant, en changeant de niveau». Emmanuel Levinas, «Sécularisation et faim» dans *Cahier de l'Herne : Emmanuel Lévinas*, Paris, Livre de poche, 1991, p.19.

20. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini : essai sur l'extériorité*, Paris, Livre de Poche, 1961, pp.342-343.

21. *Ibid.*, p.332.

22. Gérard Bensussan, *Op. cit.*, p. 67.

Honte et réfutation chez Platon

Guillaume Pilote, *Université d'Ottawa*

La *République*, chef d'oeuvre de Platon, s'ouvre sur la confrontation entre Socrate et le sophiste Thrasymaque, qui défend bec et ongles que la seule conduite rationnelle que puisse adopter l'agent soit de chercher son profit personnel au détriment de la justice. Son admiration de l'injustice a ses racines dans sa compréhension de la technique et de ce en quoi consiste le fait d'agir de manière intelligente dans ce domaine¹. Thrasymaque voit dans la justice, non pas un vice, mais bien « l'ingénuité d'une bonne nature » (348c12), c'est-à-dire un sentiment moral sans base rationnelle. Il méprise celui qui se fie à cette nature irréfléchie et lui préfère l'artisan infallible qui dirige sa vie de manière réellement scientifique par un calcul froid de l'avantage tangible et matériel qu'il peut retirer de son commerce avec autrui, laissant de côté les scrupules moraux qui ne sont qu'autant d'entraves à l'exactitude de sa raison pratique. C'est contre cette conception réaliste qu'est dirigé l'argument sur la *pleonexia* (349b-350c), où Socrate fait remarquer à son interlocuteur que le juste ressemble davantage à l'artisan que l'injuste, car le juste tente de *surpasser* (*pleonektein*) seulement son contraire (l'injuste), tout comme l'artisan veut surpasser seulement l'ignorant, et non autant son contraire que son semblable, comme l'injuste qui cherche à surpasser tant le juste que l'injuste.

Un petit intermède dramatique effectue la transition entre l'argument sur la *pleonexia* et celui qui suit. À ce moment, Socrate rapporte avoir été témoin de quelque chose qu'il n'avait *jamais* vu auparavant : Thrasymaque s'est mis à rougir (350d1-3). Pourquoi Socrate prend-il la peine de souligner ce fait et pourquoi Platon a-t-il choisi d'insérer ce détail dans le déroulement dramatique du dialogue ? Quelle signification faut-il attribuer à cet épisode ? Dans des drames aussi travaillés que ceux écrits par Platon, rien n'est laissé au hasard, et c'est le rôle de l'interprète de montrer comment chacun des éléments dramatiques qui s'y trouvent s'insère dans la

pensée globale de l'auteur. Remarquons d'abord que le rougissement appartient au registre des émotions. Le fait que cette émotion suive la réfutation socratique soulève d'emblée la question de la relation entre la raison et les autres dimensions de la personnalité. Clarifier la nature de l'émotion en jeu et identifier quelles en sont les sources selon la psychologie platonicienne permettra de mieux comprendre la tension psychologique traversée par Thrasymaque dans cet épisode. Au cours de cette recherche, nous gagnerons également une meilleure compréhension de l'anthropologie platonicienne. Il faut d'abord considérer que, dans la Grèce antique, le fait de rougir est associé à la honte et à l'humiliation². De plus, la honte, au même titre que la colère, trouve son siège dans le *thumos*³, cet intermédiaire entre les passions et la raison. Thrasymaque est présenté depuis son entrée en scène comme un personnage très thumétique⁴, mais cela s'était manifesté jusqu'à maintenant qu'à travers sa colère et son impétuosité. Blondell⁵ voit dans le rougissement de Thrasymaque rien de plus qu'une nouvelle manifestation de ce caractère. Cependant, nous pouvons objecter qu'alors que le sophiste se met sans cesse en colère⁶, il en va tout autrement pour ce qui est de la honte, puisque Socrate s'en étonne et prend la peine de souligner qu'il n'avait jamais vu auparavant Thrasymaque en démontrer des signes. Blondell continue son analyse en affirmant que l'épisode sert d'une part à montrer l'incapacité du sophiste à la discussion dialectique, et d'autre part à exhiber une faille de la dialectique socratique :

This visceral response to intellectual criticism, as if to an emotional assault or even a physical threat, vividly and concretely displays not only the sophist's dialectical inadequacy in Socratic terms, and his agonistic outlook, but the degree to which Socratic argument constitutes an assault on the victim's self-concept⁷.

Blondell voit dans le livre I de la *République* une critique implicite de la méthode socratique (la réfutation ou *elenchos*) : Platon aurait écrit le livre I pour parodier la méthode « destructive » de son maître afin de justifier sa décision de passer à une dialectique plus constructive. Elle prend donc ce passage à témoin et prétend qu'il

illustre l'incapacité de l'*elenchos* à convertir celui qui est interrogé à la philosophie, et ce, en raison de la dimension personnelle de cet interrogatoire où l'interlocuteur sent que c'est lui-même qui est attaqué et n'est conséquemment pas disposé à reconnaître la vérité des conclusions atteintes. Je trouve personnellement cette interprétation un peu extravagante et il doit y avoir un sens plus généreux à attribuer à cet épisode. La prochaine section permettra de faire un pas en ce sens en étudiant deux dialogues où le lien entre *elenchos* et honte est thématé.

1. HONTE ET *ELENCHOS* DANS LE *SOPHISTE* ET LE *GORGIAS*

1.1. La théorie de l'*elenchos* dans le *Sophiste*

On trouve, dans le *Sophiste*, une description de l'effet de l'*elenchos* où la honte fait partie des réactions *attendues* et *souhaitables* à la suite d'une réfutation :

L'Étranger : Ils interrogent celui qui croit affirmer, lorsqu'en réalité il n'affirme rien. Il est facile pour eux d'examiner par la suite les opinions de ceux qu'ils ont ainsi tant désorientés, puis, une fois les arguments systématisés, de montrer que les mêmes opinions sont contraires en même temps sur les mêmes sujets, sous les mêmes rapports, dans le même sens. Alors, les interlocuteurs, voyant cela, se mettent en colère contre eux-mêmes, et deviennent plus doux face aux autres. Ils se libèrent ainsi des solides et prétentieuses opinions qu'ils avaient d'eux-mêmes, libération qui est très agréable pour celui qui écoute, et fondement solide pour celui qui la subit. En effet, mon jeune ami, ceux qui se purifient de cette manière pensent, comme les médecins, que le corps ne tirera pas profit de la nourriture qu'il reçoit avant de s'être libéré de ce qui l'embarrasse. Et, à propos de l'âme, ils sont du même avis : elle ne pourra pas profiter des connaissances reçues jusqu'à ce qu'on l'ait soumise à la réfutation, et que grâce à cette réfutation, on lui fasse honte d'elle-même et la débarrasse ainsi des opinions qui empêchaient la connaissance. Elle sera ainsi purifiée et ne croira à l'avenir savoir que ce qu'elle sait, et non davantage – Théétète : Voilà la disposition la meilleure et la plus sensée (*sôphronestatê*) – L'Étranger : C'est pour

cela, Théétète, qu'il faut proclamer que la réfutation est la plus importante et la plus juste des purifications... (230b4-d8, trad. Cordero)

Ce passage riche mérite une analyse détaillée. Son intérêt réside dans l'accent mis sur la dimension personnelle de la réfutation, en soulignant les effets qu'elle opère sur le *thumos*. Il est dit que l'interlocuteur réfuté se fâche contre lui-même et devient plus doux à l'égard d'autrui, tandis que son âme est plongée dans la honte (*aischunê*)⁸. La mention de l'auditoire qui prend plaisir à cette démonstration renforce l'impression que l'épreuve en est une d'humiliation. D'ailleurs, à la suite de cette expérience, le répondant se trouve purgé des opinions orgueilleuses qu'il avait à *son propre sujet* (230c1-2). On remarque ici un glissement: la valeur de l'*elenchos* n'est pas tant dans l'éradication d'une conception fausse, mais plutôt dans l'effet salvateur que cette ablation a sur l'âme⁹.

En effet, comme Dorion¹⁰ le remarque à bon droit, Platon attribue à l'*elenchos* la capacité de rendre *modéré* celui qui se trouve être réfuté. La connexion entre la honte (*aischunê*) et la modération (*sôphrosunê*) est d'ailleurs évidente pour un Grec, puisque cette dernière est souvent comprise comme *pudeur* (*aidôs*), mot fortement lié à l'*aischunê*¹¹. Dorion¹² souligne que ce n'est pas le seul endroit dans le corpus platonicien où un tel lien est établi entre réfutation et modération, en renvoyant au *Charmide* (167a) et au *Théétète* (210b-c). Dans ces deux passages, comme dans le *Sophiste*, la *sôphrosunê* consiste en la prise de conscience de ce que l'on sait et ne sait pas. Cependant, la modération revêt parfois un autre sens pour Platon, et l'élucidation de ce second sens, de même que la reconnaissance du rapport de ce second sens au premier, nous permettra de mieux comprendre l'importance de la honte dans ce processus. Dans la *République*, Platon définit ainsi la modération :

ne qualifions-nous pas quelqu'un de modéré en raison de l'autorité et de la concorde entre ces trois principes [*scil.* les parties raisonnable (le *logos*), irascible (le *thumos*) et désirante (l'*épathumia*) de l'âme], lorsque le principe qui dirige et ceux qui sont dirigés s'accordent pour reconnaître

que le principe rationnel doit commander et que les principes dirigés n'entrent pas en conflit avec lui? (442c-d)

La modération est ici définie comme l'équilibre harmonieux entre les parties de l'âme. Quelle est la connexion entre cette définition et celle de la modération comme connaissance de ce que l'on sait et ne sait pas? On ne peut évoquer ici un développement de la pensée de Platon, qui ferait suite à la division tripartite de l'âme dans la *République*, puisque, si le *Charmide* fait partie du groupe stylistique antérieur à celle-ci, le *Théétète* et le *Sophiste* font en revanche partie du groupe postérieur. À vrai dire, le problème disparaît dès qu'on reconnaît que, pour Platon, la source de la méconnaissance de ce qu'on ignore doit être cherchée dans l'emprise de la partie irrationnelle sur l'âme, siège à la fois des perceptions sensibles du monde phénoménal et des passions violentes. Lorsque nous vivons selon la partie *corporelle* de notre nature, nous appréhendons l'être par nos sens et le bien par nos désirs – dans les deux cas, nous sommes plongés dans l'opinion. L'âme dans la *doxa* est une âme dominée par l'*epithumia*. Tant qu'elle n'a pas été purgée par l'*elenchos*, l'âme demeure la proie d'opinions de la partie désirante qui la rendent étrangère à elle-même¹³. Ainsi, celui qui est modéré (au sens de la *République*) ne verra pas la voix de sa raison embrouillée par les voix discordantes de la *doxa*, et ne prendra pas l'une d'elles pour une connaissance qui serait la sienne; il est donc également modéré au sens donné à ce terme dans le *Sophiste*, le *Charmide* et le *Théétète*.

Cet éclaircissement nous permet de mieux comprendre le rôle et l'importance de la honte dans la réfutation socratique. Comme nous l'avons vu plus haut, la honte est un sentiment qui a ses racines dans le *thumos*, cet intermédiaire entre la raison et l'*epithumia*. De plus, au livre IX de la *République*, Platon associera la honte précisément au sentiment qui accompagne la réalisation que la raison a été asservie par la partie irrationnelle de l'âme (589c-d). Du reste, nous savons, et c'est là le principe sur lequel est basée autant l'éducation des gardiens que l'organisation tripartite de la cité, que le *thumos* peut porter main forte à la raison dans sa lutte aux passions (439e-441a). Nous comprenons dès lors la fonction de la honte dans la réfutation

socratique : devant la reconnaissance que nous avons en nous des opinions fausses qui contredisent les exigences du *logos*, le *thumos* est ravivé (c'est le phénomène de la honte) et prend partie pour la raison à laquelle il donne son support pour qu'elle reprenne ses droits. L'âme devient alors modérée (dans les deux sens du terme) et cesse d'adhérer aux opinions qui ont leur source dans l'*epithumia*¹⁴.

Ainsi, par la réfutation, c'est l'identité contrefaite de l'assimilation de soi à ses opinions et à ses pulsions *épathumiques* qui se trouve ébranlée, ce qui permet au patient de devenir modéré et de retrouver son véritable soi, qui constitue un fondement stable pour entreprendre une vie de philosophe¹⁵. Dans cette entreprise, le *thumos* est mis à contribution : c'est par la honte ressentie devant l'écart entre le *logos* et les principes sur lesquels l'homme a mené sa vie (ses *erga*)¹⁶ avant d'être réfuté que la raison parvient à prendre sa place à la tête de l'âme ainsi purgée.

1.2. La pratique de l'*elenchos* dans le *Gorgias*

L'interprétation proposée du passage du *Sophiste* deviendra plus concrète et gagnera en crédibilité en la considérant à la lumière du *Gorgias*, qui offre un excellent exemple de l'application de la théorie de l'*elenchos* du *Sophiste*. Nous ne pouvons évidemment nous lancer dans une analyse détaillée du *Gorgias* dans le cadre de la présente étude, mais nous pouvons néanmoins indiquer les thèmes centraux et les clés d'interprétation qui ont trait au lien entre la honte et l'*elenchos*.

Un enjeu fondamental du *Gorgias*¹⁷ est de savoir quelles sont les thèses auxquelles notre soi profond¹⁸ adhère véritablement, même si une éducation déficiente a pu nous rendre étrangers à sa voix. Ainsi, Socrate affirme que Calliclès n'est pas en accord avec la thèse qu'il défend, ou « du moins ne le sera-t-il plus quand il aura lui-même examiné correctement ce qu'il pense (491e1, trad. Canto-Sperber¹⁹) » ; il affirme aussi que Polos, *autant que tous les autres hommes*, croit au fond de lui-même qu'il est pire de commettre l'injustice que de la subir (474b2-5), même s'il clame haut et fort le contraire. Polos croit en revanche que c'est Socrate qui, en vérité, est d'accord avec lui et avec l'importance qu'il accorde au pouvoir,

même s'il ne veut pas l'admettre (471e1). De même, Calliclès affirme que Gorgias et Polos se sont fait réfuter parce qu'ils n'ont pas dit ce qu'ils *pensaient vraiment* et en attribue la raison au fait qu'ils étaient trop *honteux* pour le faire²⁰. Calliclès associe cette honte au sentiment qui accompagne la transgression des « règles de la société humaine » (*dia to ethos tôn anthrôpôn*, 482d3-4) et il ne fait nul doute qu'elle fait partie « des formules magiques et des tours de passe-passe » avec lesquelles la société dresse les hommes supérieurs de manière à en faire des esclaves (483e)²¹. Pour Calliclès, la honte est un sentiment faux, façonné artificiellement par la *loi*, qui réprime nos pulsions instinctives et nous coupe ainsi de notre véritable *nature*, c'est-à-dire ce que nous sommes au fond de nous-mêmes. Pour Socrate, au contraire, il y a une honte²² qui n'est pas acquise par le dressage de la société, mais qui est plutôt révélatrice de notre véritable soi : elle est celle ressentie devant l'*elenchos*, lorsque nous ne pouvons accepter les conséquences qui découlent de nos positions²³. Mais avant d'aborder la question de l'*elenchos*, il faut dire un mot sur les personnages du *Gorgias*.

Polos est présenté comme un personnage très *thumétique*²⁴ : il est impétueux, prompt à la colère et à l'emportement ; pour convaincre Socrate, il fait appel à son *thumos* en lui faisant miroiter le *pouvoir* donné par l'injustice et la tyrannie (voir 468e6-9, 469a9-10, c3, 471a-d). Calliclès se montre quant à lui contrôlé par ses passions ; c'est ce qui ressort de ses théories éthiques :

Voici, si on veut vivre comme il faut, on doit laisser aller ses propres passions, si grandes soient-elles, et ne pas les réprimer (*mé kolazein*). Au contraire, il faut être capable de mettre son courage et son intelligence au service de si grandes passions et de les assouvir avec tout ce qu'elles peuvent désirer. (491e-492a)

À noter que le courage et l'intelligence sont considérés par la *République* comme les vertus propres du *thumos* et du *logos* respectivement (442c). C'est donc l'*epithumia* qui est l'élément dominant de l'âme de Calliclès, et celle-ci a asservi sa raison et son *thumos*.

Ainsi, le *Gorgias* présente des personnages dont l'âme est pervertie et qui ont besoin d'être purgés pour retrouver leur soi profond. Cette purgation est effectuée par l'*elenchos*²⁵, qui couvre de honte celui qui se fait réfuter de manière à rétablir son bon ordre psychologique. Socrate affirme que l'homme injuste doit se faire *corriger* (*kolazesthai*) pour être purgé de son injustice (*p. ex.* 476d-477a, 477e-478b, 478e), et que ce *châtiment* (*kolasis*) sera salvateur pour son âme de la même manière que le traitement douloureux du médecin est bénéfique pour le corps du malade (478b-c, 478e-479c). Il y a tout lieu de croire que, dans le *Gorgias*, le traitement *efficace* contre l'injustice, la vraie *kolasis* qui permet de soigner l'âme comme le médecin soigne le corps, c'est l'*elenchos*²⁶. Ainsi, lorsque Calliclès tente de s'esquiver, voyant se refermer sur lui le piège de la réfutation, Socrate s'insurge : « Cet homme ne supporte ni qu'on lui rende service ni de subir ce dont on parle – la punition [*kolazomenos*] ! » (505c3-4). Ce passage lie clairement la pratique de l'*elenchos* à la *kolasis*²⁷, qui est un traitement douloureux, mais bénéfique, puisqu'il permet de rétablir un équilibre perturbé, que ce soit sur le plan corporel où sur le plan psychologique²⁸. L'association de l'*elenchos* à un traitement médical pénible nous ramène à la question de la honte, puisque l'analogue de la douleur physique qui accompagne le traitement²⁹ de la maladie du corps est la honte qui résulte de la réfutation. Comme nous l'avons vu, c'est en raison de leur âme désordonnée que Polos et Calliclès sont étrangers à la voix de la raison et louent l'injustice. Pour être un traitement efficace, l'*elenchos* doit donc rétablir leur équilibre psychique et ramener la raison à son poste de dirigeant. Ainsi, pour Polos, le personnage *thumétique*, Socrate parvient relativement facilement à le rallier à sa cause en proposant une distinction entre le profitable et l'honteux que le rhéteur accepte, ce qui le mène, au bout de détours que nous n'analyserons pas ici³⁰, à reconnaître qu'il est pire de commettre l'injustice que de la subir. À ce moment clef, alors que Polos hésite à admettre la conclusion du raisonnement, le rôle médicinal de l'*elenchos* surgit de nouveau. Socrate reproche en effet au rhéteur de se comporter comme l'enfant qui a peur du docteur³¹ :

[Socrate:] N'hésite pas à répondre, Polos – tu n'y trouveras aucun dommage, mais réponds en te confiant noblement au *logos*, comme si tu te livrais à un médecin, et réponds par oui ou par non à ce que je te demande. – Polos: Non, bien sûr, Socrate, je préférerais le moins mauvais. (475d5-8, trad. Canto-Sperber légèrement modifiée³²)

Le passage implique que l'*elenchos* est un *traitement* pour Polos et qu'il devrait s'y livrer comme le malade à un médecin. Qui plus est, Socrate invite Polos à se soumettre aux exigences du *logos*. C'est précisément ce que Polos fait en acceptant de répondre à Socrate selon ce qui lui semble vrai. À partir de ce point, Polos se montre très docile et reconnaît avec de plus en plus d'assurance son accord avec Socrate. Il ne contestera plus *aucune* affirmation du philosophe, même si les conclusions l'étonnent parfois (481e1-2). L'âme de Polos a été renversée: c'est maintenant le *logos* qui la mène. Le Polos de l'entretien, à partir de 475d8, n'est plus le même qu'avant: sa fougue et son impétuosité ont disparu et il se soumet docilement à la vérité. Conformément au passage analysé du *Sophiste*, la honte ressentie a mené Polos à se libérer des opinions orgueilleuses et cassantes qu'il avait de lui-même et l'a rendu *modéré*. Un sort analogue attend Calliclès, bien que ce soit à la suite d'un développement plus tortueux. Lorsque Calliclès s'avance pour rejeter les conclusions de l'entretien avec Polos, Socrate le met alors en garde contre la répudiation des vues philosophiques sans les passer d'abord à l'examen. En effet, si Calliclès continue à vivre selon des principes que Socrate vient de réfuter, sans être capable de le réfuter à son tour «Calliclès ne sera pas d'accord avec toi, et pour le reste de ta vie, tu seras mal accordé à toi-même» (482b5-6). Ce mauvais accord avec soi-même désigne la discordance entre la voix du *logos* et celle de l'*epithumia*. Comme l'ont montré McKim³³ et Kahn³⁴, la réfutation de Socrate consiste à susciter la honte chez Calliclès en lui montrant les conséquences absurdes de la position qu'il défend, qui assimile le bien au plaisir. Ainsi, Socrate infère que, si le bien est dans le plaisir, l'homme le plus heureux sera celui qui aura toujours la gale et pourra toujours se gratter (494c6-8). Devant les protestations de Calliclès, Socrate l'encourage plaisamment à n'avoir aucune honte et à répondre

(d3-5), ce que Calliclès fait, allant jusqu'à affirmer qu'un tel homme serait heureux. Calliclès se montre déterminé à ne pas se contredire, même si la *pression* de l'absurdité des conséquences auxquelles il est poussé, ce en quoi consiste précisément la *honte*³⁵, est forte. Socrate va plus loin en soulevant l'exemple de la vie du *kinaidos* (494d-e; le mot grec désigne celui qui assume le rôle passif dans la pénétration homosexuelle), ce qui soulève l'ire de Calliclès: «Mais n'as-tu pas honte, Socrate, de mener notre discussion vers ce genre d'horreur?» Le commentaire de Mckim³⁶ de cet épisode vaut la peine d'être cité:

Obviously, it is Callicles' thesis that has "forced" its consequences upon them, and by calling Socrates shameless he is only trying to avoid a frank admission that he cannot really believe in such a shameful thesis. But this time he admits that he will call the catamite happy only "in order that my position [logos] should not be inconsistent" (495a5-6). This is tantamount to admitting that he no longer claims really to believe in his thesis, and Socrates scolds him for answering contrary to his beliefs (495a7-9). Callicles tries to save face by asserting that such consequences are shameful only "in your opinion" (495b7). But his previous expostulation – "Aren't you ashamed?" – serves as Plato's dramatic proof positive that Callicles feels them to be shameful as well³⁷.

Finalement, Socrate aura raison de Calliclès par l'exemple de la lâcheté, qui peut être souvent plaisante (497d-499b): Calliclès ne peut se résoudre à sanctionner la lâcheté et est alors forcé de changer sa position et d'admettre qu'il y a une hiérarchie entre les plaisirs (499b-c). Le courage, comme nous l'avons dit précédemment, est la vertu propre du *thumos*. La pression élenctique des conséquences absurdes qui découlaient de la position de Calliclès était forte, et il fallait qu'il fasse de gros efforts pour ne pas succomber à la honte d'admettre qu'il était dans l'erreur; c'est finalement lorsque les conséquences absurdes atteignent le *thumos* que cette pression devient insupportable et que l'âme de Calliclès commence à changer, c'est-à-dire à devenir plus modérée et à l'écoute du *logos*³⁸. Il y aurait bien sûr beaucoup plus à dire sur le reste du dialogue. Néanmoins, nous avons maintenant dégagé l'essentiel pour supporter notre thèse.

Nos analyses du *Sophiste* et du *Gorgias* convergent vers la même idée: la réfutation doit susciter la *honte* de l'interlocuteur devant les conséquences intenable qui découlent de ses positions³⁹. La honte, qui est une émotion liée au *thumos*, aide alors la raison à reprendre ses droits sur l'âme ainsi purgée et à asseoir son règne sur l'*epithumia*.

2. LES SÉQUELLES DE LA HONTE : LA DOMESTICATION DE THRASYMAQUE

2.1. Thrasymaque dompté

La section précédente a mis en lumière que Blondell conclue un peu rapidement que la honte marque l'échec de la méthode dialectique, et qu'elle pourrait tout aussi bien en couronner le succès. Il faut comprendre que la dernière réfutation de Thrasymaque, qui soulignait l'étroit rapport entre la technique et la justice, a dû ébranler jusque dans ses convictions les plus profondes le sophiste, qui, d'une part, se considère lui-même comme un *technicien* maître de l'art politique qu'il enseigne, et, d'autre part, s'était fait le champion d'une conception rigoureuse de l'art pour fonder ses positions amORALES sur des bases scientifiques. Après cet épisode, Thrasymaque se montre plus docile et davantage disposé à prêter l'oreille aux paroles de Socrate. Il n'était bien sûr pas dramatiquement plausible que le triomphe soit absolu et instantané: un caractère aussi bouillant que celui du sophiste ne se laisse pas dompter si facilement, et il aurait été de bien mauvais goût de nous présenter un Thrasymaque soudainement transformé en Théétète. Néanmoins, on voit sans attendre des signes de changement et d'apaisement dans son attitude. Pourtant, objectera-t-on, il se plaint de ne pas pouvoir faire un discours selon son goût (350d9-e1). Or, comme le souligne Basil O'Neill⁴⁰, Thrasymaque, il y a à peine quelques minutes, ne se serait pas empêtré de ces contraintes et se serait lancé sans plus de manières dans ce discours, peu importe qu'on lui interdise ou non (ce qu'il avait d'ailleurs fait lors de son précédent monologue). De plus, même s'il y a une bonne part d'ironie lorsque Thrasymaque convient de répondre à Socrate *pour lui faire plaisir* (350e6-7)⁴¹, il n'en demeure pas moins que l'attitude passive et soumise adoptée par le sophiste à partir de ce moment tranche avec son impétuosité

initiale et montre qu'il a perdu son assurance. À la fin du livre I, Socrate dira à son propos : « tu es devenu gentil et tu as cessé de faire le difficile » (354a12-13, trad. Leroux). Par la suite, Thrasymaque se taira définitivement et suivra la conversation d'une oreille attentive. Ses deux dernières interventions (voir 450a5-b4) le montrent priant Socrate de poursuivre la discussion. Socrate nous dira finalement que lui et Thrasymaque sont devenus des amis (489c9)⁴².

Le rougissement de Thrasymaque semble donc être un signe que l'entretien dialectique a atteint certains résultats : le sentiment de honte qui submerge alors le sophiste indique qu'il commence à changer et que son *thumos* prête main-forte à la raison. Comme dans la description du *Sophiste*, Thrasymaque se montre plus doux envers autrui. Le Thrasymaque soumis, qui suit docilement l'exposé, que l'on voit à partir de ce moment, est transformé au point de ne plus sembler être « lui-même ». Dans les faits, c'est tout le contraire : Thrasymaque a cessé d'être étranger à son soi véritable et est « lui-même » pour la première fois.

2.2. Fin de la conversation élenctique

Cependant, le changement le plus marquant qui s'opère à la suite de cet épisode ne se trouve pas chez Thrasymaque, mais bien chez Socrate. En effet, après que le sophiste ait rougi, Socrate change sa méthode d'interrogation, à un point tel qu'elle n'est plus à strictement parler élenctique. On a généralement tendance à considérer que le livre I se déroule entièrement par la pratique de la réfutation, tandis que la conversation cesse de l'être à partir du livre II. Pourtant, une analyse plus nuancée révèle que la dernière tranche du livre I (350e-354c) fait usage d'une méthode analogue à celle des livres subséquents.

Remarquons d'abord que, si on cherche à dire en quoi la méthode du reste de la *République* diffère de l'*elenchos*, il n'est pas si facile d'y parvenir. En effet, l'ensemble de la *République* cherche à *réfuter* la thèse défendue par Glaucon et Adimante au début du livre II, et, après chacune des prémisses avancées, Socrate demande toujours à son interlocuteur de donner son accord. La seule différence que l'on puisse relever avec le livre I semble donc être l'aspect « constructif »

de cet entretien: Socrate ne se contente plus de contredire les affirmations de ses adversaires, mais il leur présente des théories positives alternatives, qui restent néanmoins subordonnées à la réfutation visée. Si l'on veut donc faire la distinction entre la méthode du livre I et celle des livres subséquents, il faut parler de dialectique constructive et destructive⁴³. Or, s'il est vrai que la première partie du livre I n'est pas constructive⁴⁴, les données changent à partir de 350e. En effet, ce ne sont plus les prémisses des positions défendues par Thrasymaque qui constituent le point de départ des deux démonstrations qui suivent; au contraire, Socrate construit de toutes nouvelles théories au moyen de prémisses que Thrasymaque n'avait aucunement mentionnées. Prenons l'exemple du dernier argument:

P1: La fonction d'une chose est soit ce qu'elle seule est en mesure d'accomplir, soit ce qu'elle est en mesure d'accomplir mieux que n'importe quelle autre chose. (352d9-353b1)

P2: Tout ce qui a une fonction a une excellence, qui est l'état dans lequel cette chose peut remplir sa fonction au mieux. (353b2-d2)

P3: L'âme seule permet de vivre. (353d3-9)

C1 (P1 + P3): L'âme a une fonction, qui est le fait de vivre. (353d9-10)

C2 (P2 + C1): L'âme a une excellence, qui lui permettra de vivre au mieux. (353d11-e6)

P4: La justice est l'excellence de l'âme. (353e7-9)

C3 (= C2 + P4): La justice est ce qui permet de vivre le mieux possible. (353e10-354a1)

Dans cet argument, aucune prémisses n'a été empruntée aux développements de Thrasymaque; Socrate fait par lui-même des considérations positives sur la nature de la fonction, de l'âme et de son excellence, considérations auxquelles Thrasymaque acquiesce de la même manière que Glaucon et Adimante le feront plus tard.

Conclusion

Ainsi, il y a une continuité entre le livre I de la *République*, le *Gorgias* et le passage cité du *Sophiste* : ces trois oeuvres valorisent la réfutation en raison de la honte qu'elle suscite chez celui qui y est soumis, honte qui est bénéfique à l'interlocuteur en purgeant son âme des passions épithumiques qui en avaient pris le contrôle. Dans la *République*, cela est illustré chez le personnage de Thrasymaque dont le comportement commence à changer une fois que la réfutation de Socrate l'a fait rougir de honte. Thrasymaque cesse alors de vouloir gagner le débat à tout prix et se met à l'écoute des arguments de Socrate. L'épuration des passions violentes de l'âme qui résulte de la réfutation est opérée par le *thumos*, siège de la honte, qui rétablit le bon équilibre psychologique du patient et replace la raison dans son rôle de dirigeant. Ainsi, dans le *Sophiste*, nous avons vu comment l'Étranger décrit la réfutation socratique en mettant l'accent sur les réactions thumétiques qu'elle entraîne, tout en soulignant l'effet salvateur de ces réactions sur l'âme. L'âme ainsi purgée retrouve son soi véritable et peut se mettre à l'écoute de la voix du *logos*, première étape de la conversion à la vie philosophique. Nous avons vu que ce thème était prééminent dans le *Gorgias*, où la honte que Polos et Calliclès ressentent à la suite des réfutations de Socrate révèle le conflit interne dans lequel ils se trouvent en raison de leur conception erronée du soi. Ainsi, cette étude met en évidence que la réfutation socratique ne saurait être ramenée à une simple opération logique qui cherche à juger de la vérité d'une thèse. Elle possède, au contraire, une dimension émotionnelle et personnelle, commandée par la psychologie platonicienne, qui en fait un instrument précieux d'éducation morale.

-
1. Voir surtout 340d-314a.
 2. Voir Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1981, p. 52.
 3. Voir J. R. S. Wilson, «Thrasymachus and the thumos: a further case of prolepsis in *Republic* 1» dans *Classical Quarterly*, 45, 1995, p. 61 et Blondell, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 182.

4. Voir l'article de Wilson, *Op. cit.*
5. Blondell, *Op. cit.*, p. 182.
6. Aristote, dans la *Rhétorique*, rapporte l'expression «tu es toujours Thrasymaque» comme signifiant être toujours prompt à la querelle (1400b21).
7. Blondell, *Op. cit.*, p.182.
8. La connotation de honte que Platon assigne ici à l'*elenchos* constitue en fait le sens étymologique du mot, qu'il a depuis Homère. Voir les résumés de Louis-André Dorion «La subversion de l'*elenchos* juridique dans l'Apologie de Socrate» dans *Revue philosophique de Louvain*, 88, 1990, p. 312-17 et de James Leshner «Parmenidean *elenchos*» dans *Does Socrates Have a Method?: Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues*, Gary Alan Scott (éd.), University Park, Pennsylvania State University Press, 2002, pp. 22-24. François Renaud «Humbling as Upbringing : The Ethical Dimension of the *Elenchus* in the *Lysis*» dans *Does Socrates Have a Method?: Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues, Op. cit.*, p. 195 souligne l'importance de la honte dans le processus décrit dans le *Sophiste*.
9. Voir Louis-André Dorion «Le destin ambivalent de la sixième définition du Sophiste : l'exemple d'Aristote et de Clément d'Alexandrie» dans *Une philosophie dans l'histoire : hommages à Raymond Klibansky*, B. Melkevic et Jean-Marc Narbonne (éd.), Presses de l'Université Laval, 2000, p. 49: «car l'opération logique en quoi consiste, pour une part, la réfutation, est clairement suspendue à une finalité morale : l'individu réfuté doit avoir honte de sa propre ignorance, mais il s'agit d'une honte bénéfique, voire salvatrice, puisqu'elle est la première étape de la conversion intérieure qui conduit à la connaissance et, par voie de conséquence, à la vertu et au bonheur.»
10. Louis-André Dorion, «Le destin ambivalent de la sixième définition du Sophiste : l'exemple d'Aristote et de Clément d'Alexandrie», *Op. cit.*, p. 60-61.
11. Ainsi Charmide, lors de son deuxième essai, propose de définir la *sôphrosunê* ainsi : «Il me semble que la sagesse (*sôphrosunê*) nous fait éprouver de la honte (*aischunesthai*), qu'elle rend l'homme sujet à la honte (*aischuntêlon*), et que la pudeur (*aidôs*) est précisément ce en quoi elle consiste. (*Charmide* 160e3-5, trad. Dorion)» Louis-André Dorion, *Charmide ; Lysis [introduction, traduction et notes]*, Paris, Flammarion, 2004), pp.42-43, 126 n.77, remarque qu'il s'agit là de la compréhension traditionnelle de la *sôphrosunê* et donne les références aux ouvrages pertinents pour cette question.

12. *Ibid.*, p. 60.
13. Monique Dixsaut, «Réfutation et dialectique» dans *Agonistes. Essays in honour of Denis O'Brien*, Denis O'Brien, John M. Dillon et Monique Dixsaut (éd.), Ashgate Publishing, Ltd., 2005, p. 67 propose l'explication suivante de ce phénomène : «Toute opinion est une croyance, cette croyance a pour origine les valeurs auxquelles le sujet adhère, ces valeurs sont l'expression des pulsions irrationnelles qui jouent en son âme; ce sont elles qui le persuadent, et d'abord du fait que ce soi-même irréflecti qu'elles constituent est réellement lui-même. La racine profonde de l'opinion est l'absence de connaissance de soi.»
14. Cette conception est inspirée de l'interprétation de Alexander Sesonske, «Plato's Apology: Republic I» dans *Phronesis*, 6, 1961, p. 45, de l'*elenchos* : «It is a method [l'*elenchos*] requiring great logical agility whose exercise is based upon the faith that conviction and truth are to be achieved by finding in each respondent the true voice of his true self. To do this the many divergent voices (opinions) of the self must be made manifest so that the true one may emerge from beneath the welter of confused opinions.»
15. La même idée se trouve un passage qui traite de la réfutation dans le *Théétète* : «... ils se prendront eux-mêmes en haine et, se fuyant eux-mêmes, ils se jetteront dans la quête de savoir pour devenir autres et se débarrasser de ceux qu'ils étaient auparavant. (168a4-6, trad. Narcy)»
16. Voir Henry Teloh, *Socratic Education in Plato's Early Dialogues*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1986, p. 11 : «Shame is the condition of an interlocutor who admits that his real moral beliefs are at odds with his words and actions.»
17. Tout le paragraphe suivant est fortement en dette envers l'étude de Richard McKim «Shame and truth in Plato's *Gorgias*» dans *Platonic writings/Platonic readings*, Charles L. Griswold (éd.), New York, Routledge and Kegan Paul, 1988, pp. 38-43.
18. J'utilise l'expression «soi profond» en contraste avec le soi «empirique» ou superficiel. Le soi profond correspond à notre identité par nature, c'est-à-dire à qui nous sommes vraiment. Cependant, cette identité se trouve, pour la plupart des gens, ensevelie, souillée et corrompue par des éléments étrangers (comme le soucis de gloire et de richesse). Émerge alors un second soi contrefait auquel l'homme s'associe fausement. Un sujet qui s'ignore ainsi lui-même possède une âme déchirée et ne peut atteindre l'harmonie intérieure.
19. J'utiliserai cette traduction pour tous les passages cités du *Gorgias*.

20. 482c-483a. Ce reproche avait adressé par Polos lui-même à Gorgias en 461b.
21. Voir Plochmann et Robinson, *A friendly companion to Plato's Gorgias*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1988, p. 173.
22. Je dis «une honte» parce que je ne crois pas, contrairement à McKim, *Op. cit.*, que toute forme de honte est pour Socrate révélatrice de notre véritable soi. La honte dont il est question est celle qui accompagne le *logos*, et non la honte conventionnelle. La honte conventionnelle est plutôt une réaction conditionnée par l'éducation morale proférée pendant l'enfance et est donc relative aux coutumes d'une culture particulière; elle n'a pas nécessairement sa source dans notre nature.
23. Voir Charles H. Kahn «Drama and dialectic in Plato's *Gorgias*» dans *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1, 1984, p. 116: «What we have in the text is the impact on the interlocutors, Socrates' manipulation of their sense of shame to force them to confront the incoherence of their own position, and thus to make a first step towards that recognition of their ignorance which is the beginning of wisdom.»
24. Dans les prochaines pages, je ferai référence au *thumos* à maintes reprises. Or, on pourrait me reprocher qu'à l'époque de la rédaction du *Gorgias*, Platon ne reconnaît pas encore cette partie de l'âme. Remarquons d'abord que, contrairement aux premiers dialogues, il ne fait aucun doute que le *Gorgias*, sans se lancer dans une dissertation sur la nature de l'âme, en reconnaît néanmoins la partition (voir par exemple 493a-b). Ainsi, le *Gorgias* admet à tout le moins deux parties à l'âme, soit la raison et les passions. Quant à savoir s'il reconnaît une partie intermédiaire entre ces deux là, aucun passage ne va directement pour ou contre cette proposition. Cependant, je suis d'avis qu'il est plus plausible d'attribuer à Platon la tripartition de l'âme dès le *Gorgias*, ne serait-ce que par souci d'économie: il est vain de multiplier le nombre de théories psychologiques auxquelles aurait souscrit Platon si nous pouvons rallier le *Gorgias* à la théorie d'un autre dialogue sans encombrer. Qui plus est, je crois que la reconnaissance de la tripartition de l'âme dans le *Gorgias* en facilite l'interprétation, notamment quant à sa structure globale. En effet, le dialogue cherche à tracer un portrait de l'âme de la rhétorique. Chacun des trois interlocuteurs de Socrate représente une partie de cette âme: Gorgias le *logos*, Polos le *thumos*, et Calliclès l'*epithumia*. La discussion progresse de manière à toujours remonter vers la véritable position sous-jacente à la rhétorique, qui éclate finalement au grand jour avec l'intervention de Calliclès. Nous

- comprenons alors que la rhétorique est une manifestation de la partie désirante de l'âme qui a mis à son service les deux autres.
25. La reconstruction du rôle médicinal de l'*elenchos* qui va suivre doit beaucoup à l'étude d'Edmonds, «Whip Scars on the Naked Soul: Myth and *Elenchos* in Plato's *Gorgias*» qui devrait paraître sous peu dans le recueil *Platonic Myths: Status, Uses, and Functions*, Catherine Collobert, Pierre Destrée et Francisco J. Gonzalez (éd.), Brill.
 26. Un parallèle s'impose ici avec les *Mémorables* de Xénophon, où l'auteur affirme que l'*elenchos* sert un but de correction (*kolastêriou heneka*, I.4.1). Nous verrons ce rôle de «correction» de l'*elenchos* en action en IV.2, alors que Socrate humiliera Euthydème qui croyait s'être doté de la meilleure éducation. On ne devrait cependant pas pousser trop loin ce rapprochement, car il existe des écarts indéniables entre la conception de Platon et de Xénophon sur ce sujet ; on consultera à profit l'étude détaillée que Dorion *Mémorables*, Collection des universités de France, 399 (Paris: Les Belles lettres, 2000), CXVIII-CLXXXIII consacre à ce sujet. On remarquera, avec Renaud, *op. cit.*, p. 194 et Dorion, *Charmide ; Lysis [introduction, traduction et notes], Op. cit.*, p. 272 n.74, que le *Lysis* utilise également le champ lexical de la *kolasis* pour référer à l'*elenchos* socratique (211c3). À noter finalement que le fait de considérer que la *kolasis* dont il est question n'est pas la justice conventionnelle, mais bien l'*elenchos*, permet de ne pas attribuer à Platon une erreur de logique élémentaire, comme le fait Eric R. Dodds, *Plato : Gorgias. A revised text with introduction and commentary*, Oxford, Clarendon, 1990, p. 254: «The argument depends on the assumption that punishment always has a remedial effect (and that no alternative treatment has). This is unfortunately far from being the case even today.»
 27. La note de Terrence Irwin, *Gorgias. Translation with notes*, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 218 sur ce passage implique qu'il reconnaît lui aussi l'identification de l'*elenchos* à la *kolasis* dans ce cas-ci.
 28. Nous pouvons aussi rajouter, comme l'a signalé Edmonds, *Op. cit.*, l'élégante touche artistique qui fait que c'est Gorgias qui force finalement Calliclès à poursuivre la discussion (497b5), réminiscence de la prétention de Gorgias d'avoir convaincu des patients de prendre un remède là où son frère médecin avait échoué (456b).
 29. Pour la douleur de la médecine antique, voir la note de Dodds, *Op. cit.*, de 456b4 (p. 210-11).

30. Pour une bonne analyse de l'argument sous toutes ses coutures, voir Kahn «Drama and dialectic in Plato's *Gorgias*», *Op. cit.*, pp. 84-97.
31. Comparer avec 479a5-b1.
32. Je préfère ne pas traduire le mot «logos». En le rendant par «à ce qu'exige notre discussion», comme le fait Canto-Sperber, le fait que Socrate invite Polos à s'en remettre à la raison est occulté.
33. Richard McKim, *Op. cit.*, pp. 41-42.
34. Charles H Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 136.
35. Pour une interprétation alternative de la honte, voir *ibid.*, pp. 138-141, qui assimile la honte à une «intuition obscure» de ce qu'est le bien ; il n'est pas exclu que ces deux interprétations puissent s'accorder.
36. Richard McKim, *Op., cit.*, p. 41-42.
37. Dodds, *Op. cit.*, p. 307 a une explication similaire dans sa note à ce passage : «The unshockable Callicles is shocked at last, i.e. realises that his theory involves conclusions repugnant to ethical common sense.» Voir aussi Devin Stauffer *The Unity of Plato's Gorgias: Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 110 : «Callicles' sense of shame at even discussing such topics [...] reveals a reservation at abandoning all standards other than pleasure.»
38. Voir Kahn, «Drama and dialectic in Plato's *Gorgias*» dans *Op. cit.*, p. 118 : «Once Calliclès admits that some pleasures are better, some worse (at 499b), he has in effect accepted *boulesthai* or rational choice as the decisive criterion of virtue and happiness, in place of *epithymia* or sheer desire.»
39. Une conclusion partagée par Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, *Op. cit.*, p. 141 : «What we have in the text is the impact on the interlocutors : Socrates' manipulation of their sense of shame to force them to confront their own position, and thus to make a first step toward that recognition of their ignorance which is the beginning of wisdom.»
40. Basil O'Neill, «The struggle for the soul of Thrasymachus» dans *Ancient Philosophy*, 1988, p. 181.
41. Je crois, pour ma part, que O'Neill, *Loc. cit.*, va trop loin dans son interprétation de ce passage lorsqu'il conclut, en se basant sur le fait que Thrasymaque dit vouloir faire plaisir à Socrate en répondant ce qu'il pense, que «Thus the requirements of friendship intrinsic to the *logos* are beginning to supersede his aggressiveness.» O'Neill sous-estime la dimension ironique de la remarque du sophiste.

42. Teloh, *Op. cit.*, p. 97 reconnaît que «Thrasymachus must be beaten and humbled before he can be made a suitable dialectical partner. Thus Socrates engages in pre-dialectical education with Thrasyachus; he attempts to shame Thrasymachus.» Pourtant, il croit néanmoins que Thrasymaque est un échec pédagogique, car son comportement ne change pas à la suite de son expérience de honte. Les arguments qui précèdent montrent cependant qu'on observe bien un changement chez Thrasymaque, même si le loup n'est pas changé en agneau d'un seul coup.
43. La thèse que j'avance ici a été défendue par Bruce Aune, «The unity of Plato's Republic» dans *Ancient Philosophy* 17, 1997, pp. 291-308; voir surtout pp. 294, 307. Cependant, ce dernier ne fait pas le lien entre le passage à une argumentation constructive et la honte de Thrasymaque.
44. À la condition, bien sûr, de ne pas en tirer la conclusion que rien de positif ne sort de la «destruction» opérée lors de ces réfutations. Nous avons vu en effet que cette dialectique peut s'avérer très bénéfique pour l'interlocuteur. En disant que l'*elenchos* de la première partie du livre I n'est pas constructif, je veux simplement dire que Socrate ne s'attèle pas à construire lui-même des théories.

De la folie naturelle à la folie divine : le paradoxe de la folie chez Érasme

Jonathan Durand Folco, *Université Laval*

Qu'avait à l'esprit Érasme en composant l'*Éloge de la folie* (1511), œuvre à la fois dense et légère, critique et naïve, faisant simultanément l'apothéose du vice et de l'innocence du Christ?

Devrait-on laisser telles quelles ses contradictions manifestes, issues d'un discours se voulant lui-même insensé, ou est-il possible de parvenir à une logique de la folie, capable de réconcilier les contraires dans une unité supérieure? Le but de cet article sera de montrer que la folie érasmienne n'est pas une entité simple mais complexe, constituée par deux articulations complémentaires capables de se renforcer mutuellement contre un ennemi commun, en l'occurrence la raison. La folie paradoxale sera ainsi analysée en deux moments, l'un naturel et l'autre spirituel, chaque pôle renfermant une tension qui devra inévitablement déboucher sur l'autre. La folie commune et païenne ne saurait être complète sans la folie du Christ, et cette dernière n'aurait aucun écho sans la première.

Au premier abord, l'éloge paradoxal s'exprime par l'autoglorification de la Folie (*stultitia*), parlant d'elle-même en son propre nom, à la première personne. Celle-ci se présente à la fois comme ensemble de tous les vices *et* comme synonyme de Nature et de Vie. Elle s'oppose évidemment à la raison et à la sagesse, qui deviennent dès lors contre-nature, médiation, artifice et obstacle à la spontanéité. D'où l'affirmation ironique selon laquelle l'homme fou serait plus sage que le sage lui-même. Mais qu'advient-il de la folie humaine, lorsque confrontée à la sagesse divine? Si Dieu a bien voulu que les hommes soient d'abord fous pour qu'ils puissent ensuite être sauvés, et que la sagesse du monde temporel se révèle être impuissante, alors la folie naturelle semble bien incapable d'expliquer l'aspect spirituel de l'homme ou encore de lui fournir une quelconque prescription morale. Une défense sophistique et

naturalisante de l'amour-propre et d'autres vices semble être en parfaite contradiction avec les valeurs chrétiennes pourtant défendues par Érasme tout au long de son œuvre.

Heureusement, la *stultitia* semble renfermer également un impératif éthique pouvant servir de préalable aux valeurs chrétiennes et à l'amorce d'une autre forme de folie, la *moria*. Ce glissement sémantique de la notion de folie, à travers l'exemple de Saint-Paul, les Silènes d'Alcibiade de Platon, la figure de Socrate et celle du Christ, fournit la clef permettant d'interpréter la double nature de l'homme. Celui-ci peut ainsi être décrit sous son aspect païen et corporel à travers la *stultitia*, ou encore selon son versant chrétien et spirituel avec la *moria*. Mais ce mouvement transitoire entre le vulgaire et le divin ne va pas de soi, et laisse de nombreuses ambiguïtés devant être dégagées par un examen attentif divisé en deux temps. Tout d'abord, la *stultitia* sera analysée à travers l'opposition entre le fou et le sage, pour ensuite laisser place à l'examen des rapports complexes entre la *moria*, la folie naturelle et la sagesse.

Du Fou sage au Sage fou

«Je suis, comme vous le voyez, cette véritable dispensatrice du bonheur que les Latins nomment *Stultitia*, les Grecs, *Moria*¹.» La Folie commence son discours en nous rappelant qu'elle est à la fois ce *par* quoi et ce *pour* quoi les hommes existent. Elle se décline simultanément comme Vie et abondance de la Nature. Ses compagnes, qui sont l'amour-propre, la flatterie, l'oubli, la paresse, la volupté, l'étourderie, la mollesse, la bonne chère et le profond sommeil², forment les passions, les plaisirs et les vices qui sont le propre de l'homme. La *stultitia*, terme technique qui sera employé pour décrire la folie naturelle, rend possibles l'amour, l'amitié, la prolongation de l'enfance, les exploits guerriers, les arts, les cités, etc. En résumé, elle rend agréable tout ce qu'elle touche, rend l'individu bon, créatif, intempestif et joyeux, et alimente tout ce qui permet le maintien de la société.

Ainsi, ce n'est pas le prudent calcul rationnel qui génère et régule les relations humaines et la reproduction sociale en général, mais bien l'Étourderie, l'*Eros*, la libido. Qui se marierait et voudrait avoir des enfants, si nous étions des êtres sages soucieux d'indépendance

et visant l'ataraxie? La *stultitia* est une force motivationnelle aveugle, fournissant l'instinct nécessaire à l'amour et compensant pour le désillusionnement destructeur de la réflexion intellectuelle. Pour reprendre les réflexions bergsoniennes à propos de la religion, la *stultitia* pourrait être décrite comme la fonction fabulatrice de l'esprit. La folie naturelle est « donc une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence [...] contre la représentation, par l'intelligence, de l'inévitabilité de la Mort [ou] d'une marge décourageante d'imprévu entre l'initiative prise et l'effet souhaité³ ». C'est une confiance spontanée envers l'efficacité de la Nature, prévoyant mystérieusement un remède contre la démesure de ce qui prétend s'élever contre elle et la maîtriser. Le *sensus communis*, dans toute sa naïveté et sa pureté, est l'alpha et l'oméga opérationnel de la vie humaine.

C'est pourquoi l'intellect, trahissant l'immédiateté et l'évidence de l'expérience, apparaît nécessairement comme contre-nature. La Sagesse n'est pas autre chose que médiation, perversion et artifice. Aspirant tout bonnement au bonheur, l'intelligence est en fait son propre obstacle. La raison des stoïciens, qui se voulait en accord avec la nature, se trouve dès lors inversée, du moment où la nature n'est plus associée à la nécessité, mais à la contingence, non pas à l'ordre du cosmos, mais au désordre créateur du chaos. Cela explique bien l'aphorisme de Sophocle selon lequel « moins on a de sagesse, plus on est heureux⁴ ». À titre d'exemple, les sages sont maladroits en politique, tout comme dans la plupart des sphères de la vie quotidienne, où le sens commun et la raison pratique affirment leur supériorité. Érasme ne se gêne pas pour parodier la balourdise des sages : « On supposerait que ces gens-là parussent dans les charges publiques comme des ânes avec une lyre, s'ils ne se montraient maladroits dans tous les actes de la vie. Invitez un sage à dîner, il est votre trouble-fête par son morne silence ou des dissertations assommantes. Conviez-le à danser, vous diriez que c'est un chameau qui se trémousse⁵. » La connaissance du sage s'éloigne du bon sens, dont le fou fait immédiatement l'expérience. De plus, la vertu, comme la prudence, ralentit les constructions et les conquêtes grandioses, étouffe les passions joyeuses, aspire la méfiance et inhibe tout ce

qu'il y a de vital, de gai et de grand en l'homme. Cette critique de la fausse noblesse de la raison, comme domination et perversion de la nature, fait donc droit aux forces d'une sensibilité trop souvent réprimée par l'intellect.

Ainsi, le Fou, autrefois méprisé par sa déraison, devient d'autant plus sage que le Sage lui-même, ce dernier étant accablé d'inertie, d'ascétisme et d'une raison mortifère. L'éloge paradoxal d'Érasme constitue donc une certaine conscience critique de l'homme, où la raison produit son double comme son antithèse à laquelle elle ne peut échapper. Ce rapport complexe entre raison et déraison n'est donc pas une simple opposition statique, car chacun des termes semble prendre la place de l'autre, et s'écarter mieux de ce qui l'oppose en feignant d'être comme lui. «La folie ne guette plus l'homme aux quatre coins du monde; elle s'insinue en lui, ou plutôt elle est un rapport subtil que l'homme entretient avec lui-même⁶.» S'inscrit donc, dans l'*Éloge de la folie*, une dialectique binaire et réversible, où la *stultitia* se manifeste comme folie apparente et sagesse voilée, et la raison comme sagesse apparente et folie réelle, en son sens péjoratif. Walter Kaiser définit à juste titre cette opération comme une transvaluation de valeurs⁷. L'ironie érasmiennne, visant à rendre moralement bon ce qui est souvent perçu comme mauvais, est ainsi merveilleusement exemplifiée par l'amour-propre.

En effet, comment un homme qui ne s'aime pas lui-même peut-il aimer autrui? C'est pourquoi l'égoïsme représente la condition de possibilité de l'altruisme. «En fin de compte, si le bonheur consiste essentiellement à vouloir être ce que l'on est, ma bonne Philautie le facilite pleinement. Elle fait que personne n'est mécontent de son visage, ni de son esprit, de sa naissance, de son rang, de son éducation, de son pays⁸.» À l'instar de Nietzsche, la *stultitia* devine que l'amour de l'autre séparé de l'amour de soi ne peut conduire qu'à une fausse bonté teintée de ressentiment. Somme toute, c'est un amour tourné vers l'extérieur et les autres plutôt que l'intérieur et le repli sur soi. «Similarly, the advantages derived from self-love [...] are not so much those advantages to ourselves (though they are not denied) as the advantages to others⁹.» Autrement dit, il s'agit d'un phénomène inclusif plutôt qu'exclusif.

Cependant, si l'on met en parallèle cet éloge de l'égoïsme avec les valeurs chrétiennes, plutôt enclines à l'humilité et à la primauté de l'Autre, un contraste, voire un paradoxe apparaît. On ne peut dégager l'ambiguïté d'une valorisation simultanée de l'ensemble des vices issus de la *stultitia* d'une part, et d'autre part d'une célébration de la partie spirituelle de l'homme par la défense du christianisme. L'amour-propre, tout comme l'ensemble des autres bienfaits de la folie, ne peut éviter d'être assimilé à des péchés pourfendus par la religion catholique, dont Érasme était l'un des plus grands représentants humanistes durant la Renaissance. Or, sa formidable érudition philologique et théologique semble l'avoir mené vers la réhabilitation du sens premier des Évangiles, en deçà du caractère trop intellectualiste et rigide des interprétations ecclésiastiques de son époque. La réappropriation critique du message chrétien, avançant tranquillement en équilibre instable sur un fil tendu entre la folie et la vérité, est donc le défi que l'éloge paradoxal tentera de relever.

À vrai dire, l'éloge des vices ne semble pas poser de problème s'il s'agit simplement d'une description amoralisée ou d'une conception naturaliste de l'homme. En effet, si la folie n'est autre chose que la Nature, alors elle n'a pas à étendre un discours normatif parce qu'elle ne fait pas autre chose qu'exprimer ce qui est. Cependant, la folie se prétend plus sage que ce qui la nie (la raison), et présuppose donc une certaine forme de hiérarchie de valeurs. En effet, si les fous sont plus heureux que les sages, et qu'il vaut mieux être un fou qu'un être ennuyeux et rationnel, alors il est préférable de se conformer à la nature. La folie n'est donc pas simplement un fait, mais un bien, quelque chose qui ne doit pas être brimé, à quoi il faut se conformer, et qui par conséquent *doit être*.

Or, ce propos normatif de la *stultitia* semble justement nier tout ce qui transcende la nature corporelle de l'homme, c'est-à-dire son aspect proprement spirituel si cher à l'esprit chrétien. Il semble alors que le rapport binaire entre folie naturelle et raison «ne peut déboucher que dans une dialectique à trois termes : nature, raison et religion¹⁰». En réalité, la signification de la folie n'est pas tout à fait univoque et relève un second aspect furtif, permettant une relation entre l'homme et le divin. Peut-être l'étude de cette seconde folie

permettra-t-elle d'échapper à l'aporie de l'opposition entre nature et raison, et de saisir en quoi la folie est réellement capable d'offrir une morale supérieure et chrétienne, et non seulement une morale uniquement païenne et vulgaire.

De la folie naturelle à la folie divine

En considérant la théologie de Saint-Paul, dont certains propos sont mentionnés à la fin de l'*Éloge de la folie*, Érasme emploie le versant grec et évangélique de la folie, à savoir la *moria*. La *stultitia*, qui était d'abord employée comme arme critique contre les méfaits de la raison dans la première partie du texte, laisse subtilement place à un autre type de folie, plus éloignée de la nature. À ce titre, l'homme possède deux parties, à la fois opposées et inséparables, l'une étant terrestre et primitive, l'autre étant céleste. Cette distinction est mentionnée explicitement dans l'*Enchiridion militis Christiani* d'Érasme : « Plato puts two souls in one man; Paul, two men in the same man, so conjoined that neither may be divided from the other either in heaven or hell, but also so disparate that the death of one is the life of the other¹¹. » Ces deux pôles, païens et chrétiens, structurent en quelque sorte la folie, de manière à ce que la *moria* ne coïncide pas tout à fait avec la *stultitia* élaborée précédemment. Ainsi s'amorce une dialectique à trois termes entre la nature, la sagesse et le divin, et où le terme milieu se trouve critiqué de part et d'autre, mais de manière différente.

Pour Saint-Paul, la folie est la condition de possibilité du salut. L'homme naturel et pécheur (Adam), est antérieur à l'homme divin (Jésus). La *stultitia*, correspondant à la plupart des vices, constitue alors le pré-requis de la *moria*. « According to Paul, before one may become a spiritual man he must become a fool. [...] God made the very folly of mankind the natural precondition of his salvation¹². » Folie naturelle et folie divine sont donc deux termes, s'enchaînant logiquement dans une séquence, et coexistant sans jamais être sur le même plan. Mais pourquoi l'homme a-t-il voulu que l'homme soit d'abord fou pour recevoir la grâce ? Et surtout pourquoi la connaissance des sages ne garantit-elle pas vérité, mais éloigne plutôt de Dieu ?

En fait, la réponse se trouve dans la folie de Dieu elle-même. Lorsqu'Érasme cite Saint-Paul en disant : « la folie de Dieu est plus sage que la sagesse des hommes¹³ », il entend montrer que la sagesse des hommes est vaine pour tout salut. La modestie du fou s'oppose à la prétention des sages, qui croient être au dessus des autres et détenir la Vérité. Le fou, en toute innocence, croyant que tous sont fous comme lui, se met donc à pied d'égalité devant tous les hommes, et surtout devant Dieu. À l'instar de Luther, pour qui tous sont égaux devant Dieu par la foi, Érasme critique les théologiens et les sages au nom d'une authenticité et d'une reconnaissance de la condition terrestre. L'insensé ne cherche pas à nier le monde illusoire des sens et des plaisirs de ce bas monde, parce il n'a justement pas accès à un au-delà plus vrai. La folie naturelle, en parfait accord avec l'immanence du monde, se prête dès lors à recevoir la folie divine, qui n'est nulle autre que l'acceptation de la folie de Dieu. « Voilà pourquoi Dieu, lorsqu'il créa le monde, défendit de goûter à l'arbre de la Science, comme si la Science était le poison du bonheur¹⁴. » La connaissance n'est qu'une médiation, issue de l'orgueil de l'homme, pour se détacher de la Nature et mieux la maîtriser, et ainsi à s'éloigner de son Créateur.

D'autre part, la figure paradoxale de Socrate peut représenter une forme mitoyenne entre la *stultitia* et la *moria* chrétienne, c'est-à-dire comme une folie simultanément païenne et divine. Dans le Banquet de Platon, Alcibiade compare Socrate à un Silène, à cause du contraste évident entre sa laideur extérieure et sa beauté intérieure. « Socrates is not only able to be transfigured [...] but also to transfigure others by his strange, secret, inner beauty¹⁵. » Mais cette double nature renvoie surtout à l'ordre du *logos*, qui se tient à la limite de la sagesse et de l'ignorance. Ce n'est pas pour rien que l'oracle de Delphes le considère comme le plus sage des hommes, parce qu'il se sait ignorant. « Alone among the pagans, Socrates rejected the folly of wisdom and sought instead the wisdom of foolishness¹⁶. » Socrate n'est donc pas tant au stade d'une *stultitia* naïve qui s'ignore, mais bien au niveau d'une folie supérieure, rendue possible par la conscience d'elle-même. En ce sens, la folie divine apparaît subtilement comme une forme de sagesse pouvant émaner

d'une folie qui se reconnaît comme telle, et qui affirme son infériorité devant la Vérité, qui n'est nulle autre que la folie de Dieu. Lorsque la folie de l'homme accepte la transcendance divine, elle nie alors toute sagesse terrestre et devient aussitôt *moria*. Autrement dit, la folie divine semble être la Nature devenue consciente d'elle-même.

Pourtant, il n'en demeure pas moins que le Christ demeure le plus fou des fous. Pour sauver les hommes, Dieu s'est fait homme, et comme tous les hommes sont fous, alors le Christ est devenu fou¹⁷. «Le Christ lui-même, pour secourir cette folie, et bien qu'il fût la sagesse du Père, a consenti à en accepter sa part, le jour où il a revêtu la nature humaine [...] ou quand il s'est fait pécher pour remédier aux péchés¹⁸.» À l'aide des thèses du Père de l'Église Origène, Érasme explique comment la folie spirituelle peut survenir réellement sur Terre. Selon Origène, «Dieu, en s'abaissant jusqu'au monde, se vidait [...] et cependant c'est la folie enseignée par le Christ, ce Dieu qui s'est vidé [...] qui est pour les hommes la sagesse elle-même¹⁹.» La *moria* est considérée comme un accès privilégié à la vérité de la kénose, qui est le plus grand paradoxe du christianisme. «Lui qui était vraiment divin, il ne s'est pas prévalu d'un rang d'égalité avec Dieu, mais il s'est vidé de lui-même en se faisant vraiment esclave, en devenant semblable aux humains ; reconnu à son aspect comme humain, il s'est abaissé lui-même en devenant obéissant jusqu'à la mort – la mort sur la croix²⁰.»

La résurrection apparaît folle pour quiconque ne connaît pas la Bonne Nouvelle, et entend parler de cette histoire via la bouche de quelqu'un d'autre pour la première fois. En d'autres termes, seulement ceux qui se fient aux premières apparences, de par une certaine prédisposition (folie naturelle), sont dignes d'une véritable spiritualité.

De plus, la *moria* n'est pas seulement portée par le Christ, mais par l'ensemble de ceux qui participent à cette folie divine. Saint-Paul se proclame lui-même fou, et rappelle à tous le message du Christ menant la guerre contre les orgueilleux et sceptiques de ce monde. «Sages, malheur à vous²¹ !» Les pauvres, démunis, et fous de ce monde sont maintenant ceux qui prennent part à la vérité, et doivent dès lors commander à ceux qui commandent. En effet, la

moria paulienne n'est pas une simple invitation à la spiritualité, mais un véritable impératif moral : « Que celui d'entre vous qui paraît sage devienne fou pour être sage²² ! » Les chrétiens n'hésitent surtout pas à suivre ce discours normatif, souvent sans le savoir. « Ils prodiguent leur bien, négligent les injures, supportent la tromperie, ne font aucune distinction d'amis et d'ennemis, ont en horreur le plaisir, se rassasient de jeûnes, de veilles, de larmes, de labeurs et d'humiliations ; ils ont le dégoût de la vie, et l'impatience de la mort ; en un mot, on les dirait privés de tout sentiment humain, comme si leur esprit vivait ailleurs que dans leur corps²³. » Ainsi semble revenir un contraste fort entre la nature et le divin, où la *moria* n'est plus le simple penchant chrétien de la *stultitia*, mais son opposition.

En effet, si la *stultitia* s'identifie à la vie en accordant beaucoup d'importance aux plaisirs du corps, la *moria* privilégie la séparation du corps et de l'âme, et la prédominance de la dernière instance sur la première. « Les gens pieux [...] négligent tout ce qui touche au corps et sont ravis tout entiers par la contemplation des choses invisibles²⁴. » Tout comme le platonisme, le christianisme reconnaît une transcendance de la Vérité et du Réel. De plus, celle-ci peut être partiellement expérimentée par le fou, celui-ci n'ayant pas exactement le sens de la réalité sensible, et oubliant parfois qu'il a un corps. Mais cette négation des choses visibles n'est pas pour autant identique à une métaphysique des principes rationnels du monde, comme il pourrait sembler à première vue. La séparation du monde sensible et intelligible permet plutôt une forme d'extase, qui n'est pas autre chose que la folie divine. « Mania est employé par Platon pour désigner les formes de folie bénéfique et divinement communiquée pendant laquelle l'âme se dégage du corps, ou du moins s'efforce de le faire²⁵. » L'ivresse simple et naturelle de la *stultitia* (comme l'ivrognerie) est remplacée par une extase supérieure imprégnée de la folie de Dieu. Alors que la folie naturelle correspond à l'immanence du sensible, la folie divine participe pour sa part à la transcendance d'une vérité supérieure, toutes deux étant l'expression d'une même Folie, qui ne se présente jamais des deux côtés à la fois. Toutefois, la transition entre le plaisir vulgaire et l'extase de l'esprit ne va pas de soi, et l'hiatus entre la *stultitia* et la *moria* reste pour le moins notable. C'est pourquoi une légère

digression sur Épicure pourrait permettre de tracer une perspective complémentaire à ce qui a été dit précédemment. La résolution du problème réside en partie dans la critique du stoïcisme à partir d'une forme hétérodoxe d'épicurisme défendu par Érasme.

À l'instar de la célèbre expression de Whitehead selon laquelle la pensée occidentale n'est qu'une série de notes de bas de page de Platon, on pourrait ajouter comme corollaire que l'éthique occidentale n'est qu'une série de bas de page de Zénon²⁶. Cependant, la *physis* (Nature) d'Épicure peut être opposée au *nomos* (lois) des stoïciens, tous deux prétendant au titre de principe du bonheur. Si le plaisir est ce qui anime le désir et procure le bonheur, et que la raison doit se mettre au service du plaisir, alors la raison ne doit pas être centrée sur l'ordre des connaissances, mais sur les nécessités du monde sensible. C'est pourquoi la *stultitia* est en grande partie compatible avec l'épicurisme et permet d'écarter le stoïcisme sous cet angle. Or, malgré le fait que l'homme est heureux lorsqu'il jouit plus qu'il ne souffre, il existe cependant une hiérarchie des biens. Les mauvais plaisirs, la plupart du temps issus du corps et des opinions vaines, doivent être éliminés parce qu'ils occasionnent à long terme plus de souffrance, tandis que les bons plaisirs, issus de l'esprit, doivent être cultivés avec soin. Dieu peut dès lors être introduit dans ce système moral, et procurer du bonheur à celui qui s'y consacre. « Since God is the *summum bonum*, he is the greatest pleasure ; since nothing is more wretched than a guilty conscience, nothing is happier than a clear conscience²⁷. » Le chrétien, qui se réjouit en Dieu et évite les faux plaisirs (péchés), peut ainsi être considéré comme un merveilleux épicurien. Par ailleurs, l'épicurisme ne plaide pas pour un hédonisme exacerbé, mais pour l'ataraxie, et c'est pourquoi il est grandement compatible avec la foi et la folie du chrétien. La *voluptas*, pouvant être simultanément défendue par la folie naturelle et la folie divine, permet donc de contredire la *virtù* stoïcienne.

De plus, il est intéressant de remarquer que l'*Éloge de la folie* a été grandement inspiré par *L'Utopie* de Thomas More, dans laquelle se retrouve la défense d'un épicurisme soudé à la foi chrétienne. Les Utopiens utilisent la raison pour distinguer les bons plaisirs des mauvais, et se contentent d'être heureux sans nuire à autrui. Ils

rejetent l'ascétisme borné des stoïciens, méprisant les plaisirs sains offerts par la nature. Ceci illustre la grande similarité des deux auteurs quant à la critique d'une sagesse détournée de la nature humaine et de la foi chrétienne. Ce long extrait, écrit par More, aurait pu tout aussi bien être composé par la prose satirique d'Érasme :

Mépriser la beauté du corps, [...] épuiser son corps à force de jeûnes, [...] rejeter avec mépris les autres douceurs de la nature, [...] pour une vaine ombre de vertu se détruire sans profit pour personne, avec l'idée de pouvoir supporter plus aisément un revers de fortune qui peut-être n'arrivera jamais : voilà ce qu'ils [*les Utopiens*] estiment être le comble de la folie, l'acte d'une âme méchante avec elle-même et suprêmement ingrate envers la nature, puisqu'elle la congédie avec tous ses bienfaits, comme si elle rougissait d'avoir cette dette envers elle²⁸.

Pour terminer, la *stultitia* et la *moria* doivent être distinguées soigneusement afin de préserver l'unité entre la nature et la parole de Dieu. Ainsi, même si l'*Éloge de la folie* est parsemé de nombreuses contradictions propres à sa structure ironique et paradoxale, il est intéressant de ne pas laisser ces problèmes tels quels, comme s'ils étaient évidemment insolubles. Le discours de la Folie, malgré son style éclectique et apparemment inconsistant à certains moments, relève d'une cohérence plus profonde qu'il suffit de mettre à jour. C'est pourquoi la critique de la sagesse se fait d'un double point de vue, celui de la nature et celui du divin, en redonnant crédit aux insensés de ce monde. La *stultitia* et la *moria*, opposés idéaux entrelacés dans un processus de co-production perpétuelle, sont donc les deux visages d'une même folie défiant l'orgueil de la rationalité humaine. Si la folie païenne est une fabulation de la nature rendant possible l'amour de soi et d'autrui, la folie du Christ est ce qui permet d'atteindre la suprême folie, qui est à la fois extase et vérité. Cet article a donc tenté d'exposer comment l'*Éloge de la folie* écartèle la rationalité entre l'expérience spontanée de la nature et l'appel paradoxal du crucifié, et pourquoi cette *origine* et cette *fin* de l'agir humain ne sont au fond qu'une seule et même chose.

Après tout, si la folie critique la raison et sa prétention à la vérité, c'est pour mieux dégager une vérité plus fondamentale, à savoir celle de la vie elle-même, qui ne se laisse apercevoir qu'en la vivant, et non en y réfléchissant. « La folie n'a pas tellement affaire à la vérité et au monde, qu'à l'homme et à la vérité de lui-même qu'il sait percevoir²⁹. »

-
1. Érasme, *Éloge de la folie*, traduction par Pierre de Nolhac, Paris, GF Flammarion, 1964, §IV.
 2. *Ibid.*, §IX.
 3. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1932, pp.127, 137, 146.
 4. Citation de Sophocle par Érasme, *Éloge de la folie*, §XII.
 5. *Éloge de la folie*, §XXV.
 6. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, pp.41-42.
 7. Walter Kaiser, *Praisers of Folly: Erasmus, Rabelais, Shakespeare*, Cambridge, Harvard University Press, 1963, pp.51-83.
 8. *Éloge de la folie*, §XII.
 9. *Ibid.*, p.69.
 10. Jean-Claude Margolin, *L'idée de nature dans la pensée d'Érasme*, Stuttgart, Helbing & Lichtenhahn, 1967, p.9.
 11. Lynda Gregorian Christian, «The Metamorphosis of Erasmus' Folly» dans *Journal of History of Ideas*, Vol.32, No.2, April-June 1972, p.289.
 12. *Ibid.*, p.290.
 13. Saint-Paul, *Épître aux Corinthiens*, I, I, 25.
 14. *Éloge de la folie*, §LXV.
 15. *The Figure of Socrates in Erasmus' Work*, p.7.
 16. *The Metamorphosis of Erasmus' Folly*, p.292.
 17. *Ibid.*, p.293.
 18. *Éloge de la folie*, §LXV
 19. M.A. Screech, *Érasme, l'Extase et l'Éloge de la folie*, traduction J. Chambert, Paris, Desclée, 1991, p.51.
 20. Saint Paul, *Épître aux Philippiens*, II, 6.
 21. Évangile selon Saint Luc, XI, 42,43.
 22. Saint-Paul, *Épître aux Corinthiens*, III, 18.
 23. *Éloge de la folie*, §LXVI.
 24. *Ibid.*, §LXVI.

Commentaires

25. Érasme, *l'Extase et l'Éloge de la folie*, p.87.
26. *Praisers of Folly*, p.53.
27. *Ibid.*, p.79.
28. Thomas More, *L'Utopie*, traduction de Marie Delcourt, Paris, GF Flammarion, 1997, pp.184-185.
29. *Histoire de la folie à l'âge classique*, p.42.

Zarathoustra comme musique

Raphaël Zummo, *Université Laval*

Le penseur ne devrait plus penser selon des fins [...] mais écouter, comme on écoute un morceau de musique.

– Nietzsche, *Fragments posthumes 1879-1881*

Liminaire

Le pari qui sera engagé ici consiste à saisir *Ainsi parlait Zarathoustra* depuis son atmosphère musicale, jusqu'à laisser entendre que les idées se dégageant de l'œuvre demeurent fidèles à son esprit lorsqu'on les obtient par condensation de gaz purement rythmico-mélodiques. Nous prendrons au sérieux les aphorismes de Nietzsche où il affirme flairer chez les philosophes – et ceci *avant tout* – leur tempérament spirituel *via* les inflexions infra-sémantiques de leur discours jusqu'à mettre en œuvre, dans la lecture ici suggérée du *Zarathoustra*, cette même sensibilité au *pathos* audible de l'auteur-compositeur-interprète. Ainsi ne nous contenterons pas, comme plus d'un commentateur de Nietzsche, d'insérer sporadiquement à notre texte des considérations sur la morphologie musicale de son style¹, car nous tiendrons cette musicalité comme ascendance, vecteur, archée de la danse des idées zarathoustriennes. Il faut donc s'attendre ici à une étude de mouvement plutôt qu'à une analyse de concepts. Nous voulons montrer la pensée dionysiaque *en train de se faire*, dans son devenir mélodique, plutôt que d'ajouter par rubriques des concepts-clés pour recomposer le système idéal nietzschéen, si organique soit cette recomposition. « On ne comprend pas Nietzsche, si l'on s'en tient uniquement à ce que l'on voit écrit noir sur blanc et à ce que toute table des matières pourrait fournir. Les lecteurs fascistes de Nietzsche étaient, et sont, en majeure partie ceux qui se sont empêtrés dans cette matière – incapables de comprendre le grand jeu de Nietzsche par-delà la sémantique : sa gestuelle musicale postmétaphysique². » Précisons cependant que

nous ne rejetons pas – si et seulement si elles sont puissantes – les interprétations plus apolliniennes de la pensée de Nietzsche qui, partant de représentations nodales comme celle du surhomme, de la volonté de puissance, de la justice, de l'éternel retour du même et du nihilisme, cherchent à reconstituer l'intrication originelle de tous ces moments du penser nietzschéen³. Nul lieu ici non plus pour prétendre discréditer des entreprises conceptuellement denses et germinatives comme celle d'un Deleuze. Dira-t-on que ce dernier, dans *Nietzsche et la philosophie* (Paris, PUF, 1962), manque la dynamique cognitive du père de Zarathoustra parce qu'il ne part pas expressément de l'esprit de la musique? Il faudrait plutôt voir notre travail comme une plongée dans le caractère spontanément musical du devenir-actif des forces mis en lumière par Deleuze, le même dynamisme créateur pouvant se comprendre simultanément d'un point de vue physique, psychologique et musical suivant l'ontologie dionysiaque de Nietzsche. Seulement il est à craindre – comme nous l'a dit plus haut Sloterdijk – que des arpenteurs-philosophes aux habitudes herméneutiques étroitement conceptualisantes ne cristallisent des assertions de Nietzsche là où le maître danse encore, s'ils ne savent *entendre et bouger* les perpétuels débordements musicaux générés en Nietzsche par l'inépuisable muse des fonds. Et surtout : cette thérapie musicale injectée au foyer du lire, une fois pratiquée au contact de Nietzsche, peut atténuer une surdité trop coutumière des lecteurs de philosophie à l'égard des résonances et ambiances de chaque œuvre, de même qu'elle a le pouvoir de nous rendre plus conscients et soignés dans notre propre prose.

Prélude

Lorsque, dans *Ecce Homo (EH)*, Nietzsche pose un regard rétrospectif sur *Ainsi parlait Zarathoustra (APZ)*, il se dit : « Peut-être faut-il ranger mon *Zarathoustra* sous la rubrique “ Musique ”. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il supposait au préalable une “ régénération ” totale de l'art d'*écouter*⁴. » Dans la même veine, Nietzsche parle à plusieurs reprises de son *APZ* en termes musicaux dans ses lettres à Peter Gast, jusqu'à croire que « c'est parmi les symphonies » qu'il devrait « en somme être rangé⁵ ». À qui a lu

le *Zarathoustra* à voix haute avec ses nuances, ses rythmes, ses intonations croisées, en tentant de restituer toute la variété texturale de cette polyphonie polarisée en *Zarathoustra*, ce commentaire de Nietzsche peut sembler tout naturel. Mais si l'on se souvient que, en 1886, Nietzsche se plaignit au sujet de sa *Naissance de la Tragédie* (*NT*, 1872) en ces termes: «Elle aurait dû chanter, cette “âme nouvelle”, et non parler! Quel dommage que je n'aie pas osé exprimer en poète ce que j'avais à dire alors⁶», nous pouvons nous réjouir de le voir accomplir avec *APZ* ce qui est regretté au sujet de la *NT*. Cette réjouissance s'autorise tout particulièrement du fait que *Zarathoustra* est conçu par Nietzsche comme l'incarnation même du dionysiaque; c'est non plus une thématization réflexive de l'esprit tragique, mais sa réalisation charnelle – «*incipit tragœdia*⁷»! soupire le géniteur. C'est à élucider comment le *Zarathoustra* (l'œuvre et sa figure éponyme) peut être dit, sans métaphore, enfanté par l'esprit de la musique que nous nous emploierons ici, après quelques précisions sur la biographie musicale de Nietzsche.

Nietzsche musicien

Alpha: il faut absolument avoir en tête que les rapports de Nietzsche à la musique n'étaient pas que de l'ordre de la mélomanie, mais qu'il était lui-même musicien, et non seulement interprète (pianiste), mais aussi, dit-on, grand improvisateur. «Je ne crois pas, dira par exemple son ami Gersdorff, que les improvisations de Beethoven aient été plus poignantes que celles de Nietzsche, surtout lorsque l'orage couvrait au ciel...⁸» Ces propos peuvent sembler emphatiques si l'on compare à l'oreille les œuvres mises sur partition par Nietzsche à celles de Beethoven; mais si l'on admet un instant que le premier ait pu être bien meilleur improvisateur que compositeur, on peut penser que dans ses improvisations il laissait entendre immédiatement l'«état d'âme musical, auquel l'idée poétique succède» dont il parle au §5 de la *NT*, citant et secondant Schiller. Comme le suggère Florence Fabre, Nietzsche aurait été incapable de réaliser la mise en forme (apollinienne) de son «dionysme musical» dès lors qu'il tentait de passer de l'improvisation à la composition, tandis que dans son œuvre littéraire

(et *a fortiori* dans *APZ*, comme je le soutiendrai), la mise en forme aurait préservé la richesse de la disposition musicale fécondatrice (qui probablement pouvait s'entendre dans les improvisations de Nietzsche)⁹. Ainsi, loin d'avoir à nous apitoyer sur les échecs de Nietzsche en matière de composition musicale ou encore à regretter l'absence d'enregistrement de ses improvisations, c'est du côté de son œuvre littéraire qu'il nous faut aller entendre, *en filigrane*, la musique de Nietzsche. Et l'inscription que le philosophe au pied dansant appose au fronton de sa *NT*: «Je m'adresse uniquement à ceux qui ont une affinité native avec la musique, qui trouvent en elle une sorte de sein maternel et entretiennent presque exclusivement d'inconscientes relations musicales avec les choses¹⁰», permettons-nous de la faire retentir, sonore, au porche d'*APZ*.

Quelques caractéristiques musicales d'Ainsi parlait Zarathoustra

Outre le fait patent qu'à plusieurs reprises Zarathoustra doit, parce qu'elles sont aussi des états d'âme vécus à fond, *chanter* ses idées – sous la forme d'un «Chant de la nuit», d'un «Chant de la danse», d'un «Chant du tombeau», etc. – son expression est, même lorsque parlée, incantatoire. Alors que, dans les formes habituelles de l'écrit philosophique, l'écrivain laisse généralement les idées plaider pour elles-mêmes en effaçant sa personnalité (par camouflage sous un «nous» par exemple), bien au contraire le sol de l'«argumentaire» d'*APZ* tient dans l'*intonation* particulière du locuteur. C'est l'intonation mise en scène qui trahit les qualités physio-affectives de celui qui parle, ses idées n'étant qu'une traduction de ce *substratum* somatique.

Les sens et l'esprit ne sont qu'instruments et jouets : derrière eux se trouve encore le *soi*. Le *soi*, lui aussi, cherche avec les yeux des sens et il écoute avec les oreilles de l'esprit.

Toujours le *soi* écoute et cherche : il compare, soumet, conquiert et détruit. Il règne, et domine aussi le *moi*.

Derrière tes sentiments et tes pensées, mon frère, se tient un maître plus puissant, un sage inconnu – il s'appelle *soi*. Il habite ton corps, il est ton corps.

Il y a plus de raison dans ton corps que dans ta meilleure sagesse. Et qui donc sait pour quoi ton corps a précisément besoin de ta meilleure sagesse ?

Ton *soi* rit de ton *moi* et de ses cabrioles. « Que me sont ces bonds et ces vols de la pensée ? dit-il. Un détour vers mon but. Je tiens le *moi* en lisière et je lui souffle ses idées. »¹¹

[Werk- und Spielzeuge sind Sinn und Geist: hinter ihnen liegt noch das Selbst. Das Selbst sucht auch mit den Augen der Sinne, es horcht auch mit den Ohren des Geistes.

Immer horcht das Selbst und sucht: es vergleicht, bezwingt, erobert, zerstört. Es herrscht und ist auch des Ich's Beherrscher.

Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser – der heisst Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er.

Es ist mehr Vernunft in deinem Leibe, als in deiner besten Weisheit. Und wer weiss denn, wozu dein Leib gerade deine beste Weisheit nöthing hat ?

Dein Selbst lacht über dein Ich und seine stolzen Sprünge. « Was sind mir diese Sprünge und Flüge des Gedankens ? sagt es sich. Ein Umweg zu meinem Zwecke. Ich bin das Gängelband des Ich's und der Einbläser seiner Begriffe. »¹²

La force de persuasion d'un tel passage vient de ce que c'est Zarathoustra, « l'idée du " surhomme " devenue ici la plus haute réalité¹³ », qui entonne de manière dionysiaque la vérité du corps dont il est la bouche privilégiée ; du fait aussi que Zarathoustra scande ses idées selon un *rythme* régulier, concis, dont l'effet envoûtant est le même que celui d'un thème musical inlassablement repris selon différentes variations, jusqu'à ce que possession bachique s'ensuive¹⁴.

Ajoutons avec Peter Pütz d'autres « modalités de répétition musicale, comme l'allitération, les rimes finales et les assonances¹⁵ » auxquelles s'adonne fréquemment Nietzsche, de même que les scansion quasi mantriques de certains mots ou expressions comme c'est le cas dans le long passage précité. Le *tempo*, qui contribue à transmettre un état ou « la tension interne d'une passion », est

également aux dires de Nietzsche un élément déterminant du style, et de son style en particulier¹⁶. L'on peut aussi reconnaître en *APZ* un art profondément musical des *nuances*, des *crescendos*, des *decrecendos*: toujours le texte exige une grande mobilité d'accentuation, où l'*italique* marque généralement un moment *forte*. Aussi, l'usage atypique du *tiret* chez Nietzsche tantôt induit un effet de *staccato* qui nous confronte radicalement à un récif de la phrase: « En vérité, j'ai trouvé que même le plus grand était – trop humain !¹⁷ » [« Wahrlich, auch den Grössten fand ich – allzumenschlich !¹⁸ »]; tantôt laisse planer un silence qui, à la manière du point d'orgue, permet aux paroles de résonner dans l'esprit, en y déployant ses potentialités harmoniques: « “ TOUS LES DIEUX SONT MORTS: NOUS VOULONS MAINTENANT QUE LE SURHOMME VIVE! ” – *Que cela soit un jour, au grand midi, notre dernière volonté!* –¹⁹ » [« “ Todt sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe. ” diess sei einst am grossen Mittag unser letzter Wille! –²⁰ »]; et tantôt invite presque à compter les temps de silence, à la manière d'une partition musicale: « Ô joie! Viens ici! Donne-moi la main – – Ah! Laisse! Ah! Ah – – dégoût! dégoût! – – – Malheur à moi!²¹ » [« Heil mir! Heran! Gibt die Hand – – ha! lass! Haha! – – Ekel, Ekel, Ekel – – – wehe mir!²² »] Parmi d'autres, l'aphorisme 246 de *Par-delà le bien et le mal* ne laisse planer aucun doute sur le fait que Nietzsche concevait la littérature de manière musicale:

Quel supplice, pour qui possède une *troisième* oreille, que la lecture des livres allemands! Quelle impatiente colère éveille en lui ce marécage lentement remué de sons qui ne sonnent pas, de rythmes qui ne dansent pas, que les allemands appellent un livre! Et que dire de l'Allemand qui *lit* des livres! [...] Se tromper, par exemple, sur le *tempo* d'une phrase, c'est se tromper sur son sens. N'avoir pas le moindre doute sur les syllabes décisives pour le rythme, sentir que la rupture d'une symétrie trop rigide est voulue et fait le charme d'une phrase, prêter une oreille décisive à tout *staccato*, à tout *rubato* [...]: qui, parmi les Allemands liseurs de livres, a la bonne grâce de vouloir reconnaître des devoirs et des exigences de cet ordre,

et de prêter une oreille attentive à tant d'art et d'intentions dans la langue? Il leur manque justement l'«oreille» pour ces choses [...].

La troisième oreille dont il est question ici n'est-elle pas, le vocabulaire privilégié par Nietzsche oblige, l'oreille musicale?

L'effet musical d'Ainsi parlait Zarathoustra

Si les dimensions musicales du *Zarathoustra*, d'un point de vue autoréférentiel, sont simplement des attributs langagiers organiquement nécessaires du surhomme nietzschéen, elles exercent du même coup de l'*effet* sur le lecteur, effet plus décisif que la persuasion intellectuelle :

La musique qui intercède. – «Je suis avide de trouver un maître dans l'art des sons, disait un novateur à son disciple, un maître qui apprendrait chez moi les idées et qui les traduirait dorénavant dans son langage: c'est ainsi que j'arriverais mieux à l'oreille et au cœur des hommes. Avec les sons on parvient à séduire les hommes et à leur faire accepter toutes les erreurs et toutes les vérités: qui donc sera capable de *réfuter* un son?»²³

Cet aphorisme du *Gai savoir* est contemporain de la gestation d'*APZ*; dans l'optique d'une aimantation des *oreilles* et des *sensibilités* par Zarathoustra, Nietzsche est donc parfaitement conscient de ses moyens – musicaux. «Celui qui écrit en maximes avec du sang ne veut pas être lu, mais appris par cœur²⁴», dit par ailleurs notre hiérophante: c'est une adhésion viscérale qui est visée, et elle ne peut s'accomplir que par enchantement des sens et de l'affectivité. Dans cet esprit, il y a homologie entre la préséance du monde du son sur le monde des mots²⁵ et la primauté des sentiments sur les pensées. Si «nos pensées sont les ombres de nos sentiments²⁶», il en va de même des mots-concepts relativement à la musique, et cela tient nommément au rapport plus étroit qu'entretiennent sentiment et musique *avec le corps*. Ce rapport intime entre musique, corps et sentiment conduira Nietzsche à une conception physiologique de l'esthétique musicale :

« Mes objections contre la musique de Wagner, dira-t-il, sont des objections physiologiques ; à quoi bon les déguiser encore sous des formules esthétiques²⁷ ? » Tenter de s'expliquer l'effet d'une musique par des raisons musicologiques bien réfléchies serait précisément nier ou déformer ce langage *immédiat* du corps sentant. S'agissant de la musique de Wagner, Nietzsche s'afflige : « Mais n'y a-t-il pas mon estomac qui proteste ? mon cœur ? la circulation de mon sang ? *Mes entrailles ne s'attristent-elles point*²⁸ ? » Ce n'est pas un « moi » ou une « âme » qui s'attriste, mais bien « mes entrailles » ; les affects sont, crûment, le langage du corps. Ce qu'on appelle des états d'âme sont en réalité des « états du corps » et la configuration mentale d'un homme découle de sa physiologie, sans reste²⁹. Zarathoustra tirera ainsi profit du pouvoir dynamisant de la musique dans le corps pour provoquer de profondes résonances psychiques chez ses interlocuteurs. Il connaît bien, en effet, la « subjugation élémentaire qui saisit l'homme à l'audition de la musique³⁰ ».

Cette imbrication de la musique, de l'affect et du corps, où la musique apparaît comme une mère du sentiment contre les conventions verbales, est déjà thématifiée dans les *Considérations inactuelles* :

S'éloignant toujours plus des fortes manifestations du sentiment auxquelles il avait correspondu à l'origine en toute simplicité, le langage fut constamment forcé de gravir les derniers degrés auxquels il pût atteindre afin d'embrasser le monde de la pensée, c'est-à-dire tout ce qu'il y a de plus opposé au sentiment. [...] On se trouve être aujourd'hui au déclin des langues l'esclave des mots [...] et il en est peu, en général, qui réussissent à sauvegarder leur individualité dans leur combat avec une culture qui croit prouver son succès [...] en enlaçant l'individu dans le réseau des « notions bien définies » et en lui enseignant à penser juste ; comme s'il y avait une importance quelconque à faire penser et conclure un homme avec justesse si l'on n'a pas réussi d'abord à faire de lui *un être qui sait sentir juste*. Si donc la musique de nos maîtres allemands résonne au milieu d'une humanité tellement malade, qu'est-ce qui s'exprime dans ces sonorités ? Rien autre que le sentiment juste, l'ennemi de toute convention

[...]. Cette musique est en même temps un retour vers la nature [...] ³¹.

La musique, ou tout au moins une certaine musique, conduit à la réintégration de la nature dionysiaque – nature naturante de Nietzsche – en un sens simultanément psychologique et ontologique. Car l'être de la musique, comme nous le verrons affirmé par la *NT*, est d'abord *une puissance de la nature elle-même*, et la plus fondamentale, avant d'être une activité culturelle de l'homme. Ainsi les compositeurs sont-ils les inspirés de cette nature-muse. N'est-il pas significatif en ce sens que, en regard de son *Zarathoustra*, conçu justement comme une symphonie par Nietzsche, ce dernier fasse aveu de médiumnité?

[...] on ne saurait en vérité se défendre de l'idée qu'on n'est que l'incarnation, le porte-voix, le médium de puissances supérieures. La notion de révélation, entendue dans ce sens que tout à coup «quelque chose» se révèle à notre vue ou à notre ouïe, avec une indicible précision, une ineffable délicatesse, «quelque chose» qui nous ébranle, nous bouleverse jusqu'au plus intime de notre être, est la simple expression de l'exacte réalité. On entend, on ne cherche pas [...] ³².

Selon le fil de notre pensée, l'enseignement de Zarathoustra ne serait-il pas alors le chant de la terre en sa rêverie la plus intime? Gestation et naissance du surhomme: le sens de la terre dévoilé, à l'oreille.

De Dionysos en Zarathoustra

Toute cette sagesse physio-musicale incarnée par Zarathoustra est dans la droite ligne du dionysiaque de la *NT*: «Ma conception du “ dionysien ”, nous révèle Nietzsche dans son *EH*, devient ici une *action d'éclat*³³»; ou encore, s'agissant de l'enseignement de Zarathoustra qui est tout un avec son être, Nietzsche s'exclame: «*Mais ceci est précisément l'idée même de Dionysos*³⁴». Ces indices rendent d'autant plus pertinente l'entreprise d'envisager *APZ* d'un point de vue musical, si l'on songe au fait que Dionysos est, de la musique, l'être tutélaire. Un détour par l'élucidation de la figure

de Dionysos nous apportera ainsi quelque éclairage en retour sur Zarathoustra.

Pour cette élucidation, une visite chez Schopenhauer est requise, car la *NT* fut composée sous une influence décisive de sa part, jusqu'à faire dire à l'auteur du volumineux *Richard Wagner et la pensée schopenhauerienne* que la *NT* constitue « le meilleur commentaire de l'esthétique de Schopenhauer et des œuvres de Wagner³⁵ ». La Volonté que Schopenhauer institue comme noumène devient chez Nietzsche le domaine de Dionysos, tandis que les représentations – phénomènes illusoires – deviennent les avatars d'Apollon. À l'instar de la Volonté dont « la manifestation essentielle est celle du Vouloir-vivre, à cause duquel l'univers n'est que souffrance, luttés et déchirements³⁶ », l'expression de Dionysos non médiatisée par Apollon se manifeste par une « singulière ambivalence affective³⁷ ». Certes, pour Nietzsche cette ambivalence inclut des états d'exaltation *joyeuse* que Schopenhauer exclut résolument du domaine de la Volonté, mais toujours est-il que Dionysos est si puissant que, si les hommes ne se créaient pas des représentations illusoires (la part d'Apollon) telles celles des Olympiens, ils verraient leurs individualités – elles aussi illusoires – à jamais dissolues dans le nouménal. Ce couplage du dionysiaque et de l'apollinien constitue d'abord – exactement comme c'est le cas de la volonté et de la représentation chez Schopenhauer – une donnée ontologique à laquelle nous sommes irrésistiblement soumis. « Par rapport à ces états artistiques immédiats de la nature, tout artiste est un “ imitateur ”, c'est-à-dire soit l'artiste du rêve apollinien, soit l'artiste de l'ivresse dionysienne, soit enfin, – par exemple dans la tragédie grecque, – à la fois l'artiste de l'ivresse et l'artiste du rêve³⁸. » Or, si les arts du visible sont placés sous les auspices d'Apollon tout au long de la *NT*, la musique – dans le cas de la tragédie grecque : le chœur – est associée à Dionysos. Et toutes les composantes apolliniennes de la tragédie – le mythe, les personnages, les costumes, le décor, bref toutes les *images* – ont leur origine dans le chœur. La musique est l'être de la tragédie, les images en sont l'apparaître.

Cela répond parfaitement à l'idée de Schopenhauer selon laquelle la musique laisse éprouver *immédiatement* la Volonté

elle-même, l'essence du monde, contrairement aux autres arts qui phénoménalisent médiatement cette Volonté, *via* une réfraction plus ou moins importante des Idées :

La musique, dit Schopenhauer, est objectivation et reproduction de la Volonté tout entière d'une façon aussi directe que le monde lui-même, voire les Idées elles-mêmes, dont le phénomène multiple constitue l'univers des différents objets. La musique n'est donc absolument pas, comme les autres arts, l'image des Idées, mais l'image de la Volonté elle-même, dont les Idées constituent également l'objectité : c'est pour cette raison que l'effet de la musique est tellement plus puissant et profond que celui des autres arts ; car ils ne parlent que de l'ombre, alors qu'elle parle de l'être³⁹.

Malgré la rupture (d'ailleurs suivie de récurrentes sympathies dosées) de Nietzsche d'avec Schopenhauer et Wagner (Wagner qui potentialise l'esthétique mais aussi l'éthique de Schopenhauer sur le plan musical), Nietzsche continuera à faire vivre le dionysiaque dans son œuvre, avec la plupart des connotations qu'il possédait dès la *NT* : la musique est ontologiquement première par rapport à l'image mais aussi à la sémantique, elle secoue les assises physio-affectives de l'homme et lui rappelle son origine terrestre. Et si *APZ* appartient à la musique, c'est que Dionysos, *alias* Zarathoustra, *est* la musique, sa plus pure personnification ! Alors on comprend pourquoi ce corps surhumain est un danseur au pied léger !

- car ainsi parle la sagesse de l'oiseau : «Voici, il n'y a pas d'en haut, il n'y a pas d'en bas ! Jette-toi ça et là, en avant, en arrière, toi qui est léger ! Chante ! ne parle plus !
- «toutes les paroles ne sont-elles pas faites pour ceux qui sont lourds ? Toutes les paroles ne mentent-elles pas à celui qui est léger ? Chante ! ne parle plus !»⁴⁰

Aussi, à la manière de Dionysos, Zarathoustra dissout chez ses interlocuteurs l'idée selon laquelle ils seraient étrangers à la terre. Si, «sous le charme de Dionysos [...] la nature, devenue étrangère, hostile, ou réduite à la servitude, célèbre sa réconciliation avec

l'homme, son fils prodigue⁴¹», Zarathoustra transmet la même impulsion : il enseigne le sens de la terre : «Je vous en conjure, mes frères, *restez fidèles à la terre* et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espérances supraterrrestres⁴²!» Or, Nietzsche pense en retour que «l'existence et le monde n'apparaissent justifiés qu'en tant que phénomène esthétique⁴³». Si l'on ajoute à notre syllogisme la première place qu'accorde Nietzsche à la musique dans le royaume des arts, on obtient la conclusion : «La vie sans musique n'est qu'une erreur, une besogne éreintante, un exil⁴⁴.» J'insiste sur : *un exil*. Si la vie sans musique est exil, la vie avec la musique, dans la musique, n'est-elle pas : *enracinement*?

Là où Wagner le blesse

Jusqu'ici nous n'avons parlé que de *la* musique, indistinctement. Osons donc nous demander : *quelle* musique est celle de Zarathoustra ?

Quel que soit le penchant que l'on ait pour la musique sérieuse et grande, à certaines heures on n'en sera peut-être que plus subjugué, charmé et attendri par son contraire. Je veux parler de ces *mélismes* d'opéras italiens, les plus simples de tous, qui, malgré leur uniformité rythmique et l'enfantillage de leurs harmonies, nous émeuvent parfois comme si nous entendions chanter l'âme même de la musique⁴⁵.

Ces heures où la musique du Sud sera aimée et défendue par Nietzsche, elles deviendront de plus en plus nombreuses. Dans le même mouvement, son contraire – la musique septentrionale, celle de Wagner en particulier – sera pris en grippe par l'auteur du *Zarathoustra*.

Et c'est surtout parce que je suis l'ennemi de l'esprit de lourdeur, que je suis comme un oiseau [...].
C'est là-dessus que je pourrais entonner un chant – et je *veux* l'entonner [...].
Celui qui voudra apprendre à voler aux hommes de l'avenir aura déplacé toutes les bornes ; pour lui les bornes mêmes

s'envoleront dans l'air, il baptisera de nouveau la terre – il l'appellera « la légère »⁴⁶.

Lourdeur maladive, tel est le chef d'accusation opposé par Nietzsche à la musique de Wagner (« l'art de Wagner pèse de cent atmosphères : inclinez-vous, c'est tout ce qu'on peut faire...⁴⁷ »), qu'il avait plus tôt défendue sans réserve parce qu'elle était à ses oreilles la reviviscence de la tragédie grecque⁴⁸. Mais à mesure qu'il deviendra évident à Nietzsche que la morale de Wagner articule l'optimum du pessimisme – un pesant alliage d'éthiques chrétienne et schopenhauerienne – il se retournera contre son œuvre. D'autant plus que le compositeur d'opéras, inversant par là l'esthétique nietzschéenne, affirmera en lettres italiques et capitales dans l'introduction à *Opéra et Drame* que « l'erreur dans le genre artistique de l'Opéra consiste en ce QUE L'ON A FAIT D'UN MOYEN D'EXPRESSION (LA MUSIQUE) LE BUT, ET RÉCIPROQUEMENT, DU BUT DE L'EXPRESSION (LE DRAME), LE MOYEN [...] »⁴⁹. Or les thèmes de ses drames seront précisément, après 1854, les favoris du christianisme que Nietzsche martèlera sans relâche : pitié, fuite hors du monde, ascèse, rédemption, amour du prochain, etc. Et c'est justement en 1854 que Wagner rencontre la philosophie de Schopenhauer ; c'est par le biais de son pessimisme qu'il en viendra à prendre sur son dos les valeurs chrétiennes (dont plusieurs sont aussi celles du bouddhisme, qui exerce une fascination sur Schopenhauer). L'essence de la religion, dira Wagner dans le sillage de Schopenhauer, ce qui en fait la beauté, c'est « la négation du monde, c'est-à-dire le fait de reconnaître l'univers comme un état éphémère et illusoire fondé sur un mirage, ainsi que la rédemption souhaitée pour en sortir, préparée par le renoncement et atteinte par la foi⁵⁰ ». Nietzsche suit de très près les données du « cas Wagner » et alors l'équation est simple : la musique de Wagner est devenue un outil de propagation de la morale chrétienne, portée à la scène de la manière la plus caricaturale.

Dans *Nietzsche contre Wagner*, le philosophe au marteau se repent de sa bévue de jeunesse – avoir entendu Dionysos en Wagner – en formulant une typologie bipartite de la souffrance. Car Nietzsche ne réagit pas au pessimisme par un optimisme naïf, mais bien par une philosophie tragique, éprouvette alchimique de la souffrance :

il y a deux sortes de souffrants, d'abord ceux qui souffrent de la *surabondance* de vie, qui veulent un art dionysien et aussi une vision et une perspective tragiques de la vie, – et ensuite ceux qui souffrent d'un *appauvrissement* de la vie et qui demandent à l'art et à la philosophie le calme, le silence, une mer lisse, *ou bien* encore l'ivresse, les convulsions, l'anesthésie⁵¹.

On a une illustration parfaite de la souffrance comme surabondance de vie dans le « Prologue » de Zarathoustra, où celui-ci s'extrait d'une longue solitude parce que, comme le soleil, il souffre d'abriter tant de vie à essaimer, tant de désir d'engendrer. On est ici aux antipodes de la conception pessimiste de la souffrance et du désir, pour qui ces états sont des handicaps, des béances insatiables, des tares à nier et à annihiler, coûte que coûte. Jamais Zarathoustra ne se départirait de sa souffrance ni de son désir. Car chez lui, ce sont là des moteurs dynamisants pour sa haute volonté de puissance. Zarathoustra *affirme* la douleur qui marque l'accouchement, les mutations, les épreuves de la vie : « Moi Zarathoustra, l'affirmateur de la vie, l'affirmateur de la douleur, l'affirmateur du cercle – c'est toi que j'appelle, toi la plus profonde de mes pensées⁵² », lit-on dans « Le convalescent ». Et quelle est-elle, cette affirmation suprême invoquée par Zarathoustra ? Elle est le couronnement, la conséquence lumineuse d'une pure éthique de l'*amor fati* : la pensée de l'éternel retour. Les eschatologies chrétienne et bouddhiste, haineuses envers la terre, incapables soit de reconnaître soit d'assumer le jeu incessant de la création et de la destruction, espèrent la délivrance éternelle. Au contraire, la perspective de l'éternel retour est soit insatiable de vie, de ma propre vie sur terre. « Un jour reviendra le réseau des causes où je suis enerré [...]. Je reviendrai avec ce soleil, avec cette terre [...]. Je reviendrai éternellement pour cette même vie, identiquement pareille [...]⁵³. » Entonnée ici au futur simple, cette cime de l'enseignement de Zarathoustra comporte aussi son versant rétrospectif. Il s'agit de la pensée de la rédemption : « transformer tout “ ce qui était ” en “ ainsi ai-je voulu que ce fût ” ! – c'est cela seulement que j'appellerai rédemption!⁵⁴ ». L'horizon sotériologique d'une existence émerge à même son vouloir affirmatif orienté dans tous les temps, à l'inverse

de cette morale pour amers – Schopenhauer, Wagner et frères – qui nie la volonté.

Ces considérations excursives ont des conséquences directes sur notre question initiale – «quelle est la musique de Zarathoustra?» – parce que Schopenhauer, s’il voit dans la musique l’expression immédiate de la Volonté, juge qu’elle est aussi par là un moyen direct d’endiguement de cette Volonté, fondement torrentiel de la vie⁵⁵. Pour Nietzsche au contraire, la vraie musique est exaltation de la volonté créatrice amoureuse de la vie génitrice. Une musique dionysiaque doit émerger de l’homme en mouvement conjoint avec l’exubérance amoral de la nature, quitte à verser comme elle dans «la méchanceté, l’insanité, la laideur⁵⁶».

Les compositeurs qui, avec la nature, souffrent de surabondance de vie, Nietzsche se verra contraint de les rechercher ailleurs qu’en Allemagne. Se citant lui-même, il dira : «*Il faut méditerraniser la musique* : j’ai mes raisons pour choisir cette formule (Par-delà le bien et le mal, §255). Le retour à la nature, à la santé, à la gaieté, à la jeunesse, à la *vertu*!⁵⁷». Bien que moins méridional que Rossini et Bellini (également loués par Nietzsche), Bizet deviendra, tout particulièrement dans *Le cas Wagner*, l’objection de la vie contre Wagner. À l’écoute du *Carmen*, Nietzsche s’allège : «A-t-on remarqué comme la musique rend l’esprit *libre*? comme elle donne des ailes à la pensée? comme l’on devient plus philosophe, à mesure que l’on devient plus musicien⁵⁸?» Or Zarathoustra, en qui un dieu danse d’un pied léger⁵⁹, Zarathoustra qui veut l’homme et la femme «tous deux aptes à danser avec la tête et les jambes⁶⁰», Zarathoustra aime et respire une musique qui, comme celle de Bizet, a du rythme, un *tempo* bien vif, de la légèreté, de l’humour aussi, une musique où le mode majeur domine. En Zarathoustra, comme dans sa maxime la plus courageuse, celle qui commande le recommencement de la vie, il doit y avoir «beaucoup de fanfare⁶¹». Certes, il a ses moments de mélancolie où un air mineur fait surface, où il a le pied alourdi, «le visage obscurci», mais c’est pour se ressaisir aussitôt de sa vigueur, de son humeur dansante. Par exemple, dans «De la vision et de l’énigme», §1, l’esprit de lourdeur, «démon» et «ennemi mortel» de Zarathoustra, est assis sur lui (il a forme de nain-taube) et l’opprime.

Mais l'emprise du nain est vite contrecarrée par le surhomme-orchestre qui scande : « “ Nain ! L'un de nous deux doit disparaître, toi, ou moi ! ” Car le courage est le meilleur meurtrier, – le courage qui *attaque* : car dans toute attaque il y a une fanfare. »

Mais il y a une autre donnée à ne pas contourner si l'on aborde APZ comme une symphonie : c'est le fait qu'une voix y domine nettement. La mélodie de Zarathoustra, « le plus solitaire », repousse les autres voix dans la fonction d'accompagnement à cette grandiose destinée du surhomme en devenir. On a le droit d'y voir l'expression musicale de l'aristocratie de Nietzsche, qui mêle lui-même ses réflexions politiques et musicales. Après avoir caractérisé Wagner de « *décadent* typique », Nietzsche définit ainsi « le symbole de tout style de *décadence* : chaque fois, anarchie des atomes, désagrégation de la volonté, “ liberté de l'individu ”, pour parler le langage de la morale ; – ou, amplifié en théorie politique : “ *égalité* des droits pour tous ”⁶². » Or Nietzsche diagnostique dans la musique de Wagner – qui par surcroît est subordonnée au théâtre, « cet *art des masses par excellence*⁶³ » – une perte du sens de la mélodie⁶⁴. Dans cette veine, « La *Gaie Science* se demande s'il ne faut pas voir dans ce dédain toujours plus répandu de la mélodie et dans le dépérissement du sens mélodique chez les Allemands une incongruité démocratique et un contre-coup de la Révolution⁶⁵. » Le seul espoir pour l'Allemagne serait l'émergence d'une musique goethéenne. Car Goethe est le « dernier Allemand de goût aristocratique⁶⁶ », « l'Allemand d'exception pour qui une musique qui aille de pair avec lui n'a pas encore été trouvée⁶⁷ ! » Le *Zarathoustra* ne serait-il pas lui-même une chasse en direction de ce trésor ?

Finale : musique, personnalité, perspectivisme

Suivant Nietzsche, la formation musicale tiendrait une place capitale dans une *Bildung* de l'idiosyncrasie créatrice. « Par rapport à la musique, toute communication par des mots est éhontée, note-t-il en 1887. Le mot amoindrit et abêtit : le mot dépersonnalise, le mot rend commun ce qui est rare⁶⁸. » Cette pensée recoupe de très près un autre passage qui a retenu notre attention plus haut :

il en est peu, en général, qui réussissent à sauvegarder leur individualité dans leur combat avec une culture (*Bildung*) qui croit prouver son succès [...] en enlaçant l'individu dans le réseau des « notions bien définies » et en lui enseignant à penser juste ; comme s'il y avait une importance quelconque à faire penser et conclure un homme avec justesse si l'on n'a pas réussi d'abord à faire de lui un être qui sait sentir juste⁶⁹.

Et Nietzsche invoque alors la musique, « l'ennemi de toute convention », comme puissance capable de cultiver l'individualité créatrice, dans le jardin du sentiment juste. Rapprochons ce passage de celui où Nietzsche parle d'une « troisième oreille⁷⁰ » qui permet de saisir, de la phrase, le *tempo*, le rythme, les *staccatos* et les *rubatos*, les « teintes les plus délicates et les plus riches », etc. Nietzsche qualifie précisément ces composantes « d'intentions dans la langue » et il affirme que « se tromper, par exemple, sur le *tempo* d'une phrase, c'est se tromper sur son sens. » Dans cet horizon, savoir interpréter un texte, c'est savoir distinguer à l'oreille les inflexions physio-affectives de celui qui écrit, inflexions exprimées par les caractéristiques musicales du texte. Et le fin flair psychologique dont se targue Nietzsche lui-même, c'est certainement un flair – auditif : « De même que les Italiens s'approprient une musique en l'incorporant à leur passion [...], ainsi je lis les penseurs et chante après eux leurs mélodies : je sais que derrière tous ces mots froids se meut une âme de désir, et je l'entends chanter, car ma propre âme chante quand elle est émue⁷¹ ».

Outre par cette contribution à la divination des véritables idiosyncrasies des auteurs, l'art de l'interprétation formé à l'école de la musique agit comme antidote contre l'aplatissement égalitaire en ce qu'il exerce la volonté créatrice de l'interprète :

Faut-il refuser, à ceux qui viennent plus tard, le droit de faire revivre leur propre âme dans l'âme des œuvres anciennes ? Non, car ce n'est qu'en leur donnant notre propre âme que nous les rendons capables de vivre encore ; c'est seulement *notre* sang qui les amène à nous parler. L'interprétation vraiment « historique » parlerait en fantôme à des fantômes⁷².

De même qu'une œuvre musicale s'enrichit de la variété d'interprétations qui en sont faites, de même la lecture d'un livre doit être investie par les entrailles du lecteur, par son *sang*, sinon il se verra condamné par Zarathoustra qui dit: «je hais tous les paresseux qui lisent⁷³». Ainsi, ce qui fait la valeur de l'interprétation, c'est notoirement l'audace de l'interprète, son courage, sa compromission existentielle. Le perspectivisme de Nietzsche n'est donc pas un relativisme épistémologique: il y a concurrence et hiérarchie des perspectives sous le rapport de leur vérité/puissance. Par exemple, la perspective d'un Mozart sur la musique sera beaucoup plus proche de l'essence de cette dernière que le réductionnisme acoustique d'un physicien borné⁷⁴.

La leçon perspectiviste de la musique vaut non seulement pour le domaine des lettres, mais aussi pour la lecture du monde en général, qui «est redevenu pour nous, dit Nietzsche, " infini "»: en tant que nous ne pouvons pas réfuter la possibilité qu'il *contienne des interprétations à l'infini*⁷⁵», à la manière d'une partition. Sous l'éclairage d'une telle pédagogie musicale à l'herméneutique, laissons résonner ce mot de pure vie: «Nous avons l'art, afin de ne pas mourir de la vérité⁷⁶». Point d'orgue.

-
1. Comme par exemple Pierre Héber-Suffrin dans *Le Zarathoustra de Nietzsche*, «Philosophies», Paris, PUF, 1988.
 2. Peter Sloterdijk, *Le penseur sur scène. Le matérialisme de Nietzsche*, trad. H. Hildenbrand, Paris, Christian Bourgeois Éditeur, 1990 (1986), p.18. Rüdiger Safranski a aussi la sensibilité assez fine pour faire procéder la *vie* de Nietzsche de la musique. Cf. le chapitre I de son *Nietzsche. Biographie d'une pensée* (trad. N. Casanova, Paris, Solin/Actes Sud, 2000), qui s'ouvre ainsi: «Le vrai monde est musique. Elle est le monstrueux. Quand on l'entend, on appartient à l'être. C'est ainsi que Nietzsche l'a vécue. Elle fut pour lui un et tout.» Page 13.
 3. Telle est l'entreprise de Heidegger dans «La métaphysique de Nietzsche», dans *Nietzsche II*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p.205-266. Malgré les bons outils de systématisation offerts par une telle approche à une pensée qui, chez le maître de l'aphorisme, ne révèle pas didactiquement son ordonnancement, il semble qu'ici

comme dans les développements de Heidegger sur l'esthétique nietzschéenne dans *Nietzsche I* selon Michel Haar, la dépsychologisation et la déphysiologisation viennent littéralement *dénaturer* l'ontologie nietzschéenne. (Cf. M. Haar, «*La physiologie de l'art. Nietzsche revu par Heidegger*» dans dir. D. Janicaud, Lausanne, L'Âge d'homme, 1985, p.70-80.) En partant de l'esprit de la musique bien compris, nous nous prémunissons d'une telle désincarnation.

4. *EH*, «Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne», §1 dans Nietzsche, *Œuvres*, dir. Jean Lacoste et Jacques Le Rider, coll. «Bouquins», Paris, Robert Laffont, 1993, tome II, p.1170. Souligné par Nietzsche. Sauf indication contraire, je me référerai à cette édition pour la suite du texte.
5. Nietzsche, *Lettres à Peter Gast*, trad. L. Servicen, intro. et notes A. Schaeffner, Paris, Christian Bourgois éditeur, 1981, p.344 (lettre du 2 avril 1883).
6. *NT*, «Essai d'autocritique», §3; *Œuvres*, tome I, p.26. Souligné par Nietzsche.
7. *Le Gai savoir (GS)*, §342; *Œuvres*, tome II, p.202. Ce mot introduit un paragraphe qui est repris quasiment tel quel au §1 du «Prologue de Zarathoustra» dans *APZ*; *Œuvres*, tome II, p.289.
8. Cité dans la «postface» par Georges Liébert – *Nietzsche et la musique* – au tome II des *Œuvres*, p.1471.
9. Florence Fabre, *Nietzsche musicien. La musique et son ombre*, coll. «Aesthetica», Rennes, PUR, 2006, p.209-210 en particulier.
10. *NT*, §21 dans la traduction de Cornélius Heim, Paris, Gonthier, 1964, p.137-138. Remarquons bien les expressions «affinité native» et «sein maternel» qui laissent entendre que Nietzsche considérait la musique comme sa langue maternelle.
11. *APZ*, «Des contempteurs du corps»; *Œuvres*, tome II, p.308.
12. *Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGA)*, VI, 1. *Also sprach Zarathoustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1968, «Der Genesende», p.35-36.
13. *EH*, «Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne», §6; *Œuvres*, tome II, p.1177.
14. «Le rythme est une contrainte; il engendre un irrésistible désir de céder, de se mettre à l'unisson; ce ne sont pas seulement les pas que l'on fait avec les pieds qui suivent la cadence de la mesure, l'âme aussi». *GS*, §84; *Œuvres*, tome II, p.101.
15. Peter Pütz, «Introduction» à *APZ*; *Œuvres*, tome II, p.285.

16. « Communiquer un état intérieur, une tension intérieure, de la passion par des signes – y compris le *tempo* de ces signes – voilà le sens de toute espèce de style, et comme la multiplicité des états intérieurs est extraordinaire chez moi, il y a chez moi beaucoup de possibilités de styles ». *EH*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », §4 ; *Œuvres*, tome II, p.1149-1150. Souligné par Nietzsche.
17. *APZ*, « Des prêtres » ; *Œuvres*, tome II, p.354.
18. *KGA*, VI, 1. *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, « Von den Priestern », p.115.
19. *APZ*, « De la vertu qui donne », §3 ; *Œuvres*, tome II, p.344. Le traducteur souligne.
20. *KGA*, VI, 1. *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, « Von der schenkenden Tugend », p.98.
21. *APZ*, « Le convalescent » ; *Œuvres*, tome II, p.455.
22. *KGA*, VI, 1. *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, « Der Genesende », p.267.
23. *GS*, §106 ; *Œuvres*, tome II, p.118. Souligné par Nietzsche.
24. *APZ*, « Lire et écrire » ; *Œuvres*, tome II, p.313.
25. « La musique peut engendrer des images, qui ne sont alors jamais que des schèmes et en quelque sorte des exemples de son véritable contenu universel. Mais comment l'image, la représentation pourrait-elle engendrer de la musique ! Quand au concept, ou, comme on a dit, " l'idée poétique ", ils en seraient encore bien moins capables. » *Fragments posthumes (FP) 1869-1872*, début 1871, cité dans Florence Fabre, *Nietzsche musicien*, p.207-208.
26. *GS*, §179 ; *Œuvres*, tome II, p.148.
27. *Nietzsche contre Wagner*, « Où je fais des objections » ; *Œuvres*, tome II, p.1210.
28. *Ibid.* Je souligne.
29. Au sujet du sentiment comme propriété *sui generis* du corps, voir surtout « Les quatre grandes erreurs » dans *Le crépuscule des idoles* ; *Œuvres*, tome II, p.974-980.
30. *GS*, §84 ; *Œuvres*, tome II, p.101.
31. « Richard Wagner à Bayreuth », quatrième des *Considérations inactuelles* ; *Œuvres*, tome I, p.377-378. Je souligne.
32. *EH*, « Ainsi parlait Zarathoustra », §3 ; *Œuvres*, tome II, p.1173. Souligné par Nietzsche.
33. *Ibid.*, §6, p.1176. C'est Nietzsche qui souligne.
34. *Ibid.*, §6, p.1177. Nietzsche souligne.

35. Edouard Sans, *Richard Wagner et la pensée schopenhauerienne*, Paris, Klincksieck, 1969, p.130.
36. *Ibid.*, p.48.
37. *NT*, §2 ; traduction Heim, p.25.
38. *NT*, §2 ; *Œuvres*, tome I, p.39.
39. *Le monde comme volonté et comme représentation*, III, §52. Cité dans Edouard Sans, *Richard Wagner et la pensée schopenhauerienne*, p.130.
40. *APZ*, « Les sept sceaux (ou : le chant du oui et de l'amen) », §7 ; *Œuvres*, tome II, p.468.
41. *NT* §1 ; traduction Heim, p.21.
42. *APZ*, « Le prologue de Zarathoustra », §3 ; *Œuvres*, p.292. Nietzsche souligné.
43. *NT* §24 ; traduction Heim, p.156.
44. *Lettres à Peter Gast*, p.501 (lettre du 15 janvier 1888).
45. *Humain trop humain*, II, « Le voyageur et son ombre », §168 ; *Œuvres*, tome I, p.891.
46. *APZ*, « De l'esprit de lourdeur », §1-2 ; *Œuvres*, tome II, p.434. Souligné par Nietzsche.
47. *Le Cas Wagner*, §8 ; *Œuvres*, tome II, p.913.
48. Voir en particulier à ce sujet l'éloge du *Tristan* de Wagner au §21 de la *NT*, mais aussi « Richard Wagner à Bayreuth » (1876), quatrième des *Considérations inactuelles*.
49. Richard Wagner, *Œuvres en prose. Tome IV. Opéra et drame*, trad. Par J.-G. Prud'homme, Coll. « Les introuvables », Éditions d'aujourd'hui (retirage de l'édition Delagrave, Paris 1910), p.60. Nietzsche connaissait ce texte, cf. *Le cas Wagner*, §10 ; *Œuvres*, tome II, p.917.
50. Richard Wagner, *Ueber Staat und Religion*, cité dans Edouard Sans, *Richard Wagner et la pensée schopenhauerienne*, p.119.
51. *Nietzsche contre Wagner*, « Nous autres antipodes » ; *Œuvres*, tome II, p.1215.
52. *Œuvres*, tome II, p.455.
53. *Ibid.*, p.459.
54. *APZ*, « De la rédemption » ; *Œuvres*, tome II, p.392.
55. Voir à ce sujet Edouard Sans, *Richard Wagner et la pensée schopenhauerienne*, p.131.
56. *Nietzsche contre Wagner*, « Nous autres antipodes » ; *Œuvres*, tome II, p.1215.
57. *Le cas Wagner*, §3 ; *Œuvres*, tome II, p.903.
58. *Ibid.*, §2, p.902.
59. *APZ*, « Lire et écrire » ; *Œuvres*, tome II, p.314.

60. APZ, «Des vieilles et des nouvelles tables», §23 ; *Œuvres*, tome II, p.450.
61. APZ, «De la vision et de l'énigme», §1 ; *Œuvres*, tome II, p.405.
62. *Le cas Wagner*, §7 ; *Œuvres*, tome II, p.911. Nietzsche souligne.
63. *Nietzsche contre Wagner*, «Où je fais des objections» ; *Œuvres*, tome II, p.1211. Nietzsche souligne.
64. Cf. §6 du *cas Wagner* ; *Œuvres*, tome II, p.910 : «Principe : la mélodie est immorale. Démonstration : Palestrina. Application : Parsifal. L'absence de mélodie sanctifie même... [...] Osons, mes amis, être laids ! Wagner l'a osé ! Remuons sans crainte devant nous le limon des harmonies les plus répugnantes !»
65. Ernst Bertram, *Nietzsche. Essai de mythologie*, trad. Robert Pitrou, coll. «Les marches du temps», Paris, Félin, 2007, p.175.
66. *Le cas Wagner*, «Épilogue» ; *Œuvres*, tome II, p.929.
67. GS, §103 ; *Œuvres*, tome II, p.116.
68. *FP automne 1887-mars 1888* ; cité par Georges Liébert dans *Nietzsche et la musique*, postface aux *Œuvres*, tome II, p.1455.
69. «Richard Wagner à Bayreuth», quatrième des *Considérations inactuelles* ; *Œuvres*, tome I, p.377-378.
70. *Par-delà le bien et le mal*, §246 ; *Œuvres*, tome II, 694.
71. Fragment posthume de fin 1880 ; cité par Georges Liébert, *Nietzsche et la musique* ; *Œuvres*, tome II, p.1457. Souligné par Nietzsche. Nietzsche dit ailleurs, dans le même sens : «Le penseur ne devrait plus penser selon des fins [...] mais écouter, comme on écoute un morceau de musique» dans *FP 1879-1881* ; cité par Marie-Louise Mallet dans son ouvrage *La musique en respect*, coll. «La philosophie en effet», Paris, Galilée, 2002, p.161.
72. *Humain, trop humain*, II, §126 ; *Œuvres*, tome I, p.746.
73. APZ, «Lire et écrire» ; *Œuvres*, tome II, p.313.
74. Cf. GS, §373 : «Un monde essentiellement mécanique serait essentiellement *dépourvu de sens* ! En admettant que l'on évalue la *valeur* d'une musique d'après ce qu'elle est capable de compter, de calculer, de mettre en formules – combien absurde serait une telle évaluation – “scientifique” de la musique ! Qu'y aurait-on saisi, compris, reconnu ? Rien, littéralement rien, de ce qui chez elle est de la “musique” !...» *Œuvres*, tome II, p.244-245. Souligné par Nietzsche.
75. GS, §374 ; *Œuvres*, tome II, p.245. Nietzsche souligne.
76. Cité dans Georges Liébert, *Nietzsche et la musique* ; *Œuvres*, tome II, p.1480.

Esquisse d'une paléontologie de l'expérience philosophique

Raphaël Zummo, *Université Laval*

Preliminaire

Suivant la tendance générale des sciences sociales, particulièrement de l'anthropologie et de la sociologie, tout dans l'existence de l'homme fait figure de construit culturel. Il n'y a pas jusqu'à notre corps lui-même, dont la réalité et les attributs nous semblent normalement si évidents, qui ne soit soumis à la contingence différentielle des définitions sociales. «Le corps semble aller de soi mais rien finalement n'est plus insaisissable. Il n'est jamais une donnée indiscutable, mais l'effet d'une construction sociale et culturelle¹», nous dit David Le Breton dans un esprit typiquement socio-anthropologique.

À l'inverse, les sciences biologiques continuent à faire valoir que nous sommes la résultante de mécanismes naturels qui échappent à notre arbitre. «Les réponses émotionnelles humaines et les pratiques morales plus générales fondées sur elles, écrit Edward O. Wilson, ont été programmées en grande partie par sélection naturelle pendant des milliers de générations. Le défi, pour la science, est de mesurer l'étroitesse des contraintes provoquées par cette programmation, de trouver leur origine dans l'encéphale, et de décoder leur signification grâce à la reconstitution de l'histoire évolutive de l'esprit².» Bien que les théoriciens actuels du néodarwinisme ne soient généralement pas aussi nets que Wilson (fondateur de la sociobiologie) dans l'affirmation d'une pure détermination de la vie de l'esprit par des forces biologiques, la tendance demeure à enraciner toutes les facettes de l'homme dans des mécanismes naturels implacables, notamment dans la génétique.

Sur cette question des sources de la vie de l'esprit ou encore de la culture, par son attitude la philosophie est certainement plus proche de l'anthropologie ou de la sociologie que de la biologie. En effet, lire

l'histoire de la philosophie comme l'épopée des mécanismes de survie chez l'*homo sapiens* – que l'unité de la sélection naturelle soit le gène, l'individu ou le groupe – équivaudrait à sortir du domaine proprement philosophique. Car en nous adonnant à l'étude de la dynamique historique des idées, nous admettons toujours implicitement une sorte de causalité réciproque des théories à *l'intérieur même du champ idéal*, un peu comme le fait l'anthropologue ou le sociologue lorsqu'il analyse la logique propre de l'épidémie des représentations collectives. Les filiations intellectuelles, mais aussi les ruptures d'un penseur à un autre, sont des figures de ce jeu de forces immanent au monde des idées. Même le généalogiste le plus aguerri, s'il a été formé à la philosophie et par le fait même aux spécificités de l'histoire des idées, accordera bon gré mal gré plus d'efficacité aux idées en leur puissance proprement intellectuelle que le biologiste. Ce dernier est en effet rarement au courant de l'épaisseur des débats et des confusions sémantiques qui, à travers l'histoire, ont conduit aux concepts biologiques qui lui semblent être naturels et aller de soi, celui de gène par exemple³.

La philosophie est aussi plus proche des sciences sociales que de la biologie de par son *ethos* critique. J'entends par là le réflexe à ne pas ontologiser les concepts. Tant chez le philosophe que chez le sociologue ou l'anthropologue s'est développée une sensibilité aux conditions subjectives d'émergence des idées. Ces dernières sont référées à leur producteur – que celui-ci soit pensé comme sujet transcendantal, comme matrice sociale, comme inconscient, etc. – bien plus qu'aux objets désignés. Le biologiste, à l'inverse, croît généralement que l'évolution des espèces par sélection naturelle des mutations génétiques favorables est une réalité indépendante de nous, et dont l'indéniable vérité s'oppose aux chimères pré-darwiniennes et créationnistes. Cette attitude intellectuelle – dont bien sûr se démarquent une minorité de biologistes à peinture philosophique – sera avec raison jugée naïve par le philosophe des sciences. Ce dernier tend en effet à dissoudre l'idée même d'un donné infra-théorique par sa décortication du caractère hypothético-déductif, constructif, formel, etc. de la connaissance scientifique. Il en va de même avec l'anthropologue et le sociologue qui désamorcent la prétention à

la vérité-adéquation du discours scientifique en montrant l'égalité contingence des facteurs qui ont conduit soit à «la science», soit à quelque «mythologie» de la nature.

Par ailleurs, l'absorption de la philosophie dans un paradigme de biologisation de la culture est hautement improbable en raison du caractère unilatéral de cette entreprise. En termes kuhnien, on pourrait dire que, tandis que la biologie est, depuis la théorie darwinienne de la sélection naturelle, en état de science normale, la philosophie est destinée à ne jamais se fixer en science normale. Cette dernière consiste selon Kuhn en une «tentative pour forcer la nature à se couler dans la boîte préformée et inflexible que fournit le paradigme. La science normale n'a jamais pour but de mettre en lumière des phénomènes d'un genre nouveau; ceux qui ne cadrent pas avec la boîte passent même souvent inaperçus. Les scientifiques n'ont pas non plus pour but, normalement, d'inventer de nouvelles théories, et ils sont souvent intolérants envers celles qu'inventent les autres⁴.» La stigmatisation des opposants au paradigme néodarwinien dans une seule figure caricaturée d'avance – le créationniste plus ou moins fondamentaliste ou encore le tenant de l'*Intelligent design* – trahit cet enfermement épistémologique de la science biologique normale. Au contraire, la multiplicité des perspectives épistémiques et leurs luttes indéfinies sont typiques du champ philosophique. Par ailleurs, la guerre des idées entre philosophes se fait de manière plus inclusive qu'entre tenants et assaillants de la science biologique normale, en ce sens notamment que le philosophe, même s'il demeure opposé à un autre philosophe, continuera de reconnaître à l'autre sa dignité de philosophe, tandis que celui qui remet en question la validité du paradigme évolutionniste en regard de la connaissance du vivant, aussi savant soit-il, sera vite discrédité comme dilettante ou comme croyant par le fonctionnaire du néodarwinisme.

C'est en gardant à l'esprit ces différences fondamentales d'attitude entre la philosophie et la biologie qu'il faudra aborder ci-dessous la proposition d'une paléontologie de l'expérience philosophique. Car nous tenterons bien d'éclairer l'histoire de la philosophie suivant une analogie biologique, mais sans importer tous les traits caractéristiques de la biologie actuelle. C'est est pourquoi, après avoir en 1 développé

la thèse paléontologique sur l'histoire la philosophie, je situerai en 2 cette entreprise par rapport à d'autres théories qui pourraient paraître semblables, en particulier celles qui proviennent de la psychologie évolutionniste et de l'anthropologie. En 3, il s'agira de rendre plus palpable la thèse développée en montrant ce qui pourrait en ressortir pour l'herméneutique de textes anciens et modernes. En 4, pour répondre d'avance à une objection selon laquelle la contemporanéité de divers « stades » dans l'évolution de la conscience serait une preuve de la construction contingente desdits stades, j'attirerai l'attention sur la possibilité d'une persistance de formes passées dans le présent dont atteste la paléontologie scientifique. Pour conclure, j'exposerai des éléments d'une thèse d'Owen Barfield, analogue à la mienne, qui projeteront un éclairage rétrospectif sur l'ensemble de l'essai.

1. Proposition d'une histoire paléontologique de la philosophie

Nous avons commencé ci-haut par opposer l'esprit de la philosophie à celui de la biologie tout en le rapprochant de l'esprit des sciences sociales. Pas plus que l'anthropologue, le philosophe ne peut prendre autant au sérieux le moment darwinien que le fait le biologiste. Si, pour ce dernier, la pensée de l'évolution vient chapeauter et guider toute approche du vivant, homme compris, pour les philosophes cette pensée scande simplement un paradigme sujet à la révolution (Kuhn), à la falsification indéfinie (Popper), à la déconstruction formelle, il est imbu d'imaginaire extra-scientifique (Canguilhem, Durand), etc. Le temps est cependant venu – avec la prudence du philosophe – de tenter un exercice de philosophie de l'histoire de la philosophie par lequel nous inverserons les affinités électives: nous placerons la philosophie sous une inspiration biologique sublimée tout en mettant entre parenthèses la résistance des sciences sociales à penser l'histoire des idées du point de vue de l'évolution.

Dans l'histoire courante de la philosophie, de même que dans les sciences sociales en général, on reconnaît certes des mutations inédites qui s'enchaînent dans les conceptions du monde et les pratiques discursives, mais sans faire le pas, à quelques exceptions près, vers une véritable paléontologie de la psyché humaine, à savoir :

une théorie de la métamorphose phylogénétique *du porteur/créateur* de ces mutations.

On me rétorquera que la conscience historique – qui est une conscience de l'*évolution* des idées – est beaucoup plus forte chez le philosophe que chez le biologiste. En effet. Un Thomas Kuhn, en ce sens, serait bien meilleur évolutionniste que tout bon biologiste, en ce qu'il intègre à l'évolution la révolution des théories scientifiques elles-mêmes. Mais, précisément, c'est l'évolution ou encore la révolution *des idées* que le philosophe reconnaît par son historicisme invétéré, et non l'évolution cognitive des porteurs/producteurs de ces idées, tandis que le biologiste parle d'une évolution *des organismes*, ce qui implique une transformation continuelle de tous les phénotypes, conformation psychique comprise. Or, comme nous le disions plus haut, lorsqu'il se questionne sur les causes de l'évolution des idées, l'historien de la philosophie s'attarde plutôt au rapport des idées *entre elles*, entre philosophes. Par exemple, on a coutume de dire que la pensée de Platon forme une synthèse idiosyncrasique d'éléments tirés de Socrate, d'Héraclite, de Parménide, du pythagorisme, etc., et que c'est aussi par ses luttes contre la mythologie homérique, contre le naturalisme présocratique, etc., qu'il a conquis ses idées cardinales. Pour compléter le portrait, l'historien intégrera jusqu'à un certain point la démarche des sciences sociales pour éclairer les facteurs sociaux, politiques, économiques, religieux, techniques, etc. qui conditionnent le devenir de la philosophie. À la limite, on pourrait dire : de même que la biologie regarde l'évolution des organismes comme autant de réponses sélectives à des contraintes environnementales, de même l'historien de la philosophie regarde l'évolution des idées comme autant d'adaptations à une constellation donnée de conditions sociales, religieuses, techniques, etc. Mais une telle analogie serait trompeuse. En effet, l'évolution biologique place telle ou telle « espèce »⁵ dans une situation de perméabilité à une effervescence perpétuelle de nouveauté qui meut les organismes de l'intérieur mais qu'on ne peut pas dire générée téléologiquement par ceux-ci, que cette effervescence soit pensée comme mutation génétique ou comme élan vital, etc. Au contraire, quand bien même l'histoire de la philosophie cherche des facteurs extra-doctrinaux au

devenir des idées, elle les cherche parmi les sciences *humaines* et non dans une ontologie du perpétuel renouveau psycho-spirituel. Ainsi l'évolution des idées apparaît comme une mutation culturelle de l'homme *par l'homme*, via ses inventions institutionnelles de tous ordres.

L'exercice de pensée suggéré ici est d'ouvrir une brèche dans cette conception selon laquelle l'esprit humain a toujours été fondamentalement le même, conception qui par conséquent voit dans la culture le seul vecteur de différenciation des mentalités à travers l'histoire. Il s'agit donc pour nous d'envisager l'hypothèse selon laquelle la conscience humaine serait incluse dans une évolution (je ne dis pas un progrès) par rapport à laquelle toutes les entreprises anthropogéniques, c'est-à-dire générées par la culture, seraient vulnérables, en même temps qu'intimement participantes.

L'approche de l'histoire de la philosophie suggérée ici ne s'inspire pas tant de la théorie synthétique de l'évolution dont les présupposés sont étriqués, que de la simple paléontologie. Ce que cette science met en lumière par l'étude des fossiles – la transformation des formes organiques à travers le temps (graduelle ou ponctuée, peu m'importe ici) – semble plus difficile à démolir que l'échafaudage étiologique du néodarwinisme. C'est donc une transposition de la paléontologie à l'histoire de la philosophie qui est à penser ici, au sens suivant : de même que le paléontologue, par les fossiles, induit l'existence passée de formes organiques constitutivement différentes des formes actuelles, de même l'histoire de la philosophie pourrait induire, par les textes-fossiles, l'existence passée de formes de conscience structurellement différentes des formes actuelles. Plus largement, les attitudes gnoséologiques fondamentales d'un espace-temps culturel donné – espace-temps aux frontières souples bien sûr – seraient l'expression d'un *potentiel* de l'esprit qui n'a pas été rendu disponible par nous, mais par le fond métamorphique du devenir psychique.

Il y a certes tout un plan où les différences culturelles peuvent s'expliquer par les constructions humaines de sens. Loin de moi l'idée que chaque représentation philosophique ou sociale prise isolément doive être élucidée à partir de la paléontologie de l'esprit.

Le plan où nous nous situons est d'une plus grande généralité. C'est le domaine de ce que j'aimerais appeler les *ontologies spontanées*. Pour l'essentiel, l'ontologie spontanée constelle des *rappports* – rapport à soi, rapport à l'univers, rapport aux idées, rapport à autrui – qui donnent une marque typique aux représentations d'un espace-temps culturel donné. Ce champ visé par la paléontologie de l'expérience philosophique deviendra plus clair en 3 où nous caractériserons les contrastes entre l'ontologie spontanée du Grec et celle du Moderne.

2. Démêlés avec le réductionnisme physicaliste et éloge d'une certaine anthropologie

Bien que l'hypothèse ici formulée soit posée suivant une inspiration organique, nous ne partons pas d'une réduction de la conscience au cerveau, ni plus largement à ses conditions physiologiques de possibilité. Afin de bien saisir notre propos, il vaut mieux commencer par lire notre hypothèse comme une *analogie* avec l'évolution biologique, où seules les relations sont les mêmes mais les termes distincts. Ainsi, en suggérant que non seulement les idées, mais plus fondamentalement le substrat de l'idéation est en régime évolutif, nous désignons par substrat non pas le cerveau mais le vécu du psychique par les sujets⁶, sans préjuger des questions étiologiques concernant les rapports de ce vécu avec la physiologie, le caractère individuel et/ou social de la psyché, etc. Contre l'apparente nécessité, selon les neurosciences, d'une explication épiphénoménale des fonctions spirituelles, il est plus que probable que l'évolution structurelle du neuronal soit *une des conditions* de l'évolution de la conscience, ou un corrélat de celle-ci, sans en être *la cause*. Il serait même plausible que les métamorphoses du vécu psychique possèdent leur *tempo* propre, distinct de celui des réorganisations cérébrales de l'*homo sapiens*, un *tempo* probablement plus *allegro*. Il ne s'agit donc pas ici de dire que, si nous pouvions étudier des cerveaux occidentaux depuis l'aube de la philosophie jusqu'à aujourd'hui, nous trouverions une coordination exacte avec l'évolution des tendances fondamentales du penser philosophique. Il faut introduire ici cette nuance car le réductionnisme physicaliste de la *psychologie évolutionniste*, nouveau nom pour une sociobiologie revue et

augmentée, suppose une telle dépendance totale de la plasticité psycho-spirituelle à l'égard de l'activité du cerveau. Cela conduit cette discipline à postuler que «notre esprit est adapté pour traiter les problèmes rencontrés par nos ancêtres chasseurs-cueilleurs du Pléistocène supérieur, il y a entre dix mille et un million d'années⁷», période qui aurait vu se constituer de manière définitive les modules psychologiques de la nature humaine.

Dans l'esprit de la loi biogénétique fondamentale selon laquelle l'ontogenèse (développement de l'individu) récapitule la phylogenèse (développement de l'espèce), je suggérerais au contraire une homologie avec le développement de l'individu pour illustrer la disparité fortement plausible des *tempos* dans l'évolution phylogénétique du corps et de la psyché: bien que, globalement, les transformations physiologiques ralentissent depuis la naissance jusqu'à la stabilisation de la forme adulte d'un humain, cette stabilisation ne s'accompagne pas d'un freinage corrélatif au point de vue du développement psycho-spirituel. Au contraire, il semble que les forces qui servaient à l'édification de l'organisme, une fois ce service rendu, sont progressivement rendues disponibles dans la sphère proprement gnoséologique d'où sourd maintenant un dynamisme évolutif spiritualisé. L'intégration de l'évolution des techniques dans la phylogenèse des hominidés par André Leroi-Gourhan vient à l'appui de notre homologie. En effet, celui-ci a révélé par ses études conjuguées de paléontologie et d'archéologie qu'au même moment où la boîte crânienne a libéré ses territoires préfrontaux chez *homo sapiens*, permettant ainsi l'expansion du cortex préfrontal, l'évolution des techniques s'est accélérée en flèche tandis que celle du crâne s'est pratiquement arrêtée. Dans le même temps, la vie culturelle qui auparavant était très apparentée dans toute l'espèce zoologique commence à se différencier notablement sous forme d'ethnies. Or, selon Leroi-Gourhan, ce n'est pas parce que les techniques humaines et les productions culturelles sont surtout exosomatiques (i.e. hors du corps, à l'inverse des gestes techniques des animaux qui sont accomplis par leurs propres organes) qu'on devrait les exclure de l'évolution de l'espèce humaine. L'intégration des techniques nées de la thermodynamique ou de l'électronique, par

exemple, commandent une évolution d'une rapidité inédite. Dans le même sens, la scission progressive de la culture en ethnies constitue une véritable mutation de l'organisme humain pris du point de vue de l'espèce. Ce qui intéresse donc particulièrement notre propos chez Leroi-Gourhan, c'est cette idée selon laquelle l'évolution humaine s'est non seulement poursuivie, mais accélérée depuis le moment où l'on croirait que, faute de transformations anatomo-physiologiques notables, elle s'est épuisée⁸.

Il importe de nous démarquer de la psychologie évolutionniste également parce que celle-ci, *grosso modo*, ne peut s'expliquer le vécu psychique des hommes qu'en tant qu'adaptation ordonnée à la survie de l'espèce. Si telle était notre condition, la différenciation (fonctionnelle, structurelle, comportementale) croissante dans l'évolution des organismes serait un perpétuel «échec», car comme l'affirme S.J. Gould, ce sont les bactéries qui à l'heure actuelle ont le meilleur succès reproductif...⁹ Nous ne voulons certes pas nier les conditions de possibilité biologiques de l'existence humaine, mais nous sommes de cette école qui refuse «le mécanisme intransigeant [...] qui nie les lois spécifiques selon lesquelles les catégories supérieures d'être et de devenir se sont élevées au-dessus des autres¹⁰». Il faut bien souligner ce point car l'évolution de la psyché se déroule selon nous suivant une légalité irréductible aux fonctions de subsistance. L'activité de connaissance, et en particulier l'interrogation philosophique, n'est pas selon nous un simple auxiliaire de la survie ; il est autopoïétique et autotélique : dynamisme intérieur et horizon de l'être qui pense.

Après toutes ces réserves à l'égard de la psychologie évolutionniste, ramenons l'attention sur l'hypothèse qui guide ce texte : si nous suivons, *selon leurs propres termes*, les attitudes spirituelles fondamentales qui ont marqué les différents grands moments de l'histoire de la philosophie, nous avons le spectacle – non simplement d'une succession de doctrines produites par un esprit humain toujours fondamentalement pareil à lui-même – mais bien d'une odyssee de l'âme humaine à travers différentes modalités d'existence.

Une analogie avec la psychogenèse de l'individu pourra à nouveau clarifier notre hypothèse phylogénétique. Lorsqu'un enfant de trois ans s'adresse à des objets « inanimés » dans un esprit tutoyant, il le fait non pas en surajoutant une interprétation à son vécu ; il le fait parce que sa psyché est structurellement et spontanément, à cet âge, « animante ». Il perçoit tout ce qui l'entoure comme chargé de vie intérieure et son imagination libère, déploie cette intériorité des êtres. « Son » activité imaginative n'est pas tant éprouvée comme sienne que comme baignant tout ce qui l'environne. Ce n'est pas qu'il théorise différemment les phénomènes qu'un adulte ; *c'est le phénomène lui-même qui ne se donne pas de la même manière à lui qu'à l'adulte, et la culture n'y peut rien*. Chez un tel enfant, les rapports à soi, au monde et à autrui ont une marque typique, que l'on retrouverait chez tout enfant du même âge, malgré les différences induites culturellement dans les contenus des représentations enfantines.

Ainsi en va-t-il dans la conscience mythique du « primitif » des anthropologues : le sentiment d'être un moi distinct du monde ne s'est pas vraiment décanté psychiquement, ni l'usage systématique de la troisième personne objectivante, ni le partage entre le physique et le métaphysique, ni la discrimination entre la réalité et l'apparence, et ainsi de suite. Dans les traces de Lévy-Bruhl, Mauss, Van der Leeuw, Leenhardt, Éliade, etc., Georges Gusdorf caractérise ainsi l'anthropologie « précatégoriale » :

L'homme précatégorial n'a pas pris ses distances par rapport aux choses. Plus exactement, il n'y a pas un monde en face duquel et en fonction duquel les hommes s'affirmeraient. Toutes les réalités sont adhérentes les unes aux autres par un régime d'implication qui attribue à chacune le même statut. Autrement dit, la division : anthropologie – cosmologie n'a de sens que pour l'observateur moderne. La notion du moi est une acquisition tardive. Une partie considérable de l'humanité a pu s'en passer, et s'en passe encore effectivement. L'homme précatégorial n'a pas de soi-même cette conscience isolationniste et granulaire. Sa

conscience est vraiment connaissance, dans l'indivision de soi et d'autrui, dans la solidarité de la pensée et du monde. Non point donc une conscience égocentrique, mais une conscience sans cesse excentrique. Non point d'ailleurs, plus généralement, un anthropomorphisme, mais un «cosmomorphisme», selon le mot de M. Leenhardt, la finalité humaine ne se désolidarisant même pas suffisamment dans l'ensemble du réel pour s'opposer aux rythmes totalitaires de l'univers¹¹.

Ainsi l'anthropologie, plus que la philosophie, s'est rapprochée d'une compréhension paléontologique de la conscience humaine. Certes, l'inférence est délicate qui va des formes et structures de la conscience des «primitifs» du XIX^e ou du XX^e siècle à celles d'un passé millénaire. Mais toujours est-il que, sous l'angle de l'ontologie spontanée, certaines sociétés traditionnelles étudiées par les anthropologues semblent témoigner de ce qui nous est connu, par exemple, de la religion de la Grèce ancienne. Je pense en particulier à la saisie indivisée du «sensible» et du «spirituel», de même qu'à la dissociation presque nulle entre le «sujet» et l'«objet», entre l'«individu» et la «société». Selon Jean-Pierre Vernant en effet,

Le panthéon grec s'est constitué à un âge de la pensée qui ignorait l'opposition entre sujet humain et force naturelle, qui n'avait pas encore élaboré la notion d'une forme d'existence purement spirituelle, d'une dimension intérieure de l'homme. Les dieux helléniques sont des Puissances, non des personnes. [...] Certes, le monde divin n'est pas composé de forces vagues et anonymes ; il fait place à des figures bien dessinées, dont chacune a son nom, son état-civil, ses attributs, ses aventures caractéristiques. Mais cela ne suffit pas à le constituer en sujets singuliers, en centres autonomes d'existence et d'action, en unités ontologiques, au sens que nous donnons au mot «personne». Une puissance divine n'a pas réellement d'«existence pour soi». Elle n'a d'être que par le réseau des relations qui l'unit au système divin dans son ensemble¹².

La similitude avec le passage précité de Gusdorf ressort d'elle-même.

Si l'anthropologie offre, plus que la philosophie, le modèle d'une historiographie paléontologique, c'est notamment parce qu'elle a surmonté l'évhémérisme et le naturalisme d'un Müller ou d'un Frazer qui, respectivement, interprétaient les personnages mythiques comme des divinisations d'humains puis comme des personnifications de phénomènes naturels, projetant ainsi dans la conscience primitive une distinction forte entre le réel (les hommes concrets, les phénomènes naturels réduits à leur choseité matérielle) et le fictif (les personnages mythiques, les phénomènes jugés par nous surnaturels). Le progrès épistémologique capital de l'anthropologie au XX^e siècle a consisté à passer « de la conception du mythe comme contenu, comme narration et théorie, à celle du mythe comme forme, comme structure d'existence¹³ ». Ainsi, le sentiment de continuité nature-esprit, moi-monde, moi-communauté du primitif, plutôt que d'apparaître comme une construction sémantique réfléchie et arbitraire, se manifeste maintenant dans son caractère d'ontologie spontanée. Une note tardive de Lévy-Bruhl illustre bien l'effort de l'anthropologie vers une appréhension compréhensive de la mentalité d'une société traditionnelle. Il y fait une rétrospective critique sur la « loi de la participation » qu'il a lui-même formulée concernant l'indivision du « primitif » d'avec son milieu :

Il est légitime de parler de participation et j'en ai donné des exemples incontestables (appartenances, symboles, relation de l'individu avec le groupe social, etc.); il ne l'est pas autant de parler d'une *loi* de participation, loi dont j'avoue moi-même tout de suite que je suis incapable de donner un énoncé exact, ou même à peu près satisfaisant. Ce qui subsiste, c'est le fait (non pas la loi) que le « primitif » a très fréquemment le sentiment de participations entre lui-même et tels ou tels êtres ou objets ambiants, de la nature ou de la surnature, avec lesquels il est ou entre en contact, et que, non moins fréquemment, il imagine de semblables participations entre ces êtres et objets (preuves surabondantes dans les mythes)¹⁴.

Bruno Karsenti a bien vu la difficulté qui découle de la participation pour l'interprète: elle se présente à l'ethnologue comme un «*débordement qui sous-tend toute pensée* et sur lequel nous avons toujours déjà perdu prise lorsque le questionnement transcendantal fait valoir ses droits. Il n'y a pas plus de sens à dire la participation impossible qu'à la dire possible: en tant que pur donné, elle échappe à ces critères, et renvoie à un niveau de l'expérience plus fondamental que celui que s'attache à reconstruire l'invocation des conditions de possibilité¹⁵.» Autrement dit, il y a une discontinuité entre le *logos* de l'interprète et celui des hommes qu'il étudie, discontinuité dont il doit sans cesse s'efforcer de prendre l'exacte mesure. On pourrait certes reprocher à Lévy-Bruhl ce qu'on a déjà reproché à l'approche compréhensive des faits humains par Dilthey et à l'herméneutique de Schleiermacher: comment peut-on avoir accès à la complexion mentale singulière qui sous-tend telle ou telle expression culturelle? Pour ce qui est des hommes d'époques révolues auxquels aura affaire l'historien de la philosophie, nous n'avons en effet accès à leurs mondes-ambiants¹⁶ que par des artefacts, textes ou autres. Mais cela peut très bien suffire. En effet, la méthode paléontologique implique seulement d'aborder dans un esprit particulier les artefacts en question: il s'agirait en quelque sorte de forcer la naïveté de la lecture, de telle manière que puisse se dégager l'ontologie spontanée partagée par des penseurs contemporains les uns des autres, à un niveau plus fondamental que celui où se déploient leurs luttes¹⁷. L'avantage simplement négatif que nous pouvons tirer de cet exercice – éviter de présupposer que notre *logos* s'applique sans problème aux auteurs étudiés – en vaut à lui seul la peine. Voyons ce qui en retourne par une étude de cas ancien.

3. Court exercice de paléontologie de l'expérience philosophique

Avouons d'emblée qu'il est difficile, lorsqu'on lit un Platon, de refuser de prendre pied sur le terrain achronique et combattif de l'argumentation, dans la mesure où le document platonicien, à l'inverse de la pensée mythique, convie le lecteur à la dialectique. La forme argumentative de la pensée de Platon, parce qu'elle nous est si familière, nous laisse facilement penser *qu'il dispose*

d'un intellect sensiblement identique au nôtre. Ainsi, au sujet de la notion de participation (notion qui continuera à nous intéresser ici pour une raison bien précise), le lecteur moderne suit Aristote lorsqu'il en critique l'inanité dans la pensée platonicienne. «Où sont-elles, comment se lient-elles au monde sensible, ces Idées?», nous demandons-nous. Aussitôt, nous nous disons que le colosse a malencontreusement hypostasié des concepts strictement générés par «sa» pensée, faute d'une critique de la raison pure. Et ce qu'on oublie souvent lorsqu'on croit seconder ainsi la critique d'Aristote, c'est que celui-ci a poussé l'idée de participation beaucoup plus loin que Platon : pour lui le sensible participe si intimement du suprasensible qu'il faut placer ce dernier au foyer de tout organisme, comme puissance formatrice de nature eidétique. *Pour Aristote comme pour Platon, l'esprit humain agit comme organe de perception – non de construction – de l'idéal dans le cosmos.* Pour l'un cette idéalité est immanente aux êtres naturels, pour l'autre elle apparaît le plus souvent comme transcendante, mais dans un cas comme dans l'autre, l'homme n'est pas le seul acteur de l'idée – il est même davantage son *capteur*.

En ce sens il faut bien voir que, en-deçà de la participation ontologique entre l'*eidōs* et la matière, il y a pour le Grec, tel qu'il se comprend lui-même, une participation plus fondamentale qui intéresse particulièrement notre propos : la participation du *logos* humain au *logos* cosmique, leur identité dans l'acte de connaissance. Dans l'expérience de la connaissance, le Grec ne s'éprouve pas comme un atome intellectuel, enclos d'idées, mais il se découvre, en tant qu'être d'esprit, contemplateur d'un monde de l'esprit qui l'englobe et auquel il puise «ses» idées. De même que cet arbre parvient à ma perception de l'extérieur dans la mesure où je rends mon organe visuel perméable à sa présence, de même l'idée parvient à ma conscience dans la mesure où je rends mon organe intellectuel disponible à son rayonnement. Tel est d'ailleurs, ne l'oublions pas, le sens que revêtait le mot *théorie* (*theoria*) pour les Grecs : contemplation par l'esprit, «vision d'un spectacle, vue intellectuelle¹⁸» selon Lalande. Autrement dit le Grec – même lorsqu'il s'est émancipé, par l'exercice philosophique, de la conscience mythique et de ses dieux

anthropomorphes – se sent encore avec le cosmos dans un rapport d'identité intérieure plutôt que dans un rapport d'opposition, ce dont témoignent tant les ontologies-épistémologies de Platon et d'Aristote que les théories présocratiques selon lesquelles nous connaissons la nature en vertu de notre identité élémentaire avec elle.

La déformation criticiste du philosophe actuel, lorsqu'il aborde ces conceptions anciennes, est d'y diagnostiquer une projection naïvement anthropomorphe des idées dans le cosmos. Selon le point de vue adopté ici, c'est plutôt *ce diagnostic même* qui serait imputable de projection, *logomorphe* cette fois, suivant la pensée d'Owen Barfield¹⁹. Qui, ne serait-ce que par expérience de pensée, a déjà pris au sérieux les philosophies de Platon et d'Aristote jusqu'à se dire : leurs conceptions traduisent une *expérience* de captation des idées cosmiques, expérience que la conformation cognitive des hommes de cet espace-temps rendait possible ? C'est justement ce que l'approche paléontologique de l'histoire de la philosophie cherche à envisager : que le socle épistémique d'une époque relate une expérience gnoséologique fondamentalement différente de celles qui nous sont familières. À qui rétorquerait qu'une approche de type foucauldien des épistémès révèle le même genre de mutations structurelles de la psyché, il faut rappeler que pour lui l'égologie est un pur construit discursif sans sujet, ce qu'elle n'est évidemment pas dans l'optique d'une évolution substantielle du vécu intérieur humain qui est la nôtre.

L'objectif étant ici d'illustrer les implications d'une histoire paléontologique de la philosophie et non de suivre toutes les étapes de cette histoire²⁰, je saute deux millénaires, ce qui fera d'autant mieux ressortir les métamorphoses du vécu gnoséologique. En effet, la formation progressive des dualismes humain/nature, pensée/étendue, la constitution de la subjectivité autoréflexive et autofondatrice qui culminera au siècle des Lumières, bref les composantes du socle épistémique de la modernité philosophique pourraient apparaître à une histoire paléontologique de la philosophie comme des signes d'une *scission vécue* de manière de plus en plus marquée par la conscience, scission d'avec la *Natura naturans*, en même temps que consolidation de l'expérience du moi individuel en son irréductibilité.

Dans l'opération de cette scission, le développement préalable du monothéisme judéo-chrétien, les luttes contre l'immanentisme des religions païennes apparaîtraient comme mues par un courant psychospirituel irrésistible, à la manière d'une embarcation devant composer avec les flots qui s'imposent. Le courant en question, qui a donné naissance aux représentations d'un Dieu unique et transcendant, serait la métamorphose constitutive par laquelle la psyché humaine s'est corrélativement *éprouvée en surcroît* par rapport à son milieu, à sa société, à son propre corps. Pour le dire lapidièrement : le moi humain se serait, progressivement dans les trois derniers millénaires, *ontologiquement autonomisé* par rapport à la nature, jusqu'à donner le dualisme cartésien, l'éremitisme transcendantal de l'homme dans le criticisme kantien, avec l'objectivation poussée de la nature (genèse des sciences modernes) corrélatrice de cette subjectivation de l'humain.

Sur cette base foncièrement nouvelle d'une égoïté pleinement consciente de son rapport constructif au savoir, on assisterait aujourd'hui à un foisonnement de tentatives de résorption des polarisations de la modernité en vue d'un ancrage commun du « naturel » et de l'« artificiel ». Ces tentatives semblent témoigner d'une aspiration de l'homme à « participer par l'esprit aux productions de la nature²¹ », suivant le mot phare de Goethe. Or cette participation, du fait qu'elle vient après la cristallisation historique du moi, n'aura évidemment pas le même caractère que la participation « primitive » telle qu'en parle Lévy-Bruhl. Elle prend plutôt le caractère d'une conquête épistémique, non pas d'une dissolution infra-réflexive dans le milieu ambiant.

4. Paléontologie et persistance de formes passées dans le présent

Un fin lecteur aura remarqué que, jusqu'ici, une difficulté de poids a été éludée dans la position de notre hypothèse d'une évolution de la conscience. Georges Gusdorf, bien qu'il se rende proche d'une théorie de la métamorphose historique de l'organisation mentale dans *Mythe et métaphysique*, ne fait pas le dernier pas que nous tentons, car il se bute à ladite difficulté. La question d'achoppement est : comment et pourquoi la « levée du blocus mythique s'est

réalisée non pas universellement, mais seulement dans certaines régions de la terre habitée, cependant que les autres parties du monde demeuraient jusqu'à nos jours en proie au sommeil dogmatique²² ? C'est confronté à cette interrogation que Gusdorf invoque l'action de vecteurs extrinsèques à la psyché :

Le simple fait que la préhistoire n'ait pas pris fin partout en même temps semble indiquer qu'il ne s'agit pas d'une mutation intrinsèque de la pensée humaine, mais d'un accident, dû à la rencontre de certaines circonstances, à la faveur d'un moment historique particulier, seul susceptible de rendre compte de cet échappement aux contrôles de la tradition, grâce auquel l'esprit humain, enfermé dans le cercle vicieux de la répétition mythique, a pu un jour prendre la tangente pour se lancer dans l'aventure de la connaissance²³.

Or, la persistance de formes anciennes de vécu psycho-spirituel, qui pour Gusdorf (comme pour la majorité des sociologues, ethnologues, historiens) justifie une thèse selon laquelle le développement phylogénique de la conscience est accidentel, cette persistance n'est pas gênante dans la perspective d'une *paléontologie* de l'esprit. En effet: les chimpanzés, les orangs-outans, les gorilles ont-ils disparu parce que l'*homo sapiens*, lui, est apparu? Et pourtant, la forme physiologique humaine s'est vraisemblablement développée à partir de la morphologie de ces grands anthropoïdes, du moins selon la chronologie. De même, des formes archaïques de conscience pourraient très bien persister dans certaines régions de la Terre longtemps après que de nouvelles formes soient apparues. Par surcroît, tout comme un Occidental contemporain continue, dans certains registres de son être, à partager des caractéristiques avec ses ancêtres anthropoïdes, aussi enveloppe-t-il des formes anciennes de conscience. Ainsi l'expérience de l'état de rêve et de l'inspiration artistique, les états d'abandon passionnel, les moments où l'on est «hors de nous-mêmes» font en sorte que notre vécu psychique est comme excentré et non plus rapporté à l'ego, ce qui est typique de la conscience participative²⁴. Bien que ces moments soient devenus

de plus en plus exceptionnels avec l'affermissement historique d'un psychisme objectivant et dualisant, ils font tout de même en sorte que nous ne sommes pas radicalement coupés des étapes antérieures de l'évolution de la conscience, pas plus que nous ne sommes coupés du vécu des enfants.

Enfin, pour ceux qui craindraient de notre part une régression dans un modèle progressiste de l'histoire, disons en clair que nous ne préjugeons pas d'un progrès ou d'une dégénérescence de l'humanité dans l'évolution occidentale des ontologies spontanées que l'histoire de la philosophie reflète. En considérant la chose d'un point de vue non-évaluatif, il semblerait qu'il existe une sorte de loi de compensation diachronique dans cette évolution, au sens où un gain d'un certain ordre se payerait d'une perte d'un autre ordre : accroissement de la conscience égologique et de la connaissance objectivante / décroissement de la conscience cosmomorphique et de la connaissance participante.

Conclusion rétrospective

Dans les mois qui suivirent la première rédaction de cet essai, j'ai eu l'occasion d'approfondir ma lecture du livre d'Owen Barfield *Saving the appearances. A study in idolatry*²⁵ et il m'est récemment apparu qu'une distinction faite par Barfield entre trois niveaux de l'acte de connaissance aurait grandement servi à la clarification de mon propos. Plutôt que de modifier rétrospectivement l'organisation du texte en fonction de cette distinction, j'ai choisi de la déployer ici en conclusion ; je crois qu'il sera aisé pour le lecteur de revoir tout ce qu'il vient de lire dans cette nouvelle lumière.

Tout au long du présent essai, j'ai essayé de montrer que les transformations épistémiques dans l'histoire de la philosophie ne sont pas strictement dues à des *conceptions* différentes du monde elles-mêmes induites par les seuls facteurs anthropogéniques (= thèse socio-anthropologique), mais que plus fondamentalement ces transformations renvoient à une métamorphose *sui generis* du vécu psychique à travers le temps. Dans le même esprit que Barfield, j'ai voulu suspendre la croyance générale selon laquelle « whatever the truth may be about the psychological nexus between man and

nature, it is an unchanging one and is the same now as it was when men first appeared on earth²⁶». Voici donc où Barfield peut nous venir en aide : pour bien montrer le caractère *sui generis* de l'évolution de la conscience, il distingue entre trois niveaux de la connaissance qui s'enchevêtrent dans l'homme contemporain : *figuration*, *alpha-thinking*, *beta-thinking*. La figuration a cette particularité qu'elle n'est pas un *thinking about* ; c'est plutôt l'élaboration des sensations en « phénomènes » qui s'opère en nous spontanément. Barfield attire l'attention sur le caractère collectif des processus de figuration : un espace-temps socioculturel baigne dans une matrice assez homogène quant à son type de *figuration*. Mais si les phénomènes se donnent d'emblée à une collectivité d'une manière apparentée, ce n'est pas *seulement* par une métabolisation de systèmes de sens *construits* par les institutions et par le passé.

Il ne s'agit pas pour lui de rejeter radicalement la valeur des analyses historiques des sciences sociales, mais plutôt d'attirer l'attention sur leur point aveugle, à savoir que le type de figuration d'une époque est *prédonné* à toute construction culturelle de sens, lesquelles s'élaborent sur ce fond. Ces constructions sont de deux ordres selon Barfield : l'*alpha-thinking* qui est un *thinking about* orienté sur les objets et les rapports entre eux, puis le *beta-thinking*, retour réflexif sur la cognition et enquête sur les rapports entre le connaissant et le connu. Si le type de pensée déployé par Barfield lui-même est du *beta-thinking*, ce sont les rapports entre la *figuration* et l'*alpha-thinking* à travers l'histoire qui forment l'objet de son propos. Or l'analyse révèle que « for the past two or three thousand years the process of evolution has consisted in the gradual ousting of participation by alpha-thinking²⁷ ». Autrement dit, la conscience participative dont témoigne notamment la pensée grecque est vécue *dans* les phénomènes, suivant un sentiment fondamental de perméabilité de la pensée humaine à la pensée cosmique, tandis que le propre de l'*alpha-thinking* est d'être *au sujet des* phénomènes, ce qui à pour corollaire évident la division épistémique entre sujet connaissant et objet connu, i.e. le recul de la participation. Les contenus de l'*alpha-thinking* sont certes des rejetons proprement humains, culturels, mais la mouvance historique même qui a vu

l'*alpha-thinking* arracher l'homme à la participation suggère que, «in addition to the dialectical history of ideas, there are forces at work beneath the threshold of argument in the evolution even of modern consciousness²⁸».

Le livre de Barfield s'ouvre enfin, prospectivement, sur ce qu'il appelle *final participation*. L'intérêt de ses vues en cette matière vient notamment de ce qu'il n'est pas un nostalgique de type heideggérien ; il traite plutôt le développement historique de l'*alpha-thinking* et l'effacement corrélatif de l'ancienne participation comme un passage obligé pour l'avènement d'un nouveau type de participation. Celui-ci doit passer par le *beta-thinking*, lequel reconnaît la productivité imaginative de la conscience comme étant au cœur de la phénoménalité. Cette productivité assumée, il s'agit de la cultiver pour réaliser le mot de Goethe précité : «par la contemplation d'une nature créante, [...] participer par l'esprit à ses productions²⁹». Si le passage par l'*alpha-thinking* était nécessaire, c'est parce que dans la nouvelle participation le *logos* du monde ne sera plus éprouvé comme parvenant du dehors vers l'intériorité humaine comme c'était le cas dans la participation antique ; le processus créateur du monde sera désormais expérimenté comme émanant de l'épicentre de la conscience de soi, non sur le mode du reproduire ou du «comme si» mais sur un mode formateur, lucidement co-créateur.

Je suis pleinement conscient de l'incomplétude théorique du présent essai, ainsi que de la maigreur de la mise en exercice historique de l'hypothèse paléontologique. Mon principal espoir est que le lecteur ne restera pas insensible à cette hypothèse en raison des faiblesses de mon texte, mais qu'il tentera plutôt d'aborder des questions d'histoire de la philosophie de la manière suggérée en apportant lui-même, par cet exercice, correction à mes déficiences.

-
1. David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 1990, p.14.
 2. Edward O. Wilson, *L'humaine nature. Essai de sociobiologie*, trad. R. Bauchot, Stock, 1979, p.33.

3. Voir à ce sujet André Pichot qui conclut ainsi son ouvrage sur l'*Histoire de la notion de gène* (Paris, Flammarion, 1999): «bien loin de ce que voudrait faire croire le battage médiatique sur ses prétendues applications, la génétique actuelle est, du point de vue théorique, un champ de ruines» (p.290).
4. Thomas S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1972, p.40.
5. Il faut bien utiliser une fois les guillemets autour de ce mot pour rappeler que l'espèce, dans la pensée évolutionniste, est un découpage commode dans un long *continuum* de mutations.
6. Bien que j'historiciserai ici le vécu subjectif de la psyché, je ne partirai pas d'une réduction de la subjectivité à une fiction épistémique du XIX^e siècle comme le fait Foucault dans *Les mots et les choses* ou encore dans *l'Archéologie du savoir*. Au contraire, je pousserai la «naïveté» jusqu'à poser l'hypothèse selon laquelle la constitution du socle épistémique de la subjectivité moderne – socle qui selon Alain Renaut se résume à «l'autoréflexion (la transparence à soi)» et à «l'autofondation ou si l'on préfère l'autonomie, [soit] le fait de se donner à soi-même la loi de son agir» (*L'Individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*, Paris, Hatier, 1998, p.71) – témoigne d'abord d'une transformation historique du vécu égologique, transformation non globalement réductible à l'épidémie des pratiques discursives concernant la subjectivité.
7. Lance Workman et Will Reader, *Psychologie évolutionniste. Une introduction*, trad. F. Parot, Bruxelles, de boeck, 2007 (2004), p.16 et p.ix de la «Préface».
8. Cf. André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole* [2 tomes]. *I. Technique et langage. II. La mémoire et les rythmes*, Collection «Sciences d'aujourd'hui», Paris, Albin Michel, 1964 et 1965.
9. Citation libre de S.J. Gould par C. Holdrege, «Foreword» dans Ernst-Michael Kranich, *Thinking beyond Darwin. The idea of the type as a key to vertebrate evolution*, trad. P. Luborsky, Hudson (NY), Lindisfarne Books, 1999, p.xvi.
10. Konrad Lorenz, «Les fondements instinctuels de notre culture (1967)» dans *L'homme dans le fleuve du vivant*, trad. J. Étoré, Paris, Flammarion, 1981, p.304.
11. Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Paris, Flammarion, 1984 (1953), p.134-135.
12. Jean-Pierre Vernant, «Aspects de la personne dans la religion grecque» dans Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, La Découverte, 1996, p. 361-362.

13. Je seconde ici Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique, op.cit.*, p.62.
14. Lucien Lévy-Bruhl, *Carnets*, Paris, PUF, 1998 (1949), p.77-78 (27 juillet 1938). Husserl a trouvé dans la conscience participative de Lévy-Bruhl une résonance de son propre concept d'*Umwelt*, en ce sens qu'elle révèle de manière pure « un monde qui n'est pas pour elle "représentation du monde" mais qui *pour elle* est le monde véritablement existant » (tel est l'*Umwelt*). Lettre de Husserl à Lévy-Bruhl du 11 mars 1935, trad. P. Soulez dans *Gradhiva*, 4, 1988, p.63-72; cité par Bruno Karsenti dans sa «Présentation» des *Carnets* de Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p.XXX.
15. Bruno Karsenti, «Présentation» dans Lévy-Bruhl, *Carnets, op. cit.*, p.XXXII, souligné par l'auteur.
16. Ce concept de monde-ambient (*Umwelt*) est au cœur de l'ouvrage tardif de Husserl *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (Paris, Gallimard, 1976). Il désigne ce qui sous-tend toute construction réflexive, autrement dit la donation du monde en sa primitivité radicale à la conscience. Le niveau de l'expérience mentale que nous tentons de désigner s'apparente à l'*Umwelt* de Husserl. Voir en ce sens la note 14 ci-dessus.
17. Je dois bien avouer d'avance que la méthodologie paléontologique est maigrement développée dans le paragraphe qui suit. Il faudrait aussi faire intervenir des données savantes sur les particularités linguistiques, sémantiques, sociologiques, etc. de l'espace-temps où s'inscrit tel penseur pour dégager plus distinctement l'ontologie spontanée à laquelle il participe.
18. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie 2*, Paris, Quadrige/PUF, 1997, p.1127.
19. Le logomorphisme consiste à attribuer à des hommes d'une époque révolue des formes contemporaines de pensée. C'est cette attitude que tente de désamorcer Owen Barfield dans *Saving the Appearances. A Study in Idolatry*, New York, Harcourt, Brace & World, Inc., 1957.
20. Le lecteur intéressé par une telle histoire plus détaillée à caractère paléontologique pourra consulter le livre d'Owen Barfield, *Saving the Appearances. A Study in Idolatry, op.cit.*, ou encore l'ouvrage en deux tomes de Rudolf Steiner, *Les énigmes de la philosophie*, trad. G. Bideau, Suisse, E.A.R., 1991. Dans les «Lignes directrices de l'exposé pour servir d'orientation» (p.23-34), Steiner distingue depuis le présocratisme quatre périodes d'une durée de sept à huit siècles chacune, dont la première et la dernière correspondent respectivement à celle que nous venons de caractériser et à celle que nous définirons maintenant.

21. Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, trad. H. Bideau, Paris, Triades, 1999, p.199.
22. Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, *op.cit.*, p.182.
23. *Idem.*
24. Owen Barfield soutient une idée analogue: «Anyone who finds it difficult to form any conception of participation, that is, of self and not-self identified in the same moment of experience, should reflect on that whole peculiar realm of semi-subjectivity which still leads a precarious existence under the name of “instinct” – or on those “irresistible” impulses, on which psychiatrists are inclined to dwell». Il donne ensuite l'exemple de l'expérience sexuelle qui est souvent éprouvée par les amants comme une *possession* par une force psychique extra-individuelle. *Saving the Appearances. A Study in Idolatry*, *op.cit.*, p.31 note 4.
25. *Op.cit.*
26. Owen Barfield, *Saving the Appearances. A Study in Idolatry*, *op.cit.*, p.12.
27. *Ibid.*, p.66.
28. *Idem.*
29. Goethe, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, *op.cit.*, p.199.

Politique éditoriale de la revue *Phares*

Tous les textes reçus font l'objet d'une évaluation anonyme par les membres du comité de rédaction selon les critères suivants : clarté de la langue, qualité de l'argumentation ou de la réflexion philosophique et accessibilité du propos. En outre, il est important pour les membres du comité que les textes soumis pour un dossier prennent en charge la question proposée de manière effective. La longueur maximale des textes recherchés est de 7000 mots, **notes comprises**. Les textes soumis à la revue doivent respecter certaines consignes de mise en page spécifiées sur le site Internet de la revue, au www.phares.fp.ulaval.ca. Un texte qui ne respecte pas suffisamment les consignes de mise en page de la revue ou qui comporte trop de fautes d'orthographe sera renvoyé à son auteur avant d'être évalué, pour que celui-ci effectue les modifications requises. Les auteurs seront informés par courriel du résultat de l'évaluation.

Les propositions doivent être acheminées par courriel à l'adresse électronique revue.phares@fp.ulaval.ca avant la prochaine date de tombée. Toute question concernant la politique éditoriale de la revue *Phares* peut être acheminée au comité de rédaction à cette même adresse. Les auteurs sont incités à consulter le site Internet de la revue pour être au fait des précisions supplémentaires et des mises à jour éventuellement apportées à la politique éditoriale en cours d'année.