

# RENCONTRES PHILO

RECUEIL DES ACTES DES COLLOQUES / 2001 - 2010





# RENCONTRES PHILO



© 2010 Centre d'Action Laïque du Brabant wallon

rue Lambert Fortune 33  
B - 1300 Wavre  
polephilo@laicite.net  
www.polephilo.be  
Tél.: 010/22 31 91  
Fax: 010/22 72 11



© 2010 Entre-vues

Campus de la Plaine ULB – CP 236  
Avenue Arnaud Fraiteur  
B - 1050 Bruxelles  
entre-vues@laicite.net  
www.entre-vues.net  
Tél. : 010 40 19 67  
Fax : 010 22 72 11

#### **Tous droits réservés**

aucun élément de cette publication ne peut être copié, introduit dans une banque de données ni publié sous quelque forme que ce soit, soit électronique, soit mécanique, par photocopies, par photographies ou de toute autre manière, sans l'accord écrit et préalable de l'éditeur.

#### **Crédits photographiques**

L'ensemble des crédits photographiques de cet ouvrage sont donnés en regard des illustrations.

Malgré tous nos efforts pour respecter nos obligations concernant l'iconographie, les textes et les citations, il est possible que certains ayants droit nous soient restés inconnus. Nous restons à leur disposition pour régulariser la situation.

La plupart des actes sont retranscrits selon les enregistrements effectués lors des colloques et réécrits par Magdalena Darmas, philosophe. Tous les textes ont été présentés aux orateurs pour accord.

#### **Graphisme et mise en page**

Sébastien Vellut

Ouvrage réalisé avec le soutien de la Province du Brabant wallon et de la Communauté française de Belgique

ISBN : 978-2-8052-0099-1

dépot légal : 2010

D/2010/12.413/1

# RENCONTRES PHILO

---

RECUEIL DES ACTES DES COLLOQUES / 2001 - 2010





## PRÉFACE

ALI SERGHINI – Président d'Entre-vues, Administrateur du CALBW

## 2001 - POURQUOI LA PHILOSOPHIE ?

## INTRODUCTION

ALI SERGHINI – Président d'Entre-vues, Administrateur du CALBW

## LA PHILOSOPHIE DANS LA VIE QUOTIDIENNE

DANIEL GIOVANNANGELI – Professeur de philosophie à l'ULg

JACQUES SOJCHER – Philosophe, Professeur à l'ULB

## PANORAMA DES PRATIQUES DE DÉMOCRATISATION DE LA PHILOSOPHIE EN EUROPE ET EN BELGIQUE

MICHEL TOZZI – Professeur des Universités à Montpellier III, Directeur du Cerfee-Irsa  
(Centre d'étude et de recherche sur les formes d'enseignement et d'éducation)

## POURQUOI LA PHILOSOPHIE AVEC DES ÉLÈVES EN GRANDES DIFFICULTÉS SCOLAIRES ?

JEAN-CHARLES PETTIER – Professeur de philosophie,  
Docteur en Sciences de l'éducation à l'IUFM de Créteil

## PROPOS LIBRES SUR LA PHILOSOPHIE « À LA BELGE »

BAUDOUIN DECHARNEUX – Chercheur qualifié FNRS, Chargé de cours à l'ULB,  
Section de philosophie, Institut d'Étude des Religions et de la Laïcité

59

## LA CHARITÉ EST-ELLE UNE INVENTION CHRÉTIENNE ?

ROBERT JOLY – Professeur honoraire aux Universités de Mons et de Bruxelles

63

## PHILOSOPHIE OU LANGAGE DE L'AMOUR : QUAND AIMER ET CHANTER SONT SYNONYMES...

DIDIER STAMPART – Licencié en philologie romane

67

## L'AMOUR, LA MORT.

LUC RICHIR – Psychanalyste

75

## Y A-T-IL UNE ÉTHIQUE DE L'ART ?

ÉRIC CLÉMENS – Philosophe, Écrivain

79

## Y A-T-IL UN ART CONTEMPORAIN ?

LAURENT BUSINE – Directeur du MAC's

83

## CRÉATION LITTÉRAIRE ET SOCIÉTÉ

JACQUES DE DECKER – Écrivain, Secrétaire perpétuel de  
l'Académie Royale de la Langue et de la Littérature françaises de Belgique



## **L'IMAGE RESPONSABLE ?**

**HENRY INGBERG** – Secrétaire général du Ministère de la Communauté française

### **2004 - LAÏCITÉ : TERREAU DES LIBERTÉS**

## **ASPECT HISTORIQUE DE LA LAÏCITÉ**

**HERVÉ HASQUIN** – Président de l'Institut d'Étude des Religions et de la Laïcité, Professeur à l'ULB

## **LA LAÏCITÉ DANS LA BELGIQUE D'AUJOURD'HUI**

**PHILIPPE GROLLET** – Président du Centre d'Action Laïque, co-Président du Conseil Central Laïque

## **ASPECT HISTORIQUE DU FANATISME**

**BAUDOUIN DECHARNEUX** – Professeur à l'ULB et aux facultés universitaires Saint Louis

## **LA LAÏCITÉ DANS LES ÉTATS DU MOYEN-ORIENT**

**ROBERT ANCIAUX** – Professeur honoraire de l'ULB

## **DE LA LAÏCITÉ**

**JEAN-FRANÇOIS KAHN** – Directeur de l'hebdomadaire Marianne

# 147

## INTRODUCTION

ALI SERGHINI – Président d'Entre-vues, Administrateur du CALBW

# 149

## LES PARTIS POLITIQUES SONT-ILS NÉCESSAIRES À LA DÉMOCRATIE ?

JEAN-JACQUES VISEUR – Député CDH

MARCEL CHERON – Député Écolo

PHILIPPE MAHOUX – Sénateur PS

RICHARD MILLER – Député MR

# 165

## LA QUESTION DE L'UNIVERSALITÉ AUJOURD'HUI, DU POINT DE VUE DE LA PHILOSOPHIE ET DE L'ENGAGEMENT POLITIQUE

JEAN-MICHEL BESNIER – Professeur de philosophie à la Sorbonne

# 177

## COMMENT RENDRE COMPTE DE LA POLITIQUE

DAVID COPPI – Journaliste politique

# 183

## DES CLIVAGES AUX PARTIS

VINCENT DE COOREBYTER – Directeur du CRISP

**INTRODUCTION**

ALI SERGHINI – Président d'Entre-vues, Administrateur du CALBW

**PLAISIRS ET CIE...**

JACQUES SOJCHER – Philosophe, Professeur émérite à l'ULB

**LA NOTION DE PLAISIR EN DROIT**

PIERRE LEGROS – Avocat, Ancien Bâtonnier du Barreau de Bruxelles, Professeur à l'ULB

**L'INCONSCIENT SERT-IL NOTRE PLAISIR ?**

YVES DEPELSENAIRE – Psychanalyste

**NEUROBIOLOGIE DE LA RÉCOMPENSE, DU RENFORCEMENT ET DU « PLAISIR »**

ALBAN DE KERCHOVE D'EXAERDE – Neurobiologiste moléculaire à l'ULB, Chercheur qualifié au FNRS

**FINALITÉ CULTURELLE DE LA DÉGUSTATION**

PÉRICO LÉGASSE – Rédacteur en chef de Marianne, Chroniqueur gastronomique sur France Inter

**LECTURES LIBERTINES**

VÉRONIQUE DE MIOMANDRE – Conteuse

227

## **LA VERTU DU PLAISIR : LE SILLAGE D'ÉPICURE**

HENRI PENA-RUIZ – Philosophe, Écrivain

### **L'ÉCONOMIE EST-ELLE ENCORE HUMAINE ? - 2007**

257

## **INTRODUCTION**

ALI SERGHINI – Président d'Entre-vues, Administrateur du CALBW

259

## **MULTIPOLARITÉ ET MONDIALISATION : SONT-ELLES COMPATIBLES ET INÉLUCTABLES ?**

GUY SPITAEELS – Ministre d'État

269

## **ÉCONOMIE ET GOUVERNANCE POLITIQUE**

ROBERT TOLLET – Président du Conseil Central de l'Économie, Président honoraire de l'ULB

277

## **ÉCONOMIE : GUERRE ET PAIX OU LA GOUVERNANCE MONDIALE PAR LE CHAOS**

PIERRE GALAND – Président du Centre d'Action Laïque

285

## **ÉCONOMIE SOCIALE ET SOLIDAIRE : UNE ALTERNATIVE ÉCONOMIQUE CRÉDIBLE**

MARIE-CAROLINE COLLARD – Directrice de l'asbl SAW-B

291

## **CAPITALISME, ÉCONOMIE DU DÉSIR ET ÉTHIQUE**

SYLVAIN REBOUL – Professeur honoraire de philosophie (France)

## **INTRODUCTION**

ALI SERGHINI – Président d'Entre-vues, Administrateur du CALBW

## **DISCOURS INAUGURAL**

CHRISTIAN DUPONT – Ministre de l'Éducation

## **LE CONCEPT ÉPOUVANTAIL**

OSCAR BRENIFIER – Docteur en Philosophie, Formateur

## **LA VIE APPROFONDIE : À PROPOS DU DIALOGUE SOCRATIQUE**

KRISTOF VAN ROSSEM – Philosophe, Professeur de philosophie à l'HUB, Collaborateur éducatif Spes Forum,  
Lecteur dans l'éducation des professeurs à l'Institut supérieur de Philosophie, KULeuven

## **LES ACTIVITÉS À VISÉE PHILOSOPHIQUE AVEC DES ÉLÈVES EN DIFFICULTÉS : POURQUOI ? COMMENT ?**

JEAN-CHARLES PETTIER – Professeur de philosophie, Conseiller philosophique

## **UNE PHILOSOPHIE DE LA LIBERTÉ**

GILLES GENEVIÈVE – Professeur des écoles, Animateur d'ateliers philosophiques

## **INTRODUCTION**

**ALI SERGHINI** – Président d'Entre-vues, Administrateur du CALBW

## **APPRENDRE À PHILOSOPHER SUR LES ÉMOTIONS : UN PAS VERS LA PRÉVENTION DE LA VIOLENCE. DES RÉSULTATS DE RECHERCHE AUPRÈS D'ENFANTS DE 5-6 ANS**

**MARIE-FRANCE DANIEL** – Professeure titulaire à l'Université de Montréal,  
Docteure en philosophie de l'éducation

## **RAISONNEMENT MORAL ET PHILOSOPHIE POUR ENFANTS**

**SERGE ROBERT** – Professeur titulaire au département de philosophie à l'Université du Québec à Montréal

## **LA VIOLENCE COMME RÉPONSE DU SUJET VIOLENTÉ**

**GUY DE VILLERS** – Professeur émérite de l'Université Catholique de Louvain  
Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation

## **INTRODUCTION**

**ALI SERGHINI** – Président d'Entre-vues, Administrateur du CALBW

## **PEUT-ON ÉDUIQUER AUX MÉDIAS ?**

**DOMINIQUE VOSTERS** – Directeur de Cabinet-adjoint de la Ministre Fadila Lanaan

## **CECI N'EST PAS UNE IMAGE**

ÉRIC CLÉMENS – Philosophe, Écrivain

## **LE JT : INFORMER OU SÉDUIRE ?**

FRANÇOIS DE BRIGODE – Journaliste RTBF

**NOTES**





## PRÉFACE

ALI SERGHINI – Président d'Entre-vues / Administrateur du CALBW

Dix fois ! Dix ans !

Les années s'envolent, les écrits restent et témoignent de notre engagement et de votre fidélité.

Notre engagement en faveur de la laïcité est une tentative chaque fois renouvelée pour construire un lieu ouvert à tout questionnement. Pareil lieu est la condition nécessaire pour permettre l'expression de tous dans une pacifique coexistence. Notre laïcité se soutient de sa position critique, interrogative et rationnelle. Elle ne saurait se subordonner à aucun dogme. En cela, elle vise une société libre, dégagée de toute assignation à l'enfermement théologique ou idéologique.

Notre méthode est philosophique, cela signifie que la clarification des concepts, la mise en interrogation de leurs présupposés, la construction d'un savoir légitimé nous guident dans le choix de nos thèmes et de nos orateurs.

Notre monde actuel nous oblige à penser dans une société médiatique. Comment pouvons-nous encore y poser nos questions ? Comment les médias altèrent-ils notre rapport au savoir, à la vérité, à l'école, bref, au monde, et comment ?

Pendant dix ans nos sujets de débat ont été multiples et variés. Jugez-en :

- ▶ Pourquoi la philosophie ?
- ▶ Amour de la philosophie - philosophie de l'amour
- ▶ Esthétique, art et culture
- ▶ Laïcité : terreau des libertés
- ▶ Autour de la politique
- ▶ Les plaisirs et les jours
- ▶ L'économie est-elle encore humaine ?
- ▶ Les enfants font de la philo... Étonnant ?
- ▶ Une si petite violence...
- ▶ Sage comme une image...

Nos orateurs sont philosophes, professeurs d'université, politiques. Ils partagent tous cette conviction que c'est le débat qui fait la richesse d'une rencontre et non la position du magistère.

Qu'ils soient tous vivement remerciés.

Leurs textes sont ici réunis et rendus disponibles à tous. Leurs qualités en font des outils de référence et de connaissance que le temps n'a guère émoussés.

Pour le Centre d'Action Laïque du Brabant wallon et Entre-vues, partenaires historiques et heureux, les Rencontres Philo sont une innovation singulière, quoiqu'ancienne.

Dix ans, c'est peu et c'est beaucoup.

Peu au regard de ce que le CALBW et EV entendent encore apporter, modestement, mais de façon déterminée, au débat dont aucune société démocratique ne peut se passer.

Beaucoup, en regardant le bilan. Des philosophes, des historiens, des politiques, des musiciens, des acteurs, des linguistes se sont joints à notre entreprise et nous ont aidés à mieux comprendre et agir dans le respect de la laïcité, c'est-à-dire de la condition indispensable à toute pensée libre, en fonction d'un monde qui ne cesse de fragiliser nos certitudes.

Les équipes du CALBW et d'EV se sont impliquées sans ménager leurs efforts au service des Rencontres Philo, notre gratitude leur est acquise.



# POURQUOI LA PHILOSOPHIE ?

© Asif Akbar





# POURQUOI LA PHILOSOPHIE ?

RENCONTRES PHILO – 21 et 22 novembre 2001 – Ottignies et Jodoigne



## INTRODUCTION

ALI SERGHINI – Président d'Entre-vues / Administrateur du CALBW

Nous avons invité deux philosophes à nous dire, selon leur approche et leur manière, comment la philosophie pourrait s'inscrire dans le quotidien. C'est une question à plusieurs degrés qui peut se lire aussi comme une interrogation sur le quotidien même de la philosophie, sur son propre travail qu'elle ne cesse d'élaborer.

Où alors, la philosophie au risque du quotidien. Autrement dit : que peut la philosophie face à notre immédiateté existentielle, individuelle ou collective ? C'est ainsi que l'hebdomadaire *Marianne* a été amené, il y a quelque temps, à poser cette question : « Les philosophes sont-ils toujours dans la cité ? ». Quelle question !

Dominique Lecourt, auteur du livre *Les piètres penseurs*<sup>1</sup>, y répondait en dénonçant les penseurs qui ne font que vibrer aux événements. Pour lui, la philosophie serait devenue consensuelle, tournée vers un anthropocentrisme individualiste sans engagement, vautrée dans un moralisme salonnard et médiatique. Vous voyez, la charge n'est pas légère. Un sujet autonome, narcissique, hédoniste, pourquoi pas. Mais faut-il choisir entre le Rousseau du *Contrat Social* ou le Rousseau des *Confessions* ?

Alors que les dogmes religieux semblent reprendre de la vigueur, il nous faut persévérer dans l'interrogation du vivant et dans l'analyse des causes qui le font évoluer. Si l'on peut se réjouir aujourd'hui du nombre croissant des publications philosophiques, ne faut-il pas aussi les soumettre à un regard critique ?

Nos deux professeurs de philosophie feront leur, j'en suis sûr, cette phrase de Nietzsche : « Qu'il appartient à l'humanité d'un maître de mettre ses élèves en garde contre lui-même ».

Daniel Giovannangeli enseigne à Liège. Grand connaisseur de l'œuvre de Jacques Derrida, il a publié – je cite quelques ouvrages – *La fiction de l'être, lecture de la philosophie moderne*<sup>2</sup>, *Écriture et répétition, approche de Derrida*<sup>3</sup> et *La passion de l'origine*<sup>4</sup> dont le projet s'indique en ces termes : « Dans l'impossibilité de penser ma naissance et ma mort comme de vivre la vie d'autrui, cernée pourtant par elle comme par un horizon, je suis (selon la forte expression de Merleau-Ponty) *donné à moi-même* ». Cette passion originaire est alors véritablement scrutée par Daniel Giovannangeli. Dans l'ouvrage *Le retard de la conscience*<sup>5</sup>, il traite notamment de trois grands philosophes, Husserl, Sartre et Derrida.

Jacques Sojcher est auteur de nombreux ouvrages comme *Le Professeur de philosophie*<sup>6</sup> et bien d'autres écrits sur l'art. Il a consacré un ouvrage à l'esthétique de Nietzsche intitulé *Nietzsche, la question et le sens*<sup>7</sup>. Jacques Sojcher nous prévient que l'esthétique rassure en nous détournant de ce qui, dans l'œuvre, se démontre comme une violence irrecevable par la pensée, comme excès de l'être. Alors, s'interroge-t-il, comment garder la question ? ou « Quel livre le pourrait sinon celui qui brisant le cours, affirmant la discontinuité laisse apparaître la question dans sa forme énigmatique » ?





## LA PHILOSOPHIE DANS LA VIE QUOTIDIENNE (1)

DANIEL GIOVANNANGELI – Professeur de philosophie à l'ULg

Je partirai d'une anecdote, longtemps fameuse. Au début de l'année 1933, Raymond Aron fait découvrir la phénoménologie à Sartre. Simone de Beauvoir a donné, dans *La Force de l'âge*, un récit frappant de cette découverte. Je le rappelle pour commencer : « Raymond Aron passait l'année à l'Institut français de Berlin et, tout en préparant une thèse sur l'histoire, il étudiait Husserl. Quand il vint à Paris, il en parla à Sartre. Nous passâmes ensemble une soirée au *Bec de gaz*, rue Montparnasse : nous commandâmes la spécialité de la maison : des cocktails à l'abricot. Aron désigna son verre : 'Tu vois, mon petit camarade, si tu es phénoménologue, tu peux parler de ce cocktail, et c'est de la philosophie.' Sartre en pâlit d'émotion, ou presque<sup>8</sup> ». De cette rencontre qui prend des allures d'événement, et même de conversion philosophique (au sens en quelque sorte sécularisé que Sartre donna au terme « conversion »), il existe plusieurs versions. Les divergences portent sur la boisson : ce cocktail était-il à l'abricot ou à l'ananas ? À moins, comme le déclara Aron, que la boisson ait été plutôt un verre de bière. La version qu'en a donnée Sartre trahit une divergence quant au bec de gaz : ce n'est plus le nom du café de Montparnasse, mais l'objet même du questionnement philosophique. « L'envoyé du Ciel, pour moi, écrit malicieusement Sartre, ce fut Raymond Aron. Retour de Berlin, il me parlait dans un bar des phénoménologues. 'Ces gaillards-là, conclut-il en souriant, trouvent le moyen de philosopher sur tout. Ils passeraient la nuit à décrire phénoménologiquement l'essence d'un bec de gaz'. Je fus transporté : rien ne me parut plus important que la promotion des réverbères à la dignité d'objet philosophique<sup>9</sup> ».

Il s'agissait de partir d'une anecdote. Car c'est bien de l'anecdote ou, plus justement, de la promotion de l'anecdote à la dignité philosophique qu'il s'agit.

Bec de gaz ou cocktail de fruits, peu importe. Voilà ce qui donne au jeune Sartre son impulsion philosophique. Comprendre les choses de la vie, penser les objets quotidiens. Toute ironie mise à part, il n'est pas interdit de faire sienne une telle interprétation de l'ambition phénoménologique. Ainsi est-ce dans le maître-livre de Heidegger, *Sein und Zeit*, publié bien avant le rectorat de 1933, in *tempore non suspecto*, qu'on trouvera une analyse phénoménologique de la quotidienneté.

L'analyse est d'une portée considérable. Il y va précisément de la dimension de l'être-avec, de l'être-avec-les-autres. La quotidienneté, Heidegger l'élève à la dignité philosophique dans la mesure où il considère qu'elle me constitue originellement. Elle n'est pas réductible au conformisme social, elle ne manifeste pas seulement une manière de me conformer aux comportements dominants, de me régler sur ce qu'on appellerait volontiers l'idéologie dominante du groupe social. La quotidienneté me révèle qu'au plus intime de moi, je suis essentiellement anonyme. Ainsi, au § 27 de *Sein und Zeit* (intitulé « L'être soi-même quotidien et le On ») lit-on : « *De prime abord*, « je » ne « suis » pas au sens du Soi-même propre, mais je suis les autres selon la guise du On. C'est à partir de celui-ci et comme celui-ci que, de prime abord, je suis « donné » à moi-« même<sup>10</sup> ». Comprenons, un peu plus simplement, que je suis d'abord autre que moi-même, que, d'abord, je ne suis pas identique à moi.

Il faut cependant souligner que cette altérité originelle est immédiatement pensée sur le mode de ce que Heidegger appelle la *Verfallenheit*, la déchéance. En d'autres termes, tout commence par l'aliénation. Cette aliénation première correspond à une détermination fondamentale, banale et quotidienne. Et on n'y échappe qu'exceptionnellement. Il est significatif que

Heidegger, même s'il montre sans présupposition que l'anonymat du *On* coïncide avec la structure fondamentale, considère également que le *On*, c'est-à-dire le quotidien, est la marque de l'*inauthenticité*. En d'autres termes, mon authenticité est à conquérir sur le quotidien, contre le quotidien. L'anonymat du quotidien se confond avec le *nivellement*. Le §27 de *Sein und Zeit*, à nouveau, souligne ce nivellement de la quotidienneté, qui fait que, dit Heidegger, «chacun est l'autre et nul n'est lui-même<sup>11</sup>.» Bref, même si la phénoménologie possède cette vertu (que Raymond Aron fait découvrir à Sartre) de conférer une dignité philosophique au quotidien et si Heidegger part du quotidien comme d'une structure originelle, il reste que la présupposition – que rien de phénoménologique ne me paraît commander – d'une inauthenticité de la vie quotidienne préside à ce qu'il faut bien appeler l'axiologie heideggerienne. La préférence philosophique traditionnelle reste intacte et *ininterrogée* en tant que telle : c'est contre le mode d'être au quotidien que se conquiert l'authenticité.

La question se pose de savoir si la philosophie n'est pas, dans son principe, rebelle à la dimension du quotidien. Autrement dit, si la préférence qui anime le projet philosophique n'est pas exclusive de l'intérêt, sinon du respect, pour le quotidien. La philosophie ne s'institue-t-elle pas, dès son commencement platonicien, de l'interruption du discours anonyme, volontiers ignorant de son origine, qu'est la *doxa*, – ce qu'il est convenu de traduire par « opinion » ?

L'accusation est fréquente, banale. Elle ressortit elle-même à la *doxa*. C'est elle qui sous-tend le diagnostic hyperboliquement sévère que Freud adresse à la philosophie, et cela, précisément, dans son ouvrage sur la vie quotidienne, dans sa *Psychopathologie de la vie quotidienne*. L'argument que développe le chapitre 12 (« Déterminisme, croyance au hasard et superstition ») envisage d'un même geste superstition, paranoïa et métaphysique.

Sommairement résumée, la thèse freudienne consiste à distinguer l'interprétation légitime, qui croit au hasard extérieur, de l'interprétation pathologique qui croit au hasard intérieur ou psychique :

« Alors que l'homme normal, écrit Freud, admet une catégorie d'actes accidentels n'ayant pas besoin de motivation, catégorie dans laquelle il range une partie de ses propres manifestations psychiques et actes manqués, le paranoïaque refuse aux manifestations d'autrui tout élément accidentel. Tout ce qu'il observe sur les autres est significatif, donc susceptible d'interprétation. D'où lui vient cette manière de voir ? Ici, comme dans beaucoup de cas analogues, il projette probablement dans la vie d'autrui ce qui existe dans sa propre vie à l'état inconscient<sup>12</sup>. » Son projet d'une *métapsychologie*, Freud le formule alors contre ce qu'il désigne – d'une manière philosophiquement approximative – comme la *métaphysique*, et qu'il confond avec la religion : « Lorsque les hommes ont commencé à penser, ils ont été obligés de résoudre anthropomorphiquement le monde en une multitude de personnalités faites à leur image ; les accidents et les hasards qu'ils interprétaient superstitieusement étaient donc à leurs yeux des actions, des manifestations de personnes ; autrement dit, ils se comportaient comme les paranoïaques »<sup>13</sup>.

Le diagnostic est évidemment sévère. Est-il pour autant sans appel ? La philosophie, tout compte fait, dans la mesure où elle supposerait l'arrachement d'avec le quotidien, ne doit-elle pas être mise au rang de ces manifestations aberrantes que décrit la *Psychopathologie de la vie quotidienne* ? Ne partage-t-elle pas, structurellement en quelque sorte, avec la conception mythologique du monde, cette disposition paranoïaque à la surinterprétation ? Ne se présente-t-elle pas comme une herméneutique illimitée ?

Faisons droit, au moins par méthode, à cette thèse. Elle possède le mérite de jeter le soupçon sur le rapport, qui serait d'essence ou de structure, que nouerait la philosophie avec la vie quotidienne. La philosophie, en somme, comme recherche du sens ferait de toute chose un signe.

Il serait aisé, et je m'en tiendrai à cette réponse, de trouver un contre-exemple. Plus, il serait aisé de retrouver *dans la philosophie elle-même* la thèse que Freud avance à l'encontre de la métaphysique.

Car enfin, c'est bien à la représentation par signes que, déjà, Spinoza rapportait ultimement la superstition. Ce que Spinoza décèle dans le langage des Écritures, c'est l'interdit de la connaissance que fait peser le recours aux paraboles. Plus justement, s'il faut parler de connaissance s'agissant de la connaissance par signes (et Freud ne niait pas qu'il y eût une part de vérité, même ignorante de sa propre portée, chez le paranoïaque), c'est de la connaissance encore prise dans les rets de l'imagination. Bref de la connaissance partielle, inaccomplie, c'est-à-dire de la superstition qui engendre, dirais-je, les monstres du fanatisme.

C'est dire que de Spinoza à Freud, la conséquence est bonne. Que Freud, mettant au jour la psycho-

pathologie de la vie quotidienne, pose ses pas dans les pas du philosophe. Et qu'il donne ainsi à penser que, bien loin que la philosophie soit vouée à ignorer le quotidien, elle pourrait s'être également donné pour tâche, non de le refuser en totalité comme totalement inauthentique, mais d'en dégager les manifestations inauthentiques. Telle serait la tâche du philosophe *critique*, au sens fort de ce terme, de la vie quotidienne: non pas renvoyer à l'inauthenticité le quotidien – c'est-à-dire le rapport que les hommes nouent entre eux en instituant un monde commun: qu'est d'autre la démocratie? – mais discerner, au cœur même du quotidien, ce qui est aliénation de ce qui est authentique. Et de la sorte, contribuer à résister à cette perte du monde commun qui nous menace sans répit.



## LA PHILOSOPHIE DANS LA VIE QUOTIDIENNE (2)

JACQUES SOJCHER – Philosophe / Professeur à l'ULB

Qu'est-ce que le quotidien ? Qu'est-ce que la philosophie ? Quels rapports ont-ils entre eux ? À chacun son pain quotidien, à chacun sa philosophie. Je voudrais, pour essayer de répondre à cette question, interroger trois poètes qui ont une réflexion philosophique : Rimbaud, Mallarmé et Breton. Ils ont tous les trois en commun une horreur du quotidien.

Rimbaud a 17 ans. Il termine sa rhétorique mais c'est la guerre franco-allemande et les cours sont interrompus pendant un an. Il écrit à son ami Paul Demeny pour lui expliquer son ennui profond dans sa province. C'est le procès du quotidien fait en 1871 (28 août) par un adolescent. « J'ai quitté depuis plus d'un an la vie ordinaire pour ce que vous savez. Enfermé sans cesse dans cette inqualifiable contrée ardennaise, ne fréquentant pas un homme, recueilli dans un travail infâme, inepte, obstiné, mystérieux, ne répondant que par le silence aux questions, aux apostrophes grossières et *méchantes*, me montrant digne dans ma position extra-légale, j'ai fini par provoquer d'atroces résolutions d'une mère aussi inflexible que soixante-treize administrations à casquettes de plomb ». À son professeur Georges Izambard, il écrit une lettre où il lui dit : « Vous roulez dans la bonne ornière ». Généralement on roule dans la mauvaise ornière. Il prend une position de hors-la-loi et se déclare en grève. Il se voue à un autre travail, il veut devenir un « horrible travailleur », monstrueux, anormal.

Mallarmé critique la quotidienneté dans le langage que nous employons vous et moi. C'est ce qu'il appelle la « parole brute », ou la « parole immédiate », « l'universel *reportage* ». « [Tout participe de] l'universel *reportage*, (...) la littérature exceptée (...) »<sup>14</sup>. Mallarmé veut accéder à une autre parole, qui nous ferait voir autrement, par la voix, par l'incantation. On verrait la fleur sortant de tout bouquet, la

fleur apparaître en elle-même, dans son essence matérielle. L'ordinaire deviendrait extraordinaire.

Breton, dans un des *Manifestes du surréalisme* parlera de la réalité : « cette histoire à dormir debout ». Le mot d'ordre c'est de se réveiller, de revivifier un quotidien, où plus rien ne surprend, où tout est connu, où tout est attendu, où il n'y a plus de surprise, plus de merveilleux. S'immerger dans le quotidien, – ce que nous faisons généralement tout le temps – c'est donner congé au merveilleux, c'est être pris par l'habitude, par l'ennui, par la vie mécanique. L'urgence est de retrouver le merveilleux, l'enfance, la poésie, le désir que le quotidien endormait. En quoi le quotidien peut-il nous user ?

Prenons un exemple que nous connaissons tous, l'amour. Breton diagnostique l'usure du quotidien dans le couple. Que nous dit-il, lui qui était un monogame acharné, mais qui a connu quatre femmes dans sa vie, quatre amours uniques ? Que nous ne sommes pas à la hauteur de l'amour. Pourquoi ? Parce que le quotidien nous mine. Le quotidien, c'est le travail aliénant, c'est la chape des préjugés, – religieux en particulier – c'est toute une série de représentations qui nous enferment, et qui font de nous des stéréotypes ambulants, fussent-ils culturels. Que faut-il faire ? Le remède est simple : de la réactivation continue. Evidemment, quand c'est « métro, boulot, dodo », quand les hommes et les femmes rentrent crevés du travail, pousser à la poétisation et à la « réamouration » n'est pas si évident. C'est une lutte permanente pour ne pas se laisser écraser par l'habitude, par le cela-va-de-soi, par la paresse. Ce n'est pas refuser le quotidien, c'est le poétiser, le repenser, c'est retrouver le désir là où le désir est devenu un besoin et où tout est ramené finalement à des

productions, à des valeurs aliénantes. Voilà le programme merveilleux mais assez utopique de Breton.

Quittons les poètes pour rencontrer les philosophes. Prenons l'exemple d'Heidegger. Il parle avec un certain mépris du bavardage, de l'équivoque, de la curiosité et donc de la quotidienneté. Le bavardage, la curiosité, l'équivoque, c'est le divertissement que condamne Pascal. Que fait l'homme d'après Pascal ? Il veut tout, sauf rester seul avec lui-même. Par conséquent il court, il court, il remplit son agenda. Pas un instant pour avoir le temps. Pas d'espace, tout est bien compact, pour qu'on n'ait plus l'occasion de penser à sa condition de mortel.

Autre exemple bien différent, Saint-Augustin, dans *Les Confessions*, définit le péché comme « la violence de l'habitude ». Le quotidien est tissé d'habitudes qui nous rassurent... et nous enchaînent. Le quotidien est lié à une habitude qui aplatit notre vie à une répétition plus ou moins mécanique.

On ramène toujours l'autre à soi-même ou à une généralité. Le moi et l'autre se mettent dans des contextes. Or la relation éthique à l'autre le « décontextualise ». Le visage est saisi hors de la « mêmété ». Pour Levinas, la vraie rencontre avec l'autre dans laquelle on le laisse être autre, nous jette hors de l'égoïsme ordinaire, de l'habitude, du besoin. Le besoin c'est ce qu'on satisfait, c'est un manque qu'on satisfait tout le temps et qui redevient un manque – vieille idée des philosophes, de Platon à Lacan. Chez Levinas, le désir est désir de l'infini. Donc il me jette hors de moi, hors de ma demeure, de mes possessions, hors de tout avoir. C'est pour cela que je n'ai pas de demeure, que je suis littéralement, pour employer un mot deleuzien, « déterritorialisé » et donc à ce moment-là, dans le quotidien même, je quitte la dimension du quotidien pour rencontrer l'autre, pour accueillir son épiphonie.

Ces exemples nous montrent chaque fois une méfiance, une dévalorisation du quotidien et l'exigence de transfigurer ce quotidien pour pouvoir y habiter.

Revenons à Mallarmé: « Un homme au rêve éveillé vient ici parler d'un homme qui est mort ». Mallarmé parle, à Charleroi, de son ami Barbey d'Aureville, qui vient de mourir. Il poursuit: « Sait-on ce que c'est qu'écrire ? (...) Qui l'accomplit intégralement se retranche<sup>15</sup> ». C'est vrai, il a parfaitement raison, mais se retrancher de quoi ? Du quotidien. Se retrancher de la famille, des amis, des tâches profanes.

Je pense qu'il y a dans l'activité philosophique comme dans l'activité d'artiste, une exigence de retrait. Je vois difficilement de grands philosophes dans la cité du matin au soir. On pourrait rêver à un philosophe dans la cité qui pense la politique avec un minimum de retrait et un maximum d'insertion dans le social. Penser le politique, penser la vie publique, penser la vie privée, penser l'accordéon du local et de l'universel – ce que j'appelle la multiplication des identités qui traversent le quotidien. Nous sommes tous d'un village, d'un quartier, d'une maison, d'une famille, d'un pays, d'une langue, d'une culture, d'une religion ou d'une laïcité. La tâche urgente, c'est de pouvoir penser en même temps le local et l'universel. Je crois qu'aujourd'hui on a perdu le rapport à l'universel. C'est une crise qui est une crise planétaire et qui secoue le quotidien. On ne se reconnaît plus dans notre quotidien, on n'a plus nos repères.

L'universel, c'est l'homme-produit, c'est le modèle d'un capitalisme planétaire qui ne tient pas compte de la couche d'ozone, des plus défavorisés, de l'écart grandissant entre les riches et les pauvres. Il y a aussi le modèle des intégrismes qui ne sont pas uniquement islamistes. Et entre les deux, quel est le nouvel universel qu'on peut invoquer ? Qui pense encore aux lendemains qui chantent ? Même dans la religion, il y a une crise, il y a un doute qui s'installe. Cette inquiétude transite tout.

Le quotidien en est secoué d'une façon peut-être bénéfique pour repenser ces questions. À chacun son invention d'un quotidien, d'un bon quotidien. Mon bon quotidien serait une boîte dans une boîte, dans une boîte, dans une boîte. Je suis bruxellois, j'appartiens à la Communauté française, je me sens belge. Je suis européen, je suis Juif, je suis athée ... On peut multiplier ainsi les identités.

Peut-être faut-il revaloriser l'apparence ? C'est ce que pense Clément Rosset. Dans *Loin de moi*, il remet en question le moi profond. Le moi profond est illusoire, c'est le moi social qui existe. Le moi réel c'est le moi socialisé. Ce sont tous les autres, le social qui est en moi. Prendre conscience de notre multiplicité, c'est être à l'écoute de notre pluralité. Peut-être le plus difficile c'est la présence, la présence à soi, la présence à l'autre, la présence au quotidien. Comment peut-on « présentifier » le quotidien, rendre extraordinaire l'ordinaire ?

Comment dans le quotidien être des hommes, des femmes à la fois de la responsabilité et du plaisir ? Comment recevoir et donner ? Comment partager ?

Il me semble que la philosophie interroge sans arrêt le quotidien, comme la poésie, comme l'art, comme le politique. Il s'agit de jeter des ponts entre les différentes perspectives, les manières de voir, artistiques, philosophiques, sociologiques, l'expérience de chacun de nous. C'est peut-être cela la revisitation « philosophique » du quotidien.





## PANORAMA DES PRATIQUES DE DÉMOCRATISATION DE LA PHILOSOPHIE EN EUROPE ET EN BELGIQUE

MICHEL TOZZI – Professeur des Universités à Montpellier III / Directeur du Cerfee-Irsa (Centre d'étude et de recherche sur les formes d'enseignement et d'éducation)

Je développerai trois points de vue :

- ▶ Qu'est-ce que démocratiser la philosophie ?
- ▶ Y a-t-il une nécessité à ce que la philosophie apprenne à penser par soi-même ? Comment, à ce moment-là, l'enseigner ?
- ▶ Peut-on véritablement apprendre à philosopher en discutant ?

Puisque mon terrain de recherche actuellement, c'est essentiellement l'introduction de la philosophie comme pratique innovante à l'école primaire, je me situerai directement dans le prolongement de la philosophie des Lumières.

Ma première référence sera Diderot qui disait qu'il faut « rendre la philosophie populaire<sup>16</sup> ». Voilà un peu le mot d'ordre de l'encyclopédiste.

Qu'est-ce que ça voudrait dire ? Qu'est-ce que ça peut vouloir dire « rendre la philosophie populaire » ? Ça pourrait vouloir dire la faire aimer, c'est-à-dire faire en sorte qu'elle soit désirable.

C'est vrai que, étymologiquement, la philosophie, *philosophia*, c'est l'amour, le désir du savoir, de la sagesse. Il y a quelque chose qui est de l'ordre du désir et de l'amour dans la philosophie.

Tout le problème est de savoir, s'il s'agit de l'ambiguïté de la sagesse de l'Antiquité, si l'on réfère principalement à une façon de penser ou à une conduite et une manière d'agir.

Un philosophe comme Pierre Hadot<sup>17</sup> aurait tendance à présenter notamment la philosophie de l'Antiquité plutôt comme une manière de vivre que comme quelque chose qui serait spéculatif.

Ça pourrait vouloir dire la faire aimer, la faire désirer, faire désirer à travers elle le savoir, la sagesse, une conduite raisonnable...

Ça pourrait aussi être interprété en un second sens : rendre la philosophie populaire ça pourrait vouloir dire la rendre accessible, compréhensible, c'est-à-dire finalement accompagner ce désir qu'on fait naître par le biais d'une accessibilité à une discipline qui est réputée assez abstraite.

Rendre la philosophie populaire, ça voudrait dire que le peuple aurait la capacité de philosopher, c'est-à-dire qu'il y aurait une éducatibilité à la philosophie du peuple, ce qu'on pourrait appeler une « démosophie », une sagesse du peuple.

Dès qu'on aborde ce concept de « démosophie », on va, en même temps, à l'encontre de toute une tradition philosophique, au moins de la tradition philosophique occidentale dans laquelle la philosophie ne peut en aucune manière appartenir au peuple puisqu'elle est précisément rupture avec les préjugés de la foule et la foule des préjugés.

D'emblée, rendre la philosophie populaire, c'est présupposer précisément qu'elle n'est pas et qu'elle n'appartient pas à une élite intellectuelle mais que chacun peut se l'approprier. Ce qui n'est pas évident, si la philosophie est constitutivement une rupture avec l'opinion et donc avec des préjugés populaires.

Cette philosophie, peut-on la rendre désirable, accessible ? C'est en tout cas un défi et c'est notamment un défi pour les didacticiens, c'est-à-dire ceux qui essaient de combler l'écart entre les exigences de la discipline puis sa popularisation.

D'emblée, nous avons affaire à un paradoxe. Ce paradoxe, il faut essayer de le penser et en même temps il faut, dans les pratiques, montrer que cette éducatibilité philosophique du peuple reste un postulat, c'est-à-dire quelque chose qu'on vous demande d'accepter pour que cela finalise et oriente l'action afin qu'elle puisse effectivement se réaliser.

Au fond, pourquoi rendre la philosophie populaire ? On pourrait très bien cantonner la philosophie à une élite intellectuelle, une élite de la pensée qui produirait, comme dit Deleuze, du concept et qui constituerait ce grand patrimoine universel de l'humanité que nous ont légué les grands philosophes et dont nous nous nourrissons par l'histoire de la philosophie.

On se doute bien que si le peuple se mettait à philosopher ce ne serait pas au sens où il créerait véritablement des concepts à l'instar de Descartes, Platon, Hegel, Marx, qui, eux, ont véritablement créé des doctrines.

Si ce n'était pas la création d'un concept, qu'est-ce que ça pourrait être ?

Qu'est-ce que philosopher ?, si ce n'est pas seulement créer des concepts, créer de la doctrine, créer de la grande philosophie ?

Il nous semble qu'il y a deux finalités qui peuvent justifier, d'une certaine manière, cette nécessité de rendre la philosophie populaire comme le dit Diderot.

Tout d'abord, les pratiques philosophiques peuvent consolider la démocratie. Il y a une vieille affinité historique entre la démocratie et la philosophie.

La philosophie est apparue au v<sup>e</sup> siècle avant notre ère avec le miracle grec au moment où on sort du mythe (*muthos*) pour accéder au savoir, à la connaissance, à travers la rationalité et les deux formes de rationalité occidentales que sont la science et la philosophie.

En même temps, on assiste aussi à la naissance du droit autour du travail des sophistes pour essayer d'argumenter certaines positions.

Ce n'est pas un hasard si la philosophie naît en même temps que la démocratie grecque, c'est-à-dire à un moment où on ne croit plus quelqu'un parce qu'il fait autorité, autorité qu'il tient des Dieux, autorité qu'il détient d'un quelconque charisme.

C'est l'argument qui va faire autorité et non plus l'autorité qui va faire argument. Et c'est cette espèce de parole qui doit s'autofonder, c'est-à-dire amener par elle-même le fondement de son propos qui va expliquer précisément ce lien entre philosophie et démocratie.

Bien sûr, ne s'expriment sur l'agora que les hommes libres et surtout pas les femmes et les esclaves. Ce qui montre la limite de la démocratie et qui ne correspond pas à notre conception moderne de celle-ci, surtout depuis la philosophie des Lumières au XVIII<sup>e</sup> siècle.

Mais quand même, dans les origines de la philosophie, il y a un lien entre philosophie et démocratie. On peut penser, – c'est une thèse que je soutiens – que l'idée de discussion est fondamentale en démocratie puisque la démocratie c'est la naissance d'un espace public qui va être habité d'une part, par le droit d'expression et, d'autre part, par une pluralité d'opinions, qui vont donc se confronter.

Un espace public qui implique la discussion, naîtrait, me semble-t-il, avec la philosophie des Lumières.

Ce que nous connaissons du dialogue socratique dans l'Antiquité n'a rien à voir avec une discussion d'un groupe nombreux (par ailleurs, il s'agit d'un dialogue écrit, non pas oral, qui se passe avec deux ou trois interlocuteurs, les autres écoutant ce que Socrate est en train de dire).

Cette idée d'une discussion serait moderne puisqu'on en a un autre exemple au Moyen Âge : la *disputatio*.



La controverse de Valladolid montre un individu qui se lève, défend une thèse pendant un certain temps puis se rassoit ensuite.

L'autre se lève à son tour et soutient la thèse adverse; ensuite un arbitrage intervient. La *disputatio* renvoie à une pratique très importante au Moyen Âge, à la base même de la formation. C'était l'élève le moins expérimenté qui prenait la parole en premier et un élève un peu plus expérimenté prenait la parole après. Le maître, *in fine*, avait le dernier mot et tranchait. Il était le garant de ce qui pouvait se dire.

En fait, on a affaire non pas à une discussion au terme d'interactions sociales verbales rapprochées et nombreuses, mais à une succession de monologues, d'ailleurs assez longs.

Voilà les modèles dont nous disposons: le modèle socratique et le modèle de la *disputatio*.

Cela ne correspond pas, me semble-t-il, à la notion moderne de discussion philosophique.

La deuxième finalité justifiant de rendre la philosophie populaire serait de faire advenir, en chacun et en tout homme, l'humanité, au sens où le développement d'une pensée rationnelle permet à la fois de penser son rapport à soi, à autrui, au monde, et en même temps, à travers l'exercice d'une réflexion rationnelle, de parvenir à une conduite raisonnable. Voilà en tout cas une des traditions attestées de l'histoire et de la philosophie occidentale: exercer sa pensée dans une perspective citoyenne et développer en soi-même l'humanité.

À ce moment-là, on peut penser qu'il y a un « droit à la philosophie ». C'est d'ailleurs le titre d'un ouvrage de Jacques Derrida, grand philosophe français. Nous préférierions dire, « droit de philosopher » car parler de « droit à » de « droit de » ce n'est pas exactement la même chose.

À ce sujet, nous avons organisé un colloque en France en 2001 à l'Institut National de Recherche Pédagogique autour des nouvelles pratiques de la philosophie. À la suite de ce colloque, nous avons

lancé un manifeste: « Pour un droit de philosopher dans l'éducation ». Nous expliquons ce que voulait dire ce droit et la façon dont il pourrait s'exercer. Ce point a été particulièrement développé par Jean-Charles Pettier dans la première partie de sa thèse: le droit de philosopher considéré comme un des droits de l'homme et du citoyen.

Pour devenir réel, ce droit doit être garanti par l'État et s'incarner dans l'école de la République. S'il y a un droit de philosopher, et si ce droit de philosopher doit être attesté par l'État – puisqu'il fait partie de l'éclairage rationnel de la citoyenneté et qu'il développe en même temps l'émergence de l'humanité en soi – comment, dès lors, enseigner la philosophie ou apprendre à philosopher? Je préférerais d'ailleurs « apprendre à philosopher » quand il s'agit de philosophie dans un système scolaire.

J'ai eu la chance d'être invité par des associations de philosophie, notamment dans les pays francophones, au Maghreb et au Québec. J'ai essayé de voir comment différents pays *didactisaient*, enseignaient cette matière.

Michel Develay, professeur en sciences de l'éducation à l'Université de Lyon II, a développé le concept de « paradigme organisateur » ou « matrice disciplinaire ». Cela consiste à se demander comment la philosophie va passer d'un domaine de la recherche ou de la culture dans le système scolaire primaire et secondaire. Comment opérer une transposition didactique du savoir savant dans ce système scolaire ?

J'ai pu remarquer que la façon de *didactiser* la philosophie dans les systèmes éducatifs est extrêmement différente selon les pays mais elle tournerait autour de quatre modèles ou paradigmes.

Premier paradigme que j'appellerai le « paradigme doctrinal ».

On trouve le fonctionnement de ce paradigme pendant le Moyen Âge, où il y a un enseignement officiel de la philosophie, le thomisme, doctrine de Saint-Thomas d'Aquin. La philosophie est la servante

de la théologie. On trouverait un autre modèle de philosophie officielle dans les pays ex-communistes où on enseignait, comme idéologie officielle, le marxisme-léninisme-stalinisme. On le trouvait aussi en Espagne, sous le général Franco avant les années 75, et au Québec, avant le grand mouvement de 68, car c'étaient les Jésuites qui avaient le monopole de l'enseignement philosophique au Québec.

En quoi consiste ce paradigme doctrinal ? Au fond, on pense qu'il y a une philosophie, un type de réflexion qui a abouti quelque part à une vérité et la fonction de l'enseignement de la philosophie est de la faire partager par ceux qu'il est censé éduquer et instruire.

On peut dire qu'il y a confusion entre philosophie et idéologie. Il y a un caractère officiel de la philosophie professée. Cette conception est dogmatique dans la mesure où professer une autre philosophie serait considéré par le fonctionnaire de l'État soit comme de la dissidence (l'ex-URSS) soit comme de l'hérésie (le Moyen Âge).

Un deuxième paradigme, par opposition au paradigme doctrinal, c'est le paradigme historique.

Il a cours actuellement en Italie, où la philosophie fait partie de l'enseignement secondaire comme matière obligatoire durant les trois dernières années du secondaire. On commence avec les présocratiques, puis progressivement Platon, Aristote, Descartes, Kant, Hegel, Marx, etc. Le programme sur les trois ans, c'est le programme de l'histoire de la philosophie. Au fond, enseigner la philosophie, c'est enseigner l'histoire des idées philosophiques, c'est-à-dire léguer le patrimoine universel – du moins occidental – de la philosophie.

C'est la conception de la philosophie qu'on trouve dans un roman qui a été très popularisé, *Le monde de Sophie*, de Jostein Gaarder. C'est un historien des idées qui a essayé de populariser l'histoire de la philosophie en racontant un certain nombre d'histoires tout en les rendant accessibles. Il y a 400 pages, une centaine de pages de roman

et 300 pages d'histoire de la philosophie. C'est un effort intéressant de rendre ces doctrines populaires.

Le paradigme doctrinal et le paradigme historique ont finalement en commun de considérer qu'ils enseignent soit des faits soit des vérités. « Vérités » renvoie au caractère doctrinal ou histoire des idées si l'on enseigne non seulement les auteurs mais aussi les commentateurs des auteurs. Même si l'on est dans l'interprétation, ces doctrines ont existé, elles sont apparues, elles ont émergé historiquement dans un certain ordre chronologique, dans un certain contexte.

J'identifie un troisième paradigme, le paradigme problématique ou réflexif. Enseigner la philosophie, c'est enseigner ou plutôt apprendre à penser par soi-même. Quel est l'objectif de l'enseignement philosophique ? C'est qu'à l'issue de cet enseignement, les élèves dont on a la charge soient en capacité de penser de la manière la plus autonome possible, qu'ils soient responsables de leur propre pensée.

Ce paradigme s'incarne d'une manière plus particulière dans les trois fondements. D'une part une liste de notions à étudier (la mort, l'existence, la perception, la justice, la violence, l'État, la nature etc.) et, d'autre part, l'étude des textes des grands auteurs.

Vous voyez que le paradigme de l'histoire des idées n'est pas très loin puisqu'on s'enracine fondamentalement dans l'histoire des idées. Ces notions doivent être étudiées en référence à la façon dont elles ont pu émerger dans l'histoire.

Enfin, au niveau de l'élève, ce qu'on lui demande particulièrement, c'est de faire une dissertation, c'est-à-dire un texte écrit, ordonné, avec une introduction posant une problématique (souvent, c'est une mise en relation d'un certain nombre de notions) à partir d'un problème que l'on va examiner selon plusieurs points de vue. Donc trois éléments : des notions, des textes et la dissertation.

L'ensemble devant être – et c'est en ce sens que c'est un paradigme « problématisant » – ordonné par rapport à des questions ou des problèmes. La notion ne sera jamais étudiée pour elle-même, le texte ne sera pas étudié dans la perspective d'une histoire des idées, la dissertation n'est pas un pur exercice rhétorique. C'est toujours par rapport à une question que l'on pose, que l'on se pose à propos des notions, à propos des textes et, dans sa dissertation, on va ordonner une réflexion personnelle. C'est bien un paradigme qui est « problématisant ».

Une autre variante de ce paradigme « problématisant », je le verrai dans tout le courant qui a été développé par Matthew Lipman, philosophe américain, dans un pays où il n'existe pas de philosophie dans l'enseignement primaire et secondaire mais où la philosophie est une discipline extrêmement pointue dans quelques grandes universités.

Lipman a fondé la « philosophie pour enfants » à partir de sept romans qu'il a écrits pour les enfants de l'âge de 5-6 ans jusqu'à l'âge de 17-18 ans. Ce sont des romans parlant d'enfants du même âge que ceux qui les lisent afin qu'ils puissent s'identifier. Les enfants s'instituent en communauté de recherche en produisant, en formulant un certain nombre de questions par rapport aux textes et en votant sur une des questions pour, ensuite, l'approfondir.

Dans ces romans, les problèmes philosophiques classiques y sont discutés de manière implicite par les enfants en fonction de leur maturité et de leur âge mais jamais aucun philosophe ne les soutient en tant que tel.

On voit là que le paradigme historique a totalement disparu. Dans ces romans, on est vraiment dans la discussion entre les enfants et les problématiques philosophiques y sont – sans qu'elles ne s'annoncent comme telles – prises dans une perspective culturelle ou d'enseignement.

On a poussé le paradigme « problématisant » jusqu'au bout puisqu'on définit essentiellement le philosopher comme une capacité à avoir une pensée rationnelle, critique, créative.

Enfin, je le dois à la Belgique, j'ai identifié un quatrième paradigme, le paradigme praxéologique (*praxis* en grec, l'action).

Au cours de morale, tout un travail a été fait sur la clarification et la hiérarchisation des valeurs avec pour objectif, à partir d'un travail sur l'éthique, d'aider l'élève à y voir plus clair sur la façon de bien se conduire dans la vie quotidienne.

C'est pour cela que je parle d'orientation praxéologique, avec la notion d'engagement qui me semble centrale dans le cours de morale.

Elle permet peut-être de renouer, comme dit Pierre Hadot, avec cette sagesse de l'Antiquité : se positionner dans la vie pour poser des actes dans l'urgence de l'action en fonction d'un certain nombre de valeurs auxquelles on tient et qui traduisent un engagement de l'être par rapport à un univers axiologique, à un idéal de valeurs.

Il me semble que cette conception de la philosophie est très importante pour nous, Français. Nous avons perdu cette notion de sagesse, cette notion praxéologique. Pour nous la philosophie, c'est quelque chose de purement spéculatif. On dit « penser par soi-même » et l'élève en fera ce qu'il voudra.

Cela s'inscrit dans une certaine conception de la laïcité française, avec la séparation de l'Église et de l'État et en l'absence de pacte scolaire.

On est dans un tout autre contexte culturel : le fait d'orienter la réflexion philosophique sur une action très concrète serait peut-être considéré chez nous comme une atteinte à la laïcité, une forme d'endoctrinement, ou d'embrigadement.

Si l'on entend par laïcité cette espèce de neutralité idéologique par rapport aux positions qui pourraient être prises et qui engagent dans l'action, il me semble que cette conception un peu neutre, un peu émasculée de neutralité revient en force à l'heure actuelle, alors que dans la période post-soixante-huitarde où beaucoup de professeurs étaient influencés par le marxisme, il y avait cette volonté

de ne pas seulement penser le monde, comme dit Marx, mais d'essayer de le transformer.

Il y a actuellement un reflux à ce niveau-là. Le fait pour vous d'insister sur cet aspect m'interpelle fortement dans la façon dont je tente, avec d'autres, de didactiser la philosophie d'une façon nouvelle.

J'ai remarqué qu'inversement, il est important pour vous de connaître cette conception de la philosophie française, puisque l'introduction de la philosophie dans le cours de morale consiste à muscler réflexivement cette orientation vers l'action, vers l'engagement et d'insister sur la nécessité de la réflexivité au cœur même de l'engagement.

J'accorde de plus en plus d'importance à la discussion philosophique. La discussion philosophique est quelque chose de très nouveau en France. Fondamentalement, on considère qu'on apprend à philosopher en écoutant le professeur. C'est le modèle de la « magistralité », l'exemple d'une pensée qui pense devant vous et dont l'aspect charismatique vous imprégnerait de sa vivacité de penser. Ou bien on est dans l'étude des grands textes : ce sont les grands philosophes qui sont des exemples de pensées dont on va s'inspirer.

On est toujours dans le modèle charismatique de l'inspiration par l'esprit, que ce soit par le professeur ou par les grands auteurs. On fait soi-même une dissertation et la dissertation est écrite. C'est-à-dire que par rapport à l'écrit, l'oral apparaît d'une insoutenable légèreté parce qu'il ne fait pas trace, parce qu'il ne fait pas rature, parce qu'il ne fait pas texte au sens où la « textualisation » d'une pensée entraîne, comme disent les linguistes, une cohésion, une cohérence, une précision de la pensée.

Or un grand nombre de philosophes n'ont pas écrit, à commencer par Socrate ou Épicète. Il y a d'ailleurs chez Platon une certaine méfiance vis-à-vis de l'écriture. Il y a tout un enseignement oral de Platon et, dans un de ses dialogues, il fait une réflexion assez critique de l'écriture, réflexion reprise par Jacques Derrida.

Je veux dire qu'il y a un débat philosophico-philosophique pour savoir qui, de l'oralité ou de l'écriture, est la plus puissante.

Dans le modèle français, il existe une oralité mais c'est surtout l'oralité magistrale, c'est-à-dire l'oralité du professeur.

Le professeur, parce qu'il parle ou parce qu'il garantit le commentaire du texte ou l'interprétation du texte, assure la « philosophicité » de ce qui se passe dans la classe de philosophie. C'est la raison pour laquelle la plupart des philosophes français, dans un certain nombre d'instances officielles, se sont prononcés contre les cafés philosophiques. La discussion ne serait qu'un échange d'opinions. De l'opinion ne peut sortir la vérité, à cause de la spontanéité de l'oral, de la difficulté à pouvoir réfléchir quand on est confronté à la présence incarnée de l'autre, que nous sommes dans l'urgence, de répondre par opposition à (comme dirait Hegel), la « patience du concept », qui suppose la solitude, la tour comme dirait Montaigne, le poêle de Descartes, c'est-à-dire finalement une espèce d'isolement, de retrait par rapport au monde pour véritablement, dans le face-à-face avec soi-même, avoir comme dit Platon, un dialogue intérieur de l'âme avec elle-même.

Deleuze au début de *Qu'est-ce que la philosophie ?* dit : « Dès que j'entends une discussion, je fuis ». Un philosophe fuit quand il s'agit de discussion car il ne s'agit pas de discuter, c'est de la communication et non de la pensée.

C'est un problème philosophico-philosophique de savoir si on peut soutenir la thèse suivante : « Peut-on apprendre à philosopher en discutant ? », c'est-à-dire dans l'interaction sociale verbale.

Le problème est encore plus complexe lorsqu'il s'agit de discussions philosophiques avec les enfants ou avec les adolescents. Dans toute une tradition philosophique depuis Platon mais surtout avec Descartes, l'enfance c'est le temps de l'erreur, le temps du préjugé.

Au fond philosopher c'est sortir de l'enfance. L'enfant ne peut pas philosopher puisque précisément, advenir homme, c'est développer sa rationalité. L'enfant dans la spontanéité, dans l'affectivité, dans l'absence de recul par rapport à ce qu'il est, comment pourrait-il donc philosopher ? À fortiori comment pourrait-il philosopher en discutant ? Et donc parler de discussions philosophiques avec les enfants redouble la difficulté.

La première, c'est de savoir si on peut apprendre à philosopher en discutant et la deuxième, c'est de savoir si les enfants sont capables de philosopher et à fortiori de philosopher en discutant.

C'est là-dessus que portent mes travaux avec d'autres, notamment ceux de Lipman, qui a été le premier à le dire dans les années 1970. C'est le « postulat de l'éducabilité philosophique », pas seulement du peuple adulte, mais des enfants.

Je reviens du Brésil. J'avoue que j'ai été extrêmement interrogé, interpellé par Walter Kohan, le secrétaire du Conseil International de la Philosophie pour Enfants.

Ce conseil regroupe une trentaine de pays et soutient la thèse suivante : les enfants sont capables non seulement de philosopher mais ils peuvent eux-mêmes apporter quelque chose à la philosophie parce que, comme dit Hannah Arendt, venant d'arriver au monde, ils ont un regard neuf. Hannah Arendt ne dit pas que les enfants peuvent philosopher. Ce qui est intéressant, c'est l'idée que l'enfant, parce qu'il vient d'arriver au monde, a un regard neuf sur le monde qui pourrait apporter quelque chose à la philosophie, si elle est, comme le dit Aristote, fille de l'étonnement.

Walter Kohan donne notamment l'exemple d'un philosophe, Walter Benjamin, qui a écrit *Une enfance à Berlin*. Lorsque, enfant, il habitait à Berlin au début du xx<sup>e</sup> siècle, de par sa petite taille, en marchant dans les rues, il voyait à travers le soupirail des gens qui vivaient sous terre. Cela l'avait vraiment frappé et lui a donné un sentiment d'injustice extraordinaire. Les adultes qui étaient

plus « grands », métaphoriquement parlant, par la taille (mais on peut aussi penser de maturité) « ne voyaient rien de ces gens qui vivaient sous terre ».

L'idée que les enfants par leur vision du monde pourraient apporter quelque chose à la philosophie me rend perplexe. Voyez la position de Descartes, qui dit que philosopher c'est précisément sortir de l'enfance, parce que l'enfance c'est le lieu des préjugés, le moment du préjugé<sup>18</sup>.

Walter Kohan est un philosophe argentin, actuellement professeur de philosophie à l'Université de Brasilia, qui réfléchit depuis dix ans à la question. Il soutient l'idée, à la suite de l'école de Francfort, que l'universalité de la raison pose question. Cette raison n'est-elle pas très limitée ? Tout cela entraîne, par rapport à cette vision de l'enfance, un certain nombre d'interrogations importantes.

Il est tout de même symptomatique qu'en France, à l'heure actuelle, un courant se développe sur la « didactisation » de la philosophie à l'école primaire. C'est très important, parce qu'aujourd'hui il y a plusieurs centaines d'enseignants qui travaillent là-dessus, une dizaine de l'IUFM, (Institut Universitaire de Formation des Maîtres) c'est-à-dire les écoles normales. Ils font de la formation initiale et continue des instituteurs.

J'ai distingué quatre courants.

Le premier est un courant de maîtrise orale de la langue, dans son genre débat.

Une des missions essentielles de l'école primaire chez nous est la maîtrise du langage, parce que c'est par le langage que passent la pensée et aussi la culture.

On sort un peu de ce paradigme que l'écrit est fondamental depuis Gutenberg. Beaucoup de personnes, qui travaillent sur l'oral et sur l'articulation entre l'oral et l'écrit, souhaitent faire en sorte que l'enfant puisse s'exprimer sur des problèmes essentiels, et pas seulement de ce qu'il a fait pendant le week-end. On ne s'en tiendrait pas

simplement à une parole narrative, descriptive mais on créerait un espace de parole pour que l'enfant puisse dire ce qu'il pense sur des problèmes concernant la condition humaine. C'est intéressant parce que l'enfant a la possibilité de développer d'un même mouvement des capacités linguistiques et langagières, et des capacités conceptuelles.

Il y a un autre courant, le courant de Jacques Lévine qui à l'heure actuelle en France est *le* psychanalyste de l'éducation.

Il a fondé, au sein de l'AGSAS, un réseau de coordination et de soutien. Son association publie régulièrement une brochure qui s'appelle *Je est un autre* (il a repris l'expression de Rimbaud). Son équipe a mis au point un protocole très intéressant, surtout fait pour l'école maternelle, mais qui se développe aussi par la suite jusqu'à la fin du collège. Pendant une dizaine de minutes, des enfants sont amenés à discuter entre eux sur un sujet existentiel qu'ils ont choisi eux-mêmes.

L'enseignant n'intervient absolument pas mais il les filme. Il y a le schéma analytique et psychanalytique, où le maître est totalement en retrait par rapport à une parole qui est en train de se dire. Le maître est présent et n'intervient pas. En revanche, il écoute et prend la séance en vidéo pendant dix minutes. Il y a une seconde phase où on projette aux enfants cette vidéo et où on discute. Le maître conduit la discussion pour que les enfants réagissent par rapport à la discussion qu'ils viennent d'avoir entre eux.

Jacques Lévine et son équipe ne développent pas à proprement parler ce qu'on peut appeler une « méthodologie de la pensée ». C'est un courant des préalables à la pensée, qui travaille à l'émergence de la pensée, à un langage intérieur. Il travaille sur l'amont, sur les conditions de possibilité d'apprentissage d'une pensée. Ce qui leur semble essentiel, c'est que pour la construction de l'identité de l'enfant en tant que sujet, il faut qu'une prise de parole publique et entre pairs, non normalisée, non soumise au contrôle du maître, puisse se dire. Qu'un enfant

s'autorise à. C'est de l'ordre de l'autorisation, de « l'autorisation » pour qu'il devienne auteur de sa propre pensée, pour qu'il ait une occasion d'avoir une parole publique sur un problème essentiel pour la condition humaine.

L'hypothèse de Jacques Lévine est que cette forme d'expression sur un problème important serait extrêmement structurante pour la construction de l'identité d'un sujet et pour qu'une pensée personnelle responsable, c'est-à-dire qui assume ce qu'elle a dit, qui répond de ce qu'elle dit, puisse se constituer dans la construction identitaire du sujet.

Un troisième courant est directement lié à l'éducation à la citoyenneté. L'éducation à la citoyenneté apparaît à l'heure actuelle en France où il y a une montée des incivilités, des violences scolaires extrêmement préoccupantes et où, avec l'affaissement du lien social, on constate aussi un affaissement du lien politique. La notion d'appartenance à l'État devenant extrêmement floue et le lien social posant problème à cause de la montée de l'individualisme, l'éducation à la civilité et à la citoyenneté est devenue une des priorités du système éducatif français.

Les professeurs de morale se sentent très concernés par la question. On constate que les discussions philosophiques avec les enfants et surtout avec les adolescents, c'est-à-dire à un moment de recherche d'identité, entraînent de fait une certaine pacification, une certaine écoute mutuelle, un certain respect de l'autre. Beaucoup de gens qui travaillent à instaurer des structures démocratiques au sein de l'école (je pense aux instituteurs qui s'inspirent de Freinet, de la pédagogie institutionnelle, ayant déjà mis en place sous la forme du conseil coopératif, par exemple, des structures démocratiques de débats dans l'école) sont très motivés pour infléchir des débats à structure démocratique vers un contenu existentiel. J'ai, par exemple, une thèse en cours qui s'intitule *La discussion philosophique comme nouvelle institution dans les pédagogies coopératives*.





Dans le conseil coopératif vous pouvez avoir deux fonctions : une fonction de régulation psycho-socio-affective du groupe, où des conflits peuvent se dire et se réguler par la parole. Deuxièmement, une discussion sur un certain nombre de projets qu'on peut avoir dans l'école pour décider par le vote quel projet l'on va retenir.

Or les élèves voient bien, d'après les entretiens qu'on a faits auprès d'eux, la différence entre le conseil coopératif et les discussions philosophiques. Ils disent, par exemple, que dans une discussion philosophique on échange parce qu'on veut aller plus loin, on échange pour réfléchir. Alors que dans le conseil coopératif, « on règle nos problèmes », comme ils disent, ou bien « on vote pour savoir ce qu'on va faire ».

Le dernier courant est plus spécifiquement philosophique, souvent porté par des instituteurs qui ont eu une formation philosophique, et qui s'expriment soit par la méthode de Lipman, soit avec d'autres types de supports. Souvent, ce sont des contes, de la littérature de jeunesse ; ou bien on part simplement des questions des enfants eux-mêmes. À partir de là, on organise des discussions, mais sans se réclamer forcément de Lipman avec

ses romans, les livres du maître et la structuration des discussions en fonction d'un certain nombre de pistes qui sont suggérées dans le livre du maître.

Si vous voulez en savoir plus sur ces quatre courants, un ouvrage que j'ai coordonné *L'éveil de la pensée réflexive chez l'enfant* est paru chez Hachette. J'y esquisse la problématique dont je viens de vous parler. Ces quatre courants sont illustrés par des praticiens qui disent ce qu'ils font et pourquoi ils le font. J'ai essayé d'illustrer ces quatre courants en France à l'heure actuelle.

Dans un deuxième ouvrage intitulé *Discuter philosophiquement à l'école primaire. Pratiques, formations, recherches*<sup>19</sup>, on trouve des exemples de formations dans les écoles normales ou sur le terrain, des exemples de recherches qui sont menées à l'heure actuelle.

Un troisième *Nouvelles pratiques philosophiques en classe : enjeux et démarches*, publié par le Crdp de Rennes, va rendre compte du premier colloque qui a eu lieu sur la question à l'Inrp. Mais abordons les questions qui vous préoccupent à partir de cette introduction...



## POURQUOI LA PHILOSOPHIE AVEC DES ÉLÈVES EN GRANDES DIFFICULTÉS SCOLAIRES ?

JEAN-CHARLES PETTIER – Professeur de philosophie / Docteur en Sciences de l'éducation – Institut Universitaire de Formation des Maîtres de Créteil, France

Je veux donc aborder avec vous, en la situant dans une perspective assez large, la question du rapport entre la philosophie et les élèves en difficultés scolaires. C'est en effet cette question qui a motivé principalement mon travail de recherche<sup>20</sup>. Avant d'interroger ce rapport entre philosophie et élèves en difficultés scolaires, je voudrais un tout petit peu décrire qui sont ces élèves.

### Qui sont les « élèves en difficultés scolaires » ?

En France, la scolarité est obligatoire jusqu'à seize ans. Jusqu'aux années 90, les élèves qui rencontraient de grandes difficultés scolaires étaient signalés, et passaient des tests de mesure du Quotient Intellectuel avec des psychologues. Quand on s'apercevait que les difficultés scolaires se combinaient avec un quotient intellectuel légèrement inférieur à la moyenne, on les caractérisait comme débiles, débiles... « légers ». Après avis d'une commission, ils étaient placés, entre douze et seize ans (voire quelquefois un peu plus), dans un « secteur » d'enseignement à part : la Section d'Éducation Spécialisée (SES), construite dans les locaux du collège accueillant par ailleurs tous les élèves. On cherchait à leur transmettre un savoir minimum. À seize ans, ils devaient maîtriser les quatre opérations de base, suffisamment d'éléments du français pour qu'ils arrivent à écrire une lettre à un patron, à se présenter à lui : des savoirs « utiles ». On refaisait souvent le même enseignement année après année parce qu'ils ne l'intégraient pas. J'ai le souvenir d'avoir eu des élèves qui étudiaient

l'addition pour la dixième fois de leur carrière scolaire. Et ... on cherchait à le faire pour la onzième fois, en se désespérant de ne toujours pas y arriver. L'enseignement était « spécialisé », donc différent, dans l'optique, de celui des autres élèves du collège.

À la fin des années quatre-vingt, les choses ont changé : l'Organisation Mondiale de la Santé, s'est questionnée sur la validité d'une caractérisation comme débilité « légère » d'un état correspondant à un quotient intellectuel légèrement inférieur à la moyenne, avec l'échec scolaire. Les résultats de diverses études montraient que la mesure du Quotient Intellectuel (QI) ne pouvait pas permettre de caractériser définitivement un individu durant toute sa vie, que c'était une notion qui était beaucoup plus fluide, évolutive. En admettant sa fiabilité et sa véracité (ce qui est en soi un objet de débat), le QI permettait plutôt de décrire l'état intellectuel d'un individu au moment de la passation des tests, sans valeur prédictive. Partant, on ne pouvait absolument pas, en s'appuyant sur cette mesure, postuler un destin scolaire ou social à un individu.

Pratiquement, ces considérations changeaient beaucoup d'éléments pour le système scolaire :

► La position française devenait incohérente. La France, adhérant à l'Organisation Mondiale de la Santé, ne pouvait plus orienter des élèves dans la structure des SES en s'appuyant sur les mêmes critères que précédemment. Ces critères ne permettaient plus de caractériser les élèves de SES comme définitivement débiles, même « légers ». On n'a cependant pas voulu supprimer ces sections, qui paraissaient nécessaires pour prendre en charge ces élèves en difficultés. Mais quels motifs invoquer pour placer les élèves dans la même structure sans dire la même chose ? On a en fait changé la

caractérisation: ils sont en difficultés scolaires, ils rencontrent des problèmes au moment de structurer la connaissance. Cela s'additionne souvent avec d'autres types de difficultés: relationnelles, sociales, etc. On les a accueillis dans des sections rebaptisées Sections d'Enseignement Général et Professionnel «Adapté» (SEGPA).

► Rien ne dit donc que toute évolution intellectuelle est impossible. Les élèves de SEGPA sont intelligents et ont des potentiels de développement comme les autres élèves. Chaque enseignant de SEGPA a été conduit à évoluer, à considérer différemment l'élève qu'il avait en face de lui, et son rôle: plus que de transmettre un savoir minimum, il s'agissait maintenant et en premier lieu de réenclencher la dynamique de l'apprentissage. Cette évolution a nécessité pour les enseignants une gymnastique intellectuelle extrêmement complexe. Des cas de conscience se sont posés: «J'ai peut-être "cassé" des générations d'élèves en les prenant pour des débiles, en leur faisant un enseignement comme à des débiles»...

Il n'était pas encore question de pratiquer la philosophie avec ces élèves en difficulté. Permettez-moi de décrire en quelques mots pourquoi cette question s'est posée pour moi. Comment me suis-je posé la question «Pourquoi la philosophie avec ces élèves?».

Je suis arrivé dans l'enseignement spécialisé un peu avant la transformation des SES en SEGPA. J'enseignais déjà en SES lorsque j'ai suivi la formation en vue du diplôme d'enseignant «spécialisé» (chez nous, on enseigne d'abord un enseignement spécialisé puis on suit la formation...). Or ma formation s'est déroulée au moment de cette réforme: on m'a demandé d'enseigner d'une façon fondamentalement différente de ce que j'avais pu penser durant mon enseignement précédent. Il fallait maintenant avoir une pédagogie basée sur le travail systématique de l'intelligence, viser la remédiation cognitive, d'où l'emploi du Programme d'Enrichissement Instrumental (PEI) de Reuven Feuerstein.

Durant cette formation, quitte à me former, j'ai aussi commencé des études de philosophie à l'Université.

Le hasard a donc fait qu'à l'issue de cette formation se sont superposés dans mon esprit deux types d'éléments: d'une part un enseignement à dispenser vers des élèves en difficulté, et d'autre part une formation universitaire en philosophie. Revenu dans mes classes, il m'est apparu progressivement que je m'«échinai» le soir et le matin à travailler des concepts philosophiques qui par ailleurs étaient interrogés par mes élèves. Soit ils me soumettaient des questions qui étaient d'ordre «philosophique» soit, sans me soumettre directement ces questions, ils adoptaient des postures qui interrogeaient, de fait, notre rapport au monde: par exemple, le refus d'un certain nombre d'idées souvent davantage admises par d'autres adolescents (l'école, les modèles sociaux, par exemple). À l'adolescence, même s'il est vrai qu'on a tendance à remettre en cause, on n'est plus l'enfant qui s'émerveille ou qui s'étonne de tout. Pourtant, eux s'en étonnent encore. Rien n'est considéré comme acquis. Ils sont dans des situations de vie pour lesquelles les problèmes «philosophiques» se posent de façon différente de ce qu'on rencontre par ailleurs dans les classes de Terminale du lycée. En Terminale, un problème «philosophique» est souvent un problème relativement abstrait. L'étude de la violence, même si on la rencontre par ailleurs, reste quand même un exercice intellectuel.

Or il m'est apparu que pour eux ce n'était absolument pas le cas: un exercice philosophique était un exercice de vie, un exercice concret. Le problème de la justice se pose concrètement quand on est dans une société dont on est complètement exclu, mis à l'écart. Le problème de ce qu'est une société démocratique se pose de façon concrète quand dans la vie de tous les jours, c'est absolument exclu, que le rapport entre les individus n'est que la force simplement et que la seule occasion pour rencontrer la démocratie, c'est, avec un peu de chance, l'école.



Chronologiquement, je ne me suis donc pas d'abord posé la question qui motive mon intervention d'aujourd'hui: «pourquoi la philosophie avec des élèves en difficultés scolaires?». Pour beaucoup d'enseignants dans mon cas, la nécessité d'une réflexion philosophique s'imposait de soi, au regard des problèmes soulevés par les élèves. La première question était: «comment» la philosophie? J'y reviendrai.

Ceci dit, il me semble que la question «Pourquoi la philosophie?» se pose quand même, même si, dans mon cas, elle s'est posée après celle du «comment». Dans ma recherche, elle est d'ailleurs présente en premier, comme toujours dans ce type d'exercice universitaire, puisqu'il s'agit de connaître ce qui pourrait motiver qu'on s'intéresse à ce problème.

## Pourquoi la philosophie, avec des élèves en grandes difficultés scolaires?

Les motivations pour faire pratiquer la philosophie à des élèves en difficultés sont actuellement très diverses:

► **Pour certains elle apparaît comme une nécessité culturelle:** au nom de quoi refuser la culture à des élèves en difficultés? Au nom de quoi refuser *cette* culture particulière qu'est la culture philosophique, comme si on leur opposait un refus de principe? Est-ce que tout serait nécessairement inaccessible dans la culture philosophique? Pour élargir la question du «refus», je crois qu'avec des élèves en difficultés, il y a nécessairement et toujours à interroger, à s'interroger quand on dit – concernant un domaine quelconque du savoir ou un type d'activité –: «*Cela*, on ne le fait pas avec eux». On doit plutôt se demander: «Pourquoi ne pas faire *cela* avec eux?» Cette question du rapport entre élèves en difficultés et «culture philosophique» a motivé la

Fondation 93 (93 étant le numéro du département de la Seine Saint-Denis, réputé «difficile») et a fait intervenir des professeurs de philosophie dans des classes de SEGPA en tenant le discours suivant: «Après tout, la philosophie est pratiquée par les professeurs de philosophie, on va donc en faire intervenir quelquefois dans ces classes». D'où un projet d'envergure, des «philosophes» intervenant quatre fois par an dans plus d'une vingtaine de classes, sur un thème fixé annuellement, le travail se concluant dans chaque classe par la réalisation d'un «carré» de bois de trois mètres de côté, dans lequel elle présente, sous la forme qu'elle veut, le travail de l'année ...

► **Certains se posent la question: «S'interroger sur le savoir à l'école – ce qui peut être un des axes de la philosophie – ne serait-ce pas “mieux” intégrer le savoir?».** Est-ce que douter, mettre en question, se questionner sur l'utilité des disciplines (pourquoi faire des mathématiques à l'école, de l'histoire, de la géographie etc.) ne permettrait pas de mieux intégrer ce qu'est le savoir disciplinaire? Cela ne veut pas dire que dans toute discipline, il y a de la philosophie, mais que toute discipline peut être l'occasion d'un questionnement philosophique qui cherche à la penser ou qui cherche à penser certains de ses éléments.

► **D'autres s'intéressent à la possible capacité de la philosophie à générer le respect:** entre élève et professeur, de l'élève pour lui-même, de l'élève pour le langage. On n'envisage pas la pratique scolaire de façon classique par un enseignement magistral mais essentiellement par l'activité orale d'échange. La développer pleinement dans la classe demande un profond respect de l'élève, une profonde écoute de ce qu'il peut dire. En manifestant ce respect pour l'élève, on pense que l'élève se respectera en tant qu'être de parole: «*Je* ne peux me respecter que si l'on me respecte, *je* ne peux avoir de l'intérêt pour le langage que si on accorde de l'intérêt à ce que je dis». Pour les élèves en difficulté, il y a quelque chose de tout à fait surprenant dans l'importance que l'école accorde au langage, qui est en soi un enjeu d'une scolarité réussie: «La parole a de l'importance». Sans globaliser non plus

leurs difficultés, on constate pourtant souvent leur rapport indifférent au langage. Nous rentrons, nous enseignants, très souvent dans ce jeu. Nous avons tendance à ne pas laisser l'élève chercher, aller plus loin et développer son expression... « Du moment qu'il dit quelque chose, c'est déjà tellement bien... ». Si ce que l'élève en difficulté dit est approximatif, peu précis, on sera déjà tellement content de lui et... de soi qu'on laissera passer les approximations. Comment cet élève pourrait-il avoir une idée de l'importance du langage si, quoiqu'il dise, on trouve que c'est bien ? On va sombrer dans la facilité. Je crois que c'est exactement le contraire qu'il faut faire. Plus l'élève est en difficultés, plus on a à manifester le souci de l'exigence avec lui. La philosophie se situe dans ce souci d'exigence par rapport au langage, d'un langage qui cherche à exprimer une pensée à son niveau le plus élevé possible. Respecter l'élève, ce n'est jamais respecter ce qu'il dit, simplement parce qu'il l'a dit. C'est quelque part aussi remettre en cause ce qu'il a dit au nom, justement, du respect qu'on lui doit. C'est précisément l'un des intérêts de l'exercice philosophique que de permettre de l'interroger, le remettre en cause, d'autant plus si ça fait consensus dans la classe.

► **Autre direction de réflexion: le travail de l'«intelligence».** Elle se dessine à partir de la question soulevée par un enseignant, Thierry Bour<sup>21</sup>: «Philosopher rend-il intelligent ? ». Cet enseignant a travaillé avec des élèves qu'on caractérise actuellement pour la plupart comme «déficients intellectuels» avec souvent des troubles associés (troubles du comportement, par exemple). Ils sont placés en France dans des Instituts Médico-Éducatifs (IME). Il a été amené à réfléchir avec ses élèves aux questions existentielles qu'ils posaient, et du coup, il s'est lui-même posé des questions. En fin de compte, qu'est-ce qui se joue dans cette activité ? Est-ce qu'elle véhiculerait une dimension du progrès différente d'un apprentissage purement disciplinaire ?

► **Enfin le dernier axe, le mien, est celui du droit.** Une précision d'abord, Michel Tozzi dit: «Droit de philosopher». Comme le montre notre appel *Pour un droit de philosopher dans l'éducation*, cette expression semble faire consensus pour les

praticiens dans d'autres classes que la Terminale. Dans ce que je peux écrire ou soutenir je mets pourtant toujours: «Droit à la philosophie» parce qu'il me semble qu'il y a là à la fois l'idée de «droit de...» (c'est bien un élève qui est en train de, de faire quelque chose pour lequel on va l'aider); et l'idée que cela traduit aussi: la philosophie à enseigner est aussi une part du patrimoine de l'humanité. En disant «droit à la philosophie» pour l'élève en difficultés, on arrive à l'idée qu'il est un être humain qui a à rentrer en débat avec les êtres humains qui l'ont précédé, par le biais de réflexions sur ce qu'ils nous ont légué. Il pourra ainsi aller plus loin dans sa propre pensée et, pourquoi pas, amener la pensée humaine plus loin.

De plus, l'aspect un peu «choquant» de cette expression, en France, m'intéresse. Parler de «droit à la philosophie» ou de «philosophie pour des élèves en difficultés», cela ébranle un petit peu l'institution scolaire. L'employer, c'est enfin me forcer, et forcer tout enseignant, à penser que nous n'avons pas à refuser à ces élèves cet aspect de la culture et de l'élaboration humaine. Je ne suis donc pas prêt d'abandonner l'expression «droit à la philosophie».

## Pourquoi un droit à la philosophie ?

Le droit à la philosophie me semble parfaitement répondre à un manque qu'il y a dans les droits de l'homme. Ils sont basés sur l'idée que l'homme est libre, que la société permet et garantit la liberté, que la liberté s'acquiert en s'instruisant. Or je crois que l'exercice ultime de la liberté consiste à conceptualiser des valeurs qui nous permettront de fixer le sens que l'on peut donner à son existence. Mais cette capacité de se positionner ne résulte pas spontanément de la simple acquisition du savoir.

Sans dire à l'élève en difficultés: «Voici le sens que tu peux donner à ton existence», il me semble que l'idée qu'il y a à donner un sens à son existence est l'expression même de ce que peut être l'homme.



Sans nécessairement vouloir transmettre toute la culture, il y a à amener l'élève – ce sera peut-être notre plus grande réussite avec des élèves en difficultés – à se dire : « Il y a quelque chose à penser, j'ai une liberté à exercer ». Or j'ai souvent été surpris de voir dans mes classes à quel point ces élèves en difficultés, comme d'ailleurs les élèves de Terminale, tout en questionnant la société, croient en même temps que la vie est jouée. Ils ne semblent pas voir la part de liberté qu'il peut y avoir dans une vie humaine. Ils me décrivent, à 17 ou 18 ans, des vies prévues jusqu'à la retraite, voire... plus loin. Ce que je trouve absolument dramatique. Il me semble qu'il y a quelque chose de fondamental dans le droit à la philosophie : la reconnaissance de la nécessité de l'exercice individuel d'une pensée qui prend ses distances et se dit : « Est-ce que c'est si évident que ça ? ».

Cela ne nous dit pas ce qu'il faut faire dans les classes pour parvenir à ce résultat.

## Quelles sont les formes de travail ?

Certains enseignants adoptent des pratiques existantes. Michel Tozzi a décrit des modalités pour philosopher à l'école primaire. Pour certaines, elles ont été reprises dans les sections d'élèves en difficultés. Certains enseignants travaillent sur le programme de philosophie pour enfants de M. Lipman. Quelques-uns pratiquent l'atelier de philosophie AGSAS, inventé par le psychanalyste Jacques Lévine et l'enseignante Agnès Pautard : on laisse aux élèves un temps de dix minutes par semaine, durant lequel ils pourront penser et s'exprimer individuellement s'ils le désirent sur un sujet d'ordre philosophique, sans intervention de l'enseignant. Ils seront enregistrés. Globalement, les pratiques en SEGPA sont plutôt de l'ordre du débat. Donc des pratiques d'abord orales. Ceci dit, je me refuse toujours à rejeter la pratique de l'écrit à des élèves en difficultés, sous prétexte qu'ils ne maîtrisent pas du tout l'écrit.

## Élèves en difficultés scolaires, rapport à la pensée, rapport à l'écrit. Philosophie

Il me semble qu'il y a-là un axe à travailler dans ces classes : comment nous, enseignants, pouvons-nous essayer d'utiliser l'oral, l'échange pour aller vers l'écrit ? Il est fondamental d'avoir une stratégie d'utilisation du tableau<sup>22</sup>. L'utilisation du tableau prend un sens particulier dans sa relation à la philosophie à l'école. L'inscription de la pensée de l'élève au tableau en est une forme de reconnaissance. C'est aussi la transcription dans les faits d'une idée fondamentale en philosophie que ne saisissent pas nécessairement des élèves et particulièrement des élèves en difficultés : philosopher est un travail de retour, de re-questionnement perpétuel d'une pensée. En inscrivant la pensée de l'élève au tableau, on la « matérialise ». On va pouvoir la réinterroger, commencer à inscrire ce que cette pensée nous suggère, saisir que la pensée n'est pas quelque chose qui s'exprime spontanément. Or beaucoup d'élèves pensent qu'il y a des gens géniaux, qui ont des idées et qui les écrivent, et d'autres qui, parce qu'ils n'écrivent pas ou mal lorsqu'ils essayent, ne sont pas tellement géniaux en fin de compte. Cette représentation des choses est sans doute véhiculée en partie par l'école. Comment ? Prenons pour le comprendre l'exemple du *Discours de la méthode* de Descartes qu'on propose souvent d'étudier en Terminale parce que c'est un texte bref, clair, qui organise les éléments d'une pensée rationnelle. Ce qui est présenté est aussi le produit d'un travail intellectuel réel composé d'échecs successifs, de formulations et de reformulations dont les brouillons de Descartes nous laissent traces. Mais on ne travaille pas ce brouillon à l'école, on ne confronte pas l'élève à cette pensée qui cherche, qui se débat avec elle-même pour essayer d'exprimer quelque chose clairement. On ne lui présente *que* le produit fini, comme souvent lorsqu'on étudie une œuvre à l'école.

Le risque alors est de véhiculer implicitement une conception du monde séparant les gens en deux catégories : ceux qui ont cette espèce de génie et les autres ! Les élèves sont dans la catégorie des autres. Les élèves en difficultés sont, quant à eux, dans la plus mauvaise partie du monde des autres. Pourquoi alors travailler ? À quoi peut-il servir de travailler si « je » suis de toute façon exclu, puisqu'il y a des gens géniaux ?

En réaction, nous devons nous, enseignants, considérer que ce travail difficile et hésitant d'une pensée souvent en échec, qui donne une chance en fin de compte à un travail de qualité d'émerger finalement, doit être permis, voulu, souligné à l'école. Il est alors essentiel avec les élèves en difficultés d'utiliser le tableau dans le cadre d'une stratégie qui a cet objectif, pour restaurer ce rapport possible à l'écrit : le moyen d'expression d'une pensée qui, parce qu'elle se contemple alors « extérieurement », peut se réinterroger. On notera au tableau la pensée du groupe, à partir d'éléments initiaux sujets à débats. On pourra les faire observer et commenter ensuite les échanges.

Par ailleurs, on doit leur proposer des activités durant lesquelles on sollicite réellement leur pensée, où on lui permet de l'exprimer parce qu'elle est essentielle pour faire progresser la réflexion commune.

Reprenant les conceptions pédagogiques actives de C. Freinet pour mieux critiquer la « magistralité » de l'enseignement philosophique français traditionnel, Bernard Defrance<sup>23</sup> exprime souvent l'idée apparemment simple selon laquelle si l'on veut que les élèves produisent quelque chose d'intelligent, qui a de l'importance, il faut... leur proposer de produire des travaux qui font appel à l'intelligence et qui auront vraiment de l'importance ! Si on décide d'accorder cette importance à l'élève – c'est nous qui le décidons puisque nous sommes les pédagogues – on aura une chance que l'élève dise quelque chose d'intéressant. Il faut donc qu'il y ait sujet à débat « intéressant ». Quels supports peut-on envisager ?

## Sur quels types de supports s'appuyer ?

J'ai personnellement cherché à faire travailler mes élèves de SEGPA à partir de situation-problèmes brèves. Elles permettent de pointer un certain nombre de difficultés philosophiques répertoriées et de les travailler. Il ne s'agit donc pas de travailler comme M. Lipman à partir de romans qui me semblent nécessiter une mise en œuvre à trop long terme.

Voici l'une de ces situations de départ que je commenterai brièvement :

*À Noël quelqu'un a donné une somme d'argent aux parents de la famille Gustard pour qu'ils la partagent entre leurs quatre enfants. Mais comment partager ? Les parents veulent que cela soit le plus juste possible. Ils en discutent en famille. Chacun des enfants donne son avis :*

- ▶ *« Moi, dit l'aîné, je pense qu'il est plus juste que l'on partage l'argent selon nos besoins. Quand on est plus âgé, on a besoin de plus de choses, par exemple pour l'école. Donc il faudrait que ce soit moi qui aie le plus, puis chacun un peu moins selon son âge ;*
- ▶ *Non, on devrait répartir en fonction de nos qualités, dit le second, par exemple celui qui travaille le mieux à l'école, devrait avoir plus, et ainsi de suite ;*
- ▶ *C'est simple, dit le troisième, il n'y a qu'à regarder ce que dit la loi. Quand il y a un héritage dans la famille, on doit partager également entre les enfants. C'est ce que nous devons faire, parce que la loi dit toujours ce qui est juste.*
- ▶ *Moi je crois que c'est encore plus simple que cela dit le quatrième, je suis le plus fort, donc je dois tout avoir. C'est comme cela dans la nature, chez les animaux c'est le plus fort qui gagne. Vous devez tout me donner sinon... »*





**Premier élément :** on va pouvoir ainsi travailler sur une pensée divergente. Il y a plusieurs solutions possibles à ce problème. Ce n'est pas évident pour des élèves en difficultés qu'il puisse y avoir plusieurs solutions à un même problème. C'est peut-être le premier travail qu'on aurait à faire que de leur apprendre : plusieurs solutions possibles, dont aucune n'est peut-être la bonne.

**Deuxième élément :** on va interroger des aspects logiques du discours. Par exemple ici, chacun des enfants a une position qu'il soutient par un exemple ou un argument, qui n'est pas nécessairement adéquat par rapport à ce qu'il est en train de dire. Dire que « on devrait répartir en fonction de nos qualités », en prenant comme exemple que « celui qui travaille le mieux à l'école devrait avoir plus », fait réagir profondément un élève en difficultés scolaires. Implicitement, on est en train de dire que « lui » devrait avoir moins...

On travaille donc à la fois sur le fond et sur la forme : la nature d'un argument, la cohérence logique d'une argumentation. La philosophie, comme souci d'une réflexion rationnelle, nous conduit à travailler les deux.

Je vais conclure rapidement, en décrivant les directions que prennent nos travaux actuellement.

## Directions de travail

Nous sommes très peu nombreux à faire ce type d'activités en France, surtout avec des élèves en difficultés. C'est pourquoi nos conditions de pratique sont très différentes, allant du praticien seul dans sa classe à celui qui cherche à intégrer des équipes de recherche.

Personnellement, l'institution scolaire, par le biais des formations de l'Institut Universitaire de Formation des Maîtres de Créteil, m'a soutenu en me permettant progressivement d'intervenir sur ce sujet dans des formations.

Concernant le développement des pratiques « à visée philosophique » dans le secteur de l'Adaptation et de l'Intégration scolaire, j'ai actuellement deux cents stagiaires dans les formations « spécialisées ». Ils reçoivent, en une vingtaine d'heures, un début de formation à ces activités. Ils vont chercher à essayer de les mettre en œuvre dans les classes où ils font leurs stages.

Concernant ce secteur d'enseignement, je travaille aussi, avec Mr T. Bour, dans l'axe de la recherche.

Nous menons deux recherches :

► *Les effets de la pratique philosophique en Adaptation et Intégration Scolaires. Croiser les regards pour mieux lire les pratiques.* On s'interroge sur les résultats des pratiques, dans le cadre des interventions organisées par la Fondation 93 (voir précédemment) en SEGPA : qu'en dit le professeur de philosophie ? Son enseignement se modifie-t-il par le fait d'être confronté à la difficulté scolaire ? Que dit l'élève (celui qu'on n'interroge jamais lorsqu'on fait ce type d'étude) de ces interventions ? Qu'est-ce qu'il en pense ? Qu'est-ce qui se passe pour lui dans ces moments-là ?

Nous allons dans cette recherche tenter de fixer, avec les différentes personnes concernées (professeurs, élèves, chercheurs) dans deux classes, les éléments d'un protocole d'analyse que nous appliquerons ensuite à une vingtaine de classes de SEGPA, puis que nous analyserons ;

► *Les pratiques à visées philosophiques en AIS facilitent-elles l'acquisition des compétences disciplinaires et transversales ?* On va tenter d'établir, à partir d'un protocole préétabli que doivent respecter neuf enseignants spécialisés ou non intervenants en SEGPA ou en IME : comment des activités « à visées philosophiques » peuvent s'articuler aux préoccupations traditionnelles d'un enseignement avec des élèves en difficultés ? Il me semble que c'est une question tout à fait fondamentale à poser, au moins en France, car si la pratique philosophique était une nouvelle activité

qui venait simplement s'ajouter aux disciplines traditionnelles sans jamais que soient déterminées leurs connexions, on risquerait à terme de provoquer une surcharge de travail et l'abandon

progressif de ces activités, l'effet de mode passé. Il y a à montrer comment elles peuvent s'organiser dans une cohérence globale des enseignements, essentielle pour une pédagogie adaptée.



Entre-vues • [www.entre-vues.net](http://www.entre-vues.net)



Pôle Philo, service de Laïcité Brabant wallon • [www.polephilo.be](http://www.polephilo.be)

## PROPOS LIBRES SUR LA PHILOSOPHIE « À LA BELGE »

**BAUDOIN DECHARNEUX** – Chercheur qualifié FNRS / Chargé de cours à l'ULB – Section de philosophie – Institut d'Étude des Religions et de la Laïcité

### « Chacun son truc »

Je crois que notre but était surtout de laisser la parole à des intervenants qui viennent de France et de permettre de confronter nos pratiques respectives avec leurs pensées. Je vais me permettre d'insister rapidement sur quelques points qu'on m'avait demandé de mettre en avant. Il semblerait que dans le contexte belge aujourd'hui, la philosophie a brusquement pris de l'importance alors que dans les années 80 encore, ou 70 si vous vous souvenez, avancer son attachement à la philosophie confinait à l'exotique, voire au pathologique...

Aujourd'hui, une tendance « tout au philosophique » se dégage. C'est un peu l'effet « tendance » avec les connotations caricaturales que l'on rencontre dans les modes. On a connu le « tout au politique », le « tout au social », le « tout à l'économie », pourquoi pas un « tout à la philosophie » ? Je me permets d'être réservé quant aux contours de ce programme globalisant. Heidegger n'aimait pas les « -ismes », je n'aime pas trop les « tout à » : comme diraient mes très postmodernes enfants, « chacun son truc ».

Pour être franc, de temps à autre j'y arrive, la réhabilitation de la philosophie comme outil et instrument du savoir me séduit. Les attentions des uns et des autres sont faites pour séduire, il n'en faut pas plus pour flatter l'orgueil de l'homme. Qui n'a pas rêvé d'être le conseiller des princes ? La philosophie comme outil de la réflexion citoyenne, la philosophie comme projet pédagogique reliant les différentes composantes de la scolarité ? La philosophie comme quête de sens dans un monde désenchanté ? Pourquoi pas ?

Pourquoi pas à condition de ne pas perdre l'essentiel en route. Car la philosophie ne peut être instrumentalisée sans aussitôt s'évanouir. Cet oubli, cet abandon ou ce calcul ne serait pas trop grave s'il n'entraînait dans son sillage la production d'idéologies dont on sait les redoutables effets. La philosophie est une méthode, un objet de savoir, un « discours sur », un métalangage, un outil logique, un moyen de communication, une production de raison, et j'en oublie sans doute, mais elle est plus. Elle a vocation au développement de l'intériorité, elle est dimension d'humanité laquelle s'exprime quelquefois en chacun de nous.

Je suis donc un enthousiaste réservé. Je crois que la philosophie peut être la meilleure ou la pire des choses selon la vieille formule attribuée à la langue définie par Ésope. N'oublions pas que les philosophes ont été au pouvoir quelques milliers d'années et pas uniquement dans des systèmes démocratiques. Donc je suis assez mitigé quant au caractère nécessairement désintéressé, altruiste et généreux des gesticulations philosophiques venant au secours des incantations citoyennes.

### Les philosophes sont-ils les sauveurs de la belgitude ?

Ce qui précède doit faire l'objet d'une réflexion en profondeur. Il faudra que les hommes apprennent à se défier de nos discours et il faudra que nous apprenions à parler aux hommes dans leur langue. Or, nous, les prétendus « spécialistes », « experts »

et autres détenteurs du savoir, nous avons beaucoup à comprendre et à apprendre en ces matières. Ici, il ne s'agit plus d'enseigner en détachant l'objet du savoir et celui qui l'énonce, il ne s'agit plus de jouer les prophètes ou les bonnes consciences. Il s'agit *d'être* avec toute la gravité que ce vocable, au sens étymologique, implique.

En fait, nous n'avons pas un message ou des recettes à délivrer au commun des mortels. Nous avons plutôt à créer une nouvelle façon de dialoguer avec nos semblables, et ceci ne sera possible qu'au prix d'une relecture de la tradition et d'adaptation de cette même tradition à un monde de repères fort différents. Les textes de Platon, Avicenne, Érasme ou Hegel n'ont pas pris une ride. Leurs paroles philosophiques sont toujours destinées aux hommes de leur temps. Elles viennent à notre rencontre hiératiques, immuables, frappées du sceau de leur identité. Mais, nous, herméneutes nous sommes voués, comme tous les hommes, à l'impitoyable effet du temps.

Sans les outils et la lecture critique de ceux qui nous ont précédés, ce qui nécessite éducation et ascèse, la philosophie peut être réifiée et servir d'outil pour être incultes tout entier tournés vers la « volonté de puissance ». Pis, les philosophes eux-mêmes séduits par l'attrait des honneurs peuvent occulter au travers de discours d'apparence rigoureuse, la récupération de leur art. Il ne s'agit plus de lire Aristote et d'en faire un brillant commentaire, il s'agit de témoigner d'une façon d'être. Avons-nous, nous philosophes attirés, philosophes fonctionnaires, cette capacité de témoignage ? Une pierre dans notre jardin. Mais ne faut-il pas une première pierre pour construire un bel édifice ?

En Belgique, la philosophie était très repliée, confinée dans le monde académique qui, comme on le sait, se coopte selon ses critères propres. Ces critères de sélection et de cooptation ne sont pas pleinement adaptés au projet philosophique tel qu'il se dessine dans une rencontre comme celle-ci. Je vous confierais que le « bon académique de base », – et je suis volontairement provocateur –

est en train de « perdre » une journée ici en vous parlant. Je devrais plutôt faire un article. C'est l'article qui me permettra de briguer ma future promotion. Parler de philosophie devant un large public est donc une perte de temps. La carrière exige la focalisation sur la production d'outils de savoir. Elle s'embarrasse assez peu d'une façon d'être ou du souci de l'autre. Nous ne différons donc en rien du jeu social habituel.

Des rencontres philosophiques comme celles-ci ont quelque chose d'inédit. Les philosophes sortent des cénacles d'académies où ils sont confinés et sont appelés à répondre à des préoccupations qui ne sont pas prioritaires quant à leur devenir personnel. Si l'on excepte quelques « brillantes exceptions », nous ne sommes pas des artistes de la communication. Un intérêt assez soudain pour la philosophie s'est manifesté et nous avons vu apparaître des cafés philo, des cafés éthiques, des cafés théologiques... Un collègue passablement agacé s'exclamait récemment « et dire qu'on ne peut plus boire un café en paix ! ».

Ce regain d'intérêt, – que certains ont décrié au nom de la science et peut-être de leur confort –, conduit les philosophes à une sorte de grand écart entre la science drapée dans sa dignité austère et le populisme volontiers simplificateur et passionné. Des questions se posent. Pour le scientifique, elles sont hors du champ de ses compétences et intérêts professionnels ; pour le citoyen elles sont dérangeantes et inédites. Où allons-nous nous rencontrer ?

L'expérience des bibliothèques philosophiques en Belgique, – vous avez des articles à votre disposition sur cette expérience qui a été un grand succès –, m'ont ouvert les yeux sur l'intérêt du public pour la philosophie en général. L'expérience était enrichissante. L'espace choisi ne dénaturait en rien notre recherche. On vous contactait. Vous alliez dans trois bibliothèques publiques discuter d'un thème philosophique. On vous demandait avec quel collègue vous aimeriez aborder le thème choisi si possible avec un philosophe appartenant à une autre Institution et vous alliez sur place. C'était une rencontre de gens qui se connaissaient, qui



s'appréciaient. Il ne s'agissait donc pas du conflit, – la fameuse agonistique chère au cœur des médias –, mais d'une démarche constructive qui nous a permis de témoigner d'une façon de travailler, d'une façon de penser, d'une façon de vivre. Nous devons être accessibles mais aussi rester nous-même. La philosophie évitait le spectacle et dégageait un espace de réflexion au milieu des livres sans lequel elle n'est que bavardage.

Le succès de l'entreprise (tant de monde dans une bibliothèque communale un samedi ou un dimanche matin) autour d'un thème parfois assez pointu, c'était impressionnant. C'était aussi révélateur du manque culturel qui frappe durement non seulement les fameux intellectuels considérés comme des bipèdes à part, mais aussi le plus grand nombre qui ne trouve plus son compte dans l'infect brouet démagogique. Les thèmes abordés étaient parfois très précis. Ce n'étaient pas uniquement des grands thèmes qui étaient susceptibles de mobiliser le grand public. Ce n'étaient en effet pas nécessairement les grands noms de la philosophie qui étaient invités pour débattre. Il s'agissait de chercheurs qui travaillaient, qui sur la philosophie contemporaine ou moderne, qui sur la Renaissance ou le Moyen Âge, qui sur l'Antiquité et qui abordaient des sujets qui les intéressaient. L'intérêt et le succès ont à mon sens démontré que ce type de questionnement est plus intéressant que les rencontres classiques.

## « Je t'aime moi non plus » ou des amours laïques contrariées...

Je suis donc prudent. Nous avons sans doute un rôle à jouer et certains philosophes souhaitent s'investir dans cette voie qui n'est ni de la « vulgarisation », ni de la recherche. La philosophie est apparue dans le programme de certaines personnalités politiques qui souhaitent développer la notion de participation citoyenne. Il y a indiscutablement un intérêt

du politique en quête non seulement d'une méthode susceptible d'organiser la réflexion sur le plan pédagogique, mais aussi de liens avec la texture sociale. Ce dernier point relève de l'idée de proximité. Cette notion est délicate à aborder. Elle apparaît en creux, à la manière de ces pierres nommées intailles. Elle est un corollaire de la solitude. Il s'agit de replacer l'humain au centre du débat. Il s'agit de privilégier une attitude d'écoute et de partage d'idées dans une société souvent décrite comme consumériste et égotiste. C'est sans doute une réponse à la mort des Lumières.

Il y a aussi des résistances qu'il ne faut pas sous-estimer et qui ne sont pas, comme on pourrait le croire, des combats d'arrière-garde. Je prends un exemple, celui de la famille laïque à laquelle j'appartiens. Il est évident que la laïcité en Belgique, n'a pas un puissant réseau orienté vers la jeunesse. Ses mouvements de jeunesse sont peu développés, le milieu scolaire où elle rayonne est neutre, son discours rationnel et citoyen est surtout destiné à des hommes et des femmes mûrs. Le contact que nous avons sur le plan des idées avec les jeunes passe le plus souvent par le cours de morale où des éléments de philosophie sont enseignés. Avec raison, ce cours de morale est donc perçu comme étant essentiel par beaucoup de représentants de la laïcité qui s'inquiètent de sa suppression possible. En effet, ce cours s'il venait à être remplacé par un cours de philosophie qui pourrait être donné par un professeur qui présenterait l'avantage d'être diplômé en la matière, mais dont les idées philosophiques ne correspondraient peut-être pas avec un engagement laïque, laisse perplexe. C'est un débat de société et, à mon sens, toutes les objections ne sont pas absurdes.

On ne manquera pas de poser cette question bien de « chez nous » : qu'est-ce que notre laïcité ? Chacun répond à sa façon. Voici une réponse parmi d'autres : *La laïcité c'est postuler que l'homme peut être à lui-même son propre philosophe*. Comme le disaient les Soufis, c'est affirmer que l'homme est sa propre lampe. La recherche philosophique, en son sens le plus large, serait de ce point de vue l'essence de la chose laïque. Philosophie et laïcité forment

donc un couple indissociable. La question d'un cours de philosophie morale, cet espace de construction et de dialogue destiné à éveiller à un questionnement global, ce lieu où chacun, quelque soit sa religion ou ses idées apprend à échanger et à s'enrichir de l'échange des arguments, ce lieu où on apprendrait à connaître les différentes sensibilités idéologiques et religieuses avec une méthode, est, en dernière analyse, un projet très laïque. La « famille » devra répondre à cette question qui touche son identité et entraîne son engagement.

Certains intervenants ont souligné que la philosophie n'est pas qu'une façon de mieux connaître certaines choses, elle est aussi une méthode. Or qu'est-ce que nous constatons sur le plan de l'enseignement? Quelle est la critique la plus fondée quant à notre système de formation? C'est précisément que l'*Organon*, comme l'aurait dit Aristote, – l'ensemble des données qu'il faut connaître et intégrer avant d'apprendre des matières spécifiques – est très pauvre. *On apprend beaucoup. On n'apprend pas à apprendre.* La méthode, – les méthodes –, sont affaire de rencontres: le bon enseignant au bon moment, les maîtres en formation, l'initiative personnelle, etc. Certains enseignants répondant au mot d'ordre rabelaisien considèrent qu'ils souhaitent des têtes bien faites et non des têtes bien pleines, d'autres voient leurs élèves comme des petits pains qu'il convient d'assortir avant usage. La philosophie est un art d'apprendre. On pourrait même soutenir qu'elle est l'art du plaisir d'apprendre. Serait-elle une alternative à l'instrumentalisation technicienne du savoir?

## L'épreuve du miroir

On a déjà examiné l'idée de réflexivité, cette capacité toute philosophique d'examiner de façon critique sa propre posture. Mon expérience de l'enseignement secondaire, puis d'enseignant à l'université, débouche sur l'aveu d'une difficulté à cet endroit. Difficulté partagée tant par les enseignants que par les enseignés car un des écueils majeurs,

une des résistances les plus fortes à tout apprentissage, c'est l'incapacité à se mettre en perspective, à remettre en question ce qui devient un confort, un automatisme.

La plupart de mes étudiants ne savent pas s'ils ont une mémoire plutôt auditive, visuelle et comment l'entraîner. Ils ignorent leur profil psychologique et les points forts sur lesquels ils pourraient s'appuyer. Ils ne s'attachent pas à l'organisation de la pensée et à son développement progressif. Les plus motivés se jettent sur la matière comme un enfant saute dans une piscine, clapotant à gauche et à droite avant de s'asseoir épuisé sur le bord du bassin. Les examens ressemblent un peu à questions pour un champion. On fait l'impasse, on ne voit plus très bien, ça on connaît, ceci on n'a pas compris. Questions pour un champion. À quoi ressemblent donc ces esprits qui courent d'une notion à une autre, navigateur obstiné au beau milieu d'un archipel dont les îles seraient nimbées de brouillard? Je pense avoir trouvé la réponse. Elle est assez simple. Ils me ressemblent. Ils restituent les contenus que je débite avec conscience. Leur objet n'est pas de savoir. Ils ont appris. La philosophie, quand elle est bien menée, est aussi un art de s'observer soi-même, de s'observer dans le monde où on vit, et d'observer le décalage entre soi-même et ce monde. Il s'agit d'un levier qui permet d'apprendre à apprendre, d'organiser le savoir en fonction du sens, de déployer la critique sur ce qui est appris pour échapper à l'emprise de l'idéologie.

Je me suis mis en charge de la didactique philosophique au sein de mon université. Enseigner la didactique m'amène à une série de réflexions car nos étudiants nous renvoient sans cesse devant un miroir. Ils parlent comme nous car lorsque vous n'avez jamais donné cours vous-même, vous imitez ceux que vous avez eus pour maîtres. Et ils usent du même langage, ils ont la même façon d'aborder les problèmes, ils ont les mêmes qualités, les mêmes défauts. Ils sont motivés, enthousiastes, la plupart ont beaucoup d'intérêt pour l'enseignement et pour la philosophie elle-même. Ils se perçoivent encore comme des marginaux ne sachant pas trop si la philosophie est une affaire importante ou une

activité parascolaire. Ils sont nettement moins marginaux qu'ils ne le pensent. Ils se voient souvent comme des singularités pensantes et se lisent volontiers comme des « philosophes maudits ». Il serait absurde de faire peser sur eux notre quête

d'humanité et notre idéal de perfection. Somme toute, à notre image, ils ne pourront donner que ce qu'ils ont reçu. Il faudra donc se donner les moyens de nos ambitions.





# AMOUR DE LA PHILOSOPHIE PHILOSOPHIE DE L'AMOUR

© GiantPixel





# AMOUR DE LA PHILOSOPHIE PHILOSOPHIE DE L'AMOUR

RENCONTRES PHILO – 15 novembre 2002 – Jodoigne



## LA CHARITÉ EST-ELLE UNE INVENTION CHRÉTIENNE ?

ROBERT JOLY – Professeur honoraire aux Universités de Mons et de Bruxelles

Que l'amour du prochain et la charité soient des inventions chrétiennes, les Chrétiens en ont toujours été convaincus et le sont encore, au point que cette prétention passe pour une évidence, pour une vérité au-dessus de tout soupçon et qu'il serait malséant de contester.

Bien plus, beaucoup d'incroyants entérinent purement et simplement la foi chrétienne en la matière aussi bien ceux qui pensent par eux-mêmes que les autres : de Renan à Comte-Sponville, cela ferait un long cortège. On le leur a tellement répété qu'ils marchent avec les croyants, sans même se douter qu'il y aurait là tout un espace où exercer opportunément l'esprit critique.

Je pense pourtant que la revendication chrétienne en la matière est totalement injustifiée. J'en suis même sûr, pour une raison très simple : la démonstration que la charité n'est pas une innovation chrétienne est très facile à administrer.

Je vais la faire ici même. Elle est accessible à tout lecteur attentif qui n'aura besoin d'aucun savoir préalable : la saine raison y suffira amplement.

En effet, pour prouver ma thèse, il faut et il suffit de faire état de textes non chrétiens et antérieurs au christianisme qui recommandent l'amour du prochain. Or ces textes existent, ils sont même nombreux. On peut aller les cueillir en Chine, au v<sup>e</sup> siècle avant J.-C., ou dans la Bible Juive, dans le bouddhisme un peu partout en Asie et naturellement aussi dans le paganisme gréco-romain.

C'est ce dernier secteur que nous allons retenir, parce que c'est le milieu où s'est développé le christianisme. Je ne vais pas verser ici tout un

dossier<sup>24</sup>, mais évoquer quelques textes illustrant les plus fines pointes de la charité : ce sera plus que suffisant.

Pour être parfaite, la charité doit être désintéressée ; elle doit englober les ennemis et être universelle, c'est-à-dire considérer comme *prochain* tout être humain, quel qu'il soit.

Commençons par le rejet de toute motivation intéressée.

Dom. J. Dupont, un ecclésiastique érudit, oppose le désintéressement de la charité chrétienne au paganisme « qui était resté enfermé dans l'égoïsme<sup>25</sup> ».

C'est tout simplement faux. Une maxime de Démocrite (v<sup>e</sup> siècle avant J.-C.) stipule : « L'homme bienfaisant n'est pas celui qui envisage une récompense, c'est celui qui a choisi librement de bien faire<sup>26</sup> ». Il existe beaucoup de développements ultérieurs. Un seul, de Cicéron, mort en 43 avant J.-C., suffira :

*« Ajoutons que si la vertu est recherchée, non pour sa valeur propre, mais pour ce qu'elle rapporte, cette vertu méritera qu'on l'appelle malice. Plus, en effet, un homme rapporte toutes ses actions à l'intérêt, moins il est homme de bien et par suite, mesurer la vertu au prix qu'elle peut valoir, c'est croire qu'il n'y a de vertu que la malice. Où est la bienfaisance si l'on ne fait pas le bien pour l'amour d'autrui<sup>27</sup> ? ».*

La plus fine pointe de la charité chrétienne serait d'englober les ennemis. L'affirmation est très répandue, jusqu'à aujourd'hui. On y a vu une véritable révolution. Gabriel Ringlet suit le cortège, bien sûr,

et notamment le poète Grosjean qui y voit « le fond de la révolution évangélique<sup>28</sup> ». Un professeur de l'Université de Louvain a fait placer une de ses pensées en exergue de sa nécrologie :

*« Je suis fier d'appartenir à la seule religion qui enseigne qu'il faut aimer son prochain, ennemi ou ami, condition essentielle d'un véritable progrès de la civilisation<sup>29</sup> ».*

Pourtant, le précepte d'aimer ses ennemis se trouve dans le judaïsme d'après l'exil: *Exode* 23, 4-5; *Proverbes* 25, 21 et dans la *Lettre d'Aristée*, 227. Mais il se trouve aussi dans le paganisme. Sénèque, un strict contemporain de Paul, fait dire aux fondateurs du stoïcisme :

*« Jusqu'au terme suprême de la vie, nous agirons, nous ne cesserons de travailler au bien de la société, de soulager chacun en particulier, de venir en aide même à nos ennemis...<sup>30</sup> ».*

Et Marc-Aurèle (II<sup>e</sup> siècle après J.-C.) écrit :

*« Le propre de l'homme, c'est d'aimer même ceux qui l'offensent<sup>31</sup> ».*

En ce qui concerne l'universalité, un seul témoignage suffira, parmi beaucoup d'autres. Cicéron écrit :

*« Or, parmi les formes de cette moralité, il n'y en a point qui ait plus d'éclat et plus de portée que l'union des hommes avec les hommes, cette sorte d'association et de mise en commun des intérêts et cette tendresse elle-même qui lie tout le genre humain »<sup>32</sup>.*

Le terme « tendresse » est la traduction de Martha Budé que j'ai reprise, mais le terme latin est *caritas*, terme païen donc, avant de devenir Chrétien. Et ici, l'expression « genre humain » (*generis humani*) nous garantit l'universalité.

C'est loin d'être le cas de multiples textes chrétiens qui parlent du « prochain » : il ne va pas de soi que « prochain », traduit en latin par *proximus*, désigne tout le genre humain. Spontanément, pour le

Chrétien, le prochain, c'est le coreligionnaire. Il s'agit alors de charité « fraternelle », largement célébrée par Paul, qui ne l'élargit que deux fois, marginalement et très brièvement<sup>33</sup>. Jean n'a même pas cette retouche : chez lui, la charité n'est que fraternelle. C'est la seule aussi qui joue un rôle dans leur théologie.

Tout le monde a au moins entendu parler du « bon Samaritain », qui fait inévitablement partie du scénario Jésus de la pastorale chrétienne. Je n'ai rien contre le bon Samaritain ; c'est un bien brave homme. Mais voici un autre texte de Sénèque : « L'homme cerné par des brigands trouve en moi un défenseur, alors qu'il m'est permis de passer mon chemin sans m'exposer<sup>34</sup> ». Le Samaritain a soigné un blessé au bord de la route. Chez Sénèque, les bandits sont toujours là ; il faut secourir en pleine attaque, il faut exposer sa vie. Nul ne peut contester que Sénèque aille plus loin que Luc, plus haut, si l'on veut. Et pourtant, personne, que je sache, n'a relevé cette phrase de Sénèque pour la comparer à la parabole évangélique. Le texte est accessible à tout lecteur cultivé en plusieurs recueils traduits. Des milliers de gens – ne serait-ce que les professeurs de grec et de latin depuis des générations – sont censés l'avoir lu, comme tous les textes païens, et beaucoup d'autres, cités plus haut. Pourtant, personne n'a pratiquement jamais écrit là-dessus. Étrange silence, qu'il serait intéressant d'examiner en lui-même.

Le sommet indiscutable de la charité païenne est une phrase d'Épictète (I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles après J.-C.) :

*« C'est en effet un sort bien plaisant qui est tressé pour le Cynique : il doit être battu comme âne et, ainsi battu, il doit aimer ceux qui le battent, en tant que père, en tant que frère de tous<sup>35</sup> ».*

Chacun en estimera la portée, mais cette phrase a subi exactement le même sort que « le bon Samaritain » de Sénèque. Je n'insiste pas ici, car j'ai exposé l'affaire plusieurs fois<sup>36</sup>.

Dans la maxime « aimer son prochain », il n'y a pas que *prochain* qui soit ambigu. *Aimer* l'est aussi. Que ne ferait-on par amour ? Dans la tradition chrétienne,

le premier devoir de charité est d'éviter l'enfer à son prochain (c'est assez logique si on ressent bien ce qu'est l'enfer et la force de cette croyance jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle compris), autrement dit, il faut convertir son prochain, le surveiller constamment. D'où une sollicitude inquisitoriale, inaugurée par Matthieu dans une séquence qu'on appelle «la correction fraternelle<sup>37</sup>». De là l'intolérance chrétienne, très perceptible dès le II<sup>e</sup> siècle et qui persistera jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle. L'intolérance est un corollaire de la charité, ce que les théologiens et les historiens croyants n'ont aucune envie de voir et de dire<sup>38</sup>.

Notons enfin que la charité relève de la seule bonne volonté: le riche donne quand, combien et à qui il veut. Il est récompensé par les prières du pauvre à son intention. C'est dans ce sens que Bossuet prêche sur «l'éminente dignité des pauvres». Il n'y a aucun passage de la charité aux droits sociaux lesquels sont une tradition des Lumières, plus ou moins adoptés très tard et très lentement par le catholicisme, qui, vu l'évolution de la mentalité de ses fidèles, ne pouvait plus faire autrement.





## PHILOSOPHIE OU LANGAGE DE L'AMOUR : QUAND AIMER ET CHANTER SONT SYNONYMES...

DIDIER STAMPART – Licencié en philologie romane

Lorsque le poète s'ouvre au monde, il s'y projette, s'y mire, s'y noie ou s'en excepte au nom de l'art, de la beauté et de la langue, son territoire toujours inexploré. Le verbe donc, le *logos*. Au Moyen Âge plus encore, ce concept de «logos» garde un sens presque transcendantal par rapport au réel. Il enferme une autre conception du monde, éternelle, créée et où l'homme, par l'intermédiaire d'un divin qu'il explore et qu'il commente sans cesse, se retrouve moins seul. L'homme, perdu dans les méandres d'une nature hostile et d'un environnement encore inconnu, se réfugie dans le *logos*, le symbolique et espère ainsi en maîtriser les foudres.

L'importance du mot est évidente lorsqu'on le rapporte à la religion et à une langue presque sacrée porteuse des vérités théologiques: le latin. Mais la poésie est une expression que l'élite revendique car le mot y est sacralisé, précieux, la construction est particulière. L'héritage des poètes antiques et la qualité de clercs attachée à ceux qui écrivent amène naturellement le poète à utiliser la langue des intellectuels, la langue utilisée universellement par l'Église.

Aborder la poésie en langue vulgaire, donc en langue romane et en l'occurrence en langue d'Oc, c'est aborder un rivage de contestation culturelle ou de revendication mais aussi d'accomplissement. La poésie des troubadours est une poésie de contre-culture et en même temps de tradition. Contre-culture car émergence d'un sentiment et d'une philosophie de l'humain qui sort de la littérature d'inspiration religieuse. Tradition car le poète se sert de ce qui le précède avec respect et avec le souci de l'insérer à son tour dans la culture et l'histoire. Le travail sur la langue et le travail sur l'image participent du même effort.

S'intéresser à la poésie médiévale est cependant un pari: pari sur notre capacité à lire, pari sur nos sources et pari sur notre compréhension. L'histoire, comme discipline scientifique, a fait de grands progrès et l'on connaît mieux aujourd'hui ce qu'il en est de la mentalité, de la culture et de la spiritualité médiévales. Pourtant, aborder le contenu et la forme de la chanson des troubadours revient à faire confiance aux transcriptions et à traduire, par analogie, les concepts, les comportements et les images, en fait les fondements de tout acte de création.

Le texte médiéval n'est pas lettre, il est d'abord oral<sup>39</sup>. Or nous le traduisons en terme littéraire. La période dont nous parlons s'étale entre la fin du xi<sup>e</sup> et la fin du xiii<sup>e</sup> siècle. Traduire cela pour notre échelle du temps revient à ramasser, en une période, ce qui s'est passé entre la Révolution française et notre propre période. Il faut donc se dire que notre lecture transforme parfois en éclair ce qui a longtemps mûri dans l'ombre de la société de l'époque. Nous transformons l'objet (tradition orale, tradition écrite) et nous entrechoquons ce qui peut-être ne s'est jamais rencontré ou confondu.

D'autre part, nous y projetons souvent nos rêves. Le xix<sup>e</sup> siècle a revêtu son Moyen Âge: les débuts de la philologie, la lecture des manuscrits, les commentaires des grands médiévistes ont donné des lectures marquées par leur propre temps.

Ainsi les chansons des troubadours de début de période (xi<sup>e</sup> siècle) étaient parfois osées ou gaillardes. Certains philologues français censuraient les textes ou ne les traduisaient pas!

Nous travaillons aussi à partir de versions de chansonniers recopiées, transmises, transformées

dès l'origine et avec ces recueils de poésies lyriques que nous a légués le Moyen Âge finissant. Les modes changent et les copistes sont avant tout des artisans qui désirent promouvoir leurs productions. Ils dépendent du public. Il s'agissait de compilations que l'on appellerait aujourd'hui « le meilleur de » ou « les plus grands succès de... ».

Les recueils, souvent tardifs (xiii<sup>e</sup> ou xiv<sup>e</sup> siècle), sont les reflets des goûts du lecteur, du commanditaire. Plus on se rapproche de la fin de la période médiévale, plus les commanditaires s'éloignent des premiers auditeurs des troubadours. Aux nobles riches ont succédé les bourgeois qui trouvent dans leur capacité à financer les artistes une forme de promotion sociale. Évidemment, cela transforme également un genre qui était une poésie orale de cour et qui devient une poésie écrite pour bourgeois lettré et valorisé socialement grâce à sa participation à la culture de l'élite.

Mais qui sont les troubadours ? Ce sont des nobles parfois, des lettrés, toujours. Ils ont une culture importante, souvent ecclésiastique et classique. Ils ont exploité diverses sources, populaires, savantes, arabes, latines. Ils se placent dans une perspective traditionnelle et historique pour constituer leur langue et leur idéologie propres. Ils ne peuvent être perçus sans la musique et l'instrumentalité, ils imaginent un autre monde en se servant du monde où ils lancent leur chant.

Le plus ancien et le plus connu recensé dans les recueils existants est sans nul doute Guillaume de Poitiers, Duc d'Aquitaine. Il chante déjà l'amour et la douleur, le plaisir et la souffrance par amour dès le xi<sup>e</sup> siècle. Croisé, noble et jouisseur, mais sensible et imaginatif, Guillaume se place dans une tradition existante, une mode qui se construit. Il a, du fait de son statut social, une assurance, un humour et une capacité à tourner en dérision les dictats moraux de son époque qui rendent ses chansons très différentes de celles qui viendront. L'imaginaire passe chez lui par le plaisir des sens et des jeux de mots. Mais ses mots portent aussi, déjà, la vérité de l'amour dans l'absence.

Celui qui va fonder véritablement l'idée de l'amour de loin, de l'amour absence, souffrance et attente mais amour plénitude, c'est Jaufré Rudel, le Comte de Blaye. Avec lui, on entre dans la logique du « trobar<sup>40</sup> » que la tradition courtoise a parfois développé à outrance.

Deux éléments intéressants à noter à son propos et exemplatifs du reste : d'une part, cette propension à penser à l'amour-renoncement. D'autre part, le fait que sa *vida* (le texte biographique qui ouvre généralement les compilations et introduit l'auteur des chants) ait servi de base aux biographies qui lui sont consacrées par après, alors que manifestement cette *vida* était inspirée de ses chansons. Cette référence « circulaire » fait que nous ne savons pas vraiment si le sujet de la création, la « Dame lointaine » de Tripoli, a existé ou pas. Et puis, au fond, quelle importance dans notre lecture de ces poèmes, sensibles et beaux, massivement diffusés dans les cours et recueils dès le Moyen Âge.

Dans l'histoire du « trobar », quatre périodes sont perceptibles : les débuts, avec Guillaume, Jaufré Rudel, Bertrand de Born, Marcabru, l'âge classique, avec Bernard de Ventadour, Arnaud Daniel, Gaucelm Faidit, l'âge de la croisade albigeoise, avec les chantres de la révolte et la lutte anti-française, avec Guilhem Figuera et Montanhaçol, et enfin la décadence du genre, avec un Guiraut Riquier, bourgeois toulousain, qui emporte avec lui les derniers feux d'une tradition essentielle.

Ils étaient six cents, « ils »... et « elles » car les « trobairitz », les femmes troubadours, existent également. Elles sont plus proches de la réalité, plus indépendantes d'une tradition, impliquées dans une analyse des sentiments et du statut de l'amour dans une époque où leur est donnée une voix, à défaut d'une puissance.

Pensons cependant que les croisades en terre sainte les avaient placées comme gérantes des domaines, que certains grands formats féminins éclairaient l'époque, artistiquement et intellectuellement (notamment Aliénor d'Aquitaine, dont le destin porte en lui les germes de la guerre de Cent Ans

et qui fut protectrice de Bernard de Ventadour, qu'elle emmena d'ailleurs à la cour d'Angleterre). Ainsi l'évolution sociale, culturelle et économique du sud donnait aux femmes un statut particulier dans un monde ouvert aux autres cultures et que la prospérité rendait capable d'investir dans l'esthétique et la réflexion.

Les topiques et la tradition sont un langage essentiel des troubadours. Au Moyen Âge, il n'existe pas de droit de reproduction. Chez les troubadours, on aborde une découverte du langage vulgaire en concurrence avec le latin. Avec l'utilisation de topiques ou lieux communs, ils établissaient une sorte de code linguistique nouveau qui revient. Ils structurent leur langue par la poésie, constituent leur lexique par les emprunts et croisent les différents mots pour obtenir un effet rhétorique ou poétique.

À cette période, on passe du symbole (platonicien) au signe (arbitraire et signifiant, le signe linguistique plutôt que le signe image) mais la lyrique occitane montre une différence : le symbole sépare du réel, les termes sont irréductibles, le signe rassemble, il est comme une passerelle entre signifiant (le « mot »), signifié (le sens du mot) et référent (ce qui est le réel qui décrit le mot). Or les troubadours vont utiliser l'Autre, la Dame, comme un élément à la fois de rapprochement et de distance (la Dame, par l'apologie même qui en est faite, est assimilée à l'Un; par la fusion, elle est centre pour permettre l'identification, donc elle n'existe pas sémiotiquement en tant que telle, puisqu'elle n'est pas un pôle objectif vers lequel le signe se tend pour faire sens).

La Dame est le pôle magnétique de la chanson, mais existe-t-elle ? Elle reste absence ou lieu impossible du désir, ce que souligne Roger Dragonetti. Il s'agit d'une morale particulière de l'amour. Le troubadour est l'amant impossible, il ne peut rejoindre sa Dame sans détruire l'amour qu'il porte.

Dans la rhétorique courtoise, on trouve des éléments qui se rapportent à une doctrine religieuse revisitée, à un problème juridique lié au contrat ou à la vie

féodale. Ainsi, le lien entre la Dame et le troubadour est concrétisé par l'hommage, soit la cérémonie au cours de laquelle le chevalier ou le vassal recevait son pouvoir et son titre du suzerain. Le baiser rituel sur la bouche n'est nullement un rituel érotique mais bien la signature de l'accord vassalique. Quant aux allusions que l'on rencontre dans les chansons comme la main sur le manteau ou le don d'un anneau, ce sont encore des allusions aux cérémonies liées à la féodalité.

Les troubadours alliaient donc la noblesse du comportement et le langage vulgaire. Une sorte de contre-pouvoir ou contre-philosophie dans une époque où le pouvoir et le savoir appartiennent à l'Église et aux clercs. La poésie autre que latine et qui évoque les relations hommes/femmes est une poésie contestataire. En même temps, elle comporte ses exigences morales et le respect du mariage. L'adultère n'est jamais consommé mais une femme peut aimer légitimement un autre que son mari car le lien n'est pas le même. Il lui faut être fidèle à son amant et le mari regarde cet hommage masculin à sa femme comme une faveur et non une tromperie.

Un des concepts essentiels de l'amour troubadouresque, le *joï* est une rencontre du jeu et de la mystique : le *joï* est au-delà de la joie une source de souffrance et de plaisir. Le renoncement à la femme aimée va rester un motif essentiel de l'érotique troubadouresque, le fait de la chanter sera source de joie. Le fait de passer l'épreuve est souvent vécu dans la chanson, rapporté dans les « cours d'amour » ou tribunaux amoureux courtois<sup>41</sup> et consistait à vivre une nuit dans les bras de la femme aimée sans la toucher, sans consommer la relation amoureuse.

La chanson était donc le véhicule de l'amour. On peut parler de la circularité du chant qui ne célèbre que lui-même, la relation étant vécue dans la langue du poète et dans son imaginaire, l'amante étant à la fois réelle et éternellement mise à distance.

L'Amour était-il action ou abstraction ? Le simple fait de chanter impliquait une relation réelle, mais il restait au niveau du désir. L'abstraction

amoureuse est un moyen de briser le tabou sans remettre en cause la morale sociale et juridique, sans réellement mettre l'homme et la femme en situation de rupture avec le réel. Espace de rêve? Pas vraiment. C'est un espace de discipline librement consentie où la fidélité consiste à célébrer un amour impossible mais désiré par les deux parties «à la cause», pourrions-nous dire, selon la terminologie juridique.

Le chant des troubadours s'éteint après avoir tenté de se renouveler dans des approches mariales puis dans des tentatives de recherches stylistiques. Cependant il aura de nombreux héritiers, chez les poètes italiens (le provençal était la langue culturelle de l'époque et Dante hésita entre la langue des troubadours, le latin et le toscan pour écrire sa fameuse *Divine comédie*). Le *Minne* [«amour» dans la langue médiévale] des poètes allemands du xv<sup>e</sup> siècle trouvera son écho jusque chez les Romantiques du xix<sup>e</sup> siècle et ressemble à cet amour toujours repoussé, toujours accepté dans son renoncement.

Mais le temps est venu de la poésie personnelle. La poésie de l'intimité de l'âme, de la langue vulgaire maîtrisée et légitimée. Ce seront les chants et poésies de Villon, Rutebeuf, empreints encore de topiques mais porteurs d'une vérité intérieure plus personnelle, moins formelle. Le temps est venu de l'homme se mesurant au monde intérieur et extérieur, libéré de sa recherche du véhicule, privilégiant un contenu qui ne doit plus vraiment sa grandeur au respect de la tradition.

Les troubadours se taisent, le sud s'endort sous la fêrule française, l'Occitan n'a plus vraiment sa place dès qu'un édit de François 1<sup>er</sup>, au xvi<sup>e</sup> siècle impose le français dans les relations commerciales, juridiques et dans l'administration. Les cours d'amour deviennent jeux de mots, les hommes et les femmes ne se retrouvent plus dans le grand chant courtois. Ils se racontent désormais autrement.

Marcabru disait « ah, fin'amor (bel amour) source de bonté, par lui le monde est illuminé ». Cette lumière s'éteint, mais son écho comme braise sous la cendre, nous parle encore, vif et beau, dès que le souffle des êtres lui rend sa réalité et sa vérité.

# Les origines de la fin' amor

Si l'on en croit René Nelli, «c'est de l'amitié et non de la sexualité qu'est issu l'amour épuré, et l'on peut affirmer, sans crainte de généraliser indûment, qu'il ne s'est jamais éprouvé comme tel, c'est-à-dire comme transcendant – ou même refusant – le fait charnel qu'après avoir emprunté à l'amitié masculine, préalablement idéalisée, ses mythes et ses rites et s'être pour ainsi dire greffé sur elle<sup>42</sup>». Historiquement, les prémices de la *fin'amor* remonteraient au code de chevalerie arabe, «si l'on entend par "chevalerie" une association de jeunes guerriers mus par l'héroïsme et l'amour de la femme<sup>43</sup>». On sait que les croisades, en dépit de leur cortège d'atrocités, ont pu à l'occasion rapprocher les Chrétiens des Musulmans. C'est ainsi que, contraint de se replier à Antioche, Guillaume IX d'Aquitaine, le prince des troubadours, séjourne en 1101 à la cour de Tancrede où il s'initie aux raffinements de la poésie arabe.

Reprenons brièvement l'analyse que Robert Lafont consacre, dans *Le chevalier et son désir*, à la société des chevaliers<sup>44</sup>. À l'origine, les *milites* se recrutent aussi bien chez certains nobles que parmi les gens du peuple. Un chevalier est un homme libre qui prête serment d'allégeance à un maître (*Dominus*) susceptible de pourvoir à ses besoins matériels et de lui fournir l'équipement militaire (cheval et armes) indispensable à son service. S'il s'agit d'un noble, c'est qu'il est déclassé, marginalisé par la réforme du droit successoral qui, appuyée par l'Église, a peu à peu substitué le droit de primogéniture au partage équitable de l'héritage familial. Jeunes hommes trop pauvres pour pouvoir se marier, les laissés

pour compte de la féodalité embrassent la carrière des armes faute de jouir, comme leurs aînés plus fortunés, de l'exploitation du travail paysan. Quand il ne meurt pas prématurément au combat ou lors d'un tournoi, le chevalier est en mesure d'accéder au pouvoir par le seul moyen que lui reconnaisse une société en grande partie fondée sur la guerre: la violence. «Le chevalier, écrit Robert Lafont, est un parasite d'autant plus redoutable qu'il ne subsiste que de ce qui détruit le corps social». C'est pour contrôler cette violence que le *Dominus* cherche à s'attirer une sympathie que le seul intérêt matériel est impuissant à motiver. De vagabond, le chevalier devient un compagnon que lie à son seigneur un code de valeurs basé sur l'amitié et la fidélité. Le lien vassalique se double d'un attachement érotique entre frères d'armes. C'est ainsi que les «frères jurés» se témoignent un amour que ne justifie ni la quête égoïste du plaisir ni le calcul de l'intérêt.

## Le chevalier et la mort

Je voudrais souligner un aspect de cet amour qui me paraît insuffisamment mis en évidence par les commentateurs attirés de la *fin'amor*. Il figure pourtant en bonne place dans le roman courtois: «Deuil et constante loyauté toujours renouvelés après la mort d'un ami sont preuve d'une indéfectible amitié<sup>45</sup>», écrit au XIII<sup>e</sup> siècle Gottfried de Strasbourg, auteur d'une très belle version allemande de *Tristan et Yseult*. Dans la mesure où les frères d'armes sont sans cesse exposés à une mort violente, leur amitié s'inscrit dans la perspective d'une perte inéluctable. Un deuil sans fin, sans rémission, sans oubli, dont l'obsession ne quitte pas plus l'ami que la mort ne

lâche sa proie, telle est « la vraie couronne de toute loyauté ». Dans la *Chanson de Willame* (datée du XI<sup>e</sup> siècle), l'épouse d'un chevalier, qui s'efforce de consoler son mari de la perte d'un compagnon, se voit vertement éconduite au nom de son incapacité, soi-disant féminine, à connaître d'aussi nobles sentiments. En tant que femme, son être est engagé dans la vie, dans la procréation, elle ne saurait donc accéder à l'intimité de la mort que partagent des hommes faits pour tuer, pour *se tuer*. « Ce qui s'avère en somme ici, écrit Pierre Clastres, c'est que *le guerrier n'est jamais un guerrier*, sinon à l'infini de sa tâche, lorsque, réalisant l'exploit suprême, il y gagne, avec la gloire absolue, la mort. Le guerrier est, en son être, *être-pour-la-mort*<sup>46</sup> ». Précipité dans la spirale sans fin d'une rivalité qui l'oppose à lui-même, le guerrier se considère d'emblée comme un homme mort, ou du moins comme un être que ni les souffrances ni l'appréhension du néant ne doivent fléchir. Dans sa lutte incessante pour le prestige, il ne triomphe qu'au prix de tourner sa violence contre la société dont il fait partie. Il entre en opposition directe avec elle et lui fait perdre du même coup le rôle de tiers dans la reconnaissance de ses exploits. En somme, la société cesse d'être l'Autre du guerrier, son témoin et son garant.

## Le désir et la mort

Il faut reprendre les données du problème à partir de Mauss<sup>47</sup> et de son essai magistral sur le don. Le sujet n'a lieu que dans l'échange, c'est de lui qu'il tire son sens et sa substance. Étant donné que l'être social souscrit à la triple obligation de donner, de recevoir et de rendre, tout objet acquiert une valeur symbolique qui double et parfois suspend sa valeur d'usage. Sa finalité: supporter la circulation d'un symbole qui n'a de sens qu'en fonction de l'échange. Appelons cela un signe – mieux: un signifiant. Le signifiant ne signifie rien d'autre que lui-même, c'est-à-dire son aptitude à parcourir les trois temps constitutifs de l'échange.

Le don suppose le lien, il appelle l'échange auquel le donataire est sommé de répondre sous peine

de rompre le pacte. Parce que donner, c'est aussi demander, recevoir, c'est évidemment reconnaître. Or il existe une chose qui ne peut s'échanger, pas plus se donner qu'être reçue, encore moins restituée. C'est le désir.

Hegel a bien vu que le désir, quel que soit son objet, s'énonce sur le mode, non d'une demande à laquelle nous serions susceptibles d'accéder, mais d'une affirmation qui suscite immédiatement le rejet de l'Autre – si l'on entend par « Autre » la dimension de la parole, le champ de l'échange fondé sur le partage et la circulation des signes. Certes, Hegel traite, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, du désir de reconnaissance, mais son analyse est à mon sens applicable à toute forme de désir. Il s'avère en effet impossible de traduire le désir dans les termes d'une demande puisque celle-ci implique la reconnaissance d'une altérité susceptible de relativiser le désir, donc d'altérer le caractère inconditionnel de son exigence. C'est bien la manœuvre éducative, familiale et sociale que d'amener le sujet à *céder sur son désir*, voire à le troquer contre des besoins qui, au nom du bonheur et du bien, le réduisent cyniquement à l'insignifiance.

Si, dès 1803, Hegel peut écrire: « être reconnu et être supprimé, c'est immédiatement la même chose<sup>48</sup> », c'est que le désir de reconnaissance ne peut s'articuler dans une demande. La conscience découvre qu'elle ne peut suspendre son être au bon vouloir d'une autre conscience, à la tyrannie de son caprice, à une puissance étrangère susceptible de lui accorder ou de lui refuser ce qu'elle convoite. C'est pourquoi elle *tue et elle se tue, elle se tue en tant que simplement autre*. La mort fait table rase de l'autre comme d'elle-même, non seulement pour éliminer l'égalité des parties en présence, mais surtout pour abolir la dépendance à laquelle la demande expose le désir. Le rejet de l'Autre (de la dimension symbolique de l'échange) s'effectue de la façon suivante: je récusé le caractère fuyant, insaisissable, de la reconnaissance. Aux aléas de la médiation, je substitue l'alternative d'un choix forcé. Je contrains mon adversaire à adopter le seul choix pensable: la reconnaissance ou la mort. Ce que j'exige de lui, il doit tout aussi bien l'exiger de



moi – ce qui revient à dire que, si je veux incarner à moi seul le tout de la conscience de soi, l'autre conscience doit partager ce désir exclusif. C'est bien la seule chose que je reconnaisse en elle.

Ainsi, la vérité du désir de reconnaissance n'est autre qu'un désir de mort auquel la subsistance même du sujet se trouve suspendue de façon contradictoire: ou bien le sujet s'anéantit concrètement, ou bien son désir disparaît dans le compromis douteux passé avec l'existence. Le désir apparaît ici en opposition radicale avec le sujet: dans la mesure où il ne peut s'accomplir que dans la mort, c'est un désir impossible, incompatible avec la triple obligation de donner, de recevoir et de restituer, que Marcel Mauss identifiait au noyau de l'être social.

## Mort ou sexualité ?

En quoi consiste l'invention de l'amour courtois aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles ? Peut-on se contenter de voir dans « l'effroi que l'accomplissement n'entraîne un relâchement du désir » le ressort bien connu d'un évitement de l'impuissance liée à l'usage réel du phallus ? À cette phrase de Paul Zumthor fait écho la thèse de Lacan pour qui l'amour courtois est « une façon tout à fait raffinée de suppléer à l'absence de rapport sexuel, en feignant que c'est nous qui y mettons obstacle<sup>49</sup> ». Faut-il

soutenir, comme Georges Duby, que la Dame est l'instrument pédagogique du *Dominus*, une sorte d'éducatrice commise à l'édification des chevaliers célibataires piaffant d'impatience aux portes de la chambre nuptiale ?

La vérité est moins paisible. Historiquement, cela semble indéniable, la *fin' amor* provient de l'amitié cultivée par la chevalerie. Au départ, la sexualité n'a rien à voir dans le lien qui unit les frères d'armes. Loin d'être essentiel, son rôle est contingent. En revanche, la mort, l'être-pour-la-mort constitue un lien que la violence ne peut dénouer, puisqu'elle situe d'entrée de jeu l'objet d'amour dans la perspective d'un *deuil anticipé*. Comment les troubadours ont-ils osé poser « la vraie couronne de toute loyauté » sur des cheveux de la femme ? Comment l'amitié entre frères jurés a-t-elle pu quitter le cercle restreint aux chevaliers pour gagner la chambre des Dames ? Cela reste un mystère. Toujours est-il que l'amour courtois adopte, sans guère les modifier, les termes d'un code fondé sur un défi mortel aux règles les plus élémentaires de l'échange social.

À cet égard, l'histoire mouvementée de Tristan et Yseult fourmille d'exemples dépourvus de toute équivoque. Tristan est la figure même de l'inversion. Tant que nous ne lirons pas les différentes versions de cette geste du désir comme une énorme fatrasie, pleine de dérision pour l'ordre féodal et religieux, son sens nous échappera.





# CULTURE, ART ET ESTHÉTIQUE

© Andres Ojeda





# CULTURE, ART ET ESTHÉTIQUE

RENCONTRES PHILO – 20 novembre 2003 – Wavre



## Y A-T-IL UNE ÉTHIQUE DE L'ART ?

ÉRIC CLÉMENS – Philosophe / Écrivain

À première vue, la réponse semble presque impossible et on peut aligner les causes: à cause de la crise de l'éthique, disparue à peu de choses près sous le relativisme des valeurs et l'exacerbation du subjectivisme (pour ne pas dire de l'individualisme et de l'égoïsme); à cause de la crise de l'art, disparu à peu de choses près sous la marchandisation spectaculaire et l'exténuation des surenchères avant-gardistes, etc.

À première vue, mais l'interrogation philosophique ne se contente pas d'un coup d'œil: précisément, elle interroge. Quoi? Ce qui n'a pas de solution objective ou subjective, ce qui reste toujours à questionner et qui pourtant doit être résolu pour maintenir un monde humain, ouvert et cependant, sans être délié par cette ouverture, relié. Ainsi n'y a-t-il philosophie que dans cette tension – à garder – entre l'ouverture de la question et la relation de la réponse. La question garde l'appel de la réponse, mais aussi la réponse garde l'appel de la question – qu'elle n'épuise jamais.

Quelles questions et quelles réponses s'agissant de l'art et de l'éthique? De celles qui portent sur l'expérience éthique et artistique: où, comment et grâce à qui surgissent les questions éthiques? Les questions artistiques? Parce que notre expérience est celle-ci, celle des questions que nous ne cessons de découvrir – fût-ce en butant dessus – sur l'art et sur l'éthique. Suivons dès lors cette double question: quelle expérience nous a ouverts au surgissement de l'éthique et au surgissement de l'artistique? Où, quand et grâce à qui le saut artistique et le sursaut éthique nous sont-ils apparus?

Je voudrais montrer que, à suivre pareille expérience et pareilles questions, une réponse transparaît

qui relie l'ensemble: l'expérience des phénomènes artistiques et des phénomènes éthiques se conjuguent dans l'exigence de ne pas renoncer au désir et de transformer les langages du corps...

## Quelles expériences font apparaître l'éthique ?

Celles qui lèvent et relèvent l'interdit – ce qui est dit et ce qui permet de vivre entre nous avant d'être contre. Celles qui exigent une limite et une limite qui soit partageable (acceptable pour tous) par tous ceux qui vivent avec d'autres, qui acceptent une existence plurielle sans renoncer à leur existence singulière. Deux types d'expériences apparaissent comme telles qui correspondent à l'exigence de limites et de partageable: celles du corps et celles du langage. Il y a sursaut, surgissement, exigence éthique de la part de quelqu'un chaque fois qu'un corps est atteint, et en ce sens attenté, sans qu'une parole soit échangée.

L'indignation – justifiable et du même coup symptôme de l'irruption éthique – surgit devant la « limite » transgressée par le meurtre et l'inceste, par le viol et toutes les violences dont nous partageons l'interdiction. Violence se comprend en tant qu'action sur le corps, sans paroles qui circonscrivent cette action: ce qu'il conviendrait mieux d'appeler l'ex-action est hors langage (bien entendu, le dentiste ou le chirurgien n'agissent sur un corps que dans le contexte de paroles:

demande du patient, analyses basées sur des théories scientifiques, explications du médecin, collaborations réglées, contrôles...). Le débat éthique, entre nous, ressurgit quand il s'agit, indéfiniment mais inlassablement, d'étendre ce noyau irréfragable du corps inviolable, de considérer ce que la dignité du corps humain, cette exigence de la limite partageable signifie, jusqu'où elle peut et doit s'étendre. L'éthique du corps humain qui est un corps symbolique, d'être parlant, implique-t-elle de devoir protéger la santé, d'assurer l'éducation et de favoriser l'épanouissement? Avec ces questions nous passons de l'éthique indéfinie et démocratique (relative aux débats) au corps humanisable, socialisable et individualisable. Cela soulève toutes les aspirations et les contradictions qui sont les enjeux des luttes politiques...

Deux exemples massifs de cette éthique: le sursaut indigné de la Marche Blanche qui a ravivé l'interdit de la violence au corps, à commencer par le corps de celui qui ne parle encore que peu, l'enfant; et le saut très digne de Mai 68 qui a ravivé l'interdit d'interdire la parole, l'interdit, la prise de paroles entre nous. Tout corps humain, tout corps de l'être parlant doit exister par la parole. Mieux: il est taillé, il n'existe, il ne surgit «humain» que dans ce désir de prendre la parole. Les corps enfants, scolarisés et étudiants, les corps jeunes, les corps féminins, les corps ouvriers, employés et syndicalisés, les corps prisonniers, les corps miliciens, les corps malades et hospitalisés, les corps vieilliss, tous ont exigé le partage des paroles contre toute autorité qui leur interdisait, au sens de: qui les empêchait de l'exercer, qui se contentait de dresser ces corps, de les forcer à l'obéissance, à la soumission silencieuse.

Bref, l'expérience éthique – de la dignité humaine – apparaît en tant que l'exigence de préserver, sinon de favoriser, le corps dans son intégrité, voire son intégralité (paradoxalement inachevée), qui comprend le désir de langages<sup>50</sup>.

## Quelles expériences font paraître l'artistique ?

Si les interdits, les lois, ne sont jamais un but en soi, c'est qu'ils cherchent à favoriser la formation du monde humain. Et le monde humain se forme en transformant la nature, y compris la nature animale du corps humain. Toute transformation implique une distance, un écart, une négativité pour rendre possible et entraîner une formation. Et seul le langage – tout langage: de paroles, de couleurs, d'outils, de nombres, de perceptions ou d'affects – opère ce double geste de négativité et de formation, de négativité et de façonnement, de négativité et de fiction d'un monde et déjà d'un corps au monde. Seulement, alors que cette formation du monde humain était initialement, primitivement, de façon indistincte, technique et artistique puisque cette distinction n'avait pas de sens, n'existait pas, aujourd'hui au contraire la transformation du monde paraît exclusivement économique et technique ou technoscientifique. Bien plus que l'éthique qui apparaît au moins de façon minimale, l'art n'a-t-il pas dès lors purement et simplement disparu? Ou alors, l'art, la littérature, où, comment, grâce à qui apparaissent-ils encore formateurs de monde? Dans quelles expériences?

Le monde actuel, notre monde écotechnique, a été complètement transformé, il n'est plus que du transformé par une puissance qui nous échappe et nous l'impose tel quel, transformé de part en part. Cette transformation est quasiment intégrale: nos corps eux-mêmes, nos corps d'abord sont de plus en plus «éco-technicisés», transformés en objet d'avoir et savoir-faire – budgétisés, médicalisés, scolarisés, planifiés... À l'horizon du pire: reprogrammés génétiquement, hors du désir de paroles – à l'exception de celles du Maître – la Technoscience. Cette situation, cet empire de l'«écotechnique» (selon le mot du philosophe Jean-Luc Nancy), a précipité aussi la crise

contemporaine de l'art, de son double jeu de négativité et de formation. Sans remonter aux styles royaux qui marquaient successivement l'art du meuble, aux courants ou aux écoles de l'art et de l'architecture, il y a un siècle encore, l'ironie souveraine d'Oscar Wilde, dans *Le déclin du mensonge*, pouvait décrire irréfutablement l'effet de l'art dans le réel, son effet transformateur en monde : « À qui donc, sinon aux Impressionnistes devons-nous ces admirables brouillards fauves qui se glissent dans nos rues, estompent les becs de gaz, et transforment les maisons en ombres monstrueuses ? À qui sinon à eux et à leur maître [Turner], devons-nous les esquisses brumes d'argent qui rêvent sur notre rivière et muent en frêles silhouettes de grâce évanescence, ponts incurvés et barques tanguantes ! Le changement prodigieux survenu, au cours des dix dernières années, dans le climat de Londres est entièrement dû à cette école d'art. Vous souriez ? (...) Les choses sont parce que nous les voyons, et la réceptivité aussi bien que la forme de notre vision dépendent des arts qui nous ont influencés. Regarder et voir sont des choses toutes différentes. On ne voit une chose que lorsqu'on en voit la beauté. C'est alors seulement qu'elle naît à l'existence. De nos jours, les gens voient les brouillards, non parce qu'il y a des brouillards, mais parce que peintres et poètes leur ont appris le charme mystérieux de tels effets. Sans doute y eut-il à Londres des brouillards depuis des siècles. C'est infiniment probable, mais personne ne les voyait, de sorte que nous n'en savons rien. Ils n'eurent pas d'existence tant que l'art ne les eut pas inventés. Reconnaissons, d'ailleurs, qu'on en abuse aujourd'hui. Ils servent d'affectation d'une clique dont le réalisme excessif vaut des bronchites aux imbéciles<sup>51</sup> ».

Pareil effet massif, sur la perception même, jusqu'à « l'affectation » et les « bronchites » est-il encore possible ? Presque uniquement quand il se contente de servir la marchandisation spectaculaire – de la télévision à l'éclectisme du post-moderne. Presque... Car la force de négativité (Georges Bataille insistait : de « négativité sans emploi », sans utilité, sans finalité) de l'art et de la littérature s'est exacerbée à mesure que la puissance écotechnique augmentait.

C'est ainsi non seulement que le geste avec un Appel, que la couleur avec un Rothko, mais déjà les « ready made » depuis Duchamp s'affrontent aux choses technicisées, objets ou images, nous forçant à y porter le regard pour en recevoir à nouveau la marque – qui frappe notre œil, divise notre vision, réinscrit l'angoisse avec la jouissance et la mort au creux de notre autosatisfaction fascinée, hypnotisée. C'est ainsi que les corps sont soumis vivants à des « happenings » qui les re-symbolisent en y laissant les traces de la cruauté refoulée ou masquée, à moins que corps morts ils soient « plastinés » pour montrer monstrueusement le traitement mortifère que leur inflige à vif les manipulations écotechniques. C'est ainsi que les jeux vidéographiques ou même photographiques, insérés ou projetés dans l'art, peuvent dénoncer la fascination de l'image, de sa virtualité qui confond le réel.

Autrement dit, ces interventions de l'art réveillent notre conscience sensible, anesthésiée, la resensibilisent à la négativité, une négativité moins antinaturelle que désormais antimondaine (affrontée à notre monde), moins à distance de l'animal que de la machine, alors même que celle-ci nous est plus proche que jamais, exactement comme l'était et l'est l'animal ! Cette vigilance de la négativité est-elle le dernier mot de l'art ? Laisse-t-elle en suspens la formation ? Pas nécessairement. Outre les exemples reconnus d'un Appel ou d'un Rothko (ou d'un Dubuffet, d'un Newmann, d'un Magritte, d'un Dotremont...), une peinture, si l'on veut conceptuelle ou minimaliste, comme celle de Philippe Boutibonnes nous remet à l'état naissant de l'apparaître : par le tracé tenu et obstiné de couleurs, selon des procédés variés sur des divers papiers, jusqu'à la décoloration et l'assèchement, il nous redonne, sous la forme de l'infime infini des coulées du temps, le sens de l'énigme sans relève.

Ce qui se reforme là au minimum, sans but et sans fonction, c'est la perception : *l'esthétique* au creux de l'esthétique. Dans la négativité du temps – du réel de la jouissance et de la mort coulées dans les couleurs – transparait la précarité de la lumière (de la

naissance de l'énergie) et avec elle le langage visuel, renaissant mais éphémère, du corps.

Ne pas renoncer au désir de renaissance des langages au corps... Si la réponse s'est déjà légèrement modifiée depuis sa proposition initiale, c'est que les réponses philosophiques, je l'ai dit, gardent l'appel des questions. Quel corps est dit humain ? Une technique, même au service du monde marchand et spectaculaire, est-elle nécessairement stérile ? L'enjeu du langage n'est-il par langage ? Voici à nouveau quelques interrogations que je ne peux que laisser en suspens, avec lesquelles nous avons tous à en découdre...

## Bibliographie conseillée :

**Éric Clémens**, marqué par l'interrogation et la passion du langage, a publié entre autres, quatre ouvrages (les deux premiers sont des fictions et les deux autres des analyses philosophiques).

[1987] *De r'tour*, éd. TXT, Paris-Bruxelles.

[2003] *L'Anna*, éd. La Quartanier, Montréal, diffusion Aden/Les Impressions Nouvelles.

[1993] *La fiction et l'apparaître*, éd. Albin Michel, coll. Bibliothèque du Collège International de Philosophie, Paris.

[1999] *Façons de voir*, Presses Universitaires de Vincennes, coll. Esthétiques/hors cadre, Paris, 1999.





## Y A-T-IL UN ART CONTEMPORAIN ?

LAURENT BUSINE – Directeur du MAC's

Il est vrai que, à bien des égards, il n'y aurait pas d'autres questions qu'un conservateur pourrait se poser vis-à-vis des publics qu'il accueille, public dont on sait, par la pratique, combien la peur, le refus, le rejet [même basés sur des a priori très peu établis] combien la peur de l'art contemporain est encore une chose présente dans le monde d'aujourd'hui. Curieusement d'ailleurs mais, finalement, si on réfléchit à l'histoire de l'humanité peut-être que la chose a été assez courante. Par exemple, nous savons que la Tour Eiffel a créé un scandale lorsqu'on l'a érigée, nous savons que la Chapelle Sixtine de Michel-Ange a été un tel scandale qu'on a fait repeindre la fresque par un peintre qui s'est appelé le culottier du Pape pour masquer ces nudités que l'on ne pouvait apercevoir. Nous connaissons bon nombre d'exemples : je ne vais pas parler des impressionnistes qui ont dû faire leur salon des indépendants puisqu'ils étaient rejetés du salon officiel. Enfin, nous connaissons tous ces procédés de l'histoire qui font que, dès qu'il y a nouveauté, il y a difficulté à l'aborder. Mais ce n'est pas un propos qui est uniquement basé sur l'art contemporain. À bien y songer, c'est un propos qui est peut-être un propos philosophique du phénomène de la société en général, sauf peut-être dans des domaines comme le confort et la technologie.

Curieusement dans les domaines du confort et de la technologie et peut-être dans certains domaines dérivés comme la mode à l'heure actuelle, plus la chose est contemporaine, plus la chose est attirante. Personne, à de très rares exceptions près, n'achèterait une cuisinière à gaz antédiluvienne. Personne n'achèterait une voiture qui ne possède pas toutes les qualités que l'on peut avoir sur le marché actuellement. Personne ne s'habillerait – en tout cas je parle pour les jeunes gens – personne ne s'habillerait comme ses grands-parents s'habillaient,

comme ses parents s'habillaient, comme ses amis d'il y a deux ans s'habillaient, comme ses amis d'il y a trois mois s'habillaient. Voilà, dans des domaines tels que ceux-là, l'accent est totalement mis sur le plus contemporain possible. En revanche, dans le même temps, il y a cet a priori qui fait rejet par rapport à la production artistique de notre temps. Cet a priori est basé sur quelque chose qui vient avant la lecture, avant de constater l'œuvre. Donc peut-être que le rôle d'un conservateur, le rôle d'un organisateur d'expositions est principalement d'essayer de comprendre comment on peut parler d'art contemporain ou si je veux préciser ma question, pourquoi on doit parler d'art contemporain.

Parce que l'art contemporain n'a pas d'autre définition que celle qu'en donne le dictionnaire, c'est-à-dire « est contemporain ce qui est du temps de celui qui parle ». Je suis contemporain de celui qui me parle, de la parole qui me vient. Mais, vous le savez aussi bien que moi, vous qui m'écoutez maintenant, pour vous parvenir ma parole met un certain temps. Comme nous sommes très proches ça va assez vite, mais il faut 300 mètres à la seconde. Donc supposez que vous soyez non pas ici à 1 mètre de moi mais à 300 mètres de moi, ma parole mettrait une seconde pour vous arriver. Proposons de multiplier à l'absurde ce propos et nous ne serions plus contemporains puisque nous ne serions plus du même temps. La relativité du propos peut être extrapolée. Mais on peut aussi imaginer que le propos du contemporain peut se poser à propos de plusieurs choses. Si nous disons qu'est contemporain celui qui est du temps de celui qui parle, l'artiste dès qu'il meurt, perd sa contemporanéité. Comme si le propos de l'œuvre était le propos de l'artiste ! Ce que nous montrons, nous, hommes de musées, ce sont des œuvres (je parle en terme de musées et non des arts en général ou de l'art du spectacle).

Nous montrons des œuvres. Donc j'ai tendance à ne pas accepter cette définition qui dit que l'art contemporain s'arrêterait avec la date de la mort de l'artiste. Pourquoi ? Parce qu'il suffirait alors que quelqu'un ait le bonheur de vivre 110 ans et que l'autre ait le malheur de vivre jusqu'à 25 ans pour que son œuvre n'ait plus de pertinence et nous savons par expérience qu'à certains égards, certaines œuvres d'artistes de 25 ans sont déjà vieilles et que d'autres de personnes âgées continuent à avoir une contemporanéité. Qu'est-ce à dire ? Elles continuent à questionner, à faire sens, à produire des émotions ou des événements dans le chef du spectateur. Donc je ne veux pas prendre cette définition qui est, hélas, une diminution que beaucoup de musées acceptent par mesure de facilité. Dès que l'artiste est mort, il passe dans un autre musée qui s'appelle musée d'art moderne par exemple. Là aussi nous pourrions discuter pour savoir quelle est cette différence curieuse que l'on fait entre l'art moderne et l'art contemporain.

On peut définir la contemporanéité du propos par rapport à l'œuvre et là, la chose change considérablement. C'est-à-dire que l'œuvre, nous en connaissons la date de naissance mais nous n'en connaissons pas la date de mort sauf s'il y a un incendie ou un accident. Sinon l'œuvre continue d'exister. Mais où et quand ? Elle continue à exister dans l'œil du spectateur qui la regarde. Toute œuvre qui n'est pas vue ou regardée (je parle d'art plastique) est une œuvre morte. L'œuvre n'existe que si le regard du spectateur se pose sur elle, l'œuvre n'existe que si le regard du spectateur l'accapare, la transforme, la prend en charge, la développe, la détourne, peu importe, mais la regarde. Nous arrivons là à une chose différente. C'est la raison pour laquelle, dans l'exposition inaugurale du musée dont j'ai la direction – le musée des Arts Contemporains de la Communauté française – j'avais entre autres installé deux pièces de Jacques Du Broeucq, artiste local montois du XVI<sup>e</sup> siècle. Jacques Du Broeucq est un des plus grands sculpteurs de la Renaissance du Nord. J'ai été à la chapelle des Seigneurs à Boussu à trois kilomètres de Hornu et j'ai fait prendre deux œuvres qui s'y trouvaient. Un Gisant magnifique et un groupe d'enfants en prière.

J'ai donc ouvert le musée d'art contemporain avec, parmi d'autres, ces pièces-ci. Ce n'était pas par goût de la provocation (quoique que cela peut être amusant parfois) mais pour relativiser le propos.

Un Gisant de Du Broeucq taillé dans l'albâtre avec tout ce qu'il comporte de sensibilité dans la surface, dans la matière, même s'il fait référence à une notion chrétienne évidente du souffle qui quitte le corps, même si cette référence n'est peut-être plus connue de certaines parties des spectateurs, cette pièce a une suffisante possibilité de rendre une émotion. Mon propos est celui-ci : comment une pièce du XVI<sup>e</sup> siècle qui relate un propos religieux de cette époque est-elle encore capable de m'émouvoir à ce point en 2003 ? Comment se fait-il que ce miracle continue à s'accomplir devant moi et d'autres qui ne sont pas croyants avec ce travail qui rend compte non pas simplement de l'âme qui quitte le corps mais de la mort toute entière et du propos de la mort toute entière avec cette vibration qui se passe sur la surface du corps taillé dans l'albâtre ? De la même manière, en installant près de cette sculpture magnifique une photographie, qui représentait un corps, de Balthasar Burkhard, artiste d'aujourd'hui, nous pouvions indiquer comment deux artistes à quatre ou cinq siècles de distance représentaient le même propos dans des matériaux différents, l'un, l'albâtre, l'autre la photographie. Simplement, les matériaux, les moyens d'utilisation et les moyens de parole n'étaient pas identiques à cinq siècles de distance. Et voilà, comment tout à coup, non seulement Du Broeucq est mon contemporain parce qu'il me fait ressentir une émotion curieuse et fondamentale par rapport à ce qu'il me montre cinq siècles plus tard, et comment Burkhard, lui, se rattache à une histoire ancienne, à une histoire d'une pensée de l'humanité qui traverse l'art. Voilà comment, si nous considérons que le contemporain touche à l'œuvre et au regard que le spectateur lui porte, nous nous dégageons complètement des notions trop coincées et trop simples, trop simplistes, trop fermées qui est le propos de la datation par rapport à l'artiste.

On peut parler du spectateur, on peut parler du goût du spectateur, du désir du spectateur, on peut parler du contexte. Comment créer le désir ? Créer le

désir au sein des spectateurs est aussi créer le désir d'une contemporanéité, c'est-à-dire d'une relation qui va s'établir maintenant, ici, aujourd'hui, entre une œuvre d'art et un homme ou une femme qui lui porte un regard. Je parlais tout à l'heure de cette grosse difficulté que nous rencontrons dans les musées qui est cet a priori insupportable, curieux, stupide qui dit: «l'art contemporain, ça n'est pas fait pour moi!», «l'art contemporain, je n'y comprends rien!». Si ce n'est pas fait pour nos contemporains, pour qui donc est-ce fait? Pour qui donc sinon pour que l'artiste exprime, par un moyen, une relation particulière au monde? Mais pour qui donc est-ce fait si ce n'est pour nous? Ce n'est pas fait pour dans un siècle, ni même pour dans 20 ans, c'est fait pour aujourd'hui.

J'ai tendance à penser, et cela va peut-être vous étonner, qu'il est probablement plus facile de parler d'art contemporain que de parler d'art ancien. Entendons-nous bien, par rapport à l'art ancien, nous avons par la culture, par l'histoire, par l'éducation, par l'école, déjà reçu les principes de la connaissance qui nous aident à porter un regard sur l'art ancien. Au fond, nous savons combien Rubens est un peintre considérable de son temps. Nous ignorons un peu plus que, dans le même temps où Rubens peignait, il y avait 1.250 peintres au plus qui faisaient quelque chose qui ressemblait à Rubens et qui n'était pas de la qualité de Rubens. Le temps, l'histoire, le décryptage de l'histoire a fait son travail. Et nous avons maintenant une donnée qui nous est acquise et qui nous permet de porter un regard sur l'œuvre de Rubens, de Bruegel, de qui vous voudrez, déjà chargé d'une connaissance. Dans le propos de l'art contemporain, cette connaissance ne nous est pas donnée puisqu'elle s'établit au fur et à mesure où l'œuvre s'installe, au fur et à mesure où l'artiste crée son œuvre constituée de ses différentes œuvres. En effet, au fur et à mesure que l'artiste crée, il crée aussi la langue avec laquelle il parle. C'est une langue dont on peut parler mais probablement même pas un langage. Pour qu'il y ait langage, il faut qu'il y ait quelqu'un qui émette et quelqu'un qui reçoive dans un code connu. Or ici le code s'établit au fur et à mesure que l'œuvre se crée. Bien sûr, la difficulté est évidemment qu'il faut donner, pour celui qui le

désire, un commentaire pour la visite d'un musée d'art contemporain. Mais ce n'est pas un luxe, c'est une nécessité, au même titre que nous avons reçu le commentaire de l'histoire pour Rubens, Bruegel et Rembrandt.

Il faut apporter ce commentaire qui ne soit pas réducteur, qui ne fige pas, qui ne réduise pas le propos essentiel de l'œuvre, qui soit un commentaire qui permette d'observer cette chose magnifique qui est que l'artiste peut rendre compte du monde dans lequel nous vivons, le nôtre! Il regarde la même télévision que nous mais il regarde le monde et propose d'en dire un sens d'une manière qui nous était impossible à concevoir. À cet instant, le miracle, l'émerveillement dans ce propos c'est justement d'être apte à décrypter le propos pour en recevoir la qualité.

Quand je disais tout à l'heure que je pense qu'on a plus de facilité à parler d'art contemporain que de parler d'art ancien, c'est parce que je crois, à bien des égards, que le propos que nous tenons sur l'art ancien est un propos invraisemblablement réducteur, stupide qui nie et qui balaye d'un trait bien des données dont nous n'avons plus conscience... Prenons un exemple simple. Que voit-on si nous regardons le Jugement de Pâris dans quelque musée du monde que ce soit? Que voit-on si nous ne savons pas pourquoi cette espèce de niais qui tient une pomme en main devant trois dames nues la donne à une de ces trois dames? Que voit-on si nous ignorons qu'il s'agit de Vénus et que le fait de donner cette pomme à Vénus va entraîner la guerre de Troie avec toutes ses conséquences (l'Illiade et l'Odyssée en découlent)? Si nous ignorons tout cela que voit-on sinon trois dames toute nues et une espèce d'imbécile heureux qui leur tend une pomme? Que voit-on dans l'art ancien? C'est pour cette raison que je vous dis que, peut-être, parler d'art contemporain est plus simple. Nous y parlons du temps dans lequel nous sommes avec cependant cette chose qu'il faut toujours avoir en tête: nous sommes inmanquablement juge et partie. Nous sommes inmanquablement celui qui donne le commentaire et celui qui le crée. Nous sommes, nous, conservateurs d'art contemporain, quand

nous formons des collections d'art contemporain, les collectionneurs de nos contemporains aussi puisque nous sommes nous-mêmes impliqués dans le choix. Nous ne pouvons pas nous défaire de la vie dans laquelle nous vivons. Mais à la limite, il vaut mieux ne pas tenter de s'en défaire. Il vaut mieux l'accepter comme une des bases fondamentales parce que l'art n'est pas une donnée objective du monde, il en est une subjective. Donc la subjectivité inhérente à l'art est une subjectivité qui doit aussi se retrouver dans le propos que nous tenons. Ce n'est pas faillir que d'être subjectif par rapport à l'art, c'est au contraire lui donner ses lettres de noblesse.

L'idée qui consisterait à vouloir trouver dans le propos de l'art, qu'il soit contemporain ou autre, une certaine forme d'objectivité, serait une idée stupide parce que les œuvres continuent à nous dépasser, parce qu'elles continuent à être plus, plus en sens que ce que nous pensons.

Je terminerai sur un exemple qui est très troublant. À l'ONU, dans la salle du Conseil, il y a une grande reproduction grandeur nature en tapisserie du *Guernica* de Picasso. La peinture de Picasso a été réalisée après le bombardement de la petite ville de Guernica en 1937-38. Le 5 février 2003 lorsque Colin Powell devait parler au sein du Conseil de l'ONU pour justifier l'attaque américaine contre l'Irak, on a fait recouvrir la tapisserie de tentures. Il était impensable, bien entendu, de tenir un tel propos devant une œuvre qui en dénonce les réactions les plus évidentes et les conséquences les plus effroyables. Cette œuvre date de 1937 et garde une contemporanéité extraordinaire. Mais le phénomène pourrait se retrouver à d'autres égards dans d'autres temps et la destination que les Talibans, avec les Bouddhas de Bâmiyân, ont pris en est un autre exemple.



## CRÉATION LITTÉRAIRE ET SOCIÉTÉ

JACQUES DE DECKER – Écrivain / Secrétaire perpétuel de l'Académie Royale de la Langue et de la Littérature françaises de Belgique

Jacques De Decker est l'actuel Secrétaire perpétuel de l'Académie Royale de la Langue et de la Littérature françaises de Belgique. Nous lui avons posé la question de la relation entre la création littéraire et la société de façon générale.

**Ali Serghini, Président d'Entre-vues**

Je voudrais vous dire qu'effectivement je suis très heureux d'être ici devant un aussi bel auditoire, dans une aussi belle salle au demeurant et dans un lieu aussi chargé de signification pour parler du thème « imposé », disons proposé.

Je suis surtout heureux d'être là parce que vous êtes là et bien qu'arrivé un peu en retard, j'ai pu apprécier la qualité des questions qui viennent d'être posées à Laurent Busine. J'espère non seulement avoir droit à d'aussi bonnes questions mais je souhaite surtout vous donner la parole très vite. Pour la raison très simple que je me sens par rapport à la matière de la littérature ce que les Allemands appellent un « Fachidiot ». Un « Fachidiot », c'est un idiot à force de spécialisation. C'est quelqu'un qui est tellement dans la branche qu'il ne voit plus très bien au-delà de ses horizons professionnels.

Vous savez, il y a des gens qui ont des livres de chevet, moi j'ai une bibliothèque de chevet. Je m'endors parmi les livres et je m'éveille parmi les livres. Puis, je me rends dans une maison, une très belle maison qui est le Palais des Académies où il y a une bibliothèque. Si je ne suis pas à l'Académie, je passe à la rédaction du journal *Le Soir* où je ne parle que de livres avec des confrères et des consœurs qui sont dans le même état que moi. Avec mon amie Claire Lejeune nous nous téléphonons

souvent et en général nous parlons de littérature. J'ai le sentiment d'être dans un bocal de littérature et j'espère que le bocal n'est pas rempli de formol ! Je me dis tout le temps, quand je m'agite dans mon bocal littéraire, que la littérature a quelque chose à voir avec la société, mais en étant en permanence dans l'interrogation sur ce rapport. Cela rend toujours précieuse une rencontre. En particulier avec vous dans la mesure où il y a sûrement parmi vous une quantité d'écrivains, probablement plus potentiels ou virtuels que réels mais enfin qui n'est pas écrivain quelque part dans sa tête ? Mais Dieu merci, vous n'êtes pas que des écrivains ! Donc j'ai peut-être quelque chance d'avoir une conversation constructive sur ce que nous allons essayer d'aborder.

Si je disais que j'étais heureux d'être ici, c'est parce que c'est une Maison de la Laïcité. Je pense que la question de la littérature est d'abord une question de laïcité. Il est question de tous les genres de littérature, surtout dans les sociétés qui sont les nôtres et qui sont en gros des sociétés dont la pensée, l'idéologie, l'héritage culturel est indiscutablement marqué par ce qu'on a appelé les religions du livre. Nous sommes en rapport avec le christianisme, le judaïsme, le protestantisme et l'islam. Ce sont toutes des religions du livre. Elles se sont fondées sur une certaine conception du livre et en particulier d'un livre. Ce livre étant par définition le socle sur lequel la morale et l'interprétation du monde doivent s'appuyer et le socle de préférence unique. Non seulement parce que c'est ce livre-là mais parce que c'est le livre de la communauté en question. Dès le moment où un isolé, un particulier, un homme, une femme solitaire se met à écrire son propre livre, il se met, par définition, en hostilité avec le livre avec un grand L. Donc faire de la littérature c'est faire de l'opposition dans un espace qui est justement celui du libre arbitre et de la pensée autonome : en

d'autres termes, de la laïcité. Je ne crois pas qu'il existe un endroit plus adéquat pour le débat qu'on va avoir que celui-ci.

Personnellement, lorsque je pense en termes d'apport de littérature à la société, j'ai d'abord ces préoccupations à l'esprit. Pas seulement moi d'ailleurs ou les gens qui partagent notre vision du monde, nos pairs en philosophie, mais aussi ceux qui ne la partagent pas. En effet, qu'est-ce qui a accompagné les fameuses religions du Livre à travers le temps ? Une institution extrêmement importante qui est celle de la censure. Qu'est-ce que la censure ? C'est le résultat d'une extrême attention à la lecture. On ne peut pas censurer ce qu'on ne connaît pas. Je crois qu'il y a peu d'endroits au monde où on lise autant qu'au Vatican, où on ait une bibliothèque plus fournie qu'au Vatican, composée de tout et surtout de ce qui n'est pas en phase avec le Vatican. On y pratique une lecture permanente, bien entendu conforme à une certaine grille, de tout ce qui se produit dans le domaine du livre. Par définition, un autre livre que le livre de base ou de référence est un acte de non-alignement, donc une chose profondément suspecte et profondément problématique. C'est le cadre général dans lequel je voulais situer cette intervention sur la notion de création littéraire et société. Enfin, la création littéraire c'est ce qui fait qu'une conscience couche sur le papier sa vision du monde, qu'elle communique à une société et qui, dès lors, induit dans cette société un appel à la multiplicité des points de vue et à la non-conformité à la parole imposée.

Dès lors, dans quel état se trouve aujourd'hui la littérature ? Je voudrais ici exposer un deuxième aspect de ce que je vous propose comme thème de réflexion et de discussion. On se trouve évidemment devant une éternelle mélodie qui consiste à dire : « La littérature a fait son temps, le livre est condamné, tôt ou tard on va l'abandonner ». On entend beaucoup cela. C'est une espèce de leitmotiv un peu apocalyptique et bien porté. Je m'inscrirais prioritairement en faux sur le plan quantitatif. Il y a une chose extrêmement curieuse, c'est qu'on nous dit sans arrêt que le livre est condamné et qu'on n'arrête pas d'en fabriquer davantage. On a jamais

autant publié de livres qu'aujourd'hui et autant de livres différents. Il suffit de voir la carrière de livres importants. Prenons un simple exemple illustre, peut-être le roman le plus célèbre non seulement de la francophonie mais un de ceux qui porte la culture française dans le monde, *Le Rouge et le Noir*. C'est un livre qui, au moment où il paraît, ne passe pas tout à fait inaperçu. Quelques articles, notamment un article tout à fait important de Balzac, en disent tout le bien qu'ils en pensent. Mais le tirage du livre est dérisoire. C'est-à-dire qu'il ne dépasse pas le millier d'exemplaires dans la première année. Il va mettre une bonne vingtaine d'années à trouver un vrai public. Il ne va acquérir une vraie popularité et une vraie notoriété que quelques cinquante ans après la mort de l'auteur, réalisant ainsi au moins un petit peu la prophétie de son auteur lequel se définissait comme un auteur « happy few », c'est-à-dire destiné à un petit nombre de gens heureux ayant eu la grâce d'avoir découvert son écriture. Il a fallu attendre à peu près un siècle pour que le livre devienne ce qu'on appelle un classique, c'est-à-dire à la fois un livre qu'on pratique beaucoup dans l'enseignement et un livre que les gens connaissent. Qu'est-ce que c'est que connaître un livre ? C'est savoir ce qu'il y a dans un livre sans l'avoir ouvert. C'est ne pas dire « de qui tu parles ? » quand on cite Julien Sorel. C'est même pouvoir prétendre l'avoir lu, sans l'avoir lu ! En tous cas, dire souvent « je vais relire *Le Rouge et le Noir* », alors qu'en réalité on a encore besoin de le lire. C'est cela un classique ! Mais c'est très bien d'être classique. Pourquoi ? Parce que l'œuvre entre dans la mémoire collective et devient, avec le temps, un objet sur lequel se projettent d'innombrables visions.

Laurent Busine avait raison. La question de l'interprétation et de la coïncidence ou non entre la conception qu'a le créateur de son œuvre et celle qu'en a l'interprète ou le lecteur est une question générale de tous les arts. Il y a des interprétations du *Rouge et le Noir* de tous ordres. C'est un livre qui, bien entendu, en dit énormément sur la société de son temps, sur l'histoire de France et de l'Europe. Sorel est très manifestement, comme le dira Musset, un jeune homme né trop tard dans un monde trop vieux et qui ne sait pas très bien quelle attitude

prendre. C'est un livre qui dit énormément sur des questions existentielles comme l'amour, la relation entre l'homme et la femme, la faute, la culpabilité ou le bien et le mal. Il parle également de l'agressivité dans les rapports hommes/femmes. On peut donc l'aborder d'un point de vue sociologique, psychologique, psychanalytique, même d'un point de vue médical et en tout cas, prioritairement, d'un point de vue politique. Ce que Stendhal a voulu mettre dans ce livre était sûrement gigantesque mais ne pouvait pas inclure une parcelle de tout ce qui s'est dit autour depuis que ce livre est paru. Je crois que ce qui fait aussi qu'un livre est un vrai classique, c'est qu'il appartient à tous. C'est-à-dire qui n'appartient plus à celui qui l'a émis mais à tout le monde. C'est le patrimoine général.

Je voulais surtout insister sur, comme on dit maintenant, la « lenteur de pénétration », en termes de marketing, dans la société d'un livre comme *Le Rouge et le Noir*. Je pense à un écrivain qu'on peut aimer ou ne pas aimer mais qui est, je crois, un écrivain significatif de notre temps : Houellebecq. Il a sorti trois romans et deux de ses romans ont eu un impact social absolument gigantesque. *Les Particules Élémentaires* et *Plateforme* sont des livres qui ont été tirés immédiatement à des centaines de milliers d'exemplaires et ont été traduits dans d'innombrables langues. Il y a des gens qui disent : « Les auteurs qui ont du succès devraient se méfier, parce que si le succès est si rapide, il n'annonce rien de bon pour la postérité ». Je pense que cela mérite vérification. Il faut plutôt se dire, au contraire, que nous vivons à une époque où la communication est très rapide et où surtout la préparation à la lecture est très bien assurée. Je crois qu'effectivement plusieurs centaines de milliers de gens sont capables de lire un livre comme *Les Particules Élémentaires* lequel n'est pas un livre simple. Sur ce plan, il y a quelque chose de troublant. On dirait qu'il y a aujourd'hui une possibilité de toucher plus rapidement un lectorat important avec des livres qui disent des choses considérables sur le monde contemporain.

Je voudrais à présent serrer un peu la focale sur un type de lectorat que vous connaissez sûrement

mieux que moi et qui me préoccupe beaucoup personnellement. C'est le lectorat jeune et je dirais même très jeune. Je suis totalement fasciné par deux phénomènes de masse actuels qui sont d'une part *Harry Potter* et d'autre part *Le Seigneur des Anneaux*. Je voudrais qu'on s'attarde un instant sur ce double phénomène. D'abord le cas de *Harry Potter*. Pour des gens de ma génération, accéder à la lecture solitaire d'un ouvrage de plus de 200 pages non illustrées était quelque chose, je dois l'avouer, qui se passait rarement avant l'âge de 12 ans en moyenne. Je constate que des petits garçons et des petites filles de 9 ans lisent, dévorent les volumes de Potter qui comptent entre 350 et près de 500 pages. On a même constaté, à cause de la gigantesque opération de promotion qui a accompagné la sortie du dernier volume en anglais que des enfants se sont mis à lire Potter en anglais. Moi j'ai vu des cas d'enfants qui voulaient à tout prix une méthode d'anglais ultra-rapide parce qu'ils voulaient lire le livre en anglais. Je suis germaniste, j'ai été professeur d'anglais et j'ai lu mon premier livre en anglais à l'âge de 18 ans c'est-à-dire en première candidature à l'université. Il y a donc là quelque chose qui se passe au niveau du rapport à l'écrit qui est troublant.

*Le Seigneur des Anneaux* est une grande œuvre littéraire écrite dans les années 50 par un auteur britannique, professeur d'université à Oxford. Un homme extraordinairement érudit, véritable Pic de la Mirandole, qui a écrit cette chose totalement anachronique, c'est-à-dire un roman cosmologique. Il était évidemment très marqué par les événements de la Grande Guerre et de la Seconde Guerre mondiale. Il était très effrayé par la Guerre Froide. Plutôt que de faire un livre réaliste ou un ouvrage de politique-fiction ou bien d'écrire simplement ses réflexions sur l'état du monde, il a fait cette gigantesque saga, ce qu'on appelle en terminologie précise un exemple de « Heroic-Fantasy », un genre très anglo-saxon qui a eu des tas d'exemples mais dont *Le Seigneur des Anneaux*, est le chef-d'œuvre. Certes, la circulation du *Seigneur des Anneaux* ne s'est pas faite si simplement que cela. Dans le monde anglo-saxon, on a vu très vite des gens se passionner pour ce livre mais ils se recrutaient dans un cercle assez restreint quoique nombreux. C'était

une sorte d'amicale pour ne pas dire un semblant de secte, enfin des gens qui se reconnaissaient comme des fans du *Seigneur des Anneaux*. Le succès étrange de ce livre dans le monde anglo-saxon a fait que dans de nombreux de pays, on s'en est ému et qu'on a voulu le traduire. En France, le livre a paru en traduction dès les années 70. Qui le savait ? Peu de gens. La traduction est médiocre. Pourquoi ? Parce que l'éditeur s'était en fait un peu focalisé sur l'idée que cela ne méritait pas plus de soins en traduction que des ouvrages de circulation courante dans des collections populaires type « Fleuve Noir » et autres. Ce qui veut dire que, malheureusement, le contact entre *Le Seigneur des Anneaux* et le public français a été biaisé. Maintenant, les traductions ne sont pas nouvelles mais ont été fortement corrigées et fortement améliorées.

Il va de soi évidemment que le relais cinématographique a joué un rôle absolument déterminant dans l'intérêt pour le livre. La différence entre l'effet Potter et l'effet Seigneur des Anneaux, c'est que dans le cas de Harry Potter c'est le succès du livre qui pousse le monde cinématographique à l'adapter à l'écran et que dans le cas du Seigneur des Anneaux, c'est l'adaptation à l'écran qui démultiplie l'intérêt du public pour le livre. C'est un livre extrêmement complexe qui demanderait – et il ne l'a d'ailleurs pas encore eue – une analyse sérieuse, extrêmement attentive y compris sur le plan idéologique parce que je ne garantirais pas toutes les composantes de ce qui finalement est véhiculé par cet ouvrage. Mais par le biais du cinéma puis de la vidéo, un grand public jeune, encore une fois, lit cet ouvrage, s'en imprègne, quelquefois s'en obsède mais en tout cas s'en nourrit.

Le rapport au livre participe d'abord d'un rapport à l'écrit. On aurait aussi tendance à penser – une de ces idées un peu vides de sens – que nous vivons un monde qui est en train de se désancrer de l'écrit. Je pense qu'on peut difficilement imaginer pire sottise. Interrogeons-nous chacun sur le moment où nous nous sommes mis à taper sur une machine à écrire. Je vais vous avouer très franchement mon cas : à l'issue de l'université je n'avais pas encore appris à taper à la machine. Je me souviens de mon mémoire

manuscrit qu'il a fallu faire taper par quelqu'un d'autre. Mes premiers articles de presse étaient manuscrits. Je les passais à ma femme qui les tapait et qui allait les porter au journal. Aujourd'hui encore, Pierre Mertens écrit tout, romans, articles, collaborations à des revues à la main. L'accès au clavier s'est produit pour des gens de ma génération au moment où l'ordinateur est arrivé. Avec un premier embarras qui était de dire : « Mais nom d'un chien, l'ordinateur c'est d'abord une machine à écrire ! ».

Qu'est-ce qui se passe aujourd'hui ? L'ordinateur fait qu'un enfant qui n'a même pas nécessairement ouvert un livre va sur le clavier dialoguer avec la machine. Il tape, tout bien entendu. Comment voulez-vous faire autrement sans taper ? Or l'ordinateur ne pardonne pas. Vous ne pouvez pas lui demander n'importe quoi, il faut que la chose corresponde à sa capacité à lui de donner une réponse. C'est une leçon de rigueur, une exigence de rigueur tout à fait coercitive, dirais-je. Donc là, le rapport à l'écrit est absolument quotidien et permanent parce que, que ce texte soit imprimé sur du papier ou qu'il apparaisse sur un écran, qu'est-ce que cela change ? Et là j'interroge les enseignants parmi vous : vous avez tous, j'imagine, la possibilité d'utiliser cet appareillage mais vous savez fort bien que, de toute façon, dès le moment où l'élève sort de la classe, il entre dans un autre espace où son contact au savoir va passer par cette machine et va se présenter sous la forme d'un dialogue dont le mode de fonctionnement est l'écrit. L'écrit de celui qui pose la question et l'écrit de la question qui lui parvient sans parler, c'est-à-dire tout ce qui est interactif dans cette manipulation.

L'édition littéraire parisienne a encore une fois pulvérisé son record du nombre de romans de rentrée. Je pense qu'on était à 650. Quand on demande aux éditeurs : « Mais pourquoi sortez-vous tant de romans ? », ils répondent : « On n'arrive pas à suivre ». Qu'est-ce qu'ils veulent dire par-là ? Quand on est une grande maison – je pense à Gallimard, Grasset, Seuil etc.- on reçoit, pour ainsi dire, tous les manuscrits de France, de Navarre et de la francophonie. Il n'y a pas un écrivain à l'île de la Réunion qui ne rêve pas, lorsqu'il a écrit son premier récit,



d'apparaître dans la collection blanche à liseré rouge de Gallimard. Donc il envoie son manuscrit rue Sébastien Bottin, comme c'est fait pour tout qui écrit en français dans le monde. Il y a, derrière cela, une fantasmagorie. Ces éditeurs ont constaté que leurs services postaux devaient trier, il y a de cela cinquante ans, vingt manuscrits par jour, il y a vingt ans cinquante manuscrits par jour et aujourd'hui ce sont trois cents manuscrits par jour. Ils se disent : « Si nous publions 600 romans à la rentrée, c'est un pourcentage bien inférieur à celui que notre maison publiait il y a cinquante ans par rapport à ce à ce qui nous parvenait ». Quand on leur demande comment il se fait que tant de gens écrivent alors ils répondent inmanquablement : « C'est l'ordinateur ». Pourquoi ? Parce que l'ordinateur entraîne. Vous ne devez même pas prendre une autre feuille de papier, remplir votre encrier, tourner le rouleau de la machine à écrire, non, vous pouvez y aller dans le flux. C'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles beaucoup de ces livres sont illisibles parce qu'ils sont faits dans le flux, en flux tendu comme on dit.

Il y a là tout un syndrome, tout un mécanisme du rapport à l'écrit qui s'est emballé. Je ne crois pas que ce soit quelque chose de regrettable. Il faut simplement l'examiner tel qu'il est, pas par la grille de nos idées reçues sur ce phénomène. Il faut se dire que si la vitesse d'écriture a encore accéléré, si la productivité augmente, si d'autres choses qui sont par exemple de l'ordre de la grande imprégnation de la psychanalyse font que de plus en plus de gens (mais ne le faisait-on pas avant à travers la correspondance qui, elle, en revanche disparaît – la correspondance classique j'entends ?) veulent véritablement se soulager dans l'écriture. Je crois que cela joue énormément.

Il y a aussi une disparition de tabous qui fait qu'on passe plus aisément à l'aveu. Quand je dis aveu, c'est dire une chose que jadis on ne se permettait pas de dire. Tout cela est aussi un facteur de démultiplication de la parole littéraire. Simplement, on pourrait s'interroger sur le véritable contenu de tout cela. Est-ce que cette immense production de littérature contribue à nous éclairer sur le monde ? Là, je réserverais ma réponse. J'ai un peu peur qu'on

ne soit souvent laissé sur sa faim parce que le geste littéraire est très souvent devenu un geste extrêmement intime. La communication appelée par l'auteur est une communication d'un ordre extraordinairement confidentiel et qui amène à pouvoir comparer un texte de littérature à une forme d'exhibitionnisme, en tous cas, au départ de narcissisme.

Pour revenir au débat, au départ de mon petit laïus, cette fameuse question de la fonction du livre, je me demande si cette fonction, c'est-à-dire l'interprétation du monde, la tentative d'élucidation, l'aide à l'autre pour essayer d'y voir un peu plus clair dans ce qui lui paraît par trop opaque, n'est pas, en revanche, en train de perdre du terrain. C'est évidemment la grosse question de ce qu'on appelait jadis les maîtres à penser. Faut-il avoir des maîtres à penser ? Faut-il ne pas en avoir ? C'est un sujet de colloque en soi. Mais, en tous cas aujourd'hui, par rapport à ce qui était encore le cas il y a un demi-siècle, le sentiment est quand même là que des figures de référence de la dimension de ceux dont on attendait la parole, le point de vue il y a très peu de temps encore, sont présents – les noms vous les avez à l'esprit. Si cette attente n'est pas aujourd'hui trahie mais un peu déçue, je crois que c'est une proposition qui mérite, si je puis dire, d'être mise en examen. Je partage un peu le point de vue de George Steiner qui a tenu des propos du type : « Les grands penseurs ne sont plus là, on est dans une espèce de dérive idéologique, etc. ». Il a été contredit très vertement par un autre grand auteur et extrêmement célèbre – quoique malgré lui – Salman Rushdie. Il a dit : « Si George Steiner dit cela, c'est parce que lui voit toujours le monde dans une optique Europe-centriste et qu'il ne comprend pas que ce type de discours-là puisse ne pas venir, ne plus venir d'Angleterre, d'Italie, de France, d'Allemagne, enfin des grands pays qui ont alimenté ce que Goethe appelait la « Weltliteratur » pendant des siècles ». Or, dit-il, et il est bien placé pour le dire : « Aujourd'hui la littérature est une littérature mondiale et pas seulement des pays développés, pas seulement aussi du Japon ou de certains pays d'Amérique du Sud. Ça vient de partout et les discours peuvent-être les plus pertinents viennent de gens qui ont les yeux braqués sur des situations personnelles ou collectives infiniment

plus problématiques encore que la nôtre ». Il faut ouvrir plus largement l'objectif et accepter de ne pas continuer à croire que la vérité ne peut venir de ce que Valéry appelait « le cap occidental de l'Asie ».

## L'IMAGE RESPONSABLE ?

HENRY INGBERG – Secrétaire général du Ministère de la Communauté française

L'intitulé de cet exposé, tel qu'il a été choisi par les organisateurs, révèle en soi la charge énorme qui pèse aujourd'hui sur l'image dans son rapport avec la société.

Aurait-on pu imaginer, de façon similaire, un exposé sur « la littérature ou la poésie responsables », sur « la peinture responsable » ou encore sur « la musique responsable » ?...

Le terme d'image couvre beaucoup de choses, mais le poids s'est considérablement accru depuis la naissance de la télévision dont on vient de fêter le 50<sup>e</sup> anniversaire de sa création.

En effet, la télévision se situe au confluent du politique, de l'économique, de l'artistique et du social...

Protéiforme, la télévision apparaît pour les uns comme la déclinaison morne d'un modèle unique prédominant tandis que pour les autres elle est le support à la diversité de l'expression culturelle.

Pour utiliser le langage courant, la télévision inspire une litanie : elle est responsable de tous les maux (violence, déculturation, médiocrité et manipulation...); elle est responsable de tout (de l'éducation, du divertissement, de l'information, de la réalité qu'elle reflète...). Elle joue le rôle de creuset pour un ensemble de questions de société, partageant ce privilège – ou cette avanie – avec l'école, la famille, le politique ou l'argent.

Chaque analyse, chaque démonstration reconstitue le rôle de la télévision en fonction de la thèse défendue. Elle catalyse toutes les attentes et les projections, mais aussi les possibles.

Elle fascine par son impact incomparable auprès du public, des publics. Son influence est surdéterminante. Comment dès lors s'étonner qu'elle attire tous les regards ?

N'oublions pas que les jeunes regardent la télévision 201 minutes par jour soit pour une durée équivalente à celle du temps passé à l'école. Les jeunes consacrent le même temps à la télévision qu'à l'école... La télévision serait donc la plus grande école ou le plus grand centre culturel d'aujourd'hui. Avec elle, les moyens de diffusion de masse pèsent chaque jour davantage. Nous devons en tenir compte dans nos politiques et dans nos actions.

Supprimer une chaîne de télévision apparaîtrait comme un désastre et un gouffre aux yeux du public, de façon beaucoup plus percutante qu'en cas de fermeture d'un cinéma ou de disparition d'un journal.

Nous avons connu une telle situation lorsque La Cinq a été diffusée au début des années 90 dans notre pays. Elle se présentait comme la rivale potentielle de TF1. Sa programmation était largement basée sur le divertissement, les variétés et les séries. Avant même la cessation de ses activités, elle avait dû interrompre sa diffusion sur la Belgique parce qu'elle n'avait pas acquitté les droits d'auteur lui permettant une telle diffusion.

À l'époque il y avait eu un tollé de réactions indignées apostrophant l'autorité politique pour dénoncer le fait qu'elle était responsable de la cessation des émissions. Les explications ont beau avoir été données en détail sur les circonstances de cet arrêt, le public populaire a toujours cru en l'existence d'un complot ou d'une incurie politique, alors que ce n'était en rien le cas.

L'anecdote montre la surface occupée par ce média. Toutes les institutions qui agissent dans les domaines culturel, sportif, social ou éducatif veulent apparaître à la télévision comme si l'image de celle-ci consacrait une réalité fragile.

En tout cas, cette image permet de partager des expériences qui risquent sinon de rester closes sur elles-mêmes.

Tout ce contexte explique qu'on puisse poser la question de la « responsabilité » de la télévision.

L'exercice de cette responsabilité se traduit d'ailleurs par des textes légaux et des structures créant un encadrement que peu de domaines connaissent de façon équivalente. Si on comparait les textes décrétés sur la presse écrite avec ceux établis pour la télévision, on constaterait un souci du détail beaucoup plus poussé dans le domaine de la télévision. Le contraste vient sans doute de l'importance accordée à ce média, même par rapport à la radio dont l'écoute est très répandue et techniquement plus facile que la réception de la télévision.

Rappelons que nous sommes sortis seulement au début des années 90 du monopole de la télévision publique. Pour la première fois, ce monopole avait été écorné dans le début des années 80 par la création et la reconnaissance des télévisions locales et communautaires. Celles-ci ont d'ailleurs été organisées et subventionnées, contrairement aux radios libres – appelées ensuite radios privées – dont les seules ressources proviennent de la publicité.

S'en est suivi un volume important de textes créant, d'une part, une télévision à péage (Canal Plus), et d'autre part, autorisant la télévision privée (RTL TVI). Les textes ont aussi admis que la télévision publique recoure aux recettes publicitaires pour compléter ses dotations.

Depuis lors, nous avons également eu une directive européenne, dite de la « Télévision sans frontières », basée sur le fait que toute télévision autorisée dans son pays d'origine devait pouvoir être diffusée sans

condition dans tous les pays membres de l'Union européenne (à condition d'acquitter les droits d'auteur nécessaires).

Cette directive ne s'est pas limitée à ouvrir un espace de libre circulation de services audiovisuels mais contient également des règles telles que :

- ▶ 50% des programmes de fiction diffusés doivent être d'origine européenne ;
- ▶ 10% de ces émissions de fiction européenne doivent être produites par des producteurs indépendants ou en coproduction avec eux ;
- ▶ des limitations en matière de durée publicitaire ;
- ▶ des règles relatives à la protection de la jeunesse (c'est d'ailleurs le seul cas où un État pourrait refuser la diffusion des chaînes venant de l'étranger lorsqu'elles portent atteinte à l'intégrité morale de la jeunesse).

Dans notre propre législation, les décrets récents organisant la RTBF et la radiodiffusion montrent une intervention permanente du Gouvernement et du Parlement en matière audiovisuelle.

La mise au point avec la RTBF d'un contrat de gestion comportant un ensemble d'obligations s'ajoute à la saturation publique de son organisation, puisque les administrateurs de ce para-communautaire sont désignés par le Parlement proportionnellement à l'importance de chaque groupe politique.

L'Europe elle-même, après plusieurs hésitations sur sa position concernant les spécificités des chaînes publiques par rapport aux chaînes privées, avait pris position à l'occasion de ce qu'on a appelé le Protocole d'Amsterdam reconnaissant l'importance des chaînes publiques pour le pluralisme et la démocratie dans nos sociétés.

Nos chaînes privées signent aussi une convention avec le Gouvernement comportant notamment des obligations en matière d'emploi, des garanties d'objectivité de l'information et des aides à la production indépendantes de fiction.





Le droit audiovisuel peut générer à lui seul des traités complets de commentaires et d'analyses.

Il faut particulièrement mettre en évidence la création du Conseil Supérieur de l'Audiovisuel en tant qu'autorité indépendante de régulation dans l'audiovisuel.

Cette instance a vu progressivement ses compétences s'élargir. Les autorisations pour les nouvelles chaînes de télévision relèveront désormais de sa compétence.

Elle a également la responsabilité d'évaluer le respect des textes décrets, du contrat de gestion de la RTBF et des conventions avec les chaînes privées. En cas de non-respect des règles, le Conseil Supérieur de l'Audiovisuel peut prendre des sanctions.

La mise en place de ce Conseil Supérieur de l'Audiovisuel correspond à une tendance générale en Europe basée sur ce qu'on appelle l'autorégulation ou la corégulation.

L'autorégulation, au sens commun du terme, pourrait signifier que les chaînes de télévision s'appliquent à elles-mêmes des règles de fonctionnement et d'éthique en ce qui concerne le contenu de leurs émissions.

Le terme a toutefois été étendu aux instances indépendantes désignées pour réguler le paysage audiovisuel. Comme ces instances sont organisées par des textes légaux et décrets, il serait plus juste de parler de corégulation puisque l'ensemble du dispositif reste sous le contrôle du Parlement.

En matière de contenu des émissions, le problème de la violence a fait l'objet de multiples analyses et rencontres publiques à l'initiative du Ministère de la Communauté française.

Cette préoccupation est présente de manière généralisée et plusieurs faits divers spectaculaires relancent de façon lancinante la question de

l'influence de l'audiovisuel sur les comportements violents extrêmes.

Il résulte des recherches et analyses que les réactions mimétiques sont d'autant plus présentes qu'il n'y a aucun accompagnement ni commentaire, qu'ils soient familiaux ou éducatifs.

En revanche, tout ce qui fait l'objet d'échanges et de réflexions en groupe permet de remettre les choses à leur place. C'est ce qui a notamment amené la mise en place des centres d'éducation aux médias et du Conseil de l'éducation aux médias. Ces structures ont pour objectif de valoriser l'apprentissage de la grammaire audiovisuelle par les jeunes.

Il est vrai que ce qui a trait à des thèmes comme la violence ou les bonnes mœurs fait l'objet d'une appréciation qui peut varier avec l'évolution de la société.

Je peux citer un exemple récent traité par le Conseil Supérieur de l'Audiovisuel.

Celui-ci a trait à une amende infligée à RTL TVI à cause d'une séquence d'un JT dans laquelle on montrait de façon explicite l'assassinat d'une balle en pleine tête d'un prisonnier par des rebelles congolais. Dans ce cas, il s'agissait d'estimer si l'image de violence avait un sens en terme d'information ou si elle ne visait qu'à créer un effet dramatique spectaculaire.

En 1994, un code de déontologie a été signé volontairement par toutes les chaînes de télévision pour lutter contre la surenchère des programmes violents et permettre aux parents de jouer leur rôle. C'est ce qui a débouché aussi sur la signalétique affichée sur les écrans pour informer les téléspectateurs.

Nous sommes dans des conceptions qui peuvent évoluer au fil du temps comme c'est le cas du concept de bonnes mœurs.

Un mot encore pour la réforme de la Commission chargée de décréter si les films sont enfants admis

ou enfants non admis (c'est-à-dire inaccessible aux jeunes de moins de 16 ans).

La décision de désigner la récente palme d'or *Elephant* de Gus Van Sant comme étant un film enfant non admis est un exemple récent du rôle de cette Commission. Par rapport à tous les programmes de télévision, aux DVD ou encore aux jeux informatiques, le rôle de cette instance est manifestement devenu désuet dans sa forme actuelle. Pourtant, personne ne songe à supprimer cette fonction mais au contraire à l'étendre, à la rendre plus intelligente.

Je voudrais conclure en soulignant que tous ces dispositifs ont donc manifestement des raisons d'être.

On peut les critiquer ou les estimer partiellement inadaptés. Ceci relève du débat de société et aussi des débats politiques puisque les conclusions de tels

débats se transforment en règles décrétales votées par un Parlement.

Toutefois, la priorité doit absolument être mise sur les responsabilités professionnelles des gens de télévision eux-mêmes. La télévision n'est pas qu'un immense broyeur d'images. Elle comprend des rédacteurs et des réalisateurs qui font un remarquable travail professionnel d'information et de création. Faire appel à leur éthique professionnelle est donc une attitude indispensable. Ils sont en première ligne pour évaluer leurs propres démarches.

Les textes légaux ne prennent de sens réel qu'en fonction de l'usage qui en est fait. Même si nous nous focalisons sur les dérapages et les incidents, il ne faut pas que cela camoufle une démarche professionnelle dans laquelle des personnes responsables traitent, commentent, diffusent, créent et inventent l'image...









# LAÏCITÉ : TERREAU DES LIBERTÉS

© Felipe (Aladim) Hadler





# LAÏCITÉ : TERREAU DES LIBERTÉS

RENCONTRES PHILO – 25 et 29 novembre 2004 – Wavre et Ottignies



### Introduction

Cette question constitue une excellente introduction à l'exposé de Philippe Grollet sur la laïcité en Belgique aujourd'hui. Mon propos essaie de vous expliquer comment on en est arrivé à parler de liberté religieuse, quels ont été les contenus successifs de cette liberté et comment, insensiblement, on en est arrivé à un concept que l'on appelle la laïcité. C'est une longue histoire que je vais m'efforcer de structurer le plus clairement possible.

### Définition de la liberté religieuse

En fait, les concepts de liberté religieuse et de tolérance, jusqu'aux XVI-XVII<sup>e</sup> siècles, sont étrangers aux mentalités du temps. Chaque pays a une religion d'État. L'idée – peut-être irrationnelle mais peu importe – qui imprègne véritablement l'ensemble des sociétés et des gouvernants est que l'unité de l'État repose sur l'unité de la religion. L'un ne va pas sans l'autre. Quiconque remet en cause l'unité des religions contribue à fissurer l'État. En d'autres termes, tout homme, tout citoyen (on ne les appelle pas encore nécessairement comme cela), tout sujet est lié au souverain par une double fidélité : une fidélité politique et une fidélité religieuse. Mais c'est ce qu'on retrouvait déjà dans l'Empire romain et qui, il est vrai, va poser problème aux premiers Chrétiens.

### En pratique

Je rappelle que dans cette optique-là, l'Empereur (César par exemple) est à la fois le chef politique et le chef religieux, c'est-à-dire *Pontifex maximus*. Globalement, dans les États qui se constituent ou qui se reconstituent à l'époque moderne, vous avez cette confusion du temporel (le pouvoir politique) et du spirituel (le pouvoir de l'Église). Mais il y a l'affirmation claire et nette de la suprématie d'une religion. Il en ressort que ceux qui n'appartiennent pas à ces religions dominantes sont considérés à la rigueur comme des traîtres à la patrie, comme des hétérodoxes ou comme des citoyens de seconde zone. Cela signifie qu'ils n'ont pas de droits civils et politiques (pas le droit d'aller à l'université, à l'armée, d'être fonctionnaire ou d'avoir un état civil). D'une certaine manière, ils n'existent pour ainsi dire pas.

C'est le cas des Protestants quand ils voient le jour dans les pays catholiques et c'est le cas des Catholiques dans les pays protestants. En effet, selon un phénomène bien connu, les anciens persécutés deviennent, souvent, à leur tour les persécuteurs quand ils ont le pouvoir. Ils répercutent les mêmes modes de pensée. Voilà un premier état de la question.

# Évolution sémantique de la liberté de conscience et de la tolérance

Deuxième état de la question : on commence à reconnaître la liberté de conscience. Mais qu'est-ce qu'on entend par là ? Je vais vous dire ce que je dis souvent à mes étudiants de philosophie, d'histoire ou d'ailleurs. De grâce, quand on utilise les mots, il faut pouvoir les resituer dans un contexte et ne pas commettre d'anachronisme. Les mots, les concepts n'ont pas la même signification aux xv<sup>e</sup>, xvi<sup>e</sup>, xvii<sup>e</sup>, xviii<sup>e</sup> siècles ou à la rigueur aujourd'hui. Le sens des mots évolue. Alors soyez attentifs si vous lisez des textes du xvii<sup>e</sup> siècle où des prises de position apparaissent. Notamment dans un certain nombre de pays protestants et chez un certain nombre d'auteurs chrétiens, parce qu'ils sont en principe Catholiques, mais de par leurs propos, ils sont Chrétiens. D'ailleurs, ils sont parfois mis à l'index. Je rappellerai qu'Érasme a été condamné et ses œuvres mises à l'index dès la fin du vi<sup>e</sup> siècle à l'initiative, en particulier, de l'université de Louvain.

## La liberté de conscience n'équivaut pas à la liberté de culte

Qu'est-ce la liberté de conscience ? C'est une liberté où l'on vous reconnaît le droit de penser mal, de penser de travers, de ne pas penser comme la majorité. Vous n'en paierez plus le prix de votre vie : on va cesser de vous mettre à mort dans le courant du xvii<sup>e</sup> siècle parce que vous ne vous situez pas dans le courant de pensée dominant. C'est déjà un

progrès extraordinaire par rapport aux massacres du xvi<sup>e</sup> siècle (exemple : la Saint-Barthélemy). Mais cette liberté de conscience est limitée parce que, dans un premier temps, elle ne s'accompagne pas, sous quelque forme que ce soit, d'une liberté de culte. Je voudrais insister sur ce point : dans la liberté religieuse telle qu'elle est conçue dans le vocabulaire (et c'est parfois pour cela qu'on se méprend quand on lit un certain nombre d'auteurs), la liberté de conscience ne comprend pas la liberté de culte.

Cet état de fait constitue cependant un progrès pour les affaires et le développement de la diversité. Les sujets ont été d'un pragmatisme extraordinaire en laissant foisonner des mouvements religieux, des sectes, etc. Cela a été le cas en Hollande calviniste (et dans les Provinces Unies). Mais malgré tout, l'hypocrisie subsiste : on va accepter que vous pratiquiez votre religion mais en secret. Ce qui est intéressant, c'est que la liberté de conscience déborde sur une liberté de culte en privé. Que dit-on chez les bons calvinistes hollandais (et on dira la même chose à la fin du xviii<sup>e</sup> siècle dans nos régions Catholiques à l'égard des Protestants) : « Il ne faut surtout pas que les églises catholiques, lieux où l'on célèbrera le culte catholique, soient objets de scandale. » Imaginez-vous que l'on puisse voir à nouveau apparaître des signes distinctifs (et j'utilise le mot à dessein) à l'extérieur, à savoir, un clocher, une croix ? Ces chants qui sont ceux de la religion catholique n'ont rien à voir avec la religion protestante. Horreur ! Accepter ces signes et ces chants reviendrait à brouiller les habitudes de ce bon peuple qui est habitué à une seule religion, la vraie par essence.

Je m'empresse de dire que dans le courant du xviii<sup>e</sup> siècle, l'attitude des Catholiques est exactement la même à l'égard des Protestants au moment où l'on relâche l'étreinte. Joseph II (anticipant de dix ans la Révolution française) organise véritablement une première forme de tolérance importante en acceptant que le culte reste privé. Ce culte n'est pas encore public, mais il peut y avoir des pasteurs. Il s'ensuit un droit aux pratiques suivantes : l'enterrement des Protestants dans les cimetières publics



(même s'ils sont bénis), un état civil, un accès à l'armée et à l'administration publique. Mais la liberté de conscience ne comporte pas encore une liberté de culte totale.

## La notion de tolérance

Dans ce deuxième aspect de mon exposé, je voudrais insister sur une notion, celle de tolérance. Elle a son importance pour le sens des mots. Que veut dire tolérance ? Claudel a dit : « Il y a des maisons pour cela »... Cela en disait long sur ce qu'il pensait.

Le mot tolérance vient du latin *tolerare*, qui veut dire supporter. En ce sens, tolérer signifie : « Je vous supporte avec indulgence parce que je ne peux pas faire autrement ». D'ailleurs, l'équivalent latin du mot tolérance est *indulgentia*. *Tolerare indulgentia* veut donc bien dire que la tolérance, telle qu'elle est conçue, relève d'une forme de pragmatisme politique. C'est une tolérance restrictive, réductrice en soi car les dites tolérances de la fin du xviii<sup>e</sup> siècle énumèrent les religions tolérées. Joseph II, à la fin du xviii<sup>e</sup> ou au début du xix<sup>e</sup> siècle, est tolérant sous cette acception (il est d'ailleurs critiqué par Benjamin Constant). Qu'est-ce à dire ? À supposer que dans les six mois qui suivent la promulgation du décret sur la tolérance une nouvelle religion apparaît et se développe, pourquoi créer une discrimination ? En effet, elle n'apparaît pas dans la liste du décret, c'est-à-dire parmi les religions acceptées moyennant un certain nombre de conditions.

## La croyance comme un droit. En pratique

On franchit une troisième étape qui se situe à la fin du xviii<sup>e</sup> et au début du xix<sup>e</sup> siècle. Cette troisième étape est fondamentale parce qu'elle nous marque encore aujourd'hui. Croire ou ne pas croire, ce n'est

plus une question de tolérance, c'est simplement un droit. C'est un droit fondamental, un droit de l'homme et de la femme, un droit qui est inhérent à notre condition humaine. Ce n'est pas un droit qu'on vous octroie, vous en disposez par essence. C'est révolutionnaire et cela s'inscrit, dans la grande transition de la fin du xviii<sup>e</sup> et du début du xix<sup>e</sup> siècle.

Il y a là un progrès absolument fondamental. Mais il reste un problème important. Comment mettre en place des conditions qui permettent à ces droits de s'exprimer ? Il faut bien dire que, pendant des siècles, la confusion du temporel et du spirituel existe. C'est une chose que l'on ignore et qui parfois dérange dans nos milieux : si le christianisme n'avait pas existé, nous n'aurions pas l'occasion d'avoir un débat sur la séparation de l'État et de l'Église. C'est dans le christianisme que cette séparation est née (à la différence des autres religions et pour des raisons qui tenaient aux Chrétiens. J'y ai fait allusion tout à l'heure en ce qui concerne l'Empire romain, où ils étaient minoritaires).

« Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu », dit l'Évangile selon Saint Matthieu. Le discours qui est prêté au Christ est extrêmement intéressant. Dans cette problématique où les Chrétiens sont extrêmement minoritaires, dans un Empire où César est *Pontifex maximus*, on ne comprend pas que l'on puisse être à la fois un citoyen romain fidèle à l'Empereur et, en terme de croyance, disjoindre son choix religieux de celui de la majorité et de celui de l'Empereur. Voilà pourquoi les Chrétiens sont rapidement suspectés de *crimen publicum*, c'est-à-dire de trahison (parce qu'il y a dissociation du choix politique et du choix religieux).

## Alliance et désunion des pouvoirs

Revenons à l'alliance du temporel et du spirituel. L'alliance du trône et de l'autel débouchait sur des intérêts politiques. Si l'on remettait en cause l'unité religieuse, cela fragilisait le pouvoir politique. Le

pouvoir politique a besoin de l'Église pour renforcer son pouvoir et l'Église a besoin du pouvoir politique, c'est-à-dire du bras séculier pour faire respecter son monopole religieux. Mais les heurts vont devenir de plus en plus nombreux à partir du <sup>xvi</sup><sup>e</sup>, <sup>xvii</sup><sup>e</sup> et <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècles étant donné le fait que l'État se centralise, s'organise et connaît de nouveaux développements.

Vous avez des juristes bien au courant, des spécialistes (comme on dirait aujourd'hui) de droit public, qui expliquent que, d'une certaine façon, tous ces pouvoirs détenus par l'Église et les églises dans les sociétés d'Ancien Régime ont été extorqués aux souverains et aux princes laïcs, au fil du temps, en profitant de leurs faiblesses. L'objectif est de récupérer un certain nombre de droits annexés arbitrairement à l'Église comme l'assistance publique, la scolarisation, l'État civil, etc. Une lutte finit par s'installer entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel à l'intérieur même du monde chrétien et catholique. Des Rois très catholiques, comme Louis XIV ou quelques autres, vont parfois presque rompre les relations diplomatiques avec le Vatican.

Prenons l'exemple de Joseph II. Il a une mauvaise réputation dans notre pays (du moins dans l'opinion catholique). C'est un bigot et sa mère, Marie-Thérèse qui a fait la même politique, est une grenouille de bénitier. Mais ils sont jaloux de leurs prérogatives. La lutte État/Église continue, l'Église essayant encore, mais de plus en plus vainement à la fin du <sup>xviii</sup><sup>e</sup>, d'affirmer la primauté du spirituel sur le temporel. Mais, dans le même temps, les tendances dites césaro-papistes ont de plus en plus de succès et tendent à affirmer la supériorité du temporel sur le spirituel.

## Évolution des mentalités

Le souhait qui se profile est que les églises soient des églises nationales. Voltaire utilise une formule qui est « dans le vent » à la fin du <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle et qui

correspond à l'idéologie des despotes éclairés (et à l'idéologie de la Belgique au milieu du <sup>xviii</sup><sup>e</sup>). Sous sa plume, on lit : « L'Église est dans l'État et non l'État dans l'Église » (1768). Je retrouve la même en 1850 dans la bouche de quelqu'un que beaucoup d'entre vous connaissent : Théodore Verhaegen. C'est exactement la même formule, à la virgule près : « L'Église est dans l'État et non l'État dans l'Église ». Ceci est du césaro-papisme, soit une volonté d'affirmer l'absorption du spirituel par le temporel. Mais ce sont des débats d'arrière-garde. Une fois de plus, au <sup>xviii</sup><sup>e</sup>, quand on réfléchit sur la meilleure façon de consolider la liberté religieuse et son expression, on se dit qu'il y a d'autres voies.

## L'exemple français et américain

La voie vient d'Amérique du Nord, dans le premier amendement à la Constitution en 1789. Celui-ci promulgue la séparation de l'État et de l'Église. Par pragmatisme (je n'ai pas le temps de m'y étendre), cinq ans plus tard, la France fait la même chose une première fois, car la Révolution a ruiné la France, les caisses sont vides, il n'y a plus de plages, il n'y a plus rien. La France n'est même plus en état d'appliquer elle-même sa Constitution civile au clergé. Elle prévoit la rémunération des membres par l'État. Ainsi, elle va, pendant quelques années (jusqu'au Concordat de Napoléon de 1801), décréter la séparation de l'État et de l'Église. L'État ne paie plus rien à l'Église. Mais pas pour des raisons philosophiques, ne nous y trompons pas, la philosophie n'a rien à voir là-dedans. C'est simplement un problème pragmatique : on n'a plus l'argent nécessaire.

Mais il y a là les ferments d'une position séculière qui va pénétrer dans les milieux protestants vaudois, genevois, français et dans les milieux des loges maçonniques au début du <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle. Plus tard, elle se développera dans la pensée libérale et socialiste. Cependant, les prémices se font dans les premières décennies du <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle.



Les plus grands théoriciens et propagandistes de la thématique de la séparation de l'État et de l'Église seront Benjamin Constant et Alexis de Tocqueville. Alexis de Tocqueville qui est allé aux États-Unis laisse un livre admirable que je vous invite à lire et qui s'intitule *De la démocratie en Amérique*<sup>52</sup>. C'est un classique de la littérature mondiale. Ce qu'il y dit est fascinant car cela correspond encore aujourd'hui à ce qui se passe. C'est un livre qui n'a pas vieilli, presque un livre d'anticipation. Benjamin Constant se demande quel est le moyen le plus efficace pour défendre les droits et les libertés.

## Du point de vue du droit

Revenons à la notion de séparation. Ce terme n'est pas à confondre avec un terme hexagonal purement français et qui n'a de consonance qu'en France à savoir la séparation de 1905 (elle n'existe nulle part ailleurs). Je veux attirer votre attention sur ce point. Les constituants belges, quand vous relisez les débats du Congrès national, sont convaincus qu'ils réalisent la séparation des États et des Églises. Quels sont les principes qui voient le jour au début du XIX<sup>e</sup> siècle, en 1830 en particulier, et qui sont des principes que vous retrouvez aujourd'hui dans toutes les Constitutions de l'Union européenne? Les principes fondateurs de ce qu'on appellera un jour la laïcité, sont ceux qui sont partisans de la séparation du temporel et du spirituel.

Je vous rappelle tout de même que vous ne trouverez pas le terme laïcité dans l'édition du Littré. Vous ne le trouverez, pour la première fois, que dans le supplément au Littré en 1877, si je ne m'abuse.

## L'expression des libertés religieuses

J'en reviens à ce contexte favorable pour permettre l'expression des libertés religieuses. Il y a quatre principes que vous retrouverez dans la Constitution belge et, sous des formes diverses, dans d'autres Constitutions aujourd'hui :

- ▶ L'État n'intervient plus dans les affaires des églises.
- ▶ Les églises n'interviennent pas dans les affaires de l'État.
- ▶ Les lois des églises n'interfèrent plus avec les lois de l'État.
- ▶ On reconnaît la liberté de croire, et j'ajoute, parce que ça n'a pas été évident partout, ou de ne pas croire.

Ces quatre principes sont à la base de toutes les Constitutions des États démocratiques. Je n'ergoterai pas pour savoir si ce sont des États laïques ou pas. Si l'on s'en tient aux prémices de la laïcité (qui ne portait pas encore ce nom-là), aujourd'hui, on peut dire que presque tous les États de l'Union européenne peuvent être considérés comme des États laïques. Le fait que la religion soit subsidiée ou non, n'a rien à voir.

Prenons un exemple : qui, finalement, reste la plus grande démocratie au monde avec les États-Unis? L'Angleterre. L'Angleterre a une religion d'État, une Église établie. Il n'y a pas pays plus défenseur des libertés individuelles que l'Angleterre. Mais, par ailleurs, alors qu'il y a une Église établie, l'État ne finance pas le culte. Vous voyez tout de suite qu'il n'y a pas de rapport juridique et historique entre le statut des églises et le financement (beaucoup de cas de figure sont possibles). Mais on peut dire que, globalement, aux environs du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, vous avez en place une armature philosophique, une pratique politique et constitutionnelle dans nos États d'Europe occidentale et aux États-Unis d'Amérique qui permettent véritablement à la liberté religieuse et philosophique de s'exprimer. On a donc vu émerger un concept antérieur à celui de laïcité. En d'autres termes, la laïcité a existé avant le nom qui a fini par la désigner.



### Introduction

Au départ il était question que j'évoque plutôt les valeurs de la laïcité mais on m'a demandé d'ajouter la situation de la laïcité actuelle et ses enjeux aujourd'hui. Je m'étais dit que, en une demi-heure, parler des valeurs et des enjeux de la laïcité serait difficile. Je voulais donc me concentrer sur les valeurs. J'ai changé d'avis puisque, après l'exposé d'Hervé Hasquin, la logique veut que je rebondisse sur celui-ci.

### La séparation de l'Église et de l'État

Je voudrais revenir sur la définition d'Hervé Hasquin en quatre points de la séparation de l'Église et de l'État. **1.** L'Église ne s'occupe pas des affaires de l'État, **2.** l'État ne s'occupe pas des affaires de l'Église. **3.** C'est la loi civile qui a la primauté sur la loi religieuse. **4.** L'État garantit la liberté de conscience.

Il y a à mon avis encore un cinquième point relatif au devoir d'impartialité du pouvoir public dans la manière dont il traite les différentes convictions. Et ce point-là n'est pas inclus nécessairement dans les quatre autres. Dans les combats et les enjeux de la laïcité aujourd'hui, c'est ce cinquième point qui pose le plus problème.

Autre point sur lequel je vais embrayer (et je crois que l'exposé d'Hervé Hasquin était extrêmement clair à cet égard) : il n'y a pas de démocratie possible si l'on n'a pas une séparation de l'Église et de l'État.

C'est ce qu'on appelle généralement la « laïcité politique ». Il est vrai que les questions terminologiques sont souvent compliquées puisqu'en dehors des langues latines, le mot laïcité est pratiquement incompréhensible. En Belgique, il est significatif que si le mot laïcité n'apparaît dans aucun texte légal et constitutionnel, on utilise chaque fois la formule « non confessionnel » quand on veut définir le cours de morale laïque, quand on veut définir l'assistance morale laïque, ou la laïcité en tant que communauté philosophique.

Ainsi, l'article 180 de la Constitution évoque littéralement la rémunération et les traitements des « délégués des organisations qui offrent une assistance morale selon une conception philosophique non confessionnelle ». Les travaux préparatoires de tous ces textes légaux et constitutionnels font abondamment référence à la laïcité dans la version française. Si vous regardez la colonne de gauche, dans la version néerlandaise, on parle de « Vrijzigheid ». « Vrijzigheid » signifie littéralement « libre pensée ». Mais aux Pays-Bas le même terme « Vrijzigheid » signifie plutôt « libéralisme ». Rien n'est simple...

### Quand nous nous disons laïques que voulons-nous dire<sup>53</sup> ?

Quand nous nous disons « laïques » cela nous positionne d'abord en défenseur du principe de séparation de l'Église et de l'État ; plus précisément, du principe de séparation des églises et convictions de l'État et des pouvoirs publics ; autrement dit la laïcité

politique. Celle-ci pourrait se traduire par neutralité ou impartialité. L'impartialité est celle de l'État et des pouvoirs publics en général, par rapport à toutes sortes de convictions, notamment les convictions de nature religieuse, athée ou agnostique (quoiqu'une conviction agnostique serait assez paradoxale). La laïcité politique exige que la puissance publique considère toutes les femmes et tous les hommes comme des citoyens à part entière quelque soit leur position éthique, leur croyance ou incroyance, et leur philosophie de vie. La laïcité politique exige de surcroît du pouvoir public qu'il soit le garant effectif des droits humains et qu'il établit les conditions réelles de l'émancipation des individus.

C'est le premier axe de la laïcité. Il est très important. C'est cette laïcité politique qui, si on la mène jusqu'au bout du chemin (plus loin que les Américains) et si l'on veut bien considérer l'ensemble des convictions (y compris les convictions des agnostiques et des athées) implique non seulement le retrait des crucifix des écoles et des prétoires, la suppression de l'invocation à la divinité dans le serment en matière judiciaire (ce qui est fait en Belgique), mais aussi la suppression du *Te Deum*, manifestation hybride mi-religieuse, mi-politique, où les corps constitués de l'État se rassemblent sous la présidence du cardinal pour se recueillir ou pour prier à l'intention du Roi ou de l'État...

Mais plus fondamentalement la laïcité politique implique, au-delà de la symbolique, que la loi soit faite en fonction de l'intérêt général de tous les citoyens, dans le respect des convictions philosophiques et éthiques de l'ensemble ou, en tous cas, d'une grande majorité, du plus large consensus et pas seulement d'un groupe – fut-il majoritaire – relevant d'une conviction religieuse particulière. La laïcité politique implique aussi la défense effective des droits humains et des conditions d'exercice de la liberté de pensée dans la sphère privée, ce qui implique évidemment la réalisation préalable d'autres droits essentiels tenant à la sécurité d'existence et à l'éducation. C'est un programme énorme. Tous ceux qui ont été menés par le mouvement laïque sur les thèmes de la dépénalisation de la contraception,

de l'avortement de l'euthanasie et l'abrogation des discriminations s'inscrivent dans cette perspective.

Mais il est important de relever que la laïcité politique, celle qui proclame le devoir d'impartialité de l'État et des pouvoirs publics à l'égard de toute conception philosophique ou religieuse, n'est ni le monopole, ni la chasse gardée des athées, agnostiques et incroyants : c'est au contraire le « programme commun » de tous les démocrates religieux ou non, athées ou non.

## La laïcité d'engagement, le libre examen et les valeurs laïques

Quand nous nous disons laïques nous faisons aussi ici, même inconsciemment, allusion à autre chose. Ce n'est plus la laïcité politique, ce n'est plus la laïcité d'impartialité, de neutralité du pouvoir public, c'est la laïcité d'engagement. Y aurait-il contradiction ? Comment concilier impartialité et engagement ? La difficulté n'est qu'apparente : le sujet n'est pas le même. L'impartialité est requise dans le chef de l'administration de l'État, du pouvoir public et de tous ceux qui l'incarnent. C'est l'État qui doit être impartial. La laïcité philosophique requiert par contre un engagement (philosophique) du citoyen. De vous, de moi.

Cet « engagement » laïque porte sur des valeurs librement acceptées. Au premier rang des valeurs laïques, le libre examen, la conquête de la citoyenneté qui conjugue liberté et responsabilité, la promotion de l'autonomie de la personne, le respect de l'altérité et l'exigence de justice dans une perspective humaniste dégagée du surnaturel, du divin et des superstitions de tout ordre.



# Le libre examen

Le libre examen n'est pas seulement une technique ou un instrument. C'est une démarche permanente qui implique le refus de l'argument d'autorité en toutes matières mais aussi la remise en question de soi-même, de ses propres préjugés autant que la contestation de l'argument d'autorité d'autrui. Le libre examen dépasse la valeur, le statut d'instrument purement rationaliste. On pourrait concevoir un rationalisme cynique qui s'accommoderait de l'organisation rationnelle d'un système génocidaire. On peut organiser de manière très rationnelle un camp de concentration. Cela s'est fait ! Mais on ne peut parler de libre examen dans la mesure où le principe du libre examen est indissociable de l'humanisme qui le fonde.

La laïcité philosophique est indissociable de l'idéal d'émancipation des hommes. Pas seulement la mienne mais celle de tous, hommes et femmes.

# La conquête de la citoyenneté

Derrière l'idéal d'émancipation et de liberté se profile le concept de la responsabilité qui les contrebalance et les équilibre. À défaut de responsabilité individuelle et collective, il ne peut y avoir d'émancipation. La responsabilité sociale c'est la citoyenneté.

# L'acceptation de l'autre, le respect de l'altérité, la tolérance

La tolérance est évidemment une valeur laïque essentielle. Même si le terme est parfois ambigu dans la mesure où il peut impliquer une certaine condescendance funeste. « Je vous tolère » : « je

souffre que vous existiez et que vous ne pensiez pas comme moi, mais je vous tolère et je vous fais la grâce de ne point vous supprimer », ce n'est pas exactement l'acceptation de l'autre dans ses différences. La tolérance est aussi trop souvent comprise comme l'acceptation de toutes les idées et de leur contraire. Pour ces tolérants-là, l'intolérant c'est celui qui détonne, qui critique et qui polémique. Comme si un discours un peu critique était un signe d'intolérance. On dira à celui qui détonne par un discours critique et non conventionnel : « Tu manques de tolérance, d'ouverture parce que tu critiques mes idées ». Mais les idées ne sont pas faites pour être respectées : elles sont faites au contraire pour être débattues et critiquées. Sinon il n'y a plus de débat. Par conséquent, même si l'expression peut être parfois un peu radicale, du moment qu'on respecte la personne qui soutient ces idées, il n'y a pas de problème de tolérance.

Mais le mot dérive. Dans le passé, tolérer c'était : « Je ne vais pas vous conduire au bûcher, soyez déjà bien content (voir l'Édit de Tolérance) ». Maintenant on arrive à une idée inverse où la tolérance c'est : « Vous énoncez n'importe quoi, mais c'est très bien ». Il y a là une confusion de genres. Respecter l'autre, cela ne veut pas dire respecter ses idées mais son altérité, sa personne. C'est accepter qu'elle ait d'autres conceptions, c'est l'écouter jusqu'au bout avant de la condamner. Éventuellement, on combat ses idées quand on les a écoutées jusqu'au bout et quand on est arrivé, honnêtement, à la conviction qu'elles sont inacceptables.

” *L'homme mesure de toute chose* (Protagoras 490 – 420 avant notre ère)

Le fondement des valeurs de la laïcité se trouve dans l'homme, mesure de toute chose, et en fonction de l'homme seulement. C'est-à-dire que la laïcité philosophique est un humanisme radical. Il y a un humanisme chrétien, musulman, bouddhique. Il y a des humanismes de toutes religions et de toutes convictions et il y a tout lieu de faire avec ces humanismes tout le chemin possible et cela vaut

la peine d'aller avec eux au plus loin dans la défense des valeurs communes.

Mais les valeurs laïques, même si elles ont une histoire qui plonge très loin dans des racines forcément religieuses, ne nous font pas partager le sentiment que la référence à Dieu serait une valeur ajoutée. Nous faisons l'économie d'un fondement divin, source de la morale et certains diront que nous nous en débarrassons. Mais peu importe que l'on garde une attitude très désincarnée vis-à-vis de la religion. Peu importe que l'on soit très serein ou que l'on ait éventuellement un compte à régler avec les religions, leurs excès et le cortège de superstitions qu'elles véhiculent. Ce qui compte, laïquement, c'est que nous adhérons à des valeurs par référence à nos semblables et non pour satisfaire à une injonction divine, à un principe surnaturel, ou à un principe magique.

## Une identité laïque

Pendant des siècles et jusqu'à un passé récent l'idéologie dominante a proclamé qu'il ne pouvait y avoir de morale sans Dieu. À la fin du xx<sup>e</sup> siècle et jusqu'à présent le discours officiel d'un Jean-Paul II n'a cessé d'assimiler athéisme et barbarie. Il faut y voir sans doute la raison d'une certaine pudeur à se dire athée comme si ce positionnement philosophique relevait de l'incongruité. Pourtant si vous ouvrez la radio à n'importe quelle heure, dans n'importe quelle émission religieuse ou non, des tas de gens définissent ce qu'ils font dans la vie, par référence à leur religion ou leur foi. Mais se présenter dans une vision purement humaniste où effectivement on se dégage de toute référence à la divinité et de manière totalement indépendante, cela reste exceptionnel, même si, toutes les enquêtes le démontrent : le nombre de femmes et d'hommes qui ont évacué les dieux de leur vie est de plus en plus conséquent.

Or dans une société laïque, au sens politique du terme, il est absolument nécessaire que toutes

les grandes familles (et même ceux qui sont hors famille) puissent se retrouver. Il faut qu'il y ait un maximum de dialogue et de brassage.

Face aux violences intercommunautaires allant jusqu'au meurtre comme tout récemment à Anderlecht (agression d'un rabbin et d'élèves d'une école juive), à Schaerbeek et à Anvers (meurtres d'arabes), aux Pays-Bas, en France ou partout ailleurs, les pouvoirs publics sont évidemment tentés de réunir autour d'une table des « autorités » religieuses et philosophiques, des Juifs, des Musulmans et des Chrétiens afin de trouver des solutions. Le risque est de réduire les problèmes à une affaire de religions et de laisser de surcroît de côté la vision non confessionnelle des questions de société les plus brûlantes.

En Belgique, où la stratégie de la laïcité « organisée » a conduit à la reconnaissance légale d'une « communauté philosophique non confessionnelle » aux côtés des communautés culturelles, cet écueil est heureusement évité.

## La laïcité « organisée »

Quand on parle de la laïcité « organisée », ce n'est pas la laïcité politique que l'on évoque. Parce que la laïcité politique, elle ne s'organise pas en communauté. La laïcité politique ne se « reconnaît » pas non plus. La laïcité politique s'institue dans la Constitution. La laïcité politique est indifférente aux convictions des uns et des autres. Elle garantit l'impartialité des pouvoirs publics et la jouissance des droits et libertés identiques pour tous.

On parle aussi de la laïcité « reconnue ». La laïcité « organisée » que l'on reconnaît, c'est bien sûr la laïcité des individus, la laïcité philosophique. Cette laïcité organisée a choisi comme stratégie, entre autres choses, dans un État qui est un État très colonisé politiquement, culturellement et

socialement par l'Église catholique dominante, de prendre appui sur le principe de non-discrimination pour inventorier l'ensemble des attributs accordés par le pouvoir public aux appareils religieux. Après les avoir identifiés, il s'agissait d'en obtenir l'abrogation ou d'en étendre équitablement le bénéfice à l'ensemble des communautés (confessionnelles ou non confessionnelles).

Comme vous savez, l'État peut être juste de deux manières. Soit dans ce domaine il ne donne rien à personne, comme cela personne n'a à se plaindre, c'est l'égalité par le vide. Soit, ce qu'il attribue, il le distribue équitablement en fonction de critères objectifs. On parle alors de justice distributive. Et dans ce système le pouvoir public est comptable de ce qu'il accorde, sa générosité ne pouvant être arbitraire.

En matière de subventionnement des religions, est-il possible de dire : « On ne va plus rien donner au niveau des cultes ? ». Va-t-on désaffecter les cathédrales, les églises, les synagogues, les temples ? Les pouvoirs publics vont-ils cesser de les entretenir ? Va-t-on cesser, ici et maintenant, de rémunérer les curés de paroisse, les pasteurs, les rabbins ainsi que les aumôniers dans les prisons, dans les hôpitaux et à l'armée ?

Sait-on que la France, avec sa loi de 1905 dite loi de « séparation de l'Église et de l'État », n'a jamais été jusque-là. Les évêques et les curés de paroisse ne reçoivent plus, c'est important, de salaires d'État. Mais les aumôneries existent en France dans les armées, les prisons, les hôpitaux et même dans les lycées de la République. Et bien entendu c'est le contribuable français qui paye les frais d'entretien des cathédrales, des églises, des synagogues et des temples protestants, alors même que leur usage est réservé à l'exercice du culte.

Il faut voir la réalité telle qu'elle est : il n'est pas raisonnable de proclamer que l'État cessera d'intervenir financièrement en faveur des cultes, tant qu'une majorité de citoyens se sentira concernée (plus ou moins) par tel ou tel culte – fut-ce par

tradition. Je ne suis pas certain non plus que la formule de Napoléon « un curé vaut mieux que dix gendarmes » soit complètement sortie de la tête de nos gouvernants si impies soient-ils.

Toutefois maintenir le budget des cultes (et de la laïcité organisée) dans des limites acceptables, mettre fin aux privilèges de toutes sortes dont bénéficie l'Église catholique, prévoir une répartition équitable des moyens publics en fonction de critères objectifs et notamment des choix de la population. Voilà des objectifs ambitieux mais réalistes, ce sont ceux que ce sont fixés il y a 35 ans le CAL, son homologue flamand l'UUV et leur couple fédérale, le Conseil Central Laïque.

Cette stratégie s'est révélée payante. Elle a permis, non seulement, d'obtenir un soutien financier aux associations laïques, dont beaucoup auraient disparu ou n'auraient jamais pu exister à défaut, mais surtout elle a permis, en quelques années en matière culturelle, éthique, sociale, d'actions, en réformes, de bout de loi en bout de loi, de crédit en mise en œuvre, de prise de conscience en actions et services, à petits pas, de faire progresser la laïcité « ordinaire ». Jamais aussi vite que nous le voudrions, mais suffisamment pour que peu à peu la laïcité s'inscrive dans le paysage.

La laïcité politique implique que la laïcité philosophique soit traitée de la même manière qu'une autre conviction, ni plus ni moins. Cela ne veut pas dire que la laïcité deviendrait une autre Église.

Il y a quelques jours – certains d'entre vous y étaient – je m'étais hérisssé à l'écoute d'un de nos amis qui disait : « La laïcité est maintenant devenue un culte ». Je veux croire que c'était une boutade. La laïcité n'est ni un culte, ni une église. Quiconque a des intérêts sociaux à défendre, crée un syndicat. Est-ce une église ? Quiconque a des intérêts politiques à défendre crée un parti. Est-ce une église ? Quiconque a un intérêt sportif à défendre crée un club ou une fédération. Est-ce une église ?

S'organiser n'est pas forcément devenir une église. De même, quand on désigne des responsables et des porte-paroles, on n'est pas pour autant donné un évêque. Dans le monde de la laïcité, les responsables élus sont toujours révocables. De toute

façon, ils ne sont pas là pour dire comment il faut penser et agir. Ils sont là en mission. Ils sont là pour coordonner, pour animer, pour représenter et pour défendre les conclusions dont ils sont provisoirement dépositaires.



Entre-vues • [www.entre-vues.net](http://www.entre-vues.net)



Pôle Philo, service de Laïcité Brabant wallon • [www.polephilo.be](http://www.polephilo.be)



# Introduction

Je vais commencer mon exposé en vous disant ceci : si j'avais travaillé la question de la tolérance dans l'Antiquité tardive avec vous aujourd'hui, j'ai bien l'impression que nous aurions été en méditation comme les moines zen devant un beau grand mur blanc. Parce qu'au quotidien, je baigne dans des textes qui, du point de vue de mes convictions humanistes au sens très large (je n'ose même pas parler ici de laïcité), n'ont évidemment aucun rapport avec nos convictions, nos idées et notre façon de voir le partage du pouvoir au sein de la Cité. Je n'évoquerai même pas les problèmes sociaux qui étaient traités chez les anciens d'une façon très particulière. Effectivement, comme Hervé Hasquin l'a dit, les différences de catégories de pensée sont surprenantes.

Sans étudier les textes avec cet esprit critique et ce décalage que la chose historique enseigne, on en arrive bien sûr à des contresens absolument étonnants. Toutefois, a contrario, si l'on veut étudier ces questions avec le regard d'aujourd'hui, on peut en tirer quelques leçons pour nous, hommes et femmes, dans la Cité.

Il n'en reste pas moins qu'on en arrive à la conclusion que l'esprit de la tolérance, l'esprit de la libre pensée, la possibilité du libre examen et les conditions d'une laïcité au sens où on les a définies tout à l'heure, ne peuvent germer et fleurir que dans des démocraties. En étudiant la chose antique dans des espaces entiers de la culture humaine qui sont dominés par ce que l'on appelle le théologico-politique (où il y a une confusion permanente entre le pouvoir théologique et le pouvoir politique), je ne vois nulle part se déployer des concepts permettant

de vivre ensemble de façon équitable. Autrement dit, je vois plutôt des idées se développant dans l'horizon d'un certain bonheur et art de vivre. Je vois des hommes qui l'ont fait et qui ont tenté de le faire au plus haut point. Je vois des gens qui ont tenté – pour reprendre le thème chrétien, d'ailleurs, souvent dévoyé – d'aimer leur prochain, de faire preuve de philosophie, de faire preuve d'empathie par rapport à l'autre. Nous avons des milliers d'exemples chez les philosophes anciens et même auprès des penseurs religieux.

Mais au niveau de la vie sociale, au niveau de la vie politique, quand on examine ces sociétés au travers de ce qui nous préoccupe, ce sont des terres qui sont en friche. La question de la laïcité, la question de la tolérance, n'apparaît que bien plus tard.

## Le fanatisme et la barbarie dans la mythologie : la vengeance d'Ulysse

Le fanatisme, qui est un peu l'objet de mon petit travail ici, renvoie à une étymologie latine qui invite à la notion d'inspiration. Le fanatique c'est celui qui est inspiré par des idées, des valeurs, des sensations invisibles venues de l'horizon de la chose religieuse. Il se sent comme emparé par ces valeurs et les défend avec véhémence. Pour nous, dans les sociétés occidentales d'aujourd'hui, le fanatique est connoté négativement. Mais chez les Anciens, le fanatique est souvent hautement apprécié. On pourrait même dire que, dans de nombreux textes de

la pensée antique, Dieu ou les dieux sont fanatiques. Je vais être un peu iconoclaste avec vous aujourd'hui et vous faire pleurer sur vos amours scolaires.

Je vais commencer par la Guerre de Troie (c'est à cette époque, en 1184 avant notre ère qu'un érudit alexandrin, Ératosthène de Cyrène aurait, pour la première fois, calculé la circonférence de la Terre). Je prends un texte qui vient à la fin de l'*Odyssée* évoquant le voyage d'Ulysse vers sa patrie Ithaque ainsi que son retour près de sa femme Pénélope (qui, comme on le sait, l'attendait chastement devant une tapisserie). Il est écrit : « Ulysse, quand il revient chez lui, constate que les lois du sang ont été rompues » et le lien central de la société grecque traditionnelle ce sont les lois du sang. Avec ce que cela implique de vendetta, cela devient un point essentiel.

Deuxièmement, Ulysse est fort de son alliance avec certains dieux dont Pallas Athéna qu'on nous présente comme la déesse de la sagesse mais qui, à ses heures, est également une déesse guerrière s'impliquant fortement, du point de vue militaire, aux côtés du héros lors de son voyage de retour.

Troisièmement, Ulysse se préoccupe de la question de la souillure : son sang a failli être souillé par le fait que des prétendants voulaient épouser sa femme. Ceci légitime le plus abominable des carnages, puisque dans le chant 22, Homère nous dépeint chacun des prétendants tués dans la rage d'Ulysse. Ici, on pourrait dire : « Mais là, la vengeance est accomplie, tout est dit, tous les prétendants ont été tués ». On a bloqué les portes du Palais d'Ithaque et mené une sorte d'opération de dératissage.

Ulysse reprend son pouvoir tandis que sa femme, prudente, est restée terrée dans sa chambre mais lui tombe dans les bras, sans doute pour éviter de subir le même sort. La vengeance est accomplie, si ce n'est que les familles des prétendants vont venir pour essayer de tuer Ulysse. La vendetta commence à ce moment-là. Vous savez que dans ces régions du bassin de la Méditerranée cela peut durer plusieurs millénaires.

## Quelle origine pour l'humanisme ?

Mais la suite des événements est encore pire. Les prétendants, pendant qu'ils courtoisaient la femme d'Ulysse, avaient des petites amies parmi les servantes. Dans le sillage de l'aventure, on va les pendre alors que ces femmes, aux yeux du droit de l'époque, n'ont commis aucune action criminelle. Mais, indirectement, elles ont failli permettre que l'on enfreigne les lois du sang. Dénoncées par une vieille femme tout à fait sympathique (Homère nous la chante comme une fidèle alliée d'Ulysse), on va leur attacher un câble autour du cou et les suspendre aux portes du Palais, au cas où des personnes auraient encore quelques vellétés de vouloir venir en aide à ce qui reste des prétendants.

On se rend compte, en lisant ces textes, combien Homère, dans la bouche d'Ulysse, place systématiquement des allusions à Zeus et Pallas Athéna, des dieux appelés à légitimer la cruauté. Le poète (le narrateur) prend le parti d'Ulysse en présentant comme normal l'acte d'un père de famille qui rentre chez lui et qui est passablement indigné après dix ans d'errance. On prend conscience du fossé énorme qui nous sépare de la mentalité de ces personnes.

Toutefois, cette barbarie – parce qu'il faut bien l'appeler par son nom – est, curieusement, de par sa tradition littéraire, invoquée comme étant le début de l'humanisme. *L'Illiade* et *l'Odyssée* sont montrés comme faisant partie du bagage de l'humanisme. D'ailleurs, nous sommes encore nombreux à déplorer qu'on n'enseigne plus le latin et le grec à l'école secondaire. Les grands penseurs français d'aujourd'hui qui essaient de réhabiliter le grec dans l'enseignement secondaire ne cessent de nous parler de ces textes comme étant l'origine même de l'humanisme. Or on ne peut être que véritablement attristés devant la barbarie que, la plupart du temps, ils illustrent ; c'est un autre monde avec d'autres catégories de pensée.

Il ne faut pas croire qu'il y ait une différence fondamentale entre le monde polythéiste et le monde monothéiste de l'Antiquité, seulement (comme l'a souligné Hervé Hasquin) entre le pouvoir et le religieux, il y a une alliance de principe. Ulysse est avant tout un Roi qui préserve son lignage, son sang et est donc légitimé dans ses crimes. Les dieux lui donnent la caution qui convient par rapport à ses actions.

J'aurais pu développer mon exposé dans le même sens concernant une autre figure mythique de l'*Illiade*, à savoir la figure d'Achille. Il est dépeint comme le guerrier brave parmi les braves mais est essentiellement un boucher.

## L'Ancien Testament et la barbarie ou obéissance à la divinité et pragmatisme

Je vais aborder brièvement la question de l'Ancien Testament. La plupart du temps, quand on nous parle de l'Ancien Testament, on nous cite des passages qui sont, en fait, des préfigurations de ce qu'on croit être le Nouveau Testament. L'Ancien Testament est un texte profondément chargé au niveau religieux puisqu'il est également le support religieux de gigantesques communautés de par le monde. L'Ancien Testament fait partie du bagage religieux révélé de tous les Chrétiens qu'ils soient Protestants, Catholiques ou Orthodoxes. Ces personnes accordent un statut révélé à ce texte, ce qui n'est pas uniquement un statut de critique historique. Dans le monde judaïque, c'est l'Ancien Testament qui est la Bible puisque le Nouveau Testament n'en fait pas partie.

Dans l'Ancien Testament, au Premier Livre de Samuel, nous avons un passage intéressant, touchant à la faute du Roi Saül, le premier Roi d'Israël. Remarquons que c'est un Roi très fragile

parce que le vrai Roi d'Israël c'est Dieu. C'est donc un Roi de substitution, fragilisé sur sa base théocratique. Comme il advient souvent dans les textes de la tradition sacrée, après plusieurs mois de règne, Saül déplaît à Dieu en n'obéissant pas à ses ordres. Dieu communique avec Saül, par le truchement de Samuel, son prophète (la tradition n'a pas retenu que Samuel avait un sens de l'humour très prononcé). Samuel s'adresse à la manière d'un proconsul romain à son Roi tandis que Dieu, par les songes, fait comprendre à Saül la manière dont il doit agir.

Le prophète (qui a une autorité morale) s'adresse au Roi en disant : « C'est moi que le Seigneur a envoyé te consacrer Roi de son peuple Israël. Écoute donc ce que dit le Seigneur. Ainsi parle le Seigneur des Armées [c'est un des titres de Dieu]. Je veux demander compte à Amalek de ce qu'il a fait à Israël en lui barrant le chemin lorsqu'il est sorti d'Égypte. Va donc, frappe Amalek et voue à l'interdit tout ce qui lui appartient sans en rien épargner : tu massacreras hommes et femmes, enfants et nourrissons, bœufs, brebis, chameaux et ânes. Saül transmet cela au peuple qu'il dénombra à Telaim : il y avait deux cent mille hommes d'Israël et dix mille de Juda ». Il dresse son armée et va se mettre au combat. Il bat le Roi d'Amalek (dont la racine est simplement le Roi dans le texte biblique) depuis Hevila jusqu'à Sur. Une grande bataille a lieu à l'Est de l'Égypte et Saül remporte la victoire. Mais en tant que Roi, il lui faut des alliés : il ne peut pas mener des guerres à ses frontières et créer des massacres un peu partout impunément.

Dans un moment – je n'oserais pas dire – d'humanisme mais de pragmatisme, il décide d'épargner la vie du Roi d'Amalek. Mais cela ne se passe pas comme cela car c'est un péché de ne pas obéir à Dieu via le prophète (en ne menant pas la guerre jusqu'à l'extermination). C'est ce qui va entraîner sa chute. Samuel lui annonce à ce moment-là que, comme il n'a pas respecté Dieu (à savoir la parole de Samuel qui parle au nom de Dieu), il est déçu. C'est ce qui va entraîner la mort du Roi et de tout son lignage (ce n'est pas un homme qui endosse le péché c'est tout le lignage avec lui). Le sens

de la justice évoqué ici nous échappe totalement. Cependant, Samuel revient à la suite de ce Roi qui est en adoration devant le Seigneur.

Continuons sur ce même passage : Samuel dit « Amenez-moi Agag le Roi d'Amalec ». Et Agag s'avança tout joyeux se disant certainement que l'amertume de la mort est passée. « Ton épée, lui dit Samuel, a privé des femmes de leurs enfants ; c'est ta mère à présent qui sera la femme sans enfants ». Samuel mit Agag en pièces en présence du Seigneur à Galgala. C'est ce moment d'humanisme du prophète dans la révélation biblique qui est supposé nous amener une vision très humaniste du monde. Je prends cet exemple mais chaque page pourrait être lue sous cet angle. Le chroniqueur lui-même s'indigne vivement quand on ne se comporte pas de cette façon, c'est-à-dire d'une manière qui, pour nous, serait de la barbarie.

## La tolérance selon Salomon

L'exemple le plus connu est le règne de Salomon. Aux alentours de 950 avant notre ère, Salomon est l'homme le plus sage de son temps, sur lequel le chroniqueur s'étend longuement pour nous dire que l'on est véritablement venu de toutes les contrées du monde pour consulter la sagesse de ce Roi (l'archéologie ne confirme pas ce que dit le chroniqueur). Salomon aurait construit le temple à l'Éternel (le modèle même de la théocratie d'Israël). On se référera en permanence à lui pour dire qu'il était véritablement le modèle depuis 1000 ans avant notre ère jusqu'à l'époque des Macchabées (à l'époque hellénistique). Il est véritablement l'arché-type du monarque que l'on voudrait revoir un jour sur le trône de David. Toutefois, il a commis une faute, une faute qui a fondamentalement déplu à Dieu.

Salomon avait un harem (non pas un lieu de projection fantasmatique pour les hommes d'aujourd'hui, mais une tradition régulatrice de type oriental) avec

des femmes qui sont les filles ou les parentes des rois alentours. Notamment du Pharaon d'Égypte, ce qui n'est quand même pas rien. Ces femmes n'avaient pas la même religion que les Hébreux. Il les a toutefois autorisées à avoir des petits temples à Jérusalem où elles pouvaient continuer à pratiquer leur propre piété. Ceci – le chroniqueur est formel – est intolérable. C'est même ce qui a précipité la chute de l'unité d'Israël puisque, après le règne de Salomon, le royaume va être disloqué en deux : au Sud, Juda et au Nord, Israël. En ce sens, un fait qui pourrait nous sembler un moment de ce que nous appellerions la tolérance de ce grand Roi que fut Salomon, est précisément dépeinte comme étant, pour le chroniqueur, une faiblesse radicale.

Nous pourrions sans cesse jouer à ce jeu de tiroirs avec les textes car les catégories ne sont pas les mêmes. Les personnes comptent fort peu : ce qui pèse, c'est le modèle théologico-politique. Ce sont les lignages et c'est le respect de cet ordre. Autrement dit, le sujet est très accessoire si ce n'est quand il s'insère dans cet ordre à titre emblématique.

## Le polythéisme et la notion de tolérance : la répression du culte de Dionysos

On va prendre un autre exemple, cette fois-ci tiré des Antiquités romaines. Quand je faisais mes études à l'ULB, on avait coutume de nous présenter les Romains et les Grecs comme étant humanistes. En fait, on trouvait là un peu l'occasion de dire que ceux qui sont venus après (qu'on ne cite pas mais auxquels on pense tous), eux, ne l'étaient pas. On dirait presque « le bon vieux temps du polythéisme ». Comme ils avaient beaucoup de dieux, ils étaient tolérants et ils acceptaient ceux des autres. On émet la déduction que, comme ils avaient beaucoup de dieux, ils étaient tolérants. C'est un sophisme : autant dire que les gens qui ont beaucoup d'argent sont

généreux. Le fait d'avoir beaucoup de choses n'implique pas que l'on accepte de partager.

En 186 avant notre ère, se répand à Rome un culte dont on n'avait jamais entendu parler. Un Grec arrive à Rome avec une réforme du culte de Dionysos (les romains connaissaient le culte de Bacchus). Si l'on en croit Tite-Live, ce Grec avait amené un culte de type nouveau, pratiqué pendant la nuit par des confréries iliaques d'initiés à Dionysos. Cela mit les Anciens dans un état de perplexité et les a amenés à prendre des mesures très « humanistes ». Cet initié apprend aux hommes et femmes ensemble (c'est déjà un blasphème) à pratiquer des rites. Ils dansent pendant la nuit, courent le long du Tibre, crient et font de la musique. Ils sont dérangeants et la répression doit s'abattre sur eux. Mais il faut un prétexte.

Il se fait qu'un certain Publius Aebutius est malade (il ne serait pas rentré dans l'histoire s'il n'avait pas été fils d'une famille nantie). Il est sous la tutelle de sa mère Duronia et de son beau-père Rutilius Sempronius. Sa mère, en bonne mère, prie et fait savoir au dieu Dionysos que si son fils est guéri (les fièvres étaient quand même préoccupantes puisque, dans l'Antiquité, les moyens médicaux étaient réduits) elle le consacrera au culte de Dionysos. Le garçon a une bonne constitution et guérit. Sa mère lui déclare : « Écoute-moi. J'ai prié pour toi et, maintenant que tu es guéri, tu vas être initié, ô heureux mortel, au culte de Dionysos ».

Le culte de Dionysos implique dix jours de jeûne et d'abstinence totale avant les rites (pas d'alcool, pas de nourriture et surtout pas de femme). Or ce jeune homme a une petite amie qui s'appelle Hispala. C'est une affranchie, une femme dont la morale, au départ, nous est dépeinte comme ambiguë mais qui va s'avérer quelqu'un d'important dans la suite du texte. Il ne faut pas longtemps à Hispala pour se rendre compte qu'il se passe quelque chose d'anormal. Le jeune homme lui avoue qu'il est en plein jeûne sexuel parce qu'il va bientôt, ô miracle, être initié au mystère de Dionysos. Elle éclate en larmes. Elle lui en révèle la raison. Du temps où elle était une esclave (presque un meuble : elle n'avait pas le choix de ce qu'elle faisait), ses

maîtres l'amenaient régulièrement à des cultes de Dionysos. Il s'y est produit des choses atroces, dit-elle (il s'agit d'orgies). On y amenait des jeunes pour les détourner de la véritable piété et l'on faisait du bruit pour que les gens n'entendent pas toutes ces horribles choses qui s'y déroulaient. Elle énonce que, devenue affranchie, libre, elle a abandonné ce culte. Elle lui recommande vivement de ne jamais participer à un culte pareil, contraire aux bonnes mœurs de l'autorité romaine.

Sur ce, le garçon décrète que, finalement, il n'ira pas. Drame familial : on le jette hors de chez lui. Il a la bonne idée d'aller chez sa tante qui juge que la situation est extrêmement grave. Elle s'adresse à une vieille dame qui n'est autre que la mère du Consul. Informé, le Consul décide de prendre les choses en main. C'est là que l'histoire (qui, au départ, est un vaudeville) se retourne. Grâce à la tante Aebutia, femme de haute vertu, le Consul intervient. L'affaire est démantelée et remonte jusqu'au Sénat où certains sénateurs sont pris de peur car des membres de leurs familles pratiquent les mystères dionysiaques. Ils se disent que la répression risque de s'abattre sur eux. On considère que le culte est contre les bonnes mœurs et détourne les jeunes gens de la véritable piété romaine, du vrai culte des dieux. C'est une *externa superstitio execrabilis* (une superstition externe à la République est en tous points exécration).

Une répression va s'abattre sur les pratiquants. La décision se diffuse. Les gens se sont enfuis de Rome et ont essayé de prendre des bateaux pour aller vers la Grèce, vers d'autres ports qui étaient « libres » (on n'est pas encore au temps de l'Empire romain triomphant). Mais, dans tous les ports, les « milices » disposaient de listes de personnes mentionnées par les autorités de Rome. On a arrêté les fuyards, sept mille personnes au total.

En 186 avant notre ère, on arrête des personnes qui n'avaient commis aucun crime : ils faisaient du bruit la nuit et avaient, apparemment, des mœurs sexuelles qui leur étaient propres. Parmi ces sept mille personnes, le plus grand nombre, (Tite-Live écrit qu'il est soulagé) fut exécuté, comme l'exigeait

la morale. Ainsi, presque sept mille personnes furent exécutées pour avoir adhéré à une religion « nouvelle ». Je ne crois pas que les autorités agissaient par piété (j'ai trouvé des traces dans les textes confirmant mon opinion).

Postumus le Consul est un chroniqueur qui n'a pas été relevé par les historiens jusqu'à présent. C'est Diodore de Sicile qui le cite. Il nous dit que le Consul Postumus ne parle pas des Bacchants. Il écrit : « Le Consul Postumus et sa famille étaient des adeptes de Pater Liber ». Ce dernier est un dieu équivalent à Priape chez les Latins (c'est ce dieu phallique que l'on voit dans les campagnes et représentant la végétation, la luxuriance). Bref, c'est le concurrent traditionnel de ce nouveau culte qu'est le culte de Dionysos. Les Latins risquaient de passer, via cette nouveauté religieuse, vers d'autres patriens romains. La répression devait donc s'abattre et Postumus a fait un second consulat.

## Diatribes de Saint Paul contre les païens

Saint Paul a aussi une façon tout à fait « humaniste » de traiter les choses. Aux alentours de 50 de notre ère, il subit une conversion majeure. Certains ont dit que c'est l'inventeur du christianisme. De mon côté, je pense que c'est tout de même Jésus l'inventeur du christianisme. Saint Paul est celui qui a thématiqué le christianisme du côté grec. C'est donc un personnage important dans la tradition chrétienne, d'autant qu'il a été martyr.

Dans l'Épître aux Romains (un texte magnifique où il montre qu'il est vraiment un philosophe de premier plan), il campe, en vingt lignes, l'avenir du christianisme pour deux mille ans. Il possède une force de frappe intellectuelle hors normes, formé aux écoles stoïciennes et platoniciennes, connaissant remarquablement le judaïsme pharisien. Paul va nous expliquer ce que c'est un païen. Païen c'est, d'abord, une injure. *Paganus* signifie paysan : aux yeux des Chrétiens, les païens sont des paysans

des campagnes ignorants et illettrés. Il nous explique (dans l'Épître aux Romains 1-18) ce qui attend les païens dans l'autre monde : « Du haut du ciel le courroux de Dieu se manifeste contre toute impiété et la perversité des hommes, qui retiennent la vérité captive du mal. Car ce qui peut être connu de Dieu, ils le lisent en eux-mêmes ; Dieu le leur a fait connaître avec évidence. Depuis la création du monde, ses perfections invisibles, sa puissance éternelle et sa divinité, apparaissent visibles à l'esprit, par ses œuvres. Ils sont donc inexcusables puisque, connaissant Dieu, ils ne lui ont point donné la gloire qui lui convient et ils ne lui ont point rendu grâce ».

Que dit le texte ? Il dit évidemment qu'il y a des gens qui ne connaissent pas le christianisme. À l'époque de Paul, le christianisme ne s'était pas propagé partout. Il était un phénomène confidentiel (un peu comme la laïcité pour Hervé Hasquin) : aux confins de l'Empire romain, des gens n'en ont pas entendu parler. Ils n'en sont pas moins fautifs de ne pas être Chrétiens puisqu'il leur suffisait de regarder la nature et sa beauté pour comprendre que Dieu existe. Ils ne l'ont pas fait, donc ils sont condamnables. Vous voyez un peu l'argument...

« Aussi Dieu les a-t-il livrés à l'impureté au gré des convoitises de leur cœur, en sorte qu'ils ont eux-mêmes flétri leur propre corps ; ils avaient substitué le mensonge à la vérité divine ; ils avaient adoré et servi la créature, au lieu du Créateur lequel est béni dans l'éternité ». Amen, nous dit même Paul en passant. Ces prochains (qu'il convient d'aimer comme le diront les Évangiles quelques années plus tard) sont remplis de toute espèce de malice, de perversité, de cupidité, de méchanceté (c'est la diatribe stoïcienne) ; ils sont pleins d'envies, d'intentions meurtrières, d'esprit de querelle, de sournoiserie, de perfidie ; ils sont délateurs, médisants, hâï de Dieu, arrogants, hautains, fanfarons, ingénieux à faire le mal, rebelles à leurs parents. Ils manquent d'intelligence, de loyauté, d'affection naturelle, de piété. Qu'ils connaissent donc le jugement de Dieu qui déclare digne de mort ceux qui commettent de tels actes. Non seulement ils les accomplissent mais encore ils approuvent ceux qui s'en rendent coupables.



Voilà donc le portrait d'un païen qui n'a pas connu la révélation, aux yeux de Saint Paul dans l'Épître aux Romains. Est-ce là-dessus que je vais aussi fonder une certaine conception de l'humanisme ? C'est impossible, vous vous en rendez compte. Pourtant, c'est le genre de vie dans l'Antiquité qui fait que quand on est dans un camp, on n'est pas dans l'autre. En outre, le fanatisme intellectuel (tel que celui de Paul) est reconnu comme une vertu.

Quand on réclame la tolérance, que réclame-t-on ? Pragmatiquement, on demande à autrui de ne pas se faire torturer. C'est cela l'idée. Ce n'est aucune forme d'empathie par rapport aux idées. Je conclus sur ce passage, parce qu'à mon avis c'est le grand ressort de l'ensemble. Je ramène peut-être aujourd'hui le religieux à des strates très profanes, mais je crois qu'en matière de fanatisme, c'est souvent cela qui se joue. D'ailleurs, des études récentes vont dans mon sens (je pense à celle de Chuvin sur les derniers païens<sup>54</sup>). Finalement, tout cela se ramène soit à des intérêts personnels soit à des intérêts familiaux, bien sûr, avant les intérêts privés et subjectifs. Mais, parfois aussi, cela se ramène à des intérêts purement subjectifs eux-mêmes.

## Conversion et promotion

En 346 de notre ère, il s'est joué quelque chose d'essentiel dans l'histoire du monde. Firmicus Maternus, philosophe romain polythéiste avéré, sacrificateur délirant, disciple de Porphyre, en plein dans le platonisme mystique du temps, souhaitait une promotion. En fait, il était bibliothécaire à Rome et voulait devenir bibliothécaire en chef et même, si possible, sénateur. Mais, d'ordinaire, les sénateurs étaient issus de bonnes familles, ce qui n'était pas son cas, en dépit de bonnes études. De plus, l'Empereur Constantin (ainsi que ses enfants) s'était converti dit-on, sur son lit de mort et, dès lors, les promotions dans l'administration ne se faisaient plus qu'au travers des choix religieux. Alors Firmicus Maternus s'est décidé à écrire un livre pour dire qu'il

était devenu chrétien afin d'avoir sa promotion. Il a décidé d'appeler ce livre : *L'erreur des religions païennes*<sup>55</sup>. C'est un livre très intéressant parce qu'il nous renseigne sur les religions à mystères.

Il explique, à longueur de pages, combien la Bible, l'Ancien Testament, le Nouveau Testament, sont supérieurs à la pensée polythéiste (qu'il connaît très bien). Toutefois, les érudits ont montré qu'il connaissait très mal la Bible. Ce n'est pas du tout un spécialiste (il cite de très mauvais passages) et, manifestement, il a écrit cela en quelques jours. Mais c'est un lettré.

En 346, dans l'exhortation finale de son discours de promotion (en tant que bibliothécaire en chef), il appelle au meurtre. Il dit ceci : « Mais à vous aussi très saint Empereur, l'obligation est imposée de sévir contre ce fléau et de le réprimer. La loi du Dieu suprême prescrit à votre sévérité de poursuivre le crime d'idolâtrie par tous les moyens. Apprenez et confiez au dépôt de vos saintes intelligences ce que Dieu ordonne au sujet de ce crime. Cette loi est inscrite dans le deutéronome ». En effet, dans ce passage, il est écrit : « Si ton frère te sollicite ou ton fils ou ton épouse qui est sur ton sein ou ton ami qui est l'égal de ton âme, je te le dis en secret, allons et servons d'autres dieux, les dieux des nations. Tu ne lui céderas pas, tu ne l'écouteras pas. Et ton œil ne l'épargnera pas et tu ne le cacheras pas, tu le dénonceras publiquement. Ta main sera des premières à se lever sur lui pour le tuer et la main de tout le peuple l'achèvera. Ils le lapideront. Et il mourra puisqu'il a cherché à te détourner de ton Seigneur, le Dieu suprême très saint Empereur ». Plus loin : « Vous promet les avantages de son pardon et vous réserve des accroissements d'une immense prospérité. Aussi, faites ce qu'Il ordonne, accomplissez ce qu'Il prescrit. Les heureux auspices de votre règne ont été couronnés par de grands bienfaits ».

Ce sont deux lois qui condamnent à mort les gens qui sacrifient, qui fréquentent les temples polythéistes, etc. Les grands bienfaits sont explicités : « Quand vous débutiez dans la foi, vous avez ressenti les effets grandissants de la faveur divine. » Comme

Firminus Maternus sait qu'il vient de retourner sa veste, il transpose l'attention sur les Empereurs pour montrer que lui aussi a senti les bienfaits du Seigneur. Il continue: « Jamais la main vénérable de Dieu ne vous a délaissés, jamais elle ne vous a refusé son aide quand vous étiez en difficulté. Ces avantages, très saint Empereur, le Dieu suprême vous les a donnés en considération de votre foi et quand il vous récompense par ses marques d'honneur, il vous invite à pénétrer les mystères de sa foi vénérable ».

Grâce à ces 300 pages de « bravoure », Firminus a eu sa promotion. Il a d'ailleurs participé à une loi particulièrement inique qui condamnait à mort les gens dont les femmes continuaient à se rendre dans les temples polythéistes (devenus secrets au moment où l'Empereur Constance II a abattu sa main sur ces païens qui ne valaient rien en regard d'une promotion au rang de bibliothécaire en chef). Quelques évêques ont tout de même dit que c'est la raison pour laquelle Maternus n'a pas été canonisé. Il a, au fond, raté la grande promotion à cause de sa trahison.



Entre-vues • [www.entre-vues.net](http://www.entre-vues.net)

Pôle Philo, service de Laïcité Brabant wallon • [www.polephilo.be](http://www.polephilo.be)





# L'ouverture de la pensée politique à la modernité au Moyen-Orient : la sécularisation plutôt que la laïcité

La laïcité au Moyen-Orient est indissolublement liée au développement de l'idéologie nationaliste. La laïcité apparaît ainsi comme la composante nécessaire d'une idéologie politique plus que comme le résultat d'une évolution de la pensée philosophique. Est-ce à dire que les sociétés moyen-orientales ne comptaient pas en leur sein des esprits sceptiques, capables de démarches intellectuelles fondées sur la seule raison humaine émancipée de toute référence à une vérité révélée ? Certes non !

L'Empire ottoman, pour ne citer que lui, a produit, au XIX<sup>e</sup> siècle, des intellectuels rationalistes comme l'écrivain Ibrahim Chinasi, lequel bien que croyant, considère que la politique comme science trouve ses bases dans les lois morales et philosophiques qui doivent constituer les fondements de la gestion de la chose publique. Dans le même esprit, il loue l'action du grand vizir Rechid Pacha qui a contribué à introduire « des modèles d'opinion européens » et « la raison » dans l'Empire ottoman<sup>56</sup>. Étudiant à Paris de 1844 à 1849, il assiste à la révolution de 1848. Il retiendra de son séjour en France un attachement certain aux idéaux libéraux professés par une partie importante de l'intelligentsia française. Ses opinions politiques, bien qu'exprimées

avec retenue et prudence l'amènent à fuir en France en 1865. Il reviendra à Istanbul en 1869, où il mourra en 1871.

Contemporain du poète Shinasi, le poète Ziya Pacha sera l'un des fondateurs du mouvement des Jeunes Ottomans, initiateur d'un nationalisme ottoman inspiré du modèle français et d'une ligne politique favorable au passage d'un régime despotique à la formation d'une monarchie constitutionnelle. Toutefois, s'il apparaît comme le défenseur d'une réconciliation de la raison et de la religion et de l'implantation en Turquie des idéaux libéraux propres à la France et à l'Angleterre où il s'exilera de 1867 à 1878, il s'opposera vigoureusement à l'imitation servile de ces modèles occidentaux, et défendra la préservation des valeurs essentielles de la civilisation musulmane.

Disciple de Shinasi et de Ziya Pacha qu'il accompagna dans son exil européen, Namik Kemal, poète, dramaturge, essayiste, apparaît comme l'un des propagandistes les plus actifs du nationalisme ottoman et le théoricien le plus complet d'un patriotisme ottoman intransigeant. Il est profondément impressionné par les réalisations de la civilisation européenne contemporaine qu'il attribue aux progrès de l'activité scientifique. Pour sortir du sous-développement, l'Empire ottoman doit suivre la voie tracée par l'Occident en matière de recherche scientifique et intégrer les méthodes qui ont conduit à ces avancées remarquables. Ses idéaux politiques, il les tire principalement de ses lectures de Montesquieu, de Rousseau, tandis que les Parlements français et, surtout, anglais lui fournissent les modèles d'organisation politique dont devrait s'inspirer la monarchie constitutionnelle à promouvoir dans l'Empire ottoman. Toutefois, rationaliste en matière d'adoption des éléments constitutifs de la puissance

des États européens, il s'oppose fermement à l'occidentalisation des systèmes de valeurs de l'Empire ottoman. La civilisation musulmane, affirme-t-il, contient en elle-même des valeurs essentielles supérieures aux valeurs véhiculées par l'Europe, et s'il convient de développer la puissance de l'Empire ottoman c'est précisément pour les préserver et défendre l'identité musulmane contre les avancées militaires et culturelles des États européens.

D'une manière générale donc, s'ils développent une vision sécularisée de l'organisation politique et sociale de l'Empire, ces trois écrivains et le courant politique ottomaniste qu'ils inspirent restent fondamentalement attachés à la préservation d'une identité musulmane réconciliée avec la modernité.

Outre les représentants des courants littéraires porteurs d'une vision musulmane sécularisée de la société, l'Empire ottoman a aussi compté des penseurs positivistes. Le chef de file de ce courant, Ahmet Riza, durant son séjour à Paris où il étudiait l'agriculture, fut initié à la philosophie positiviste par Pierre Lafitte, disciple d'Auguste Comte. Il noue des relations avec des exilés politiques ottomans et crée avec eux un journal intitulé « Mecherret », qui porte, sous le titre, la devise « Intizam ve Terraki » (Ordre et progrès) qui est aussi la devise des positivistes. Ahmet Riza fut l'un des fondateurs du mouvement « Jeunes-Turcs » regroupé dans le mouvement « Union et progrès ».

Après la scission du mouvement, en février 1902 en une tendance libérale et un courant radical qui reprit à son compte l'appellation « Itihad ve Terakki », Ahmet Riza devint le chef de file de cette dernière tendance, qui, minoritaire au départ, devint rapidement l'élément moteur du mouvement jeune turc. L'orientation positiviste du mouvement s'affirma rapidement sous sa direction et apparait dans le manifeste publié à la suite de la scission opérée à la suite du congrès de février 1902. « Nous la minorité, y est-il écrit, ne sommes pas hostiles à l'Europe, comme cela a été affirmé ; au contraire notre principal désir est de voir se répandre dans notre pays la civilisation européenne, notamment son progrès

scientifique et ses institutions utiles. Nous suivons la voie tracée par l'Europe, même si nous refusons toute forme d'intervention étrangère<sup>57</sup> ».

D'une manière générale, la sociologie française fournit à une partie importante de l'intelligentsia jeune turque, à la suite de Ahmet Riza, les fondements théoriques de ses critiques politiques et sociales, et joua un rôle déterminant dans la définition du radicalisme laïque qui caractérisa la Turquie par la suite. Parmi les principaux théoriciens positivistes du nationalisme laïque turc, il convient de mentionner le sociologue Ziya Gökalp, qui théorisa le concept de séparation de la religion et de l'État.

Ces différents courants de pensée affectèrent de manière générale l'intelligentsia, tant arabe que turque ou encore balkanique, de l'Empire ottoman.

Toutefois, si la philosophie positiviste avait marqué la démarche d'un certain nombre d'idéologues nationalistes, ceux-ci se virent confrontés à un courant majoritaire que l'on peut qualifier de nationalisme musulman.

En fait si le nationalisme est accepté comme idéologie d'inspiration européenne nécessaire pour donner une nouvelle cohérence à des entités politiques en pleine déliquescence, il n'en va pas de même de la laïcité. Et cela pour au moins deux raisons.

La première raison, réside dans le fait que l'adoption du principe de laïcité implique, aux yeux d'un grand nombre de nationalistes du Moyen-Orient, l'abdication d'une identité endogène par un peuple vaincu et humilié au profit de l'assimilation à l'identité d'une civilisation étrangère triomphante.

La deuxième raison réside dans le fait que pour la majorité des Musulmans le terme laïcité est considéré comme un synonyme d'athéisme. Cette confusion sémantique provient, au moins en ce qui concerne les Turcs, de la traduction malheureuse qu'a effectué Ziya Gökalp de la notion, laïcité étant devenue *lâ dînî* c'est-à-dire non-religion.

Constatons que, d'une manière générale, la laïcité considérée comme un principe areligieux est rejeté tant par les Musulmans que par les Chrétiens du Moyen-Orient, même si pour les théoriciens moyen-orientaux du nationalisme, celui-ci renvoie à une conception idéologique séculière et non pas areligieuse.

Les nationalistes au Moyen-Orient, et, au premier chef, les Jeunes-Turcs, s'écartèrent de l'universalisme islamique, dans la mesure où, si l'origine ethnique, la langue et le territoire devenaient les références identitaires centrales, et que l'État était modelé en fonction de ces critères, les liens religieux et le système socio-politique basé sur la religion perdaient leur importance. La pensée séculariste était implicite dans les démarches nationalistes qui minèrent l'unité islamique au Moyen-Orient. Le nationalisme séculier des Jeunes-Turcs menaçait de réduire les Arabes musulmans au rang de groupe ethnique de seconde zone. D'où la naissance, en réponse, du nationalisme arabe.

Concurremment au nationalisme Jeunes-Turcs, se développent des courants nationalistes parmi les populations non turques du Moyen-Orient. Pour des raisons de limitation du temps et de l'espace réservés à cet exposé, nous nous limiterons à l'examen de l'état de la question dans les États arabes.

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, on assiste à la naissance d'un courant patriotique égyptien dont l'une des premières figures dominantes fut Mustafa Kamil, influencé au niveau de ses conceptions patriotiques par Maurice Barrès, qu'il rencontra en France. Il est l'un des initiateurs du Parti nationaliste (al-hizb al-watani). Même si, opposé à l'occupation anglaise, – comme l'écrasante majorité des patriotes libéraux égyptiens – il considère la France avec sympathie, et s'il adhère à ses idéaux nationaux et développe une vision sécularisée de l'État et du politique, le concept de laïcité lui reste étranger et la défense de la patrie égyptienne se confond avec la préservation d'une identité musulmane ouverte à la modernité, tolérante et fraternelle à l'égard des Égyptiens non-musulmans. Cette vision des choses

se retrouve globalement chez Lutfi al-Sayyid, l'un des plus éminents représentants du Parti de la nation (al-hizb al-oumma), toutefois moins influencé que son prédécesseur par les courants d'idées en provenance de la France. La figure la plus emblématique de cette élite nationaliste libérale reste toutefois Saad Zaghloul, fondateur du Parti de la délégation (al-hizb al-Wafd), qui se situa à la pointe de la lutte pour l'indépendance nationale et pour l'avènement d'un État libéral sécularisé, fondé sur un système parlementaire représentatif. L'Égypte sera ainsi le premier pays à avoir développé les notions d'un patriotisme non confessionnel lié à l'identification à un État territorialement défini. La Turquie suivra.

En tous points distincts de ces manifestations identitaires égyptiennes, la fin du XIX<sup>e</sup> et le début du XX<sup>e</sup> siècles voient naître un mouvement national arabe animé par des cercles restreints, principalement syriens et chrétiens, sans véritable assise sociale.

L'un des premiers théoriciens de l'arabisme politique fut le maronite Neguib Azoury, fondateur de la ligue de la patrie arabe dont le manifeste contient des éléments particulièrement éclairants sur les orientations générales d'un État arabe fondé sur des principes rationalistes : « Rien n'est plus libéral que le programme de la Ligue de la patrie arabe; elle veut, avant tout, séparer, dans l'intérêt de l'Islam et de la nation arabe, le pouvoir civil d'avec le pouvoir religieux; former un empire arabe s'étendant depuis le Tigre et l'Euphrate jusqu'à l'isthme de Suez et depuis la Méditerranée jusqu'à la mer d'Oman ». La forme du gouvernement sera un sultanat constitutionnel basé sur la liberté de tous les cultes et l'égalité de tous les citoyens devant la loi.

Quant à la place de l'Islam dans le monde arabe, ce Chrétien la conçoit comme un « califat religieux universel sur tout l'Islam, exercé par le chérif de la Mekke (Mecque) qui aurait pour État politique indépendant tout le vilayet actuel du Hedjaz [...] et posséderait une autorité morale réelle sur tous les Musulmans ». En quelque sorte le « calife religieux » bénéficierait, *mutatis mutandis*, d'une position comparable à celle du pape catholique<sup>58</sup>.

Ces idées sont, au moins pour partie, partagées par les groupes d'exilés syriens en France, dont la majorité francophile, toutefois, favoriserait plutôt la création d'une grande Syrie que d'une grande patrie arabe.

En juin 1913, un Congrès arabe se tient à Paris et réunit une majorité de congressistes syriens. Nombre d'entre eux, tout en déplorant les heurts qui, du fait de la politique menée par la Sublime Porte (surnom donné au gouvernement ottoman), ont opposé Musulmans et Chrétiens en 1860, se plaisent à souligner la « parfaite solidarité » qui règne en Syrie entre Chrétiens et Musulmans conscients de leur « communauté d'origine, de langue et d'habitudes poursuivent aujourd'hui le même but...<sup>59</sup> ». Ceci étant établi, les délégués exigent pour les Arabes une participation effective dans l'administration centrale ottomane, l'usage de la langue arabe au parlement ottoman et l'instauration du service militaire régional dans les vilayet(s) syriens et arabes.

À ces mouvements nationalistes libéraux et sécularistes d'inspiration occidentale s'opposent des courants nationalistes fondés sur l'affirmation de l'identité islamique. Ce sont soit, pour l'époque qui nous occupe, des mouvements exaltant la primauté des Arabes dans l'Islam, dont les principaux représentants furent Kawakkibî et Rachid Rida, soit un courant panislamique dont le représentant le plus éminent fut sans conteste Djemal al-Dîn al-Afghânî, initiateur du réformisme musulman et agitateur politique irréductiblement opposé à l'impérialisme occidental. Son disciple Mohammed Abduh, tout en poursuivant un travail de théorisation des idées développées par son maître, s'inscrira par la force des choses dans un contexte plus spécifiquement égyptien.

La Première Guerre mondiale allait radicalement changer la donne politique du Moyen-Orient et aboutir à un découpage arbitraire de la région, qui allait déterminer l'apparition de groupes politiques et d'orientations idéologiques en prise sur les nouvelles conditions générées par la domination de la France et la Grande-Bretagne sur la région.

Le temps et l'espace nous étant compté, nous n'aborderons dans ce bref exposé que l'étude de la laïcité en Turquie et dans les pays arabes du Machrek.

## La République de Turquie laïque

Le nationalisme jacobin centralisateur et homogénéisant, ainsi que la laïcité de l'État, selon le modèle français, sont les piliers essentiels de l'État-nation fondé par Mustafa Kemal Atatürk, appuyé sur une petite minorité gagnée au principe de laïcité et soutenu par l'armée qu'il avait façonnée et conduite à la victoire durant la guerre d'indépendance.

L'objectif essentiel d'Atatürk et de l'élite kémaliste qui se forme dans son sillage est de faire de la Turquie un État développé dont la puissance politique et économique puisse égaler celle des principales puissances européennes de l'époque. Les modèles sont alors, au lendemain de la Première Guerre mondiale, la France et la Grande-Bretagne.

Pour Atatürk, l'état de sous-développement dans lequel se trouve la Turquie au moment de la création de la République est à attribuer principalement à l'Islam. Ce qui, énoncé sur le mode kémaliste, est globalement faux. Dans son projet modernisateur, la laïcité est considérée comme la condition sine qua non de l'ouverture de la société turque à la modernité. Dans la mesure où le concept n'était pas accepté car non appréhendable par la population en raison des références culturelles qui fondaient, à l'époque, son éventail conceptuel, la laïcité lui fut imposée en usant de tous les moyens coercitifs dont disposait l'État. Dès le départ donc, loin d'apparaître comme un principe philosophique de libération des consciences, la laïcité fut perçue, non sans raison, comme une simple composante de l'idéologie dominante et comme un élément légitimant la ligne de conduite suivie par l'élite de référence. En fait, pour une majorité de la population turque, laïcité et démocratie apparaissent comme des principes contradictoires.

Les élites kémalistes comprennent des propagandistes plutôt que des théoriciens, aussi la laïcité, concept importé, sera-t-elle appréhendée par ses partisans de manière essentiellement superficielle jusqu'à une époque fort récente, c'est-à-dire jusqu'aux années 60, période à partir de laquelle s'est formée une intelligentsia qui a intégré les concepts philosophiques nécessaires à la formulation d'une pensée laïque élaborée.

L'État laïque mis en place par Atatürk a lui-même développé une conception ambiguë de la laïcité. L'État laïque, en effet, suppose une neutralité absolue de l'État en matière religieuse. Il est, ainsi, supposé garantir la séparation du religieux et du politique et laisser la gestion du religieux à une autorité religieuse tenue strictement en dehors de la gestion de la chose publique, sous quelque forme que ce soit. Or dans la Turquie des années 20, comme dans le reste du monde musulman, il se pose à ce niveau un problème fondamental : il n'existe, en Islam, religion fort peu formaliste, ni autorité religieuse, ni personnel religieux au sens chrétien du terme. De manière schématique on peut dire que dans les États islamiques classiques existait, à partir du VIII<sup>e</sup> siècle, un corps de docteurs de la Loi, formés pour faire et dire le droit élaboré à partir, essentiellement, de l'exégèse du Coran et de la tradition du prophète, la sunna. Dès lors qu'à partir du XIX<sup>e</sup> siècle les gouvernants de l'Empire ottoman et de l'Égypte, en premier lieu, ont commencé à séculariser le cadre institutionnel de l'État en s'inspirant de modèles européens, ils ont procédé à l'occidentalisation de leurs codes de lois et ont, à cet effet, veillé à favoriser l'émergence d'une classe de juristes formés à l'école occidentale. Les docteurs de la Loi n'étant plus en charge de l'élaboration ou de l'application des lois, sauf en matière de statut personnel, ont de plus en plus été assimilés à un personnel religieux, au sens chrétien du terme. Cette mutation de rôle a été totale dans la Turquie républicaine puisqu'on a été jusqu'à supprimer l'existence de la notion de statut personnel.

En l'absence d'une autorité religieuse reconnue, la gestion administrative du religieux est assurée, comme ce fut le cas dans les États islamiques

traditionnels, par un ministère ou un secrétariat d'État des affaires religieuses. Loin de se tenir à l'écart des affaires religieuses, l'État, comme ce fut le cas en Turquie, va tenter, par le biais du département des affaires religieuses, d'instrumentaliser la religion pour appuyer ses orientations politiques et mobiliser les foules en vue de leur réalisation. Le problème, en Turquie, est que le département des affaires religieuses a commencé à mener une politique de plus en plus sectaire, notamment à l'encontre de la minorité alévi, à mesure que des membres d'un parti islamique y ont occupé des postes à l'occasion de la participation de cette formation à divers gouvernements.

D'une manière générale, à mesure que la vie politique turque a connu des phases de démocratisation, il n'a plus été possible de maintenir le caractère monolithique de la société, tel que l'avait conçu Atatürk. On peut ainsi dire, globalement, que l'on peut mesurer le degré de démocratisation de la vie politique au degré de visibilité atteint par la religion dans l'espace public.

Après la Seconde Guerre mondiale, tout particulièrement à partir de la fin des années 60, la société turque s'est de plus en plus diversifiée, notamment au niveau de sa culture politique, économique et philosophique.

Face à une évolution de la société qui entraînait la remise en question d'un certain nombre de principes kémalistes, parmi lesquels le caractère jacobin et monolithique de l'État, qui avaient fini par constituer autant de dogmes d'État, l'armée s'était constituée en défenseur de la reproduction d'un ordre kémaliste immuable, en limitant les libertés publiques au nom de la primauté des droits de l'État sur ceux de la société civile.

Aujourd'hui, à un establishment kémaliste – civil et militaire – jacobin, dogmatique, littéraliste et passéiste, s'oppose une intelligentsia laïque déterminée à faire progresser la démocratie ainsi que la reconnaissance du caractère pluriel de la société turque, notamment en matière de reconnaissance de la réalité kurde. La même diversité peut être

constatée au niveau des courants d'opinion pour lesquels l'Islam constitue une partie intégrante de l'identité turque. Quelle que soit en fin de compte l'étendue de la diversité qui caractérise une société en mutation constante, la tendance générale est à la sécularisation de la société globale.

Si, toutefois, la Turquie a pu connaître une évolution démocratique endogène globalement positive, il n'en va pas de même pour les autres pays du Moyen-Orient à populations majoritairement musulmanes.

## Nationalisme et sécularisation dans les pays arabes du Moyen-Orient

« Le développement du nationalisme – dont la laïcité ou, du moins, la sécularisation de l'État, a toujours constitué une composante inséparable – était intimement associé à l'édification d'un système politique moderne lié au concept d'État-nation (...). La véritable modernisation politique au Moyen-Orient arriva dans le cadre de l'État national<sup>60</sup> ».

Le nationalisme, dans une région, repose essentiellement sur diverses subcultures non-religieuses, qu'il va s'employer à intégrer dans une culture nationale dominante. La culture religieuse devient à son tour, dans ce contexte, une subculture, sauf dans certaines régions<sup>61</sup> où elle occupe une place majeure dans un nouveau système politique national.

Le dilemme posé dans le monde moderne (en terre d'Islam) entre loyauté à l'égard de la religion et du pouvoir devait en principe être résolu par la séparation des sous-cultures d'avec la culture religieuse et créer une loyauté séculière à l'égard de l'État national sans toutefois détruire la cohésion et la solidarité sociale fondées sur la religion.

À cet égard, les politiques menées par les chefs d'État modernistes du Moyen-Orient ont sans doute différé par la méthode mais non par la substance. Ceci apparaît à l'évidence si l'on compare les démarches d'Atatürk et de Gamal `Abd al-Nasser.

Tous deux, conscients de l'importance du facteur religieux dans leur société respective, se sont appuyés, au départ, sur des groupes religieux pour mener leur combat et accéder au pouvoir. Tous deux se sont retournés contre ces éléments religieux dès lors qu'ils posaient problème pour l'établissement d'un État national moderne. Tous deux ont reproché aux personnalités religieuses de leur pays de dénaturer l'esprit de l'Islam, qu'ils réinterprétaient en fonction de leurs objectifs nationalistes.

Semblables sur le plan des finalités qu'ils se fixaient, ils différaient toutefois sur le plan de la méthode. Nasser, au contraire d'Atatürk, maintint intactes les institutions islamiques en Égypte et les incorpora progressivement dans les structures de l'État égyptien moderniste. Les institutions islamiques étaient subordonnées à l'État et avaient notamment pour fonction de légitimer les démarches modernisatrices entreprises par l'État. Toutefois l'État national moderne ne peut pas, dans tous les cas, agir en consensus avec la religion organisée, dans la mesure où le système politique est appelé tôt ou tard à justifier ses actions en termes séculiers. La sécularisation devient alors la condition de la survie du nationalisme<sup>62</sup>. Un problème auquel se sont trouvés confrontés tous les mouvements nationalistes arabes d'autant plus qu'ils ont compté dans leurs rangs des théoriciens arabes non-musulmans de premier plan qu'il fallait intégrer dans les sphères du pouvoir.

En fait la pensée politique des nationalistes arabes modernistes, dans l'entre-deux-guerres, s'ouvrit soit au mode de la sécularisation de type anglo-saxon ou au mode de la laïcité à la française en fonction de la puissance mandataire dont l'intelligentsia locale a subi l'influence.

# Émergence de patriotismes locaux : sécularisation ou laïcité, deux exemples



## L'Égypte

Les patriotes libéraux égyptiens, quel que soit le parti politique auquel ils appartiennent, ont ainsi opté, dès 1923, pour une Constitution qui proclamait l'Islam religion d'État, mais, dans le même temps, reconnaissait la liberté de conscience ainsi que l'égalité des droits politiques et civils pour tous les citoyens égyptiens sans distinction de race, de langue ou de religion.

De manière constante, les formations et les personnalités libérales ou de gauche, gagnées à la sécularisation de l'État, furent empêchées de gouverner tant par la monarchie appuyée par les Britanniques que par les régimes autoritaires républicains, soutenus sous Nasser par les Soviétiques, et, sous ses successeurs, par les États-Unis. Faute d'être démocratiques, ces pouvoirs autocratiques ont néanmoins continué à promouvoir, malgré les poussées islamistes, une vision officielle d'une société sécularisée telle qu'elle n'a cessé d'être définie depuis la promulgation de la Constitution de 1923.

## Le Parti national social syrien

Ce parti né sous le protectorat français sera la première formation politique arabe du Moyen-Orient à inscrire la laïcité dans son cadre idéologique.

Fondé en 1932, par Antoun Sa`adeh, Syrien grec-orthodoxe, ce parti, opposé au mouvement nationaliste panarabe, réclame la reconstitution de la grande Syrie historique, comprenant les actuels

États de Syrie, du Liban, de Jordanie et de Palestine. Cette patrie syrienne, que Sa`adeh considère comme distincte de la Nation arabe, abolirait le tribalisme, le féodalisme, le capitalisme et serait fondée sur une vision corporatiste de l'organisation sociale et sur la séparation de la religion et de l'État. On trouve ici à la fois l'influence du modèle laïque français et fasciste italien. Cette formation attire nombre d'intellectuels chrétiens et musulmans en raison de ses positions relatives à l'indépendance et à l'identité nationale forte qu'elle incarne.

Arrêté en 1935 par les autorités françaises, Sa`adeh se réfugie en 1938 aux États-Unis. Il revient au Liban en 1947, mais son parti est en perte de vitesse. L'idée de la grande Syrie est abandonnée par la majorité des intellectuels chrétiens libanais qui craignaient d'être noyés dans une masse musulmane; de leur côté les intellectuels musulmans adhèrent majoritairement à l'idée de nation arabe et rejoignent le ba`ath.

Après un coup d'État avorté en 1949, il se réfugie en Syrie. Livré aux autorités libanaises, il est exécuté.

En 1955 le parti est interdit en Syrie. Les chefs de file du mouvement se replient alors au Liban. Une nouvelle tentative de coup d'État en 1961 entraîne à nouveau l'interdiction du parti<sup>63</sup>. On le verra réapparaître pendant la guerre civile libanaise de 1975-1990. Dans le Liban sous tutelle syrienne, il redevient un parti de gouvernement. Après le retrait syrien, il n'engränge qu'un pourcentage de voix dérisoire lors des élections de mai-juin 2005.

Tout au long de son existence le Parti national social syrien a prôné la séparation de la religion et de l'État. Il a aussi été l'un des premiers partis arabes du Moyen-Orient à associer explicitement le principe de laïcité à celui d'État autoritaire, inspiré du modèle fasciste italien.

Dès le départ, Sa`adeh considère que la séparation entre la religion et l'État est une mesure essentielle pour la survie de l'État-nation. « La théocratie, écrit-il, est opposée à la notion de nation parce qu'elle place l'autorité des institutions religieuses

sur la totalité de la communauté des croyants, donc ne reconnaît ni nation, ni intérêt national. C'est contre cet aspect de la religion que se dresse le Parti nationaliste social syrien et non contre la foi (...) Dans un État théocratique les droits et intérêts reconnus sont définis par la religion, donc seule en jouit la communauté religieuse dominante. Dans l'État national, les droits et intérêts reconnus sont nationaux et s'adressent à tous les enfants de la nation sans distinction de religion. Or sans communauté d'intérêts et de droits il ne peut y avoir d'unité de droits et de devoirs et donc pas de volonté nationale (...) Il ne peut y avoir concurrence, dans aucun domaine entre une autorité religieuse et temporelle. Il convient d'éviter toute interférence, même indirecte, des institutions religieuses dans les affaires publiques qui ne doivent être soumises qu'à l'autorité temporelle seule garante de l'unité nationale<sup>64</sup> ».

La laïcité, comme doctrine d'État, a dans le contexte historique du Moyen-Orient, pour objectif de permettre aux non-musulmans de participer, à tous les échelons de la hiérarchie administrative et politique, à la gestion de la chose publique – ce qui leur était, en théorie du moins, refusé dans l'État théocratique islamique. Ceci explique la présence significative de théoriciens chrétiens dans les formations nationalistes et l'intégration, dans les cercles intellectuels formés au contact de la France, du principe de laïcité dans le projet national. Pour le fondateur du parti, comme pour l'ensemble des chefs de file du parti, seul un État autoritaire pouvait mettre en œuvre les moyens de coercition nécessaires pour imposer le projet national laïque à l'ensemble d'une population, dont la culture politique ne permettait pas l'appréhension d'un tel concept. En ce sens le Parti nationaliste social syrien rejoint l'analyse posée par Mustafa Kemal Atatürk pour la Turquie.

## Théorisation du nationalisme arabe : sécularisation et laïcité

Les différents courants du nationalisme arabe proposèrent aussi, de leur côté, des propositions de régimes modernistes inspirés de l'un ou l'autre modèle occidental. Toutefois, comme le nationalisme arabe s'affirme contre l'impérialisme des puissances française et britannique, il manifesterà, dans l'entre-deux-guerres, des sympathies pour leurs ennemis allemands et italiens, et se montrera, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, radicalement anti-occidental dans la mesure où il s'affirme anti-impérialiste.

Dans l'entre-deux-guerres le nationalisme arabe peine à se structurer de manière efficiente. Certes, le mouvement panarabe, qui regroupe des personnalités aussi différentes que l'islamiste Rachid Rida et des nationalistes « sécularisants » comme Riyad al-Sulh ou Choukri al-Qouwwatli, parvient à créer en 1931 une formation intitulée l'Istiqlal, mais celle-ci ne constituera jamais une organisation politique structurée. Le panarabisme reste, dans l'entre-deux-guerres, le fait de mouvements locaux qui procèdent à des visites et à des échanges de vues fréquents sans être capables d'une action concertée d'envergure. Au niveau étatique, le projet panarabe fait l'objet de tentatives de récupération par les Hachémites, dont les ambitions sont contrecarrées par l'Arabie Saoudite, État islamique qui plaide pour une coopération entre États souverains.

### L'Iraq et le nationalisme arabe

Les premières tentatives de théorisation du nationalisme arabe remontent à Sati` al-Husri. Ancien fonctionnaire ottoman originaire d'Alep, gagné au nationalisme arabe après la défaite ottomane, il suit Fayçal en Iraq où, influencé par ses nombreuses lectures de sociologues occidentaux et par les



théories nationales germaniques, il devient l'organisateur de l'enseignement iraquien.

Abordant à partir de 1928 la question de l'arabisme, il professe que la nation ne repose pas sur une unité d'origine et de sang, mais sur la langue, qui est l'unité d'esprit et de vie d'une nation, ainsi que sur l'histoire vécue par les peuples. Le lien religieux, quant à lui, ne suffit pas à lui seul pour faire une nation. Des religions mondiales comme l'islam et le christianisme n'ont pu empêcher la fragmentation des peuples qui les pratiquaient en plusieurs États. Par contre, « dans le monde arabe, les Chrétiens et les Musulmans parlent la même langue, y compris dans leurs cultes, sont fiers de la même histoire et participent à la même littérature moderne<sup>65</sup> ».

Si Sati` al-Husri se présente comme le théoricien d'une idéologie, il la met au service des prétentions hégémoniques de la monarchie hachémite et ne cherche pas à créer un véritable parti politique chargé de véhiculer cette idéologie.

### **Le parti ba`ath: arabisme et laïcité**

C'est la Syrie, qui donnera naissance au premier parti nationaliste arabe qui fera de la laïcité l'un de ses credo essentiels. La date exacte de la création du parti reste incertaine. Elle se situerait à la fin des années 30 ou en 1940. Influencée au départ par des courants idéologiques français, sa volonté d'apparaître aussi comme un parti social l'amènera à s'inspirer, vraisemblablement à la fin des années 30 ou en 1940, du modèle corporatiste offert par le fascisme italien, puis à adopter, après la Seconde Guerre mondiale, une orientation idéologique socialiste.

Comme la plupart des régimes arabes républicains ayant accédé à l'indépendance au lendemain de la deuxième guerre mondiale, le Parti Ba`ath tire sa principale source de légitimité de sa lutte contre l'impérialisme occidental.

L'une de leur première tâche a consisté à amener la société arabe à effacer les vieux schémas

identitaires et les anciens systèmes de référence qui fondaient l'autorité, et de leur substituer de nouveaux critères dans ces domaines. L'autorité a ainsi été identifiée en terme d'idéologie populiste, appuyée sur des organisations populaires chargées d'encadrer les masses et servies par un parti unique bureaucratique. Par l'utilisation de ces instruments et des moyens coercitifs dont dispose un État fort, le Ba`ath s'est essayé à la création d'une nouvelle communauté nationale engagée dans un nationalisme laïque, moderniste et socialisant. Toutefois cette construction nationale a été sérieusement entravée par la persistance de systèmes de référence traditionnels et confessionnels.

Le ba`athisme s'est efforcé de surmonter ces obstacles en reconnaissant les pluralismes religieux et ethniques qui caractérisent les régions dans lesquelles il s'est implanté. Dans la mesure où le nationalisme arabe pratiqué par le Ba`ath est socialiste, il efface l'hostilité entre les groupes sociaux et prévient la monopolisation du pouvoir ou la domination d'un quelconque groupe social sur les autres. Dans cette logique, toute exigence d'assimilation philosophique ou ethnique est, en théorie, exclue en raison des principes d'égalité économique, d'égalité des chances et des critères de citoyenneté auxquels se réfère le Ba`ath. Ainsi, l'État ne conteste pas aux Kurdes le droit de développer leur culture et de parler leur langue à la condition qu'ils obéissent, comme tout autre citoyen de la République arabe syrienne, aux lois de l'État. De même, les Chrétiens pourront pratiquer leur culte et recevoir une éducation religieuse à condition que cela s'inscrive dans le cadre général du système d'éducation arabe promulgué par l'État<sup>66</sup>.

Pour l'essentiel, la vision de la séparation de la religion et de l'État de Michel Aflaq rejoint celle de Antoun Sa`adeh et estime que tous les grands problèmes politiques et économiques qui se posent à la nation doivent être résolus en s'appuyant sur la science et la raison, sans interférence d'aucune référence religieuse. Toutefois, le ba`athiste ne doit pas heurter la foi du peuple, car la « religion est un facteur de base dans la vie humaine. [Néanmoins] il ne doit accepter ni pour lui, ni pour la nation une

interprétation bon marché et réactionnaire des croyances et des idéaux spirituels<sup>67</sup>».

Parmi les religions révélées, Michel `Aflaq, bien que Chrétien, accorde une place particulière à l'Islam qu'il définit, avant tout, comme la plus grande création de la culture arabe. « L'Islam, écrit-il, n'est pas pour les Arabes, une croyance étrangère ou un système moral abstrait, mais c'est l'expression la plus éclatante de leur comportement sensible dans l'univers et de leur conception de la vie, la manifestation la plus vigoureuse de l'unité de leur personnalité, au sein de laquelle ont fusionné le verbe, la sensibilité et l'intellect, la réflexion et l'action, l'âme et le destin. Par-dessus tout, l'Islam est l'image la plus extraordinaire de la langue et de la littérature arabe et la plus vaste partie de l'histoire nationale arabe (...) Les Chrétiens arabes [lorsqu'ils auront pris conscience de cette réalité] s'attacheront à l'Islam comme à l'élément le plus précieux de leur arabisme (...) car rien n'égalé l'arabisme et l'honneur de s'y rattacher<sup>68</sup>».

## Laïcité et démocratie

Si nous comparons maintenant les régimes kémaliste et ba`athiste nous constatons que tous deux font explicitement de la laïcité un instrument essentiel de l'ouverture de leur société respective à la modernité ainsi qu'un élément favorable à l'intégration des diverses composantes de leur société dans l'ensemble national. Des deux côtés, les régimes en place ont mis en œuvre tous les moyens de coercition dont dispose l'État pour imposer leur vision de l'État-nation à leurs concitoyens. Mais là s'arrêtent les convergences que l'on peut observer entre les deux démarches ayant explicitement lié nationalisme et laïcité.

Ainsi en matière de religion, Mustafa Kemal impose la privatisation de la religion et exclut toute référence à l'Islam comme élément identitaire à quelque niveau que ce soit. Le Ba`ath, quant à lui, bien qu'il fasse lui aussi de la religion une affaire privée, érige l'Islam au rang de donnée capitale de la culture

arabe et en fait – en tant que référence culturelle et non-religieuse – l'un des éléments de référence de l'idéologie ba`athiste.

Une autre divergence du kémalisme et du ba`athisme se situe au niveau de la conception de l'unité nationale. Le nationalisme kémaliste, conformément à sa vision jacobine de l'État-nation, vise à l'homogénéisation forcée de la société turque et se refuse à reconnaître la diversité ethnique de la Turquie – orientation qui reste à ce jour le principal obstacle à la démocratisation de la vie politique turque. À l'inverse, se fondant sur le socialisme, comme sur la laïcité, pour réaliser l'intégration, dans le cadre d'une citoyenneté arabe syrienne, de toutes les composantes de la société syrienne, le Ba`ath reconnaît l'existence des diverses ethnies qui peuplent le territoire de la Syrie.

À partir de la deuxième moitié du xx<sup>e</sup> siècle, la divergence est radicale entre l'évolution qu'a connue la société turque et celle qui caractérise les sociétés soumises à la dictature ba`athiste.

Rejoignant au lendemain de la Seconde Guerre mondiale le cercle des démocraties libérales occidentales, la Turquie n'a cessé de rapprocher le fonctionnement de son système parlementaire représentatif de celui de ses modèles occidentaux, a opté pour le système économique libéral, et a vu la culture politique de sa population évoluer dans le sens d'une intégration progressive des paramètres essentiels de la démocratie et se former une société civile active dans la lutte pour l'avènement d'une véritable démocratie.

Au contraire, les États arabes ba`athistes, servis par le contexte régional et international créé par la Guerre froide, ont conforté leur régime dictatorial et se sont employés à étouffer la société civile afin d'éviter la formation de foyers organisés de contestation démocratique.

Remarquons que les États arabes ayant opté, comme l'Égypte, pour une sécularisation de la société de type anglo-saxon, n'ont pas connu, en raison du même contexte régional et international,

une évolution plus démocratique que leurs homologues laïques. En l'absence d'une société civile brisée par l'action de l'appareil répressif de l'État, le seul lieu relativement préservé où a pu s'exprimer la contestation des systèmes dictatoriaux a été, en Iran sous le Shah ou en Iraq sous Saddam Hussein, la mosquée. La voie était, dès lors, largement ouverte aux formations islamiques pour la conquête du pouvoir, dès la chute des régimes dictatoriaux.

## Conclusion

D'une manière générale le problème pour l'avenir de la laïcité au Moyen-Orient est qu'elle est indissolublement associée, dans l'esprit de la majorité des populations, aux pouvoirs dictatoriaux qui s'en sont réclamés. Si cette appréhension de la laïcité est la réalité pour les peuples arabes soumis à la dictature brutale du parti Ba`ath, elle reste encore ancrée dans l'esprit d'une grande partie de la population turque, alors même que la représentation de la laïcité a cessé d'être le monopole d'un appareil d'État autoritaire. La réalité est qu'aujourd'hui, pour la majorité des peuples du Machrek, laïcité et démocratie apparaissent comme des termes antinomiques.

Réhabiliter la notion de laïcité et contrer la montée des mouvements islamistes au Machrek, passe, dans l'immédiat, par le soutien des démocraties occidentales aux personnalités politiques et aux formations démocratiques (là où elles ont survécu à la répression) porteuses des valeurs laïques. Pour assurer leur promotion, il conviendrait prioritairement que les démocraties libérales cessent de soutenir contre elles les régimes autocratiques « alliés », comme ce fut le fait, durant la Guerre froide, tant de l'URSS que du bloc de l'Ouest, et, après la Guerre froide, des États-Unis et de leurs alliés. D'une manière générale, le Moyen-Orient ne manque pas de personnalités de premier plan capables de reconstituer une société civile démocratique pour peu qu'aucune ingérence étrangère ne l'empêche de mener une politique conforme aux intérêts bien compris des peuples de la région ; une politique qui n'est pas nécessairement conforme à l'idée que se font les États développés de la préservation de leurs intérêts dits vitaux.

Le mot de la fin reviendra à l'évocation du Liban, qui constitue un cas particulier. Constatons simplement que, malgré l'existence de personnalités politiques laïques de premier plan, la perspective de voir se créer un État laïque reste fort éloignée. Pour des raisons sur lesquelles nous ne nous étendons pas aujourd'hui, le vote de l'électeur s'est majoritairement exprimé selon une logique confessionnelle. Pour le Liban, la déconfessionnalisation politique suivra la démocratisation de la société libanaise, qui en sera la condition nécessaire.



# Introduction

En effet, cela pourrait être extrêmement rhétorique, académique de parler de laïcité. Cela fait un peu une question de cours, la laïcité. Mais hélas, il vaudrait mieux que cela fut une question de cours, même s'il ne devait y avoir que quatre personnes dans la salle pour écouter une question de cours sur la laïcité.

## La laïcité est devenue un problème d'actualité

### Le problème suscité par le port du voile

La laïcité est devenue un problème en Belgique, en France et dans le monde plus encore. Dans un monde qu'on ne pouvait pas imaginer il y a dix ans ou vingt ans, où une « guerre » (entre guillemets car je ne suis pas sûr que le mot soit juste) oppose le Président d'une hyper-puissance qui brandit la Bible à un chef terroriste qui brandit le Coran. Ce sont deux façons d'exhiber le livre saint qui détiendrait une pensée unique. Dans ce monde-là, inimaginable il y a peu, le problème de la laïcité est devenu un problème essentiel et d'actualité.

Ce qui est d'ailleurs assez terrible, c'était l'idée qu'il faille recommencer une pédagogie dont on pensait qu'en 120 ans elle avait conquis les esprits. Ce qui a remis d'actualité le problème de la laïcité c'est d'abord le problème du voile islamique. Mais attention, pas du voile islamique... Personne en France, même le plus réactionnaire ou le plus athée d'extrême gauche, n'a jamais préconisé qu'on interdise

le voile islamique. On peut se promener partout où l'on veut avec un voile islamique. On peut, d'ailleurs, se promener aussi avec un casque de scaphandrier ou avec un chapeau à plumes de mousquetaire: cela fait partie des libertés essentielles.

Le problème n'est pas là. Le problème c'est le port du voile islamique, c'est-à-dire le port d'un signe distinctif d'appartenance religieuse dans l'école laïque. Or pourquoi cela a été un choc pour nous? D'abord parce que, au fond, il n'y avait plus de problème depuis un siècle. Ce problème que les Musulmans posent parce qu'ils sont cinq ou six millions, les Catholiques, étant encore vingt ou vingt-cinq millions, auraient pu le poser. Ils ne le posaient plus: il y avait l'acceptation de ce principe de laïcité chez les Catholiques, les Juifs, les Protestants et toutes les autres religions. Or quel est ce principe?

## Caractéristiques du modèle américain

Si vous me permettez, je crois qu'il faut faire une petite parenthèse historique. Il est vrai que notre intransigence sur le voile à l'école n'est pas forcément comprise, par exemple, par un Américain. Pourquoi? Les États-Unis sont la première République, le premier pays à avoir proclamé les Droits de l'Homme et à les avoir votés; c'est le premier pays à avoir organisé (comme Tocqueville l'a si bien écrit) un régime démocratique. Ils nous doivent une partie de leur indépendance grâce à Lafayette mais nous leur devons ce grand modèle. Il ne faut pas nier que nous avons fait notre Révolution française, non pas en imitation mais dans le sillage de la grande Révolution américaine.

Mais quelle est l'histoire de l'Amérique ? L'Amérique c'est l'histoire en Angleterre de sectes protestantes, baptistes, pentecôtistes, puritaines, etc. Ces courants sont plutôt plus ultra-religieux que la religion officielle mais, pour cela, sont opprimés par des monarchies qui veulent imposer le catholicisme comme religion. Ensuite, la monarchie veut leur imposer l'anglicanisme, c'est-à-dire ce protestantisme d'État comme seule religion. C'est parce qu'ils sont opprimés dans leurs croyances – souvent fondamentalistes – qu'ils fuient vers les États-Unis, vers ce pays absolument vierge. Ils y fondent des sectes de différentes religions. Ils luttent contre l'autoritarisme, comme l'autocratie qui veut leur imposer une religion unique.

Vous voyez, c'est très important parce que, du même coup, c'est dans le sillage de leur affirmation religieuse, y compris intégriste et fondamentaliste que s'affirment (pour des raisons historiques) leurs revendications de liberté, de tolérance et de pluralisme religieux. Personne ne pense imposer sa religion à tous les autres. C'est pour cela que la Révolution américaine, deux siècles plus tard, va prendre un aspect extrêmement religieux lui-même, à savoir les principes qui ont guidé l'instauration des États-Unis : l'omniprésence de Dieu, la révolte contre la volonté d'imposer une religion unique (ou une idéologie), la tolérance, le pluralisme (faisant partie intégrante du défi américain du républicanisme).

Je pourrais prendre un autre exemple qui est la Pologne. Dès le xviii<sup>e</sup> siècle, elle est occupée par des puissances étrangères et partagée entre la Russie et l'Autriche. Ce qui fait qu'elle existe en tant que Pologne et qu'elle arrive à survivre comme telle, c'est la spécificité de son catholicisme. Le catholicisme fait partie intégrante de sa revendication en tant que nation. La même chose pour les Juifs et, d'une certaine manière, pour la nation arabe colonisée qui trouve dans l'islam le moteur même de sa revendication contre le colonisateur. Dans tous ces pays, le rapport particulier avec le problème de la laïcité renvoie à leur histoire et au fait qu'ils existent soit comme démocratie soit comme république soit comme nation.

Le problème est très différent pour notre pays où la religion catholique et une pensée unique interviennent et interfèrent dans tous les domaines. On ne pouvait pas peindre, jouer (aussi bien en concert ou au théâtre) autre chose que des thèmes religieux. Un philosophe qui, au xvii<sup>e</sup> siècle ou au début du xviii<sup>e</sup> siècle, s'éloigne du dogme religieux en France, c'est impossible. C'est pourquoi Descartes va en Hollande et Spinoza (lui-même hollandais) a des problèmes. N'empêche, le peu (enfin, c'est déjà beaucoup) que Spinoza pouvait faire pour avancer dans l'histoire de la philosophie était impossible en France. Il faut bien voir que le philosophe officiel, le grand philosophe du xvii<sup>e</sup> en France, c'est Malebranche. Il est d'un dogmatisme religieux total. Si vous relisiez du Malebranche aujourd'hui, vous frissonneriez : c'est Ben Laden en philosophie et j'exagère à peine. Quant à Descartes, il prend des formes par rapport au religieux, ce qu'il peut faire parce que, encore une fois, il s'en va.

## L'évolution au xviii<sup>e</sup> siècle

### Prise de position des intellectuels

Tout ce combat – dont on oublie aujourd'hui qu'il était héroïque – des encyclopédistes, des philosophes des Lumières était très difficile. Presque tous font de la prison ou sont condamnés. Voltaire doit finalement acheter une maison à Ferney qui a une cuisine donnant sur la Suisse et une salle à manger sur la France afin de pouvoir partir en Suisse quand la police viendrait l'arrêter. À deux reprises au moins, il est enfermé à la Bastille. Rousseau, vivant en Suisse, aurait été embastillé s'il vivait en France. Toutefois, on constate une relâche par rapport au siècle de Louis XIV. Ce combat pour l'humanité, la tolérance, le respect de l'autre, bref pour absolument toutes les valeurs d'aujourd'hui, est un combat qui, naturellement, se heurte à l'emprise de la pensée unique cléricale et la pensée unique religieuse de l'époque (ce qui n'est pas le cas de l'Amérique et de la Pologne).

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, quelques années avant la Révolution française, le Chevalier de La Barre, jeune aristocrate (il a 23 ans) un peu ouvert, un peu libertin passe avec des copains devant un crucifix. Il se livre à quelques facéties de mauvais goût par rapport à celui-ci. Il est condamné à mort, torturé et exécuté dans des conditions barbares. Voltaire va mener un combat formidable pour la réhabilitation du Chevalier de La Barre. Il faut lire le récit par Voltaire des tortures que subit de La Barre pour n'avoir fait que cela : des facéties à un crucifix. De la même façon, l'affaire Calas est exemplaire. C'est un Toulousain protestant qui aurait assassiné son fils car celui-ci voulait se convertir au catholicisme. Le procès montre qu'il n'en est rien, que ce n'est pas vrai. Il est tout de même condamné à mort et exécuté. Voltaire défendra la cause de Calas et d'autres.

Dans un autre ordre d'idée, quelques années avant la Révolution française, Buffon, dans son *Histoire Naturelle*, écrit (en se censurant parce qu'il sait que ce serait risqué) que la Terre a six cent milles années. En vérité, il voulait écrire trois millions. Il sait que trois millions c'est impossible (on sait aujourd'hui que trois millions c'est ridicule par rapport à la réalité). Pourquoi ? Parce qu'il est écrit dans la Bible que Dieu a créé la Terre en même temps que l'Homme. Donc il ne peut y avoir de préhistoire puisque l'Homme et la Terre sont apparus au même moment. Laisser entendre que la Terre est beaucoup plus vieille que l'apparition de l'Homme sur Terre, est un blasphème puni d'emprisonnement par la Sorbonne, voire de mort dans certains pays. Buffon se censure, mais est quand même condamné par la Sorbonne, obligé d'arracher de son livre les pages faisant état de cela. Il doit revenir à la pensée officielle selon laquelle la Terre date de mille ans avant Jésus-Christ, un vendredi à 18 heures du soir. Pourquoi ? On n'a jamais compris ; c'est une lecture littérale de la Bible qui avait laissé entendre que l'origine de la Terre était extrêmement datée.

De la même façon, Lamarck a les plus grands problèmes quand il développe les premières idées évolutionnistes, c'est-à-dire montrant que les animaux ont évolué. On s'est moqué de Lamarck parce qu'il a essayé d'expliquer que la girafe, à

l'origine, était une sorte de cheval et que, tout à coup, il y a eu un phénomène de désertification faisant qu'elle ne pouvait plus attraper les feuilles des arbres, les arbres étant de plus en plus hauts. Elle a tendu le cou pour attraper les feuilles des arbres, et c'est cela qui, peu à peu, a fait la girafe. Or, aujourd'hui, c'est remis en cause selon le darwinisme, parce que, à tort ou à raison, on pense qu'il n'y a pas d'hérédité des caractères acquis. Cette thèse n'est pas inintéressante et, pour vous dire la vérité, je continue à penser qu'il y a du vrai en elle. Mais, officiellement, ce n'est pas possible car, comme il n'y a pas d'hérédité des caractères acquis, même si la girafe faisait un effort pour tendre le cou, elle ne pourrait pas le transmettre génétiquement à sa parenté. Lamarck a des ennuis parce que tous les animaux qu'il y a sur Terre sont forcément des descendants de ceux qui étaient sur l'Arche de Noé.

Vespucci fait le tour de l'Amérique, découvre que c'est un continent (ce que Christophe Colomb n'avait pas découvert) et voit des animaux qu'on ne connaissait pas. Il l'écrit dans son journal de bord puis arrache la feuille parce qu'il se dit : « Si on le lisait, je serais condamné par l'Inquisition, puisque, évidemment, tous ces animaux n'ont pas pu être tenus dans l'Arche de Noé ». Non seulement il faut qu'ils aient tenu dans l'Arche de Noé, mais il est impossible qu'ils aient évolué ; il est impossible qu'à l'origine, il y ait un mammouth qui soit devenu l'éléphant. Pourquoi ? Très sincèrement, si Dieu a créé tous les animaux, c'est lui faire de sacrées mauvaises manières que de transformer sa Création. De plus, la moindre des choses est de rester comme il vous a fait !

Toute thèse impliquant l'évolutionnisme des animaux, le fait qu'un animal est disparu ou est devenu autre chose est absolument condamnée quelques années avant la Révolution. Autrement dit, tout le combat contre l'obscurantisme, pour la tolérance, pour l'ouverture à l'autre, pour le respect du prochain, contre l'autocratie royale, pour la démocratie, pour l'émancipation et finalement, le combat pour la République est absolument spécifique à nos contrées.

## Les États Généraux

---

Finalement, le malaise étant ce qu'il est, on décide d'élire des États Généraux en 1789. Les gens peuvent voter. Mais attention, ce ne sont pas les citoyens qui votent puisqu'il n'y a pas de citoyens, ni les Français puisqu'il n'y a pas de Français, ni même les membres d'une même nation car il n'y a pas de nation. En fait, tout se passe comme s'il y avait trois races : la race du Tiers État, la race aristocratique et le Clergé. Ils votent chacun dans un corps différent. Chacun vote dans ses propres bureaux spécifiques et ensuite se réunit dans ses chambres. Il y a une séance inaugurale et ensuite le Tiers État est de son côté, les nobles et le Clergé dans le leur. Entre parenthèses, comme ensuite ils votaient par Chambre, il y avait toujours deux contre une. Donc le Tiers État n'avait absolument aucune chance.

Mais c'est très intéressant, parce que cela prouve qu'en vérité il n'y a pas de Français. Boulainvillers, auteur de l'époque, explique que, en effet, le Tiers État et l'Aristocratie ne sont pas de la même race, d'où l'expression « sang bleu ». Les aristocrates ont le sang bleu parce qu'ils descendent des Germains, race guerrière et noble tandis que le Tiers État descend des Gaulois, race vaincue. Quant au Clergé, c'est un peu le système des castes hindouistes. Dans l'hindouisme traditionnel et archaïque vous avez la race des guerriers, la race du clergé et la race des travailleurs.

C'est un système mi-racial, mi-de caste qui, naturellement, exclut complètement qu'il puisse y avoir quelque chose de commun entre les citoyens qui se réclament de ces différents ordres. Et encore. Il s'agit des gens qui votent. Mais il est clair qu'un Protestant n'a même pas le droit de voter. Un Juif doit rester dans son ghetto ! Il n'a même pas le droit d'approcher de l'urne. Quant aux gens qui ne sont pas blancs, ils sont esclaves. Voilà la situation, voilà la réalité.

## Le geste inaugural de la Révolution française

Lorsque les États Généraux sont réunis, un homme élu dans la Chambre du Clergé, l'abbé Grégoire, avec deux ou trois autres curés, tout à coup se lève, sort de la Chambre du Clergé et rejoint la Chambre du Tiers État. En vérité, le premier acte révolutionnaire, c'est quelqu'un qui sort de sa caste pour rejoindre la Chambre du Tiers État en disant : « C'est le peuple, nous en sommes et nous ne considérons pas que nous sommes différents ». Ensuite, deux, trois aristocrates vont suivre et quelques curés. Peu à peu, il va y avoir un phénomène et la dynamique est telle que certains s'en vont à l'étranger ou vont rejoindre l'Assemblée. Cela devient une Chambre où tout le monde est ensemble, c'est-à-dire une Assemblée Nationale.

La Révolution, d'une certaine manière, est faite : il y a une assemblée qui représente le peuple tout entier. Pourquoi est-ce fondamental ? D'abord parce qu'on rejoint là la laïcité dans son acte fondateur. Ce séisme formidable, historique, de la Révolution française est tout à fait différent aux États-Unis ou en Pologne où le problème ne se pose pas. C'est ce moment où, tout à coup, en réaction et en opposition à toute l'histoire précédente, on dit : « Vous n'êtes pas d'abord Tiers État, d'abord aristocrate, d'abord Catholique, d'abord Protestant, d'abord Juif, d'abord noir, d'abord cela ; vous êtes d'abord des citoyens au même titre, égaux, membres du même corps social qui est la nation ». C'est cela qui est fondamental. Ensuite vous êtes tout ce que vous voulez mais après. C'est un renversement par rapport à l'Ancien Régime.





# Langage réunifié pour la démocratie

L'homme qui est à l'origine de ce processus, quelque part, c'est l'abbé Grégoire. C'est le même abbé qui va faire voter par cette nouvelle Assemblée Nationale la loi qui émancipe les Juifs. Et ce même abbé Grégoire va faire voter la loi abolissant l'esclavage et la loi qui renforce le poids du français comme langue nationale. Remarquons que l'on présente aujourd'hui cette loi comme une loi contre les patois. Il y a toute une tradition nationaliste régionale qui dit: « Ce saligaud est à l'origine de l'oppression des langues régionales, du patois etc. ». Sauf qu'il y a un contresens total. L'abbé Grégoire dit: « Puisque nous sommes des citoyens d'une même nation, nous devons tous parler la même langue, être égaux par rapport à la langue et nous comprendre ».

Pourquoi? Parce que la monarchie favorisait les langues régionales et le patois. Plus vous ne vous comprenez pas, ou moins vous vous comprenez, moins vous pouvez faire corps et éventuellement créer un mouvement d'opposition pour faire une révolution. Plus vous parlez patois, plus l'élite qui parle français sera complètement coupée du reste du peuple et donc il ne pourra pas y avoir d'osmose entre l'élite et le reste du peuple. Plus vous parlez des patois moins vous avez de chance de lire Voltaire, Montesquieu et Rousseau.

## Quid de l'Église?

Autre symbole: comment l'abbé Grégoire va-t-il devenir un évêque rallié à la République? Quand il meurt (bien plus tard, sous la Restauration), l'Église lui refusera l'extrême-onction. Pourquoi? C'est là qu'on touche au coeur du problème.

Quand les révolutionnaires veulent fêter l'anniversaire de la Révolution le 14 juillet 1790, ils font une grande fête de la Fédération. Ils l'organisent autour d'une messe dite par l'évêque de Paris, l'évêque

Talleyrand (pas forcément l'évêque le plus croyant qu'on puisse trouver). Donc la Révolution n'est absolument pas anticléricale puisqu'il y a des prêtres qui l'ont rejointe et que l'abbé Grégoire l'a débutée.

L'idée que la Révolution n'est pas attentatoire à leur religion va même plus loin car certains disent que l'on a, peut-être, retrouvé le message du Christ. Peut-être a-t-on retrouvé ce qu'il y avait de révolutionnaire par rapport à l'Empire romain (et à l'autocratie de l'époque) dans la subversion chrétienne.

Celui qui prendra l'initiative de la rupture c'est l'Église, en la personne du Pape. Non est dit à tout: non au régime d'assemblée, non à la monarchie constitutionnelle, non à la liberté de croyance, non à la liberté de la presse, non à la liberté de pensée. Ce sont des encycliques très claires qui le disent: elles font obligation aux évêques de rompre avec l'évolution du régime et de se rallier à la monarchie non constitutionnelle.

La hiérarchie religieuse excommuniant tout le monde (ceux qui ont voulu accompagner le chemin de l'émancipation démocratique), l'abbé Grégoire ne pourra avoir l'extrême-onction quand il va mourir. L'Église, en tant que corps, va, non pas comme en Pologne devenir le ciment de l'émancipation nationale ou aux États-Unis le ciment d'un rejet de la monarchie et de l'autoritarisme mais exactement l'inverse, le ciment de ceux qui nient la réalité de la nation, qui veulent revenir au système des ordres, qui refusent toute émancipation sociale, bref de tout ce qui fait le mouvement de 1789 et de 1790. Le choix qui incombe aux personnes c'est: d'un côté, on arrête tout se pliant (sous prétexte qu'on est croyant) à la monarchie c'est-à-dire que l'on revient à Louis XIV (tous les progrès sont annihilés, on y renonce) et d'un autre côté, si l'on veut poursuivre, on doit le faire en contradiction même avec l'Église et la hiérarchie catholique.

# Condamnation du Pape

C'est cela qui fait la spécificité, en France, de la laïcité et de notre combat pour la laïcité. En 1815, au moment de la Restauration, le Pape, à nouveau, fait une encyclique. C'est la première grande encyclique qui fait la liste de ce qu'il condamne de façon très nette. Il s'y trouve la liberté de conscience, la liberté d'opinion, la liberté de la presse, le suffrage universel, le régime d'assemblée, etc.

En 1848, dans notre Révolution, il y a toute une fraction du Clergé qui accompagne le mouvement révolutionnaire parce qu'il est social, parce que le prêtre de province a un contact direct avec les problèmes de la misère. On le voit bien dans *Les Misérables* de Victor Hugo. Il y a un mouvement avec Lamennais qui est, avec Lacordaire, une figure merveilleuse. Il y a un mouvement pour se rallier à la démocratie. C'est le moment où, à Paris, on voit des affiches (y compris des affiches avec Jésus-Christ) brandissant un drapeau rouge. On se réclame d'un socialisme chrétien ou d'un humanisme chrétien d'où va découler la démocratie chrétienne.

Or le Pape Pie IX va publier une encyclique vers 1860, dans la partie syllabus (liste des erreurs, des péchés): le suffrage universel, la liberté de la presse, la liberté de conscience, la démocratie, le modernisme, la science, le progrès en soi. On va excommunier Lamennais tandis que Lacordaire se retire dans un couvent. Tout ce mouvement-là va être obligé de baisser les bras parce qu'il est condamné par le Pape, lequel, d'ailleurs, est aussi le souverain d'un État qui est l'État de Rome. Tout l'État romain appartient au Pape. En tant que Chef d'État et Roi, c'est le plus réactionnaire de l'époque.

Nous sommes encore en 1860 et il y a quand même eu des évolutions par rapport à 1810. C'est un Pape incroyablement autocrate et il est chassé par une révolution dirigée par Mancini et les Romains ou, plus exactement, il y a eu une révolution et il fuit. Les Romains proclament une République. Or les Catholiques dans le monde réagissent de manière

outrée au fait que le Pape soit chassé du Vatican et que Rome devienne une République.

À ce moment-là, il y a un mouvement de toute la droite catholique pour dire: « Il faut aller au secours du Pape pour le rétablir à Rome ». En France, on a rétabli la République en 1848. Il se trouve qu'il y a eu des élections et que la droite les a gagnées. Mais la majorité à la Chambre est, en vérité, monarchiste. Cette droite finit par décider qu'on va envoyer un corps expéditionnaire français pour rétablir le Pape sur son trône. Mais la France reste une République. Comment y être fidèle ? On envoie au Pape une délégation pour lui dire: « On va vous rétablir sur le trône puisque vous êtes ici à votre place. Mais vous allez mettre un peu d'eau dans votre vin, grâce à un régime un peu plus libéral, avec plus de libertés. On ne peut pas vous rétablir avec le même régime que jadis ». Il jure qu'il appliquera cette recommandation, mais dès son intronisation, il rétablit l'Inquisition. Il proclame un décret proclamant que les Juifs ne doivent plus sortir de leur ghetto et qu'il faut les enchaîner. C'est un rétablissement total d'un régime quasiment féodal.

Vous imaginez dans quel état cela met les Catholiques par rapport à la République et par rapport à la démocratie ! Pourquoi je vous dis ceci ? D'abord, parce que c'est fondamental pour comprendre le divorce qu'il va y avoir entre tous les démocrates, tous les républicains – même les moins anticléricaux – et le Vatican. D'autant que les Catholiques vont se ranger du côté du Vatican.

## Action politique de Victor Hugo

C'est un moment intéressant pour une personne: Victor Hugo (ce qui s'applique à lui peut être multiplié pour s'appliquer à d'autres personnes). En 1848, c'est un homme de la droite modérée, conservateur et profondément chrétien. Il restera d'ailleurs chrétien toute sa vie. Il se sent habité par la personnalité de Dieu. Il vote pour l'intervention à Rome afin de

rétablir le Pape. D'abord parce qu'il est député de droite et, ensuite, parce qu'il trouve que la place du Pape est au Vatican. Toutefois, il est d'accord avec les conditions qu'on a imposées au Pape.

Lorsque celui-ci rétablit un régime féodal, Victor Hugo est totalement bouleversé, absolument consterné. Il va monter à la tribune, pour dire : « C'est une trahison, c'est inacceptable ». Les députés de droite (dont il est encore) l'interrompent, le huent et disent : « Mais c'est très bien, c'est comme ça qu'il faut traiter le peuple. Le Pape a tout compris. Il a raison, on ne supporte plus la liberté d'opinion. La liberté de la presse, c'est le cancer du monde, etc. ». Victor Hugo, chrétien et croyant profond, découvre ce qu'est le parti clérical : un parti absolument anachronique, réactionnaire et même méchant.

Ceci va déclencher le processus de glissement de Victor Hugo vers la République, vers la démocratie et vers un refus total du cléricalisme. Il veut faire un champ pour la laïcité. Quelques mois après, quand il commence à évoluer, il y avait eu des discussions pour savoir s'il fallait rétablir la liberté d'enseignement, c'est-à-dire permettre la liberté à l'enseignement catholique. Parce qu'il était à l'époque conservateur, catholique, etc., Victor Hugo dit : « Oui, il faut, à un moment donné, un enseignement public et un enseignement catholique ».

Cependant, quand la loi dite Falloux est présentée à la Commission, il s'aperçoit que c'est une loi qui confie toute l'école, sans exception, à l'Église et à la hiérarchie catholique. Il va monter à la tribune pour faire son grand discours de défense de la laïcité et c'est le moment où il mettra en opposition l'Église et le parti clérical. Il dit : « Je ne vous confonds pas ». Il veut dire par là qu'il ne confond pas L'Église et l'église de Saint-Vincent de Paul. On pourrait dire aujourd'hui qu'il ne confond pas l'abbé Pierre, ces prêtres proches du peuple (l'église) et ce parti réactionnaire et clérical (proche de l'Église). Ce parti qui est celui de la régression et du Moyen Âge. Or la plupart étaient athées ou au moins voltairiens et incroyants. Il leur dit : « Vous ne croyez ni en Dieu ni au diable et vous décidez de confier l'ensemble de l'enseignement à l'Église catholique ? ». Les députés

répondent : « Nous qui sommes des gens intelligents, cultivés, nous ne croyons en rien. Mais pour le peuple c'est différent : il faut qu'il croie afin qu'il se tienne tranquille ». Ce cynisme et ce rapport entre Église, oppression sociale et oppression politique font de Victor Hugo un des chancres du républicanisme, le plus engagé et le plus polémique contre le parti clérical.

## Conclusion

Lors de l'affaire Dreyfus, la hiérarchie de l'Église va se retrouver intégralement du côté des anti-dreyfusards, non seulement, dans certains cas, parce qu'ils croient qu'il est coupable (on peut l'admettre) mais y compris quand on fait preuve de son innocence et qu'ils veulent le condamner parce qu'il est juif.

Plus tard, vers 1900, l'Église française se ralliera à la République, grâce à Léon XIII : c'est quand même tardif. Une rechute se produira au moment du régime de Vichy auquel la hiérarchie catholique se joindra à quasiment 90%, même si beaucoup de prêtres participent d'une façon héroïque à la résistance. Je pourrais dire une méchanceté : je ne suis pas sûr, qu'au début, il n'y ait pas eu plus de prêtres ayant participé à la résistance que de leaders socio-démocrates.

## Laïcité et enseignement

### Une école laïque

Nous sommes d'abord des citoyens, ce que L'Église refuse. C'est toute la signification, non seulement de la laïcité mais aussi de cet espace sacré de la laïcité qu'est l'école. Pourquoi, par exemple, dans l'école laïque, demandait-on aux enfants de mettre un tablier gris ? Aujourd'hui, j'entends dire que c'était une volonté d'embrigadement militaire. Pas du tout : c'est pour marquer un espace, au sens non religieux

du sacré. C'est un espace où arrivent de jeunes âmes vierges et dans cet espace-là nous devons en faire des citoyens.

En ce sens, nous sommes là pour leur apprendre à respecter l'autre et la tolérance. Ils doivent acquérir le sentiment d'être eux-mêmes mais aussi quelque chose pour la collectivité. Ils doivent transcender les différences de peau, de religion, de croyance pour justement savoir à quel point on fait partie de la même aventure, du même corps. Il est donc, par exemple, important qu'il n'y ait pas de différences voyantes entre le fils du riche et le fils du pauvre, que l'un n'arrive pas avec ses pauvres vêtements et l'autre avec ses magnifiques redingotes. D'où l'idée du tablier gris.

Naturellement, il ne faut pas venir avec quelque chose qui vous mette, d'emblée en avant, vous et vos croyances. Pourquoi ? Si vous sentez la nécessité, quand vous entrez dans cet espace, d'avoir un insigne qui dit « je suis protestant », « je suis catholique », « je suis juif », c'est la négation même de ce pourquoi vous êtes là. Ce message, je le dis aux autres et contre les autres. Je m'affiche par rapport aux autres par la spécificité que je suis et qui pour moi seul compte. C'est le Liban. Il n'y a plus d'école laïque possible si vous vous affichez comme tel. C'est un combat essentiel que ce combat pour ne rien afficher. Avoir une kippa, c'est la même chose que d'écrire sur son front « je suis juif et rien d'autre ne m'intéresse : ce que je veux savoir c'est la version juive, la vision juive du monde, la religion juive, la culture juive ». On lui rétorquera : « Mais que faites-vous donc à l'école ? ».

L'école c'est le respect par le Chrétien de la vision juive, du Juif de la vision chrétienne. C'est l'appréhension de tout cela pour savoir comment cela s'est mêlé, comment il y a eu une confluence pour en faire une culture universelle. Bien sûr, on retrouve toujours sa spécificité et l'on fait ce que l'on veut de cet enseignement. Mais, d'abord il faut accepter cet enseignement.

Or là nous sommes au cœur du problème, problème qu'on ne posait plus tellement. C'était évident. Tout à coup, on est confronté à des jeunes filles musulmanes qui refusent la loi. Certes, une loi non écrite mais que tout le monde acceptait depuis cent ans ou plus. Ces jeunes filles disent : « Je viens dans cet espace, à l'école laïque, avec un panneau sur lequel il est écrit : "Je suis musulmane" ». C'est cela que cela signifie.

## Renoncer au combat devant la nouvelle pratique de l'Islam ?

Nous avons eu un choc avec l'Islam lors de la guerre d'Algérie. Une guerre atroce, une guerre dure, une guerre où il y a eu cinq cent ou six cent mille morts. Les enfants musulmans de cette guerre dont les parents se sont battus contre la France, ont tué des Français. Nous avons tué leurs parents, ils ont tué les nôtres. C'étaient des personnes qui ont montré leur potentiel de révolte contre la France et l'Occident. Leurs femmes, leurs filles, leurs enfants, aucun n'a jamais exigé d'avoir le voile à l'école. Ainsi, il ne faut pas prétendre que c'est un principe obligatoire et fondamental de l'Islam. Ces combattants étaient extrêmement musulmans, ils respectaient tous les rites et ils ont été à la mort parce qu'ils étaient musulmans.

La revendication du voile est une revendication qui n'est pas musulmane (contrairement à ce qui est dit), c'est une revendication islamiste. La revendication du voile à l'école est une revendication islamiste coordonnée, planifiée, pensée pour subvertir le système de la laïcité. Cela s'intègre dans un système général de guerre contre ce qui est laïque et mécréant. Quelle attitude doit-on avoir ?

Ce qui est extraordinaire c'est qu'il ne s'agit pas, encore une fois, d'être opposé à une religion particulière ou une attitude particulière : une jeune



filles arriverait avec un chapeau à voilettes on lui ordonnerait de l'enlever. Autrement dit, ce combat que nous avons mené au nom de la République, de la démocratie, de la tolérance, de l'humanisme auquel tout le monde s'est rangé, maintenant, c'est notre combat à tous, Catholiques, Protestants, Juifs compris. Ce combat-là – qui a été intransigeant – il faudrait tout à coup y renoncer à cause d'une religion particulière, nouvelle, l'Islam. On n'a pas renoncé au combat face aux Juifs, aux Protestants, aux Catholiques, aux Orthodoxes.

La loi française sur les signes distinctifs a été un succès total et n'a pas provoqué de drame. J'ai fait un débat à la télévision, où il y avait une jeune fille voilée, très belle, très déterminée. J'ai dit : « Mais pourquoi vous le portez à l'école ? ». Elle répond : « Parce que c'est le Coran qui me le commande et ce qui est commandé dans le Coran est sacré ; parce que c'est Dieu qui me l'a dit ». Très bien.

Or tout le combat laïque, démocratique, républicain, humaniste depuis Spinoza, fondant toute notre civilisation moderne est un combat contre l'idée qu'il y ait une vérité unique divine, incluse dans un Livre saint. Galilée en est un des exemples lorsqu'il énonce que la Terre tourne autour du soleil. On lui rétorque que c'est faux et qu'il n'a pas lu la Bible. Josué, à un moment, arrête le soleil : c'est bien que le soleil tourne autour de la Terre. Si vous remettez en cause ce que Josué fait, vous remettez en cause la Bible, vous êtes un hérétique. Quant à la Terre qui tourne sur elle-même, alors là c'est encore pire. Si elle tourne sur elle-même, il n'y a pas de haut et de bas. S'il n'y a pas des hauts et des bas, où est l'enfer, où est le paradis ? C'est cela que l'on répond à Galilée.

Toute la science et l'émancipation sont faites non pas contre la Bible, mais contre l'idée que la Bible est dictée par Dieu, détenant une pensée unique absolument incontestable dans tous les domaines. Aujourd'hui, personne ne peut dire cela, à part les fous et les fondamentalistes. Même la pauvre Madame Boutin lorsqu'elle a brandi la Bible au Parlement pour s'opposer contre le PAX, on a dit :

« Elle est folle, qu'est-ce qui lui prend ! ». Toutefois, pour le Coran, il n'en a pas été de même ; on a jugé que c'était peut-être important de voir ce que le Coran énonce. Demain, vous aurez un député musulman qui vous dira : « Je ne vote pas le numéro 3 de la loi budgétaire. Pourquoi ? Parce que le Coran ne le dit pas ». Si n'importe quel Protestant, Catholique, Juif se réclamait de la Bible pour dire qu'il est pour ou contre la TVA, pour ou contre la loi sur la chasse, pour ou contre l'impôt sur la fortune, on en appellerait à l'asile.

## Une référence absolue qui exclut

Voyons les choses froidement : cette attitude est du racisme, derrière une soi-disant tolérance. Il est d'autant plus ignoble que pendant ce temps-là des millions et des millions de Musulmans dans le monde entier se battent et meurent pour que, justement, on ne leur impose pas l'idée dans les universités et les écoles qu'il n'y a pas d'autre enseignement que le Coran. Cent mille personnes sont mortes en Algérie pour que l'on ne leur impose pas cette vision complètement théocratique d'un Coran qui doit déterminer tous les actes de la vie.

Ce courant de défense du port du voile (inconsciemment raciste) qu'a eu toute une fraction de la gauche, libertaire ou de l'extrême gauche, c'est une tragédie. C'est une tragédie parce que c'est, pour moi, le signe d'un véritable naufrage idéologique. Que va-t-on enseigner à une jeune fille qui déclare : « Je porte le voile parce que c'est dans le Coran. Le Coran est le Livre saint qui contient toute la vérité ; il n'y en a qu'une, c'est Dieu qui l'a créée » ? Tout ce que l'on dira sera inférieur à ce qui est écrit dans le Coran. Essayez de lui expliquer les théories darwiniennes ou lamarckiennes, elle répondra : « Ce n'est pas dans le Livre. Le Livre dit que Dieu a créé l'homme avec un bout de terre glaise et la femme avec un morceau de sa cuisse ». Point final. Elle ne vous entend pas. Elle refusera les

sciences naturelles, la lecture de Voltaire, de Victor Hugo ou de Dickens. Ce serait un péché ! C'est le message qu'il y a derrière un morceau de fichu, un morceau de chiffon et je ne vois pas pourquoi elles prennent un risque pour le garder. C'est un message de négation de l'école dans son principe et sa nature.

C'est extraordinaire la tolérance exprimée vis-à-vis de cette idée dans certains milieux de gauche. C'est quand même l'idée au nom de laquelle on a brûlé Giordano Bruno parce qu'il avait osé dire qu'il y avait, peut-être, une pluralité de mondes. On a emprisonné Galilée, brûlé Servet (qui avait découvert la loi de circulation du sang) et Jan Hus car ils avaient exprimé des opinions attentatoires à la Bible en tant que Livre saint. C'est ce pourquoi on continue à tuer, à exécuter, à opprimer dans d'autres pays du monde. Mais s'il y a un combat qui devrait réunir la gauche, les républicains, de gauche, du centre, de centre-droit, c'est contre cet extrémisme. Ce y compris les Chrétiens qui, aujourd'hui, à 90% jugent comme une folie d'imposer la Bible comme la norme exclusive du bien et du mal, du juste et de l'injuste. C'est dans la gauche qu'il y a eu un courant aux accents racistes, déclarant : « S'il s'agit des Musulmans, pourquoi pas ? On peut l'accepter au nom de la tolérance ».

## Empathie vis-à-vis des peuples en guerre

### Guerres de religion

Je pense qu'il fallait replacer un peu ce problème de la laïcité dans un contexte historique et montrer sa spécificité en France. Ce d'autant plus au moment où il y a cet affrontement entre un homme qui brandit la Bible et un homme qui brandit le Coran. Sur la Terre Sainte, une guerre qui était une guerre pour la terre est devenue une guerre pour les lieux saints. Chaque jour des enfants meurent, des civils meurent pour un bout de mosquée ou pour un bout du mur des lamentations.

On n'arrive pas à s'entendre et à se respecter les uns les autres. Horrible régression, au moment où en Ukraine, des politiciens s'affrontent (l'un est Catholique et l'autre Orthodoxe, ce qui n'est pas indifférent dans cette affaire). On se croirait revenir à l'an 1000 à l'époque de la grande scission. D'ailleurs, dans le vote ukrainien, selon qu'on ait voté pour un candidat ou pour un autre, cela correspond exactement à la ligne de la grande scission de l'an 1000 entre les Orthodoxes et les Catholiques.

## Montrer une autre démocratie

L'idée de laïcité et l'idée de démocratie font corps. Mais nous sommes aussi responsables. De la même façon que le colonialisme, en opprimant certains peuples et en faisant que seule leur religion pouvait devenir un ciment à leur révolte nationale, a renforcé l'emprise de la religion sur ces peuples. Quelle position doit-on avoir ? Nous sommes démocrates. Comme nous sommes démocrates, nous sommes partisans d'élections libres ; il n'y a pas de démocratie sans élections libres et partout il devrait y avoir des élections libres. Or, s'il y avait des élections libres aujourd'hui dans les pays arabes, dans presque 80% des pays arabes, les islamistes l'emporteraient. Mais pourquoi ?

Il faut aujourd'hui imaginer que 1,5 milliard voire 2 milliards de personnes sur cette terre regardent le journal pendant quelques minutes et on leur montre combien des leurs ont été tués hier. Un jour, c'est une bombe qui est tombée par hasard, sur un mariage, pas loin de Falloudja : 60 morts dont la moitié de femmes et d'enfants. Le lendemain, c'est une bombe qui est tombée sur un cortège funéraire qu'on a pris pour des rebelles : 70 morts, des femmes et des enfants. Puis, c'est l'assaut de Falloudja : 2.500 morts, rebelles, civils, allez savoir. Ensuite, c'est la foule à Ramadi qui manifeste et on tire dessus : 30 morts. Enfin, les tortures dans la prison de Bagdad. Quand ce n'est pas cela c'est



Gaza, Jénine ou Kaboul. Ce qu'ils regardent tous les jours, ce sont des enfants déchiquetés, des vieillards découpés en rondelles, des femmes écartelées, des familles entières qui disparaissent, des maisons qu'on rase, des villes qu'on écrabouille. Ce sont des images qui manipulent: il y a un petit message derrière. Il sous-entend: on fait cette guerre pour la démocratie et c'est cela que vous voulez comme système ?

Imaginez maintenant que nous soyons devant notre télévision et que, tous les jours pendant trois minutes, on nous dise combien on a tué de Belges, de Wallons, de Danois, de Suisses, d'Irlandais, la veille. Rappelez-vous combien on réagissait quand les Catholiques irlandais étaient maltraités par des Anglais ou même la solidarité dont les Chrétiens ont fait preuve, en France, vis-à-vis des Chrétiens libanais.

Comment réagirait-on ? Il ne faut pas s'étonner: on fabrique des kamikazes. Au nom de la démocratie, les gens ont déclenché la guerre en Irak. Je crois qu'ils étaient sincères quand ils ont dit qu'ils faisaient la guerre pour la démocratie. C'est vrai qu'on renversait une dictature épouvantable.

## Conclusion

Le magnifique tableau de Delacroix où l'on voit une femme du peuple avec un drapeau sur les barricades (à sa droite un gavroche, ici un ouvrier, un commerçant), représente le peuple dans ce qu'il a de plus authentique, c'est-à-dire la liberté guidant le peuple, fondatrice de l'idée démocratique. Au premier plan, il n'y a même pas besoin de voir. On sait que c'est l'armée bottée, casquée, surarmée qui va avancer

d'un pas mécanique, les écraser ou fuir, parce que le peuple sera plus puissant.

Cette image, qui a porté l'idée démocratique et l'idée de liberté est, tout à coup, inversée. L'armée bottée, surarmée, mécanique, c'est l'armée de la démocratie. Le peuple, la femme et l'enfant, c'est soi-disant les ennemis de la démocratie. Cette inversion d'images est en train de faire le jeu de l'intégrisme, du fanatisme, des sauvages, des barbares, peut-être même le jeu de l'obscurantisme. D'où l'actualité de ce problème. Mais, il ne faut pas démissionner. Que faut-il dire aux peuples opprimés ? Il faut leur dire: «C'est un obscurantisme qui vous combat, un autre intégrisme, un autre fanatisme. Le modèle qu'on vous offre est un autre modèle.» Mais pas seulement: il faut d'autant plus soutenir les millions de Musulmans, partout, y compris en Irak.

Là-bas, il faut reconnaître et isoler un mouvement démocratique et républicain de résistance contre les Américains. Il faudrait leur envoyer de l'argent et des armes (à l'extrême limite), pour bien montrer que nous ne sommes pas complices de cette occupation. Mais aussi que nous ne pouvons pas non plus accepter l'autre sauvagerie qu'elle est en train de nourrir et de développer. Aider partout les démocrates, les républicains, les humanistes et les tolérants dans le monde musulman car il y en a des millions.

Nous devons être nous-mêmes intransigeants tout en étant tolérants. Surtout, nous devons montrer et construire en Europe un modèle qui nous permettrait de dire à ces peuples: «C'est cela la démocratie, la laïcité et la tolérance. Ce n'est pas ceux qui ont déclenché cette guerre et qui vous occupent». C'est aussi, je crois, une des nécessités du combat d'aujourd'hui pour la laïcité.





# AUTOUR DE LA POLITIQUE

© Povilas Katkus





# AUTOUR DE LA POLITIQUE

RENCONTRES PHILO – 23 et 24 novembre 2005 – Nivelles et Wavre



## INTRODUCTION

ALI SERGHINI – Président d'Entre-vues / Administrateur du CALBW

La démocratie remonte à Athènes et, depuis, elle a traversé l'histoire avec plus ou moins de fortune. Mais depuis deux siècles elle semble avoir pris ses quartiers dans notre vieille Europe, aux États-Unis et dans nombre de pays où sa vie reste inégale.

D'Athènes, nous retenons les fora et l'agora, les débats publics, la qualité des orateurs et l'esprit de participation.

Cependant, si la démocratie athénienne avait atteint l'universel dans l'invention de la philosophie et dans les principes même de la philosophie, elle a échoué à porter la politique jusqu'au seuil de l'universalité : rappelons-nous, la démocratie d'Athènes prônait l'égalité de tous à l'exclusion des femmes et des esclaves.

Depuis, des révolutions successives ont permis d'avancer vers plus de liberté, vers plus d'égalité et parfois, hélas trop peu souvent, vers un peu de fraternité. Notre démocratie actuelle est définie par Pierre Bourdieu comme « une politique placée devant une très vieille alternative, celle du philosophe-roi (le despote éclairé) ou si l'on préfère l'alternative de l'arrogance technocratique qui prétend faire le bonheur des hommes – sans eux ou même malgré eux – et d'autre part la démission démagogique qui accepte telle quelle la sanction de la demande, qu'elle se manifeste à travers les enquêtes de marché, les scores de l'audimat, la popularité des chefs ».

Voilà un constat lourd de sens. Je ne doute pas qu'il fera réagir et nos orateurs, et nous-mêmes. C'est que certains nous prédisent une autre figure de la démocratie qui, cette fois, s'installerait définitivement dans la toile d'Internet. Nous savons

que cette toile est une création américaine. Elle est commandée depuis la Californie par une société sous la tutelle du ministre américain du Commerce. Quelle est donc sa fiabilité ? En effet, si demain, la quasi-totalité de nos impôts, de notre état civil, de notre situation administrative, de notre protection sociale, voire de nos élections, passe par Internet, comment dès lors accepter que l'architecture des noms de domaines, leur attribution, leur contrôle reste la propriété d'un seul État ? Cet unilatéralisme n'est pas acceptable dans la gouvernance de l'Internet. Par ailleurs, que deviendraient nos élections si à l'atomisation actuelle l'on ajoutait le renvoi de chacun des citoyens à son seul clavier d'ordinateur ? Le lien social et politique en serait affaibli.

D'autres nous affirment que la fin de la démocratie est déjà programmée, que nous vivons une illusion semblable aux hommes enchaînés dans la Caverne de Platon : ils voyaient des ombres alors que la réalité était à l'extérieur.

La réalité serait que le pouvoir a déjà changé de mains, que les maîtres du monde ne sont plus les gouvernants mais les groupes financiers multinationaux, le F.M.I., la Banque Mondiale, l'OMC...

Dans un autre registre, nous assistons impuissants à la disparition de l'information au profit de la communication. Voyez les journaux télévisés, voyez la presse. Catastrophisme que tout cela !

Récemment, dans notre charmant pays, à l'occasion du Festival des Libertés organisé par Bruxelles Laïque, une étude IPSOS fut menée. Ses résultats sont édifiants : 80% des Belges estiment leur liberté menacée. Par qui ?

- ▶ La 1<sup>re</sup> menace : l'économie, une situation difficile, l'emploi.
- ▶ La 2<sup>e</sup> menace : l'extrémisme et le racisme.
- ▶ Mais plus inattendue est la 3<sup>e</sup> menace : pour 15% des personnes interrogées, le politique et les politiciens, au lieu de rassurer, constituent une menace pour les libertés des citoyens !

La démocratie se vide de l'idéal collectif pour se réduire à une option individuelle. Et, pour plus d'un Belge sur deux elle ne représente que sa propre liberté, celle peut-être de l'espace et de la capacité de sa consommation.

Les valeurs politiques ne récoltent que peu d'intérêt. Ainsi le droit de vote, pilier central de la démocratie, n'obtient qu'un score de 10%, la liberté de la presse : 3% et la Justice, 2%. Édifiant ?

D'autres menaces pèsent sur la démocratie. Les représentants des partis démocratiques présents ce soir et qui en sont conscients auront la tâche difficile. Pour dire et pour agir...



Entre-vues • [www.entre-vues.net](http://www.entre-vues.net)

Pôle Philo, service de Laïcité Brabant wallon • [www.polephilo.be](http://www.polephilo.be)



### Introduction

Je vais essayer de limiter mon intervention à quelques idées-forces. La question qui est au cœur du débat est la suivante: « Les partis politiques sont-ils encore nécessaires à la démocratie ? ». L'introduction a bien montré les difficultés auxquelles la démocratie doit se confronter. Ma réponse est que les partis sont non seulement nécessaires mais indispensables à la démocratie. Or, aujourd'hui, il est de bon ton de critiquer les partis politiques et le rôle qu'ils jouent dans la société.

### Crise des idéologies

Je pense que les partis politiques sont, au fond, victimes de deux éléments. Le premier élément c'est que, depuis la chute du mur de Berlin et l'analyse de ce qui s'est passé au xx<sup>e</sup> siècle, il y a indiscutablement une **crise des idéologies**. Bien que la globalisation amène aussi une crise des idéologies politiques, celle-ci a commencé lors de la chute du mur de Berlin. En effet, le marxisme était une idéologie très construite, traduite à travers une vision politique. Mais elle échouait lamentablement dans la gestion et avait débouché sur le contraire de ce qui était annoncé dans la vision un peu messianique de Marx. Les autres idéologies avaient soit débouché sur l'horreur (le nazisme) soit avaient montré leurs limites face à la crise des années 20 (le libéralisme). La mondialisation a, elle, sacrifié toutes les idéologies au profit d'une vision pragmatique voire de pensée unique: le marché.

### Crise des corps intermédiaires

Le deuxième élément de déclin concernant la vision des partis politiques, c'est la crise des **corps intermédiaires**. Dans notre société, les corps intermédiaires sont décriés et considérés comme inutiles. Pourtant, ils ont une mission importante. Je dis souvent (et sans critique particulière à l'égard de RTL) que la fin de la démocratie arrivera le jour où entre le citoyen et l'État il n'y aura plus que RTL. Comme d'autres corps intermédiaires, le rôle des partis politiques est de construire une idée. Je vous invite à regarder régulièrement les journaux télévisés afin d'en retirer un certain nombre d'informations. Il est parfois extraordinairement choquant de voir que l'on commence par des faits divers et que l'on continue par des faits divers. C'est seulement après vingt longues minutes que l'édition du journal aborde les problèmes touchant, non pas la superficie, mais le fond des choses. La crise des corps intermédiaires c'est un affaiblissement de la démocratie. Elle doit se défendre devant ces menaces: le relativisme et l'événementiel.

### Technocratie, populisme et « émocratie »

Il y a aussi un danger **technocratique**. C'est le vieux rêve de ceux qui pensent que seuls les experts sont capables de décider. Il en ressort que tout ce qui est politique est, par nature, incapable de prendre les

bonnes décisions. C'est typiquement ce que vous aurait expliqué un despote éclairé. La construction de l'Europe est un bel exemple d'une idée fabuleuse mais qui n'est pas ressentie comme telle parce qu'il y a cette interposition technocratique.

Il n'y a pas d'idée plus valorisante pour une société européenne que la construction d'institutions aboutissant à créer une paix durable entre des pays qui, pendant des millénaires (un millénaire en tout cas), se sont affrontés. Cette idée fabuleuse (la création d'un espace de paix, de développement économique et de justice sociale) est largement détériorée car elle n'est plus comprise, et ce à cause du poids technocratique important prétendant prendre les décisions à la place du politique. La complexité de notre société débouche sur une dominance technocratique à laquelle, nous-mêmes, n'échappons d'ailleurs pas. Nous sommes souvent obligés d'employer un langage tellement abscons et technocratique que l'on ne nous comprend pas. C'est d'autant plus un danger qu'il n'est pas de société se développant harmonieusement si elle est exclusivement dirigée par une logique technocratique.

L'autre écueil, tout à fait à l'opposé, c'est le **populisme**. Le populisme ne consiste pas dans le fait de dire comme Laurent Fabius : « Poser les bonnes questions et apporter les mauvaises réponses ». La formule serait plutôt : « Ne pas poser les bonnes questions et ne pas apporter de réponses ». Bien plus, cela signifie « Flotter un peu sur l'air du temps et sur la création de l'émotion ». Ceci crée une « **émocratie** » se substituant à la démocratie. C'est pour moi un danger d'autant plus grand que l'émotion prédispose peu à peu à une vision à moyen et à long terme.

## Vision des partis et essence de la démocratie

Ces deux éléments nuisibles sont combattus de la façon la plus efficace par le développement des partis politiques. Pourquoi ? Parce que les partis politiques ont deux grandes vertus. La première vertu c'est qu'ils sont tous fondés (en tout cas dans nos sociétés occidentales, en particulier en Belgique) sur une **base idéologique**. Il n'est pas, chez nous, un parti politique démocratique qui n'ait pas, dans ses fondements, une analyse théorique de la société. En ce sens, ils ont une vision de la société et de son organisation. Les partis politiques sont donc des corps intermédiaires qui donnent de la densité à la politique.

La deuxième qualité des partis politiques répond, en fait, à la question essentielle suivante : « Qu'est-ce que la démocratie ? ». La démocratie c'est, finalement, le choix par les citoyens du système le meilleur ou de l'équipe la meilleure pour mener une politique. Ce **choix** démocratique repose sur un éclairage donné de ce que signifie (ou doit signifier) l'arrivée au pouvoir de telle ou telle formation politique. À cela servent nos programmes. Bien sûr, nous vivons dans des gouvernements de coalition où il faut essayer d'accorder les violons, violons dont les sonorités sont parfois très différentes. Cette vertu implique normalement – lorsque les partis politiques fonctionnent convenablement – le fait que le choix du citoyen se porte d'abord sur ce que contient le **programme** du parti.





# Nécessité du pluralisme

Le deuxième point est peut-être moins clair mais très important pour moi. L'existence même des partis politiques et la croyance en l'idéologie dont ils sont porteurs est un plus pour la démocratie. Il est démontré par là que l'on peut arriver aux solutions que l'on propose. Pour tous les partis politiques démocratiques, la solution participe à l'amélioration du sort des citoyens. Vu la **pluralité** des partis, cela se fait par des voies différentes. Ce partage d'une résolution (l'amélioration du sort des citoyens) doit avoir pour conséquence le respect vis-à-vis des autres partis politiques différents de vous. Le fait d'accepter qu'ils aient une vision sincère de l'image qu'ils se font de l'avenir est un énorme progrès sur le plan de la pédagogie; je pense que c'est ce qui crée une densité suffisante dans nos sociétés.

Il est très important de savoir que le citoyen se détermine ou devrait se déterminer largement à partir de ce que contient le programme des partis. Par ailleurs, le citoyen doit savoir qu'il peut **changer d'avis**, qu'il n'est pas lié à vie à un parti politique. Il peut trouver, dans les différents programmes, les voies qui lui paraissent, à certains moments, les meilleures pour atteindre au plus près le développement de notre société. Si demain on arrivait à un système politique qui soit fasse disparaître soit étouffe les partis, nous devons, hélas, nous tourner vers les séries d'exemples dans le monde indiquant vers où irait la démocratie. La direction prise par la démocratie serait le populisme aidé par les techniques de communication. Un bon exemple d'idéologie qui en résulterait est la dérive actuelle de la démocratie américaine: le mensonge et la violation des principes fondateurs de la démocratie.

# Conclusion: argumenter ou communiquer

Prenons des exemples près de chez nous. Regardez ce qui s'est passé en Italie. Nous y avons l'illustration type d'une personnalité qui ne s'est fondée sur aucun programme particulier, mais uniquement sur la communication. Nous en pesons les résultats quatre ans et demi plus tard.

Un autre risque existe: le désintérêt des citoyens à l'égard de la politique qui augmente le désenchantement de la politique. Nous voyons alors surgir une logique purement technocratique décidant à la place des citoyens. À cela je prétends que, quelles que soient nos imperfections (nous sommes loin d'être parfaits en tant que partis politiques) nous représentons des remparts contre ces deux vagues très dangereuses que sont, d'une part, le populisme et, d'autre part, la technocratie. Les partis politiques sont, pour moi, indispensables aux progrès de la démocratie.



# Fragilité de la démocratie

Je pense que l'on est, sans doute, arrivé à un moment où il est utile de dire que l'on plaide en faveur de la démocratie. Je lisais récemment une affirmation du politologue (spécialiste des Droites en France) et historien (aussi un peu philosophe) René Rémond qui, au départ, m'avait un peu choqué mais qui, relue avec un peu d'attention, s'avère assez pertinente. Il faisait le constat suivant : ce que nous appelons la démocratie est une parenthèse exceptionnelle dans l'histoire de l'humanité et qui, selon lui, n'est pas destinée de manière évidente à se perpétuer. Il faisait donc ce constat un peu saumâtre consistant à se dire : « Cette période que nous venons de vivre (il faut quand même rappeler que le suffrage universel complet date de 1948 dans notre pays) n'est pas très ancienne puisque l'on connaît encore des gens qui ont bénéficié de ce suffrage universel pour la première fois ». Rémond soulignait qu'après tout, la démocratie est une donnée qui n'est pas forcément appelée à se perpétuer. En ce sens, dans l'histoire de l'humanité et de la terre entière, c'est un phénomène relativement marginal. Sa conclusion est si provocante que, quand on y réfléchit bien et quand on voit l'évolution de nos sociétés, pourquoi plaider pour la démocratie, essayer de refaire son historique en allant même un peu plus haut qu'Athènes ?

Le paradoxe est que l'on ne trouve pas de référence aux partis politiques dans la Constitution belge. Si les partis politiques existent réellement, ils se fondent sur la capacité, garantie par notre Constitution, de nous associer. Les partis politiques sont donc des associations mais pas des institutions reconnues par la Constitution. Par ailleurs, la Constitution reconnaît

ses institutions, et celles-ci sont fondées. Ce sont des penseurs tels Montesquieu ou d'autres qui ont réfléchi aux institutions de base d'un principe démocratique (ceci va plus loin que la démocratie athénienne) en parlant de modération des pouvoirs plus que de leur séparation, comme on a tendance à le dire. Cette séparation doit avoir lieu entre le législatif, l'exécutif et le judiciaire. Là, nous sommes dans des mondes qui sont les mondes des institutions.

## De la paix perpétuelle

Mais pour faire fonctionner une vie en société et pour éviter que les individus se fassent perpétuellement la guerre (ce qu'ils ont quand même fait à peu près depuis toujours), il faut penser les **conditions** de la démocratie, notamment le sens des partis politiques. Je vous invite à lire l'extraordinaire ouvrage d'Yves Coppens sur l'histoire de l'humanité<sup>69</sup> (même s'il est un peu difficile). Il évoque le moment où, tout d'un coup, nous devenons bipèdes. De manière métaphorique, c'est comme si, en devenant bipèdes, en levant la tête nous espérions peut-être un peu mieux regarder nos contemporains et, peut-être un peu mieux les comprendre. Ce qui n'est toujours pas acquis. Quand on s'engage sur ce genre de réflexion, on s'interroge sur le rôle des partis politiques. En particulier, on s'interroge sur la capacité des partis à faire vivre une société où l'on peut discuter ou faire autre chose que du conflit guerrier. Ce côté belliqueux est la tendance presque naturelle de l'humanité c'est-à-dire cette grande envie de s'entretuer, de s'entredéchirer. Le rappel des génocides est, hélas, un rappel lourd à porter dans l'histoire de l'humanité. En ce sens, faire de la politique, c'est aussi faire la paix, régler le conflit de manière verbale et essayer de trouver des solutions.

# Importance des partis

Il est vrai que l'on peut imaginer des systèmes de démocratie qui seraient des systèmes de démocratie directe (pensez à nos amis Suisses à travers leur système de votation) ou d'autres expériences de réunions de tous les citoyens sur la place du village. Ce dernier système serait à même de refonder ainsi ce qu'était la démarche athénienne que d'autres ont expérimentée et continuent à expérimenter. Nous, nous sommes dans un schéma un peu différent, celui de la démocratie par représentation. Le peuple, lors de certaines circonstances appelées élections, désigne des représentants. Ce à quoi on assiste alors c'est à l'importance des partis politiques. Les partis politiques constituent quelque part ces corps intermédiaires dont parlait Jean-Jacques Viseur ; mais il en est d'autres : les mutuelles, les syndicats, ce que d'aucuns ont appelé les piliers. En les appelant ainsi, on prend déjà position sur leur statut, au sens où l'on affirme leur prééminence un peu trop forte par rapport au fonctionnement de la société.

Il n'empêche qu'il y a des corps intermédiaires qui fonctionnent et ont leurs logiques de combat commun : le combat mutualiste, syndical et politique. Ce dernier est un avatar qui a pris de plus en plus d'importance. En effet, le parti politique est devenu la pièce centrale du système politique. Celui-ci est un système de représentation sur base d'élus se retrouvant au parlement, lieu essentiel de la démocratie (du moins, qui devrait l'être). Il ne faut pas être politologue pour analyser et décoder le système politique. Dans le système politique, on sait très bien aujourd'hui que la prééminence est évidemment du côté de l'**exécutif** et du **contrôle parlementaire**. Je ne dirais pas que cette prééminence est anecdotique, sinon je plaiderais contre mon propre métier. Mais, sachez qu'il devient de plus en plus difficile à assumer et cela n'est pas indifférent aux tares de notre époque. Au-delà de l'action de l'exécutif, il y a le rôle des partis et des présidents de partis. C'est là que se concentre la réalité de la prééminence politique, de son action et de son pouvoir de décision politique. Cette réalité n'apparaissait pas de la même manière il y a une

trentaine d'années. Je crois que c'est une évolution qui s'est faite petit à petit et qu'il faudra essayer de décoder parce que c'est là que se trouve le cœur de la décision politique.

Le parti politique comme intermédiaire, non seulement a tout son intérêt, mais est aussi le lieu où se joue sans doute l'avenir de cet élément très fragile qu'est la démocratie. La question à se poser est de savoir si les partis, tels qu'ils fonctionnent dans leur diversité et dans leur pluralisme, sont conçus comme des institutions ou au-delà de l'institution qu'ils représentent. Le parti est-il une institution au sens où il fonctionne, débat et décide sur base de l'intérêt collectif tout en étant lui-même un microcosme de la société ? À cet égard, il est impossible d'avoir une considération définitive. Je note simplement un événement français récent : le nombre d'affiliés de l'UMP et du Parti Socialiste. À l'occasion du Congrès du Mans du Parti Socialiste, on a pu constater le nombre d'affiliés du Parti Socialiste par rapport à la France. De même, à combien se chiffrent les nouveaux adhérents de l'UMP depuis l'arrivée de Sarkozy ? Attention, ce n'est en tout cas pas un résumé de la France, ni dans un cas, ni dans l'autre. Les partis ne sont clairement pas, au sens global, des microcosmes de la société française. Mais ils définissent, sur base de la question centrale qui les anime, un des éléments fondamentaux de la représentation française.

J'en viens à l'histoire (sans être rébarbatif) de la naissance des partis politiques chez nous ou ailleurs et ce, autour de grandes questions. Cela s'est fait autour de la question sociale et de la question démocratique. Dans notre pays, nous avons eu en plus le privilège d'avoir une question linguistique, communautaire, voire une question fédérale ou fédéraliste, et puis, c'est heureux (vous me permettez de le reconnaître), la question écologiste de l'environnement. Au-delà des thématiques sur leur fonctionnement, leur rôle, etc., je pense que les partis correspondent à des besoins profonds de la société. Autrement dit, ils ne sont pas nés par hasard. Ils sont nés sur des enjeux qui sont de vrais et réels enjeux de société. Sont-ils pour autant représentatifs de la société ? Là, je vous retourne

la question tout en interrogeant l'avenir ainsi que l'évolution qui sera celle de ces mêmes partis et de leur fonctionnement.

## Conclusion : éviter la théorie du complot

Un dernier mot, par rapport à cette question de l'importance des partis dans la vie politique démocratique telle qu'elle fonctionne chez nous. J'étais frappé par une lecture française d'un certain Taguieff qui vient d'écrire une étude assez remarquable qui se fonde sur le développement d'Internet. Cet auteur se projetait par rapport à l'évolution de ce média dans l'avenir. Aujourd'hui Internet, contrairement à ce que l'on croit, touche (au-delà de la fracture numérique) un nombre encore réduit de la population à l'échelle des six milliards d'habitants de cette terre.

Il n'empêche, la façon dont il se développe nous interroge déjà. Taguieff fait une lecture très pessimiste des grands livres faisant recette, tels *Le Seigneur des anneaux* ou *Da Vinci Code* (au demeurant, des livres très créatifs et très intéressants) car ces ouvrages développent autour d'eux ce qu'on appelle la **théorie du complot**. Or on connaît un certain nombre de complots imaginaires et toujours d'origine extrêmement douteuse (pour ne pas dire

d'extrême droite) notamment ces livres sur la mise en cause des Juifs comme le *Protocole des Sages de Sion* ou d'autres ouvrages de ce type. La théorie du complot est une théorie qui se fonde sur quoi ? Sur le rejet de l'étranger au sens large, sur ce qui est peu connu rationnellement et n'est perçu qu'au travers de la peur et du rejet. Ainsi, cette théorie du complot conduit vers des théories extrêmement dangereuses sur le plan politique. C'est d'autant plus vrai pour quelqu'un qui naît aujourd'hui et n'ayant pas forcément la capacité d'acquiescer ou de vouloir acquiescer un certain nombre de faits historiques avérés. Une lecture simple du *Da Vinci Code* vous amène à imaginer que toute l'histoire du monde est fondée sur la seule théorie du complot et l'on se dit : «Après tout c'est la faute des Templiers, c'est bien connu».

Je pense que c'est au travers de ce genre de recherches et d'ouvrages que l'on comprend peut-être un peu mieux pourquoi les chiffres cités par Ali Serghini sont aussi affolants. Ils concernaient, par exemple, la confiance que l'on peut avoir dans la liberté de la presse. Avec les principes (formulés sous forme de questions dans le sondage que Serghini lisait) nous sommes amenés à refonder l'intérêt des partis politiques au sens où, quelle que soit leur composition, ce sont des lieux où l'on débat et construit ensemble un certain nombre de projections vers l'avenir, un rêve commun. Le rêve commun, c'est le début de la politique.



## LES PARTIS POLITIQUES SONT-ILS NÉCESSAIRES À LA DÉMOCRATIE ? (3)

PHILIPPE MAHOX – Sénateur PS

S'interroger sur la nécessité des partis politiques dans un système démocratique suppose, à mon sens, de circonscrire préalablement ce que l'on entend par « parti politique » et, dans une moindre mesure, d'évoquer la notion « d'homme politique ».

Dans cet exercice de définitions – qui me sont propres – il convient cependant de rester modeste, et ce pour deux raisons.

La première est liée au constat que les concepts de « parti » et « d'homme politique » qui constituent à la fois les composants les plus clairement identifiés du système politique au sens large et sont, à ce titre – j'y reviendrai plus tard –, nécessaires, doivent cependant être vus comme les éléments parcellaires d'un contexte bien plus global, à savoir la structure de la démocratie représentative moderne.

La seconde raison de cette approche modeste naît de l'écoulement du temps et de la relativité à laquelle il contraint, tant lorsqu'on considère l'homme politique, – dans la mesure où les engagements politiques des uns et des autres sont contingents à leur espérance de vie – que la politique elle-même. En effet, la démocratie représentative moderne que j'évoquais ci-dessus n'est qu'un résultat transitoire de deux millénaires d'histoire, le passage d'Aristote à Montesquieu, de la Grèce antique à la Révolution française, de l'idéal poursuivi par Lincoln (soit un « government of the people, by the people, for the people ») à notre système actuel.

Comme un enfant qui grandit, la démocratie est un processus ouvert, qui se nourrit des découvertes, des apports du monde extérieur et des différents courants de pensée qui l'agitent.

Il convient donc, dans l'attention qui est portée à de tels concepts, de rester attentif à l'évolution du système démocratique, de Rousseau, qui considérerait que « à prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'y a jamais eu de démocratie, et il n'en existera jamais. Il est contre l'ordre naturel des choses que le grand nombre gouverne et que le petit nombre soit gouverné », en passant par Tocqueville, lequel écrit, moins d'un siècle plus tard : « Je regarde comme inique et détestable cette maxime, qu'en matière de gouvernement la majorité d'un peuple a le droit de tout faire, et pourtant, je place dans les volontés de la majorité l'origine de tous les pouvoirs » pour en aboutir aujourd'hui à une mutation progressive de cette « première » démocratie représentative en une démocratie participative, laquelle tend à permettre à la société dite « civile » d'accéder à l'espace public.

C'est au travers de ces premières considérations que je souhaite aborder la notion de « parti politique ».

Sans vouloir faire ici l'historique de ce concept, – que d'aucuns font remonter à la lutte opposant guelfes et gibelins – il me plaît de croire qu'un parti politique, c'est avant tout des femmes et des hommes qui s'unissent autour de valeurs communes et, en ce qui me concerne, des valeurs que je qualifierais de premières, ou de fondamentales, et qui sont la liberté, l'égalité et la solidarité.

La démocratie me permet d'exprimer ces valeurs au travers d'un parti, que l'on pourrait alors définir comme étant une force politique organisée, groupant « des citoyens de même tendance politique, en vue de mobiliser l'opinion sur un certain nombre d'objectifs et de participer au pouvoir ou d'infléchir son exercice pour les réaliser ».

Mais il va de soi que ces mêmes valeurs me sont propres et sont donc nécessairement contradictoires avec celles d'autres membres de la société dont je fais partie.

Présenté de la sorte, le pluralisme des valeurs – condition sine qua non de la démocratie – forme le phénomène le plus fondamental dont le pluralisme politique ne constituerait qu'une expression.

Cependant, cette conception plus relative du pluralisme politique n'entrave en rien la vigueur avec laquelle je défends le multipartisme, soit « le fait que coexistent plusieurs partis porteurs de projets politiques ou d'idéaux sociaux différents qui se disputent le pouvoir ».

Ce sont cette lutte et cette difficile coexistence qui seules génèrent un rapport de force créant un véritable équilibre démocratique, parce qu'elles permettent la représentation des valeurs de tous, tant lors de cette concurrence politique institutionnalisée que sont les élections qu'en cours de législature, au travers du travail effectué par l'opposition sur le plan parlementaire.

À ce stade, on peut donc aisément distinguer, au sein de systèmes politiques, les systèmes à parti unique des systèmes bipartites ou multipartites.

Si les seconds constituent à mon sens l'expression de la démocratie représentative moderne et doivent, à ce titre, être fermement défendus, il va de soi que les premiers doivent, quant à eux, être définitivement considérés comme incompatibles avec le concept de démocratie tel que nous le connaissons aujourd'hui en Occident : sans pluralité des partis, il n'y a pas d'opposition politique, mais seulement des individus opposés au pouvoir, lequel confond en pratique intérêt du parti unique et de l'État.

Il ne faut néanmoins pas sombrer dans l'angélisme : le multipartisme, s'il est absolument nécessaire à la démocratie, n'en constitue pas pour autant la garantie absolue.

Sans entrer ici dans une analyse politique précise de certains pays, le foisonnement de partis politiques peut assurément entraîner l'effet contraire à celui souhaité, les partis perdant alors toute force de représentation réelle.

De même, il a longuement été discuté de pseudo-démocratisation, soit la création, par un parti unique, de partis satellites dépendant de ce dernier pour exister et agir, ceci entraînant alors une façade factice de démocratie qui ne peut en aucun cas rencontrer les critères de définition auxquels nous sommes attachés.

Je voudrais conclure sur ce point par une considération déjà émise à l'entame de cette intervention, à savoir que les partis politiques ne constituent que des éléments, certes nécessaires, mais des éléments seulement, d'une démocratie représentative moderne.

Pour être la plus complète possible, celle-ci doit également faire place à un rapport de forces qui se crée en-dehors d'une opposition partisane, et qui représente des intérêts et des valeurs diverses : je pense ici notamment aux « piliers » (mouvements associatifs, structures syndicales et mutuellistes, groupes de pression...), lesquels garantissent, eux aussi, le débat démocratique.

Ayant ainsi abordé la question de la nécessaire multiplicité des partis politiques, je voudrais, en quelques mots, évoquer également le rapport de l'homme politique à son parti, autrement dit, la question de la démocratie interne d'un parti, laquelle s'avère tout aussi essentielle au bon fonctionnement démocratique pris au sens large.

Je pense en effet que l'on ne peut à proprement parler de démocratie si, en défendant l'idée de la multiplicité des partis politiques, on ne défend pas simultanément la nécessaire possibilité, pour ceux qui en font partie, de pouvoir s'y exprimer librement. Le pluralisme des valeurs comme fondement démocratique vaut également à l'intérieur d'un parti : partager les mêmes valeurs « de base » n'entraîne





certainement pas une approche unique de ces dernières et de l'opposition interne d'un parti naît la richesse de ses idées.

L'équilibre est pourtant extrêmement difficile à atteindre, car cette liberté d'expression interne doit, au total, être traduite par une voix unique, sous peine de voir s'affaiblir le rapport de forces partisan que j'évoquais plus haut.

On pourrait, dans ces conditions, se poser une fois encore la question de la nécessité des partis politiques, et s'imaginer que, en leur absence, chaque élu pourrait voter en son âme et conscience, sans être contraint par une discipline dite « de parti » qui semble parfois rigoriste, obscure et contraire à l'exercice de l'autonomie morale.

C'est oublier que, sans ligne directrice, sans opposition véritablement constituée comme un tout, porteuse d'objectifs communs suffisamment homogènes, les hommes politiques ne sont plus que des hommes seuls, isolés face au pouvoir politique et qu'ils ne représentent plus qu'eux-mêmes.

Quelle position adopter alors ? Elle est belge, typiquement, et s'intitule « compromis ».

Il est dommage que ce terme ait acquis, au travers du temps, une connotation péjorative dans l'esprit de tous, « compromis » étant considéré comme un synonyme de « compromission », soit un accommodement conclu par lâcheté ou par intérêt quand le « compromis » se définit, selon le Petit Larousse, comme un « accord obtenu par des concessions réciproques ».

Aucun mot ne peut mieux traduire cette vérité politique : mes valeurs propres ne peuvent pas toujours triompher et le bien commun, l'intérêt de tous, prévaut en tout cas sur ce que je pense parfois, à titre personnel... et inversement, mais sous une réserve évidente, qui est celle que précisait Gandhi : « Tout compromis repose sur des concessions mutuelles, mais il ne saurait y avoir de concessions mutuelles lorsqu'il s'agit de principes fondamentaux ».

C'est ce même attachement à ces principes qui me sont fondamentaux et que j'exposais préalablement – la liberté, l'égalité, la solidarité – et partant, à une démocratie moderne et en constante évolution, qui me permet de conclure ici à la nécessité des partis politiques dits démocratiques, tant comme éléments de la structure démocratique que comme vecteurs de projets visant avant tout le bien commun.



# De notre situation enviable

J'ai entendu mes collègues exprimer leur point de vue. Je partage évidemment beaucoup de choses qui ont été dites et je ne vais pas les répéter. Je vais essayer d'apporter un éclairage encore un peu différent pour ajouter à la réflexion. Je suis donc d'accord avec ce qu'ont dit mes collègues, y compris sur le fait qu'il est dommage qu'un sénateur/footballeur n'ait pas achevé son mandat...

Quand on pose la question de savoir si les partis politiques sont importants, s'il faut les maintenir, on peut tout simplement faire un tout petit effort de mémoire historique et penser à l'époque où sont apparus les partis politiques. Leur apparition est assez récente, c'est grosso modo durant le XIX<sup>e</sup> siècle ; je crois que le premier parti en Belgique date de 1846. On pourrait s'interroger sur les raisons pour lesquelles ils apparaissent à ce moment-là (il y a certainement beaucoup de raisons). Un petit rappel, au passage : les partis politiques structurés tels que nous les connaissons apparaissent après la Révolution française. Sauf erreur de ma part, la Révolution française (avec ses excès lors de la Terreur) a quand même **mis fin à l'Ancien Régime**. Ce régime réservait tous les bienfaits de la nature, de la vie, de la terre à un très petit pourcentage de personnes et tous les autres étaient taillables, corvéables à merci. Il n'y avait pas de liberté. Toute personne pouvait être emprisonnée à l'envi ; il n'y avait pas de liberté d'expression, pas vraiment de droit de propriété pour les pauvres malheureux qui travaillaient. Il faut quand même bien constater que les partis politiques naissent de cette Révolution, de la fin

d'un régime qui réservait, comme je l'ai dit tout à l'heure, tout ce qui était bon à un tout petit nombre et les autres, ils pouvaient crever.

Les partis politiques s'inscrivent, ainsi, dans un courant historique qui me semble **préférable**. Sincèrement, je préfère vivre dans notre système démocratique aujourd'hui (je parle auprès des autres générations) que dans une société où, à tout moment, quelqu'un peut décider de me prendre ma petite maison, m'envoyer à la Bastille etc. Ce n'est quand même pas négligeable d'avoir quelques **garanties démocratiques**.

## Engagements et combats

Une deuxième chose me paraît importante. Là je reprends ce que Marcel Cheron a dit. Je siége dans les mêmes assemblées et je suis toujours très attentif à ce qu'il dit car c'est un parlementaire hors pair même si je ne suis pas toujours d'accord avec lui. Il a dit : « Lisez la Constitution et vous verrez que les partis politiques ne s'y trouvent pas ». C'est tout à fait vrai. Mais je pense qu'il est bon que les partis politiques ne soient pas dans la Constitution. Pourquoi ? Car cela montre bien la **différence qu'il y a entre le droit et la politique**. La politique, c'est une affaire de personnes. Ce sont les personnes qui font de la politique, pas seulement les juristes et les constitutionnalistes. Eux traduisent certaines choses dans les textes, apportent des garanties, essayent d'institutionnaliser ou de constitutionnaliser.

Mais ceux qui, véritablement, font l'âme du débat politique, ce sont les **personnes**. Toute personne

est engagée, vit, travaille, se rend au magasin, a des enfants qui vont à l'école, achète le journal... Toute personne a envie que cela se passe bien. Elle a envie que les enfants aillent dans une bonne école, qu'ils y aillent en sécurité, qu'ils puissent recevoir un bon enseignement, etc. Si vous regardez la TV, vous avez envie d'avoir un bon programme ; si vous allez acheter des denrées, vous avez envie qu'elles soient de qualité et non polluées ou avariées. Vous avez envie que les prix ne soient pas trop élevés ; vous avez envie d'avoir un travail qui soit un bon travail ; vous avez envie d'être protégé des accidents... Pour obtenir cela, il faut des règles de fonctionnement de la société dans laquelle vous vivez. Il a donc fallu que des gens se battent, obtiennent certaines garanties au niveau de leurs droits, de leur liberté d'expression, de la sécurité de l'emploi, de la protection contre les accidents du travail, de l'enseignement fondamental et l'enseignement public...

Pour développer ces garanties, il faut, à un certain moment, entrer dans ce que Philippe Mahoux appelait les **rapports de forces**. Fondamentalement, on pourrait croire que l'histoire de l'humanité avance en s'améliorant, probablement, naturellement. Cette impression est peut-être due au fait que nous vivons dans une société où il est quand même agréable de vivre, rappelons-le. Ne nous y trompons pas : il a fallu des **combats**, des engagements et des rapports de forces. Il ne faut pas croire, par exemple, que les tenants de l'Ancien Régime ont cédé leur place tranquillement. Il y a eu des combats, des retours de combats, la Restauration... De même, quand les forces sociales ont commencé à bouger, que les ouvriers se sont organisés pour obtenir le droit de grève, il ne faut pas croire que cela s'est fait sans mal. Il convient d'être **organisé** pour pouvoir obtenir ce en quoi on croit, ce que l'on souhaite pour soi et pour les autres générations. Soulignez le fait que toute génération est **engagée** et je ne connais pas une génération qui n'ait pas envie de léguer à ses enfants un monde où ils seront bien, pourront travailler, élèveront leur famille dans un environnement de qualité... Pour arriver à cela, dans la société qui est la nôtre, il faut faire des choix politiques.

## Partis politiques, programmes et choix citoyen

Je ne me souviens pas lequel de mes collègues a parlé des **programmes politiques**. Sachez que tous les programmes politiques ne sont pas les mêmes. Ceux qui tendent à faire croire qu'il y a une espèce de melting-pot, que tous les partis racontent la même chose et envisagent la construction de la société de la même façon, sont tout simplement des menteurs. Les partis politiques présentent des projets de société et des projets de vie qui sont différents. Le citoyen doit lire les programmes, se prononcer et **choisir** en fonction de cela.

Un autre élément me paraît important : tous les **partis politiques** ne sont pas bons. Il ne faudrait pas croire qu'en défendant la notion de parti, on défend tout et n'importe quoi ; il y a des partis politiques qui sont nuisibles. Il en ressort des programmes nuisibles qu'il faut combattre fermement. Prenons un exemple. On a parlé du fait que la démocratie n'était pas éternelle (elle est même apparue sur une période très courte et sur un territoire extrêmement limité). Il n'y a pas tellement longtemps en Europe occidentale, des pays étaient dirigés par les dictatures tels l'Espagne, le Portugal et la Grèce. C'est récemment qu'ils sont passés à un système démocratique. Un autre exemple de disparition de la démocratie avec les partis, c'est la République de la Wehrmacht. Elle est remplacée par les nazis. Toutefois, avec les nazis on savait, à peu près, à quoi s'attendre en voyant l'armée hitlérienne. Mais c'est un parti qui s'est présenté aux élections et a remporté des suffrages en proposant un programme.

Dès lors, tout parti politique, en tant que parti, n'est pas quelque chose de bon en soi, mais un ensemble de rapports de forces. Les citoyens délèguent leur capacité et leur faculté de choisir la bonne direction et la bonne voie. Certains vont estimer que le parti socialiste garantit davantage de choses, que

les libéraux garantissent davantage d'autres choses, que les écologistes et le CDH garantissent davantage d'autres bonnes solutions, etc. Je suis un fervent défenseur de la **politique** en elle-même, de l'action politique en elle-même et des partis politiques. Si les personnes ne se rassemblent pas au sein d'une organisation ou d'une entité politique qui leur permette d'agir, ils peuvent faire une croix sur ce qu'ils espèrent. Il n'y a rien à faire, la vie politique ce sont des rapports de forces tandis que tout n'est pas spontanément favorable et bon dans une société. Il faut vraiment se battre pour obtenir certaines choses. À cela, j'ajoute qu'il convient d'avoir cette faculté de rassemblement qu'offre un parti politique.

## Complexité du monde

Cependant, les problèmes sont de plus en plus complexes. Une personne seule n'est plus vraiment capable, de nos jours, de tout maîtriser. On peut avoir le sentiment qu'il est préférable d'aller vers ceci ou cela mais il est clair que la **complexité** des problèmes est aujourd'hui phénoménale. Vous pouvez prendre n'importe quel petit sujet et tout de suite vous êtes renvoyé à la dimension communautaire, linguistique puis européenne, enfin, mondiale. L'Organisation Mondiale du Commerce (OMC) a directement des effets sur notre vie. Afin de maîtriser, comprendre et défendre certaines valeurs auxquelles on croit, il faut être équipé, avoir des personnes qui sont capables de nous expliquer les choses, etc. En fonction de cela, on peut essayer d'aboutir à un projet commun. Encore un élément :

un parti politique, à l'intérieur de lui-même, exerce aussi une **fonction de contrôle** par rapport à ses membres, à ses représentants, à ses parlementaires et à ses responsables. Un parti politique c'est aussi un ensemble de personnes réunies autour de certaines valeurs, d'un projet de société et donc il faut veiller dans les partis politiques à ce que l'on reste sur les bons rails en continuant à défendre ce projet de société.

Je suis député du Mouvement Réformateur (MR). Cette périphrase a un glissement un peu plus significatif qu'un simple glissement sémantique. En effet, dans ce glissement s'ancre la volonté de répondre davantage à cette complexité des problèmes dont je vous parlais à l'instant. Les partis politiques le sentent bien. Étant donné que moult compétences relèvent maintenant de l'Union Européenne, beaucoup de partis politiques font partie d'associations internationales ou d'associations de partis au niveau européen. Il y a l'Internationale Socialiste, l'Internationale Libérale, la Fédération des Libéraux Européens... Cette espèce d'élargissement naturel des partis montre bien que les problèmes sont extrêmement complexes.

En conclusion, je suis heureux de votre présence ce soir. Je suis heureux de prendre la parole devant vous et cela me plaît d'autant plus que, hasard des calendriers, hier je donnais une conférence à peu près sur le même thème à Mons. La salle était aussi remplie qu'aujourd'hui. Autrement dit, les gens se posent des questions et sont encore habités par une **volonté politique**. Je ne crois donc pas à cette espèce de parole qui laisserait croire que les gens n'ont plus cette conviction ou cet attachement.



## LA QUESTION DE L'UNIVERSALITÉ AUJOURD'HUI, DU POINT DE VUE DE LA PHILOSOPHIE ET DE L'ENGAGEMENT POLITIQUE

JEAN-MICHEL BESNIER – Professeur de philosophie à la Sorbonne

### Origine de la problématique de l'universel

Je remercie les organisateurs de cette rencontre, de leur chaleureux accueil et de m'avoir invité à formuler quelques idées philosophiques.

Je me propose de questionner l'universalité aujourd'hui du point de vue de la philosophie et de l'engagement politique. Si l'on interroge l'universalité, il faut d'abord concevoir qu'il s'agit d'une question de mots et il faut prendre les mots au sérieux. En démocratie, d'une manière générale, les mots sont à prendre au sérieux.

Le problème de l'universel s'est trouvé très tôt posé dans l'histoire de la pensée occidentale. Platon et Aristote en ont donné une formulation qui continue d'orienter très largement nos discussions. Mais c'est surtout au Moyen Âge et avec la scolastique qu'on a radicalisé le questionnement sur l'universel. On se posait alors la question de savoir si l'universel était un simple mot ou bien s'il désignait une réalité tangible, quelque chose d'existant en dehors de notre esprit. Du point de vue philosophique, engager cette question n'était pas une attitude oiseuse même si, parfois, on s'est moqué de la scolastique. En fait, il s'agissait de savoir si la notion d'universel appelle un traitement réaliste ou une critique qu'on appelait nominaliste parce qu'elle réduisait cette notion à un simple nom. La réponse à cette alternative – réalité ou simple nom – a révélé par la suite son importance du point de vue de l'engagement politique en montrant que, pour

l'essentiel, d'elle dépendait la crédibilité des Droits de l'Homme eux-mêmes. C'est ce que je vais essayer de suggérer.

### La Querelle des Universaux

Il est en effet important qu'on sache, sur ce terrain politique, si l'universalité n'est qu'un mirage sémantique qu'on fait miroiter pour obtenir l'engagement (et quelquefois le sacrifice des particuliers que nous sommes) ou bien si c'est une réalité qui attend de l'action des individus sa pleine concrétion.

Je vais donc, en premier lieu, me tourner brièvement vers l'histoire du problème de l'universalité. Dès le III<sup>e</sup> siècle après Jésus-Christ, la question dite de la « Querelle des Universaux » était posée par un commentateur d'Aristote qui s'appelait Porphyre. Il posait la question à peu près sous cette forme : « Les genres et les espèces existent-ils réellement ou sont-ils de pures conventions de l'esprit ? ». Je dis, entre parenthèses, que cette question agite encore beaucoup de chercheurs, notamment en biologie, où l'on se pose la question de savoir si la notion d'espèce ne devrait pas être rayée de nos esprits, car une quantité d'indices indiquerait qu'elle est arbitraire. Voilà une question posée au III<sup>e</sup> siècle après Jésus-Christ et qui conserve une pertinence pour nous aujourd'hui. Au XII<sup>e</sup> siècle, Roscelin, un des maîtres d'Abélard, inaugure l'argumentation nominaliste en soutenant que les universaux sont de simples mots qui servent de prédicats susceptibles d'être attribués à plusieurs sujets dans des propositions du type « Socrate est un homme ».

Cette argumentation trouve son plein développement au début du xiv<sup>e</sup> siècle avec Guillaume D'Ockham, ce philosophe dont Umberto Eco a fait son modèle et son héros dans *Le Nom de la rose*. Si vous vous souvenez un peu de l'histoire, Guillaume de Baskerville est un moine franciscain en butte ou en lutte ouverte avec la papauté. Effectivement, Guillaume D'Ockham, avec sa critique nominaliste de l'idée de l'universel se trouvera, en quelque sorte, en position de révolutionnaire, même si le terme est peut-être un peu exagéré. Pour lui, l'universel est un mot qui, comme tous les mots, est une fiction légitime, « une institution volontaire », renvoyant à des choses singulières, seules réelles. « Je dis que ce n'est pas l'universel qui meut l'intellect en premier, mais le singulier, et que, par conséquent, c'est le singulier qui est conçu le premier selon la primauté de générations ». D'Ockham endossait ainsi un point de vue anti-idéaliste où l'universel n'est qu'un simple mot. Cette position supprime tout ordre préétabli puisqu'il n'y a pas de réalités prédéterminées qu'il conviendrait de désigner avec nos mots.

Ici, si l'on a affaire, avec l'idée d'universel, à une simple fiction légitime, cela veut dire qu'il n'y a pas, en réalité, d'ordre préétabli dans le monde pour fonder la conduite des hommes. Guillaume d'Ockham écrivait : « L'universel est une intention de l'âme, c'est-à-dire un concept apte à être attribué à un grand nombre de sujets ». Il n'est rien que cette fiction, fiction sur laquelle les hommes peuvent s'accorder pour organiser, c'est-à-dire stabiliser leur monde. L'universel est une clé permettant de stabiliser la relation entre les hommes, une fiction vers laquelle tous se tournent, produit même de l'invention de leur esprit et leur permettant de stabiliser le monde. Cette doctrine nominaliste sera évidemment perçue comme favorable à la liberté des hommes puisqu'elle met l'accent sur la part de décision qui leur revient dans la conception qu'ils se font de la réalité. Nous sommes en quelque sorte responsables des boîtes dans lesquelles nous faisons entrer les êtres singuliers. Les catégories universelles (le genre, les espèces) que nous forgeons pour comprendre et pour agir sont le produit de notre liberté et de notre intelligence. J'insiste

sur ce point. La notion d'universel procède d'une histoire philosophique qui implique celle de liberté. Ses enjeux contemporains restent évidemment marqués par la question de la liberté, comme j'aurai l'occasion de le montrer.

## L'aventure humaine, entre constructivisme et innéité

C'est ainsi, par exemple, qu'on a associé très tôt l'universel au thème de la nature humaine en tant qu'elle définirait l'étendue de nos possibilités. Parler de nature humaine c'est essayer de faire le point sur ce dont nous sommes capables et ce à quoi nous sommes, en quelque sorte, destinés. Y a-t-il ou non des facteurs essentiels aux hommes qui détermineraient causalement ce qu'ils peuvent ou ne peuvent pas faire ? C'est l'une des manières de formuler la question de la nature humaine – cette vieille question qui s'est souvent traduite par l'alternative de l'innéité ou de l'acquisition. Ou bien nous possédons des schèmes universels de pensée ou bien nous avons la vertu de les construire grâce aux contacts que nous nous assurons avec l'expérience. Deux possibilités s'ouvrent : soit des schèmes innés soit une construction des compétences. Le choix entre ces deux possibilités implique énormément de choses sur le terrain idéologique, pédagogique, politique, sur celui des croyances religieuses...

Juste un point en passant : c'est une semblable alternative que Pierre Rosanvallon, en France, présumait dans un article récent du *Monde* intitulé « Europe-États-Unis, les deux universalismes ». Il y montrait très pertinemment que, finalement, on pouvait considérer qu'aujourd'hui l'Europe et les États-Unis s'opposent sur deux notions différentes de l'universalisme.

D'un côté, un universalisme dogmatique qui fonctionne presque comme une religion, éventuellement



intolérante (comme beaucoup de religions); c'est l'universalisme que Rosanvallon prêche aux États-Unis.

D'un autre côté, l'universalisme plutôt défendu en Europe et qui serait un universalisme expérimental acceptant que nous soyons pour toujours, des apprentis en démocratie (je reviendrai dans un instant à l'illustration de cette alternative). Bref, ou bien nous avons des schèmes universels de pensées dont nous pouvons déduire, par exemple, les Droits de l'Homme, les idéaux politiques, les perspectives dogmatiques ou bien nous adhérons à une conception où nous sommes seulement ceux qui possédons les potentialités permettant, au contact de l'expérience, de construire des critères et des normes. Dans ce dernier cas, l'universalisme que nous pourrions soutenir serait expérimental dans la mesure où il serait le résultat de nos tentatives répétées pour inventer les normes de notre vivre ensemble : ce serait cela être d'éternels apprentis en démocratie. Longtemps, on a souligné les enjeux qui accompagnent chacun des membres de l'alternative : innéité/acquisition. Si la thèse de la nature humaine universelle est attestée, alors nous ne pouvons qu'obéir à l'essence qu'elle nous impose. Là, nous sommes exposés à une perspective dite réactionnaire car nous obéissons à une essence qui nous vient d'on ne sait où, de là-haut ou du câblage cérébral qui est le nôtre. S'il n'y a pas, en revanche, de nature humaine universelle alors nous sommes libres, libres de nous faire être ce que nous sommes. En cela, nous sommes plutôt dans une perspective progressiste.

La solution retenue, par exemple, par Rousseau consistait à montrer que ce qui caractérise universellement les hommes c'est leur aptitude à se perfectionner, c'est-à-dire à échapper à la nature. Sartre reprendra cette solution de Rousseau, en disant que la nature des hommes c'est justement de ne pas en avoir, et de disposer en revanche de la possibilité de pouvoir s'arracher aux déterminismes de toutes sortes. À cet égard, le seul universel serait celui de la liberté humaine que Sartre résumait dans sa formule : « L'existence précède l'essence ». Cette liberté c'est la singularité des vécus individuels, en ce sens que

l'existence prévaut sur toutes les déterminations qu'on voudrait universelles (en l'occurrence, celles qu'imposeraient les essences).

## De l'universel par la liberté

C'est en effet sur cette décision philosophique (on pourrait ici établir un fil qui irait, à l'origine, de Guillaume d'Ockham en passant par Rousseau, jusqu'à Sartre) que Sartre va fonder son humanisme existentiel, un humanisme qui, selon moi, n'a pas perdu de son actualité, loin s'en faut. Chaque jour, dans la quotidienneté, je trouve à illustrer et à vouloir pratiquer les thèses sartriennes développées dans cette petite conférence intitulée : « L'existentialisme est un humanisme ». Être homme, c'est pouvoir s'arracher à toutes les catégories abstraites qu'on voudrait, tout le temps, nous imposer : les catégories du sexe, de l'appartenance nationale, ethnique, religieuse, de l'origine familiale, toutes ces boîtes dans lesquelles on trouverait tellement commode de nous enfermer. Or, précisément, ce qui qualifie notre liberté et notre aptitude à échapper à la nature humaine, c'est notre propension à vouloir nous en arracher. Désirer s'arracher à ces boîtes qui enferment et qui circonscrivent l'horizon des possibles, telle est la liberté qui définit l'humanité et qui qualifie son universalité. Toute autre universalité, aux yeux de Sartre, serait potentiellement fasciste comme il le dit lui-même.

Fasciste, parce que toute autre universalité chercherait à imposer de l'extérieur un idéal substantiel qui se définirait en termes de contenu préétabli et prédéterminé et qui prescrirait que cet idéal est le seul possible. Ce serait cela le fascisme. L'humanisme bourgeois traditionnel, expliquait expressément Sartre, était fasciste parce qu'il brandissait et voulait faire triompher à tout prix une idée figée de l'homme.

En réalité, l'idée figée de l'homme en question, c'était celle de l'individu bourgeois comme le pensait

Marx qui dénonçait, à cet égard, l'idéologie des Droits de l'Homme issue de la Révolution française. Selon lui, effectivement, cette idéologie n'était qu'une stratégie pour imposer l'idéal du bourgeois, du propriétaire, de l'Occidental, etc. Si l'universel ne relève pas d'un processus d'arrachement à l'inertie, il est aliénant.

C'est la leçon qu'on tirera des analyses sartriennes pour les mettre, parfois, en perspective avec une distinction un peu technique, formulée par Kant, entre deux concepts : la détermination et la réflexion. Je m'explique : si l'universel est un concept qui prétend ramener à lui toute réalité, si c'est la boîte dans laquelle on devrait ranger toute réalité, il sera dit « déterminant ». Il agira comme un lit de Procuste qui amputera l'individu de sa singularité. En revanche, si l'universel n'est qu'un idéal asymptotique qui sert d'attracteur aux individus à la recherche de leur harmonie, alors il sera dit « réfléchissant » et il agira comme une salutaire stimulation sur le terrain de l'action collective. Vous voyez : ou bien vous mettez l'universel derrière vous et vous dites qu'il est toujours déjà là, tout constitué et prêt à être appliqué. Dans ce cas, vous êtes dans une perspective déterminante et potentiellement aliénante puisque vous n'avez qu'à obéir à cet universel qui est là. Ou alors vous placez l'universel de telle manière qu'il soit comme un idéal, comme le foyer de votre attraction. Cet attracteur, à ce moment-là, vous direz qu'il est réfléchissant ; il constituera une stimulation constante sur le terrain de l'action et de la recherche du meilleur. Dans le premier cas, l'universel se prend pour une réalité à laquelle il convient de se conformer. Dans le second cas, il est une fiction régulatrice pour l'action libre.

## Prétentions universalistes des Droits de l'Homme

Lors de la célébration du bicentenaire de la Révolution française, nous avons été conduits à distinguer cette double acception de l'universel, précisément pour justifier les Droits de l'Homme. Et pourquoi a-t-on eu cette ambition de le faire à ce moment-là, en 1989 ? Parce qu'il apparaissait alors urgent de disculper l'origine révolutionnaire de la démocratie française de la compromission avec la logique totalitaire responsable des désastres du xx<sup>e</sup> siècle.

En effet, en 1989, assez bizarrement, c'était moins 1789 que nous célébrions en France (dans les milieux intellectuels en tout cas) que 1793, c'est-à-dire moins l'événement révolutionnaire, son explosion, que la Terreur révolutionnaire qui a suivi. À l'époque, des historiens comme François Furet ou des philosophes comme Claude Lefort, par exemple, étaient très écoutés. Tous ces historiens et philosophes identifiaient dans 1793 l'anticipation du Goulag qu'on percevait, par ailleurs, comme le résultat du dérapage de l'ambition de réaliser l'Homme nouveau. On disait que 1789, c'était la revendication de cet Homme nouveau érigée en volonté de voir apparaître un Homme universel. Quelques années après la prise de la Bastille, cette louable revendication vira au cauchemar avec la perspective terroriste, ce qui prouve bien que décider comme cela d'un modèle d'humanité, d'un idéal universaliste et l'imposer comme modèle à réaliser, c'est s'exposer à sombrer dans la Terreur. D'une manière générale, on a tiré de la critique des totalitarismes du xx<sup>e</sup> siècle l'idée qu'il était sans doute nocif qu'une prétention politique veuille faire le bonheur des individus contre leur gré. C'est au fond l'une des leçons essentielles, apparemment désabusée et quelque peu démobilisatrice, qu'on a retenu des désastres du xx<sup>e</sup> siècle.

À cette occasion, lors de la commémoration du bicentenaire de la Révolution française, on a redécouvert un certain nombre de penseurs du XVIII<sup>e</sup> siècle complètement dévalués depuis deux siècles et qui avaient comme caractéristique d'être les auteurs de critiques des Droits de l'Homme et des idéaux universalistes. Ces critiques sont quasiment contemporaines de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen. Je pense à deux d'entre eux. L'Anglais Edmund Burke, en 1790 (donc au lendemain de la Révolution française) s'inquiétait dans un ouvrage intitulé *Réflexions sur la Révolution de France*<sup>70</sup>, de la propension des législateurs révolutionnaires à vouloir homogénéiser les hommes au nom de leur émancipation. Voilà ce qu'il écrivait à propos de ces nouveaux législateurs, c'est-à-dire les « conventionnels » de 1789 : « Ils ont fait tout ce qu'ils ont pu pour confondre toutes les classes de citoyens en une seule masse homogène ; après quoi ils ont divisé leur amalgame en un grand nombre de républiques dépourvues de toute cohésion. Ils réduisent les hommes à autant de jetons rien que pour pouvoir les compter plus facilement au lieu d'y voir des éléments dont la valeur respective dépend de la place qu'ils occupent dans le tableau ». Le triomphe de l'universel équivalait pour Burke (et pour un certain nombre d'autres) à l'interchangeabilité abstraite des citoyens. Cet universel nous transformait en des « jetons » interchangeables, monnayables.

Après Burke, l'autre grand auteur qu'on s'est mis à redécouvrir et à relire, c'est Joseph de Maistre. Lui aussi avait une fâcheuse réputation, c'était le prototype même du « réac' » quand j'avais 20 ans, en 68. Quand on parlait de Joseph de Maistre c'était, évidemment, pour dénoncer en lui le maître à penser du fascisme. En 1793, dans ses *Considérations sur la France*<sup>71</sup>, Joseph de Maistre dénonçait la prétention de la Constitution de 1795 à légiférer pour l'homme. On a cité et recité de lui une formule typiquement nominaliste qui résume son rejet de l'universel et l'aberration de prétendre en déduire un droit naturel. Voilà ce qu'il écrivait : « Il n'y a point d'Homme dans le monde. J'ai vu dans ma vie des Français, des Italiens, des Russes [Il aurait pu ajouter des

Belges]. Je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être persan mais quant à l'Homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ; s'il existe c'est bien à mon insu ». Vous voyez donc ici l'expression du rejet complet de cette idée universelle d'Homme. Non, il n'existe pas quelque chose, selon lui, qui s'appelle l'Homme. Et il est dangereux de prétendre fonder une réalité sur une irréalité.

L'évocation de ces thèmes antirévolutionnaires servait évidemment la revendication à ce qu'on appellera par la suite un *droit à la différence*, une reconnaissance de la particularité irréductible. Ce sont des thèmes qui sont apparus très tardivement. Aujourd'hui, dans le contexte de la progression des communautarismes, vous admettez que cette évocation de thèmes antirévolutionnaires peut retrouver aussi un second souffle, mais j'y reviendrai dans un instant.

## La Raison selon l'École de Francfort

Philosophes et historiens avaient largement les ressources pour étayer cette méfiance à l'égard des idéaux universalistes. La plupart des analystes du totalitarisme convergeaient. On disait donc que le totalitarisme était le produit d'une idéologie universaliste, coupable d'avoir voulu égaliser les individus en sacrifiant leur liberté. Dans la tradition philosophique du siècle dernier, les penseurs de l'École de Francfort tels Horkheimer, Adorno, Marcuse et le jeune Habermas diagnostiquaient même dans le totalitarisme la perversion d'une rationalité qui entendait soumettre à l'identique toutes les différences, c'est-à-dire faire triompher le concept abstrait sur le contingent dont est faite la réalité humaine. C'est même la Raison toute entière qui était impliquée dans le procès fait à l'universalisme, puisqu'il n'y a pas d'universel mais nous avons cette faculté de raisonner sur lui comme s'il était une réalité. Or qu'est-ce que c'est que la Raison, au bout du compte, si ce n'est cette entreprise pour ramener

tout à l'identique et pour supprimer le différent ? Vous vous souvenez sans doute des diatribes largement injustes menées contre les maîtres penseurs de la philosophie allemande, déclarant qu'ils auraient tous contribué – aux dires, par exemple, d'André Gluksmann – à étouffer la liberté sous le concept universel.

Dans les années 1970 et au début des années 80, on mettait dans le même sac tous les philosophes de l'idéalisme allemand au motif que leur entreprise de rationalité systématique n'avait été qu'une manière de débiter les individus et de les ramener à l'interchangeable.

Plus fondamentalement, c'était l'idéalisme, d'une manière générale, qui était violemment mis en cause car l'universel est bel et bien une idée et donc le produit d'une propension à l'idéalisme. Avec les Droits de l'Homme et l'Universel, nous produisons une idée que nous cherchons à appliquer à la réalité : c'est parce que nous sommes idéalistes que nous sommes universalistes et que nous défendons les Droits de l'Homme. Adorno, par exemple, décrit l'idéalisme comme une rage dont le but est d'engloutir tout ce qui lui fait face. Il la décrit en ces termes : « L'idéologie selon laquelle le non-moi, l'autrui et finalement tout ce qui rappelle la nature, est inférieur ». Plus loin, il écrit : « Le système des philosophes c'est le ventre devenu esprit. La rage est la caractéristique de tout idéalisme, elle figure même l'humanité de Kant, contredit les nimbes d'élévation et de noblesse dont elle savait s'entourer ». Vous voyez que cette mise en cause de l'universalité est allée très loin puisque elle a compromis l'idéalisme dont, après tout, nous pouvions penser soit qu'il était parfaitement inoffensif soit, au contraire, le témoignage de la spiritualité en l'homme et de ce qu'il y a de meilleur en lui. Au contraire, on en vint à penser que c'était l'élément de toutes les perversions.

À partir de cette virulente critique de l'idéalisme et des idéaux universalistes, les philosophes ont versé dans le scepticisme et dans un relativisme consistant à dire qu'on ne peut décidément pas faire confiance aux concepts parce qu'ils veulent toujours culminer

dans l'unité et couper tout ce qui dépasse. La seule chose qui soit permise et que l'on peut essayer de faire, disaient Horkheimer et Adorno à la fin de leur vie (dans les années 68-70), c'est tâcher de sauver l'individu là où c'est encore possible et s'attacher pour cela à penser de manière, non plus systématique parce que le système c'est l'enfermement et l'aliénation, mais de manière « constellatoire », en tournant autour des individus. Telle a été la tonalité de la philosophie de l'École de Francfort à la fin de son itinéraire.

## Promotion politique de la différence ou calcul de la volonté générale ?

Ce qu'on a appelé, par la suite, le courant post-moderne s'est attaché à des conclusions plutôt désabusées qui sont tout à fait de cet ordre-là : sauver l'individu, le singulier et ne plus s'entêter à vouloir l'inscrire dans quelque programme universaliste que ce soit. Dans les années 70-80, on a vu émerger aussi les penseurs dits de la *différence* (Bataille, Barthes, Deleuze, Lyotard, Derrida...). Tous ces philosophes mettaient en œuvre des stratégies destinées à conjurer l'universel. Aujourd'hui, aux États-Unis, les *gender studies* (ou *cultural studies*), reconnaissent volontiers leur dette à ces philosophes de la différence. On sait que Derrida (qui radicalisa la différence en *différance*) est un des maîtres à penser des *gender studies*, c'est-à-dire des études qui ont toujours voulu conjurer l'universel et faire en sorte que jamais nous ne convergions vers cette boîte.

Pour en finir avec l'évocation des relectures de la Révolution française qui ont marqué le moment où l'universel est apparu comme un dogmatisme ambigu voire dangereux, il convient aussi de souligner le discrédit dans lequel est tombée, en même temps, l'idée philosophique de volonté.

La volonté est apparue presque nécessairement comme servant la cause d'une domination abstraite sur le monde. Derrière l'idéalisme, c'est la volonté en tant que vocation à vouloir faire le bonheur des gens contre leur gré. La volonté toute entière et le volontarisme politique se sont ainsi trouvés dévalués. Si j'avais le temps, j'évoquerais quelques figures maîtresses de notre époque qui connotent ce discrédit dans lequel est tombé le volontarisme politique. Prenez Hayek, l'un des maîtres à penser du libéralisme aujourd'hui.

Il dénonce ce qu'il appelle le constructivisme cartésien, c'est-à-dire, au fond, le volontarisme ou l'idée que l'homme doit essayer de se faire comme maître et possesseur de la nature. Il dit en substance qu'il faut rompre avec ce cartésianisme et ce volontarisme-là parce que tous les totalitarismes en ont résulté.

Il faudrait aussi évoquer les relectures du thème de la volonté générale chez Rousseau et la tentative pour la dégager de l'unanimité, toujours potentiellement aliénant, au profit d'une interprétation qui ferait droit à l'expression des différences. Alexis Philonenko, par exemple, a associé son nom à cette tentative de lire la volonté générale chez Rousseau comme une intégrale au sens mathématique du terme. Il est question de cette intégrale de différentielles qui tâcherait de déterminer, chacune minimalement, ce qui mériterait d'être admis comme le bien pour tous. Au fond, cela revient à dire que la volonté générale n'est pas la détermination d'un consensus sur une idée, sur un programme ou quelque chose de ce genre, mais l'entente de tous sur les moyens visant à rechercher en commun le bien – ce qui n'est pas du tout la même chose. Ainsi, la volonté générale ne se définit plus en termes de substance, mais en termes de procédure. Elle est une procédure destinée à faire en sorte d'identifier, ensemble, les meilleurs moyens pour trouver l'accord, sachant que cet accord est peut-être irréalisable, asymptotique et toujours en passe d'être remis à plus tard.

Il faudrait aussi évoquer toutes les raisons qui ont progressivement conduit à défendre le modèle d'une

démocratie procédurale ou délibérative (adjectif plus usité aujourd'hui) contre le dogmatisme des conceptions politiques inspirées par une idée substantielle du bien public. On s'accorde désormais à reconnaître que nul ne sait ce qui est bon pour les autres, qu'il n'y a pas quelque part, dans un ciel des Idées, l'Idée du bien public. En revanche, nous sommes des êtres rationnels et, en tant que tels, nous avons peut-être les moyens de mettre en place les procédures nous permettant de donner figuration et espace d'expression à nos conflits, d'oser leur donner une visibilité et de tâcher, de façon asymptotique, de trouver les conditions de l'accord.

Toutes ces évocations conduiraient à étayer ce que j'annonçais tout à l'heure : le seul universel qu'il semble envisageable de défendre aujourd'hui se présente sous la forme d'un idéal capable de ne pas se fermer sur lui-même, mais susceptible de préserver un volontarisme qui n'assujettirait pas ses objets en les enfermant et en les figeant.

Cet universel réfléchissant est-il en passe de convaincre nos contemporains et de permettre une réévaluation des Droits de l'Homme, ceux-là même qui ont été malmenés par les interprétations données de la folie totalitaire au xx<sup>e</sup> siècle ? C'est la question que je me pose. Je n'oublie pas, bien sûr, le rôle joué par la défense des Droits de l'Homme dans la sortie des totalitarismes, de la chute du mur de Berlin, de Solidarnosc et du combat de Walesa, etc. Mais je me demande seulement – et c'est, peut-être, la question centrale – quelle idée de l'universel est à présent susceptible de faire droit à la reconnaissance de la particularité qui constitue la nouvelle exigence, après la mise en échec des totalitarismes ? Nous tenons à l'individualisme, nous tenons à être des êtres particuliers. Dans ce contexte-là, quelle idée de l'universel est susceptible de nous satisfaire et de ne pas menacer ces aspirations individualistes de base qui sont les nôtres ?

# Libéralisme et communautarisme, concrètement

Je suis amené à douter qu'on s'accorde facilement sur la nature et la définition de cet universel. J'en prendrai à témoin les débats institués aujourd'hui par la philosophie politique américaine. Ces débats tournent autour de la question de savoir quelle réponse accorder aux revendications d'identités culturelles telles que les sociétés démocratiques les connaissent de plus en plus. Ces débats mettent aux prises, d'une part, le libéralisme politique et, d'autre part, le communautarisme. Ce sont deux philosophies politiques que je peux résumer ainsi : le libéralisme politique est une conception qui entend faire prévaloir le juste sur le bien pour constituer la société politique, tandis que le communautarisme donne la préséance au bien sur le juste pour préserver le lien social des communautés.

Dans la philosophie politique américaine, le libéralisme dit ceci : « Il vaut bien mieux mettre l'accent sur le juste que sur le bien si l'on veut constituer une société politique harmonieuse. Si l'on accorde une préséance au juste, c'est parce qu'il admet une formulation universelle en termes de procédure institutionnelle ». En d'autres termes, on peut mettre en place des mesures considérées par tous comme justes pour chercher à régir, orienter les relations des individus dans un groupe social. Or si l'on mettait l'accent sur le bien, on serait très vite confrontés au fait que le bien est toujours subjectif, particulier, toujours le bien de tel ou tel groupe social ; on n'arriverait jamais à s'entendre, à faire harmonie. Le libéralisme politique met donc l'accent sur le juste pour réaliser l'équilibre et se détourne du bien, parce que le bien est toujours susceptible de se particulariser et de créer la zizanie. En misant sur l'idéal de justice, on devrait, justement, pouvoir éviter la fragmentation du social à laquelle exposent, de leur côté, les communautarismes.

Le communautarisme, quant à lui, en tant que philosophie politique, redoute par-dessus tout l'homogénéisation qui résulterait de l'application d'un idéal universaliste de justice. Les communautaristes sont parfaitement d'accord avec la formulation de Burke que je donnais tout à l'heure : homogénéisez l'espace public et vous nous transformez en jetons. Le communautarisme est convaincu qu'il faut faire prévaloir le bien sur le juste et qu'un bien défini universellement n'est vraisemblablement pas une solution envisageable. C'est pourquoi il entend faire prévaloir la cause et les objectifs normatifs des groupes sociaux.

Prenons un exemple pour illustrer ces deux positions. En France, la loi contre l'homophobie n'a pas été entérinée. Les législateurs ont refusé que l'on traite à part les homosexuels et que l'on en fasse une communauté particulière figée. Accepter cette loi aurait équivalu, dans leur esprit, à déroger à l'idéal universaliste républicain. Cette décision a ému une partie de l'opinion, comme vous pouvez l'imaginer.

Voyons un autre exemple pris dans un domaine différent : les technologies de l'information et de la communication ou TICs. Ces technologies annoncent une planétarisation des échanges et donc, une forme d'universel que certains présentent cependant comme une objection à l'universel totalitaire dans lequel la philosophie des Droits de l'Homme nous aurait empêtrés. Je songe notamment à un ami et collègue, Pierre Lévy. Dans un livre intitulé *World philosophy*<sup>72</sup>, il développe, notamment, l'idée d'un « universel sans totalité ». Grosso modo, il dit : « Nous les internautes, nous sommes en mesure de promouvoir et d'installer un universel qui n'aura pas les vices de l'universel ayant versé dans les totalitarismes au cours du xx<sup>e</sup> siècle ». On entend souvent, chez ces internautes, que la société d'information a accompli un rêve émancipateur et on rappelle volontiers que, à l'origine, les technologies de l'information et de la communication sont le produit des idéaux de mai 68. L'interconnexion des réseaux informatiques permet déjà la constitution d'un cyberspace propre à réaliser, à l'échelle de la planète, une espèce de convivialité. Paradoxalement,



la mondialisation symbolisée par Internet susciterait aussi le réveil des particularismes transversaux.

C'est ce que nous disent les internautes : « Regardez, nous on réalise une universalité, on est en train de couvrir la planète du réseau de nos ordinateurs ; c'est bien un universel, et regardez, il n'écrase pas les particuliers que vous êtes puisque, au contraire, on voit émerger des communautés de toutes sortes. Grâce à Internet, on se connecte de manière sélective et on crée des communautés qui sont, bien sûr, éphémères. Mais, en tout cas, on n'écrase pas, on n'aliène pas les particuliers que vous êtes et que nous sommes ».

Ces idées, plutôt favorables aux technologies de l'information et de la communication, sont souvent formulées avec la conviction que s'offre, à notre époque, une alternative aux idéaux politiques anciens. Ainsi le cyberspace figure-t-il une universalité ouverte, pur produit d'un appétit de communication tout entière fondée sur la relation entre les internautes. Par ailleurs, il n'existe que parce que les individus le font vivre. C'est parce que nous ne conversons pas avec nos voisins immédiats mais avec la planète tout entière, que cet universel tient. Il suffirait que nous nous débranchions pour qu'il sombre. On a donc affaire à une universalité qui n'est pas substantielle, qui ne se définit pas en termes de contenu mais qui est dynamique. Elle est continuellement reconstruite par les échanges, par les conversations, par cette mise en relation que nous mettons en œuvre les uns avec les autres. À cet égard, cette communauté universelle réalisée par Internet exclurait toute commande centralisée qui confisquerait le pouvoir ; on serait véritablement dans une démarche d'émancipation. Du coup, comment cette conception de l'universel ne paraîtrait-elle pas séduisante aux yeux de ceux qui ont été sensibles à la critique des totalitarismes et à celle de l'ethnocentrisme des Droits de l'Homme ? Elle décrit un universel indéterminé, ouvert, émancipateur et nourri pourtant de proximité.

On a bel et bien affaire à quelque chose qui ressemblerait à l'universel réfléchissant et non pas à l'universel déterminant qui s'imposerait de manière

aliénante – pour reprendre l'opposition de Kant. Au cyberspace, on reconnaît le mérite de n'avoir aucun sens ou aucune signification *a priori* qui prétendrait s'imposer aux choses. Au contraire, on lui reconnaît le mérite de consister en un processus universalisant capable, continuellement, de « déréifier » les boîtes et la totalité close des traditions religieuses ou la dogmatisation éventuelle des savoirs scientifiques. C'est souvent ce qu'on entend chez les internautes qui déclarent : « Mais regardez dans ces échanges, les bienfaits de ce processus dynamique que nous mettons en place. Nous avons la vertu de résister à la fixation des croyances. Nous sommes toujours dans une démarche de déréification des convictions, des dogmatismes religieux ou scientifiques (si, toutefois, cela a un sens de parler de dogmatisme scientifique) ». Il n'en reste pas moins vrai que cette démarche est à mes yeux potentiellement totalitaire, car elle partage avec le totalitarisme l'ambition d'en finir avec le temps.

## Dérives virtuelles

Ce qui m'inquiète, pour ma part, dans cet universel réalisé par Internet ou par les TICS, c'est justement cette propension, cette frénésie de vouloir en finir avec le temps, de l'écraser comme si c'était l'idéal absolu. Les totalitarismes avaient aussi en vue d'en finir avec le temps, de figer les choses, d'instaurer une répétition obsédante des mêmes rituels. En fait, cette description enthousiaste du triomphe d'Internet sur les esprits me semble difficilement compatible avec une conception politique de l'universel.

Sa vérité fondamentale est de l'ordre de l'irrationnel. Il semblerait que les internautes dont je parle sont des mystiques. En tant que mystiques, ils sont anti-volontaristes et ils l'avouent, d'ailleurs, sans difficulté. Leurs références intellectuelles, ou plutôt leur métaphysique de référence, c'est le bouddhisme. On ne trouve jamais tant de bouddhistes que dans les milieux de la high-tech. C'est assez extraordinaire ce télescopage. Comment cela s'explique-t-il ? Cet universel sans totalité qu'ils promettent enseigne

à leurs yeux les trois vérités cardinales du bouddhisme (ou d'un bouddhisme édulcoré). Quelles sont ces trois vertus cardinales ? C'est l'impermanence, l'interdépendance, et la vacuité. Impermanence, puisqu'on découvre que tout est destiné à la relation et à la mobilité ; nous n'existons que dans la relation, dans cette mobilité incessante et donc, aussi, dans une forme d'impermanence. Interdépendance, car nous découvrons que tout est subordonné à la mise en connexion ; nous n'existons que parce que nous sommes dans la connexion. Vacuité, parce que l'individu doit finalement reconnaître son caractère non substantiel et s'affranchir des illusions de la volonté.

En France, par exemple, Joël de Rosnay, dans son dernier livre, *L'homme symbiotique*<sup>73</sup>, présente la thèse suivante : il faudrait que les gens comprennent qu'ils ne sont guère plus qu'un neurone dans l'organisation réticulée de la planète. La planète s'est en effet constituée en cerveau planétaire et vous, chacun avec votre ordinateur, entrant en connexion avec d'autres ordinateurs, vous êtes comme un neurone avec ses dendrites et ses synapses. Un neurone, par définition, c'est toujours remplaçable. Vous n'êtes rien d'autre que ce neurone. La sagesse, dit à peu près Joël de Rosnay, ce serait que vous consentiez à n'être rien d'autre que ce point de passage, comme une synapse qui autorise le passage de l'influx nerveux. En tous cas, vous n'êtes pas le foyer d'une volonté particulière, vous n'êtes rien en soi. Donc impermanence, interdépendance et vacuité.

On aura compris que je doute que cette conception de l'universel, étayée sur les spiritualités orientales, puisse faire l'affaire des Droits de l'Homme. Je la crois propre, au contraire, à déresponsabiliser l'individu – puisqu'il n'est justement rien qu'un passage – et à diluer l'action puisque, finalement, l'individu n'est plus un sujet. Avec elle, je suis un individu mais je ne suis plus un sujet. Je suis un individu parce que je suis exemplaire d'une espèce, mais je ne suis plus un sujet puisque je n'ai plus vocation à être l'auteur d'une action inédite, de quelque chose dont on pourrait m'imputer la responsabilité. L'universalité qui résulterait de la représentation que s'en font

les internautes n'est plus un objet de volonté mais l'occasion d'un abandon de soi, d'un laisser-être (pour parler comme le taoïsme), une déprise qui voudrait se prendre pour une sérénité. Je fais signe du côté de Heidegger et de cette espèce de laisser-être (*Gelassenheit*), de « sérénité » qui serait au xxi<sup>e</sup> siècle, dans un contexte de post-humanisme, la clé de la sagesse et du comportement adéquat à l'égard du monde.

Que l'on me comprenne bien : ce que je viens de décrire relève évidemment de l'ordre des représentations, c'est-à-dire de l'imagination qui se développe autour des TICS. Mais je crois que, comme tout imaginaire, s'y traduit un certain état d'esprit, symptomatique de la situation que nous vivons. À travers cette mystique, il est clair que s'affirme une désaffection pour les idéaux politiques et, notamment, pour les idéaux politiques issus de 1789. Je n'ignore pourtant pas que cette démobilitation n'est sans doute pas universelle ou en passe de l'être, et qu'Internet, bien sûr, peut apparaître comme l'instrument des combats politiques portés par ces mêmes idéaux. Il faut avoir une relation pragmatique avec le phénomène Internet. C'est un instrument absolument fantastique. Mais, la question demeure malgré tout : « Quelle idée de l'universel reste susceptible d'accompagner la cause des Droits de l'Homme après que l'histoire du xx<sup>e</sup> siècle a conduit à en faire une critique, parfois radicale, et au moment où l'emprise des technologies génère des imaginaires qui sont plutôt propices à la déresponsabilisation ? ».

## Conclusion

Vous aurez deviné que je reste attaché à une conception de l'universel favorable à l'action et à la volonté. Si l'universel ne me porte pas à l'action, s'il ne flatte pas en moi l'être volontaire que je peux être, il ne m'intéresse pas. En ce sens, je me retrouve, pour finir, dans la conviction que l'universel est l'objet d'une conquête devant exiger l'arrachement aux déterminismes qui menacent de nous enfermer.



La difficulté de cette position, aujourd'hui, c'est qu'elle semble inviter à soutenir un certain droit à l'indifférence et non plus à la différence. Par exemple, le refus de la loi contre l'homophobie peut être interprété comme le triomphe d'un droit à l'indifférence – mais un droit à l'indifférence comme antidote à la multiplication des revendications particularistes et différentialistes.

Il n'est évidemment pas confortable de paraître opter pour l'abstraction après avoir rappelé qu'on l'avait accablée de tous les maux depuis 1789. Mais c'est proprement, je crois, le défi qu'il faut relever. Il faut s'attacher à rendre désirable ce qui se tourne vers l'unité et à écarter ce qui dissocie.



# Introduction

À vrai dire, je ne me lance pas vraiment dans un exposé tout à fait structuré. J'ai pointé quelques éléments d'analyse et de débat, peut-être des éléments sur lesquels attirer l'attention et qui peuvent peut-être alimenter un petit débat ou des questions, c'est-à-dire des choses qui me paraissent intéressantes. Je me propose de réfléchir sur le lien entre journalisme et politique ou le journalisme politique.

# Disparition de la presse engagée : l'indifférence

Je partirai d'un phénomène sur lequel, dans la société, on est passé très vite. Il s'agit de la disparition de la presse engagée. On a l'impression que cela fait une éternité, mais cette disparition est récente. J'entends « presse engagée » au sens où l'on la définissait au XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle, à savoir les journaux de parti (ou plutôt proches de partis), les organes de parti ou, plus ou moins structurellement, de courants et de mouvements politiques. En France, je pense que la dernière tentative de créer quelque chose qui ressemble à cela, ce fut *Le Matin de Paris*, dans les années 80 (je crois) avec Max Gallo, personnalité proche du Parti Socialiste et qui deviendra (ou était déjà) porte-parole de celui-ci. C'est une tentative qui a duré peu de temps et s'est soldée par un gros échec. Or c'était un beau journal. C'est probablement parce que les gens n'admettent plus, fondamentalement, qu'un journal et un

parti, ou qu'un journal et un courant politique se confondent d'une manière ou d'une autre, de façon affichée, affirmée voire presque revendiquée.

En Belgique, c'est à la fin des années 90 que les derniers journaux engagés, au sens strict, ont disparu, presque dans l'indifférence générale. C'étaient deux journaux à gauche, en l'occurrence, *La Wallonie*, proche du mouvement syndical, et le journal *Indépendance*. Nous pouvons aussi citer le journal *Le Peuple* qui était, plus ou moins, structurellement lié (moins à la fin) au Parti Socialiste. Ce sont deux journaux qui étaient épuisés, au sens où ils étaient fatigués. Ils ne se vendaient quasiment plus dans les dernières dix, quinze, ou vingt années de leur existence. Leurs tirages étaient très réduits et ils avaient vécu plusieurs soubresauts très difficiles, des espèces de semi-faillites. Toutefois, ils essayaient de toujours survivre. Je souligne donc que ce ne sont pas des phénomènes lointains, extraterrestres mais des choses qui sont advenues chez nous dans un passé proche. Je dirais même que le phénomène s'est déroulé dans un certain mépris général et, en tout cas, dans un cynisme. Mais peut-être est-il de bon aloi ; je ne me prononce pas, je constate.

# Quel Matin ?

La dernière tentative, après les journaux *La Wallonie* et *Le Peuple*, c'est avec le quotidien *Le Matin* (dans lequel j'ai d'ailleurs travaillé de bout en bout). Il a commencé son aventure en 98 et s'est éteint début 2002 ou fin 2001, je ne sais même plus moi-même. Il semble que c'était l'affiliation de cette presse engagée à gauche qui lui a été, entre autres, préjudiciable puisqu'il a disparu au bout de trois ans et demi. Pour la création d'un quotidien c'est une

période incroyablement courte parce qu'on peut imaginer qu'un organe mensuel puisse apparaître et disparaître rapidement. Mais un quotidien c'est une machine très, très lourde : un investissement, beaucoup de journalistes, etc. Cette indifférence face à la disparition du *Matin*, a été aussi bien dans le chef des citoyens que des gens engagés, des militants de partis, des militants politiques et, même, des partis politiques. C'est mon intime conviction. Je me souviens que, avant la naissance du journal, dans des milieux « militants », on disait souvent : « Ah ! Il manque un journal militant à gauche ou quelque chose d'un petit peu engagé à gauche ». Ceux-là mêmes n'ont quasiment jamais soutenu le journal et lui ont tout de suite collé des étiquettes en disant qu'il était inféodé aux socialistes. D'autres disaient : « Il est inféodé aux écologistes ». D'autres encore disaient : « Oui mais il est inféodé à la FGTB à Liège ». Voilà toute une série de considérations qui ont été tenues. Néanmoins, le résultat fut que le journal, de toute façon, n'a jamais démarré pour des raisons objectives, liées au marché, mais peut-être également liées à sa propre incapacité à produire une offensive.

## Essai d'explication du phénomène

### Dépolitisation

Dans le même temps, dans ces 40-50 dernières années, la télévision a joué, parallèlement, un rôle sur cette extinction de la presse engagée et affichée comme telle. En effet, la télévision, l'information télévisée, l'information politique même télévisée s'adresse, par définition, à tous les publics, c'est-à-dire à tous les groupes sociaux, à toutes les catégories sociales, à toutes les classes, à tous les publics, à toutes les philosophies, etc. Donc, en principe, elle ne divise pas. Par définition, elle ne heurte pas. Cela ne signifie pas qu'elle ne doit pas faire beaucoup dans ce travail afin de s'adresser à tous les publics, aux téléspectateurs, aux consommateurs, aux citoyens. Remarquez que cette notion

de citoyen est vraiment devenue dominante dans la presse et dans une certaine conception du journalisme politique. Ainsi, la presse et le journalisme politique s'adressent maintenant aux citoyens et non à des personnes intéressées par les engagements politiques de droite, de centre droite, de gauche de notre paysage médiatique et dans la presse. Prenez, chez nous, les journaux qui existent, les journaux un peu généralistes tels *La Libre Belgique*, *La Dernière Heure*, *Le Groupe Sud Presse* et *Le Soir*. Ce sont des journaux qu'on peut décoder quand on a un certain intérêt pour la chose, une certaine culture ou quand on a une certaine pratique de la lecture. On pourrait même leur coller des étiquettes mais, officiellement, ils ne se revendiquent plus comme tels ou tels, c'est un fait. Autrement dit, ils ne se revendiquent plus d'un courant politique ou d'une philosophie politique, encore moins d'une formation politique. Cette distanciation est probablement intervenue suite à la position centrale du mot citoyen. Les journaux seraient au service de l'honnêteté, de l'authenticité, en somme de choses tout à fait louables. Il y a des traces de cette dépolitisation, au sens structurel et formel de ce lien avec les formations politiques, les partis et les institutionnalisations.

Cette dépolitisation est très concrète et on la vit tous les jours. Par exemple, il y a la disparition, dans les journaux, des têtes c'est-à-dire des mots qu'on trouve au-dessus des pages, en particulier, les têtes politiques. Par ailleurs, dans les journaux d'aujourd'hui, si vous prenez *Le Soir* ou *La Libre Belgique*, le mot politique a disparu. Quant à *La Dernière Heure*, je crois qu'il n'y a jamais figuré. Cela peut paraître être un élément anodin, mais je crois que c'est symptomatique. Les têtes politiques ont disparu au profit de têtes du type Information générale, Belgique ou Société. En outre, dans les rédactions de journaux comme *Le Soir* et *La Libre Belgique*, les services politiques, au sens strict, n'existent plus. On a maintenant dans les services Belgique ou Information générale, des journalistes et des « gorettes » de journalistes (c'est mon cas) spécialisés en politique ou qui sont plus sur le terrain politique, du moins davantage que sur le reste. Cette disparition est aussi un signe. J'avais noté autre chose de peut-être plus



périphérique mais néanmoins très important. C'est un phénomène plus ancien : la disparition des chroniques parlementaires. On en parlait un tout petit peu avec Ali Serghini à propos de l'absence de presse au Parlement de la Communauté française et ce, pour toute une série de raisons qu'il faudrait analyser. La chronique parlementaire et l'éditorial (et quelques informations, accessoirement) étaient vraiment centraux dans le monde et dans l'information politique d'un journal d'antan. Disons que ces disparitions sont la conséquence du triomphe de la logique citoyenne.

## Horizon d'un nouveau monde ?

À ces considérations, je voudrais ajouter ceci. Dans les pages Forum du journal *Le Soir*, je lisais une interview de Marcel Gauchet disant : « Un phénomène très surprenant [dit-il, répondant à une question] c'est la renaissance d'une sensibilité utopique, au sens exact du mot, c'est-à-dire la conviction qu'un autre monde est possible. De cet autre monde (là est la différence avec les anciennes utopies) on ne sait rien. Demeure simplement cette croyance que la société pourrait fonctionner d'une manière complètement différente. Cette conviction vide est néanmoins extrêmement forte chez beaucoup de gens ». Gauchet explique donc qu'il y a, de façon récurrente, la renaissance d'une sensibilité utopique. Je reprends ses termes : « À ce stade, c'est encore une conviction vide ». C'est une conviction vide, mais qu'il perçoit chez beaucoup de gens. D'une part, j'ai dit qu'il y a une sorte de dépolitisation au sens formel, structurel, institutionnel de la réflexion politique dans les journaux, et, d'autre part, une logique citoyenne ainsi que les réflexions de Marcel Gauchet. Je veux dire par-là que si l'on cumule les deux (la logique citoyenne et les réflexions de Gauchet), on retrouve, de façon récurrente, le besoin d'une forme d'expression journalistique politique et engagée. Cela s'est vu, par exemple, dans la dernière campagne très contestée du journal *Le Soir*. La campagne de relance titrait : « *Le Soir* se lève contre l'inacceptable ». On discerne un besoin d'engagement, quelque chose de plus que la simple disparition du politique ou de la logique citoyenne en tant que

telle. La sensibilité utopique récurrente à laquelle Gauchet fait allusion est présente. Mais je ne peux m'étendre là-dessus. Peut-être que, philosophiquement, cette notion pourrait être étendue car elle n'est pas encore définie. Gauchet la qualifie de vide, de quelque chose qu'il ne comprend pas encore, qu'il perçoit plus qu'il ne peut préciser. On pourrait penser que la campagne du *Soir* en est une manifestation.

## Exceptions au phénomène

Il y a eu d'autres signes de cela. Par exemple, en France, il y a deux ans (aux dernières élections législatives ou avant, je ne sais plus), l'hebdomadaire *Marianne* de Jean-François Khan avait fait un programme politique. Ce programme politique n'était carrément d'aucun parti, du moins, spécifiquement identifiable comme tel. Ce journal signifiait : « Voilà le programme politique idéal selon nous ou les choses qu'il faudrait promouvoir ». Par cet acte, il était un peu sorti de son rôle. C'est donc de nouveau une forme de signe de ce besoin d'engagement. Récemment, à l'occasion d'un Congrès du Parti Socialiste au Mans, le journal *Libération* (qui maintenant connaît de grosses difficultés) avait publié (je ne les ai pas vues en tant que telles mais on m'en a parlé) 50 propositions pour la Gauche. De manière tangible, il n'est accolé à aucun parti, ce qui prouve, une fois de plus, ce besoin d'engagement.

Une petite parenthèse : je suis italien et donc attentif à la presse italienne. D'avance, je consens à dire que la société italienne d'aujourd'hui est américanisée, autodétruite de l'intérieur, décérébrée par des années de berlusconisme, ce rouleau compresseur médiatique et politique qu'on a du mal à mesurer ici. Dans ce pays, si l'on regarde l'éventail des journaux, on constate qu'il y a une vitalité étonnante et presque anachronique de la presse engagée. Il est facile de classer les grands journaux, classement qu'ils effectuent eux-mêmes par ailleurs dans leur attitude de revendication. À Gauche, vous avez des grands journaux comme *La Repubblica* et *Il Manifesto* (un journal plutôt proche d'un mouvement communiste). À Droite et Centre Droite, vous avez *Liberazione*, *La Stampa* et *Corriere della sera*. Je voulais souligner ce phénomène particulier où le

fait de pouvoir se situer politiquement n'est pas une exception dans un pays, comme c'est le cas chez nous en Belgique.

## Le cas flamand

Il faut tout de même mettre un bémol; un invariant, une constante demeure: l'engagement du mouvement flamand. C'est quelque chose de tout à fait remarquable et qui se cristallise dans l'engagement éditorial véritable de la presse dans le Nord du pays. C'est un élément dopant ou constitutif du mouvement flamand qui est un mouvement ou un phénomène politique très important. De grands éditorialistes en Flandre comme Manu Ruys, Marc Platel (qui ensuite est passé à la Volks Unie) ont fait l'opinion et alimenté le mouvement flamand de l'intérieur. Le journal *Gazet van Antwerpen* est un des représentants d'un mouvement flamand, antiwallon et antisocialiste (car les socialistes sont associés naturellement à la Wallonie pour des raisons d'exercice, depuis des lustres, du pouvoir). À la fin des années 90, ce journal avait fait des émules en écrivant que, tous les quatre ans, une famille wallonne pourrait payer une Mercedes à chaque famille flamande (le journal faisait allusion aux transferts Nord-Sud). Je crois donc qu'il y a un rouleau compresseur flamand qui, à présent, s'est à peine réduit. Cette constance de la militance du mouvement peut être dite transparti et, en tous cas, est une réalité très forte. Dernièrement, l'affaire de Francorchamps a montré la vision que la presse flamande a eue de l'événement et qui se situe au-delà de la dénonciation, de l'incurie d'un certain exercice du pouvoir et de certains aspects, peut-être, d'une république bananière. La presse francophone a fait une critique tout à fait juste et implacable mais qui était dénoncée du côté des éditoriaux flamands. C'était très sensible et il y avait vraiment des phrases très significatives. Les éditoriaux flamands pointaient le problème presque pour se réjouir et, ce faisant, étaient satisfaits de voir, qu'au fond, la Wallonie correspondait encore aux clichés qu'ils ont colportés et qu'ils continuent de produire. C'était vouloir énoncer que, dans l'affaire Francorchamps, on retrouve la Wallonie, la vraie, qui persiste.

## Conclusion : un autre journalisme ?

Je voudrais lier un extrait d'une chronique d'Yvon Toussaint (un ancien rédacteur en chef du *Soir*) aux événements récents et au regain de ce qu'il y a du côté francophone, notamment en termes de journalisme politique, d'une certaine investigation. Je crois que, ces derniers temps, sur une série de choses (les scandales sur les logements sociaux, par exemple), à certains égards, il y a eu des dérapages mais, aussi, une certaine reprise et une bonne agressivité. Autrement dit, il y a une mauvaise agressivité mais il y a aussi une certaine bonne agressivité de la presse politique, à un certain niveau, vis-à-vis du monde politique. Cela se traduit par une volonté d'investigation, de soulever les choses, etc.

Voici donc l'extrait de la chronique d'Yvon Toussaint qui se réfère à un livre très intéressant intitulé *Éloge du secret*<sup>74</sup>. Ce livre est, en fait, une interview de Jean Lacouture (par le journaliste Hugues Lepaige) qui est, je crois, un peu à contre-courant mais qui a une pensée intéressante pouvant servir de réflexion dans tout ce magma qui nous tombe un peu sous les yeux pour le moment. Toussaint écrit: « La thèse de Lacouture s'énonce clairement: je suis un adversaire déclaré de ce qu'on appelle le journalisme d'investigation. Le journalisme n'est ni la police, ni la justice. La transparence, mot magnifique, aboutit à une absurdité totale, à la perversité, à l'effroi général. Je fais la critique d'un journalisme glouton. La part du non-dit est essentielle à la compréhension véritable de la société et tout dire tout le temps fait tomber dans la surexposition ». À cette conclusion provocante à propos du secret, Yvon Toussaint, en citant le livre de Lacouture, déclare: « Je ne sais que trois choses: que l'antidote nécessaire est le secret contre la société d'impudeur où se vautrent nos contemporains; qu'il met en garde contre un prétendu idéal de transparence et qu'il est un garde-fou contre le journalisme anthropophage ou coprophage ». Yvon Toussaint poursuit: « Ces choses-là sont rudes à entendre par certains professionnels de la profession et le moins qu'on puisse en dire est

qu'elles ne sont pas particulièrement portées par l'air du temps ». D'ailleurs, Hugues Lepaige (dont on se souviendra qu'en compagnie de Jean-François Bastin, il avait superbement poussé François Mitterrand dans ses derniers retranchements jusqu'à le faire piteusement battre en retraite dans une interview à propos des écoutes à l'Élysée) évoque, sans mollir, les révérences ou l'absence de sens critique qui, sous couvert de discrétion, peuvent aussi aboutir à un journalisme de connivence voire de collusion.

Mais Jean Lacouture argumente avec force. Il évoque, au passage, la nécessité pour un journaliste de s'inventer ses propres règles et de s'imposer une rigueur professionnelle. Le caractère exorbitant de son pouvoir et les vertus du *off the record*, l'inaïté qu'il y a à poursuivre une improbable vérité, ou une tout aussi inaccessible objectivité, la stupide chasse aux scoops, l'exigence de l'instantanéité et tant d'autres choses qui, en effet, polluent notre métier. Je vous recommande donc la lecture de ce livre, que vous soyez journaliste ou non (et, peut-être, surtout si vous ne l'êtes pas!).





# Introduction

Le point de départ le plus frappant quand on est amené à travailler sur les partis est de constater qu'ils sont devenus aujourd'hui un élément absolument incontournable d'une démocratie. On ne connaît pas de démocratie sans une pluralité de partis libres, tandis que l'on reconnaît une soi-disant démocratie au fait qu'elle revendique l'existence d'un parlement et d'élections, tout en canalisant très étroitement la vie des partis ; derrière un travail parlementaire de façade elle ne laisse, en réalité, de pouvoir qu'à un parti unique. Il y a donc, de fait, un lien consubstantiel entre la démocratie et les partis.

## De l'existence des partis

### Ce que disent les textes de droit

Pourtant, il reste dans la mentalité collective une formidable méfiance à l'égard des partis. Cette méfiance se traduit entre autres par l'absence de mention des partis dans les grands textes internationaux de reconnaissance des droits fondamentaux. Vous ne trouverez aucune mention des partis dans la Déclaration universelle des Droits de l'Homme (ONU, 1948), dans la Convention internationale sur les droits et libertés fondamentales (également adoptée dans le cadre de l'ONU), ou dans la Convention de sauvegarde des Droits de l'Homme et des libertés fondamentales (Conseil de l'Europe, 1950). On y parle d'élections de manière assez détaillée, mais pas des partis. Comme si on pouvait organiser des élections sans partis... Dans les Constitutions c'est un peu différent. Certaines Constitutions parlent des partis : l'allemande, l'italienne et la française

reconnaissent leur contribution à la formation de la volonté politique ou à l'expression du suffrage, mais c'est toujours très fugitif. La Constitution belge ne dit pas un mot sur les partis politiques. Souvent, la loi est extrêmement maigre, voire muette sur les partis. Il a fallu attendre longtemps – notamment les lois récentes de financement des partis dans plusieurs pays européens – pour qu'on en parle dans les textes de droit.

### Méfiance et préjugés

Je crois que ce phénomène juridique reflète un certain état de la philosophie politique – sur lequel je ne peux pas m'étendre – qui n'avait pas du tout prévu l'apparition des partis dans la conception originale de la démocratie, y compris dans la conception de la démocratie parlementaire. Mais cette discrétion sur les partis reflète aussi une méfiance persistante. Jean-Michel Besnier, dans son remarquable exposé, a distingué plusieurs formes d'universalisme ou d'universel. Il y en a deux à partir desquelles les partis sont, chaque fois, disqualifiés, et je dirais que les deux, ensemble, font l'essentiel de la pensée occidentale ou d'un certain fond de pensée occidentale lors de ces derniers siècles.

Il y a d'abord tous les mythes de l'unité nationale face auxquels les partis sont, par principe, suspects d'être des vecteurs de divisions artificielles dépourvues de consistance dans la société elle-même. Dans une version quasiment fasciste c'est, par exemple, l'opposition (très présente dans les années 1930) entre le pays réel (le pays des citoyens effectifs) et le pays légal (le pays tel qu'il est représenté par les partis). L'idée reste aujourd'hui très répandue selon laquelle beaucoup de querelles sont des querelles politiques, des conflits politiques, des oppositions

politiques. Comme s'il y avait une sorte d'artificialité de l'action politique et des partis, créant des divisions inutiles et malsaines, alors que la société, elle, serait beaucoup plus unitaire, beaucoup plus unifiée ou, en tout cas, plus unifiable. À cet égard, il faut se rappeler l'étymologie du mot parti. « Parti » s'enracine dans le latin *pars*, et l'adjectif qui en dérive est « partisan », terme négativement connoté.

Il y a, par ailleurs, une autre forme d'universel particulièrement influente en France : c'est l'universalisme dont le *Contrat social* de Rousseau est une expression (il y en a, évidemment, une foule d'autres). C'est un modèle théorique très consistant, dans lequel le parti est l'expression de principes et d'intérêts catégoriels représentant une fraction de la nation. Dans cette vision universaliste, le parti doit se dépasser à la recherche d'un intérêt général ou d'un intérêt national qui permettrait d'atteindre une véritable universalité et, à travers elle, une unité.

## Le génie belge

Face à cette méfiance à l'égard des partis et à ce maintien d'idéaux relevant de formes d'universalité, la Belgique se singularise assez nettement : elle possède une culture politique et une histoire qui ne sont pas aussi clairement marquées, depuis la création de l'État, par ces idéaux. On y retrouve, malgré tout, cette méfiance à l'égard des partis. Cependant, il s'est créé en Belgique, au fil de l'histoire, l'idée que nous posséderions une sorte de génie national qui aurait contourné cette vision extrêmement sévère à l'égard des partis. En Belgique, nous avons la conviction d'avoir compris que si l'on doit poursuivre l'élaboration d'une norme à travers la loi, cette norme n'est jamais donnée a priori. Ce n'est ni une donnée de la raison, ni une donnée transcendante à fondement métaphysique, religieux ou historique quelconque. On ne peut ni prétendre atteindre une norme préétablie, ni même prétendre construire une norme authentiquement universelle ou consensuelle. En Belgique, nous avons compris que nous devons nous engager dans la construction de la norme : nous avons renoncé aux mythes de la raison, de la volonté générale, de l'horizon universel, de l'État

dépositaire ou créateur des valeurs, et nous savons que nous pouvons, tout au plus (comme Jean-Michel Besnier l'a très bien expliqué), prétendre construire la norme et nous mettre d'accord sur des procédures d'élaboration de compromis.

Ce serait là le génie belge, dont on est relativement fier dans le monde politique et associatif, peut-être moins dans le reste de la société. Cela me paraît une vision assez réaliste des pratiques démocratiques, mais je ne suis pas sûr, en revanche, qu'il faille y voir un génie belge. S'exprimer de la sorte, c'est croire à une singularité que l'on pourrait opposer à la singularité française, au mythe républicain de l'universel ou de la volonté générale. Or le fonctionnement effectif de la démocratie et du système des partis s'enracine dans un phénomène qui est celui des clivages, et qui n'est en rien une spécificité belge.

# Théorie des clivages

## Origine sociologique

La théorie des clivages tente de rendre compte de la constitution des partis politiques et du fonctionnement effectif de la démocratie dans la plupart des pays européens. Je me réfère aux pays européens qui ont été touchés à la fois, aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, par la révolution politique, c'est-à-dire le passage de l'Ancien Régime à des démocraties parlementaires, et par le processus d'industrialisation, c'est-à-dire le passage d'une société essentiellement agricole, fondée sur la propriété terrienne et un certain pouvoir de l'aristocratie, à une société de libre commerce fondée sur l'industrie.

## Clivage ou compromis ?

Il n'y a donc pas de singularité belge dans la notion de clivage. C'est un modèle d'interprétation paneuropéen. Par ailleurs, la version belgo-belge de cette compréhension de la démocratie, c'est-à-dire la construction patiente et apaisée de compromis ayant, au minimum, la vertu d'atteindre à une

certaine stabilisation des points de vue et de dégager des normes de droit et des lois, fait trop souvent l'économie des rapports de force. On oublie ainsi que, dans le fonctionnement d'une démocratie fondée sur des clivages, on a affaire à autre chose que simplement du procédural. Ceci n'est pas du tout une critique à l'égard de l'exposé de Jean-Michel Besnier, mais bien à l'égard du nouveau discours standard sur le fonctionnement des sociétés plurielles et démocratiques. Je suis assez mal à l'aise devant le caractère angélique de cette vision des choses, à laquelle j'aurais tendance à opposer ce que dit Sartre dans *Saint Genet, comédien et martyr*: « Nous ne sommes pas des anges, nous n'avons pas encore le droit de tous nous aimer ».

## Types de clivages

### Définition

En effet, un clivage désigne une division profonde d'une société sur un enjeu fondamental autour duquel on observe la formation, grosso modo, de deux camps antagonistes. L'autre caractéristique d'un clivage est que cette division sur un enjeu fondamental s'inscrit dans la durée. En d'autres termes, un clivage n'est pas un simple phénomène passager ou une polémique transitoire. La notion de clivage n'a d'intérêt que si l'on peut, à partir d'elle, observer une structuration de longue durée de la vie politique dans un certain nombre de pays.

### Clivage philosophique et clivage socio-économique

Le premier grand théoricien de cette notion, Stein Rokkan, rattachait la notion de clivage à la double révolution que j'ai évoquée, la révolution politique conduisant à la démocratie et la révolution économique conduisant à l'industrialisation. Cette double révolution avait débouché, selon lui, sur quatre clivages observables dans la plupart des démocraties européennes.

En Belgique, on peut considérer que sur les quatre clivages, trois sont opérationnels. Historiquement, le premier à être apparu est le clivage Église/État, qui oppose deux mondes sur le rôle respectif que l'on peut donner à l'Église et à l'État dans l'organisation de l'enseignement et d'un certain nombre de services à la population. Cette question rejoint aussi celle du législateur. La démocratie suppose-t-elle un État laïcisé dont tous les rouages fonctionneraient en faisant abstraction d'une référence religieuse ? C'est bien ce qu'institue la Constitution belge, qui est profondément laïque quoi qu'on en dise parfois. Mais la question subsiste même dans un cadre officiellement laïcisé : il s'agit de savoir si, en sourdine ou en coulisses, dans les rapports de force effectifs ainsi que dans l'inspiration qui anime les lois, ne jouent pas des forces et des convictions religieuses imprimant un caractère confessionnel précis aux législations mises en œuvre. D'emblée donc, à la naissance des démocraties parlementaires, surgit ce clivage qui porte sur le rôle respectif de l'Église et de l'État mais aussi sur l'identité ultime du législateur, de l'auteur de la loi.

Le deuxième grand clivage est le clivage possédants/travailleurs qu'on qualifie aujourd'hui de socio-économique (le premier est souvent qualifié de philosophique). Ce clivage est né, au XIX<sup>e</sup> siècle, du nouveau statut des masses laborieuses qui quittaient de plus en plus les campagnes, entrant dans un nouveau cadre professionnel et économique qu'on appelle salariat et qui recouvrait clairement, à l'époque, un rapport d'exploitation.

### Le clivage centre/périphérie

Le troisième grand clivage est le clivage centre/périphérie qui, en Belgique, prendra une importance particulière car il se confondra progressivement avec un clivage linguistique et communautaire. En effet, la Belgique naît sous la forme d'un État unitaire et centralisé ne reconnaissant qu'une seule langue officielle, le français, ce qui relègue dans les marges l'écrasante majorité de la population qui ne parle pas français : aussi bien ceux qui parlent des patois germaniques que ceux qui parlent des

patois latins de diverses natures. Le français était l'apanage de l'appareil d'État et des élites politiques, économiques, culturelles et judiciaires répandues dans tout le pays, mais qui ne constituaient qu'une petite frange de celui-ci.

## Qui produit les clivages ?

---

La question qui se pose en termes d'analyse politique est de savoir si ce sont les partis qui font les clivages ou les clivages qui font les partis. Cela me semble être une question importante car on répète encore trop souvent que ce sont les partis qui déterminent les clivages, créant ainsi des bipartitions artificielles. Ce seraient les partis qui inventeraient des enjeux qu'on appelle « politiques » ou « partisans », et qui seraient à l'origine du caractère clivé, non consensuel, non unifié de la vie publique. Le corollaire (je ne m'attarderai pas sur ce thème) en est la croyance que ce sont les partis qui sont à l'origine des piliers en Belgique, au sens de l'ensemble des organisations associatives, syndicales, mutualistes, etc., rassemblées autour de certaines valeurs ou d'une idéologie commune. Il subsiste le fantasme selon lequel les piliers sont des créations des partis destinées à leur assurer une sorte de vivier électoral permanent et un relais dans la société.

# Le phénomène du clivage

## La succession des stades

---

Sans en faire la démonstration historique, je crois utile d'indiquer rapidement que c'est exactement l'inverse qui s'est produit. La séquence historique effective que l'on peut reconstituer est la suivante :

- ▶ l'apparition d'un déséquilibre profond qui fait clivage ;
- ▶ la structuration d'une partie de la société civile autour de ce clivage ;
- ▶ l'apparition de partis qui se créent ou se positionnent en fonction de ce clivage.

L'élément commun aux différents clivages est l'apparition initiale d'un rapport de force (éventuellement, d'un phénomène d'oppression ou d'exploitation, selon la nature du clivage) très déséquilibré, portant sur un enjeu persistant et qui n'est pas d'importance secondaire.

La condition supplémentaire pour qu'un clivage s'inscrive dans la durée, produise une structuration de la société civile et ensuite la création d'un ou de plusieurs partis, c'est la possibilité d'identifier un adversaire. Cette identification est importante pour ceux qui subissent le déséquilibre initial : cet adversaire doit être « physique », identifiable à des groupes détenteurs d'une certaine puissance, d'un certain pouvoir. Mais cela doit être aussi un adversaire idéologique, porteur d'une conception du monde, d'un système de valeurs, d'une doctrine que l'on pourra cerner et contester, dont on pourra dénoncer la responsabilité dans le déséquilibre subi. Face à l'adversaire idéologique, il sera alors possible de dresser un contre-feu idéologique, une contre-doctrine.

## Clivage philosophique

---

J'ai insisté sur le fait que la Constitution belge est laïque, mais, à la naissance de la Belgique, il est clair que le pays est dominé par les Catholiques. Il l'est, profondément, sur le plan des conceptions philosophiques ou religieuses, mais aussi par la composition du monde parlementaire, ainsi que par le quasi-monopole que possèdent de facto l'Église et les organisations catholiques dans la formation des âmes et des citoyens par le biais de l'enseignement et des congrégations. De plus, l'état du droit est très profondément catholique : il est marqué par un certain nombre de valeurs familialistes et de normes traditionnelles qui sont davantage inscrites dans la tradition catholique que dans l'autre courant politique présent à l'époque, c'est-à-dire le courant libéral, plus individualiste. C'est d'ailleurs contre cette domination que l'Université libre de Bruxelles est créée en 1832, ainsi qu'une série d'associations d'anticléricaux ou de libres-penseurs. Tous ces phénomènes s'observent dans la période de

fonctionnement du régime (les années 1830 et surtout le début des années 1840) pendant laquelle la domination catholique conduit à l'adoption d'une série de lois et de règles en matière d'enseignement qui donnaient des privilèges manifestes à l'Église et aux écoles confessionnelles.

## Clivage socio-économique et clivage communautaire

---

À propos du clivage socio-économique, je ne crois pas devoir faire la moindre démonstration puisque chacun connaît le déséquilibre entre les droits, la situation financière et la sécurité d'existence du monde de l'industrie naissante (les grands propriétaires terriens, les possédants, le monde patronal) et la précarité du monde ouvrier; tout le monde, aujourd'hui, reconnaît ce déséquilibre ou ce rapport de force. Sur le plan linguistique et communautaire, j'ai rappelé la naissance, tout à fait incongrue, d'un État centralisé qui ne connaît qu'une seule langue officielle alors que celle-ci n'est parlée que par une petite minorité. Simple rappel symbolique: c'est en 1967 que l'on a enfin traduit officiellement en néerlandais la Constitution belge (il circulait évidemment des traductions officieuses), soit 137 ans après la fondation de l'État. C'est un élément parmi d'autres qui permet de comprendre l'agressivité flamande à l'égard de la domination francophone. Cette domination, comme je l'ai signalé, était en outre sociale autant que linguistique. Le mouvement flamand a pris son essor dès les années 1840 parce que, derrière la question pratique de la langue, il y avait en plus la question symbolique du rapport social, le français étant la langue des élites. Imposer son usage et refuser d'employer le néerlandais était, de la part des couches supérieures francophones, une manière d'ajouter à un problème pratique un symbole permanent d'oppression sur le plan social.

## Faux clivages

---

L'existence d'un déséquilibre majeur conduisant une partie de la société à ressentir un rapport d'inégalité,

d'oppression ou d'exploitation, est le premier élément constitutif d'un clivage. Cette condition initiale, mais aussi la succession des trois stades que j'ai évoquée – déséquilibre, auto-organisation de la société civile, création de partis –, permettent d'éviter de qualifier de clivages des phénomènes passagers ou instables autour desquels peuvent, éventuellement, se créer des lignes de fracture extrêmement fortes (rappelons-nous ce qu'on a appelé l'opposition, dans la foulée de l'affaire Dutroux, entre soi-disant « croyants » et soi-disant « incroyants »), mais qui ne constituent pas des clivages au sens que je viens de définir ici. Toute opposition collective ou politique, même farouche, n'est pas un clivage: la notion n'a de sens que si elle n'est pas galvaudée.

## Le clivage à travers l'histoire de la Belgique

L'enchaînement en trois temps caractéristique d'un clivage commence donc par l'instauration ou le constat d'un rapport de force profondément déséquilibré, puis se poursuit par la structuration de la société civile. Dans les trois domaines que j'ai évoqués, on a vu très rapidement se constituer, autour de chacun de ces clivages, toute une série d'organisations, essentiellement à l'initiative de ceux qui étaient en position dominée.

## L'enseignement

---

Se sont ainsi créées, dans la Belgique nouvelle, un certain nombre d'organisations anticléricales et de mouvements de libre-pensée. L'Université libre de Bruxelles essayait d'exercer un contrepoids à la domination catholique sur l'enseignement en brisant son monopole sur l'enseignement supérieur et en militant pour la création d'un enseignement public. On a failli oublier, dans la

rédaction de la Constitution belge, de reconnaître à l'État le droit de créer des écoles s'il le juge nécessaire. La première rédaction de l'article 24 de la Constitution était : « L'enseignement est libre » – sans plus. Sous le terme de liberté il n'était pas évident du tout que l'État avait le droit de créer un enseignement, puisque celui-ci n'aurait pas été libre au sens d'une initiative privée, non étatique et non contrôlée par l'État. Il a fallu l'intervention d'un membre du Congrès national pour que l'on ajoute que l'État peut aussi intervenir en matière d'enseignement là où le besoin s'en fait sentir. Se crée donc d'abord une société civile organisée dans le monde anticlérical pour réagir à ce qui est alors clairement une prédominance des Catholiques.

## Associations et société civile

Le même phénomène s'observe, bien entendu, sur le plan socio-économique : il se forme au XIX<sup>e</sup> siècle une multitude de sociétés de secours mutuel, de sociétés coopératives, de comités de défense des droits des travailleurs (à l'échelle locale et des métiers) qui donneront naissance aux syndicats, une presse d'inspiration socialiste ou ouvriériste, etc. Sur le plan linguistique puis communautaire, dès les années 1840 l'on voit se constituer les premières associations qui formeront ce qu'on appelle le Mouvement Flamand, avec ses organisations structurées revendiquant la reconnaissance et l'usage du néerlandais. Beaucoup plus tardivement, on verra se créer des équivalents wallons (fédéralistes et régionalistes) représentant les intérêts de l'autre grande région périphérique. Il faudra attendre le début du XX<sup>e</sup> siècle et, surtout, l'après Seconde Guerre mondiale pour que les francophones commencent à quitter leur position dominante et se rendent compte qu'ils deviennent la partie dominée de l'État. En effet, avec l'introduction du suffrage universel (1893-1919), le poids numérique de la Flandre commence, progressivement, à s'imposer dans tout le jeu politique et cela se traduit par une majorité parlementaire flamande. De plus, à partir des années 1950, on observe un renversement en termes de richesses produites, la Wallonie passant deuxième

derrière la Flandre qui était, jusque-là, une région nettement plus pauvre.

La deuxième strate d'un clivage est donc la constitution d'une société civile. En réaction à l'auto-organisation des dominés, la sphère dominante doit elle aussi s'organiser pour, en quelque sorte, résister à ce qui lui apparaît comme une menace. Je n'en donnerai qu'un seul exemple. Dans la foulée de l'apparition du clivage philosophique (Église/État) et du clivage socio-économique (possédants/travailleurs), ce sera la création, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, de toute une série d'organisations ouvrières d'inspiration catholique qui combattent, à la fois, le péril rouge et l'esprit très anticlérical du monde ouvrier, singulièrement en Wallonie.

## Constitution des partis

C'est seulement en un troisième temps, et avec plus ou moins de retard sur les deux premières phases, que se constituent un ou des partis politiques représentatifs des positionnements de base autour d'un clivage. Le premier parti constitué comme tel dans l'histoire de Belgique est le Parti libéral en 1846, et ce n'est pas un hasard étant donné la domination catholique à la naissance du pays. Le deuxième parti qui se crée, sous une forme d'ailleurs moins structurée, est le Parti catholique en 1884. Il apparaît dans une période de domination électorale et gouvernementale des libéraux : de 1857 à 1870 et de 1878 à 1884, la Belgique connaît des gouvernements libéraux homogènes, interrompus par des gouvernements catholiques homogènes de 1870 à 1878 seulement. C'est d'ailleurs une époque de tension sur le plan des relations Église-État, notamment avec la querelle des inhumations. Peut-on laisser l'Église catholique avoir le monopole de l'organisation des inhumations et donc le choix de refuser ou, éventuellement, d'imposer ses rites à ceux qui ne répondraient pas à ses préceptes ou à ceux qui ne veulent pas s'y soumettre ? Je crois que ce n'est pas du tout un hasard si le Parti catholique se structure dans une période qui a été, pour l'essentiel et politiquement parlant, de domination libérale.



Je n'ai pas besoin d'insister pour inscrire dans la même logique la création du Parti ouvrier belge en 1885, à une période de misère ouvrière aiguë qui débouchera, en 1886, sur des protestations de masse réprimées dans le sang. Les partis naîtront plus tardivement sur base du clivage centre/périphérie. Il faut attendre 1919 pour voir un vrai parti flamand se constituer, et 1965-68 pour voir de vrais partis wallons (dont le Rassemblement wallon) se former comme tels. En 1964, c'est la création du FDF en réaction à l'abandon du volet linguistique du recensement de la population et à la fixation de la frontière linguistique. Chaque fois, le temps de retard des partis par rapport à l'apparition des clivages et la structuration de la société civile montre bien la hiérarchie des facteurs ; se crée d'abord le déséquilibre initial, puis la structuration de la société civile, et, enfin, le ou les partis. La naissance des partis s'opère non seulement en dernier mais, généralement, elle est due à un certain nombre de ces organisations de la société civile.

## Caractéristiques théoriques des partis

### Se former autour d'un clivage

Chacun des grands partis que j'ai évoqués s'est créé à l'initiative d'un groupe d'associations actives dans un des deux pôles, dans un des deux positionnements autour d'un clivage. Ce sont ces organisations qui décident de se rassembler et de former un mouvement politique ou un parti. Ce ne sont pas les partis qui créent des clivages ni, autour d'eux, une société civile à leur main, ce qu'on appelle familièrement les piliers. En revanche, ils subissent bel et bien le poids des clivages aussi longtemps que ceux-ci restent forts ou prégnants.

### Se positionner

Les partis chrétiens successifs – du Parti catholique à tous ses héritiers – ont essayé de contourner ou

de dépasser par le haut le clivage socio-économique en prétendant ne s'inscrire dans aucune des deux thèses ou n'agir en faveur exclusive d'aucun des deux groupes d'intérêts. Ils ont tenté d'être en position interclassiste ou en position centriste à propos du clivage socio-économique.

En réalité, les partis chrétiens, abstraction faite de l'alliance initiale et manifeste du Parti catholique avec les classes supérieures, ne sont parvenus, vaille que vaille, à maintenir cette position plus ou moins centriste qu'en alternant des politiques qui étaient plus marquées dans un sens ou dans un autre selon les coalitions gouvernementales auxquelles ils participaient, ou selon les époques. Il y a eu des déchirements à l'intérieur des partis sociaux-chrétiens sur ces questions selon la tendance qui l'emportait en termes de politique effective. Surtout, les partis chrétiens ne sont parvenus à rester interclassistes qu'en intégrant l'expression des classes et des intérêts socio-économiques divers en leur sein. C'est ce qu'on a appelé le système des *standen* ou le système des « familles » internes au PSC-CVP, du CEPIC à la démocratie chrétienne pour prendre à titre d'exemples la droite et la gauche de l'ancien PSC.

Intégrer ces différentes coalitions d'intérêts, c'est reconnaître qu'il y a bien un clivage à l'œuvre au plan socio-économique et qu'un parti interclassiste ne peut être qu'une instance de conciliation, en son sein, de ces intérêts divergents. Mais, en aucune manière, un parti n'a la capacité de se détacher de ce clivage ou de fonctionner comme s'il n'existait pas.

### Essais d'évitement du clivage philosophique

On en trouve des exemples plus récents de ce même phénomène à propos d'un autre clivage : je pense à l'émergence, ces 50 dernières années, d'une succession de partis pluralistes, qui ont voulu rassembler à la fois des croyants et des incroyants, des cléricaux et des anticléricaux. Cela a été le cas du PLP qui prenait le relais du Parti libéral en 1961 ; c'est toujours le cas, aujourd'hui, au MR ;

c'est nettement moins manifeste ou avéré au VLD. Mais, officiellement, ce sont là des partis pluralistes. C'était aussi le cas, d'emblée, du FDF, ainsi que de la Volksunie quand elle s'est créée en 1958 à partir de la Christelijke Vlaamse Volksunie qui, elle, revendiquait une appartenance confessionnelle.

Il est donc des partis qui ont tenté de surmonter le clivage philosophique comme le Parti social-chrétien l'a fait à l'égard du clivage socio-économique, c'est-à-dire en reconnaissant la réalité du clivage, en intégrant tant que faire se peut des représentants des différentes tendances et en essayant de les faire coexister. On ne se tire donc pas si facilement que cela d'un clivage : ils s'imposent aux partis malgré eux.

## Avantages et inconvénients des clivages

Les partis sont tellement travaillés par les clivages que l'on peut faire une double liste des avantages et des inconvénients qu'il y a à être ainsi adossé à un clivage. Si les partis ont un enracinement fort dans un certain nombre de clivages (même s'ils ne sont pas obligés de se profiler sur tous), cela a un certain nombre d'effets sur leur dynamique. Ces effets ne sont d'ailleurs pas figés ; on peut chaque fois renverser, sur un critère donné, le caractère positif ou négatif de l'adossement à un clivage.

### **Viviers électoraux et boîtes à idées**

Qui dit adossement d'un parti à un clivage dit ancrage de ce parti dans la société civile organisée, dans un ensemble d'associations, de mouvements structurés (dans certains cas, ce que l'on appelle un pilier) avec, si l'on va jusqu'au bout du cynisme, une double possibilité d'instrumentalisation.

D'une part, ces organisations sont des viviers électoraux assez stables, du moins aussi longtemps qu'elles gardent leur emprise sur les esprits. Par ailleurs, ces organisations constituent aussi pour les partis politiques de gigantesques boîtes à idées. Cela permet aux partis de savoir que penser à propos d'un certain nombre de sujets. En effet, ils ont autour d'eux toute une série d'interlocuteurs spécialisés dans la réflexion sur un sujet donné et qui sont souvent des associations ayant une certaine tenue intellectuelle. Il y a ainsi avantage, pour un parti, à être ancré dans la société civile organisée, qu'il est possible d'instrumentaliser.

Mais il y a l'inconvénient que cet ancrage peut devenir aussi une dépendance. Les organisations en relation constante avec un parti attendent que celui-ci soit leur relais, défende leurs revendications, accomplisse une partie de leur programme, se batte sur leurs priorités dans les coalitions gouvernementales. L'instrumentalisation joue donc aussi en sens inverse. Le parti est appelé, convoqué à traduire fidèlement ce que certaines organisations ont défini comme priorités.

En période électorale, il est étonnant de voir le degré de virilité des mémorandums et autres textes que les organisations envoient aux états-majors politiques en leur faisant bien comprendre : « C'est justement parce que nous sommes amis qu'il faut obéir ». Ce n'est évidemment pas à l'autre bord que l'on va donner des consignes !

### **Construction et visibilité de l'identité**

On peut prendre une autre facette : qui dit adossement d'un parti à un clivage dit constitution pour ce parti d'un corps de doctrine, d'un système de valeurs, d'une vision du monde claire, structurée. Cette vision s'est construite sur la durée autour de ces enjeux fondamentaux qui ont fini par conduire à la création du parti tout en lui donnant une ossature intellectuelle, une mémoire, une sorte de culture



propre faisant son identité. Celle-ci est un élément important dans des négociations politiques mais aussi – pourquoi pas ? – lors des campagnes électorales. Mais, bien évidemment, cet avantage se renverse aussi : cette doctrine claire, historiquement constituée, collectivement construite, menace à tout moment de devenir une doctrine ossifiée, un fond de commerce, une sorte de stratification des idées, y compris les plus anciennes. Se font jour alors le vieux cléralisme de certains, le vieil anticléralisme d'autres, la vieille méfiance à l'égard des syndicats, la vieille méfiance à l'égard du patronat, la vision apocalyptique qu'une certaine Flandre peut avoir de la Wallonie, etc.

Il est d'ailleurs assez intéressant de remarquer que l'on oscille sans cesse dans les réquisitions adressées aux partis politiques. On se plaint beaucoup de leur perte de substance, d'identité, de courage politique, on trouve qu'ils n'ont pas d'arêtes assez nettes, qu'ils ne jouent pas franc-jeu, qu'ils manquent, aujourd'hui, d'un profil acéré. C'est, au fond, la même chose que l'on dit à l'égard des journaux : pourquoi n'y a-t-il plus de journaux d'opinion ? Mais dès qu'un parti défend bec et ongles un programme clair ou des positions tranchées, vous voyez apparaître (parfois dans le chef des mêmes personnes) la critique inverse : « Ces doctrinaires sont incapables de s'ouvrir à l'opinion adverse ; ils n'ont pas le sens de la complexité. La société a bougé, c'est de l'archaïsme intellectuel ».

## Les clivages postmodernes

### Mutations sociologiques

Jusque dans le courant des années 1980, on observait une relative stabilité électorale sur le long terme en Belgique ; les rapports de force se modifiaient,

mais il restait une domination catholique au Nord, une domination socialiste au Sud, une relative domination libérale à Bruxelles. Les partis ont l'avantage, par leur ancrage au sein des clivages, d'avoir une base électorale a priori stable.

Cependant, lorsque les conditions de formation des clivages, la société, la réalité, les groupes qui vivent ou qui vivaient les déséquilibres se transforment, les bases électorales se modifient aussi. *La Libre Belgique* m'avait demandé, il y a quelques années, un papier sur le thème : « La Gauche a-t-elle perdu son âme ? ». Je me suis permis de faire une réponse qui consistait à dire : « Et si elle avait perdu son corps ? ». Le problème n'est pas d'abord qu'elle ait perdu ou non son âme ; le problème est qu'un parti ouvrier n'a plus de sens aujourd'hui (même si, officiellement, le PS a toujours comme charte fondamentale la Déclaration de Quaregnon, et donc la collectivisation des moyens de production). Le monde ouvrier est devenu minoritaire tandis que le monde du salariat est infiniment complexe, diffracté, que ce soit en termes de métiers, de conditions de travail, d'horaires, de sexe (on sait que les femmes ne travaillent pas de la même manière, ne font pas les mêmes carrières que les hommes – on l'a vu dans les récentes négociations autour du Pacte de solidarité entre les générations). Ainsi, la transformation interne des réalités socio-économiques s'accompagne d'une volatilité de l'électorat ; un parti qui était – croyait-t-il – adossé à un vivier électoral supposé stable devient, en fait, extrêmement fragile lorsque la réalité sociologique se transforme. Cela ne fait pas disparaître pour autant le clivage socio-économique, mais cela explique qu'il prenne aujourd'hui des formes nouvelles (mouvements altermondialistes, contestation de l'OMC, de la directive Bolkestein sur les services, du projet de Constitution européenne, etc.).

Ainsi, des phénomènes que l'on interprète souvent comme étant la négation ou la liquidation des clivages peuvent encore s'interpréter à l'intérieur de la clé d'interprétation que sont les clivages. C'est

possible pour autant que l'on admette – ce qui est à mes yeux une évidence – que les clivages peuvent bouger, changer d'intensité, disparaître ou se renouveler, selon les cas, comme n'importe quelle réalité historique collectivement constituée. Il n'y a aucune raison qu'ils soient intemporels, puisqu'ils sont précisément des produits de l'histoire.

## Les tendances électorales en Belgique

J'aborde à présent le point le plus gênant pour ce modèle d'explication ou de compréhension. Il semble bien qu'il y ait des phénomènes électoraux (donc aussi sociologiques) qui, eux, échappent à ce modèle. Entre politologues, on débat à perte de vue de cette question : « Faut-il ajouter de nouveaux clivages à la liste existante ? ». Plus précisément, la question est : « Que fait-on, en Belgique et en Europe, des deux lignes de fond électorales que sont l'apparition et le développement de partis écologistes et la remontée en puissance de partis d'extrême droite, nationaux populistes ou de droite dure ? ».

Fixons les idées sur la durée : si l'on prend les courbes électorales depuis l'après-guerre, deux tendances sont clairement en déclin progressif, tendanciel (donc pas abyssal), en Belgique et dans d'autres pays. Ce sont les familles chrétienne et socialiste. En Belgique, parmi les trois familles traditionnelles, la troisième, la famille libérale, est au contraire clairement en progrès (malgré son dernier échec électoral, mais il ne faut pas se fonder sur une seule élection). On observe une tendance très soutenue à la hausse en faveur des partis libéraux, et pas seulement en Belgique. Mais on observe aussi que deux tendances situées en dehors de ces trois familles traditionnelles sont, en Belgique, en progrès marqué depuis, pour prendre le tournant majeur comme repère, les élections législatives du 24 novembre 1991 : les Verts d'une part et l'extrême droite d'autre part. Il faut donc tenir compte, dans l'analyse, du fait que deux groupes de partis représentant des types de sensibilités très différentes ont l'air de ne pas se laisser intégrer dans

l'explication en termes de clivages. À moins, au contraire, qu'ils relancent le modèle des clivages, mais en imposant de reconnaître autant de nouveaux clivages qu'il y a de nouvelles tendances politiques inscrites dans la durée. Examinons donc cette hypothèse pour finir.

## Le clivage matérialisme/post-matérialisme

L'apparition et le développement des partis écologistes ont fait naître l'hypothèse selon laquelle il existe désormais un clivage supplémentaire, typiquement contemporain : le clivage matérialisme/post-matérialisme. On observe en effet, déjà en amont de ces partis, une remise en cause du matérialisme à l'initiative d'un certain nombre d'associations, remise en cause qui va au-delà de la question environnementale. Depuis plus de 30 ans maintenant, certains crient « halte à la croissance » et annoncent la faillite de notre modèle de civilisation fondé sur l'expansion économique continue. Cette protestation vise les dégâts environnementaux que peut produire le productivisme, la transformation des modes de relations humaines, le développement de l'individualisme, la marchandisation des services et des rapports sociaux (substitution de professionnels du social et de « coachs » familiaux aux relations d'entraide traditionnelles, solitude urbaine, déliaison sociale...).

En outre, on observe une montée en puissance d'interrogations très immatérielles, notamment dans les débats sur la bioéthique et les conséquences des progrès technologiques, interrogations qui ne se laissent pas réduire à l'opposition déjà ancienne des milieux confessionnels à certaines évolutions médicales ou scientifiques. En Belgique, on l'a très bien vu au cours de l'année 2000, lors de la grande discussion au Sénat en matière d'euthanasie. Les divisions étaient internes au monde chrétien comme au monde laïque, en particulier dans la société civile, et on sentait que plusieurs manières de poser le problème étaient irréductibles à la question confessionnelle (enjeux concernant le pouvoir de la médecine, la liberté du patient, etc.).

Une hypothèse a donc émergé, face à tous ces phénomènes, selon laquelle on assisterait à l'apparition d'un clivage matérialisme/post-matérialisme, clivage qui n'est pas encore unanimement reconnu dans la mesure où l'on peut avoir l'impression qu'il est plus faible que d'autres, qu'il se nourrit d'oppositions moins frontales que celles qui caractérisent les clivages classiques. Et ce notamment parce que l'on a vu, plus ou moins rapidement selon les pays, un certain nombre de partis traditionnels adopter ou adapter les idées écologistes, les mettre pour partie à leur programme. Cela semble affadir la ligne de fracture entre l'anti-productiviste d'une part, et les partis et tendances plus attachées au développement économique d'autre part. Il subsiste donc une relative incertitude sur l'existence même de ce clivage, ce qui n'est pas étonnant : par principe, un clivage s'inscrit dans la durée ; il faut donc du temps pour être sûr qu'il s'est constitué.

Il reste que, depuis l'installation des nouvelles coalitions gouvernementales en Belgique en 2003 et 2004, on ne peut pas dire que le clivage matérialisme/post-matérialisme se soit affadi. Pensez à la question de Francorchamps et à la manière dont on s'est invectivé, avant les élections de 2003, autour du choix à faire entre les intérêts économiques et la santé publique. Pensez aussi aux discussions extrêmement vives sur certaines livraisons d'armes au Népal ou à la Tanzanie : elles traduisaient une opposition frontale entre intérêts économiques et intérêts éthiques. J'observe, au passage, que sur la question de la Tanzanie, la discussion a été interne aux partis *a priori* considérés comme matérialistes ; en tout cas, le Parti socialiste a été très hésitant. Le débat aussi été très serré au CDH, parti dont certaines personnalités croient à l'existence d'un clivage matérialisme/post-matérialisme, de sorte qu'elles entendent profiler résolument le CDH du côté post-matérialiste.

Le débat sur le protocole de Kyoto, avec tous les retards observables dans sa mise en œuvre et le caractère mondial des confrontations qu'il suscite, me paraît relever également d'un clivage matérialisme/post-matérialisme. L'attitude des États-Unis, qui ont toujours refusé de ratifier le protocole, se

fonde uniquement sur la prospérité économique américaine ; c'est presque un cas d'école trop pur pour être vrai. Les débats que nous avons connus en Belgique sur DHL, le conflit entre les retombées économiques et les emplois générés par l'aéroport de Zaventem et la santé des riverains, s'inscrivent apparemment dans le même cadre. On peut en dire autant des bras de fer sur les OGM, la bioéthique, la directive REACH adoptée au Parlement européen sur le contrôle de l'industrie chimique, etc. Il me semble qu'il y a de quoi poser l'hypothèse de l'existence et de la consistance d'un clivage matérialisme/post-matérialisme.

## Le problème de l'extrême droite

En revanche, l'extrême droite semble a priori rester hors jeu. À l'époque où la théorie des clivages se développe, l'extrême droite est disqualifiée par sa compromission dans des expériences plus que malheureuses : elle est rayée de la carte politique, tout à fait marginalisée. Quand elle réapparaît en force au cours des années 1980, c'est une véritable interrogation pour les historiens et les spécialistes de la chose politique. On peut dès lors être tenté de considérer qu'elle échappe tout à fait au modèle des clivages.

Cependant, elle revendique elle-même le fait d'occuper un des deux termes d'un clivage fondamental. D'abord sous la forme de ce que l'on pourrait appeler la grande protestation. Une des caractéristiques de l'extrême droite est de former des partis anti-tout : anti-Wallons pour le Vlaams Belang ; antifédéralisme pour le FN en Belgique francophone ; anti-monde politique, anti-syndicats, anti-impôts, anti-écologie, anti-Europe, anti-étrangers, etc. De la sorte, les partis d'extrême droite revendiquent l'existence d'un cinquième clivage qui pivoterait autour d'eux. Eux seraient les « anti », et tout le reste formerait le « système ». Ce qui met évidemment mal à l'aise quant à l'idée de cautionner un tel clivage.

## Un clivage identité-cosmopolitisme ?

Mais il existe une seconde manière, plus raffinée, d'inscrire l'extrême droite dans le modèle des clivages : on peut imaginer un clivage supplémentaire – par-delà le nouveau clivage matérialisme/post-matérialisme – qui serait un clivage identité/cosmopolitisme. L'extrême droite mobilise en effet toutes les formes de repli identitaire, qu'il s'agisse de glorifier le terroir local, la région, la nation, l'ethnie, la langue... Sur le plan du nationalisme, on peut penser à la soi-disant Padanie, qui ferait sécession de l'Italie si on laissait la Ligue du Nord décider ; mais aussi, évidemment, au cas de la Flandre avec le Vlaams Belang, et à celui de la France avec le Front National et l'expérience plus fugitive de son concurrent fondé par Bruno Mégret. Compte tenu en outre des positions des partis d'extrême droite ou nationaux-populistes contre l'Union européenne, la mondialisation, l'immigration, l'Islam, les étrangers, etc., certains s'interrogent très sérieusement sur l'apparition d'un enjeu global, fondamental et structurel, qui serait le degré d'ouverture ou de fermeture dont nos sociétés doivent faire preuve, ou encore l'opposition entre la préservation des identités ou, au contraire, le multiculturalisme, la mondialisation, la reconnaissance de la pluralité des cultures et des modes de vie...

Cette nouvelle fracture fondamentale dans nos sociétés, si elle était avérée, situerait très clairement les partis d'extrême droite à une des extrémités de ce clivage. Je ne suis pas trop à l'aise, éthiquement parlant, à l'idée de consacrer leur catégories, mais il faut reconnaître, comme le demandait Max Weber, que le chercheur doit avoir une certaine neutralité axiologique : si l'extrême droite se situe bien sur un des deux pôles d'un nouveau clivage, il faut savoir le reconnaître.

## L'extrême droite : un hyper matérialisme ?

Je termine simplement en suggérant une hypothèse alternative : et si l'extrême droite s'inscrivait en plein dans un nouveau clivage, mais qui serait le clivage matérialisme/post-matérialisme, dont elle occuperait la position hyper-matérialiste ? J'observe en effet que les partis qui m'occupent ici défendent des programmes ultralibéraux sur le plan économique, antisyndicaux, anti-fiscalistes, bref, tellement libéraux qu'ils sont en contradiction avec un certain nombre de règles de droit : ils sortent de notre cadre d'économie de marché tempérée par la régulation étatique. En même temps, ces partis n'hésitent pas à reprendre certaines thèses altermondialistes et à prôner le protectionnisme, mais toujours dans un sens ultra-matérialiste : il s'agit de protéger nos entreprises et nos emplois, c'est-à-dire nos richesses. Il y a aussi un ultra-matérialisme dans leur manière de rejeter, d'un revers de main, des enjeux post-matérialistes comme l'égalité hommes/femmes et les questions environnementales. Ces enjeux sont considérés par eux comme des inventions des partis de gauche, ou d'un certain nombre de partis militant contre la liberté individuelle et voulant imposer une sorte d'obscurantisme écologique et de « politiquement correct ».

On peut donc émettre l'hypothèse qu'il y a un hyper-matérialisme sous-jacent au repli identitaire ou à l'égoïsme collectif que prônent les partis d'extrême droite. Une célèbre formule de Jean-Marie Le Pen (reprise par le leader du Vlaams Belang, Filip Dewinter) s'énonce ainsi : « Je préférerais toujours ma femme et mes enfants à mes cousins, mes cousins à mes voisins, mes voisins aux autres membres de ma nation, ma nation à l'Europe, l'Europe au reste du monde ». Cela peut se traduire de manière noble en termes d'opposition entre identité et cosmopolitisme, mais aussi, de manière nettement plus cynique – mais plus réaliste ? – en termes de matérialisme, d'égoïsme collectif. La formule signifie alors : « Gardons nos emplois, nos biens et nos privilèges et fermons la porte devant ceux qui prétendent partager notre prospérité ». Du bon usage – c'est en tout cas ainsi que je le suggère pour provoquer la discussion – du modèle des clivages...





# LES PLAISIRS ET LES JOURS

© Alex Hafer







# LES PLAISIRS ET LES JOURS

RENCONTRES PHILO – 22 et 23 novembre 2006 – Wavre



## INTRODUCTION

ALI SERGHINI – Président d'Entre-vues / Administrateur du CALBW

À travers ces *Rencontres Philo* nous poursuivons, depuis des années, notre chemin philosophique en compagnie de centaines et de centaines d'adhérents, de militants de la laïcité, de membres de nos différentes associations, de professeurs, d'étudiants et de responsables culturels. Bref, tout un public de curieux, de savants, de moins savants vient suivre ces rencontres depuis maintenant six ans. Notre itinéraire essaie de s'écarter des voies et des routes déjà tracées et des évidences toujours prêtes à être consommées.

Nous voulons découvrir, faire découvrir, dans et par la philosophie, des chemins nouveaux pour penser notre rapport au monde. Ce rapport nous le voulons critique, libre de tout préjugé.

La philosophie est pour nous un outil précieux pour comprendre notre environnement que l'histoire modèle incessamment à vitesse accélérée et qui se révèle un espace chaque jour plus complexe.

Nos rencontres ont pu traiter une série de thèmes : « La philosophie au quotidien », « L'amour de la philosophie et la philosophie de l'amour », « La question de l'esthétique », « La Laïcité aujourd'hui » et enfin l'année dernière « La question du politique ».

Aujourd'hui nous observons que les intégrismes religieux se font entendre de façon assourdissante. Ils exigent une place prépondérante au sein de nos sociétés, de nos cités au détriment des libertés premières. Ils n'hésitent pas à condamner le plaisir, pour imposer des modes de vie austères et conformes à leurs prescriptions. C'est justement ce que nous ne voulons pas.

Assez de voir Mozart interdit, le cinéma censuré, le théâtre menacé, l'écrivain victime de fatwa, le caricaturiste condamné, le libre-penseur accusé d'apostasie... Nous refusons que l'index censeur soit pointé sur la création et c'est l'urgence de l'heure qui nous guide. Oui, l'urgence du plaisir.

Car pour le plaisir comme d'ailleurs pour le bonheur il n'est jamais trop tôt et il ne sera jamais trop tard.

Nous avons congédié cette citation de Barbey d'Aurevilly qui voulait « que le plaisir soit le bonheur des fous, alors que le bonheur serait le plaisir des sages ».

Nous avons choisi et le plaisir et le bonheur.

Jacques Sojcher, parti d'une définition de la joie chez Spinoza, nous a très vite averti : « disserter sur le plaisir, nous dit-il, c'est déjà avoir perdu son immédiateté, c'est avoir quitté la sensation pour le concept ». Nous retrouvons ce bon vieux Saint Augustin que Jacques Sojcher se fera un plaisir de commenter et de démonter avant de « convoquer à la barre » un témoin favorable au plaisir en la personne d'Épicure.

Le cadre philosophique étant dès lors ébauché, Pierre Legros peut entrer en scène. La notion de plaisir en droit sera son propos. C'est bien la jurisprudence qui paraît intéressante pour situer « la manière dont le juge approche la notion de plaisir et comment la loi la régule ». Des exemples nombreux nous sont alors exposés d'une façon qui transforme cet exposé juridique en véritable partie de plaisir ! On lira avec délectation des extraits de jugements et d'arrêts du Conseil d'État particulièrement celui relatif à la territorialisation du plaisir des bovins fouronnais !

À partir de Kafka et son cortège d'énigmes, Yves Depelsenaire nous ramène à Freud pour nous faire voir comment la loi agit avec le désir, comment « l'au-delà du principe de plaisir ne fut pas découvert par Freud sans un certain déplaisir car cela impliquait pour lui une mise en cause considérable de sa pratique et des succès thérapeutiques qu'il croyait assurer ». La conclusion de Yves Depelsenaire élargit la question à l'ensemble de l'espace démocratique où « l'appel à la loi » ne cesse d'inquiéter le psychanalyste.

La neurobiologie moléculaire par la voix d'Alban de Kerchove d'Exaerde nous dévoile les ressorts de la récompense, du renforcement et du « plaisir ». Il était intéressant de confronter les points de vue du psychanalyste et du biologiste. Tant de choses et de sottises se colportent sur leur pseudo irréductibilité. Sans vouloir jouer à la « marieuse des contraires », notre rencontre a confronté les deux points de vue. C'est avec un grand intérêt que nous apprenons la distinction « presque philosophique ou psychanalytique » de deux notions le « wanting » c'est-à-dire le vouloir et le « liking », à savoir l'aimer. Alban de Kerchove d'Exaerde nous invite à nous méfier des simplifications tant il est vrai que l'environnement et l'éducation participent à la formation de l'individu autant que ses mécanismes acquis.

Et Périco Légasse vint ! Brillante démonstration de la finalité culturelle de la dégustation. Harmonie cosmique et plaisir. Le mets de l'esprit et son rapport avec la civilisation. Bref, un festival de mots et bulles qui remet la dégustation d'un vin dans la perspective philosophique du « latin orientalisé » que nous sommes. Un moment de pur plaisir un « apéritif » au bonheur !

Le professeur de philosophie avance une certaine idée de la philosophie. Ainsi commence Henri Pena-Ruiz. D'abord expliquer le lieu d'où il parle et surtout assumer les exigences du discours philosophique de plus en plus inaudible dans le brouhaha du monde. « Philosopher c'est l'art de prendre soin de ses pensées » nous dit Pena-Ruiz avant de nous entraîner dans un parcours initiatique à travers la pensée d'Épicure. Leçon de vie et leçon vivante qui nous a montré combien la lumière laïque pouvait « donner cette vitalité prenante de la pensée en acte, propre à l'humanité de l'homme, et tournée vers cette incomparable jouissance de la vie que permet le principe de plaisir ». À tous nos orateurs, merci. À vous tous, bonne lecture.



## PLAISIRS ET CIE...

JACQUES SOJCHER – Philosophe / Professeur émérite à l'ULB

Tout le monde a connu le plaisir, des plaisirs ; plaisir de manger, de boire (autrement que de satisfaire un besoin), plaisir charnel, plaisir musical, plaisir des yeux devant la mer, la forêt, la montagne, un visage, un corps, un tableau, une sculpture ; plaisir de tous les sens, de la sensation à l'émotion en passant par le bonheur de l'intériorisation.

Brusquement, la frontière est franchie. On glisse d'un plaisir plus lié à l'instant vers un bonheur qui se vit dans la durée réelle ou mentale. Parfois, le plaisir et le bonheur se confondent. Si le plaisir est intense, ressenti dans tout notre être, se partageant avec l'autre (dans la relation amoureuse, dans le lien filial, dans l'amitié, dans l'accord du soi et du monde) alors on peut dire que les plaisirs qui en résultent se résorbent dans le bonheur. Dès lors, ce qui apparaît de partiel, de fugace s'efface devant la plus grande plénitude du bonheur.

Plus intense encore (nous parcourons ici un lexique) est la joie que Spinoza définit, au troisième livre de *l'Éthique*<sup>75</sup> (écrit en latin) : « Passage (*transitio*) d'une perfection moindre à une perfection plus grande ». Il s'agit d'un accroissement d'être. Gravissons encore un échelon, le dernier. Nous sommes devant la béatitude : c'est la joie éprouvée devant le sentiment d'éternité. C'est une sorte d'extase cosmique, au-delà du sujet, du moi et de l'autre. C'est bien sûr un état mystique vécu, par exemple, dans l'absolu de la foi et, aussi, dans l'exaltation païenne du sens de la terre, comme dans *Ainsi parlait Zarathoustra*<sup>76</sup> de Nietzsche.

Après ce préambule un peu terminologique, revenons sur terre, je veux dire au plaisir. Le plaisir est un objet indéterminé. Dissserter sur lui c'est déjà avoir perdu son immédiateté, c'est avoir quitté la sensation pour le concept. Encore que, il est vrai, nous

puissions prendre du plaisir à penser, à essayer de se comprendre, de comprendre le plaisir de l'autre, le désir de l'autre... Mais voilà que nous glissons, ici du plaisir au désir, désir qui semble revêtu d'une plus grande dignité philosophique.

Lisons Roland Barthes dans *Le Plaisir du texte*<sup>77</sup> : « Le plaisir est ou oisif ou vain. C'est une illusion. L'hédonisme a été refoulé par presque toutes les philosophies. On ne retrouve la revendication hédoniste que chez des marginaux (Sade, Fourier). Le plaisir est sans cesse déçu, réduit, dégonflé au profit de valeurs fortes, nobles : la vérité, la mort, le progrès, la lutte, la joie, etc. ». Si je traduis le constat de Roland Barthes, le plaisir c'est la *doxa*.

La *doxa* par excellence, c'est l'apparence qui nous détournerait, qui nous divertirait (dirait Pascal) de la vérité, de Dieu. Pour Roland Barthes, le rival victorieux du plaisir, c'est le désir. Le désir aurait une dignité épistémologique, le plaisir non. Curieuse cette permanence du désir tant qu'il n'est jamais satisfait...

J'appelle à la barre des témoins des détracteurs du désir, Saint Augustin. Dans *Les Confessions*<sup>78</sup>, il distingue les besoins et les plaisirs. Il reconnaît, bien sûr, la nécessité de satisfaire les besoins. Il faut bien entretenir le corps qui est, rappelons-le – pour un croyant du moins – le tabernacle du Dieu qui a pris un corps d'homme. En revanche, Saint Augustin condamne la recherche du plaisir qui nous détourne de Dieu, qui nous distrait de Lui par le contentement de nos sens. Il s'agirait de pratiquer un exercice de tous les instants, consistant à discerner le besoin du plaisir : « Oui au besoin, non au plaisir ! ». Dans le Livre X des *Confessions*, du paragraphe XXI au paragraphe XL, il nomme les trois concupiscences ou, si vous voulez, les trois péchés. Tout d'abord, la libido *sentiendi* où la concupiscence est plaisir

des sens mais cette expression recouvre aussi un autre péché : les plaisirs de la connaissance, la libido *cognescendi*. Quant à la libido *dominendi*, elle renvoie aux plaisirs de domination.

Au fond, pour Saint Augustin, les plaisirs sont de faux biens, des mensonges. Par exemple, ce Père de l'Église aime bien manger. Mais si, profitant de ce besoin, le plaisir se faufile traîtreusement et lui procure un bien-être ou un contentement, il lui faut stopper son repas. Il faut dire oui au besoin en tant que *pharmakon* nécessaire ou remède pour l'entretien du corps et non au plaisir. Saint Augustin n'a pas un odorat extraordinairement développé, mais, en ce qui concerne l'ouïe, il adore la musique d'Église. La musique est de l'art engagé, engagé pour la foi en Dieu. Mais si, brusquement, il prend plaisir à la musique pour elle-même ? Alors, ce sera, véritablement, un égarement : il s'égare de Dieu en prenant plaisir à la musique qui ne devait servir qu'à l'adoration de Dieu et pas à son propre plaisir. Enfin, le sens de la vue. C'est un homme du sud ayant vécu en Afrique du Nord romaine, avant l'Islam. Il décrit la lumière méditerranéenne avec une sensualité inouïe mais il la condamne. Selon lui, il faut fermer les yeux, voir d'un regard intérieur et non contempler la sensualité de la lumière. Saint Augustin, grand psychologue, a compris que nos cinq sens, en nous donnant du plaisir, ont un rapport direct avec la sexualité et que cette dernière n'est qu'un cas particulier de la sensualité.

Il rappelle le grand combat qu'il a mené pour être chaste. C'est un « chaud lapin » cet Augustin qui a eu une concubine pendant 15 ans. Finalement, il voulait devenir chaste. Entre parenthèses, il a des pollutions nocturnes qu'il décrit longuement. Mais il dit : « Délivrez-moi de mes rêves ! ». Les *Confessions* est un livre extraordinaire, un vrai roman. Voilà ce qu'il nous dit dans les Soliloques : « J'ai décidé qu'il ne me fallait rien tant fuir que les relations avec une femme. Je crois qu'il n'y a rien qui abaisse plus l'esprit de l'homme que les caresses de la femme, que ce contact des corps sans lequel on ne peut avoir une épouse ». C'est un programme de négation du plaisir ! Il y a un

seul vrai plaisir, la délectation, à savoir le plaisir rapporté à Dieu qui seul est licite.

Maintenant convoquons un autre témoin à la barre qui, lui, ne culpabilise pas le plaisir : Épicure. Les Grecs ne connaissent pas le péché. La norme ici ou la loi, c'est la Nature. Or, nous dévions sans cesse de la Nature à cause d'opinions erronées, à cause de la *doxa*, de la perte de vue de ce qui est naturel. Le plaisir, dit Épicure est le commencement et la fin de la vie heureuse. Épicure distingue des plaisirs nécessaires et naturels, des plaisirs non nécessaires et naturels, des plaisirs non nécessaires et non naturels. Chaque fois, le plaisir est associé négativement à la fin du déplaisir. On a un plaisir quand le besoin est satisfait et que l'on a quitté l'état du déplaisir. Voici des exemples de plaisirs nécessaires et naturels : avoir suffisamment à manger, à boire, se vêtir pour se protéger du froid. C'est nécessaire, bien sûr, puisque si l'on n'a pas cela, on meurt. C'est naturel ou conforme à notre nature de manger un minimum vital, de boire et de se vêtir quand il fait froid. Le plaisir non nécessaire et naturel, c'est la sexualité. Elle est vue de façon purement hygiénique ; c'est naturel et bon de faire l'amour, mais ce n'est pas nécessaire. On peut discuter sur la notion de nécessité : si l'on est, toute sa vie, dans un état de continence et de chasteté, je ne sais pas les dégâts psychologiques que cela peut entraîner, mais l'on n'en meurt pas. Certes, l'espèce ne continue plus mais, à titre personnel, la chasteté n'est pas un suicide. La sexualité est donc naturelle mais pas nécessaire. Enfin, les plaisirs non naturels et non nécessaires est la surenchère des besoins qui va entraîner une insatisfaction constante. On satisfait à tous nos besoins mais il y en aura encore d'autres et encore d'autres, on n'en finit pas...

Distinguons maintenant plaisir et jouissance. Convoquons, à nouveau, Roland Barthes qui, dans le même texte, distingue plaisir du texte et jouissance du texte. Le plaisir, pour lui, c'est la reconnaissance, le confort de la reconnaissance. Je reconnais un Titien. Cela fortifie mon identité, je prends plaisir à retrouver ce que je connaissais déjà, cela conforte mon sentiment d'identité. De même pour un texte : plaisir de lire un texte, de reconnaître son auteur,



d'accroître mes connaissances. Nous sommes ici dans des plaisirs esthétiques qui sont aussi importants.

Barthes se rend compte que la distinction plaisir et jouissance n'est pas toujours tenable. Il y a, parfois, un partage de l'un et l'autre. La jouissance est un état absolument inouï. Le sol se dérobe sous mes pieds. Prenons l'exemple de la découverte d'un livre qui me rend malade ou d'un film dont je sors bouleversé. Il y a une souffrance dans la jouissance. J'entre dans un état que j'appelle « atopie » (sans *topos*, sans lieu). Évidemment, la cinquième fois que j'aurais lu le livre ou vu le film, peut-être que je passerai du niveau de la jouissance au plaisir. La jouissance a un caractère sauvage, excessif, asocial. Le plaisir est dicible (je peux le nommer), la jouissance ne l'est pas, elle est indicible, interdite. Là, on voit le compagnonnage de Barthes avec Lacan. La jouissance est hors de la loi. Remarquons que dans le plaisir et dans la jouissance il y a l'autre; il y a le plaisir de l'autre ou la jouissance de l'autre. Le désir ne peut pas exister sans l'autre.

Par ailleurs, le désir est presque toujours lié à un manque, à l'instar de ce que disent la plupart des théologiens et les philosophes « classiques ». En effet, de Platon à Lacan, nous avons la grande théorie du désir comme manque. On pourrait se demander s'il ne peut pas aussi être quelque chose d'extatique, quelque chose qui me rende, à la fois, étranger à l'autre et à moi. Ce faisant, ce serait un dépassement, tour à tour, du plaisir et du manque, comme un soulèvement de soi, de l'autre ou du monde.

Je voudrais vous esquisser une conception plus personnelle du plaisir. Pour moi, le plaisir (surtout sexuel et amoureux) est lié à un scénario, c'est-à-dire qu'il n'a pas un caractère nécessairement immédiat. Il postule une mise en scène, une mise en scène du moi et de l'autre. En ce sens, il y a un plaisir de désirer. Dans nos relations érotiques ou amoureuses, par exemple, quels sont les ingrédients de ce plaisir ?

Je vous livre ici rapidement ma « cuisine » interne. Il y a une diversité (cette « cuisine » varie d'une personne à l'autre) et, en même temps, un point commun. Je crois que les ingrédients sont, par exemple, la voix, la démarche, la situation; mais aussi la température, l'odeur, la conversation, l'échange épistolaire (carte postale, sms, courriels); la découverte dans le regard, dans les mots d'une réponse, d'un appel, après la découverte du corps, de l'intime, de la chair, de l'intelligence; la découverte d'un monde. Chaque fois que l'on rencontre un autre ou une autre, on devient soi-même un autre dans la relation. Et puis il y a l'attente, l'obstacle. Un jour, aussi, il y a la fatigue du désir, l'émoussement du plaisir. En effet, le désir se fatigue très vite. Ensuite, il y a la recherche d'autres figures désirantes, d'un plaisir chaque fois autre. Et, enfin, il y a les agencements, autrement chaque fois, avec un autre ou une autre.

Pour finir, quelles sont, pour moi, les conditions du plaisir ? Être désirant cela veut dire être disponible, attentif aux signes et à faire signe.

Pas de culpabilité. Pour les théologiens comme pour la plupart des philosophes, la bête noire, si j'ose dire, c'est le plaisir. Donc pas de culpabilité mais aussi pas de remords, de regrets.

Être indemne du quotidien. C'est une condition très difficile à remplir qu'André Breton appelle le « réel », cette histoire à dormir debout. Comment vivre face à la lourdeur du quotidien, plein de charges, de tracas, de responsabilités, de difficultés sociales... et avoir le sens du plaisir, du désir. Être le plus vivant.

La trinité plaisir, désir, jouissance stimule l'intensité de la vie et donne la joie. Cette trinité est aussi le stimulant de la création, ce qui transfigure l'autre et le moi. L'être de désir et l'être de plaisir communiquent l'énergie vitale qui est à la fois anarchique et *ordonnante*, *reliante* et *déliante*, contagieuse. Le désir mène au plaisir de cette contagion qui m'appelle et que j'appelle de tout mon être sans être toujours à la hauteur de cet appel.





# Introduction

Jacques Sojcher nous a parlé des très multiples facettes que pouvait avoir la notion de plaisir au travers des courants philosophiques, des religions et même de la laïcité. La réflexion que je me propose de faire ne consiste pas à nous pencher sur la question de savoir si j'ai du plaisir à faire du droit – ce qui est un tout autre problème. La question est celle de savoir comment le droit voit le plaisir, comment il l'appréhende et quels sont ses rapports avec le plaisir. Va-t-il, dans certaines hypothèses, favoriser le plaisir ou, au contraire, se blinder, en quelque sorte, réprimer la notion de plaisir voire toutes les notions de plaisir dont Jacques Sojcher vient de nous parler ?

J'examinerai cette question sous un triple aspect : la jurisprudence – qui me paraît intéressante pour situer la manière dont le juge approche la notion de plaisir – ; la manière dont la loi a, dans des termes très précis, régulé la notion de plaisir et, enfin, je tenterai de montrer comment la doctrine s'est penchée sur cette notion.

## Une représentation du plaisir dans la loi à travers la musique

La réflexion que je me suis faite est née il y a une quinzaine d'années suite à un procès que j'ai plaidé. Je vais rapidement vous le raconter car je trouve qu'il éveille en nous des réflexions intéressantes sur cette notion de plaisir dans ses rapports avec le juge.

L'affaire se déroulait devant le juge de paix d'Auderghem, qui avait été saisi par le receveur des finances de la Ville de Bruxelles à l'occasion de la prestation d'un orchestre de percussionnistes hongrois (composé de sept musiciens) dans une petite salle du Palais des Beaux-Arts de Bruxelles. À l'issue du concert, l'orchestre, en application du Règlement communal, a été sommé de payer une taxe qui s'appliquait aux « jeux et divertissements ». Remarquez que nous voilà déjà proches de la notion de plaisir : pourquoi faut-il taxer les jeux et les divertissements ? Le receveur communal avait décidé que le Règlement communal concernant les jeux et les divertissements s'appliquait au concert donné par cet orchestre. Il avait reçu un avertissement l'invitant à payer le montant de 12.000 FB.

Je relis ce Règlement communal et je découvre effectivement que sont taxés « les parcs d'attraction, les projections cinématographiques, les spectacles ou divertissements forains, les salons, les expositions, les concerts, les récitals, les music-hall, les shows, les manifestations sportives et tout spectacle assimilé ». Sans compter le canotage sur les étangs qui se trouvent dans la commune de Bruxelles. Il s'agit manifestement d'un impôt dont l'assiette est constituée par le plaisir qu'offrent ces différents spectacles. Ce qui m'a immédiatement frappé c'est que ce Règlement communal porte, encore aujourd'hui, une exception. Seront exemptés de la taxe sur les divertissements et les jeux, les « concerts de musique de chambre ». Je suis allé consulter les travaux préparatoires du Règlement communal et il en ressort qu'il n'y a pas d'intérêt à percevoir une taxe sur un concert de « musique de chambre ». L'explication est ahurissante : au XIX<sup>e</sup> siècle, le receveur communal fait rapport au Conseil communal de Bruxelles. Prosaïquement, nous pouvons le résumer de

la façon suivante : « Bien entendu, nous savons ce que c'est le plaisir : c'est l'orchestre symphonique, c'est un opéra à La Monnaie, c'est un film. Mais la musique de chambre ! C'est tellement ennuyeux que si, en outre, il faut taxer les courageux qui vont assister à un concert de musique de chambre, on découragera tous les auditeurs potentiels ». Cependant, le texte était là, stipulant l'absence de taxe sur les concerts de musique de chambre car ils n'entraînent pas, nécessairement, du plaisir.

La tâche n'était pas terminée puisque fallait-il encore savoir ce qu'est un orchestre de musique de chambre ! Je m'adresse au receveur et je lui demande : « Qu'est-ce qu'un orchestre de musique de chambre ? Pourquoi est-ce que vous taxez mes musiciens en leur demandant de payer 12.000 FB tout en décidant qu'ils ne constituent pas un orchestre de musique de chambre ? ». Pour la jurisprudence de la Ville de Bruxelles, c'est très simple : un orchestre de chambre compte jusqu'à six musiciens ; au-delà ce n'est plus un orchestre de chambre.

Il est vrai qu'ils étaient sept et ne constituaient donc pas, selon cette définition, un orchestre de musique de chambre. Devant le juge de paix (je vous assure qu'à ce moment-là, j'ai eu un plaisir à faire du droit et je ne pensais pas seulement à la manière dont le droit voit le plaisir : mon propre plaisir existait), un homme malheureusement décédé aujourd'hui, mais qui avait beaucoup d'esprit, et était un grand mélomane, ma plaidoirie fut très simple : « Il faut quand même savoir ce qu'est la musique de chambre ! ». Il me suit et me propose de constituer une commission d'experts. Il désigne une commission composée du directeur du Conservatoire de Bruxelles, du président de La Monnaie et d'un professeur de la faculté de Philosophie et Lettres de l'ULB.

Après trois mois de délibération, les experts ont déposé un rapport étonnant. Nous étions tous impatients d'apprendre ce qu'était, en fait, la musique de chambre. C'est celle qui est jouée par des instrumentistes dont chaque partition est différente par rapport à l'autre instrumentiste, c'est-à-dire qu'ils jouent tous une partition différente.

Cela peut aller jusqu'à sept ou huit car on n'imagine évidemment pas vingt-cinq musiciens jouant une partition différente.

Par la suite, sachez que c'est la musique romantique qui a « gonflé » chaque partition. Au lieu d'un violon, on a mis cinq violons pour le volume sonore ; au lieu d'une contrebasse, on a mis cinq contrebasses, etc. Bref, le plaisir était au rendez-vous parce que le volume sonore faisait que, là, l'oreille était flattée : ce n'était plus de la musique de chambre mais de la musique symphonique. Je me suis empressé d'aller voir les musiciens hongrois en les priant de me remettre leur partition. Manifestement, chaque partition était différente. J'ai gagné le procès et ils ont été exemptés du paiement de la taxe. Dorénavant, nous savons que la musique de chambre n'était pas taxée pour le motif que j'ai évoqué.

## Le concept du plaisir gustatif et esthétique dans la loi

Je vous donne un second exemple tiré maintenant de la loi. Après cette expérience vécue, j'ai pensé qu'il y avait un rapport entre le pouvoir judiciaire et le plaisir puisqu'on en arrive à des situations aussi étranges que le fait de considérer que la musique de chambre n'est pas une musique qui donne du plaisir à ses auditeurs.

Je dis souvent à mes étudiants de relire l'article 1587 du Code civil. Il est toujours en vigueur aujourd'hui. Nous avons entendu la définition du plaisir auditif. L'article 1587 touche au plaisir gustatif. Il est libellé comme suit : « À l'égard du vin ou de l'huile et des autres choses qu'il est dans l'usage de goûter avant d'en faire l'achat, il n'y a point de vente tant que l'acheteur ne les a pas goûtées et agréées ».

Il est tentant de faire l'expérience dans une grande surface : en application de l'article 1587, je goûte préalablement afin d'apprécier l'huile, le vin, le lait,



etc., avant d'agréer l'achat. Il y a là un plaisir que le juriste pourrait se donner assez facilement et j'imagine volontiers la réaction des vendeuses si nous brandissions l'article 1587 avant de régler l'addition, pour que le contrat soit parfait. Voilà l'exemple d'un rapport particulier entre loi et plaisir où la loi protège le plaisir, rappelant que le plaisir ne peut être total que si l'on a goûté préalablement.

Parlons aussi du plaisir des yeux. Cette disposition, qu'il faut relire parce qu'elle est toujours en vigueur bien qu'il s'agisse d'une loi déjà ancienne mais non abrogée, du 12 août 1911 est intitulée «Loi pour la conservation de la beauté des paysages». On protège le citoyen pour qu'il puisse bénéficier et jouir de la beauté du paysage. Article 1<sup>er</sup>: «Tout exploitant de minières ou carrières, tout concessionnaire de travaux publics, est tenu de restaurer, dans la mesure du possible, l'aspect du sol, en boisant ou en garnissant de végétation les excavations, déblais ou remblais destinés à subsister d'une manière permanente. Les plantations seront exécutées à mesure de l'achèvement partiel successif des travaux».

L'article 2 nous intéresse: «À défaut de se conformer au précédent article, il pourra y être contraint par justice. L'action sera poursuivie devant le Tribunal de Première Instance du lieu dévasté, à la requête du Procureur du Roi». Écoutez bien la suite: «Elle appartiendra également à tout citoyen belge». Donc, si vous voyez qu'autour de chez vous, quelqu'un est en train de faire des travaux, rase un arbre etc., rappelez-lui que la loi du 12 août 1911, pour le plaisir de nos yeux, impose, à la requête de tout citoyen belge, de refaire des boisements, des plantations, etc., en remettant les lieux en leur *pristin* état. À défaut d'exécution dans le délai que fixera le tribunal, les travaux seront exécutés, d'office, aux frais de l'exploitant ou du concessionnaire par les soins du Ministère de l'Agriculture. Voilà une disposition par laquelle le législateur a pris en compte le plaisir des yeux. J'aime la formule «elle appartient également à tout citoyen belge». Autrement dit, si l'on s'aperçoit, par exemple, qu'il y a des travaux à Dendermonde abîmant le paysage, un habitant d'Arlon peut dire: «Que s'est-il passé ici? Il me semble qu'on a abattu quelques arbres!». En

application de la loi de 1911, aux frais du concessionnaire, la personne ou l'entrepreneur doit reboiser, replanter et camoufler les travaux qu'il a exécutés...

## La vie rêvée des législateurs

Le troisième exemple sanctionne le plaisir que l'on peut éprouver à comprendre nos rêves. Rêver c'est un plaisir et certains peuvent vous aider à décoder vos rêves. Vous pouvez avoir du plaisir dans cette relation avec des spécialistes qui décodent vos rêves et vous expliquent pourquoi, finalement, vous avez rêvé de telle ou telle chose. Pourtant, l'article 563 du Code pénal est clair: «Seront punis d'une amende de 15 à 25 FB et d'une peine d'emprisonnement de un à sept jours ou d'une de ces peines seulement, les gens qui font métier de deviner, de pronostiquer ou d'expliquer les songes». Ainsi, tout psychanalyste peut être poursuivi par le Code pénal dès l'instant où il fait profession de pronostiquer ou d'expliquer les songes. Et encore: «Seront saisis et confisqués les instruments, ustensiles et costumes destinés à l'exercice du métier, pronostiqueur ou interprète de songes». C'est une disposition actuelle du Code pénal visant immédiatement tous ceux qui se sont inspirés du freudisme.

## Du plaisir à en être outré

Le législateur a aussi la tentation de responsabiliser les «dispensateurs de plaisir» afin qu'ils ne profitent pas, dit la loi, de l'engouement excessif des utilisateurs qui s'adonnent au plaisir. Dans l'arrêté royal du 4 mars 2002 (en particulier, l'article 7 §2) portant sur la réglementation des «divertissements extrêmes» et l'Arrêté royal du 25 avril 2004 portant sur la réglementation de l'organisation des «divertissements actifs» (notez la différence entre les divertissements «extrêmes» et les divertissements

« actifs »), l'avertissement « utilisation à vos risques et périls » ou toute autre mention similaire est interdite. En conséquence, c'est celui qui organise l'événement qui est responsable et pas le bénéficiaire du plaisir. On peut songer au saut à l'élastique ou au saut en parachute.

En matière de prostitution, j'ignore si Ségolène Royal va maintenir la proposition de loi déposée récemment par le Parti Socialiste et visant à sanctionner pénalement, non seulement le proxénète, mais également le bénéficiaire du plaisir, c'est-à-dire le « client ».

Le professeur Michel Vincineau, poursuivi puis acquitté pour « tenue d'une maison de débauche et outrage public aux bonnes mœurs », a écrit un livre intitulé *La débauche en droit et le droit à la débauche*<sup>79</sup>. Je ne peux le résumer ici parce que c'est un livre assez complexe sur le plan technique. À l'époque, Michel Vincineau était l'organisateur d'un lieu de rencontres pour homosexuels majeurs consentants. Il a été poursuivi pour atteinte publique aux bonnes mœurs parce que les bonnes mœurs c'est l'hétérosexualité et les mauvaises mœurs, c'est l'homosexualité. Il a été condamné par le Tribunal de Première Instance et par la Cour d'Appel de Bruxelles. L'arrêt le condamnant est motivé par un attendu qui reste gravé dans la mémoire de nombre d'entre-nous ayant participé à ce procès: « Attendu que ce comportement est *nécessairement* [je souligne] contraire aux bonnes mœurs, car si tout le monde l'adoptait, l'humanité disparaîtrait... ». Autrement dit, si tout le monde devenait homosexuel, cela entraînerait l'extinction de l'espèce. Cet arrêt a été cassé, renvoyé à Liège et le prévenu a été acquitté devant la Cour d'Appel. Toutefois, il fallut cinq ans de procédure pour en arriver à ce résultat.

Sur le plan des bonnes mœurs, la jurisprudence est abondante. Je me souviens de l'évolution des critères de condamnation du plaisir en matière de bonnes mœurs par le Parquet de Bruxelles et, notamment, à propos de la nudité. Quel était le critère ? Le Procureur du Roi de l'époque, brillant juriste, avait établi des critères. Ceux-ci ont été appliqués dans l'ensemble du Royaume. Il estimait

que la nudité, comme telle, n'était pas contraire aux bonnes mœurs mais que la nudité en mouvement l'était. Le mouvement était donc un des critères ; s'il procurait du plaisir aux spectateurs, il devait être sanctionné parce que contraire aux bonnes mœurs.

Ainsi, par exemple, voici une vingtaine d'années, il y eut un jugement célèbre du Tribunal Correctionnel de Bruges. C'était l'époque où, sur la Côte belge, on voyait les premiers monokinis. On les tolérait à condition que celles qui les revêtaient, sur la plage ou sur le sable, se fassent brunir sans bouger. Il se fait qu'un jour, des poursuites ont été intentées contre deux jeunes filles qui disputaient un match de ping-pong sur la digue en monokini.

Ceci avait attiré un nombre assez considérable « d'amateurs » de ping-pong qui suivaient le match avec le plus grand intérêt... On a donc décidé que ce type de plaisir devait être sanctionné parce qu'il ne correspondait pas aux critères de l'absence de mouvement. Le fait que la poitrine de ces jeunes filles était en mouvement constituait effectivement une atteinte aux bonnes mœurs qui devait être sanctionnée.

## L'excès donne l'impulsion

Un autre exemple (plus sérieux que les exemples que je viens de vous citer) me paraît intéressant en matière de plaisir. C'est la manière dont les rédacteurs du Code civil de 1804 se sont penchés et ont eu de très longues discussions sur la notion de « prodigalité ». Les héritiers craignent que la fortune de papa ou du grand-père disparaisse. Le prodigue c'est quelqu'un qui a décidé, une fois pour toutes, de prendre plaisir à dépenser sa fortune.

Il existait deux conceptions parmi les rédacteurs de l'article 513 du Code civil (toujours en vigueur aujourd'hui) : une conception catholique et une conception protestante. Les catholiques ne



souhaitaient pas qu'on l'interdise. En effet, la plupart des congrégations religieuses recevaient souvent des donations de vieilles dames qui les gratifiaient dans cet esprit : « Moi, mon plaisir c'est de gagner mon paradis ; donc je vais offrir toute ma fortune et mes économies à telle congrégation religieuse ». Ne touchons pas à la prodigalité, c'est une des sources importantes de revenus.

Les Protestants, en revanche, avaient une tout autre conception. Pour un protestant, on ne badine pas avec l'argent, c'est sacré, c'est quelque chose de trop important pour le distribuer à qui l'on veut. Les Protestants ont imposé la notion d'incapacité du prodigue. Dès lors, tout acte de donation à titre gratuit ou même à titre de mort (un legs) fait par quelqu'un qui avait l'habitude de trop donner pour satisfaire ses plaisirs était automatiquement annulé. Comme pour un mineur, on désignait un administrateur provisoire qui devait gérer les biens de la personne. À ce propos, on connaît évidemment la célèbre parabole du retour de l'enfant prodigue qui a inspiré la pièce de théâtre du même nom, d'André Gide.

Actuellement, l'article 513 est toujours rédigé comme ceci : « Il peut être défendu aux prodigues de plaider, de transiger, d'emprunter, de recevoir un capital mobilier et d'en donner décharge, d'aliéner ni de grever leurs biens d'hypothèques sans l'assistance d'un conseil qui leur est nommé par le Tribunal ». C'est la conception protestante qui l'a emporté.

Je voudrais, à cet égard, vous citer un exemple commenté par le doyen Jean Carbonnier à propos de Baudelaire, ce dernier ayant été condamné pour prodigalité. Quand le poète avait un peu d'argent, il le dépensait tout de suite. Le tribunal s'est ému de cela, l'a déclaré incapable de gérer ses biens, et lui a imposé un administrateur provisoire. Carbonnier écrit : « L'esprit de la Révolution, pour de multiples motifs (défiance à l'égard de l'arbitraire judiciaire, libéralisme politique et économique, etc.), ne pouvait qu'être hostile à des mesures spéciales concernant les prodigues. Cela fit hésiter les rédacteurs du Code civil. Cependant, l'idée à laquelle ils sacrifièrent

souvent de conserver les biens dans les familles, leur fit rétablir l'institution du Conseil judiciaire. Celle-ci prit, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, un vif essor, très perceptible à travers les recueils de jurisprudence et qu'il faut probablement mettre en rapport avec la fièvre de jouissance et de spéculation qui marqua cette époque. Depuis la guerre de 14, l'institution fait beaucoup moins parler d'elle, la prodigalité de l'État a paru faire de celle des particuliers, la suprême sagesse ». C'est une réflexion qui me paraît assez juste. Mais les libéraux conséquents devaient être hostiles à l'institution. Waldech Rochet, un dirigeant français, soutint, comme avocat dans une célèbre affaire, que les prodiges étaient utiles à la société (c'était le courant catholique). Il faisait référence à « la théorie du glacier », selon laquelle les familles riches accumulent tandis que la prodigalité de leurs enfants alimente « le grand fleuve de l'économie ». Puisqu'ils alimentent les grands fleuves de l'économie, les prodiges jouent un rôle important. Laissons-leur ce plaisir.

## Le prix de la sécurité

On pourrait également réfléchir à notre droit social. Aujourd'hui, en tous cas depuis l'institution de la Sécurité Sociale, il veille à mettre les travailleurs sous minorité et leur dire : « Vous n'êtes pas assez grands pour vous gérer vous-mêmes et vous donner le plaisir que vous avez envie de prendre ». Et ajoute : « On vous fait des retenues à la source afin de s'occuper de vos soins de santé, de l'école de vos enfants, de votre pension, etc. ». Bref, c'est tout un système d'assistance qui « minorise » en quelque sorte, les personnes dont on dit qu'elles sont incapables de s'occuper d'elles-mêmes. Si, pense-t-on, on les laissait faire, ils dépenseraient tellement pour leur plaisir que leur vie ressemblerait à celle de « La Cigale et la Fourmi ».

Pour que la classe ouvrière ne se trouve pas dépourvue, on a fait en sorte de gérer son plaisir. Votre plaisir, nous le prenons en charge. C'est une manière d'infantiliser des adultes qui ne peuvent pas décider de leur plaisir.

# Illustrations insolites

Je voudrais terminer par ces exemples insolites, rappelés par le professeur Paul Martens. Le droit fiscal est une mine d'exemples en matière de plaisir. Prenons l'exemple d'une réaction de l'administration fiscale dans le domaine des frais professionnels des professions libérales. S'y exprime la conception de l'administration de ce qui procède, d'une part, du travail et, d'autre part, de ce qui relève du plaisir. Il faut séparer, dans les frais professionnels, précise l'administration fiscale, ce qui est travail et ce qui est plaisir. Ainsi, elle ne semble pas voir qu'elle fait une appréciation entachée d'erreur manifeste lorsqu'elle rejette partiellement les frais d'un colloque d'ophtalmologie tenu à Kyoto et dont la plus grande partie conduisait les participants à Bangkok, à Hongkong et en Thaïlande.

On se posait la question de savoir si c'est uniquement scientifique et professionnel ou s'il y avait une partie de plaisir. Peut-on donc défalquer fiscalement le plaisir en même temps que le travail ?

Pour décider qu'il n'est pas discriminatoire d'infliger aux marchands de frites, hot-dogs et beignets une taxe qui ne frappe pas les vendeurs de sandwiches, le Conseil d'État constatera que les produits de petite restauration, nécessitant une certaine cuisson et servis chauds, sont normalement destinés à être consommés immédiatement, en tous cas avant de refroidir. De sorte que les acheteurs sont amenés à

se défaire de leur emballage. Tandis que les sandwiches, s'ils sont parfois eux aussi consommés immédiatement, leurs caractéristiques n'impliquent pas qu'il en soit ainsi. Le Conseil d'État conclut qu'il est plausible que les premiers occasionnent plus de travail pour les services chargés du nettoyage de la voirie. On jette plus facilement les emballages et c'est la raison pour laquelle on taxe les uns et pas les autres.

Voici un arrêt de la Cour d'Appel de Gand du 22 novembre 2001 et qui montre que d'autres juges se sont laissés gagner magnifiquement par l'hédonisme d'ostentation : « En admettant qu'un avocat doit pouvoir, pour un jardin bien entretenu, afficher son rayonnement extérieur, cela lui permet de déduire 25 % du prix d'achat d'une tondeuse à gazon ». Très sérieusement, le Conseil d'État a eu un jour à apprécier si le Ministre fédéral de l'Agriculture n'excédait pas ses pouvoirs en privant de subventions une association d'éleveurs bovins de la Province de Liège qui tolérait que des spermatozoïdes de taureaux wallons inséminassent des vaches fouronnaises (flamandes). Cette association avait introduit un recours. Tout semblait apprêté pour qu'on puisse en rire : l'auditeur s'appelait Monsieur Fortpied, l'avocat de la requérante, M<sup>e</sup> Leveau. La mesure fut annulée le plus officiellement du monde, parce qu'elle soumettait la liberté d'association à une limitation territoriale injustifiée. « Les spermatozoïdes des Fourons sur une vache liégeoise » : il y a quand même un plaisir à lire certaines décisions du Conseil d'État...

# Coup d'œil sur l'actualité

J'ignorais l'existence de l'article 563 du Code pénal avec lequel Maître Legros nous a fait sourire. Il pourrait donner quelques frissons à mes collègues, d'autant que (peut-être le savez-vous par la radio ou par la presse) nous sommes dans un contexte où le législateur s'intéresse aux psychanalystes. Il s'intéresse non pas à la psychanalyse mais à nous en tant que professionnels dans le cadre d'une réglementation (dans l'air depuis des années, mais il semble bien que, cette fois-ci, elle approche) de l'exercice des psychothérapies.

Dans cet avant-projet de loi (dans la version dont nous avons connaissance jusqu'à présent), il faut cependant remarquer que nous ne sommes, au titre de psychanalystes, nommés nulle part. Le Ministère de la Santé, concepteur de ce texte, lorsque nous sommes allés lui exprimer quelques inquiétudes, nous a fait savoir que, bien que nous n'y étions nommés nulle part, nous étions parfaitement concernés par ces dispositions. Imaginez une réglementation sur l'exercice de la profession d'avocat, sur les modalités et les contenus de la formation où il ne serait cependant nulle part fait mention des avocats mais, par exemple, des auxiliaires de justice. On vous dirait à vous, Maître Legros ou à vos collègues, à propos de tout ce qui vous concerne directement, à savoir que toutes les régulations que la profession elle-même a pu mettre en place sont, désormais, nulles et non avenues. Voilà, à peu près, la situation à laquelle nous sommes confrontés aujourd'hui.

Le plus cocasse dans l'affaire, c'est que l'on veut nous convaincre qu'une telle réglementation nous protégerait, en quelque sorte, contre nous-mêmes. En ce sens qu'elle nous conférerait une garantie de sérieux, qu'elle nous distinguerait des charlatans, des sectes, des abuseurs de toutes sortes, qu'elle serait un rempart contre la crédulité des personnes en détresse. Cela nous donnerait donc un label qui garantirait, aux yeux du public, notre sérieux. Bien entendu, tout cela se fait au nom du bien public et de la protection de l'usager, comme on dit aujourd'hui. Également au nom de la transparence (ce maître mot du discours politique contemporain) et de la nécessaire évaluation scientifique (autre maître mot du discours contemporain) des pratiques, c'est-à-dire de leur efficacité ou de leur utilité directe.

Comme les personnes qui ont concocté ce texte ne s'intéressent pas du tout à la psychanalyse elle-même, elles ne mesurent pas du tout en quoi ce dispositif pourrait être contraire à notre vision des choses et à notre éthique.

Il n'en demeure pas moins que certains nous invitent réellement et carrément à renier les modalités originales de notre formation (certes très différentes de celles de l'université mais cela pour des questions de fond et non pas pour des questions de circonstances) et nos critères de recrutement des analystes. Comment les analystes se recrutent ? Ils ne se recrutent pas sur la base – c'est l'enjeu de l'affaire – du diplôme de médecin ou de psychologue, mais d'abord sur le témoignage de leur expérience personnelle de la psychanalyse. Il s'agit là d'une exigence éthique. Cette éthique fait aussi que nous ne nous reconnaissons pas, au premier plan en

tous cas, comme des psychothérapeutes, même si la psychanalyse a assurément des effets thérapeutiques dont elle n'a certainement pas à rougir, et même si c'est effectivement à cette fin que l'on vient trouver, à l'occasion, un psychanalyste.

## Droit et jouissance

Quittons ces velléités législatives. On vient toujours trouver un psychanalyste pour des questions qui touchent à des problèmes, à des difficultés, non pas tellement avec le plaisir mais avec la jouissance. La jouissance est quelque chose avec quoi le juriste et le droit ont, il est vrai, tout à fait affaire. Jacques Lacan (dont l'enseignement, d'ailleurs, se tint pendant plusieurs années à la faculté de droit) évoque dans un de ses séminaires<sup>80</sup>, la discipline du droit et en propose une sorte de définition que je sou mets à votre appréciation. Il nous dit ceci : « À quelqu'un, un juriste, qui avait bien voulu s'enquérir de ce qu'est mon discours, j'ai cru pouvoir répondre (...) que je ne me trouvais pas déplacé d'avoir à parler dans une faculté de droit, puisque c'est celle où l'existence des codes rend manifeste que le langage, ça se tient là, à part, constitué au cours des âges, tandis que l'être parlant, ce qu'on appelle les hommes, c'est bien autre chose. Alors, commencer par vous supposer au lit, cela demande qu'à son endroit je m'en excuse. Je n'en décollerai pas, de ce lit, aujourd'hui, et rappellerai au juriste que, au fond, le droit parle de ce dont je vais vous parler – la jouissance. Le droit ne méconnaît pas le lit – prenez par exemple ce bon droit coutumier dont se fonde l'usage du concubinage, ce qui veut dire coucher ensemble. Pour ma part, je vais partir de ce qui, dans le droit, reste voilé, à savoir de ce qu'on y fait, dans ce lit – s'êtreindre. Je pars de la limite, d'une limite dont en effet il faut partir pour être sérieux, c'est-à-dire pour établir la série de ce qui s'en approche.

J'éclaircirai d'un mot le rapport du droit et de la jouissance. L'usufruit – c'est une notion de droit, n'est-ce pas ? – réunit en un mot ce que j'ai déjà évoqué dans mon séminaire sur l'éthique, à savoir

la différence qu'il y a de l'utile à la jouissance. L'utile, ça sert à quoi ? C'est ce qui n'a jamais été bien défini en raison du respect prodigieux que, du fait du langage, l'être parlant a pour le moyen. L'usufruit veut dire qu'on peut jouir de ses moyens, mais qu'il ne faut pas les gaspiller. Quand on a l'usufruit d'un héritage, on peut en jouir à condition de ne pas trop en user. C'est bien là qu'est l'essence du droit – répartir, distribuer, rétribuer ce qu'il en est de la jouissance ».

Lorsque vous divorcez par exemple, le droit stipule très précisément qui pourra conserver tels ou tels biens, qui devra y renoncer, qui aura la garde des enfants, l'autorité familiale, quels seront les droits et devoirs de chacun, etc. Les juristes et les psychanalystes ont donc affaire l'un et l'autre à la jouissance et à ses avatars.

Ils ont certainement aussi en commun, à cet égard, de recueillir les plaintes de leurs semblables. L'un et l'autre sont appelés à en traiter, à proposer un traitement particulier de ces plaintes. D'ailleurs, il arrive que le psychanalyste se trouve en position de conseiller à un patient de plutôt recourir au service d'un avocat. De notre côté, il est en tout cas évident que pour tel sujet paranoïaque, le dispositif du droit fournit l'appareil le plus propice à mettre en forme, à éponger et à traiter, de façon plus ou moins définie, sa revendication. Remarquez, j'évoque ici le sujet paranoïaque quérulent mais pour tout un chacun, quand quelqu'un met pour vous en forme une plainte, vous éprouvez déjà plus qu'un soulagement, une satisfaction. Il y a un petit gain de plaisir à ce qu'il y ait un accusé de réception de votre plainte et à ce qu'elle soit mise en forme. Mais pour les sujets paranoïaques quérulents (certains arpentent les tribunaux leur vie durant) c'est certainement vital, de sorte que le mieux, en effet, est qu'ils trouvent un bon avocat, docile à leurs plaintes les plus étranges.

## Une clinique de la loi

D'une façon plus générale, une clinique des rapports à la loi est tout à fait déductible de l'expérience



analytique. Prenons le cas (c'est le plus évident) de la perversion ou le cas des grands pervers. Songez, par exemple, au criminel le plus célèbre du Royaume. Au témoignage d'une de ses victimes, une jeune femme rencontrée par lui une dizaine d'années avant les meurtres de Julie, Melissa, Anne et Eefje, Marc Dutroux lui posait la question suivante, alors qu'il la violait : « À ton avis, ça vaut combien d'années de prison ça ? ». Vous voyez à quoi tenait la jouissance du bonhomme. Elle ne tenait pas simplement à l'acte qu'il était en train de commettre. Elle tenait tout autant à la jubilation qu'il avait à évoquer le châtement que cela pourrait lui valoir. Mais la pointe de l'affaire consistait à titiller l'angoisse de cette femme et d'entendre ce châtement, énoncé par cette femme réduite à l'impuissance totale.

Quant au rapport à la loi dans les tableaux de psychose, je l'évoquais à l'instant avec le paranoïaque quérulent. Tous les paranoïaques ne sont pas quérulents ; il y a des paranoïaques qui sont des personnes absolument charmantes et délicieuses. Toutefois, dans le champ de la psychose comme dans le champ de la perversion, peuvent survenir des passages à l'acte. Ces passages à l'acte (et beaucoup d'avocats, d'ailleurs, savent cela) doivent absolument être appréciés d'une manière différente, d'une part, dans un tableau de psychose et, d'autre part, dans un tableau de perversion. Pourquoi ?

C'est très paradoxal mais l'occasion du passage à l'acte pour un sujet psychotique est une manière de rentrer sous le coup de la loi et, en quelque sorte, de réintégrer la communauté humaine en tant que sujet de la loi. C'est, évidemment, très paradoxal d'autant que, lorsque les passages à l'acte sont graves, cela crée des situations sans retour. Mais c'est ce qui explique, par exemple, qu'on observe parfois qu'une fois condamné et mis en prison, tel sujet auteur du passage à l'acte ne présente plus de délire et guérit en quelques jours.

Si vous mettez le même sujet à l'hôpital psychiatrique, il continue à délirer. Je ne veux pas faire de cela une règle générale, surtout au vu de l'état actuel des prisons, et il faut toujours prendre les

choses au cas par cas. Je dis donc bien pour tel sujet. Ceci est tout de même éminemment significatif. Le fait d'être sanctionné par un tribunal le reconnaissant responsable de ses actes, le remettant dans une communauté humaine dont il se sentait profondément rejeté, exclu, avait un effet thérapeutique.

Dans le champ de la névrose, la difficulté du rapport à la loi est patente mais sous des modes différents. Elle est patente à cause de la culpabilité qui accompagne chaque pas du sujet névrosé. Le sujet névrosé se sent toujours quelque peu coupable ; le comble c'est que, à l'occasion, il se sent coupable de fautes qu'il n'a pas commises. On le voit, par exemple, dans le cas célèbre de l'homme aux rats de Freud. Cet homme a hérité de la culpabilité de la génération précédente, de son père en particulier. C'est ainsi que toute une problématique de la dette impayable se met en place chez le sujet obsessionnel et fait de sa vie un enfer.

Chez le sujet hystérique, les choses se présentent autrement. Il se plaint du désordre du monde sans s'apercevoir de sa participation, de sa place dans le désordre qu'il dénonce. Il appelle même souvent ce désordre et c'est en quoi, à l'occasion, il y a de grandes figures hystériques qui ont été de grands révolutionnaires (figures sympathiques, d'ailleurs). Que cherche ce sujet ? À nouveau, paradoxalement, il cherche un maître tout en ne cessant de dénoncer ses insuffisances. Il s'efforce de trouver quelqu'un qui tiendrait le coup et sur lequel lui-même, en définitive, pourrait régner.

## L'au-delà du plaisir

Tout irait très bien (il n'y aurait ni névrose, ni psychose, ni perversion) si tout ressortissait de ce que Freud avait isolé comme le principe de plaisir. Le principe de plaisir ne signifie pas du tout la jouissance sans entrave mais la moindre tension (ce que Jacques Sojcher évoquait à propos d'Épicure), l'homéostasie, le repos. Ce que Freud désigne en opposition au principe du plaisir comme principe de

réalité n'est autre chose, en vérité, que son prolongement. En effet, il n'est qu'une forme un peu plus évoluée du principe de plaisir en ce qu'il ne sert, au final, qu'à rétablir cette homéostasie sous la forme du moindre mal.

Mais Freud a découvert un au-delà à ce principe de plaisir auquel il a donné cette énigmatique appellation de pulsion de mort. C'est une compulsion de répétitions qui conduit l'être humain à se détourner de son supposé bien, celui vers lequel Aristote pensait que l'homme allait naturellement. Le problème c'est que rien n'est naturel chez l'homme et certainement pas son rapport à la jouissance (comme, entre toutes, la perversion masochiste l'illustre). Mais sans évoquer les cas extrêmes, à cette naturalité objectent aussi bien des formes de choix d'existence dont on ne voit pas pourquoi on les tiendrait pour pathologiques. Par exemple, tout ce qui relève de ces destins de pulsions que Freud range au registre de la sublimation : rien de naturel là-dedans.

L'au-delà du principe de plaisir n'est pas découvert par Freud sans un certain déplaisir car cela implique pour lui une mise en cause considérable de sa pratique et des succès thérapeutiques qu'il croyait assurer. Il aperçoit, au travers de ce qu'il a isolé sous le terme de « réaction thérapeutique négative », le refus inconscient du sujet de guérir.

Une expression significative de cet au-delà, se manifeste dans la forme de la loi. Songez à Franz Kafka et ce qui, dans son œuvre, retentit si profondément, si universellement sur le lecteur. Pour expliquer la puissance d'évocation de son œuvre et de son caractère universel, on décrit sa saisie de l'incommunicabilité foncière entre les hommes, de l'inaccessibilité de toute transcendance et de l'absurdité de l'univers moderne de la bureaucratie. Tout cela a sans doute sa pertinence, mais c'est tout à fait insuffisant. Comme, d'ailleurs, est tout à fait insuffisante l'explication psychanalytique plate qui consisterait à voir en Kafka un exemple parfait du complexe d'Oedipe (vous connaissez la célèbre lettre au père). Il y a un monde d'écart entre les sentiments de jalousie et de rivalité – même entravés – qui peuvent exister

entre tel père et tel fils, et l'écrasement (consenti, par ailleurs) que Kafka éprouve vis-à-vis de son propre père.

## Freud avec Kafka

Qu'est-ce qui est donc à l'œuvre à la fois dans la logique de la vie de Kafka et dans son œuvre (logique particulièrement bien thématifiée dans *Le Verdict*, *La colonie pénitentiaire*, *Le Procès*, *Le Château*, etc.). Ce qui y est isolable, c'est la fonction du père mais un tout autre père que le père de l'Oedipe. Ce serait plutôt ce père terrible de l'autre grand ouvrage de Freud *Totem et Tabou*<sup>81</sup>, c'est-à-dire le père chef de la horde, possesseur de toutes les femmes et exerçant une jouissance sans frein. Ce serait donc plutôt cette figure-là, soit un père pas du tout régulateur du désir. Dans l'Oedipe, il y a bien sûr le père qui interdit mais aussi celui qui permet, qui autorise. On oublie trop souvent qu'il existe ces deux facettes. S'il fallait rapprocher le père de Kafka d'une figure paternelle ce serait celle du père destructif, mortifère, retors.

Je prendrai plus précisément appui, pour ce que je voudrais développer, sur le livre *Dans la colonie pénitentiaire*<sup>82</sup>. Dans cette histoire, une machine grave la sentence sur le corps même du condamné, finit par s'emballer et par réduire en charpie le corps de ce dernier. Qu'est-ce que c'est que cette machine ? C'est, en quelque sorte, la loi en acte ou « la loi pour la loi » (la loi prise à la lettre). C'est pourquoi la machine grave la sentence de cette manière à savoir non pas la loi dans son esprit, mais à la lettre c'est-à-dire la loi en tant que folle, insensée, en tant qu'impératif de jouissance mortifère.

Cette jouissance inhumaine qu'une telle figure incarne, on en trouve d'autres versions dans Kafka, notamment dans *Le procès*. Dans ce livre, la justice semble insaisissable, inaccessible (de même dans *Le Château*). Pourtant, le tribunal est bien présent sous la figure des juges obscènes qui, pendant les interrogatoires nocturnes, feuilletent des livres pornographiques.



Dans *Le Château*<sup>83</sup>, la justice se montre sous la figure de ces fonctionnaires subalternes lascifs et corrompus qui se succèdent autour de l'arpenteur F. K. L'univers de Kafka, ce monde angoissant, témoigne de cette présence inerte, répugnante, d'une instance qui ne lâche pas le sujet une fois qu'elle s'en est emparée. Cette instance prend la figure grimaçante de la loi.

Cette loi dérégulée, Freud l'a thématisée (après son recueil *Au-delà du principe du plaisir*<sup>84</sup>) dans l'ouvrage *Le Moi et le Ça*<sup>85</sup> et dans lequel, en réalité, le vrai terme important est le terme qui manque dans le titre, c'est-à-dire le surmoi. Le surmoi est souvent compris comme l'instance de la conscience morale. Bien davantage, le surmoi est cette loi folle, dérégulée qui dresse le sujet contre lui-même et dont Kafka nous donne, dans ses livres, l'image la plus saisissante. Le surmoi n'est pas seulement la conscience morale normalisante qui prendrait le relais du complexe d'Oedipe, mais cette instance gourmande que Kafka présente de façon si saisissante. En d'autres termes, ce n'est pas seulement la tyrannie de la bureaucratie ou la perversion d'un père brutal; c'est cette instance ravageante ou la traduction clinique la plus familière de la pulsion de mort puisque chacun de nous se débat, peu ou prou, avec le surmoi. Pour l'homme aux rats que j'évoquais tout à l'heure, il prend les traits d'un capitaine cruel rencontré à l'armée. On peut l'entrevoir dans les idéaux de néant du fascisme où le maître absolu fascine la foule.

Le sujet halluciné, quant à lui, rencontre ce surmoi sous la guise des voix qui lui intiment des ordres absurdes du matin au soir. Il faut reconnaître, dans

ce surmoi, l'incidence du signifiant pur qui parasite le sujet humain. La bureaucratie, bien sûr, c'est une aberration. Mais pourquoi est-ce que Kafka s'y intéresse? Parce qu'il la tient pour plus proche de la nature humaine originelle, ce qui est tout de même, intéressant. Ainsi, Kafka a réalisé que, dans la bureaucratie, se dénudait quelque chose du rapport foncier du sujet humain au langage comme tel.

## Conclusion

Il y a un appel à la loi qui est très présent dans nos sociétés d'aujourd'hui et, me semble-t-il, inquiétant. Cet appel tend à vouloir légiférer sur tout et n'importe quoi. Dans le même mouvement, on invite le citoyen, en définitive, à renoncer toujours plus à sa liberté pour sa sécurité. Quantité de projets de lois sont justifiés par l'évocation régulière d'un vide juridique. Et l'on s'empresse de construire une loi... Or il est fondamental qu'il y ait des vides juridiques, que les mailles de la loi ne soient pas trop serrées. Sinon, elle prend précisément ce caractère surmoïque que développe Kafka. Ce phénomène, en particulier, est perceptible pour toutes les professions qui touchent à la sphère de l'intime (nos professions de psychologues aussi bien que celles de juristes). Ces professions doivent être protégées par la loi et non pas encadrées, formatées, mises au pas et ce, précisément, parce qu'elles servent à protéger cette sphère de l'intime. Elles sont utiles pour la protéger de la dictature de la loi. L'expression «dictature de la loi» est de Vladimir Poutine: c'est sa définition originale, très personnelle de la démocratie en Russie. Elle aurait certainement plu à Franz Kafka.



# Introduction

Je vais essayer d'introduire la notion du plaisir sous l'angle de la science. Je vais tenter de vous faire comprendre qu'il n'y a pas, nécessairement, un antagonisme très marqué entre ce que la science fait maintenant et le point de vue, par exemple, d'un psychanalyste.

Certes, nous n'en sommes peut-être pas encore à rassembler les deux perspectives car les scientifiques avancent petit à petit avec ce qu'ils trouvent chaque jour. Souvent, ce à quoi l'on pensait parvenir est le contraire de ce que l'on trouve réellement. Cet aspect nous conduit à une forme d'humilité qui nous apprend, tous les jours, que la nature se conforme rarement à la règle énoncée.

Je vais commencer par définir les notions de récompense et de renforcement du point de vue du biologiste que je suis. Communément, la récompense peut être vue comme un cadeau (que l'on va recevoir, par exemple, à Noël ou à la Saint-Nicolas suivant l'âge que l'on a et suivant ce que l'on pense). Mais, pour être opérant (pour pouvoir avancer d'un point de vue biologique), il faut que l'on définisse plus avant ce dont on parle. Après les définitions, je vous donnerai des exemples de récompenses naturelles, c'est-à-dire ce que notre cerveau considère, a priori, comme une récompense. C'est donc de l'ordre de l'inné puisqu'un bébé qui naît ou un animal interprète (sans que ça soit conscient) ces signaux comme une récompense. Ensuite, je vais vous expliquer le substrat neurobiologique de la récompense (où la récompense est traitée dans notre cerveau). Plus particulièrement, je vous parlerai d'un neurotransmetteur qui est la dopamine.

De manière imagée, lors d'un cocktail, vous pouvez dire que la dopamine est le neurotransmetteur du plaisir ; vous n'aurez pas complètement tort mais vous n'aurez pas raison non plus. Je vais vous montrer que ce rôle est en fait plus nuancé que la notion assez simple que je viens d'énoncer. Je tenterai d'expliquer quel est l'intérêt de ces nuances vis-à-vis de la notion de plaisir. Et, le plaisir n'est-ce pas, finalement aussi, le désir ? N'êtes-vous pas plus contents de préparer ou de prévoir un restaurant avec des amis que le moment où vous mangez à ce restaurant ?

Je vous donnerai quelques exemples de comportements liés à ce système en vous exposant des dérégulations de celui-ci comme, par exemple, l'addiction aux drogues (on peut se faire piéger par son cerveau sans s'en rendre compte) et l'obésité. Enfin, je vous montrerai que le contexte global d'une prise de décision impliquant le plaisir ne dépend pas seulement de la dopamine, mais que notre cerveau est beaucoup plus complexe que ce que l'on pourrait penser. Nous sommes loin d'avoir tout compris...

## Définition biologique de la récompense et de la punition

### Renforcement et habitude

Dans un premier temps, la définition de la récompense va vous sembler très simple. Il n'y a pas de différence entre récompense et renforcement mais je donnerai une éventuelle nuance car, d'un point de vue biologique, on ne peut véritablement, à

présent, différencier récompense et renforcement. Récompense et renforcement sont des phénomènes dont l'obtention nécessite qu'on y travaille. Si je peux me permettre cette expression, cela ne vous tombe pas du ciel ! Un effort va devoir être produit ainsi qu'une analyse de la situation afin d'obtenir cette récompense. Un comportement va aussi devoir être adopté.

De façon plus précise, une récompense est un stimulus qui renforce une association entre le stimulus lui-même et un autre stimulus. Pour prendre un exemple très simple, je vous parle de sucre. Vous allez penser à un bonbon pour certains, un morceau de sucre dur pour d'autres. Dans ce cadre, la récompense est le goût sucré où le stimulus du goût sucré va être associé avec un autre stimulus, visuel, par exemple (image d'un cuberdon, d'un morceau de sucre dur, du sucre impalpable ou quelque chose du genre). Cela peut être aussi un stimulus qui renforce l'association entre le stimulus lui-même et une réponse, c'est-à-dire, un comportement. Si vous apprenez à un animal qu'en poussant sur un levier il va avoir à manger, le stimulus « manger » va être associé au fait de pousser sur une pédale pour recevoir cette nourriture. Là, nous avons une association à une réponse ou à un comportement.

Il est important de comprendre que cette association est complètement contingente. Lorsque je vous ai dit « sucré », je suis sûr que si je prends dix personnes parmi vous, personne n'aura pensé à la même image mais que l'on aura un grand nombre d'images différentes ou, peut-être, aurez-vous l'association de la texture du sucre en bouche. Puisque ce qui vous est venu à l'esprit n'est pas nécessairement la même chose pour tout le monde, il y a donc un aspect contingent dans cette association.

Pour le dire encore d'une autre façon, la récompense est un stimulus qui augmente la probabilité d'un comportement avec lequel il est contingent. Si vous apprenez au rat l'auto-administration alimentaire, la récompense l'incline à recommencer le comportement consistant à pousser sur la pédale pour manger.

De même, si vous avez pris du plaisir en allant au restaurant, vous risquez d'y retourner. La probabilité de renforcer un comportement est associée à la récompense.

Quelle est la fonction de la récompense ? Si l'on y réfléchit, on revient toujours, du moins souvent, vers une récompense, à partir du moment où elle n'a pas de causes négatives. Il y a donc apprentissage. La seconde fonction est qu'on s'approche d'une récompense. Il y a donc un comportement d'approche qui y est associé. La troisième fonction de la récompense (après le comportement) est sa fonction émotionnelle. Que nous la traitions de façon anthropologique, psychanalytique, etc., la récompense a une fonction émotionnelle, elle rend heureux. Elle a ce que l'on appelle des propriétés hédoniques.

Vous vous souvenez que la récompense a une base fondamentale d'apprentissage. Dans le conditionnement pavlovien, l'expérience consistait à apprendre à un chien qu'avec un stimulus sonore, il allait recevoir à manger. Assez rapidement, seul le stimulus sonore suffit pour que le chien se mette à saliver, pensant manger après le bruit entendu. Il y a là une association stimulus-stimulus. Il est important de comprendre que ceci est relativement inconscient. Une fois que vous avez fait l'association, vous n'êtes plus conscient de cette association entre le bruit et saliver. Vous allez passer d'une association stimulus-réponse à un comportement nommé « habit » en anglais (une habitude). Ainsi, par la suite, cet apprentissage devient quelque chose d'habituel.

La récompense intervient aussi dans ce que l'on appelle les « apprentissages opérants » c'est-à-dire que vous allez avoir un comportement, une première fois, avec un résultat ou une conséquence. Bien sûr, vous allez tenir compte de la conséquence pour la prochaine fois. Par exemple, dans un restaurant, vous choisissez un plat et, finalement, il ne vous plaît pas ; vous ne prendrez plus le même plat la fois suivante. Vous avez tenu compte de ce que vous avez reçu *in fine* ou de la conséquence de votre choix. On parle aussi de « comportement à but dirigé ». Lorsque vous

voulez atteindre quelque chose, la récompense fait partie de ce type de comportement. Cela implique qu'une action soit associée à un bénéfice, à ce que vous espérez en obtenir.

## Un comportement à finalité

Une petite nuance dans ce que je viens de vous exprimer. Je vais tenter de différencier la notion de renforcement et de récompense. Notre substrat d'études est, principalement, les animaux (rongeurs, singes, etc.). Il est difficile de leur demander s'ils prennent du plaisir... Notre fenêtre de lecture est, dans ce cas, le comportement de l'animal. Pour certains auteurs, la notion de récompense est liée plutôt à la motivation et ce, dans le cadre d'un comportement que je citais tout à l'heure : *the goal directed behavior* (le comportement est dirigé par le but). En ce sens, vous savez très bien ce que vous voulez obtenir ainsi que la stratégie à mettre au point. Dans cette notion de récompense, il y a bien sûr la prédominance du facteur hédonique, de visée de plaisir (on parlerait plutôt de récompense dans ce cas-là). Dans le cas du renforcement, on pense plus à des comportements automatiques ou d'associations stimulus-stimulus de type pavlovien.

L'altération du circuit de la récompense, dans la dépendance aux drogues, est capitale. Cela signifie que, à un moment donné, les choses échappent à la conscience de la personne dépendante. Son besoin ou son désir de drogue ne va plus être, nécessairement, un phénomène conscient car une boucle de renforcement se crée et échappe à tout processus dit conscient.

## Les récompenses primaires et les récompenses secondaires

Venons-en aux récompenses qualifiées soit de primaires soit de secondaires. Nous avons un certain nombre de choses qui sont codées à la naissance comme étant une récompense (de même pour l'animal) avant même tout apprentissage

(je vous donnerai des exemples de choses qui sont une récompense de façon innée). Quant aux récompenses secondaires, elles constituent ce qui va devenir l'apprentissage de la vie, au fur et à mesure. Un exemple simple, l'odeur des pâtes. Tant que vous n'avez jamais mangé de pâtes, leur odeur ne va absolument rien susciter chez vous. Cependant, la première fois que vous aurez mangé des pâtes et les apprécierez, vous vous rappellerez de l'odeur des pâtes et celle-ci suffira à être, pour vous, une récompense.

À quoi sert finalement le système de la récompense ? Il existe une raison biologique évidente parce que la nature n'« aime » pas ce qui est inutile. En fait, le système de la récompense et du renforcement est absolument nécessaire à notre survie, que ce soit au niveau de la reproduction ou au niveau de l'alimentation et, également, au niveau de tout ce qui est interaction sociale. Illustrons ceci par quelques récompenses dites primaires et qui vous surprendront peut-être. Je précise que je mets entre guillemets la notion de « punition » car je l'absous de référence morale. En revanche, le mot « récompense » est beaucoup plus neutre. Voir le mot « récompense » en rouge pourrait choquer quelques-uns car ils se souviennent, par exemple, de leurs mauvaises cotes marquées en rouge et non de leurs punitions en bleu. C'est un exemple d'association secondaire que vous avez dû apprendre au cours de votre vie.

Une récompense primaire est le goût salé. Cela paraît étrange mais cela fait partie d'un goût de récompense. Pourquoi ? Sur base de nos connaissances scientifiques actuelles, nous pouvons dire qu'il s'agit d'éviter les déficits salins. Quelqu'un de déshydraté manque, principalement, de sel ; sa vie est en danger. Le goût doux voire sucré, fait aussi partie des récompenses primaires, le sucre étant un élément énergétique fondamental (exemple : en raison d'une éventuelle crise d'hypoglycémie en cas d'effort physique). L'amertume et l'acidité sont plutôt considérées comme des « punitions » ou quelque chose de désagréable. Vous pouvez penser aux chicons que les enfants n'aiment pas (mais leur goût

peut changer). L'acidité et l'amertume sont considérées comme une « punition » parce qu'ils sont, souvent, l'indicateur de substances empoisonnées. L'*umami* est l'équivalent du glutamate (utilisé dans la nourriture asiatique) et considéré comme une récompense car c'est un acide aminé (soit quelque chose de nécessaire à notre alimentation).

A contrario, l'acide tannique est ressenti comme une punition a priori parce qu'il empêche l'absorption des protéines (et pourtant, beaucoup de personnes aiment le vin!).

Les odeurs à présent. Clairement, l'odeur de putréfaction ne plaît à personne d'entrée de jeu. Les phéromones, eux, relativement inconscients chez les humains sont la cause, en partie, de l'attraction des femmes sur les hommes (dans ce sens-là plus que dans l'autre). Elles sont un indicateur de l'état hormonal du partenaire potentiel.

Au niveau somato-sensoriel, le toucher est une récompense (les souvenirs de plaisir pour les mères de toucher leur enfant et réciproquement, nos caresses d'animaux, etc., font partie des choses appréciées de façon innée). L'épouillage (comportement des singes) ou le fait de nettoyer de façon active ou passive est aussi une récompense primaire et peut s'étendre à d'autres notions (se faire laver ou se laver est considéré comme une récompense naturelle). Notez, aussi, la présence de la douleur à ce niveau somato-sensoriel (et la possible récompense ressentie en son absence).

Au niveau de la vision, tout le monde, *a priori*, réagit positivement et de façon innée à la symétrie. Cela paraît assez étrange, mais la symétrie fait aussi partie des choses auxquelles on réagit positivement de façon innée et son absence peut, potentiellement, déranger.

Dans le même ordre d'idée, l'attitude du primate (valable aussi pour nous) vis-à-vis du serpent est spécifique puisque dès notre naissance, en tant que petits humains, nous ne les aimons pas. Regarder les caractères sexuels secondaires est vécu comme une récompense. La vision d'une fleur est interprétée

comme une récompense car elle prédit, potentiellement, un fruit.

Dans le domaine de l'ouïe, un signal d'alarme est considéré comme une « punition », de même qu'une altercation verbale.

Au niveau de la reproduction, faire la cour est manifestement une récompense. À nouveau, la symétrie apparaît dans la construction d'un nid en période de grossesse. L'attachement parental constitue une récompense innée, tout comme le sommeil.

Le stimulus neuf est une récompense. En effet, la nouveauté stimule notre système de récompense.

L'altruisme avec les pairs d'une même espèce est une récompense. L'altruisme réciproque (faire plaisir à quelqu'un et que quelqu'un nous fasse plaisir en retour) est une récompense tandis que l'altruisme non réciproque est perçu comme une « punition » (l'acceptation par le groupe est une question plus proprement sociologique). Le contrôle des actions, les jeux, l'exercice, la lecture silencieuse, la résolution d'un problème, la collection, l'accumulation, la respiration sont des récompenses primaires. Cette dernière l'est également, aussi étrange que cela puisse paraître, mais pas à ceux qui font du yoga : ils savent que le contrôle de la respiration amène un certain calme.

Il est important de signaler qu'il n'existe pas d'organes sensoriels propres à la récompense et que tous les sens sont impliqués.

## Description du circuit de la récompense

### Rôle de la dopamine

Je vais vous décrire la neuroanatomie du circuit qui, dans notre cerveau, sert à interpréter la récompense. Voici un cerveau humain. Au centre du cortex se situe le cerveau limbique. S'allument ici ce que



l'on appelle le striatum (impliqué dans le contrôle moteur) et, au niveau ventral, cette petite région nommée le *nucleus accumbens*. Elle va traiter toute information de type « plaisir » ou « récompense ». Je vais me concentrer sur cette structure afin de vous expliquer ce que font ces neurones et ce qui produit une interprétation de « plaisir ». Essayez de retenir que le *nucleus accumbens* est cette partie ventrale du striatum (lui-même impliqué dans tout ce qui est contrôle moteur). Quand vous apprenez à faire du vélo, c'est cette partie du cerveau qui est sollicitée et est responsable du fait que dix ou vingt années sans remonter sur un vélo ne vous empêchent pas de toujours savoir en faire (ou cela revient rapidement). Cet aspect sera important en ce qui concerne la dépendance aux drogues et la possibilité de rechute, même des années après, car c'est ce phénomène de mémorisation qui est en jeu.

La dopamine, un neurotransmetteur, est libérée dans le *nucleus accumbens*. Le neurotransmetteur va véhiculer la « récompense » ou le « renforcement ». La libération de dopamine est interprétée par notre cerveau comme un signal de renforcement d'un comportement ou d'un signal qui prédit un renforcement.

Voici un cerveau de souris (je n'ai pas trouvé le schéma pour l'homme mais il suffit que vous le tassiez un peu, que vous augmentiez le cortex et l'on arrive, plus ou moins, à la même structure). Dans le *nucleus accumbens* arrivent des neurones venant d'une autre région (l'aire tegmentale ventrale ou la substance noire compacte) et qui sont les neurones qui libèrent la dopamine dans le *nucleus accumbens*. Il est important de comprendre que ces neurones du *nucleus accumbens* reçoivent aussi les neurones afférents, c'est-à-dire les neurones qui arrivent du cortex. Le traitement complexe de l'information a lieu à cet endroit. La dopamine module l'ensemble ainsi que la réponse de ce qui arrive en provenance du cortex. Voilà déjà une petite idée, que vous pouvez vous faire, de la complexité du système.

Autrement dit, il n'y a pas seulement de la dopamine qui est libérée sur ces neurones mais aussi sur ceux en provenance du cortex qui sont ceux qui

ont l'effet principal sur le *nucleus accumbens* alors que les neurones à dopamine ont quant à eux un effet modulateur.

En ce sens, la dopamine est plus liée à la recherche ou l'anticipation du plaisir qu'au plaisir lui-même. Il est donc faux de se dire que, pour avoir beaucoup de plaisir, il faut libérer beaucoup de dopamine. La dopamine sert plus à associer la notion de plaisir à un comportement ou à un stimulus.

La nouveauté a donc un impact puissant puisque c'est au début de la première association que la dopamine va jouer son rôle et mettre en place un renforcement afin que vous fassiez l'association avec la notion de plaisir. La valeur du plaisir à proprement parler ou sa « qualité » va plutôt être traitée au niveau du cortex orbito-frontal.

Voici un exemple avec une expérience sur des rats. Vous y verrez certaines similitudes avec l'homme en relation avec les notions de nouveauté et de sexualité dans le traitement par la dopamine. Vous prenez un rat mâle que vous mettez seul dans une cage. Le jour suivant, à côté de sa cage, vous mettez une femelle à laquelle, pardonnez-moi l'expression, il n'a pas accès. Au troisième jour, vous libérez le rat mâle et vous le laissez en présence de la femelle un certain temps. Puis vous re-séparez le mâle de la femelle qui se retrouve, à nouveau, seul. La femelle reste dans sa cage. Vous mettez votre rat mâle dans un nouveau comportement, séparé d'une seconde femelle, et puis vous lui donnez accès à la deuxième femelle. La libération de dopamine dans le cerveau du rat se produit tandis que, s'il est seul, il ne se passe rien. Il suffit que vous mettiez une femelle à côté de lui et le simple fait de la voir provoque une libération de dopamine. Lui donner accès à la femelle et le maximum de libération de dopamine est engendré la première fois. Mais une diminution de libération de la dopamine s'opère malgré le fait qu'il continue à pouvoir avoir des comportements copulatoires. On peut constater une très faible différence entre le fait qu'il ait toujours accès à la femelle et le fait qu'il en soit séparé. En revanche, vous le remettez à côté d'une nouvelle femelle et il a, de nouveau, une stimulation dopaminergique.

La dopamine est aussi un signal d'erreur. L'expérience, un peu longue, que je vais décrire va vous montrer que la dopamine, en fait, est aussi un signal d'erreur par rapport à ce que l'on avait prédit. On enregistre l'activité des neurones dopaminergiques d'un singe. Il s'agit d'un singe « naïf ». À un moment précis, lors de la récompense (un verre de jus, par exemple), une augmentation d'activité des neurones dopaminergiques est enregistrée. Le singe a réagi à la nouveauté et, à la fois, à la notion de récompense. Ensuite, vous l'entraînez à entendre un son ou à voir un signal lumineux, ce que l'on appelle un stimulus de conditionnement. Il va apprendre que, peu de temps après le signal, il va recevoir une récompense. On observe que, sur un singe entraîné, les neurones vont réagir, non plus au moment où il reçoit la récompense, mais au moment du stimulus qui prédit la récompense soit le signal. À présent, on pousse l'expérience plus loin : si au moment où il attend la récompense après le signal, elle n'arrive pas, il y a une forte diminution d'activité des neurones à la dopamine. C'est pourquoi, l'on peut dire que l'inhibition d'un neurone dopaminergique est aussi le signal d'une indication d'erreur de prédiction. Ceci montre que le rôle des neurones dopaminergiques est plus complexe que ce que j'ai décrit précédemment.

## Wanting et liking

Ma question initiale demandant si la récompense est le fait de la désirer ou le fait de l'obtenir révèle ici sa teneur. Est-ce que les deux, trois jours avant d'acheter ce qui vous fait envie ne sont-ils pas, finalement, plus source de plaisir que le moment où vous le possédez vraiment ?

Ici, je vais devoir distinguer (c'est presque de la philosophie ou de la psychanalyse) deux notions conceptuelles dans le plaisir. Dans le plaisir, il y a une partie « vouloir » (« wanting ») et une partie « aimer » (« liking »). Or, d'un point de vue neurobiologique, il est possible de séparer ces deux aspects car ce n'est pas traité par le même système. Cette distinction comporte un substrat neurobiologique. Dans le « wanting » (fait de vouloir quelque chose,

de le voir arriver, de désirer que cela arrive, etc.) s'exerce la stratégie que vous allez mettre en place pour obtenir ce plaisir (faire la cour, toucher, etc.). Tout l'aspect préparatoire du plaisir implique la dopamine. Cette mise en place des choses est la partie la plus variable. En effet, ce moment où vous mangez au restaurant – la partie purement consommatoire – est quelque chose d'extrêmement fixée (bien que la sensation en bouche puisse être différente). De même dans la copulation où bien que l'orgasme, en tant que tel, peut être de qualité différente, il y a quelque chose d'assez fixé. Cette partie plus fixe est le « liking ».

Seulement, tout l'aspect qui permet d'y arriver (« wanting ») est quelque chose de beaucoup plus nuancée, aléatoire, différente. En revanche, dans le plaisir ressenti (« liking ») avec certaines nourritures, notre codage est relativement identique, pas très différent. Le « liking » (le fait d'aimer ou pas un plaisir), lui, est plutôt de l'ordre du répertoire inné et fait appel à d'autres neurotransmetteurs tels que ceux des systèmes opioïdes. Vous avez certainement tous entendu parler d'endorphine. L'éjaculation, par exemple, ne relève pas d'une libération de dopamine mais d'opioïde. Aimer est très peu dopaminergique...

Je vous donne quelques exemples qui sont relativement illustratifs du rôle de la dopamine et du *nucleus accumbens* dans le plaisir. On place un sujet humain dans un PET-scan (ou tomographie d'émission par positrons) et l'on regarde la région du cerveau qui est activée. Lorsque vous voyez une image qui implique une interaction sociale (rappelez-vous des récompenses dont je vous ai parlé plus haut), vous avez une stimulation de votre *nucleus accumbens* alors qu'avec une autre image, où il n'y a pas de possibilité d'interaction sociale, vous n'avez pas cette stimulation. Autre exemple, le *nucleus accumbens*, à l'idée d'un gain financier que vous pourriez avoir, est activé (à nouveau cette notion d'anticipation plus que du gain proprement dit !). Plus le gain anticipé est élevé, plus vous avez une stimulation de cette région du cerveau qui est grande. Évidemment, il y a une variabilité ; pour certaines personnes, avoir un dollar est considéré

comme extrêmement important alors que pour d'autres, dix dollars ce n'est rien parce qu'ils en gagnent infiniment plus.

## Complexité de la dépendance

Je vais tenter de vous montrer maintenant le lien entre drogues, plaisir et le fait de pouvoir devenir dépendant. Au moment où une personne mange, une libération de dopamine, pas très élevée, se produit. Si vous prenez de l'amphétamine ou de la cocaïne, une très forte libération de dopamine a lieu. La dépendance à la drogue peut nous amener à comprendre ce système. Finalement, qu'est-ce ? Quand vous prenez, pour la première fois, une drogue (l'agent provoquant l'addiction), vous obtenez un effet euphorisant ou pas (suivant la drogue car certaines drogues sont beaucoup plus euphorisantes que d'autres). La caractéristique de toutes les drogues consiste à augmenter la concentration de dopamine au niveau du *nucleus accumbens* (alcool, tabac, cocaïne, amphétamine, héroïne, morphine, cannabis, etc.).

Le cerveau, d'après tout ce que je viens de vous dire, interprète cette libération de dopamine de la manière suivante : « Il faut que je renforce ce comportement ». Un premier aspect du renforcement positif se crée par cette libération de dopamine liée à la prise de drogues. Cette libération de dopamine entraîne, bien évidemment, des adaptations dans votre cerveau. Ce qui explique pourquoi, après un certain nombre de répétitions de la prise de drogue quand vous cessez de prendre de la drogue, vous allez arriver à ce que l'on appelle les états de manque. Les exemples illustratifs : un alcoolique qui peut mourir d'une crise de delirium tremens ou les héroïnomanes souffrant du syndrome de manque de façon assez brutale.

Les symptômes de manque sont accompagnés de qu'on appelle la recherche compulsive de drogue (ou *drug craving* en anglais). Le syndrome peut être

stimulé par des facteurs de stress. On connaît tous des personnes ayant arrêté de fumer ou de boire et, lorsqu'ils sont dans une situation de stress, reprennent une cigarette ou un verre d'alcool. Cela fait partie des choses qui renforcent la prise de drogue mais par un aspect négatif. Le renforcement négatif ne signifie pas la diminution du renforcement par la prise de substance mais le fait que ce renforcement est perçu comme quelque chose de négatif. On reprend de la drogue, la boucle reprend et le cercle infernal se boucle. Les effets au niveau biologique ne sont, évidemment, pas sans conséquences.

Quels sont les modes d'action ? Je vais aller assez vite sur ce schéma assez compliqué. Certains neurones libèrent la dopamine dans le *nucleus accumbens*. La nicotine, par exemple, via les récepteurs nicotiques à l'acétylcholine présents sur ces neurones les stimule et ils libèrent ainsi de la dopamine. La cocaïne et l'amphétamine stimulent aussi la libération de la dopamine à la synapse entre les neurones dopaminergiques et les neurones du *nucleus accumbens*, tandis que les opioïdes et l'alcool inhibent des neurones qui, eux-mêmes, inhibent les neurones dopaminergiques. En fait, en levant une inhibition, on active le neurone dopaminergique. Il y a aussi les inter-neurones opioïdes qui agissent directement là-dessus (comme aussi la nicotine et l'alcool).

Les modes d'action de toutes les drogues se passent à des endroits différents du cerveau mais toutes, y compris le cannabis, occasionnent une stimulation ayant pour résultat une augmentation de la concentration de dopamine. Le cerveau réagit en renforçant ce comportement et en enclenchant ainsi le cercle vicieux de la dépendance.

L'addiction serait-elle le propre de l'homme ? Cette question touche à une notion importante et qui nous amène, peut-être, à un peu d'humilité. Lorsque l'on parle de drogue, on pense, bien sûr, à la dimension psychosociale, aux côtés profondément humains de cette problématique et de cette détresse. Cependant, à partir du moment où la dépendance est en place, nous sommes dépendants au même titre qu'un rat.

Il existe un manuel appelé le DSM-IV (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* ou Manuel Diagnostique et Statistique des Troubles Mentaux – 4<sup>e</sup> édition) souvent peu apprécié par les psychanalystes et fournissant un certain nombre de critères qui, remplis, vous situent comme étant dépendant ou pas aux drogues (plus généralement, le DSM-IV dresse un inventaire des maladies psychologiques, schizophrénies et autres).

Si l'on utilise les trois critères du DSM-IV pour un rat à qui on va donner accès à de la drogue, on va voir que certains vont remplir les critères. Le premier critère s'intéresse au temps consacré à la recherche de drogue et à l'absence de limites dans la prise de celle-ci. Si vous apprenez à un rat à pousser sur un levier pour recevoir, à un moment précis, une dose de drogue, il va essayer, bille en tête, de continuer à prendre une dose de drogue malgré le fait que vous lui avez enseigné que c'est à un moment précis qu'il recevait sa dose. Le degré de motivation dont vous faites preuve pour avoir cette dose de drogue constitue le second critère. L'expérience consiste à administrer la drogue après 1.000 ou 10.000 activations de la pédale. Le rat qui n'est pas dépendant va tenter un certain nombre de fois de recevoir une dose puis, à un certain moment, il va se lasser ne voyant rien arriver.

Au contraire, le rat dépendant est prêt à appuyer sur le levier un nombre incalculable de fois. Des rats vont jusqu'à mourir car ils ne font plus que cela, tenter d'obtenir leur dose. Le troisième critère réside dans la poursuite de la prise de drogue malgré les effets négatifs connus et subis. L'expérience repose sur l'envoi d'un choc électrique au rat à l'instant où il reçoit la drogue. Le rat non-dépendant n'est pas prêt à subir un choc électrique pour prendre une dose et stoppe ce comportement tandis que le rat drogué va continuer à prendre sa dose malgré le choc électrique. Le point, selon moi, vraiment fascinant est que dans une population de rats (non spécifiquement choisie) à qui l'on a appris à utiliser le levier, 17 % deviennent dépendants. Or, on estime qu'entre 10 et 20 % de la population humaine devient dépendante si elle a accès à une

drogue comme la cocaïne. Ainsi, nous tombons dans la même tranche de pourcentage.

Pour ce qui est du degré de dépendance que vous avez vis-à-vis d'une drogue, celui-ci est fonction de 40 à 60 % de notre bagage génétique. Des facteurs génétiques indubitables sont responsables de la façon dont vous ressentez le plaisir quand vous prenez de la drogue. Le récepteur D2 est un des 5 récepteurs qui lie la dopamine. Chez les personnes dépendantes, le nombre de récepteurs D2 est plus faible.

Ce facteur biologique pourrait expliquer cette dépendance. Pareillement, on a observé au PET-scan le cerveau des sujets obèses et l'on a remarqué que l'intensité de la liaison du récepteur D2 est plus faible chez eux que chez un sujet contrôle (non obèse). On peut corrélérer cela avec le BMI (Body Mass Index) soit le poids divisé par le carré de votre taille (les obèses ont un BMI au-delà de 30 alors que pour les sujets « normaux » il est en dessous de 25). Une échelle permet de voir le degré de liaison. Plus le degré de liaison est élevé, plus vous avez de récepteurs D2. La population contrôle a plutôt un degré de liaison plus élevé que la population obèse.

## Conclusion : Évitions les simplifications

Je me permets un lien avec la psychanalyse ou la psychologie pour que vous ne pensiez pas que tout est inné. Il est tout à fait possible d'influencer le nombre de récepteurs D2 par des facteurs environnementaux. En d'autres termes, tout n'est pas que dans vos gènes au départ ou prédestiné. En ce sens, en fonction des facteurs de l'environnement, il est possible de diminuer la quantité de D2 : l'animal qui a l'habitude de vivre en groupe, mis tout seul, va présenter une diminution du nombre de récepteurs D2. Dès lors, il aura un facteur de risque plus grand concernant le fait de tomber dans la dépendance. De la même manière, chez des jeunes

animaux séparés de leur mère, on observe une diminution du nombre de récepteurs D2.

Il n'en reste pas moins vrai que la biologie est influencée par ce que l'on vit et ressent. Ce n'est pas quelque chose de fixé. Je crois qu'un des problèmes marquant l'opposition entre les réductionnistes purs et les idéalistes purs, consiste à penser que ce sont deux mondes qui ne se parlent pas alors que, en fait, le dialogue est incessant.

Je vous ai peut-être donné l'impression que tout était dopaminergique dans le plaisir. Mais, ce n'est pas le cas. Les choses sont beaucoup plus complexes. J'ai parlé de récompense au niveau du *nucleus accumbens*.

Toutefois, tout ce qui fait que, au bout du compte, vous allez prendre une décision (devoir juger si vous avez envie d'avoir un plaisir ou pas ou mettre une valeur au signal) peut être d'ordre non affectif ou

affectif. On a aussi tous les phénomènes de mémorisation qui entrent en ligne de compte. Je dirais que toute la circuiterie se « parle » pour que, *in fine*, vous preniez la décision. Ceci est aussi valable avec la dépendance aux drogues.

Cependant, une partie de la problématique liée à la dépendance du drogué résulte d'une mauvaise évaluation des risques pris lors de la consommation de drogue. Ce que l'on appelle l'hypofrontalité (ou cortex préfrontal), c'est-à-dire ce qui est considéré comme le propre de l'homme, est altéré. Pour faire très simple, cette partie est impliquée dans la prise de décision, le contrôle de l'impulsivité et l'évaluation du risque/récompense. Chez un sujet dépendant, cette partie-là est clairement altérée. Cette région est complètement formée chez un adulte à partir de 19-20 ans, ce qui explique que la prise de drogues (cannabis ou autres) ou les comportements de prises de risques sont plus grands chez les adolescents que chez les adultes.



# Introduction

Nous allons tout simplement réfléchir sur le fait de savoir s'il y a bien une démarche alimentaire du plaisir ou, éventuellement, une démarche du plaisir alimentaire. Le tout est de savoir: la pomme de Newton peut-elle devenir philosophique? Je me promène dans la campagne brabançonne ou le Hainaut. Il y a des pommiers et je suis affamé. Je trouve une pomme que je saisis et je la dévore pour assouvir un manque. Je la mange et je comble, en cela, un besoin naturel que nous appelons la faim. Deux options s'offrent alors à moi. Est-ce que je prends le temps de réfléchir au goût, au parfum, etc.? D'abord je la touche – sensation tactile. C'est un objet beau, je la contemple. Elle a des nuances colorées. Je l'approche de mon nez, je la sens, je la hume. S'en dégage, évidemment, un parfum. Je la goûte ensuite en la croquant. De là vont se dégager des arômes, dans une texture précise. Cette dégustation de la pomme va m'amener à réfléchir à la présence de ce fruit à cet endroit et au plaisir qu'il me donne. Ou bien alors, comme certains, je vais tout bêtement l'avaler pour assouvir ce besoin.

## Plaisir en accord avec l'harmonie cosmique

Nous avons toujours ces deux options, décrites ci-dessus, qui s'offrent à nous. Je vais essayer de vous expliquer comment on peut jouir à sa faim. Lorsque Rabelais prône que le rire est le propre de l'homme, je peux me permettre de penser (et vous aussi) qu'il a peut-être voulu dire que le plaisir est le propre de l'homme, dont le rire est l'expression

physiologique. Par quel instrument rit-on? Par la bouche. C'est donc par la bouche que nous allons pouvoir déterminer si, oui ou non, l'acte alimentaire est un plaisir qui, ensuite, peut être analysé plus spirituellement, plus culturellement.

Le plaisir est l'aboutissement ou la finalité des sens lorsque nous mangeons ou nous nous alimentons. Les cinq sens sont là pour nous permettre de ressentir du plaisir (le toucher, la vue, l'ouïe, l'odorat et le goût). Lorsque nous mangeons, nous mettons donc bien ces cinq sens en activité. Le goût est peut-être le principal sens sollicité. Mais nous touchons les aliments, la pression tactile étant fondamentale. Nous les regardons, bien entendu. Nous pouvons même, éventuellement, porter à l'oreille l'aliment s'il y a un craquement ou un «bruitement». Enfin, nous avons l'odorat.

Le grec archaïque distingue le plaisir d'être du plaisir d'objet. Ce plaisir d'objet est celui que prend notre corps à l'acte d'amour ou à l'acte de nourriture. Chez les Grecs, nous avons ce triple précepte où le désir engendre un manque qui, par sa satisfaction, génère du plaisir. C'est le concept d'harmonie endogène (en soi-même, intérieur, au sein de son âme) qui définit la fonction du plaisir par l'idée de plénitude et d'harmonie. Le plaisir des sens amène le sentiment plein d'exister et apporte la sensation de présence au monde. Je ressens mon être à cet endroit-là, à ce moment-là, dans ce cosmos-là, ce qui est dans l'univers. Je suis un élément cosmique, dans l'acte alimentaire, ici et maintenant. Tel est le précepte du gastronome. Nous sommes bien dans un endroit précis, à un moment déterminé. Cet acte alimentaire me fait, peut-être, percevoir mon être à un endroit précis de l'univers. Ce plaisir alimentaire donne donc cette sensation d'harmonie avec le cosmos; en ce sens que manger nous met en

communion avec les éléments car l'on absorbe les produits de l'endroit et du moment, ces aliments étant le fruit du processus de la vie, dans l'univers ambiant. En dégustant, ce que l'on s'approprie c'est ce processus vital que génère l'univers qui nous entoure et dans lequel nous évoluons. L'absorption de l'aliment, sa dégustation, la perception de ses saveurs et le plaisir qui en résulte nous font prendre pleinement conscience du processus vital à l'œuvre dans l'univers.

## Le plaisir, un vécu existentiel, mémorable et intense

Le plaisir s'identifie à cet acte. C'est un instant de vécu. Le cumul de ces vécus par le plaisir aboutit à la formation de notre sensorialité. Chaque situation voit sa différence. Le plaisir varie. Le fait de goûter la pomme dont je parlais tout à l'heure, n'est pas neutre tel jour à tel endroit. Nous avons nous-mêmes des dispositions physiologiques d'humeur, autrement dit la façon dont nous nous sommes levés le matin, la météo à laquelle nous sommes confrontés, l'environnement social et culturel font que nous aurons une perception différente, au niveau cérébral, d'un même aliment en fonction du jour et du contexte dans lequel on l'a dégusté. Les paramètres biologiques et physiologiques bouleversent évidemment toujours la donne. Il faut bien savoir que nous sommes des individus uniques, que nous ne réagissons pas de la même manière face à un événement, face à la contemplation d'une œuvre d'art ou d'un paysage.

Lorsque nous sommes à table, lorsque nous dégustons un plat ou que nous buvons un vin, il y a autant de paramètres et de nuances physiologiques d'un individu à l'autre qu'il peut y avoir d'êtres humains sur cette planète.

Il n'empêche, au moment du plaisir de cet acte alimentaire, l'existence est plus intense. Certes, elle est dans d'autres sources de plaisir, dans d'autres exercices du plaisir; ce qui importe c'est que le moment du plaisir est un moment d'existence intense. Effectivement, les bons repas sont ceux dont on se souvient. Là, il y a un phénomène mnésique évident. Quelle est la qualité d'une grande table? Quelle est la qualité d'un grand restaurant? Quel est le premier paramètre qui intervient pour dire: «Ce fut un repas merveilleux, ce fut une table exceptionnelle»? C'est que je m'en souviens et je me souviens de ce que j'ai mangé. L'assouvissement d'un besoin naturel est un plaisir en soi via une cessation de la souffrance. Cette cessation de souffrance vient combler un manque.

## Le plaisir de la dégustation, question culturelle et philosophique

Lorsque je choisis et que je prends, au hasard, une bouteille de Volnay, ce vin de Bourgogne, c'est une démarche individuelle ainsi que culturelle. Deux options se présentent à moi. Si je ne bois du vin que pour me désaltérer, je ne suis pas dans la logique du plaisir, je suis dans le simple assouvissement d'un besoin naturel. Je peux, évidemment, à ce moment-là, me contenter de boire de l'eau si je ne veux que me désaltérer. Lorsque je bois ce Volnay pour ce qu'il est, je rentre alors dans une démarche culturelle qui aboutit au plaisir de déguster ce vin-là. C'est toute la nuance: est-ce qu'on se nourrit ou est-ce qu'on s'alimente? Les sociétés anglo-saxonnes ont plutôt tendance à s'alimenter. Nous, nous dégustons. Le latin orientalisé a ajouté à cette fonction vitale une dimension sensorielle et culturelle qui fait, peut-être, la spécificité de nos systèmes sociaux par rapport à d'autres. Peut-être que si l'Europe est un petit peu difficile à se former et difficile à se construire,



c'est que cet axe *civilisationnel* n'est pas forcément inscrit de Narvik à Gibraltar mais qu'il faudrait le voir de Beyrouth à Lisbonne. Le débat reste ouvert, bien entendu.

Le repas est, manifestement, un instant social existentiel. Se nourrissant, on remplit une fonction vitale à laquelle on ajoute une dimension culturelle de plaisir quand on prend conscience de la spécificité sensorielle du produit consommé et dégusté. On réfléchit à ce que l'on mange et ce que l'on mange nous inspire des sensations et des réflexions.

C'est alors que le plaisir acquiert une dimension cosmique et, là, intervient le paramètre philosophique. À l'instant où je jouis de ces aliments, je me sens appartenir au monde, je sens mon existence par, justement, la perception de cette existence dans le cosmos. Je me sens appartenir à cet univers matériel, intégré au cosmos par le fait que j'absorbe des atomes mariés à mes propres atomes liés à la mastication, ces atomes eux-mêmes présents dans l'univers depuis le Big Bang. Tout cela s'exprime, bien entendu, à travers la jouissance que je ressens à ce moment-là.

Sur ce point, Descartes diverge peut-être de Rabelais. L'ensemble de la réflexion que j'ai évoquée plus haut est le contraire du raisonnement cartésien, celui qui distingue le corps de l'esprit. Car l'acte du plaisir alimentaire pour moi, gastronome épicurien, est le mariage de la matérialité (ma physiologie) avec la spiritualité (ma culture). Cette fusion constitue la sensorialité par laquelle je me sens être, à la fois, un être spirituel et un être physiologique.

## Naître à la citoyenneté et à la culture par le plaisir alimentaire. Un au-delà biochimique et physiologique ?

Cette méfiance à l'égard du plaisir maternel et charnel est très présente dans l'éthique. Je parlais tout à l'heure des Anglo-Saxons mais l'on pourrait même plonger jusqu'au protestantisme. Ce plaisir interdit du puritanisme est merveilleusement bousculé dans l'ouvrage de Karen Blixen et qui a donné ce film succulent, *Le festin de Babette*. Dans cette œuvre, il y a, dans un village danois, des Luthériens intégristes – gens de vertu, de morale et de valeurs – et cette Française qui, fuyant la Commune, introduit dans ce fruit le ver de la gourmandise. Tous sont choqués par la dépense que représente le prix de ces produits mais, finalement, elle les fait adhérer dans le domaine sensoriel. On voit la progression de ce repas. On ouvre ces mets prestigieux venant de France et ces crus absolument sublimes. Nous avons, dans ce contexte, toute une civilisation, celle austère et ascétique du protestantisme, du froid, du Nord. Je ne sais si elle se catholicise mais, effectivement, ces êtres du film et de l'ouvrage (où c'est encore plus évident) prennent conscience qu'ils sont des êtres de chair, de sens. Ils réalisent que, sur cette planète, une façon de vivre existe. Passe-t-on à côté de ces plaisirs dès lors que l'acte alimentaire est obligatoire ? Soyons un peu pascalien car, puisqu'il faut en passer par là, autant en jouir.

Je plains ces sociétés et civilisations qui remplissent cette fonction alimentaire pour survivre et où il faut ingurgiter un nombre de calories pour faire face. Ce faisant, ils passent à côté de toute la dimension culturelle du patrimoine alimentaire. Être dans des régions du monde de cette planète où le patrimoine agricole est aussi fourni et aussi varié que le nôtre et en faire abstraction dans notre façon d'exercer

notre vie citoyenne serait dommage. Je pense que l'acte alimentaire est un acte citoyen.

D'abord, les praticiens nous confirmeront que, aujourd'hui, la plupart des maladies graves proviennent d'une mauvaise gestion de notre alimentation. Deuxièmement, je pense qu'il n'y a pas de plénitude sociale sans ce sens du partage qui s'exerce, précisément, au moment de l'acte alimentaire. Chaque terroir, (boire un vin, par exemple) apporte des nuances qui formatent mon plaisir. Dans la dégustation à l'aveugle (que tout gastronome, tout critique de vin peut faire pour coter et sélectionner des vins), l'œnophile est en train d'accumuler la somme des plaisirs ressentis.

Cette somme de plaisirs ressentis permet de restituer l'origine et la nature de mon cru (je reconnais le Volnay, un Bordeaux, un Riesling ou le Gewürztraminer que nous avons goûté tout à l'heure). Si je les reconnais deux, trois ou quatre ans après, ce n'est pas parce que mon cerveau a enregistré tous les phénomènes organoleptiques qui les constituent. C'est parce que le plaisir qui m'a été donné à cet instant m'a marqué. La trace cérébrale ou le phénomène mnésique a été généré par le plaisir qui en a été le marqueur.

Ainsi, le marqueur de ma mémoire, c'est le plaisir qui l'a généré. Je n'ai pas en moi une machine cybernétique qui me constitue un fichier organoleptique... C'est, bien entendu, la jouissance que j'ai ressentie qui laisse sa trace (comme, par exemple, pour le restaurant dont je me souviendrai, qui s'inscrira dans ma mémoire).

L'analyse sensorielle du gastronome n'est pas autre chose que la perception d'un plaisir donné dans une

configuration organoleptique précise. En effet, à la dégustation de mon vin de Volnay, j'ai commencé par regarder la robe du vin, ensuite j'en ai perçu le nez, son parfum, etc. Cette belle robe pourpre, rubis, étincelante, c'est elle qui m'a marqué car elle m'a donné du plaisir. Ensuite, j'ai approché le verre de mon nez; j'y ai trouvé quelques mets de griottes et de framboises. Ce nez m'a évoqué ces fruits et m'a donné du plaisir. Cette mâche, soupe pleine, cette bouche subtile de ce vin de Volnay, un bourgogne élégant et harmonieux, c'est ce plaisir-là, aussi, que ma bouche a enregistré. Lorsque j'ai avalé ma gorgée, cet arôme de fruits rouges très mûrs et persistant a aussi constitué un plaisir dont je me souviendrai toute ma vie (ce Clos des Ducs, 1985, du Marquis d'Angerville).

Le plaisir, dans la version cartésienne ou dans la version puritaine, est-il immoral? Toute la question est là. La gourmandise est un péché. Le regretté boulanger parisien Lionel Poilâne (tué lors d'un accident en hélicoptère) et un groupe d'amis avaient fait une requête auprès du Vatican pour que la gourmandise soit retirée des péchés capitaux. On ne peut considérer qu'apporter à un acte naturel alimentaire, une dimension culturelle et sociale soit un péché dès lors qu'il est fait pour s'aimer un peu plus. Le plaisir nous permet de communier avec le cosmos. En ce sens, le plaisir de la table est le plus bel hommage que l'on puisse rendre à la création. Par lui, nous prenons conscience de cette création (quelle soit divine ou naturelle) et de notre participation à celle-ci. L'acte gastronomique, doublé du plaisir partagé autour d'une même table, sont la plus belle démonstration d'appartenance à un univers collectif et commun. Croquant dans la pomme de Newton, je croque, bien entendu, un morceau d'univers...

## L'amour à mort

Il ouvrit sa robe avec la hâte contenue  
de celui qui dégage un trésor, le met au jour,  
frémillant aux premières trouvailles,  
retenant son souffle, ses cris  
au pressentiment de la trouvaille suivante, multipliée.

Et aussi pour lui  
la dévêtir, c'était la « pelier », « l'éplucher »,  
suavement découvrir un fruit, unique, inconnu jusque-là,  
seul de son espèce dans le verger mystique.

Il relevait lentement sa robe, légère, fluide, le long  
des cuisses.  
Il la reprenait aux épaules,  
la faisait descendre, tamisée, de beauté en beauté.  
Et chacun de ses gestes révélait la pulpe, révélait  
le jus,  
le charnu adorable, la tentation « flamande »,  
ce troublant accord entre l'intemporel et le dodu.  
À chaque arrondi, il s'arrêtait ébloui,  
puis se penchait, y déposant lèvres, narines, sens  
en émoi.

Il la déshabillait, la « pelait », « l'épluchait »,  
de manière à se trouver au plus près du « noyau du fruit »,  
elle, son être, son sang, sa vie, son centre convoité,  
sacralisé déjà, lieu de culte, d'in vraisemblable office :  
sexe, extase, fusion.

Elle se disait,  
elle lui disait qu'elle était pelée, épluchée  
et quand le fut entièrement, plus nue que nue,  
elle lui demanda de la mordre là où il voulait,  
comme il l'entendait,  
le priant de croire qu'il pouvait tout « entreprendre »,  
sur elle, en elle, faire sourdre puis jaillir la liqueur  
incroyable.

Et il éprouvait à l'écouter, la sensation de la  
dénoyer, à  
il y avait de cela dans sa bouche, gonflée de désir,  
quelque chose de dur et de fou qui tournait,  
quelque chose de brûlant qui tomba, roula dans tout  
son corps,  
l'Amour qu'elle lui donnait éperdument.

**(Marcel Moreau)**

# Le Marquis de Sade raconté aux enfants

« Il y avait une fois une fée qui s'appelait Juliette. Elle était douce, gracieuse et belle et on la nommait encore la fée aux pommes du nom des deux pommes qu'elle avait sur la poitrine. Ces fruits étaient ronds et d'une bonne odeur et elle les offrait à tous ceux qui demandaient à pouvoir les savourer. Or bien que chacun y mordît, les pommes n'étaient pas moins toujours pleines et entières et d'une forme parfaite.

Dans ce même pays où la fée résidait, il y avait aussi un ogre qui se nommait Saint-Fond. C'était un affreux méchant qui semait la désolation partout où il venait à passer. Il était armé d'un large poignard de quatorze pouces et demi qu'il portait attaché à son corps et qui était l'instrument au moyen duquel il perpétrait ses horribles forfaits. Ce poignard était magique. L'ogre d'ailleurs était né bon et il le fût demeuré si, vers l'âge de sept ans, alors qu'il n'était encore qu'un petit garçon, une méchante fée qui avait nom Nature, ne lui avait jeté un sort sous la forme de ce poignard qu'elle avait soudé de façon si adroite à son bas-ventre qu'il n'était plus possible de l'en détacher. Ainsi rivé à cette arme perfide, le petit garçon grandit et devint malgré lui l'ogre terrible qui attristait le pays.

Mais on racontait sur ce poignard encore bien d'autres merveilles. Comme par exemple, que lorsqu'il était hors d'usage, il était flasque et mou comme s'il n'avait été que la gaine de peau qui l'enfermait. Mais chaque fois qu'une victime se présentait devant l'ogre, le terrible poignard se gonflait démesurément, jusqu'à crever le fond de la gaine, et il se dressait alors avec tant d'énergie qu'il entraînait irrésistiblement l'ogre né bon, qui devait ainsi participer, bon gré mal gré, aux méfaits auxquels le contraignait son arme magique.

Par une belle après-midi d'été, la douce fée Juliette était à cueillir des fleurs dans une prairie lorsque, soudain, elle se trouva face à face avec l'horrible Saint-Fond. À peine s'étaient-ils aperçus, que le

poignard se gonfla outre mesure, braqué dans la direction de la fée. Il était gros et rouge, et l'on pouvait penser que c'était à se gorger perpétuellement de sang qu'il devait ce bel écarlate qui ne le rendait que plus terrible à voir.

Mais Juliette n'avait pas peur, et, plutôt que de s'enfuir, elle s'approcha du monstre et se mit à rire. « Regardez, Monseigneur », dit-elle ensuite en relevant sa robe. Et par un effet de magie elle fit apparaître sur son corps une blessure toute fraîche. « Comment donc voudriez-vous me blesser puisque je le suis déjà ? ». Et de ses doigts fins, Juliette écarta légèrement les bords de la plaie, comme pour bien montrer qu'elle était véritable. Et l'ogre pouvait voir que l'intérieur de la blessure était rose et très profond. Mais le poignard magique ne fut pas le moins du monde décontenancé.

Il fonça sur Juliette, entraînant le pauvre ogre à la suite, et il n'eut pas plus tôt renversé la bonne fée sur l'herbe qu'il se mit à fouiller furieusement la blessure merveilleuse, y plongeant jusqu'à la garde.

Après un moment le poignard ressortit, mais comme il voulait se planter ailleurs dans la chair de la fée, aussitôt à ce même endroit, devant sa pénétration, une nouvelle blessure apparut dans laquelle l'arme aveugle s'engouffra avec frénésie.

Pendant ce temps, Juliette qui fixait les yeux de l'ogre penché sur elle, reconnut au fond de ceux-ci le regard doux de l'homme qui était né bon et elle en éprouva une grande compassion. Elle lui tendit l'une après l'autre les pommes qu'elle portait sur la poitrine et força l'ogre à y goûter. Celui-ci les mordillait doucement, si bien que la fée en fut émue jusqu'aux larmes.

D'un geste souple et adroit elle se délivra du poignard qui la meurtrissait et s'agenouilla aux pieds de l'ogre, forçant celui-ci à se relever. Courageusement alors, elle approcha sa bouche menue du terrible poignard et bien que celui-ci fût de proportions énormes, elle réussit à se l'introduire, en le faisant glisser doucement entre les lèvres. Au bout d'un moment, et sans que son attitude n'invitât

à le prévoir, alors que le poignard était enfoncé si loin au fond de sa gorge, qu'elle en étouffait presque, Juliette, dans un brusque coup de dents, trancha au ras du ventre le poignard magique qu'elle recracha vivement sur le sol.

Aussitôt l'on put voir l'arme monstrueuse comme prise de convulsions, se tortiller à la manière d'un serpent, s'apaiser enfin, puis se transformer en pierre.

Délivré de son abominable instrument, Saint-Fond n'était plus un ogre. Il était redevenu l'homme bon. Ainsi il put épouser la fée mais, chose curieuse, ils n'eurent pas d'enfants. ».

**(Marcel MARIËN, *Les lèvres nues*,  
numéro 5, JUIN 1955)**

# Le Mot et la Chose

Madame quel est votre mot  
Et sur le mot et sur la chose  
On vous a dit souvent le mot  
On vous a fait souvent la chose

Ainsi de la chose et du mot  
Vous pouvez dire quelque chose  
Et je gagerais que le mot  
Vous plaît beaucoup moins que la chose

Pour moi voici quel est mon mot  
Et sur le mot et sur la chose  
J'avouerais que j'aime le mot  
J'avouerais que j'aime la chose

Mais c'est la chose avec le mot  
Mais c'est le mot avec la chose  
Autrement la chose et le mot  
À mes yeux seraient peu de chose

Je crois même en faveur du mot  
Pouvoir ajouter quelque chose  
Une chose qui donne au mot  
Tout l'avantage sur la chose

C'est qu'on peut dire encore le mot  
Alors qu'on ne fait plus la chose  
Et pour peu que vaille le mot  
Mon Dieu c'est toujours quelque chose

De là je conclus que le mot  
Doit être mis avant la chose  
Qu'il ne faut ajouter au mot  
Qu'autant que l'on peut quelque chose

Et que pour le jour où le mot  
Viendra seul hélas sans la chose  
Il faut se réserver le mot  
Pour se consoler de la chose

Pour vous je crois qu'avec le mot  
Vous voyez toujours autre chose  
Vous dites si gaiement le mot  
Vous méritez si bien la chose

Que pour vous la chose et le mot  
Doivent être la même chose  
Et vous n'avez pas dit le mot  
Qu'on est déjà prêt à la chose

Mais quand je vous dis que le mot  
Doit être mis avant la chose  
Vous devez me croire à ce mot  
Bien peu connaisseur en la chose

Et bien voici mon dernier mot  
Et sur le mot et sur la chose  
Madame passez-moi le mot  
Et je vous passerai la chose

**(Abbé de Lattaignant)**



# Introduction : l'idée de philosophie

En tant que professeur de philosophie, je voudrais en dire deux mots. En choisissant cette fonction (il ne s'agit pas seulement d'un métier, c'est une fonction), je me dis que la République nous confie le soin de former les jeunes gens à la maîtrise de la pensée. Cette maîtrise est quelque chose d'essentiel dans une démocratie car l'on a beau être dans une démocratie ou dans une République, il reste que les puissances d'illusions sont, aujourd'hui, considérables. Elles prennent d'ailleurs des formes passant inaperçues, les moyens de conditionnement audiovisuel étant extrêmement efficaces pour produire l'opinion sans donner la connaissance. Le conditionnement audiovisuel d'aujourd'hui répond exactement à la définition que Platon donnait de la rhétorique trompeuse, lorsqu'il disait que les rhéteurs s'adressant au peuple sur l'Agora abusaient de son ignorance et produisaient la croyance sans donner la connaissance. La croyance est engendrée lorsqu'elle ne repose pas sur la connaissance mais uniquement sur l'opinion, la *doxa*. On sait effectivement très bien que le culte de l'opinion peut être, en un sens, le culte de l'obscurantisme.

En philosophie il s'agit de tout autre chose. Il s'agit du jugement éclairé c'est-à-dire du jugement fondé sur une réflexion exigeante qui ne transige pas avec l'exigence de vérité. Si la philosophie mérite quelques heures de peine (comme disait Pascal), c'est bien en ce qu'elle assume, développe et déploie, pour tous les êtres humains (pas seulement pour un petit club d'initiés), le souci de prendre soin de ses pensées. Il faut, me semble-t-il, prendre soin de ses pensées. Certes, on peut

imaginer prendre bien soin de son corps en général. Mais peut-on, également, prendre soin de ses pensées ? Pas toujours. Se laisser aller à la pente du plus apparent, du plus facile, du plus aisé est fréquent. Il est très important, à un moment donné ou à un autre, lorsqu'un être humain va exercer son rôle d'homme, de femme, de citoyen, de citoyenne, de travailleur, de travailleuse, qu'il puisse prendre le temps de prendre soin de ses pensées. Prendre soin de ses pensées c'est tout simplement la fonction, la raison d'être de la philosophie.

La *philosophia* c'est l'amour de la sagesse. La sagesse, selon le philosophe Hadot, n'est pas simplement la connaissance théorique mais, surtout, l'utilisation de la connaissance théorique pour éclairer la vie, ce chemin d'ombre et de lumière qui est notre existence quotidienne. Elle est autant pratique que théorique ; elle est un art de vivre autant qu'elle peut être une compréhension des principes de l'intelligibilité du monde.

C'est en cela, me semble-t-il, que la philosophie se tourne très tôt vers la conduite de la vie en la plaçant, évidemment, en articulation avec la conduite de la pensée. Descartes demandait que l'on conduise bien sa raison tandis qu'Épicure, dans la *Lettre à Ménécée*<sup>86</sup> recommande d'avoir un certain nombre de principes pour vivre comme il faut.

## La philosophie hédoniste d'Épicure

C'est sous l'égide d'Épicure que je voudrais placer cette conférence sur le plaisir après cette brève introduction sur ce qu'il en est de la philosophie

comme art de prendre soin de ses pensées. Ici prend place le rappel de la définition de la philosophie comme amour de la sagesse, (*philosophia*) cette quête de la sagesse qui est autant sagesse pratique dans la conduite de la vie (dans l'art de vivre) que sagesse théorique dans la conduite des pensées.

Épicure conseille d'avoir un certain nombre de principes, c'est-à-dire de règles premières pour vivre comme il faut. Comment entendre ce « vivre comme il faut » ? Il ne s'agit pas de plier la vie à une règle morale s'imposant à elle de l'extérieur. C'est une autre version, que l'on rencontrera avec le christianisme, avec Saint Augustin ou Saint François de Sales. Non, conduire sa vie avec des principes pour vivre comme il faut, cela signifie la mener de telle façon que cette vie trouve en elle, et non pas en dehors d'elle, son propre accomplissement. Il y a chez Épicure un principe d'immanence (du latin *in maneo*, « je reste à l'intérieur de ») : la vie n'a pas à se plier à un arrière-monde. Il faut purger la conscience humaine de tout ce qui la détourne de l'absence de troubles, (la fameuse *ataraxia* ou ataraxie) afin qu'elle accède à la jouissance de la vie en ses multiples facettes.

De ce point de vue, la philosophie fonctionne d'abord un peu comme une sorte de thérapie pour libérer l'âme. L'âme n'est pas à comprendre en tant que substance forcément distincte du corps ou esprit mais comme principe de la pensée et de la réflexion. Nous sommes tous porteurs d'un principe de réflexion nous rendant capables de distance à l'égard du vécu et qui fait que nous ne sommes pas enlisés dans ses faux-semblants, dans le régime des apparences trompeuses. Nous avons en nous cet étonnant, ce merveilleux pouvoir de nous mettre à distance, de réfléchir sur les choses, de ne pas subir simplement la rhapsodie de nos sensations (l'agrément ou le désagrément, le plaisir ou la douleur) mais aussi de réfléchir sur ce qui peut nous causer plaisir ou douleur.

Quelquefois, cette faculté nous conduit à constater qu'une satisfaction non maîtrisée du désir peut envelopper, de façon inaperçue, la douleur. Ainsi,

voulant boire ce bon vin qui m'est offert un soir par des amis, je dépasse la mesure de ce que je pouvais supporter.

Si j'obtiens le plein du plaisir avec les deux premiers verres de vin, peut-être ma fatigue conjoncturelle fait-elle que le troisième verre de vin ne passera pas, provoquant des jours de nausée et de souffrance. Par conséquent, la démesure ou *hubris*, en grec (le dépassement de la juste mesure du plaisir dans l'arithmétique des plaisirs) entraîne le fait que j'obtiens exactement le contraire de ce que je visais. Je visais le plaisir et voilà que j'obtiens la douleur et la souffrance.

Méditant sur cette expérience, Épicure déclare : « Il faut une juste mesure » et ce, non pas parce que l'excès serait, en lui-même, une faute morale. Lorsque Épicure condamne les Cyrénaïques comme Aristippe, le fondateur de cette école qui disait « Tout plaisir est bon », il ne les condamne pas pour des raisons morales avec pour argument qu'il n'est pas beau de se livrer à l'excès. Non, il pense simplement qu'ils s'y prennent mal pour atteindre le plaisir. Autrement dit, l'excès n'est pas une faute morale, c'est une erreur. On s'y prend mal. Si je veux, dans une soirée amicale où je suis invité à un bon repas, faire le plein du plaisir, que je le fasse. Mais ma connaissance de soi (par une sorte de sédimentation réfléchie, non passive, de l'expérience) m'a instruit du fait que, en dépassant la mesure pour verser dans l'excès, j'engendre le contraire de ce que je visais (de la souffrance et non pas le plaisir) et j'omets de montrer que je suis un être conscient capable de distance. Et en cela je diffère radicalement de l'animal vivant au ras de son vécu, sans variation possible car il est réglé sur un schéma inné de comportement, l'instinct. Finalement, le lendemain de la fête, terriblement nauséux et sans possibilité de jouir de l'existence, celle-ci, à ce moment-là, représente un poids, alors qu'hier, elle était légère. Je me dis : « Ah si j'avais su, ce troisième verre de vin je ne l'aurais pas bu ! ». Le « si j'avais su » est ici expressif d'un regret de ne pas avoir conduit sa vie de façon lucide. L'expérience est porteuse de leçon et, la prochaine fois, je me dirai : « Je me garderai bien de boire ce troisième verre de vin qui



me ferait dépasser la mesure, la juste mesure. Je me garderai bien de ce que les Grecs appelaient l'*hubris*, la démesure. J'enrangerai le maximum de plaisir sans provoquer le déplaisir. Je conduirai ma vie conformément à l'objectif qui est le sien à savoir le plaisir ».

Dans la *Lettre à Ménécée*, il y a la fameuse phrase d'Épicure : « Hedonè arkè kait telos eu zen ». Je traduis mot à mot. « Hedonè » signifie plaisir (qui a donné hédonisme, doctrine mettant le plaisir au cœur de la quête philosophique). « Arkè », c'est le principe, le premier, celui qui commande. « Telos » veut dire fin ou finalité. « Telos » signifiait, à l'origine, le javelot ou la flèche lancée en direction d'un guerrier. Par passage du propre au figuré, cela est devenu la finalité que l'on poursuit. Le plaisir, selon Épicure, est le principe et la fin, au sens de finalité. « Eu zen » signifie la « vie accomplie », c'est-à-dire l'idée de l'existence d'une vie bonne, allant vers son accomplissement. On pourrait traduire par : « Le plaisir est le principe et la fin de la vie heureuse ». Il faut entendre par « vie heureuse » la vie qui est accomplie.

Cette fameuse maxime montre en quoi le plaisir est un principe de vie. L'épicurien latin, l'admirable Lucrèce, dans le *De rerum natura*<sup>87</sup> (*De la nature*) reprendra cette formule : « Voluptas dux vitae » (« Le plaisir, guide de vie »). Cette idée que l'homme doit conduire sa vie selon le plaisir ne signifie pas, en même temps, que tout plaisir soit nécessairement à rechercher, indépendamment de ses effets. Car ce troisième verre de vin qui provoqua deux jours de nausée dans l'arithmétique des plaisirs n'était pas véritablement bienvenu. Si je mets en balance le plaisir de ce troisième verre de vin et le déplaisir ou la souffrance de ces deux jours de nausée, je vais conclure à une erreur de ma part. Si Épicure dit aux Cyrénaïques : « Il faut user de sa raison pour conduire sa vie dans la conformité au principe de plaisir », ce n'est pas, comme je l'ai souligné, une sorte d'objection morale. Le troisième verre de vin que j'ai pris n'était pas une faute au sens moral mais une erreur au sens technique. De la même manière, si je prends trop vite un virage, à 70 km/h (au lieu de 50 km/h), je sors de la route, je fais un tonneau et je

me blesse (dans le meilleur des cas). Effectivement, conduire à 70 km/h alors que je suis seul sur la route n'est une faute morale que si je mets en danger la vie d'autrui. Là, la morale intervient. Mais tant que je suis maître de la conduite de mon existence, je n'ai pas à m'adresser à moi-même, des objections morales. Cependant, j'ai à faire valoir pour moi-même des exigences de lucidité. Je ne suis pas lucide si, absorbant ce troisième verre de vin qui va me rendre malade, j'obtiens le contraire de ce que je visais. La preuve, c'est que le lendemain si quelqu'un vient me dire : « Maintenant, sachant ce que tu sais reprendrais-tu ce troisième verre ? », évidemment, la réponse va être négative. L'idée que je ne reprendrais pas de verre sachant désormais ce que je sais, montre bien que j'avoue que ma conduite n'était pas lucide. « Non lucide » veut dire non menée sous l'égide de la raison, raison qui n'est pas là pour me priver des plaisirs sensuels mais simplement pour me dire : « Attention, sois bien sûr qu'un train n'en cache pas un autre, que le train du plaisir ne cache pas le train de la souffrance. Sois bien sûr que, dans le plaisir que tu vas prendre maintenant, immédiatement, ne se trouve pas enveloppée par des liens qui t'échappent, une souffrance ».

Il n'y a pas ici de règle abstraite. Pourquoi ? Parce qu'aujourd'hui, en raison de ma fatigue, je ne pouvais boire que deux verres de vin (et pas trois) mais, peut-être un autre jour, étant pleinement reposé, en pleine forme, le troisième verre de vin passera bien. La règle n'est donc pas à interpréter de façon fixe. Au lieu de cela, il faut toujours être vigilant sur ce que je peux et ce que je suis. Je sais bien que, peut-être en période de vacances et en pleine forme, je peux me permettre davantage de choses qu'en période de travail intense, de fatigue et de surmenage. Autrement dit, cette connaissance de soi est une connaissance qui n'est jamais donnée une bonne fois pour toutes. Elle s'enrichit et s'approfondit avec l'expérience personnelle de la vie et la méditation qui l'accompagne. Épicure le rappelle (et Descartes le précise également après lui).

Voilà donc une illustration de cette philosophie pratique, philosophie qui n'est pas là pour me signifier que ceci est bien ou que cela ne l'est pas, au

nom d'exigences extérieures à la conduite de la vie. Cette pensée est présente afin que la conduite de ma vie s'éclaire elle-même par une sorte de lumière intérieure. Dès lors que ma raison est absente pour examiner et apprécier les demandes de mon corps, il y a un manque de lucidité.

Il est vrai que, pour le matérialiste Épicure (grandement inspiré par le matérialisme atomistique démocratéen), on ne peut concevoir l'absence de troubles de l'âme comme principe de la pensée quand la souffrance du corps est trop grande ou mal maîtrisée. Cela implique que l'on ne construit pas l'accomplissement de l'âme par la négation du corps. Dans une perspective moniste (ne retenant donc qu'un principe fondamental), on pense que l'âme est plutôt (comme le dira très fortement Spinoza) l'idée du corps. Se dévoile à cet endroit une problématique matérialiste. La pensée (la capacité de jugement) ne relève pas d'une autre substance que la substance corporelle mais plutôt d'une des différenciations de la substance corporelle faite de telle façon que le corps en arrive à se penser lui-même ou à se comprendre lui-même. Lucrèce explique que, dans le substrat physiologique de la pensée, les atomes sont plus fins et circulent beaucoup plus vite, comme si par leur légèreté et leur vélocité ils tendaient vers une sorte de spiritualisation d'eux-mêmes.

Ce monisme contraste avec le dualisme de quelqu'un comme Platon, par exemple. Le courant matérialiste ne dénie pas à la pensée toute autonomie par rapport aux affects. En effet, la pensée a une autonomie par rapport aux affects : quand je rougis car je vois rentrer dans la salle une personne qui m'émeut, c'est un affect. Quand j'ai une impulsion de colère et que je la réprime, je forme une sorte de résistance que ma conscience oppose à la tendance spontanée des affects de colère. Que l'on soit matérialiste (au sens philosophique du terme) ou idéaliste et spiritualiste, il reste que l'on peut reconnaître que la pensée et l'inconscient ont une activité propre, irréductible au domaine des affects (ce qu'Épicure et Platon s'accordent à dire).

Cette fonction de la pensée n'est pas dissociable de l'état du corps. Vivre sans trouble (*ataraxia*) c'est

aussi essayer de vivre sans souffrance, sans douleur (*aponia*). Le rôle de la philosophie pour permettre à l'homme d'atteindre cet *hedonè*, ce plaisir, est considérable. Qu'est-ce qui trouble ma conscience ? Beaucoup de choses. Par exemple, la mort ou plutôt non pas la mort elle-même, dit Épicure, mais l'appréhension anticipée de la mort, la pensée de la mort. Il faut, selon notre penseur, une philosophie qui soit une thérapeutique de l'âme. La philosophie est la médecine de l'âme ou de la conscience (j'utilise le mot « âme » comme je pourrais utiliser le mot « esprit » ou « conscience »). Bref, je n'utilise pas le mot âme au sens religieux du terme. D'ailleurs, lorsque Spinoza emploie indifféremment *anima*, *animus* ou *spiritus*, les termes sont dans un rapport de synonymie. Nous disons donc que l'âme est perturbée lorsqu'elle est habitée par des craintes inutiles. Épicure estime que les angoisses sont généralement expressives de notre ignorance (thèse admirablement reprise par Lucrèce dans le *De rerum natura*).

Et de critiquer, par exemple, une religion superstitieuse qui attribue aux dieux un pouvoir immense et, en même temps, les pare des défauts des hommes. Si Jupiter est jaloux et peut foudroyer les mortels, il est évident qu'une telle divinité a de quoi nous effrayer : qui sait si, à tel ou tel moment au cours de mon existence, faisant quelque chose qui ne plaît pas tout à fait à Jupiter, je ne serai pas foudroyé d'un seul coup ?

Or la crainte de la foudre est la crainte d'un attribut divin faisant que les hommes conçoivent leur Dieu en lui donnant une sorte de forme humaine, à savoir se rendent coupables d'anthropomorphisme (*anthropo-morphein*). Le rôle de la philosophie va consister à montrer que la foudre qui tombe n'a pas pour cause un Zeus qui veut se venger des mortels. Ce sont des histoires. La foudre tombe après une rencontre de masse d'air chaud, de masse d'air froid et, dans certaines conditions, un orage éclate. L'explication naturaliste, et déjà scientifique, libère l'homme de la crainte des dieux en arguant que ce qui se produit dans la nature, ne se fait pas en raison de la fantaisie arbitraire de dieux attachés à punir les hommes ou à les

récompenser. D'ailleurs, les dieux qui punissent et qui récompensent sont redoutables car l'homme est toujours sur le qui-vive ; il se sent guetté. Cette idée selon laquelle je dois agir sous le regard de divinités utilisant les forces naturelles pour me punir (ou pour me récompenser) est une idée, finalement, extrêmement angoissante. Au lieu d'être livrée à elle-même dans le libre déploiement de sa dynamique, la vie est perçue comme étant sous la menace constante de dieux qui seraient attachés à nous nuire ou, au contraire, à nous récompenser. Évacuons cette peur des dieux, insiste Épicure, et analysons les phénomènes naturels pour ce qu'ils sont. Dans la *Lettre à Hérodote*, (complément de la *Lettre à Ménécée*) on a les développements de toute une conception physique et astronomique de la nature. Lucrèce, dans son grand poème philosophique *De rerum natura*, écrit qu'il ne faut pas avoir peur de la foudre. La foudre tombe dans des circonstances bien particulières. Elle s'explique par une causalité naturelle.

Dès lors que, grâce à la connaissance de la nature, j'évacue la cause de ce qui produisait en moi ces frayeurs inutiles, je restitue à ma conscience, une sorte de soulagement, d'absence de troubles (*ataraxia*). Cessons de craindre la nature et les dieux à travers elle ; ne nous inventons plus des dieux qui seraient attachés à scruter nos actes de mortels et à nous punir. Si les dieux existent, souligne Épicure, ce sont des immortels vivant dans des inter-mondes, ne se mêlant pas du tout de ce qui nous arrive et qui vivent en autosuffisance (*autarkeia*). Le mot *autarkeia* (qui a donné le mot autarcie) ne signifie pas ce que l'on appelle aujourd'hui autarcie, c'est-à-dire le repli sur soi d'une réalité qui se suffit à elle-même. J'hésite toutefois entre deux traductions. Je pourrais dire « indépendance » ou « autosuffisance » mais je n'aime pas beaucoup ce second terme, plutôt connoté péjorativement dans l'usage de la langue. Mais si on le prend véritablement pour ce qu'il est, il est clair que le terme « autosuffisance » signifie qu'un être a réussi à atteindre un stade de son existence où il ne manque de rien. Ainsi, il n'est pas dans le registre moral et physique du manque ; il a une sorte de plénitude de soi et un accomplissement.

Cette plénitude, me semble-t-il, peut se décrire comme étant l'autosuffisance. Mais l'on pourrait utiliser aussi un plus beau terme qui dirait mieux la chose, à savoir « liberté ». En effet, un être est libre lorsqu'il est accompli, lorsque tous ses agissements expriment librement sa nature, et que sa nature n'est plus contrariée car parvenue à ce degré d'accomplissement d'elle-même qui fait qu'elle n'est pas en manque.

Un être qui jouit ainsi de la plénitude de sa présence à soi accède à un plaisir d'une qualité rare, bien plus important que le fameux plaisir cinétique ou plaisir de mouvement. C'est le plaisir constitutif, essentiel (en grec *catastematikos*). Le plaisir de l'être qui est présent à soi dans sa plénitude fait qu'il jouit de lui-même et de sa présence au monde. Une très belle philosophie du plaisir se fait jour. Épicure différencie deux types de plaisir. Il distingue d'abord les plaisirs en mouvement. Nous sommes des êtres de désir et désirer c'est éprouver le manque de quelque chose. Si je désire faire l'amour avec une femme, son corps, ses baisers, ses caresses sont représentés en moi en tant qu'objets d'une recherche et le fait d'en être privé représente un manque. La satisfaction du désir est génératrice d'un plaisir d'assouvissement où l'on assiste à la suppression de la tension mobilisée, à l'origine, dans le désir. C'est pourquoi Freud a pu décrire la satisfaction du désir par le plaisir, notamment par l'orgasme compris comme la suppression d'une tension liée au désir.

Les plaisirs de Vénus (de l'amour), qui sont un type de plaisirs, sont magnifiques. Mais attention, suggère, Lucrèce : « Il ne faut pas tomber dans une sorte de quête éperdue, d'insatisfaction continue ». Il formule, presque par anticipation, le complexe de Don Juan où le plaisir n'est que dans la conquête et non plus dans la jouissance de la chose conquise. Une sorte d'avertissement est prononcé par Épicure ou Lucrèce en ce qu'il s'agit de ne pas transformer cette quête de la satisfaction du désir en une servitude intérieure provoquée par la poursuite indéfinie de quelque chose. Même si les plaisirs cinétiques (étymologiquement, les plaisirs liés au mouvement) sont essentiels, plus essentiel est le plaisir procuré par la jouissance de la vie comme telle.

Mais qu'est ce plaisir de la vie qui jouit d'elle-même d'une façon gratuite, désintéressée, sans qu'il soit nécessaire de référer la vie à autre chose qu'elle-même, sans que l'on n'ait besoin de se conformer à une norme extérieure ? Il faut comprendre ici, selon un bel optimisme, que lorsque l'être humain est capable de s'élever à l'absence de troubles, il va pouvoir jouir de son être. La jouissance est une sorte de présence à soi pouvant se traduire par la jouissance des sensations : ce vent frais et léger au petit matin qui caresse ma joue sera une jouissance ; la contemplation d'un paysage nettement découpé après la pluie sera une jouissance ; la chaleur des premiers rayons du soleil se glissant sur moi sera une jouissance ; la caresse de l'être aimé sera une jouissance, etc. Le plaisir en mouvement reconduit l'être au plaisir constitutif. En ce sens, le plaisir en mouvement est comme l'instrument du plaisir essentiel, du plaisir constitutif.

Ceci explique pourquoi certains philosophes ou certains littérateurs ont pu écrire que, quelques fois, le plus grand plaisir de la vie est celui de la présence à soi, y compris dans la solitude. Montaigne écrivait : « Savoir jouir de soi à part », ce qui ne voulait pas dire être antisocial. Seulement, il estimait bénéfique une sorte d'alternance, de pulsation dans la jouissance entre, d'une part, la jouissance dans le rapport à l'autre et à l'extériorité et, d'autre part la jouissance dans le rapport à soi.

Je ne résiste pas au plaisir de vous lire un texte à ce propos de Jean-Jacques Rousseau dans les *Rêveries du promeneur solitaire*<sup>88</sup> (Cinquième promenade). Il y décrit cet état de satisfaction éprouvé dans la nature lors de promenades solitaires où il ressentait la présence de son être. Savoir jouir de soi à part cela signifie savoir jouir de la vie solitaire, de l'accomplissement de soi. Il écrit : « Quand le soir approchait, je descendais des cimes de l'île et j'allais volontiers m'asseoir au bord du lac sur le grès, dans quelque asile caché. Là, le bruit des vagues et l'agitation de l'eau fixant mes sens et chassant de mon âme toute autre agitation, la plongeait dans une rêverie délicieuse où la nuit me surprenait souvent sans que je m'en fusse aperçu. Le flux et reflux de cette eau, son bruit continu mais renflé

par intervalles, frappant sans relâche mon oreille et mes yeux, suppléait aux mouvements internes que la rêverie éteignait en moi et suffisait pour me faire sentir, avec plaisir, mon existence sans prendre la peine de penser. De temps à autre, naissaient quelques faibles et courtes réflexions sur l'instabilité des choses de ce monde dont la surface des eaux m'offrait l'image. Mais bientôt, ces impressions légères s'effaçaient dans l'uniformité du mouvement continu qui me berçait et qui sans aucun concours actif de mon âme, ne laissait pas de m'attacher, au point qu'appelé par l'heure et par le signal convenu, je ne pouvais m'arracher de là sans effort. De quoi jouit-on dans pareille situation ? De rien d'extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence. Tant que cet état dure, on se suffit à soi-même, comme Dieu.

Le sentiment de l'existence, dépouillé de toute autre affection, est, par lui-même, un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffirait seul pour rendre cette existence chère et douce à qui saurait écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici-bas la douceur. Mais la plupart des hommes, agités de passions continues, connaissent peu cet état et ne l'ayant goûté qu'imparfaitement durant peu d'instant, n'en conserve qu'une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir le charme ». Ce texte pourrait être d'inspiration épicurienne. À la question « De quoi jouit-t-on en cet instant ? » la réponse vient naturellement : « De soi-même ». Et cette idée que l'absence de troubles (*ataraxia*) permet à l'être de faire retour à soi, d'éprouver le sentiment de son existence comme une chose bonne, est la meilleure des choses selon Rousseau. Quand il exprime : « On se suffit à soi-même, comme Dieu », ce Dieu-là est exactement le Dieu ou les dieux d'Épicure, soit un être qui ne diffère des hommes que par son immortalité. Cet être ressemble au sage parvenu à la plénitude de soi, par son autosuffisance (*autarkeia*). Il est sans manque et accède à une certaine plénitude. On peut voir là le sillage d'Épicure.

On le retrouva aussi à l'époque de Descartes avec Gassendi et les épicuriens modernes. En un sens,

il se trouve également chez quelqu'un comme Montaigne, un grand éclectique, dans le bon sens du terme, sachant trouver le meilleur en chaque philosophie. Il citait tantôt les stoïciens pour évoquer la question de la maîtrise de soi, tantôt les épicuriens pour évoquer la recherche du plaisir, tantôt même Aristote pour évoquer le plaisir de la pure pensée.

Il utilisait toutes les références philosophiques qui, à ses yeux, prônaient l'amour de la vie en ce qu'elle me procure un certain nombre de plaisirs, de jouissances. Il ne retenait pas seulement, unilatéralement, l'héritage d'Épicure puisque, par exemple, il conseillait d'apprendre cette belle distinction stoïcienne entre les choses qui dépendent de nous et celles qui ne dépendent pas de nous. La conscience de cette distinction va régler mon action dans la quête de la maîtrise de soi. Il est évident que l'on n'a pas besoin de choisir entre le stoïcisme et l'épicurisme. En définitive, selon les types de problèmes visés, on peut admettre la validité de chacune des deux philosophies.

Le premier moment de cette réflexion présentait la philosophie d'Épicure comme philosophie du plaisir, tendant à définir un art de vivre avec des principes pour vivre comme il faut. La pensée y assume un double rôle. Premièrement, réaliser l'arithmétique des plaisirs ou la juste mesure qui me permet d'atteindre lucidement le plaisir.

Deuxièmement, mettre en œuvre la thérapeutique de l'âme (médecine de l'âme) ou l'éradication des frayeurs empoisonnantes pour la vie. N'ayons plus peur des dieux, apprenons à considérer les dieux, s'ils existent, comme des êtres immortels vivant dans les inter-mondes, bienheureux. D'autant plus qu'ainsi compris ils peuvent être des modèles de l'existence humaine autarcique, de l'existence humaine accomplie.

Évacuons aussi la peur de la mort puisque, selon Épicure, elle ne peut être l'objet d'une expérience directe. « Quand la mort est nous ne sommes pas et quand la mort n'est pas nous sommes ». Pourquoi nourrir la hantise d'une expérience qui n'aura jamais lieu ? Bien sûr, on peut avoir peur de

la mort des êtres proches ou de la mort comme interruption brutale de la vie. Mais pourquoi avoir peur d'une chose dont nous ne pouvons pas faire expérience directe ? Tel est le raisonnement d'Épicure : évacuons la peur de la mort, des dieux et de la nature. Libérons-nous de tous ces fantasmes qui nous empoisonnent la vie. Voilà défini ainsi le rôle d'éradication par la philosophie de ces pathologies encombrantes, frein à notre besoin de vivre pleinement et simplement ce rapport à soi de l'existence appréhendée dans sa plénitude.

Ce n'est pas parce que l'idéal épicurien est un idéal d'*autarkeia*, de liberté et d'autosuffisance qu'Épicure était, lui-même, un asocial. Justement, l'*autarkeia* peut aller avec la *philia* parce que celle-ci se définit soit comme amitié soit comme amour. Mais qu'est-ce qui définit l'amitié ou l'amour ? La relation désintéressée à l'autre. Autrement dit, si j'ai un ami ou une amie, ce n'est pas pour l'utiliser, pour l'instrumentaliser, pour en faire un moyen de satisfaction de mes propres besoins. Or qu'y a-t-il de plus favorable à la relation désintéressée qu'est l'amour ou l'amitié que le fait de savoir se suffire à soi-même ?

Le sage accédant à l'*autarkeia*, à la liberté, à l'autosuffisance sera d'autant plus propre à avoir des amis ou des amantes qu'il aura été capable d'envisager le rapport à l'autre d'une façon purement désintéressée. En ce sens, la liberté de chacun est la condition de l'authenticité de l'amour et de l'amitié comme relation désintéressée, non instrumentalisée.

Où l'on voit que l'épicurisme n'est pas du tout une philosophie individualiste, au sens égoïste, mais sans doute une philosophie individualiste dans le sens de souci de l'individu accompli, compatible avec le souci de l'autre. D'ailleurs, si Épicure dit quelquefois : « Tiens-toi à l'écart de la foule et des agitations passionnelles, des quêtes de pouvoir, etc. », ce n'est jamais pour préconiser un repli individualiste et égoïste. C'est pour permettre d'articuler à l'idéal d'*autarkeia*, d'indépendance et de liberté du sage, l'idéal d'une relation complètement désintéressée. Les plus belles amitiés, comme les plus grands amours, peuvent s'articuler à l'individualisme naturaliste d'Épicure.

# La disqualification religieuse des plaisirs

L'héritage antique va connaître une élisation ou une parenthèse avec l'apparition d'une morale chrétienne, prenant la place de l'éthique comme conduite de la vie. Les Grecs appelaient « éthique » la façon d'être, l'éthos. D'un côté, l'éthos individuel (ma manière d'exister) et, de l'autre, l'éthos collectif. L'éthique était, tout simplement, la réflexion raisonnée sur la meilleure façon d'être pour atteindre le bonheur.

Avec le christianisme, va surgir une thèse qui, très schématiquement, déclare que l'humanité est déchue. Depuis le péché originel, l'humanité de l'homme est corrompue, a rompu son lien à Dieu par la transgression de l'interdit divin. Le *mundus* (dont parle Augustin) est le lieu de la perte où va se déployer la part maudite de l'humanité. Cette part maudite va résider dans le fait de s'adonner à tous ces plaisirs de la chair qui marquent l'appartenance de l'homme à l'horizontalité de l'humanité au détriment de la verticalité de la relation à Dieu. Augustin conçoit une sorte de typologie des désirs (libido) dans *Les Confessions*. Il décrit la multiplicité des pertes de l'homme dans les différents types de désirs. Il ajoute que si le *mundus*, lieu de l'aventure humaine, est le lieu de la perte, il peut être aussi le lieu du rachat. Mais comment l'homme peut-il se racheter ? En s'émancipant de ses désirs charnels, en les mettant à distance et en ne les satisfaisant que pour la part minimale qui permet la survie. Augustin, reprenant des textes de Paul dans « Épître aux Corinthiens », déclare : « User des choses mais ne surtout pas en jouir ». La seule chose dont on doit jouir, pour Saint Augustin, c'est de la transcendance qui fait que l'homme s'élève au-dessus de sa nature finie d'être charnel et vit la spiritualité. En d'autres termes, la seule chose dont on peut jouir, c'est la chose spirituelle dans la quête d'un au-delà ou d'un arrière monde qui interrompra et refermera la parenthèse de l'existence terrestre. Nous ne sommes plus dans une philosophie de

l'immanence à la vie mais de la transcendance, et par transcendance on entend le fait de ce qui est extérieur, supérieur à moi.

Il y a là, de façon inaugurale, la distinction entre les choses dont on jouit et les choses dont on use. Puisque l'homme doit se nourrir et même s'accoupler avec une femme pour perpétuer l'espèce, et faire toutes les choses de cet ordre, il faut simplement qu'il en use mais se garde bien d'en jouir. Cela veut dire, par exemple, que dans les rapports sexuels, on use de l'accouplement uniquement pour perpétuer l'espèce mais qu'il ne faut surtout pas, au passage, éprouver du plaisir.

À ce moment-là, si l'on éprouve du plaisir, l'activité elle-même devient génératrice de plaisir et elle a, en elle-même, de façon immanente, sa justification (ce que soutiendra Freud plus tard). La sexualité se comprend alors comme une activité de recherche du plaisir où le plaisir est à lui-même, sa propre fin. Les caresses, l'érotisme, l'amour physique ont pour finalité essentielle le plaisir procuré à l'autre, le plaisir procuré à soi et le plaisir du plaisir de l'autre. Si bien que, effectivement, il y a une sorte de dialectique dans le fait de viser le désir de l'autre à travers l'accomplissement de son propre désir, d'en désirer les désirs, de viser les plaisirs de l'autre en articulant son propre plaisir au plaisir de l'autre. Cette dialectique fait que le plaisir qu'on éprouve soi-même se gonfle du plaisir éprouvé dans l'autre. La justification de la sexualité par la seule recherche du plaisir est aux antipodes de l'idée augustinienne sur le sexe dont on doit simplement user mais pas jouir.

On peut se référer ici à un étrange texte glané dans des lectures saintes : *l'Introduction à la vie dévote*<sup>89</sup> de Saint François de Sales. Je ne résiste pas au plaisir de vous lire ce texte. C'est un extrait de la troisième partie. Il s'agit d'un extrait où le saint homme parle de l'éléphant et nous explique qu'il est un animal exemplaire. En quoi réside l'exemplarité de l'éléphant pour l'homme ? Voilà la question à laquelle répond le texte : « L'éléphant n'est qu'une grosse bête mais la plus digne qui vive sur la terre et qui a le plus de sens. Je veux vous dire un trait

de son honnêteté. Il ne change jamais de femelle, il aime tendrement celle qu'il a choisie et avec laquelle néanmoins il ne s'accouple que de trois en trois ans. Et cela pour cinq jours seulement et si secrètement que jamais il n'est vu en cet acte. Mais il est bien vu, pourtant, le sixième jour, avant toute chose, il va droit à quelque rivière en laquelle il se lave entièrement tout le corps sans vouloir aucunement retourner au troupeau qu'il ne se soit auparavant purifié. Ne sont-ce pas là de belles et honnêtes humeurs d'un tel animal par lesquelles il invite les mariés à ne point demeurer engagés d'affections dans les sensualités et voluptés que selon leurs vocations ils auront exercées mais celles, passées, de s'en laver le cœur et l'affection et de s'en purifier au plus tôt pour, par après, avec toute liberté d'esprit, pratiquer les autres actions plus pures et plus relevées. En cet avis, consiste la parfaite pratique de l'excellente doctrine que Saint Paul donne aux Corinthiens ».

« Le temps est court, dit-il. Reste que ceux qui ont des femmes soient comme n'en ayant point. Car, selon Saint Grégoire, celui qui a une femme comme n'en n'ayant point prend tellement les consolations corporelles avec elle que pour cela il n'est pas détourné des prétentions spirituelles. Or ce qui se dit du mari s'entend réciproquement de la femme. Que ceux qui usent du monde, dit le même apôtre, soient comme n'en usant point. Que tous donc usent du monde, à chacun selon sa vocation, mais en telle sorte que n'y engageant point l'affection, on soit aussi libre et prompt à servir Dieu comme s'il n'en abusait point. C'est le grand mal de l'homme, dit Saint Augustin, de vouloir jouir des choses desquelles il doit seulement user et de vouloir user de celles desquelles il doit seulement jouir. Nous devons jouir des choses spirituelles et seulement user des corporelles. Desquelles, quand l'usage est converti en jouissance, notre âme raisonnable est aussi convertie en âme brutale et bestiale ».

Ainsi, la dichotomie des choses dont on use et des choses dont on jouit vise à disqualifier tous les plaisirs du corps et à ne retenir comme légitime pour l'homme que le plaisir ou plutôt le contentement

(*gaudium, laetitia*) qui s'attacherait aux choses spirituelles. Quand on parle, couramment, de la culpabilisation judéo-chrétienne du plaisir sexuel, on en a là un parfait exemple. La thèse augustinienne reprise par Saint François de Sales lui fait voir dans l'éléphant un animal exemplaire parce qu'il ne s'accouple que tous les trois ans et cela ne dure que très peu de temps, cinq jours. Notez le rapport très faible entre les jours de jouissance sexuelle et les jours de l'existence.

De plus, cet acte est furtif, expédié, accompli à la va-vite. Puis surtout, dès qu'il a fini l'éléphant se plonge dans la rivière : c'est le fameux rite de purification. D'ailleurs dans le baptême, originellement, le fait de se plonger dans une rivière valait rite de purification. Le baptême de l'enfant, en général, se fait par l'eau lustrale sacrée. Symboliquement, il consiste à effacer la marque indélébile du péché originel qui se véhiculerait de génération en génération. Donc l'éléphant ne se présente au troupeau qu'après s'être bien lavé, consciencieusement, comme si les sécrétions de l'acte sexuel étaient de l'ordre de la saleté. Là encore, on voit bien les notions de saleté et de souillure contaminer en quelque sorte l'idée même d'acte sexuel, afin de le rendre répugnant et de contrarier sa valorisation spontanée. Ainsi, il faut se laver, se purifier pour pouvoir réintégrer le troupeau. Culpabilisation et hiérarchie des valeurs sont mises en évidence. Bref, les choses utilisées par simple nécessité sont celles de l'existence temporelle de l'homme et les choses dont on jouit sont spirituelles.

Où conduit cette dénégation du plaisir comme finalité de la vie ? Pendant très longtemps au sein de cette morale chrétienne (ayant produit des effets assez considérables), la simple recherche du plaisir sexuel pour lui-même, indépendamment de la procréation, a été culpabilisée et associée à une souillure. Chez beaucoup de philosophes d'inspiration chrétienne cela a entraîné un rejet de l'hédonisme épicurien et le sillage d'Épicure s'en est trouvé interrompu.

# Spinoza redécouvre le sillage d'Épicure

Se perpétuer et se perfectionner joyeusement dans son être...

Un grand philosophe, Spinoza, veut couper court à la culpabilisation. Philosophe d'origine juive, Spinoza est issu d'une famille qui a fui le pays d'Isabelle la Catholique qui pratiquait la répression des « faux convertis ».

Cette reine a utilisé les bûchers de l'Inquisition pour pourchasser tous ceux qui étaient soupçonnés de s'être convertis du bout des lèvres pour éviter la mort mais qui continuaient à pratiquer en cachette le judaïsme religieux ou l'Islam. La persécution des Musulmans et des Juifs dans l'Espagne pré-catholique, a enclenché un exode massif des Juifs. Ils se répandirent un peu partout et notamment, aux Pays-Bas, là où nous retrouvons Spinoza. Lecteur de Descartes et adepte du rationalisme, il devient très vite partisan d'un rationalisme critique et d'une pensée libre. Il va écrire un Traité théologico-politique où il met en cause l'obscurantisme des théologiens.

Avec son *Éthique*<sup>90</sup> (écrite en latin), il renoue avec l'idée de l'art de vivre. L'éthique n'est pas la morale comme édicte des normes qui commandent. Très symptomatiquement, dans l'inspiration judéo-chrétienne, la morale est de l'ordre du commandement: « Tu ne tueras point ». Cela n'empêche pas Moïse, ayant reçu les Tables de la Loi au Mont Sinaï, d'ordonner à la tribu des Levi d'exterminer tous ceux qui se sont adonnés au culte du Veau d'Or. Énoncer que dans les textes religieux, une morale du pardon et du respect de la vie prédomine n'est pas tout à fait exact et dépend des versets de la Bible que l'on retient. C'est pourquoi Benoît XVI s'est lourdement trompé dans sa conférence de Ratisbonne lorsqu'il prétend (dans une thèse typiquement inspirée du livre de Huntington, *The Clash of civilisations* ou *Le choc des civilisations*<sup>91</sup>) que l'Islam serait, par essence, une religion de violence

tout en citant Manuel Paléologue qui soutient que le christianisme et le judaïsme seraient, elles, par essence, des religions de douceur et de paix. C'est absolument faux.

Si l'on se fonde sur le commandement de l'Ancien Testament, « Tu ne tueras point », on dira qu'on a affaire à une religion du refus de la violence. Mais si l'on prend d'autres extraits, on conclura le contraire. Rappelons deux autres épisodes de l'Ancien Testament. Le premier décrit le retour du Mont Sinaï où Moïse se rend compte qu'une partie des Hébreux s'est adonnée au culte du Veau d'Or. Il appelle alors la tribu de Levi, les « tenants de Yahvé », les seuls qui soient restés fidèles au Dieu de Moïse. Il les exhorte de la sorte: « Prenez l'épée et allez dans le camp pour tuer, qui un voisin, qui un cousin, qui un frère, qui un ami ». Les tenants de Yahvé, les Levi, se répandirent dans le camp et tuèrent 3.000 Hébreux. Commentaire de la Bible: 3.000 Hébreux tués parce qu'ils n'avaient pas été fidèles au Dieu de Moïse. Où est la cohérence de ce texte? Entre le « Tu ne tueras point » et l'ordre immédiat donné d'exterminer les infidèles, la contradiction est manifeste.

Certes, lorsqu'on lit le Coran, on peut mettre en exergue des versets de la Troisième Sourate où il est mentionné qu'il faut pourchasser les infidèles, les mécréants. Cependant, le verset 257 de la Deuxième Sourate conseille: « Nulle contrainte en religion [lè ikrahè fi dine] ». On pourrait affirmer, aussi bien, que l'Islam est une religion de tolérance et que le judaïsme est une religion d'intolérance. Pour le christianisme, le Christ menace: « Je ne suis pas venu apporter la paix mais la guerre et l'épée ». Religion de violence? Pourtant, dans le sermon sur la montagne, il aurait dit: « Aime ton prochain comme toi-même ».

Dans l'analyse des textes sacrés, il s'agit de savoir quels textes sont mis en évidence. Si un préjugé préexiste à la lecture selon lequel on dégagerait uniquement les textes allant dans le sens d'une hiérarchie présumée des religions, on procède à une herméneutique malhonnête, c'est-à-dire que l'on choisit ce qui va dans le sens d'une certaine thèse.



Spinoza refuse ce genre d'herméneutique malhonnête. Alors qu'il y a une doctrine du peuple élu, il a le courage de penser que le peuple juif n'est pas l'élu de Dieu. Selon Spinoza, s'il y a des élus, ce sont ceux qui agissent conformément au respect de l'humanité et de la morale humaine. En outre, « l'élection » est universelle, non pas particulière ou sélective.

S'ensuit une fureur des Rabbins ultra orthodoxes d'Amsterdam qui expulsent Spinoza de la communauté juive. Ils ne se contentent pas de l'expulser avec une malédiction terrible (que raconte la biographie de Colerus à propos de Spinoza) mais ils vont faire une démarche auprès des autorités municipales d'Amsterdam en demandant son bannissement. Autrement dit, on ne se contente pas de l'excommunication spirituelle, on y ajoute le châtiement corporel et temporel. De fait, le malheureux Spinoza, en tant que Juif, est suspect auprès des Protestants et des Catholiques et, en tant que Juif libre-penseur, suspect auprès des Rabbins ultra orthodoxes. Il est vraiment l'être rejeté par tous les dogmatismes.

Dans *L'Éthique* (publiée après sa mort), il s'en prend à la superstition de l'abstinence, c'est-à-dire à une religion qui, finalement, se réjouirait de la mortification humaine. L'idée que l'on rachète ou pas l'humanité en subissant le supplice est une idée que Nietzsche qualifie d'assez cruelle. Il a des mots très durs pour s'exprimer à propos de Dieu. Qu'est-ce que ce Dieu qui crucifie son fils ou le laisse crucifier ? Qu'est-ce que cette idée selon laquelle, pour racheter l'humanité, il faut mettre en exergue la souffrance d'un homme avec les instruments de la passion (les clous qui transpercent les paumes, la couronne d'épines qui fait jaillir le sang sur les tempes, etc.) ? Qu'est-ce que ce symbole ? L'idée selon laquelle l'humanité ne peut être rachetée que par le sacrifice remonterait au fin fond des âges... Lucrèce, au début du *De rerum natura*, évoque le sacrifice d'Iphigénie. Au moment où le couteau du prêtre s'abat sur la belle jeune fille (fille d'Agamemnon et de Clytemnestre), Homère raconte que les dieux lui substituent une biche. Mais l'idée du sacrifice humain pour fléchir les dieux et pour faire en sorte qu'ils soient favorables aux hommes, est

ancienne (en l'occurrence, il fallait que les dieux fassent souffler le vent pour que la flotte grecque puisse appareiller en direction de Troie).

Mais l'idée du sacrifice d'Iphigénie est rapportée avec horreur par Lucrèce : « Tantum religio malorum suadere potuit ! » (« Tant la religion a pu inspirer de crimes ! »). Il ne vise évidemment pas la pure spiritualité – parfaitement respectable – mais cette instrumentalisation politique de la religion faisant d'elle un instrument de sacrifice.

Spinoza, quant à lui, procède à une lecture du texte biblique avec les ressources de sa raison. Sans peuple désigné comme seul peuple élu, ce qui sauve l'homme (son salut) c'est la conduite par laquelle il peut s'accomplir. En affirmant que l'élection est universelle et non pas particulière, Spinoza est quasiment à la source d'une lutte contre le racisme. D'ailleurs, admirablement, il écrit : « La nature ne fait pas des peuples, elle fait des individus ».

Centrons la réflexion sur ce qu'il expose au sujet du plaisir. Il attaque la morale de l'abstinence car il considère que le bien de l'âme va de pair avec le bien du corps. En ce sens, sans être exactement matérialiste ou athée (on ne sait pas quelle était la réelle position de Spinoza), il rejoint l'enseignement d'Épicure selon lequel on ne peut pas percevoir l'accomplissement de l'âme dans la dénégaration du corps.

De sorte que l'assouvissement et l'accomplissement de l'âme vont de pair avec l'accomplissement du corps. Dès lors, tous les plaisirs qui avaient été disqualifiés par Saint Augustin se trouvent réhabilités avec la thèse forte consistant à penser que le salut de l'homme ne passe pas par sa mortification. Au contraire, le salut de l'âme de l'homme passe par l'accomplissement et l'assouvissement de ses plaisirs. Je ne résiste pas au plaisir de vous lire le Scolie de la Proposition XLV au Livre 4 (« De servitudo humana » ou « De la servitude humaine ») de *L'Éthique* : « Aucune divinité, nulle autre qu'un envieux, ne prend plaisir à mon impuissance et à ma peine. Nul autre ne tient pour vertu nos larmes, nos sanglots, notre crainte et autres marques

d'impuissance intérieure. Au contraire, plus grande est la joie dont nous sommes affectés plus grande la perfection à laquelle nous passons, plus il est nécessaire que nous participions de la nature divine. Il est donc d'un homme sage d'user des choses et d'y prendre plaisir ». User et jouir, cette fois-ci, ne sont plus dans une relation inversement proportionnelle mais proportionnelle l'une à l'autre. Il ne faut pas se contenter d'user les choses, il faut y prendre plaisir. La distinction augustinienne est littéralement renversée : « Il est donc d'un homme sage d'user des choses et d'y prendre plaisir autant qu'il se peut. Il est d'un homme sage de servir à sa réfection et à la réparation de ses forces par des aliments et des boissons agréables pris en quantité modérée ». On retrouve Épicure puisque la modération n'est pas l'abstinence mais la juste mesure. Il ajoute : « (...) grâce aux parfums, au charme des plantes verdoyantes, de la parure, de la musique, des jeux du gymnase, des spectacles, etc., dont chacun peut user sans dommage pour autrui ». Spinoza ne comptabilise pas seulement, dans les plaisirs, les plaisirs de la nourriture mais, aussi, les plaisirs désintéressés de l'ornement, de la parure, du parfum et de l'art.

Ce sont des plaisirs liés à des activités humaines et qui ont, en elles-mêmes, leur propre fin. Tant il est vrai que si j'écris un poème, ce n'est pas pour ceci ou pour cela, mais pour le plaisir d'écrire un poème.

Spinoza réhabilite radicalement la place du plaisir dans la vie humaine, sa légitimité. Il récuse l'opposition des choses dont on use et des choses dont on jouit puisqu'il n'encourage pas seulement à user des choses mais, aussi, à y prendre plaisir et à en jouir.

Augustin est donc récusé. Poursuivons. On retourne maintenant au corps et au plaisir qui lui est manifestement lié : « Le corps humain, en effet, est composé d'un très grand nombre de parties de nature différente, qui ont continuellement besoin d'une alimentation nouvelle et variée pour que le corps entier soit également apte à tout ce qui peut suivre de sa nature et que l'âme soit également âme à comprendre à la fois plusieurs choses ». Autre idée

très féconde chez Spinoza : il existe une dialectique entre l'accomplissement du corps et l'accomplissement de l'âme. L'âme est distincte, dans sa fonction, du corps, mais elle lui est substantiellement liée, elle en est comme la conscience de soi. Il ne faut donc pas concevoir que l'âme sera d'autant plus puissante que le corps sera plus faible (comme, par exemple, dans l'idéal de la mortification monacale). Il n'est pas vrai qu'on construit sa spiritualité par une répression du corps.

Au contraire, plus le corps s'accomplit et s'assouvit plus la puissance de comprendre de l'âme augmente. Une belle dialectique se met en place, en forme de cercle vertueux. Toute augmentation de la puissance de comprendre est une augmentation de la puissance d'agir. De même, toute augmentation de la puissance d'agir est une augmentation de l'être lui-même puisque mon être ne s'accomplit pas autrement que par le déploiement de son action. Ainsi, il ne faut pas opposer les plaisirs qui sont comme les affects de l'accomplissement de soi et cet accomplissement lui-même.

Quant à la joie, que traduit-elle ? Elle traduit le passage à une plus grande perfection. Mais ne faisons pas de contresens sur le mot perfection car il ne s'agit point de perfection au sens moral. Le terme est usuel en scolastique. *Perfactum* en latin veut dire « complètement achevé ». Bien sûr, nous sommes tous des êtres plus ou moins achevés. Lorsque nous passons à un accomplissement à savoir à un achèvement plus grand de notre être, nous passons à une plus grande perfection, c'est-à-dire à un plus haut degré de réalisation. Cette belle idée implique que l'homme est un être plein de potentialités à cultiver, afin de passer de ses potentialités à l'acte. Plus il cultive ses potentialités, plus il se parachève.

La conscience d'avoir réussi à accomplir une potentialité qui était en soi s'accompagne d'un affect radieux. La conscience que j'ai de mon accomplissement plus grand va avoir une sorte d'expression affective, une sorte de symptôme : la joie. Quel est le symptôme de la joie ? La jubilation (*gaudium*). Je viens de faire une chose et j'ai le sentiment

de l'avoir bien faite. Une sorte de jubilation s'empare de moi.

La joie, dans une sémantique des affections humaines, est expressive de ce qui se produit quand je passe à une plus grande perfection. La tristesse, au contraire, est l'affect ou le symptôme qui signale la régression de mon être. Je sens que je me recroqueville, que la configuration existentielle dans laquelle je vis fait obstacle à mon accomplissement, ne me permet pas de m'accomplir et de jouir ; je suis triste.

La tristesse est, à l'inverse de la joie, le signe de la régression de mon accomplissement. La joie est le signe de la progression de mon accomplissement d'où les définitions : « La joie est le passage à une plus grande perfection, la tristesse le passage à une moindre perfection ».

Pour avoir conscience de ce que sont nos vies, nous savons que, quelquefois, elles sont cette respiration de la tristesse et de la joie. Elles sont cette alternance, un peu tragique, du passage à une plus grande perfection, à un plus grand accomplissement et de la régression vers un moindre accomplissement.

La philosophie de Spinoza est, non seulement une philosophie du plaisir, de la joie (*gaudium, laetitia*). Il thématise aussi ce qu'il appelle *titillatio*, le chatouillement, par exemple le chatouillement de la caresse. Une pensée de la joie de l'accomplissement existentiel enveloppe également une philosophie du plaisir car le plaisir est un accomplissement. Par là, on retrouve, de façon forte, le sillage d'Épicure mais inscrit dans une philosophie de l'accomplissement total. En effet, la fin du texte de Spinoza plaide pour un équilibre des accomplissements.

## Conclusion : La polyphonie humaine des plaisirs

Nous avons la chance inouïe, en tant qu'êtres humains, d'avoir, si j'ose dire, plusieurs cordes à notre arc. Je peux jouir par mon corps, de la caresse sexuelle interne et externe. Je peux jouir de tel aliment, de tel chocolat particulièrement délicat, de telle saveur de vin. Je peux jouir de l'accomplissement de mon être. Je peux jouir de la joie de comprendre ce qu'auparavant je ne comprenais pas (plaisir intellectuel). Bref, j'ai plusieurs cordes à cette harpe qu'est mon corps. Finalement, il serait dommage que je n'utilise qu'une corde, que je ne cherche que le plaisir du sexe ou que le plaisir purement intellectuel. Et que je manque ainsi les résonances et les harmoniques des plaisirs conjugués. Mon corps est presque un orchestre et il faut que je fasse jouer tous les pupitres, les cordes et les bois. Dans cette orchestration des multiples plaisirs qu'il m'est donné d'avoir, il faut que je sache jouer et exécuter, dans l'équilibre des pupitres, l'harmonie de cet orchestre. Les violoncelles ne doivent pas écraser et rendre inaudibles les violons ou les trompettes, écraser et rendre inaudibles les hautbois. L'idéal spinoziste est un idéal d'équilibre. Ne pas basculer dans l'unilatéralité d'une quête obsessionnelle, plaisir sexuel ou plaisir purement intellectuel. À ce moment-là, en effet, on se fait oublier de la prodigieuse richesse de l'existence humaine et du fait que l'homme a la faculté de jouir de multiples plaisirs.

Il s'agit de conduire son éthique de vie dans la recherche d'un mode d'être qui nous permette d'éprouver, tour à tour, différents types de plaisirs. On sait bien que la chair est triste, hélas comme dit le poète. Si l'on se contentait du plaisir du sexe, cela aboutirait rapidement à une sorte de lassitude (d'où la lassitude de Don Juan ou même de Sade dans *La philosophie dans le boudoir*).

Pour éviter la lassitude et garder tout son prix au plaisir du sexe ou au plaisir de la découverte intellectuelle, sachons inscrire chaque plaisir dans l'orchestre des plaisirs multiples, orchestre qui doit suivre une partition permettant d'équilibrer tous les pupitres, les violons, les violoncelles, les timbales, les tambours, etc.

J'espère avoir pu montrer<sup>92</sup> que l'éclairage laïque de la vie spirituelle peut donner à notre monde, non pas ce supplément d'âme dont il aurait besoin, mais cette vitalité prenante de la pensée en acte, propre à l'humanité de l'homme, et tournée vers cette incomparable jouissance de la vie que permet le principe de plaisir, éclairé par une raison en prise sur le désir d'accomplissement qui est le feu bien-faisant de l'existence.



Entre-vues • [www.entre-vues.net](http://www.entre-vues.net)



Pôle Philo, service de Laïcité Brabant wallon • [www.polephilo.be](http://www.polephilo.be)





# L'ÉCONOMIE EST-ELLE ENCORE HUMAINE ?

© David Siqueira







# L'ÉCONOMIE EST-ELLE ENCORE HUMAINE ?

RENCONTRES PHILO – 22 novembre 2007 – Wavre



## INTRODUCTION

ALI SERGHINI – Président d'Entre-vues / Administrateur du CALBW

Découvrir dans la philosophie et par la réflexion, des chemins nouveaux pour penser notre rapport au monde, un rapport critique puisque le monde, à nos yeux, n'est pas encore parfait, un rapport fondé sur le libre examen et l'approche argumentée. Le CAL-BW et *Entre-vues* ont fondé nos *Rencontres Philo* en 2001. Des associations amies comme l'Extension de l'ULB de Nivelles et les AML de Wavre participent à cet événement qui en est à sa 7<sup>e</sup> édition. Nous avons ainsi débattu de thèmes aussi divers mais combien proches que : l'amour de la philosophie, l'esthétique et la culture, la laïcité comme terreau des libertés ou alors les relations entre le droit et le plaisir lors d'un colloque justement intitulé : « Les plaisirs et les jours ».

L'actualité, l'accélération de certains phénomènes économiques – comme la mondialisation – nous ont poussés en 2007 à essayer de travailler un autre champ de savoir et de pouvoir en acte : celui de l'économie. En effet, outre que l'économie détermine notre quotidien, ses contraintes réelles, supposées ou exagérées, hypothèquent les discours et les volontés politiques comme si, dans sa version actuelle, l'économie était devenue l'horizon indépassable de notre condition humaine. Nous connaissons la fracture entre les peuples : à certains l'embarras du choix offert par un marché prétendument concurrentiel et donc équitable ; à d'autres, les plus nombreux, la contrainte de la rareté, la difficulté d'accès aux biens les plus élémentaires : l'eau, les soins de santé, l'éducation.

À cette fracture insupportable s'ajoute une question fondamentale : « Y a-t-il encore des biens non marchands ? ». Nous n'avons certes pas la prétention d'épuiser la question, en tout cas pas aujourd'hui, mais comment ne pas s'intéresser à ce que Marcel Hénaff nous disait dans la revue « Esprit » (daté de

février 2002 mais toujours d'actualité) : « Les activités et les productions de l'esprit appartiennent à un autre type d'échanges que ceux des marchés : elles relèvent d'un échange qui ne vise pas [c'est ce que nous apprend l'anthropologie] à acquérir ou à accumuler des biens mais à établir des liens entre les personnes ou les groupes ». Voilà le lien social qui serait menacé par « la réduction progressive d'une socialisation du don au profit de son individualisation, mais aussi de l'extension d'un espace marchand surévalué ».

Question centrale voyez-vous, en ce qu'elle permet de mieux juger les politiques qui visent à abandonner les productions intellectuelles aux seules règles du marché : l'éducation, la recherche fondamentale, la culture. Comment les défendre et freiner la marchandisation totalisante des biens ? Pareille question mobilise de nombreux niveaux de décision qui vont de la commune à l'OMC en passant par l'Union européenne. Dans un monde globalisé où s'impose l'hyper-puissance, ces questions prennent un tour souvent inquiétant. Pour organiser notre raisonnement et étayer nos positions, nous nous sommes adressés à des orateurs de grande compétence qui nous ont fait l'honneur de répondre positivement.

D'abord pour planter le décor global, il nous fallait partir de la société-monde pour y repérer les forces ascendantes et les conflits stratégiques. Guy Spitaels nous en parlera. Ensuite, Robert Tolle nous développera les relations entre les gouvernants politiques et les réalités économiques. L'après-midi sera consacré à trois communications : celle de notre Président (et ami) du CAL-Com Pierre Galand qui n'hésite pas à confronter les termes d'économie à ceux de guerre et de paix. Marie-Caroline Collard, directrice

de l'asbl Solidarité des Alternatives Wallonie-Bruxelles, quant à elle, associe l'économie à la solidarité. Enfin, Sylvain Reboul, professeur de philosophie, nous entretiendra de l'économie, du désir et de l'éthique.

### Présentation de Guy Spitaels par Ali Serghini

Déjà dans *L'improbable équilibre*<sup>93</sup> que vous avez publié en 2003, vous écriviez : « Dans la société-monde, il importe d'organiser les freins et contrepoids à l'hyper-puissance. Le plus assuré, mais celui qui prendra le plus de temps pour se construire, viendra de la Chine qui apparaît bien comme la société la plus apte à contrebalancer à terme les États-Unis ». Vous avez écrit cette phrase alors que des observateurs – et parmi les plus avertis – prédisaient le retour de la Russie et l'émancipation de l'Europe. C'est ce que prétendait Emmanuel Todd ou encore le conseiller de Jimmy Carter, Zbigniew Kazimierz Brzezinski, lequel dans son ouvrage oubliait pratiquement la Chine. Vous avez, au contraire, consacré votre dernier ouvrage à l'émergence de ce pôle politique et économique qu'est la Chine. Vous le commencez par un premier chapitre que vous intitulez : « La multipolarité, un processus tortueux ». Laissons de côté l'improbable guerre Chine/États-Unis, qui selon vous n'aura pas lieu, même au regard de l'impossible *statu quo*, pour rejoindre plus directement notre sujet.

C'est la multipolarité qui, aujourd'hui, nous interroge. La mondialisation est souvent perçue comme une déferlante univoque ayant surgi de la volonté de puissance américaine et avec un soutien plus ou moins affiché de la part de certains atlantistes européens. Il est vrai qu'au premier regard, surtout s'il n'est porté que sur l'aspect consumériste et culturel, l'on serait presque enclin à adopter cette thèse. Mais le réel est plus complexe. Aussi, avec le souci de précision

qui vous caractérise, avez-vous complété le titre de votre communication par ces termes : « Multipolarité et mondialisation : sont-elles compatibles et inéluctables ? ». La mondialisation ne serait donc pas un mouvement univoque puisqu'elle devrait composer avec de nouveaux pôles émergents comme la Chine, l'Inde, l'Afrique – et laquelle des Afrique(s) ? Cette interpénétration est-elle inscrite dans l'histoire de façon irréversible ? Dès lors, que de questions soulève votre titre.

## Introduction

Je voudrais rendre clairs des concepts (qui ne le sont pas toujours) et voir la manière dont ils s'embroient. Je vais essayer d'éclairer les trois termes de mondialisation, multilatéralisme et multipolarité puis je verrai dans quelle mesure ils sont compatibles tout en demandant également s'ils sont souhaitables et inévitables.

## La mondialisation

La mondialisation est-ce, oui ou non, un phénomène nouveau ? Je dirais oui et non. Déjà, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, Marx et Engels évoquaient l'ouverture vers une économie mondiale. Prenons l'année 1907 comme repère par rapport à notre année 2007. En cette année-là, l'économie est mondialisée. Il n'y a pas de frontières à la circulation des biens, des produits, des services et des personnes. Sachant cela, faisons-nous aujourd'hui un retour à

la période d'avant la Première Guerre mondiale ? Non, parce qu'il y a des différences importantes : les frontières ce sont largement ouvertes et tous les secteurs sont touchés.

En Inde, il y a une dizaine d'années, j'ai été frappé par les prix extrêmement élevés des droits de douane. Aujourd'hui, nous sommes entrés dans un processus d'abaissement très important de ces droits et de suppression des quotas. Nous assistons aussi à une financiarisation de l'économie, c'est-à-dire à une hypertrophie de la sphère financière. Le marché des changes est 150 fois plus important que celui des échanges commerciaux.

En outre, le monde d'il y a un siècle était, somme toute, assez restreint. Moins d'une cinquantaine de pays en constituaient la toile politique, le reste étant des colonies (toute l'Afrique et la majeure partie de l'Asie). Quand j'étais petit, pendant la Seconde Guerre mondiale, j'avais épinglé des cartes dans une véranda de mes parents. L'Afrique ? C'était des couleurs, bleu et rose. Bleu, pour la France, rose pour l'Angleterre. Plus le Congo belge et les colonies portugaises. L'Afrique c'était nous et l'Asie aussi par l'intermédiaire de cet énorme Empire britannique, le plus grand qui soit et regroupant l'Inde, le Pakistan, la Birmanie. Quant à la Chine nous l'avions lotie à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Naturellement, l'ouverture au monde est tout à fait différente quand il s'agit d'un petit nombre d'États occidentaux qui règnent sur les deux autres continents importants et quand il y a, aujourd'hui, 192 états membres des Nations Unies.

Je voudrais ajouter une dernière chose pour caractériser l'économie mondiale actuelle. L'ancien numéro un du Fonds Monétaire International, Rodrigo Rato (ayant laissé sa place à Dominique Strauss-Kahn) disait : « Les économies émergentes sont aujourd'hui les plus solides grâce à des fondamentaux économiques positifs ». Ce changement radical constitue donc aussi la caractérisation que je voulais mettre en exergue. En effet, parmi les économies les plus prospères et les plus établies, on dénombre des pays du Sud. Bref, la mondialisation présente, à la

fois, des aspects qui ne sont pas nouveaux et des aspects radicalement différents par comparaison avec le mouvement d'il y a un siècle.

Qu'en pense l'opinion publique ? Hubert Védrine dans le rapport qu'il a adressé au Président de la République, écrit : « Les Français acceptent la mondialisation comme un fait ». Je n'en suis pas si sûr. Au contraire, je pense que la mondialisation risque d'être de plus en plus impopulaire. Et si j'avais encore des responsabilités politiques, j'avoue que je serais tout de même inquiet au vu de l'ensemble des secteurs qui vont être affectés par ce mouvement, mouvement qui n'a pas atteint son pic. Toutefois, je considère que ce serait une grave erreur pour la Gauche de s'opposer à la mondialisation comme elle l'a fait en France à la décolonisation. À ce sujet, dois-je malheureusement vous rappeler le rôle que jouaient certains leaders politiques de la Gauche en France en soutien à l'Algérie française ? Et dois-je vous rappeler la douloureuse aventure de Suez en 1956 menée par un Premier ministre socialiste aux côtés d'Anthony Eden, le Premier ministre de Grande-Bretagne ?

Quant au Sud (les pays de l'hémisphère sud), comment apprécie-t-il la mondialisation ? Parmi les critiques, est évoquée la menace posée par nous sur leurs industries vivrières. Vous savez très bien que pour des pays comme, par exemple, le Mali ou le Sénégal, le développement des industries vivrières est menacé par le fait que nous exportons à Dakar ou à Bamako des produits venant de l'Occident qui coûtent moins cher. Une deuxième critique émise par le Sud est que l'ouverture ne doit pas uniquement concerner les marchandises, les services et les capitaux mais aussi les hommes. Alors, est-ce à dire qu'il n'y a pas de libre circulation des hommes dans la mondialisation de l'économie ? Sûrement pas. Mais l'immigration dite utile ou choisie de ceux dont nous avons besoin, les « soutiers » qui font marcher notre machine économique, n'est pas nécessairement l'immigration telle que le voudraient les pays du Sud. Enfin, il est clair que les pays du Sud sont touchés par l'accélération du prix des produits agricoles et des



produits énergétiques. Le taux d'inflation, relativement nouveau en Chine est maintenant de 6% et de 9% en Russie.

Est-ce à dire que ce sont ces critiques-là qui l'emportent ? Pas du tout. En vérité, le Sud a un taux de croissance qu'il n'a jamais connu dans l'histoire : la Russie 9 %, l'Inde 9 % et la Chine 11 % (cette année). Ce qui me frappe le plus en Chine ce n'est pas ce taux record de 11 % cette année c'est que, depuis l'arrivée de Deng Xiaoping en 1978, la moyenne de la croissance économique est supérieure à 8 %. Je crois que c'est un fait unique dans l'histoire du capitalisme.

Par ailleurs, savez-vous quelle est la croissance moyenne de l'Afrique au sud du Sahara ? Elle est de 7 %. Qui l'eut crû il y a un certain nombre d'années ?

Je ne sais si cela est toujours bien perçu par les observateurs mais la vérité est que le Sud se découple du Nord. Le Sud est non seulement un moteur mais il dépend de moins en moins du Nord pour sa croissance, tant pour ses capitaux que pour ses débouchés. Ainsi, pour la seule Chine (1,3 milliard d'habitants), les débouchés asiatiques représentent 35 % ; et si vous sommez les débouchés de l'Europe et des États-Unis, elle est du même ordre de grandeur soit 34 %. Je prévois bien des secousses pour les dirigeants de l'Occident car il y a des perturbations prévisibles dans le paysage économique. Mais je pense que ce serait une erreur, un fourvoiement de se refermer.

Je conclurai en disant que je crois que des correctifs sont possibles. Par exemple, on verra apparaître, comme on le voit déjà en Allemagne, des mesures appelées « fonds souverains ». La Chine, tous les États pétroliers du Moyen Orient créent ces fonds contrôlés par l'État. Cependant, ils ne se contentent plus (comme les Chinois l'ont fait jusqu'à présent) d'acheter des bons du Trésor américain mais ils veulent prendre des participations dans des entreprises plus lucratives et plus porteuses d'avenir.

Dès lors, en Occident comme en Russie d'ailleurs, on a peur que des secteurs stratégiques pour le développement économique soient contrôlés par ces fonds souverains. Chaque État doit garder un contrôle des secteurs stratégiques pour son développement. C'est un premier correctif que je mettrais à ce mouvement généralisé.

Le deuxième correctif soutient qu'une réplique est possible pour ceux qui subissent des craintes quant aux conséquences économiques chez nous. La sous-traitance pratiquée par nos entreprises en Tunisie est une manière intelligente de répliquer à une concurrence sauvage à laquelle se livrent certains pays payant des salaires beaucoup plus bas que les salaires tunisiens. À 2 heures d'avion, nous avons une main-d'œuvre qui parle notre langue et qui sait être, comme disent les économistes, « just in time » pour l'approvisionnement des marchés d'Europe occidentale. Cela représente un correctif à des mouvements trop dévastateurs.

Pour le Sud quels sont les correctifs ? Je fronce un peu les sourcils quand j'entends que nous voudrions, pour nous défendre, imposer nos normes sociales. Non pas que je me réjouis de voir des enfants ou des adolescents au travail sans contrôle et sans limite, mais chaque pays a son histoire. Plus le niveau de vie augmente, plus les correctifs viennent d'eux-mêmes. Donc, je ne suis pas certain que nous soyons tout à fait de bonne foi quand nous voulons projeter des normes sociales dans les pays qui sont en démarrage, oubliant de ce fait notre passé.

En revanche, j'épouserai parfaitement la thèse occidentale en ce qui concerne les problèmes d'environnement et d'écologie. Les Chinois et les Indiens habitent la même planète que les Français et les « États-Uniens ». Ils ont le même devoir impératif de ne pas la détruire pour eux-mêmes et pour les générations qui suivent.

Toutefois, il faut prendre en compte tous les effets du développement. Il est évident que les télécommunications via Internet permettent, d'une certaine façon, de faire d'énormes économies d'usage

de papier et de privilégier la sauvegarde de nos forêts. Il est évident aussi que cette mondialisation permet d'accroître la productivité agricole dans le tiers-monde (par les semences, par les crédits, les micros-crédits, les réformes agraires, etc.). Au Bénin, il y a désormais trois récoltes de riz par an. Au Burkina Faso, la croissance de la production de coton est de 3,5% par an.

Un certain nombre d'entre vous êtes trop jeunes pour avoir lu les travaux du Club de Rome dans les années 70. Les prévisions du Club de Rome ne se sont pas réalisées sous l'horizon indiqué et dans les proportions indiquées. Un exemple ? Savez-vous que les Chinois viennent d'envoyer un satellite sur la Lune ? Je viens de lire que la véritable raison de ce satellite ce serait la possibilité de pouvoir extraire de l'hélium et que trois tonnes de ce matériau permettraient de subvenir aux besoins énergétiques de la Chine. Les scénarii sont donc parfois inattendus. Autre fait nouveau et très intéressant, l'Inde vient de mettre en œuvre une troisième filière pour le nucléaire sur la base du thorium. De plus, la grande bataille est désormais engagée pour l'Arctique (le débarquement des Russes et la réplique des Occidentaux, des Canadiens et des Américains en premier lieu). Peut-être pensent-ils tous que le sous-sol de l'Arctique permettra aussi des développements inattendus.

## Multilatéralisme

Le deuxième concept c'est le multilatéralisme (grande espérance pour la Gauche !) symbolisé par la Société des Nations et par les Nations Unies. Je porte sur ce multilatéralisme une appréciation nuancée. Acquis considérables, certes, après tout, il n'y a plus eu de guerre mondiale depuis la seconde partie du xx<sup>e</sup> siècle et l'ONU a réalisé 54 opérations de maintien de la paix. Cela n'est pas dérisoire.

Mais, au fond, l'ONU est impuissante dans les grands conflits. Prenons deux guerres qui demeurent importantes. C'est Bill Clinton qui est responsable de la guerre américaine contre le Kosovo en 1999. Plus

près de nous, la seconde guerre exemplative est celle de l'Irak, en 2003. Dans le démembrement des Balkans, l'ONU n'a joué aucun rôle et elle ne joue pas non plus dans la guerre d'Irak. Par ailleurs, quand l'ONU intervient sur des points très « chauds », elle prend des résolutions mais sans suite, comme c'est le cas, par exemple, pour la Palestine.

Un brûlot perdure également en Asie sur le délicat problème du Cachemire et pour lequel il y a eu guerre entre l'Inde et le Pakistan. On vote des textes mais, depuis 50 ans, cela ne change rien au sort des Palestiniens ou des Cachemiris ! Les interventions de l'ONU *ex post* ne donnent pas, me semble-t-il, de résultats importants. Que fait l'ONU qui joue un rôle incroyable dans l'usine à gaz qui a été mise en place aussi bien pour le Kosovo que la Bosnie ? Elles demeurent des zones d'anarchie et de corruption. Et l'on ne voit pas la sortie du tunnel. Que fait l'ONU pour l'Afghanistan ?

Pour l'instant, la mission la plus importante des Nations Unies (17-18.000 hommes) c'est la MONUC<sup>94</sup>, vu l'état d'anarchie dans lequel se trouve le Congo, (rébellion au Nord et au Sud Kivu, situation instable dans le bas Congo, situation difficile à Kinshasa, etc.). En résumé, l'ONU a été mise « out » dans les déclarations de guerres, peut-être les deux plus marquantes depuis 8 ans : son traitement *ex post* des missions de la paix, après les interventions guerrières, ne me paraît pas définitivement concluant, et les résolutions, quand elles sont votées, restent souvent sans effet.

Bilan un peu faible, me semble-t-il. Le Conseil de Sécurité qui devait être l'exécutif des Nations Unies est outrageusement le reflet d'un monde qui n'existe plus. Cinq membres permanents : trois en Europe, un en Amérique et un en Chine. Est-ce cela le monde ? Trois membres permanents pour l'Europe alors que nous ne représentons que 6-7% de la population mondiale. Tout le monde a sa part de responsabilité dans le blocage de la transformation du Conseil de Sécurité. La Chine veut bloquer le Japon. Le Nigeria veut bloquer l'Afrique du Sud. L'Argentine veut bloquer le Brésil. L'Italie veut bloquer l'Allemagne. Chaque fois, ce sont des rivaux des scènes





régionales. Cette transformation est très compliquée et nous sommes à la énième proposition de révision. Chacun protège ses intérêts et ne veut pas que son voisin ait un statut qui le grandisse, à son détriment, sur la scène internationale.

Autre signe de la dépolitisation des Nations Unies: le choix de l'actuel secrétaire général, Ban Ki-moon, le Sud-Coréen. Il a le profil d'un homme qui ne prendra pas d'initiatives politiques marquantes. Cela convient bien à tout le monde et ce n'est pas un hasard si une personnalité de cette sorte a été choisie.

Quittons les Nations Unies pour nous tourner vers les institutions financières de Bretton Woods, mises en place après la Seconde Guerre mondiale pour éviter des grandes crises comme celle des années 30. À l'OMC, le cycle de Doha est bloqué. À l'OMC une voix par pays ne facilite évidemment pas la prise de décisions. Quant au Fonds Monétaire International, la situation me paraît plus négative encore. Qu'est-ce qui se passe au FMI ? L'on dispose d'un droit de vote au prorata du financement que l'on assure. Cela signifie, par exemple, que la Belgique a un droit de vote supérieur à l'Inde (peuplée, je vous le rappelle, de 1,1 milliard d'habitants!).

Les États-Unis gardent un droit de veto pour toutes les décisions importantes. Un engagement de hausser le droit de vote des pays du Sud, des pays pauvres tarde à se concrétiser.

Par ailleurs, les pays importants comme le Brésil, l'Argentine, le Nigeria, la Russie ont remboursé leurs dettes en sorte que l'en-cours du FMI est le moins élevé depuis 20 ans et, essentiellement, au bénéfice de trois pays (Pakistan, Turquie et Indonésie). Le portefeuille du FMI, de 105 milliards en 2003 est de 11 milliards à présent.

Enfin, la FAO est carrément au bord du gouffre. Est-il besoin de dire que je n'approuve pas du tout la politique américaine. Mais si nous étions les responsables de l'administration de la première puissance du monde, devant le constat de Nations Unies peu portées à traiter les problèmes, on aurait, peut-être, une certaine méfiance envers

ce multilatéralisme. Aucune justification ne peut, bien sûr, être fournie à la politique du Président Bush. L'on peut être très sceptique sur le multilatéralisme.

## Un monde multipolaire

Je voudrais essayer de vous le situer. Tout d'abord, il faut bien voir que le concert des nations est plus compliqué qu'il ne l'a jamais été. Quand l'ONU voit le jour, il y a 54 membres des Nations Unies (au congrès de Vienne, il y avait une dizaine d'États) et, maintenant, nous sommes 192 membres. Il est donc difficile d'organiser la planète. Dès lors, je pense réellement que la meilleure solution et le meilleur équilibre c'est un monde multipolaire. Mais que faut-il pour être un pôle ? J'ai retenu six critères et nous allons voir concrètement comment ils sont remplis sur la scène du monde. Voici, selon moi, les six critères nécessaires à l'éclosion d'une puissance mondiale :

une population nombreuse
une puissance économique qui permette de s'imposer
des ressources naturelles importantes
un territoire étendu
une force militaire
une volonté de se projeter dans le monde

Des huit États soumis à ces six critères, quatre États sont en Asie, un en Eurasie, deux dans les Amériques et un en Afrique.

Le premier pays est l'Indonésie. On parle peu de lui. C'est le quatrième pays le plus peuplé de la planète : 231 millions d'habitants et le pays musulman le plus important au monde. L'Indonésie connaît une paix intérieure. Que lui manque-t-il pour en faire un pôle ? Elle pêche par un effacement de soi, en ce sens qu'elle est absente dans le monde. Dans l'ASEAN (ou ANASE: Association des Nations de l'Asie du Sud-est), 10 États chiffrent un demi-milliard d'hommes avec une grande différence de poids

entre tous ces États. Par exemple, le Laos compte 3 millions d'habitants. L'Indonésie devrait, normalement, être le leader de l'ASEAN, ce qui n'est pas le cas et c'est très curieux.

Le second pays est l'Inde. Distinguons les forces et les faiblesses de ce pays. La population s'élève à 1 milliard 170 millions d'habitants. Comme elle n'a pas la même politique de limitation de croissance de la population que la Chine, tout indique que, sous moins d'une génération, l'Inde sera devenue le pays le plus peuplé du monde.

Fait peu connu, l'Inde a une armée importante (1 million 300.000 hommes), ce qui lui permet d'exercer une certaine influence sur tout le centre-sud de l'Asie. Qu'est-ce qui est faible en Inde ? Le niveau de vie. Le PIB par tête d'habitant est de 672 dollars, ce qui correspond à la moitié du chiffre de l'Indonésie. C'est le pays le plus pauvre des huit États que je vous présente. De plus, c'est un pays qui est peu pacifié. Je lui connais au moins trois guérillas. Dans l'Assam (province qui touche au nord, le Bangladesh), il y a un mouvement irrédentiste. D'une manière plus générale, le problème des Musulmans se pose toujours puisque, au moment de la partition entre l'Inde hindouiste et le Pakistan musulman, plus de 100 millions de Musulmans sont restés en Inde. Le Cachemire n'est pas le seul endroit où des troubles entre les populations musulmane et hindouiste ont lieu.

Enfin, un conflit plus important est le mouvement maoïste, se nommant aujourd'hui les « naxalites » et qui contrôle toute une bande de territoires.

Pays suivant, l'Afrique du Sud, avec ses 48 millions d'habitants, est le pays le plus développé d'Afrique Noire (même si la Libye a un revenu par tête d'habitant supérieur). Avec ses 5.000 dollars par tête d'habitant, c'est un pays émergent ou émergé. Il a une présence dans le monde. Ainsi, l'Afrique du Sud est plus présente en Chine que la Chine en Afrique du Sud.

Le Brésil a une population de 191 millions d'habitants et sa richesse, relativement honorable pour un grand pays, est de 4.140 dollars par habitant. Pour sa défense il peut compter sur 300.000 hommes et un porte-avions.

La Russie est, de loin, le plus grand pays du monde. Elle compte 142 millions d'habitants et possède une armée qui a encore 700.000 hommes et un porte-avions. Elle remplit le critère d'une volonté d'être présente au monde, notamment dans des pays en conflit avec les USA (l'Iran, la Syrie, la Palestine et la Serbie). Point négatif, elle affiche une mentalité de la rente en vivant des ressources pétrolière et gazière. En outre, même au niveau de ce secteur, par rapport à l'OPEP, ils sont naturellement « price taker » et pas « price maker ».

Comme faiblesse supplémentaire, la Russie a une démographie tragiquement en recul. Ceci n'est pas sans poser un grave problème dans son Extrême-Orient où la pesée démographique chinoise est très forte. Enfin, la Russie a des relations tendues avec nombre de ses voisins (l'Ukraine, les pays Baltes, la Géorgie...).

Le Japon est la deuxième puissance économique du monde avec 127 millions d'habitants. Alors que l'Article 9 de sa Constitution lui interdit d'intervenir à l'étranger, il dispose du 2<sup>e</sup> budget militaire du monde. Son PIB par tête d'habitant la classe au top mondial avec ses 35.000 dollars. Le Japon présente aussi quelques faiblesses. Tout d'abord, sa démographie qui devrait perdre 30 % de sa population sauf s'il accepte l'immigration de 17 millions d'étrangers. Le problème, c'est que le Japon est peu ouvert à l'immigration. Second facteur négatif : le Japon n'est pas encore remis de toutes les guerres qu'il a déclarées (1907 à la Corée, 1937 à la Chine et, au début des années 40, à tout le sud-est asiatique). Son appréciation est faible, surtout en Chine et en Corée où les cicatrices demeurent vives. Ainsi, le Japon est plus handicapé dans son rôle international que ne l'est l'Allemagne.



Ici et maintenant, ces puissances ne peuvent pas être qualifiées de grandes puissances en raison d'une incapacité à, véritablement, faire équilibre avec les États-Unis. Mais ces pays n'en restent pas moins sur le chemin d'un monde multipolaire.

J'en arrive à deux pôles, à mon sens, en relatif équilibre, à savoir la Chine et les États-Unis. La Chine connaît une croissance exceptionnelle et se révèle en tant que troisième économie de la planète avec ses 1.300 milliards de dollars de réserve.

Arrêtons de croire que l'économie de la Chine n'est pas processive. Elle consacre, en tout cas, l'importance de l'éducation, des longues heures scolaires, du travail à la maison, du travail pour les écoliers pendant les vacances. Bref, moins de télévision, plus de travail.

Le budget Recherche et Développement de la Chine est supérieur à celui du Japon. La Chine sort chaque année 300.000 ingénieurs de ses universités et, s'agissant des nanotechnologies, dans un compendium basé sur les revues occidentales, on cite en premier lieu les États-Unis, en second lieu la Chine.

En ce qui concerne les investissements à l'étranger, arrêtons de toujours mettre la Chine et l'Inde sur le même pied. Les investissements directs à l'étranger sont 10 fois plus élevés en Chine qu'en Inde. L'excédent commercial sera probablement cette année de 250 milliards de dollars. Le budget militaire, avec ses 2 millions 300.000 hommes, est de 80 milliards de dollars. La Chine est militairement puissante grâce à son aviation, à ses missiles et à ses forces terrestres qui se sont très largement modernisées. Mais elle est faible s'agissant de sa marine.

Ce qui frappe dans le cas de la Chine, son « soft power » c'est-à-dire son rayonnement dans le monde sans aucun déploiement militaire. Pas de soldats chinois à l'étranger et pas de bases chinoises.

L'Organisation de Shanghai a été créée au lendemain du 11 septembre 2001. Malgré le désir des États-Unis d'y avoir leur influence, la Chine, avec la Russie, ont créé cette organisation qui regroupe les pays d'Asie Centrale tels que le Tadjikistan, le Kirghizstan, le Kazakhstan et l'Ouzbékistan. Ces cinq républiques sont cruciales pour les matières premières et géopolitiquement centrales. Cette Organisation de Shanghai, est-ce un OTAN style Asie ? Non, ce serait fortement la surfaire que de l'affirmer. Cependant, ces pays font des manœuvres en commun. Il y a eu une symbiose très forte entre la Russie et la Chine pour quadriller ensemble ces cinq républiques dont surtout la République du Kazakhstan, particulièrement riche et aussi étendue que l'Europe occidentale.

Le « soft power » opère donc dans l'ANASE. Les 10 pays que j'ai évoqués tout à l'heure, depuis le petit Laos jusqu'à la grande Indonésie, cumulent une population de 500 millions d'habitants. Dans ces peuples, il y a une minorité chinoise de 5, 7, ou 6 % dans chaque pays. Nous parlons toujours de la diaspora juive, arménienne ou libanaise, or la diaspora la plus importante au monde, c'est la diaspora chinoise. Comme souvent dans les diasporas, ce sont des personnes extrêmement dynamiques et très riches. Dans ces pays, c'est pratiquement eux qui constituent la classe dirigeante économique et un levier vers la métropole. En 2010, l'ANASE devrait avoir une zone de libre échange, non seulement entre les pays qui la constituent mais aussi avec la Chine.

Lisant le *China Daily* chaque jour, j'y perçois souvent la valorisation, même dans des foires commerciales de « l'ANASE plus un », soit 10 pays et la Chine, avec 1 milliard 300 millions d'hommes. Vous voyez la dynamique que devrait représenter la grande zone de libre échange. C'est un fait immensément important puisque cette zone de libre échange dominée par la Chine regroupera quelque 2 milliards d'hommes en 2010. Dernière zone de « soft power », la Chine est présente partout.

Ne prenons que le continent africain et au centre de celui-là, le Congo. J'accompagnais le Ministre Flahaut pour rencontrer l'ensemble des dirigeants congolais et aussi le responsable de la MONUC, le responsable de l'Union européenne. Le sujet de conversation revenu régulièrement, c'était la Chine. Celle-ci a décidé de prêter au Congo au-delà de 10 milliards de dollars alloués à tous les secteurs (route, ferroviaire, hospitalier, école, etc.). Ne soyons pas distraits, les riches gisements congolais miniers du Shaba représentent une bataille considérable qui se joue aujourd'hui. Autant dire que je n'oublierai pas de sitôt la parole du Président Kabila (qui nous reçut à Lubumbashi) déclarant : « L'Afrique est pressée. Elle a attendu. Le Congo est pressé. Notre accord avec les Chinois est géostratégique. Les chantiers commenceront en 2008 ». Toutes nos institutions internationales sont toujours frileuses en multipliant des précautions. Parmi les quatre ou cinq arguments souvent avancés, celui, très piquant, de la corruption, comme si le Congo de la transition n'avait pas été un des endroits privilégiés pour la corruption...

Terminons avec la première puissance mondiale, les États-Unis. L'hégémonie et le monopole américain se sont, en fait, exercés une dizaine d'années pendant les guerres de Bosnie et du Kosovo et lors de la guerre d'Irak du père Bush. Les États-Unis étaient seuls au monde car, l'URSS s'étant évaporée, il n'y avait pas de contrepoids véritable. Aujourd'hui, les États-Unis demeurent la première puissance économique mondiale. Mais sa faiblesse réside dans son double déficit, budgétaire et commercial : 70 % des 1.300 milliards de dollars de réserve en Chine sont consacrés à des bons du Trésor américain. D'ailleurs, le Président Bush fait preuve d'une assez grande modération vis-à-vis de la Chine. Christopher Hill, le négociateur américain en charge du nucléaire dans les pourparlers avec la Corée du Nord et le secrétaire au Trésor Monsieur Paulson sont des acteurs modérateurs, y compris pour le cours du Yuan. Dans l'affaire de Taiwan, la même modération. On ne peut pas s'empêcher de penser que l'interconnexion, l'imbrication économique et financière soient telles qu'elles sont les

ressorts des États-Unis, à savoir cette prudence et cette modération.

D'une façon plus générale, l'erreur géostratégique des États-Unis me paraît être de tout miser sur le « hard power », sur la force. Ils sont présents partout. On a parlé de leur retrait en Europe occidentale, or plus de 40.000 hommes sont toujours sur place, essentiellement en Allemagne et en Italie, ce qui démontre une forte présence militaire des États-Unis en Europe. En Asie, ils procèdent à une sorte d'encercllement de la Chine par les bases dans des pays voisins. Sur les océans, les États-Unis ont une position cardinale.

Indiquons deux positions cardinales. La première, Diego Garcia, une île de l'Archipel des Chagos, était une possession du Royaume-Uni et pour laquelle les États-Unis jouissent d'un bail de longue durée. C'est une plate-forme extraordinaire, près de la sortie du golfe arabo-persique et même de la mer Rouge si l'on pense au pétrole du Soudan. Tout arrive ici et va vers les locomotives du monde que sont le Japon, la Chine, la Corée avec leurs ports au nord et au sud. Diego Garcia, ce sont des forteresses « volantes » qui peuvent être au cœur du continent asiatique en quelques heures (et au détroit de Malacca en quelques jours). C'est donc une position cardinale. Dans l'océan Pacifique (le plus grand du monde) se situe l'île américaine de Guam où séjourne un nombre considérable de bâtiments et d'avions. Guam est le siège du PACOM c'est-à-dire l'équivalent pour l'Asie de ce qu'est l'OTAN pour l'Occident, sauf que le PACOM est uniquement sous commandement américain.

En Afrique, à Djibouti, une base américaine importante est installée. Au Congo, les Américains voudraient installer une base, notamment à Kamina. Mais les autorités congolaises de la région ne veulent pas accueillir l'Africom. Il se trouve que les Chinois voudraient entraîner les forces congolaises à Kamina.

Quels sont les résultats du « hard power » ? Faibles. Wolfowitz (ancien Président du FMI) avait

dit que les revenus du pétrole devaient pouvoir couvrir la guerre d'Irak. Non seulement ce n'est pas exact mais les estimations américaines sont maintenant de 500 milliards de dollars du coût actuel de la guerre d'Irak. Sans compter l'échec en Afghanistan et en Palestine (le sommet d'Annapolis censé relancer le processus de paix ne s'annonce pas sous les meilleurs auspices). Pour le Pakistan, l'« exit stratégique » n'a pas marché, elle qui ambitionnait de réunir Pervez Moucharaf et Benazir Bhutto.

Ce « soft power » est faible également. Tous les sondages, en particulier celui du « Pew Research Center » (le plus grand centre de sondage américain) indique une faible cote des États-Unis, cote qui s'est sensiblement modifiée ces dernières années en Europe occidentale, en Russie, en Inde, en Amérique Latine et dans le monde musulman. On ne fait pas impunément à la fois, les exactions dans la prison d'Abou Ghraïb ou de Guantanamo, les vols secrets de la CIA, l'exemption des lois militaires de mercenaires et penser que l'on peut rayonner de la même façon que lorsque l'on incarnait la patrie de la liberté.

## Conclusion : équilibre et nouveau militantisme

La multipolarité me paraît le plus grand facteur d'équilibre dans le monde à venir. Nous avons donc deux puissances qui, désormais, jouent pratiquement dans la même cour avec, d'un côté, une supériorité du « hard power » américain et, de l'autre côté, une supériorité du « soft power » chinois. Chaque fois qu'un acteur majeur apparaîtra, nous aurons un monde plus équilibré. Mon tout dernier propos, peut-être un peu plus engagé, serait que chaque complément à cette multipolarité nous donne un monde meilleur. Nous devons changer nos lunettes, particulièrement les hommes de Gauche !

À la vérité, ce monde qui va apparaître, je trouve, personnellement, qu'il met en question le bien-fondé des alliances militaires, le bien-fondé de certaines coopérations, le bien-fondé d'un certain « béni oui-oui » devant le rôle douteux que jouent certaines institutions internationales. Une société plus équilibrée se fait jour. Je crois qu'aucun pouvoir n'est bon. Tout pouvoir doit être freiné, contrebattu. Le sens de ce que nous devons faire se résume en deux points : permettre à ceux qui étaient les « have not » de jouer dans la pièce, et, sur le plan plus conceptuel, avoir une société qui répond davantage, au niveau international, à ce que nous avons fait sur le plan interne, c'est-à-dire l'équilibre des pouvoirs.

Je suis un peu frappé par l'asthénie de la Gauche. Il faudrait peut-être essayer de retrouver le souffle des décennies passées afin que nous ayons l'émergence de pôles de pouvoir donnant, tout de même, l'image d'un monde moins réservé aux 11 % d'Occidentaux qui font la loi.



### *Présentation de Robert Tollet par Ali Serghini*

De notre orateur, je pourrais dire beaucoup de choses. Durant 8 ans, Robert Tollet a présidé l'Université Libre de Bruxelles dans des conditions particulières. En effet, à son arrivée en 1995, l'ULB accusait un déficit annuel de pratiquement 10 millions d'euros. En 7 ans, il a ramené les comptes à une situation équilibrée. D'ailleurs, son successeur Jean-Louis Vanherweghem lui a rendu hommage en 2003 en disant ceci : « il avait un génie créatif ayant permis à l'ULB, nonobstant ses plans successifs d'économie, de poursuivre ses missions essentielles d'enseignement et de recherche ».

Nous retrouvons, là encore, les productions intellectuelles qui rejoignent notre interrogation introductive : « Y a-t-il encore des biens qui ne sont pas marchands ? », voilà des biens comme la recherche et l'éducation qui ont été préservés par l'ULB dirigée par Robert Tollet.

Dès la fin de la guerre, et tirant les leçons des crises financières et économiques des années 30, la Belgique s'est dotée d'un modèle de concertation socio-économique original et indispensable. Dans la foulée de la loi de 1944 (et plus tard de 1948), on a créé en Belgique un Conseil Central de l'Économie dont la principale mission générale devait viser la recherche du compromis socio-économique qui contribue au progrès et au bien-être collectif. Ce conseil, présidé depuis quelques années par Robert Tollet, comprend nombre de commissions spécialisées dont

celles du suivi de la politique économique européenne, de l'organisation économique, de la concurrence ou de la politique globale économique et sociale. Robert Tollet est, certainement, le mieux placé en Belgique pour nous parler de la notion de gouvernance en liaison avec les décisions économiques. Il possède une parfaite connaissance de tous les rouages de l'élaboration de la décision politique et syndicale en matière d'économie.

Récemment encore, nous lisons dans la presse, les termes d'un débat qui nous concerne tous puisqu'il s'agit de nos salaires. « Alors que pour le Conseil Central de l'Économie, notre handicap salarial par rapport aux trois pays voisins a diminué, les patrons fulminent, les syndicats menacent! », titrait un quotidien ce 7 novembre 2007. C'est vous dire combien les avis du Conseil sont attendus...

Robert Tollet est aussi professeur d'économie à l'ULB et président du comité de patronage de l'Institut du Patrimoine wallon. Comme quoi, la culture, l'histoire et l'économie cohabitent bien mieux qu'on le pense.

## Introduction

Il y a très longtemps que Guy Spitaels et moi, non seulement partageons une forte amitié, mais une longue connivence de pratique intellectuelle. Mon expérience très humble et modeste à cet égard me conseille de toujours m'adapter quand je suis avec lui et, souvent, assez rapidement. Pourquoi dis-je cela ? Tout d'abord, je ne savais pas qu'on allait se

trouver, de façon majoritaire, devant un public d'étudiants. Ensuite, je ne connaissais pas le contenu du texte du discours de Guy Spitaels. Je vais donc me livrer à quelque chose qui est complètement différent de ce que j'avais préparé. Pour quelle raison ? Parce que, devant ce jeune public d'étudiants, il faut faire preuve de flexibilité.

En improvisant un peu, je vais repartir d'une série de données évoquées par Guy Spitaels dans le contexte géopolitique qu'il a tracé. Avec une volonté pédagogique et à dessein de rendre les choses compréhensibles, j'y ajouterai un certain nombre de dimensions économiques et financières d'actualité.

## La traduction monétaire de l'équilibre et l'entrée de la Chine sur la scène

Je n'ai pas lu *Le Soir* de ce matin, mais tout le monde en parle : le prix du baril va frôler les 100 dollars. Récemment, le cours du change euro/dollar était à 1,4819, précisément. Je me suis livré à un petit calcul : lorsque l'on compare ce taux avec le taux de change dollar/euro de 2001-2002, la dépréciation du dollar par rapport à l'euro est de l'ordre de 75 %, ce qui est gigantesque. Pour les personnes un peu plus âgées, je parlerai dans notre ancienne unité monétaire : c'est, grosso modo, un dollar qui passe de 42 à 27 FB.

Le monde est fermé, en ce sens qu'il est rond et composé de 192 pays. Ces 192 pays, d'une manière ou d'une autre, exportent et importent de la marchandise ainsi que des services. Conceptuellement, si chaque pays avait sa balance de paiement équilibrée, c'est-à-dire que ses exportations moins ses importations étaient égales à zéro, la comptabilité du monde ferait que l'ensemble de ces équilibres entraînerait une balance mondiale qui serait à zéro. Il se fait que, globalement, lorsque vous exportez et que vous importez, compte tenu des déficits et des surplus chez les

uns et chez les autres, la balance mondiale est toujours équilibrée. Le problème avec ce calcul c'est qu'il y a nécessairement des pays qui sont en surplus et d'autres en déficit. Donc, à chaque fois qu'il y a un surplus, il y a quelque part dans le monde, un déficit.

Globalement, on bascule d'un monde historiquement monopolaire (avec les deux grandes puissances mondiales qu'étaient les États-Unis et la Grande-Bretagne) vers un monde multipolaire. Je rappelle d'ailleurs que, d'un point de vue économique, la Belgique (c'est-à-dire, fondamentalement, la Wallonie) était la troisième puissance économique mondiale de la fin XIX<sup>e</sup> et du début XX<sup>e</sup> siècle. À l'époque, les deux grandes monnaies, c'était la livre sterling et le dollar. Dans le cadre des critères évoqués par Guy Spitaels, et dans un monde multipolaire, il y a nécessairement des unités monétaires qui prennent le dessus sur d'autres. Un jour, la traduction de ce qu'il a dit va être représentée par le fait qu'une unité monétaire va surgir et en laquelle le monde aura confiance. Que signifie avoir confiance en une unité monétaire ? C'est pouvoir la garder comme monnaie de réserve dans un monde où l'on doit financer les choses. Je prends un exemple contemporain. À l'heure actuelle, il y a trois ou quatre grandes unités monétaires : le dollar, l'euro, le yuan chinois et, contrairement à ce que peu de gens savent, il y a encore le franc suisse qui sert de monnaie de réserve.

Tout à l'heure, on a fait allusion au déficit extérieur américain. Ce déficit est, depuis trois ans, au niveau le plus élevé depuis 1889, soit la première année de parution des statistiques du commerce extérieur aux USA. Lorsque, historiquement, un pays est en déficit que se passe-t-il ? D'autres pays sont en surplus. À l'heure actuelle, que se passe-t-il ? Le déficit américain est, pour une très grande partie, financé par l'État chinois, pays qui est en surplus de balance de paiement. Cette situation pose un problème géopolitique non négligeable.

Progressivement, des pressions existent pour qu'il y ait une certaine réévaluation de la cotation de l'unité monétaire chinoise, le yuan. D'un point de vue



géostratégique, cela signifie que la monnaie chinoise se diffusera comme une des grandes monnaies de confiance et de réserve dans le monde. Sans faire preuve de grande prédiction mais avec bon sens, on peut dire sans doute que c'est dans la zone asiatique que l'unité monétaire chinoise s'imposera. Cela implique que les relations complexes entre le Japon et la Chine vont devoir se traduire par l'affirmation d'une unité monétaire sur l'autre.

Concernant le thème du dollar, les États-Unis ont deux caractéristiques. Premièrement, à l'inverse de ce que l'on peut penser, c'est une économie assez fermée. Elle exporte massivement dans le monde et si vous rapportez ce qu'elle exporte par rapport à la demande totale américaine, vous obtenez grosso modo un pourcentage de l'ordre de 15 à 16%. Comparativement, si vous faites le calcul pour la Belgique, vous êtes à 47-48%. Bien que la territorialité joue, vous avez de grands territoires qui sont un peu plus ouverts que les États-Unis. Deuxièmement, à travers la suprématie économique des États-Unis, le dollar est une monnaie de réserve des banques centrales. Ceci signifie que le déficit américain a toujours cette ambiguïté fondamentale selon laquelle, non seulement il génère des surplus dans le monde, mais il crée de la monnaie. En créant de la monnaie, il finance le commerce international.

Je ne sais pas si vous vous êtes déjà posé la question de savoir comment l'on crée une monnaie. Par exemple, si l'un de vous me prête son stylo, il a une créance sur moi. Si une personne me doit quelque chose, cet état se traduit en un acte économique où, grâce à ce qu'elle me doit, je vais créer un instrument qui va illustrer cette créance que j'ai sur elle.

Dès l'instant où vous fondez cet acte, non seulement vous créez un lien social mais vous créez, par la même occasion, de la monnaie. Cette monnaie peut être un coquillage, des pièces d'or ou des billets. Historiquement, il se fait que c'est devenu, essentiellement, des billets. En août 1971, Richard Nixon prend une décision majeure en rompant le lien établi entre le dollar et l'once d'or. À partir de

ce moment-là, il n'y a plus de liaison dans le monde entre une unité de réserve et l'or. L'or devient une marchandise comme les autres et n'est plus un des instruments de réserve dans le financement du commerce international. La libéralisation des taux de change et l'entrée dans un monde où la flexibilité des taux de change devient la règle en sont les conséquences. Dès l'instant où la flexibilité des taux de change devient la règle, vous êtes dans une espèce de monde satellitaire, extrêmement relatif. Puisqu'il n'y a plus de référence pivot, ce sont comme des étoiles qui bougent les unes par rapport aux autres.

La flexibilité des taux de change permet le financement du commerce mondial, son accélération et le passage vers un monde multipolaire. Le monde multipolaire n'a de sens, à l'heure actuelle, que si l'on est dans un processus de libéralisation totale des taux de change. Une seule zone échappe à cela, la zone monétaire européenne baptisée « zone euro ». Mais il ne faut pas s'y tromper. La zone est devenue unifiée grâce à une unité monétaire. C'est très pratique pour les peuples qui voyagent dans ces pays où ils échangent des monnaies. Néanmoins, il faut se rendre compte que, une fois dessinée la carte de la zone euro, cette zone est, elle-même, totalement flexible par rapport à l'ensemble des autres monnaies dominantes dans le monde. D'où les problèmes de parité se jouant entre le dollar et l'euro.

À l'heure actuelle, le dollar se dévalorise sous le poids d'un certain nombre de phénomènes dont le déficit de la balance des paiements, du positionnement des États-Unis dans le monde et de la montée du prix du baril.

Du même coup, l'euro s'apprécie ce qui, à terme, ne va pas sans poser d'inéluctables problèmes de compétitivité et également de frein éventuel de la croissance (c'est un débat que beaucoup d'économistes ont entre eux). Faut-il accélérer ou non la dépréciation du dollar par rapport à l'euro? Le seul avantage que nous avons à ce jour, c'est que cet euro fort par rapport au dollar n'alourdit pas la facture énergétique des pays membres de

la zone euro. Avec une appréciation de l'euro de l'ordre de 75 %, nous pouvons contenir le prix du baril qui passe de 60 à 98 dollars, peut-être 110, peut-être 120 mais il y aura évidemment une limite de compétitivité dans la zone euro par rapport à la dépréciation croissante du dollar.

Si je résume les choses, parmi les six critères évoqués par Guy Spitaels, une face cachée existe. L'équilibre des unités monétaires se fait et dans ce monde multipolaire, il y a nécessairement une ou deux unités monétaires qui vont s'imposer dans la zone décrite. À très court terme, il me paraît évident que l'équilibre de puissance se fait entre le yen et le yuan.

Point intéressant en ce qui concerne la politique économique chinoise (nous avons connu ce problème en Union Soviétique), un jour va se poser le problème de la flexibilité et de la libéralisation du marché des changes. Aujourd'hui, si vous désirez vous rendre en Chine, vous allez échanger vos devises à la banque et vous vous dites : « Voilà, j'ai 200 dollars ; je pars demain en Chine. Est-ce que vous pouvez me les échanger en yuans ? ». On vous répondra « non ! ». Il y a un mécanisme de contrôle des changes. À côté de ce problème de flexibilité du taux de change, à terme se posera également le problème de la fin du contrôle des changes se traduisant par une mise en œuvre de la circulation des biens, des services et des capitaux en Chine.

En effet, une puissance économique mondiale ne peut fonctionner sans avoir une liberté dans son mécanisme de change, du moins, n'y a-t-il aucun exemple historique de ce point de vue. Si, progressivement, l'euro est en train de s'imposer comme monnaie de réserve dans la logique du discours de Guy Spitaels, il ne sera sans doute pas l'expression d'une puissance économique en tant que pôle mondial majeur. Certes, l'euro est une force de frappe économique importante mais l'Europe est constituée d'unités extrêmement différentes qui peuvent malheureusement encore voir s'accroître leurs très différentes logiques nationales voire nationalistes.

## Les multiples visages du capitalisme

Au cours de cette conférence, je devais parler de « gouvernance politique ». L'une des interrogations que j'avais en préparant l'exposé était celle-ci : « quelle est l'adéquation entre le capitalisme et l'économie de marché ? » De grands auteurs comme Adam Smith, Léon Walras, Ricardo, même Marx, bref ceux qui ont fondé, en grande partie, les grands mouvements des théories économiques ont tenté de répondre à cette interrogation.

En résumant les choses, le capitalisme en tant que système de propriété n'aime pas beaucoup la concurrence. Les marchands préfèrent dominer et avoir des formes de monopole pour agrandir leurs parts de marché. Le mécanisme de la concurrence peut être à la fois un mécanisme philosophique et économique qui peut heurter certaines formes de capitalisme. En conséquence, il ne faut pas toujours assimiler les formes du capitalisme avec la concurrence et l'économie de marché. Réfléchissez-y quand vous voyagez et regardez un peu les différentes formes d'économie dans lesquelles vous êtes de la Chine aux États-Unis en passant par l'Afrique et l'Europe.

De fait, le capitalisme peut s'adapter à n'importe quelle forme politique : démocraties représentatives, dictatures diverses... Dès lors, la compatibilité entre forme démocratique et capitalisme n'est pas nécessairement immédiate. Il n'y a pas de compatibilité spontanée entre les formes de démocratie, celles du capitalisme et de la concurrence. C'est un problème de lutte politique, d'organisation sociale, politique et syndicale. De surcroît, en Europe, les groupes sociaux ont forgé un contrat entre – pour simplifier – le capital et le travail qui est le fondement du compromis social-démocrate.

Par exemple, le Conseil Central de l'Économie est le produit de ce contrat entre les travailleurs et le patronat. La concurrence, au sens théorique



du terme, n'existe que dans la théorie politique ; la concurrence pure et parfaite est quelque chose qui n'existe pas comme tel parce que l'économie se fonde sur des rapports socio-économiques et politiques. Au fond, nous sommes tous le produit depuis les années 50 de toutes les formes de la social-démocratie et de toutes les formes de compromis politiques qui ont forgé le système européen.

En d'autres termes, la mise en œuvre des mécanismes de protection sociale (socialisation de l'enseignement, de l'urbanisation, du bien collectif), ne constituent pas une donnée naturelle de l'économie de marché. C'est un rapport de force qui a fondé la construction des mécanismes de redistribution. L'impôt progressif n'est pas quelque chose de naturel en soi, il est quelque chose de conquis : il procède de la vision d'une société plus égalitaire. La protection sociale, la perception sur la production de la valeur ajoutée, plus exactement, les cotisations de la sécurité sociale ne sont pas nées spontanément de l'économie de marché. Elles résultent d'un rapport de force précis, très constructif et que l'on peut faire remonter au mouvement ouvrier à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Je pense, par exemple, à l'émergence des groupes d'entraide ou des coopératives qui se sont globalisées au cours du XX<sup>e</sup> siècle pour obtenir le mécanisme de la sécurité sociale.

Ce qu'il faut considérer comme atypique dans notre histoire, notamment dans les grands pôles, c'est le développement de la consommation de masse et sa conséquence : le gain de productivité. Les Égyptiens par exemple, avaient aussi une forme d'économie. On récoltait le blé et les crues du Nil cadençaient les choses (on peut le voir dans certains sites archéologiques le long du Nil). Il y avait même un mesureur des crues au départ duquel on pouvait taxer de manière forte ou non le cultivateur de blé sur sa production. L'État régulateur, en tant que tel, (c'est-à-dire, à cette époque, la puissance dynastique) était capable de capter la production. De ce point de vue, nous n'inventons rien. Seulement, les formes démocratiques de ce pouvoir politique sont, évidemment, éminemment différentes.

Depuis le début du XX<sup>e</sup> jusqu'à ce jour, le système économique s'est progressivement construit sur un élément tout à fait fondamental : il a mis en œuvre un processus croissant de production de masse fondé sur une consommation de masse, articulé par des gains de productivité extrêmement importants. Les gains de productivité qu'est-ce ? En fait, c'est le ratio entre ce que vous produisez et ce que vous mettez en œuvre pour produire. Plus c'est élevé, plus c'est efficace, plus vous êtes productif. Ces gains de productivité articulent cette consommation avec cette production de masse. Concrètement, cela veut dire quoi ? On s'étend sur des zones urbaines car l'urbanisation va de pair avec la production et la consommation de masse. Cette uniformisation des formes de consommation réarticule la consommation et puis vous entrez dans un cercle vertueux, observable un peu partout.

Le développement de la Chine, et particulièrement la côte Est de celle-ci, n'échappe pas à cette tendance. D'ailleurs, ce constat s'applique aux différents pôles géopolitiques émergeant décrits par Guy Spitaels. Le système contemporain, quelle que soit la forme politique du capitalisme, s'articule sur ce type de mécanique entre une production et une consommation de masse, qu'elle génère ou non de l'égalité – c'est le problème du politique de le rectifier.

## Conclusion : du gouvernement à la gouvernance et de la loi au code

Enfin, je terminerai par une analyse du mot « gouvernance ». Je vous recommande un livre dirigé par Pascal Durand intitulé *Les Nouveaux Mots du pouvoir. Abécédaire critique*<sup>95</sup>. C'est un livre très pédagogique et intéressant. J'ai eu la curiosité de m'intéresser à l'étymologie du mot « gouvernance ». C'est assez

insolite car « gouvernance » a un lien avec le problème des pôles, chose à laquelle je ne pensais pas avant d'avoir entendu l'exposé de Guy Spitaels.

Le mot lui-même vient du latin, du verbe *gubernare* et du grec *kubernân* qui signifie diriger un navire ou un char. Quand on y pense, diriger un navire peut avoir un double sens : c'est à la fois donner une orientation à la machine et, en même temps, il faut des actes de gestion très concrète (mettre les voiles à temps, s'adapter au vent, etc.). Le mot gouvernance signifie donc cela. Il est également intéressant de constater que son origine grecque, à travers le mot *kubernân* a donné le sens du mot « cybernétique ». Dans la cybernétique, il y a cette idée que, au fond, « tout roule », les choses vont d'elles-mêmes, même si elles sont peu gérées de l'extérieur. D'une certaine façon, l'imperium politique ou l'intervention n'existe pas car les choses doivent fonctionner d'elles-mêmes. D'ailleurs, il est amusant de savoir que le mot gouvernance a été utilisé historiquement sur le continent aux XII<sup>e</sup>, XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, puis, s'étant anglicisé, il a été utilisé dans le monde anglo-saxon et, revenu vers nous, nous l'avons francisé en pensant que c'était une grande conquête alors que, en fait, c'est un mot d'origine parfaitement latine. Il a été utilisé, pour la première fois, dans les manuels de management dans l'entre-deux-guerres et a commencé à faire florès à partir des années 80-90 dans le langage des Nations Unies. D'ailleurs, c'est assez emblématique, il a aussi été usité dans un certain nombre d'ouvrages européens parallèles au Traité de Nice (à l'Acte Unique sur les modalités de la gouvernance européenne) et dans une série de rapports.

À présent, ce mot est abondamment employé, à tel point que l'on se réfère à des codes de bonne gouvernance comme le « Code Lippens », code de gouvernance pour les sociétés cotées en Bourse. Le problème est intéressant car ce mot fait quelque peu fi de la politique. Je me souviens de mon premier cours de politique économique avec le regretté maître Etienne-Sadi Kirschen. Il disait que la politique économique était fondée sur trois éléments :

un drapeau
une monnaie
la capacité de lever des impôts

Vous pouvez faire le tour du monde avec ces trois critères-là. La Chine a son unité monétaire et elle lève ses impôts. Elle a son drapeau et sa monnaie. *A contrario*, l'intégration européenne tend à modifier ces critères : l'adoption de l'euro en est un exemple et le drapeau européen existe à côté des drapeaux nationaux.

Historiquement, la politique économique, qu'elle soit américaine, allemande, française, italienne, anglaise (dans la grande histoire de l'Empire anglais) se fondait sur la conception politique de « l'État Nation ». En ce sens, la territorialité se confondait avec la souveraineté des politiques de l'État à travers lequel se gèrait une économie.

Par rapport aux zones, aux pôles et aux monnaies, demandons-nous à présent, qui va donner la ou les règles ? Est-ce la Chine qui, à travers le droit chinois, va dicter aux pays membres de l'ANASE des règles d'inspiration chinoise ?

Les choses ont toujours une fonctionnalité un peu objective. Ce qui veut dire que la gouvernance, sans que le mot existe, en tant que pratique des sociétés multinationales et transnationales, a toujours existé depuis le XV<sup>e</sup> ou le XVI<sup>e</sup> siècle. On peut citer Bruges, Anvers (au niveau du textile) ou Venise (elle était une des plus grandes villes du monde). Pour ces villes, à un moment donné, l'appareil de production, ceux qui possèdent l'entreprise, ceux qui sont dans des réseaux d'entreprises, vont commencer à produire des règles à eux. L'émergence de la gouvernance va, tout d'abord, de pair avec la différenciation entre la propriété du capital et la manière dont celui-ci va se répandre dans le monde. Il s'ensuit une multiplication des bourses ainsi que le fait que de moins en moins d'entreprises sont détenues par de grands propriétaires mais sont dispersées dans le monde à travers des fonds de pension et des fonds d'investissement jouant des rôles majeurs à l'heure actuelle. Ce sont eux qui, de manière auto-proclamée, vont produire leurs règles dites de

bonne gouvernance. Pourquoi utilisons-nous le mot de gouvernance ? Car, au sens politique du terme, on ne peut plus utiliser le mot « loi ». En effet, comment imposer une loi à travers un parlement national pour réguler une économie quand celle-ci est devenue totalement « transnationalisée » ? Et quel type de fonctionnement faut-il lui donner ? En outre, on n'emploie plus le mot « loi » mais « code », ce qui est déjà une façon de l'édulcorer.

Le « Code Lippens », uniquement destiné aux sociétés cotées en Bourse en Belgique, établit un certain nombre de règles de fonctionnement devenant conformes au marché par rapport aux entreprises cotées en Bourse. Ces règles de marché sont des règles dites de transparence et sont importantes pour ceux qui détiennent des parts de société, quelles que soient leurs situations dans la société civile. Des travailleurs actionnaires exigent aussi une transparence et des rendements précis. La seule façon de produire des règles c'est de le faire en dehors du processus politique, de s'autoproclamer avec des règles dites de gouvernance, règles que l'on espère les plus socialisées possibles. Ce débat politique a eu lieu en Belgique et a donné naissance au « Code Lippens ». De fait, le débat n'a jamais été tranché pour ce qui touche la question de savoir quels éléments de ce code sont à prendre en considération pour en faire des lois. Bien sûr, il y a quelques éléments de loi sur la gouvernance mais ils restent assez généraux

puisque les entreprises ont elles-mêmes produit leur code de fonctionnement. Pourtant, ce code de gouvernance est assez objectif ou, en tous cas, est-il articulé avec la mise en œuvre, dans les faits, du concept de multipolarité. Dès le moment où vous avez l'émergence de pôles de puissances économiques et de diffusion de zones de solidarité économique (ou de zones de libre échange), il faut que, entre elles, ces zones se donnent un certain nombre de règles afin que les entreprises puissent passer de l'une à l'autre. En d'autres termes, si une société est cotée à la Bourse à Shanghai, les Chinois doivent faire en sorte que grosso modo, petit à petit, les règles de fonctionnement de cette société ressemblent à celle d'une société cotée en Bourse à Londres, car celle-ci va, peut-être, investir en Chine ou, un jour, la société chinoise ira investir à Londres.

La « mutualisation » de cet échange de bonnes mœurs entre entreprises est l'expression d'un capitalisme international puissant s'inscrivant dans des zones et des pôles aux critères assez précis mais tout en étant l'expression de rapports de forces politiques entièrement nouveaux dans le monde. Reste une question qui nous concerne tous : comment les peuples peuvent-ils se réapproprier des formes de souveraineté et d'autonomie politiques par rapport à ce phénomène ? Il s'agit d'une réappropriation pas simple à mettre en œuvre. Mais peut-être que, petit à petit,...



PIERRE GALAND – Président du Centre d'Action Laïque

### Présentation de Pierre Galand par Ali Serghini

La conférence suivante sera celle de notre Président du CAL de la Communauté française, celui de tous les francophones de ce pays. Je rappellerai quelques éléments de sa biographie professionnelle, déjà très riche. Pendant près de 30 ans, il a été secrétaire général d'OXFAM Belgique et il a présidé le Comité National d'Action pour la Paix et le Développement. Souvenez-vous d'une des plus grosses manifestations populaires en Belgique contre les missiles et rassemblant autour de 300.000 personnes.

Dès le coup d'État du sinistre Pinochet, Pierre Galand crée et préside le Comité National pour le Chili destiné à accueillir et à soutenir les réfugiés. Depuis 1986, il préside l'Association belgo-palestinienne et l'Organisation Mondiale contre la Torture. Jusqu'en 2007, Pierre Galand a été le président de la Fondation Laïcité et Humanisme en Afrique Centrale (pays également importants, pour nous laïques, sous l'aspect de la multiplication des sectes). Ajoutons qu'il a été sénateur de 2003 à 2007. La grande journaliste du *Soir*, Colette Braeckman, a défini Pierre en ces termes : « Même s'il se déploie parfois dans l'urgence, il refuse d'être un humanitaire. Avant tout, il est politique et ses combats ont pour but de changer la société dans les pays du Sud mais aussi du Nord ».

Pierre est un homme qui donne du sens à l'Histoire, qui relie les différents combats d'aujourd'hui contre la mondialisation. Rappelons qu'il fut un des fondateurs du Forum Social de Porto Alegre. Sa devise est

la suivante : « la solidarité est la tendresse des peuples », expression empruntée au poète sandiniste Thomas Borge.

## Au-delà de la dignité chiffrée

Pour introduire mon sujet, j'ai essayé de réfléchir à partir de mon parcours international, parcours qui, en général, est celui de la solidarité avec des peuples en lutte pour l'obtention de la reconnaissance de leurs droits. J'ai l'intime conviction, après 40 ans de parcours, que les choses allaient probablement mieux hier qu'elles ne vont aujourd'hui. Quand on est dans la coopération, cette idée vous pose quelques problèmes. Vous avez passé tout votre temps à essayer de développer des circuits de solidarité, d'appuyer les peuples etc., et si vous jetez un regard en arrière, les situations à risques sont plus grandes pour beaucoup d'êtres humains sur cette planète (6 milliards) et tous les experts des Nations Unies en conviennent. Déjà à l'époque des années 70, le candidat aux élections françaises, René Dumont (qui s'était propulsé comme candidat, un peu comme Coluche pour défendre une idée) déclarait que si l'on s'y prenait bien, la Terre pouvait accueillir près de 12 milliards d'habitants. Il était agronome, il avait parcouru le monde entier, il avait regardé quelles étaient les capacités de réserves etc., et il avançait que 12 milliards de personnes accueillies sur notre planète ce n'était pas impossible. Selon les experts, on peut facilement porter ces 6 milliards de personnes, leur assurer ce qui, finalement, est notre aspiration à tous si l'on est soucieux d'essayer de dégager des solidarités, c'est-à-dire la dignité de chacun.

Les Droits de l'Homme proclamés par la Déclaration Universelle ont fait l'objet de beaucoup de campagnes et de la création d'associations spécialisées (la Ligue des Droits de l'Homme, Amnesty International, etc..) destinées à faire partager ces droits par le plus grand nombre d'êtres humains sur cette planète.

Une petite brochure était publiée par *La Libre Belgique* et les éditions du CRI en 1997 à l'occasion des 50 ans de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. Nous sommes aujourd'hui 60 ans plus tard et rien de nouveau. On doit se rendre compte que les choses ne vont pas nécessairement bien si on fait le bilan selon l'atteinte de l'objectif de la Déclaration prévoyant, en 30 articles, le respect de la personne, de l'individu, de sa collectivité, de ses droits. On a complété cette Déclaration par les droits économiques et sociaux ainsi que par les droits civils et politiques. Sur le plan de la communauté internationale, on a vraiment fait un effort pour y arriver. Le tableau (page suivante) est un document des Nations Unies au travers duquel on a réparti la population mondiale.

Certains d'entre vous ont certainement déjà vu ce tableau puisqu'il a été fait en 2000. C'est une espèce de coupe de champagne (voir page suivante) qui répartit la population mondiale selon des portions de 20 %. Si vous regardez bien ce tableau, vous apercevrez que vous avez 5 tranches de populations ; cela veut dire que les 6 milliards d'habitants sur ce tableau sont répartis par tranche de 1 milliard 200 millions.

Si vous prenez la 5<sup>e</sup> tranche, c'est à dire la tranche la plus pauvre (aujourd'hui, 20 % des habitants soit 1 milliard 200 millions d'habitants) vous constaterez que ces personnes se partagent 1,4 % du revenu mondial à savoir moins de 1 US dollars par individu. En revanche, 20 % de la tranche la plus riche des populations de la planète se partagent aujourd'hui 82,7 % du revenu mondial.

En 1960, l'écart entre les plus riches et les plus pauvres (les mêmes 20 %) était de 30 à 1. Quarante ans plus tard, l'écart entre les 20 % les plus

riches et les 20 % les plus pauvres est de l'ordre de 80 à 1. Il y a vraiment un problème majeur qui se pose à l'humanité à savoir que l'on n'a pas redistribué la richesse produite. En effet, les statistiques mondiales vous disent que, tandis que la population a très rapidement doublé depuis la Seconde Guerre mondiale, nous sommes devenus 5 fois plus riches. Notre inaboutissement de l'application de la Déclaration n'est donc certainement pas une question de moyens mais plutôt une question de la manière dont on a voulu mettre en œuvre l'application de ces droits au lendemain de la Seconde Guerre.

Aujourd'hui, force est de constater que le compte n'y est pas. Pourquoi ? J'ai quelques chiffres que je voulais vous citer ; ils m'effrayent, pire, je ne vous le cache pas, ils me révoltent. Parmi ces 20 % des plus pauvres, 70 % sont des femmes. En termes absolus, il y a une double inégalité de la pauvreté entre hommes et femmes. Un deuxième phénomène existe : parmi ces 20 %, deux tiers n'ont même jamais eu l'occasion d'apprendre à lire ou à écrire soit 1 milliard 200 millions, et deux tiers sont des femmes. Un garçon dans la tranche des plus pauvres a encore une toute petite chance en plus de pouvoir être alphabétisé par rapport à une femme. Cette population de 1 milliard 200 millions ne représente pas, quand on y pense, une quantité négligeable d'être humains ! Parmi ces femmes, des dizaines de milliers d'entre-elles meurent chaque jour des conséquences d'un avortement qui n'a pas été correctement réalisé. C'est affolant de voir à quel point lorsque vous naissez femme dans ce milliard 200 millions d'habitants vous êtes quasiment condamnée à mort. C'est quelque chose de révoltant pour la conscience et pour n'importe quel être humain qui ose se projeter par rapport à ce qu'on déclare comme principes fondamentaux de la dignité humaine.

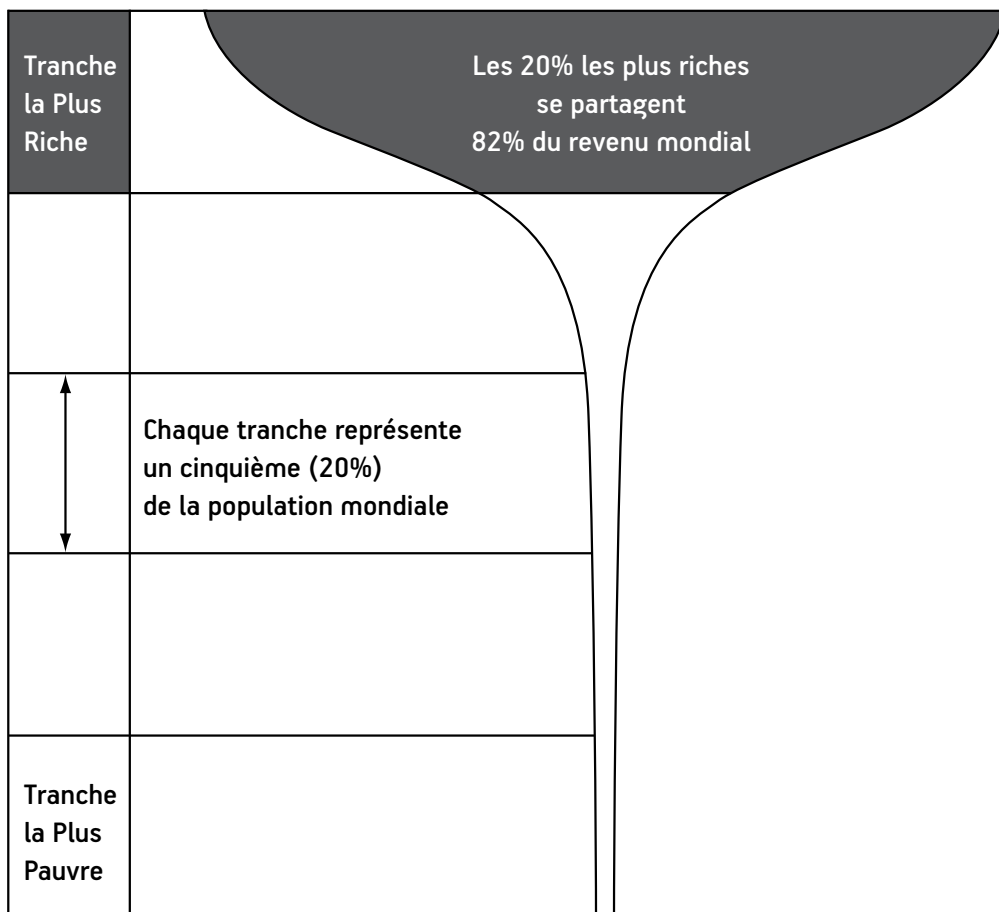
Parmi les enfants de cette population de 20 % les plus pauvres, il y a encore 30.000 enfants par jour qui meurent de rougeole, de diarrhée, d'une grippe, d'un rhume... Bref, de maladies qui sont parfaitement curables. Dans les actions de coopération que nous menions, il s'agissait simplement d'apprendre



# Répartition des revenus dans le monde

Population mondiale  
(par ordre décroissant de revenu)

Répartition des revenus



Les 20% les plus pauvres se partagent 1,4% du revenu mondial

à des mamans d'apporter un peu de sel dans le riz pour empêcher une diarrhée. On pense que du sel, il y en a partout, hé bien non et c'est pourtant vraiment élémentaire. Toutes les secondes, des enfants meurent à cause d'un manque de biens élémentaires comme le sel et de maladies bénignes. Vous avez là une situation totalement intolérable et inacceptable.

J'ai voyagé en Tanzanie et j'y ai rencontré dans les années 70, un type extraordinaire ayant dirigé ce pays, Julius Nyerere. Il avait imaginé le socialisme à visage humain à l'africaine. Il avait créé les villages ujamaas. Mais « on » – à savoir la communauté internationale – l'a gentiment écarté et dans le même temps les multinationales de la jute faisaient tomber le prix de ce seul produit qui permettait aux Tanzaniens d'avoir des recettes d'exportation pour le pays.

Les grandes entreprises Britanniques ont fait tomber le prix de la jute parce qu'ils avaient les moyens, sur le marché, d'agir en position dominante. Nyerere, ce sage Africain, a finalement dû abandonner le pouvoir. À l'heure actuelle, en Tanzanie, des villages disparaissent de la carte (alors qu'il y a surnatalité) à cause du sida.

Résultat du sida : beaucoup d'enfants, avant d'avoir 15 ans, ont déjà perdu leurs deux parents. Pire, 50 % de ces enfants eux-mêmes n'arriveront pas à l'âge de 5 ans. Vous avez des situations inextricables quand vous êtes dans certains pays ; les responsables politiques ne savent plus comment faire face à ces situations. Mais vous avez aussi des discours défendant l'idée que le brevet sur un produit de nécessité est commercialement essentiel pour nos sociétés alors que l'accès, même gratuit, à certains médicaments et produits de première nécessité est une question de Droits de l'Homme, de droit pour un enfant de voir sa survie assurée. L'OMS a beau alerter et donner toutes les indications relatives à ces médicaments et produits essentiels à la survie, il n'y a pas ou trop peu de réponses. Cet état de choses est indigne de la condition humaine !

## Une réorganisation calculée de la donne planétaire

Alors, on dit toujours : « Ah la mondialisation, ah la globalisation ! ». Mais que veut dire mondialisation et globalisation ? Dans les différents exposés, on vous en a déjà donné quelques facettes et démontré une série de problèmes posés par la mondialisation. Je voudrais relayer la parole d'un ami qui s'appelle Alain Joxe, un Français dont le frère a été ministre de la justice dans le gouvernement Mitterrand. Alain Joxe suggère qu'il n'y a pas, en fait, de création de mondialisation. Dans son livre *L'Empire du chaos*<sup>96</sup>, il décrit une volonté de la superpuissance de régner par le chaos et cette stratégie est aujourd'hui développée avec succès par les États-Unis. Cela n'a pas toujours été le cas. En effet, lorsque dans l'après Seconde Guerre mondiale, les Américains sont venus contribuer à la libération de l'Europe contre le nazisme, ils ont apporté, en même temps, le plan Marshall parce qu'ils estimaient que nous n'avions pas seulement des droits à la reconstruction mais que, pour avoir un bon commerce, il valait mieux avoir une Europe reconstruite et prospère.

Quand les États-Unis ont appuyé à la même époque les processus de décolonisation dans le grand Sud contre les Européens, c'était aussi avec la vision d'une possibilité d'un commerce mondial qui se développerait de manière plus positive si les États colonisés avaient leur autonomie.

À présent, les États-Unis ne font plus régner un ordre qui viserait à faire en sorte que le commerce se déroule de manière positive mais ils en sont arrivés à essayer de réguler un type de désordre qui n'est finalement qu'un désordre militaire. C'est un désordre qui ne profite plus qu'à quelques initiés ayant accès à la capacité de gérer ce désordre. Parmi ces initiés vous avez, bien sûr, une série de transnationales et de personnes telles que Dick Cheney, l'âme damnée du Président américain Georges

Bush. Voilà des gens qui, comme à l'époque du Roi Soleil, utilisent un pouvoir pour eux seuls et plus du tout au profit d'une vision humaniste de ce que les États-Unis pourraient projeter en tant que 1<sup>re</sup> puissance mondiale.

Dans son livre, Alain Joxe exprime une idée qui a du sens et qui montre que l'état actuel des choses n'est pas un fait du hasard. Si l'on partage l'analyse de ce phénomène, on aperçoit que les États-Unis ne gagnent plus leurs guerres. Ils font des guerres afin de gagner des espaces. Mais si vous faites une guerre dans laquelle vous n'obtenez même plus d'espace, vous vous demandez pourquoi vous faites la guerre !

Il faut alors se poser la question autrement : combien de guerres étatsuniennes rapportent-elles ? Il peut s'agir de contrôle d'un espace, d'appropriation de richesses. Il peut aussi s'agir des effets en amont et en aval de la gestion d'une économie qui se construit autour de la guerre. L'effort de guerre de l'économie américaine est à lui seul supérieur à l'effort de guerre de l'ensemble des autres pays de la planète. Cela leur permet d'engager des budgets de recherche et développement supérieurs à ceux de l'ensemble des autres pays. Au nom du « secret défense », une série d'entreprises et d'universités étatsuniennes poursuivent des recherches technologiques utiles pour la puissance militaire américaine. Mais au temps suivant, cette recherche est « civilisée » et donne aussi un avantage incontestable à l'économie américaine. Toute la recherche militaire est généralement subventionnée et échappe donc aux règles de la concurrence.

Pas étonnant que les États-Unis puissent ainsi faire des efforts financiers tellement plus importants que nous, Européens en termes de recherche scientifique, technique pour leur développement. Pas étonnant que les États-Unis trustent dès lors autant de Prix Nobel...

C'est un problème majeur parce que cette capacité des États-Unis, en tant que puissance mondiale, s'accompagne des responsabilités engendrées par le

statut de 1<sup>re</sup> puissance mondiale. Ces conséquences sont aujourd'hui détournées au profit de quelques-uns et sans que cela puisse encore entraîner, d'une manière quelconque, une façon d'organiser le vivre ensemble, la sécurité collective, la dignité humaine. C'est une question majeure sur laquelle, je crois, il faut que nous puissions réfléchir.

Quand Rufin, un des fondateurs de *Médecin du Monde*, un homme tout à fait remarquable, vous dit : « Silence, on tue », il a raison. Il y a déjà eu cette trahison terrible qui a entraîné, pendant la Seconde Guerre mondiale, le génocide et les massacres qu'on a connus. Après cela, il y a eu le Cambodge avec 3 millions de morts, il ne faut pas l'oublier car on ne veut toujours pas reconnaître que c'était un génocide. On est à peine capable 30 ans plus tard de commencer à condamner les initiateurs de ce génocide. Il y a eu le Rwanda et le Rwanda ce n'est pas l'Afrique des Américains mais celle des Belges et des Français. Ce fut un génocide accepté dans le silence et vis-à-vis duquel la France porte une responsabilité évidente, pire encore pour ce qui est de l'église catholique. J'ai étudié les financements du génocide au Rwanda et je peux vous en parler des heures durant, si vous le voulez. J'ai étudié l'ensemble des pièces de la comptabilité nationale du Rwanda entre 1990 et 1994 avec le professeur Chossudovsky de l'Université d'Ottawa. Nous nous sommes rendus sept fois au Rwanda et nous avons aussi reçu toutes les autorisations pour aller à la Banque Nationale fouiller dans les comptes.

Nous avons ainsi pu reconstituer comment s'était préparé, avec des complicités internationales multiples, le génocide d'avril 1994. En outre, après juin 1994, dans les camps de réfugiés, se préparait la continuation du génocide avec l'appui de l'Europe et d'une personne qu'on présente toujours comme emblématique, positive et constructive, Madame Bonino. À l'époque, comme commissaire européen, elle a pris la responsabilité d'apporter toute l'aide à ces camps de réfugiés, ce qui a provoqué la réorganisation de 22.000 génocidaires continuateurs de l'œuvre sinistre. Qui était informé de cela par le mercenaire belge Tavernier ? Le cardinal de Belgique,

Monsieur Tindemans ainsi que Monsieur Martens. On a trouvé les preuves et les documents qui leurs étaient adressés depuis la RDC. Nous les Européens et nous les Belges, comment réagit-on par rapport à tout cela ? Je crois vraiment qu'il y a là matière à se poser de nombreuses questions sur la coopération au moment où l'on sort aussi, petit à petit, du drame du Congo.

Le Congo, c'est 4 millions de morts et on a laissé faire, en silence, sans rien dire entre 1998 et 2003. Dans ces 4 millions, à nouveau, on dénombre 70% de femmes selon les statistiques de la MONUC.

Alors, vous allez me dire qu'on a tout fait, qu'on a essayé, qu'on a mis en place un processus de paix, etc. Non, on n'a pas tout fait ; on n'a guère fait plus au Congo que ce qu'on ne fait, maintenant, pour trouver une réelle solution à la question du Darfour.

Sommes-nous simplement devenus des acteurs impuissants, des spectateurs terrifiés ou bien avons-nous encore une capacité de bien réagir, d'être en mesure d'avoir un poids, une capacité d'action afin de peser sur le cours des événements ? C'est là que je voulais en venir : le mot démocratie a-t-il encore réellement, pleinement son sens ? Est-ce que, en tant que laïques, nous avons cette vision claire nous permettant de comprendre que la capacité réelle de la laïcité, c'est l'organisation de la Cité ? Contribuer à ce que l'on ait une démocratie qui soit vraiment en phase avec les exigences d'un État de droit.

En Europe où on prétend être un modèle de démocratie, il y a aujourd'hui un autre projet qui a été repensé, petit à petit, depuis longtemps (30 ans maintenant) et qui risque de priver les citoyens de leurs capacités d'assurer et de participer directement à la gestion de la chose publique, à ce qui nous concerne tous. Pourquoi a-t-on fait cela ? Innocemment ? Par inattention ?

La démocratie et la construction de l'État de droit ont été, pour de nombreuses générations, un objectif essentiel dans la mesure où l'une et

l'autre constitueraient une avancée contre toutes les formes de totalitarisme, négation même de la liberté.

La démocratie pour les socialistes se voulait un cadre de vie permettant d'organiser le vivre ensemble selon des règles qui garantissent des droits égaux pour tous, qu'il s'agisse de l'accès aux soins de santé, de l'éducation, de la culture et encore, récemment, de l'accès à un travail décent.

N'est-ce pas parce qu'aujourd'hui une minorité a pu s'approprier suffisamment de richesse pour monopoliser non seulement le champ économique et financier mais pour s'approprier, dans le même temps, le champ politique lui permettant de maintenir les avantages acquis ?

Il s'agit de la globalisation et d'un échec sérieux pour la démocratie fondée sur la justice sociale et la solidarité.

On peut dévoyer cette richesse vers la conquête de l'espace, à des fins militaires ou, simplement, pour en faire un bouclier spatial – comme le font maintenant les Américains. On peut l'employer à mille fins...

## Cri dans le désert des citoyens du monde ou absence de souffle ?

Et pourtant, à côté de cela, vous avez un appel permanent d'une partie de la communauté internationale, d'une partie de la société civile organisée, des syndicats et des Nations Unies en vue de mieux organiser le vivre ensemble. Depuis 1992, les Nations Unies ont organisé une dizaine de sommets qui servaient, chaque fois, à essayer d'examiner un

sujet, d'en prendre la mesure exacte et de tenter de dire à la communauté internationale quelles sont les voies et moyens permettant d'accroître la sécurité de tous et toutes.

Le premier de ces sommets, celui de la Terre et de l'Environnement a eu lieu en 1992 à Rio. J'étais parmi les ONG et l'on était quasiment en pourparlers directs avec les représentants officiels des États et de l'ONU.

Au dernier sommet, la donne avait changé car nous étions tenus à 30 kilomètres du lieu où se passait le sommet ; nous étions devenus des subversifs, des gens dangereux.

Trop souvent les dirigeants politiques et économiques se méfient de la société civile, se méfient du citoyen. De plus en plus, croit-on que la démocratie équivaut à une configuration où quelques-uns savent ce qu'il faut faire. Il y a là, réellement, un problème parce que dans les discours de ces gens-là, la thématique de la guerre apparaît. Ne parle-t-on pas aujourd'hui de la guerre de l'information ? Nous évoluons dans un monde où nous avons une série de notions de guerre et l'on nous maintient dans un esprit de guerre. Dans les guerres, des généraux prennent des décisions sans vous consulter. C'est extrêmement dangereux étant donné les types de conceptions sur lesquelles on essaie de nous enfermer aujourd'hui : la guerre contre le terrorisme. Ce « slogan » donne à quelques-uns le droit de prendre des décisions sans consulter d'autres intéressés et ce, au motif qu'il y a urgence, parce que l'on est en guerre contre un ennemi indéfini.

Dans ce contexte, de notre part, un effort est à faire ou à refaire. Il faut revalider la démocratie au sens où l'entendait une génération entière, il y a 70 ans, et qui s'est battue contre le fascisme et le nazisme afin de réhabiliter la démocratie. Cette obligation nous incombe à nouveau en ce début du XXI<sup>e</sup> siècle.

À l'époque, je lisais le livre de Pascal Boniface<sup>97</sup> qui parlait des guerres de demain. Il identifiait 37 formes de guerres : la guerre de religions, la guerre

nucléaire, chimique, bactériologique, la guerre Nord-Sud, la guerre des flux migratoires (aujourd'hui, on crée des barrières au Maroc et on gère les flux), la guerre de la faim, la guerre du pétrole (vous connaissez bien), la guerre de l'eau...

Vous savez, dans ma fonction de sénateur, occupé par les affaires étrangères, je me suis souvent rendu au Congo, pays où la guerre pour la possession des forêts est d'actualité. On n'a pas idée de la manière dont se fait cette guerre : les grandes institutions de Bretton Woods (Banque Mondiale, FMI) sont derrière un projet qui dépossède complètement les Congolais de toute maîtrise de leur environnement.

Mais il n'est pas seulement question de la maîtrise congolaise, c'est de la maîtrise planétaire qu'il s'agit dans la mesure où les forêts congolaise ou amazonienne au Brésil qui font l'objet de pillages, sont les poumons de la planète. Notre vision des choses doit se transformer afin que nous finissions par estimer que s'approprier les forêts amazoniennes ou la forêt tropicale revient à s'approprier un bien collectif. Vouloir reconstruire et repenser, ensemble, la démocratie et la citoyenneté, c'est être capable de les penser dans une perspective qui doit, à terme, inclure l'ensemble de cette humanité marginalisée. C'est notre problème à nous tous parce que c'est notre propre coexistence qui est en jeu.

Comment sortir de cette espèce d'état d'urgence, de guerre larvée dans lequel on nous place ? Tel sera peut-être le mérite de notre rencontre, c'est-à-dire pouvoir réfléchir à la façon de se remettre en situation pour être à même d'imaginer un futur dans lequel nous réhabilitons la citoyenneté de l'ensemble de ces 6 milliards d'habitants.

## Conclusion : dire et agir

À présent, quel est le débat politique que nous voulons mener ensemble, sur lequel nous sommes prêts à nous remobiliser, à nous associer avec d'autres pour aboutir à se faire réentendre ? Il y a

deux aspects. Tout d'abord, l'aspect local. En effet, quel type de résistance peut-on organiser ? Peut-on innover dans des résistances lorsque l'on est dans une situation où le modèle est, manifestement, un déni des droits des personnes ?

En allant plus loin, sur le plan plus global, sommes-nous capables de faire en sorte que nos responsables politiques entendent ce qui a été dit au sommet du Millénaire ? Sommes-nous en mesure de leur faire entendre l'engagement de la communauté internationale, par exemple, sur l'éradication de la moitié de l'extrême pauvreté ? Première étape, il faut qu'en 2015, nous ayons éradiqué la moitié de la pauvreté. La moitié, c'est déjà scandaleux parce cela veut dire qu'on laisse 60 millions de personnes de côté. On répond que, soit disant, on n'a pas les moyens. Un expert aux Nations Unies a calculé que cette éradication de la moitié de la pauvreté coûterait 600 milliards de dollars. Qu'est-ce à côté des 1.000 milliards

de dollars que représentent la course aux armements ? On fait donc des choix à chaque instant. Sommes-nous capables de reprendre un débat dans lequel on essaie de faire sens pour notre existence et pour l'existence des autres ?

Tant au niveau local qu'au niveau global, les générations de ce début du XXI<sup>e</sup> siècle doivent vouloir imaginer et construire le futur en termes de plus d'égalité, de liberté, de solidarité – ce qui a fait dire au mouvement altermondialiste : « un autre monde est possible ».

Je suis à la fois révolté par des choses que je vois et optimiste quant à l'issue possible. Je pense à nos pairs qui étaient quelques-uns en 1939 à relever la tête pour dire que le fascisme ne passerait pas ; et ils ont gagné. L'indignité que représente ce rapport à l'humanité, nous ne pouvons l'accepter. Le dire ne suffit pas. Nous devons nous organiser pour apporter notre contribution à cette lutte.



MARIE-CAROLINE COLLARD – Directrice de l'asbl SAW-B (Solidarité des Alternatives Wallonnes et Bruxelloises)

# Des réponses sous forme d'espoir et de concrétisation contre le chaos organisé

Je vais essayer avec ce que j'ai de moyens – et surtout d'espoirs – de réfléchir avec vous aux alternatives concrètes, pas uniquement au niveau micro. Les exposés m'ont fait penser à l'expression « résistance innovante ». Le RRI (Rassemblement des Résistances Innovantes) est encore un des projets portés par Pierre Galand. Je suis aussi Présidente du Réseau Intercontinental pour la Promotion de l'Économie Sociale et Solidaire (RIPESS). Je pense que, aujourd'hui plus que jamais et peut-être comme du temps des manifestations contre les missiles (je partage le constat de Pierre Galand), cela va beaucoup plus mal. On a organisé le chaos.

Sur le plan européen, les directives nous sont assénées les unes après les autres. Nous devons nous emparer de notre pouvoir de citoyen pour rappeler à nos hommes politiques qu'il n'est plus temps de faire des compromis. Ces directives, aujourd'hui même, vont poser de gros problèmes aux acteurs d'économie sociale et solidaire essayant de faire de l'économie autrement. Faire de l'économie autrement, évidemment, le slogan est assez tentant. Mais concrètement qu'est-ce que cela veut dire ?

D'abord, avant de faire de l'économie autrement, il faut analyser ce qui se passe au niveau macro. Je crois sincèrement que nous devons nous allier avec les ONG, avec les syndicats, avec les partis politiques, avec les mouvements d'éducation permanente (dont

### *Présentation de Marie-Caroline Collard par Ali Serghini*

Marie-Caroline Collard est directrice de l'asbl « Solidarité des Alternatives Wallonnes et Bruxelloises » (SAW-B). En bref, il s'agit d'une fédération de plus de 300 entreprises et associations actives visant à mettre l'homme au centre de l'action économique et sociale. SAW-B est une interface très importante, pour ne pas dire indispensable, entre les partenaires sociaux, les pouvoirs politiques et les opérateurs ainsi que les porteurs de projets. L'économie sociale est un très vaste projet et un secteur important du champ économique, même si parfois la logique marchande arrive à l'occulter. Dans les autres exposés, nous avons parlé de la marchandisation, il faut revenir vers la socialisation de l'économie. Pierre Galand a analysé le niveau macro, c'est-à-dire qu'il a jeté un regard sur les inégalités dans le monde. Il a lancé cette question qui a figure de défi : « Comment résister ? ». Je suis sûr que Marie-Caroline Collard a beaucoup d'idées à nous proposer.

vous êtes une expression) et, ensemble, faire caisse de résonance à notre envie que cela se passe autrement. Nous devons le dire et, aussi, le faire (on va voir des illustrations d'actions au niveau micro). Mais le faire c'est également pouvoir avoir suffisamment d'expertise et de professionnalisme – désolée d'utiliser des termes que parfois j'abhorre. L'expertise et le professionnalisme servent, par exemple, à aller déposer des demandes de modifications des questions relevant des services sociaux d'intérêts généraux appliqués sur le plan européen. On doit avancer là-dessus avec la CES (Confédération

Européenne des Syndicats) avec les groupements européens de l'économie sociale, avec les ONG... Ce n'est pas le mode que je préfère mais soyons aussi forts que ces lobbies pharmaceutiques et industriels, capables de faire entendre ce qu'ils veulent.

Ce qu'on nous prépare, c'est un peu plus de dérégulation. J'ai envie de dire que mon petit pays (quoi qu'on essaie d'en faire en faisant éclater les solidarités) j'y tiens. Je me rappelle cette chanson de Julos Beaucarne (1974) qui disait : « Nous sommes 180 millions de francophones dans le monde... ». Ici, nous sommes ces milliers de francophones qui, au quotidien, nous battons pour plus de dignité humaine. Qu'est-ce que la dignité humaine dans le cadre de l'économie sociale ? Dans ma présentation, j'ai complété le titre par l'expression « une alternative crédible ». Faut-il ou non clôturer ce titre par un point d'interrogation ? L'économie sociale, c'est parfois une « réserve d'Indiens » mais c'est peut-être aussi autre chose qu'une réserve d'Indiens. C'est peut-être une réponse à des enjeux beaucoup plus globaux. Dans les différentes conférences, on vous a décrit les enjeux en dressant les constats et les pistes à lancer. Je pense que l'économie sociale et solidaire (on l'appelle plutôt « solidaire » au Sud) apporte des réponses très, très concrètes à ces questions de santé, de consommation, de revenus, de travail, d'environnement,... (je peux continuer à lister les enjeux).

Replongeons-nous dans l'histoire. L'économie sociale au Nord et au Sud plonge ses racines dans les luttes ouvrières. Ces luttes ouvrières ont voulu rendre une dignité à tous en offrant de lutter contre les profondes inégalités qui régnaient en Europe voici un siècle. En pleine révolution industrielle, les ouvriers et les syndicats se sont mis ensemble pour faire quelles réalisations ? Pour créer des coopératives de production. Qu'est-ce que c'était concrètement ? Il y avait des boulangeries, des épicerie, des fabricants de gaufres, des fabricants de produits pharmaceutiques... D'un côté, il y avait des coopératives de production et, de l'autre, des coopératives de consommation (comme les épicerie). Ce qu'ils voulaient d'abord faire, c'était répondre à la misère

et à l'exploitation. Cela nous plonge vraiment très loin dans l'histoire, à l'époque des pionniers de Rochdale à Manchester où des tisserands se sont mis ensemble et ont émis l'idée de faire de l'économie sociale, une économie coopérative et où les gens sont au centre de l'activité.

C'est cela l'esprit coopératif, c'est-à-dire essayer de s'organiser différemment et de gérer autrement l'entreprise. C'est essayer de gérer son activité économique autrement afin qu'elle profite au plus grand nombre, qu'elle poursuive une série de finalités et d'objectifs autres que le simple profit ou la rémunération. C'est vouloir changer ce déséquilibre où 20% de la population mondiale se partage 82% des revenus mondiaux.

L'économie sociale au Nord se dit solidaire. OXFAM Magasins du Monde se veut fidèle à ce principe. Cette société veut faire du commerce autrement en essayant de construire une relation plus équitable entre les acteurs du Sud et les acteurs du Nord. Développer des projets d'agriculture biologique au niveau local et faire des circuits courts, c'est aussi faire de l'économie sociale.

Évidemment, vous pensez aussi à toutes ces questions liées à l'environnement, en particulier, les problèmes de rejet de CO<sub>2</sub>. Les exemples de prise en compte des enjeux environnementaux par l'économie sociale sont légions. Citons le réemploi. Les durées de vie des ordinateurs (que l'on veut mettre au rebut au bout de 2 ans), des caméras, des appareils photos, sont de plus en plus courtes et, dans le même temps, on nous fait consommer, consommer... Ne jetez pas ces appareils et rendez vous chez OXFAM SOLIDARITÉ, chez « Les Petits Riens – asbl » ou chez quantités d'autres fondations car ces outils-là peuvent être réutilisés. Notez que les ordinateurs peuvent, peut-être, permettre à des enfants de remédier à cette fameuse fracture numérique dont on parle. Ainsi, ceux qui n'auraient pas accès au savoir fondamental, c'est aujourd'hui possible via le réemploi et le recyclage des appareils. Sachez que des gens y travaillent quotidiennement et que cela prend de l'ampleur. Pour ce qui est de





la solidarité avec le Sud, je pense à un projet qui reconditionne ici du matériel informatique et l'envoi dans toute l'Afrique de l'Ouest.

Ces associations, ces entreprises occupent des marchés réputés non solvables qui n'intéressent pas les acteurs de l'économie classique parce que leur finalité n'est pas seulement le profit. Que font-ils ? Avec les collectivités locales et les ONG ils réfléchissent à des formules. En Casamance, au Sénégal, il fallait réfléchir à la manière d'installer des ordinateurs dans les écoles. On a d'abord eu recours à des cotisations mutuelles pour solidariser les petits moyens que chacun a, à son niveau local, pour payer l'école et, ensuite, on a pu installer un matériel valable permettant un bon accès (des Pentium II ou III). Il ne faut pas des pièces « dernier cri » ! J'ai oublié de préciser que les personnes qui reconditionnent ce matériel ici au Nord, ce sont bien souvent des migrants et, donc, souvent des personnes que l'on veut renvoyer dans leur pays car on ne sait comment les employer. Or, avec mon petit exemple, la boucle est bouclée, ils sont employés dans... le réemploi !

En m'appuyant sur ce que Pierre Galand a dit à propos du libéralisme et de l'organisation par le chaos, je dirais pour ma part que bien qu'il y ait une libération et une dérégulation effrénée sur le plan économique, tout cela est orchestré. Prenons le cas de l'électricité (le même problème se pose pour l'eau). On nous a rebattu les oreilles avec la libéralisation de ce secteur : on allait tous y gagner et l'électricité allait être plus verte. Vous vous rappelez ? Aujourd'hui, on constate que ce n'est pas vrai et le ministre Antoine s'échine à nous expliquer pourquoi. Pourtant, il est possible de faire autrement. Récemment, avec les syndicats, le CRIOC, toute une série d'associations, de plateformes et de fédérations, une coopérative de distribution d'électricité, Power4you, a été créée. Elle négocie auprès des fournisseurs et met dans ses cahiers de charges des critères environnementaux, sociaux, etc. C'est là que concrètement, les alliances sont fortes. Qui peut offrir et essayer d'offrir de l'électricité à un tarif acceptable pour tous ? C'est un peu de la

mécanique de précision car il faut être assez expert, savoir faire des cahiers de charges, pouvoir donner du pouvoir à chacun dans la coopérative, etc. Plus fondamentalement, c'est une autre manière d'être ensemble, d'être au monde et d'être à l'économie. C'est ce que notre plateforme de solidarité propose très, très modestement.

## L'économie sociale, une politique à hauteur d'homme

La modestie a ses avantages mais elle a quand même aussi pas mal d'inconvénients. Je crois qu'il faut que l'on puisse se demander si l'économie sociale est une réserve d'Indiens ou une réponse concrète à des enjeux plus globaux. Il faut que l'on soit capable d'identifier les plus-values propres de l'économie sociale par rapport à l'économie classique. Se donner les moyens de faire de l'économie sociale l'économie de demain et non pas quelques petits cas à valeur exemplative, tel est le défi. Au lieu de ressortir toujours les mêmes exemples, allons au-delà. Et pour aller au-delà, il faut se donner un programme politique pour une économie sociale et solidaire. Ce programme doit pouvoir assurer que l'économie sociale soit un levier de transformation de la réalité économique telle qu'elle est aujourd'hui. Je pense que la démocratie passe aussi, et peut-être d'abord, par l'économie. Parce que si je veux être debout et exercer mon droit à la citoyenneté, il faut d'abord que j'aie à manger, un toit et que je puisse apprendre. Cela, c'est la base. Osons donc nous donner cette ambition afin d'être un levier de transformation. Soyons radicaux !

Dans les années 70, nous avons expérimenté un renouveau de toute cette économie sociale et solidaire, entre autres parce que l'on fermait les usines les unes après les autres (à Jemappes, à Verviers et un peu partout en Wallonie). Les collectifs d'ouvriers ne voulaient pas lâcher leur travail, leur dignité

et espéraient faire d'autres choses ensemble. Des coopératives autogérées ont été mises en place. Bien que celles-ci n'aient pas toujours bien fonctionné, on a eu un peu tendance à jeter le bébé avec l'eau du bain ; et ce n'est pas pour me rassurer.

Les mouvements ouvriers ont vraiment mis un couvercle sur ces expériences en se disant que, puisque cela n'a pas marché, il faut oublier. Pourtant, aujourd'hui, ils y reviennent. Il est question de reprendre des vieilles recettes, de les améliorer avec d'autres afin d'en faire, peut-être, de nouvelles pistes de solutions et de nouvelles réponses. Pendant les années 70-80, on a un peu travaillé dans notre réserve d'Indiens. En utilisant une image, je dirais que l'on était petits, jolis, confinés à notre petite localité. À présent, je crois qu'il est temps de passer à la vitesse supérieure, au-delà des alternatives concrètes que l'on fabrique tous les jours au Nord et au Sud. Il est temps de nous allier à d'autres.

Je ne vais pas vous parler de la définition de l'économie sociale (si cela vous intéresse, vous pouvez aller sur le site Internet de mon organisation). En revanche, j'ai envie de vous parler d'aujourd'hui et de demain. Aujourd'hui, nous sommes là, nous existons, nous représentons un poids dans une économie.

Demain, cette économie-là peut, avec d'autres mouvements, répondre à une série de questions primordiales qui se posent à nous. On a parlé de la crise pétrolière et du changement climatique. En Wallonie, il y a des coopératives qui produisent de l'électricité par l'énergie éolienne ou hydraulique (comme Merytherm sur l'Ourthe). Création de société après création de société, ce secteur finira par fonctionner. Si ces alternatives-là peuvent s'allier avec les groupes de pression qui portent les questions d'ordre environnemental et de développement durable, elles finiront par gagner.

Il est amusant de se dire qu'un secteur et une alternative que l'on considérerait justement comme une réserve d'Indiens se trouve être à la pointe dans beaucoup de matières. L'éolien, le solaire ou l'éco-construction représentent une grande fierté en Wallonie. Des entreprises de formation par le travail

apprennent à des PME à construire des maisons passives. On doit poursuivre dans ce chemin car les alternatives sont à nos portes. Face à la crise pétrolière et au changement climatique, toute une série de plans très concrets peuvent fonctionner. Il y a d'autres lieux (pas seulement en Afrique) où l'on peut travailler et construire avec les ONG actives dans le Sud des projets qui tiennent plutôt que de laisser le marché occupé par les multinationales des États-Unis, de Chine ou même d'Europe.

Il y a aussi la question très actuelle et que les syndicats prennent un peu de front : la recomposition du salariat. Il ne s'agit pas de déréguler ce que l'on a acquis de haute lutte. On continue à dire que le contrat de travail reste fondamental. Néanmoins, il faut peut-être réfléchir aux meilleures manières de l'adapter avant que l'on ne continue de nous l'adapter. En effet, les politiques d'activation et les politiques de flexibilité à outrance existent, elles sont là, dans les entreprises. Le « Pacte de solidarité entre les générations », nous l'avons pris en pleine figure. On continue à défendre ce que l'on a encore et c'est heureux. Cependant, je crois qu'il faut continuer cette lutte tout en inventant de nouvelles façons de faire, de nouvelles façons de construire ce rapport au salariat et à la sécurité sociale. Et les syndicats sont les mieux placés pour le faire. Mais nous pouvons également, avec nos petites expériences – parfois un peu amusantes – donner une série d'idées. Une association comme Smart permet aux artistes en Belgique (et aux intermittents du spectacle de France qui sont sous contrat dans notre pays) de prêter une série de contrats en jouant, finalement, le rôle d'une boîte d'intérim mais sans en être une (ce qui déplaît aux agences d'intérim). On fustige ces initiatives en les qualifiant de catastrophe car Smart serait une agence d'intérim déguisée et on la somme d'arrêter de fonctionner. Il est possible d'avoir une autre réaction et d'y trouver un laboratoire d'innovation qu'il vaut peut-être la peine d'observer. Les laboratoires peuvent nous donner de bonnes idées pour faire face à ces questions de recomposition du salariat.

Distribuer et consommer autrement, cela commence à se répandre et j'en suis ravie. On dit que le

commerce équitable est à la mode, on le critique beaucoup et on lui prédit beaucoup de malheurs. Moi, je lui prédis encore de très belles années. Je constate que de plus en plus de magasins vendent des produits issus du commerce équitable. Notre asbl fait une étude de marché à ce propos. On se rend dans des magasins comme Colruyt, Delhaize et Carrefour. En substance, ils nous disent pouvoir être flexibles sur les délais, sur la qualité mais pas sur la ponction de leurs marges. Mais parce que c'est la mode, ils installent des produits issus du commerce équitable (artisanat et alimentaire). Faut-il crier « Méchant marché ! Vade retro, Satana » ? Cette révolte dénote plutôt un confinement à notre réserve d'Indiens. Je respecte les Indiens et l'on peut rester dans sa réserve. Toutefois, on peut aussi se demander ce qui se fait sur le marché et la consommation. Il y a vraiment une montée en puissance du désir de consommer autrement. C'est sûr, on consomme trop. Mais quand nous consommons, soyons intelligents, consommons citoyens car il est, de plus en plus, possible de le faire.

L'argent est le nerf de la guerre. Je peux vous citer des tas d'exemples où, en matière d'argent, les alternatives existent et ont déjà pris une ampleur considérable. D'ailleurs, les bonnes vieilles banques s'y intéressent. Elles se sont penchées sur le microcrédit parce que, il faut bien le dire, cela leur rapporte de l'argent. Dans le domaine du placement, des alternatives existent aussi telle que « La Branche 23 » ou des sicav intelligentes. Il est donc possible d'agir. Bien sûr, la sécurité sociale se détricote, un troisième pilier de pensions se crée et l'on a envie de prendre sa petite assurance. Je ne vais pas faire de publicité, mais des guides très bien faits sont à disposition du public. Je vous renvoie au site du réseau de financement alternatif ([www.financite.be](http://www.financite.be)) qui coordonne tout cela. Vous verrez qu'il n'est pas inimaginable de consommer de l'épargne de manière citoyenne. J'ajouterai aussi (on en revient aux réserves d'Indiens) qu'il y a des services d'échanges locaux (ces systèmes fonctionnent toujours bien). Alors, pourquoi ne pas utiliser ce même système au niveau d'un quartier ou d'une commune afin d'organiser les choses autrement ? Je peux vous citer moult exemples à ce sujet.

Le service public (dont on parle abondamment en ce moment) propose de rénover les bâtiments scolaires en faisant des partenariats mixtes, privés/publics. Mais, ce faisant, on vend notre patrimoine pour restaurer l'équilibre du budget (je fais allusion aux idées de Monsieur Reynders). Mais pendant ce temps-là, on détricote ce que nous avons construit, ce pourquoi nous nous sommes battus. Plutôt que d'en rester à son quant à soi, faisons de l'économie sociale en ne reléguant pas, d'un côté, le domaine destiné au privé (impliquant la liberté d'association) et, de l'autre côté, l'État. Réfléchissons donc plutôt ensemble, avec nos politiques, à des systèmes peut-être un peu différents. J'ai parlé de la coopérative de distribution d'électricité et j'ai fait allusion au cas similaire pour l'eau. Au moment de la réflexion sur la question de l'eau, au lieu d'allouer des marchés à Suez, il aurait été préférable de penser à d'autres formes d'adjudications des marchés. Mais il est encore temps.

La solidarité fonctionne et des exemples existent. Je pense aux maisons médicales, structures qui fonctionnent toujours de manière autogérée. C'est enthousiasmant et, personnellement, quand je vais chez mon médecin, je reprends une dose d'espoir. Et la liste est longue à propos de ce type d'initiative, toute proche, au coin de nos rues. Comme je l'ai dit, les cas illustratifs dans le Sud sont aussi là (Afrique, Asie, Amérique Latine).

Je lisais récemment un article remarquable d'Arnaud Zacharie (Directeur du département de recherche et de plaidoyer politique au Centre national de coopération au développement CNCD) racontant qu'en Amérique Latine ils tentent de créer un fonds de garantie sous forme coopérative fonctionnant selon une économie de nature alternative.

Le principe de base d'une coopérative c'est un homme, une femme, une voix. La démocratie économique et la dignité pour tous sont les mots d'ordre de la coopérative. En lieu et place du surendettement et pour aider les personnes qui en sont victimes (exclues de la consommation, ne pouvant plus remettre le pied à l'étrier parce que, par exemple, pour aller travailler dans un zoning où le

bus ne circule pas, elles doivent s'acheter une mobylette) ayons recours au crédit social. C'est une forme alternative de crédit qui permet aux personnes de consommer mais pour les bonnes raisons. Il y a des opérateurs et des financiers alternatifs qui proposent ce type de produits dans notre pays.

Nous avons vu la politique, l'économique et le social mais n'abandonnons pas nos amis de la culture ! Promenez-vous au Festival Esperanzah, festival qui a eu du succès cette année. Côté grand écran, rendez-vous aux cinémas « Le Parc » (les « Grignoux »), ou au « Nova », enfin dans tous ces lieux qui offrent un autre type de culture que cette culture en boîte que l'on achète par pack de 5 DVD à la grande surface du coin...

Parce que nous sommes tous ancrés dans un territoire, pensons aussi au local. Réinvestissons notre quartier, notre territoire et essayons là, autour de nous, de voir comment les choses bougent. Au niveau de ma commune, comment puis-je inciter à consommer autrement, à accorder et réserver des marchés à des entreprises d'économie sociale ?

## Conclusion : deux voies et une ambition à portée

Vous savez, l'acte politique, il est au bout des doigts. Il n'est pas aussi difficile qu'il en a l'air à mettre en place. Il demande de la détermination et de la solidarité car les moyens sont moindres que dans d'autres domaines. Mais il est là, en vous, en nous, et il faut que ces résistances innovantes trouvent des caisses de résonance. Ce que je souhaite pour demain c'est un bon positionnement de l'économie sociale sur le marché.

Il y a trois scénarii possibles. Dans le premier, on constitue un nouveau secteur parapublic avec de la sous-traitance pour l'État, pouvoir qui a du mal à accomplir toutes ses missions (c'est logique, redistribuant son argent, il ne lui en reste plus beaucoup). Dans le second, on s'accommode du marché. Ce second scénario, c'étaient les exemples que je vous ai fournis dans mon exposé. Peut-être est-ce une solution, pour démarrer, de mettre des produits du commerce équitable dans les grands magasins avec comme résultat une plus grande consommation de ces produits ? Le troisième scénario repose sur une prise de parole, une dénonciation de cette économie dans son ensemble ainsi qu'une mise en pratique de toutes les alternatives et de tous les mouvements sociaux. Je crois, tout simplement, que cette voie-là est possible.

### Présentation de Sylvain Reboul par Ali Serghini

Depuis sa retraite, Sylvain Reboul anime la Société Angevine de Philosophie. Il est coauteur et coordinateur d'un ouvrage qui a été primé par l'Académie française en 1993. C'est un ouvrage en deux tomes intitulé *Regards sur Bergson*<sup>98</sup>. Dans le dernier numéro de « Philosophie magazine », il y a un tiré à part consacré à Henri Bergson. Comme quoi, Monsieur Reboul a fait preuve d'anticipation quant au retour dans l'actualité d'Henri Bergson. Il a aussi coécrit *Éthique et politique*<sup>99</sup> et, épousant la technologie la plus pointue de notre époque, il a créé un site nommé « Le rasoir philosophique<sup>100</sup> ». À propos de ce site, il dit : « Je tenterai de soumettre à l'interrogation critique et rationnelle les présupposés métaphysiques qui font, à mon sens, obstacle au développement d'une éthique libérale cohérente et universalisable en droit ». Je pense que le terme « libéral » qu'il emploie n'est pas synonyme de celui que nous employons ici lorsque nous qualifions certains partis, tel le parti libéral. Sylvain Reboul fait plutôt référence aux nord-américains, libéraux et progressistes.

Les textes de Sylvain Reboul sont très nombreux, couvrant des thèmes divers et se donnant comme objectif de chasser l'illusion, quelle qu'elle soit, afin d'affronter le réel. Montrer notre puissance d'agir sur le monde traduit chez lui une volonté et un espoir. Il entreprend un réel travail de démantèlement – pour ne pas emprunter la célèbre terminologie de « déconstruction » – de toutes les illusions, de toutes les métaphysiques. Ces illusions s'emparent de

nous un peu à l'instar des enchaînés célèbres de la Caverne, elles sont soit métaphysiques, soit religieuses, ou alors elles prennent même une figure philosophique comme l'idéalisme. L'éthique est aussi le domaine de Reboul. Aujourd'hui, c'est de la trilogie du capitalisme, de l'économie du désir et, justement, de l'éthique dont il va nous entretenir, lui qui a travaillé cette question combien complexe du désir, du bonheur et de la consommation mercantile dans une économie comme la nôtre.

## Introduction

Je voudrais un petit peu embrayer ou faire une transition par rapport à ce qui vient d'être dit et à la question qui a été posée : « Peut-on transformer l'homme tel qu'il est devenu par le développement du capitalisme marchand et, de ce fait, revenir à d'autres valeurs que les valeurs (si l'on peut encore parler de valeurs) de ce que j'appellerai « l'idéologie économiste » ?

Pour la grande majorité de nos concitoyens (je ne parlerai pas tout à fait de la majorité des consommateurs. Il faudra revenir sur cette question consommateurs/citoyens qui me semble une question importante), il est tout à fait clair que le discours économiste investit la totalité de la planète. Du même coup, il chasse ou tend à chasser toute autre forme de résistance à la consommation et à la production. Le discours, que l'on peut qualifier comme un certain type de triomphe du capitalisme marchand globalisé, procède de là, à savoir de nos propres désirs.

Il faut bien voir qu'il y a une ambiguïté quand on prétend contester le capitalisme : on le conteste parce que, en effet, au stade actuel de son évolution, il met en danger les producteurs en général ou, en tous cas, il les condamne à une situation de précarité, du moins à une situation de précarité croissante.

Et pour certains, c'est l'exclusion. Mais en même temps, nous sommes tous d'accord pour consommer et profiter, si j'ose dire, du capitalisme en tant que consommateurs. Chacun est donc traversé par un conflit intérieur dans son rapport au capitalisme. En tant que consommateur, il est évidemment prêt à acheter tout ce qu'on peut lui proposer qui puisse satisfaire son désir – ou ce qu'il croit être son désir – bien qu'en tant que producteur il se rende compte du développement de la consommation et des effets inégalitaires du développement de la production sous la globalisation du capitalisme marchand.

## Prémices des critiques du désir catalysé dans la consommation

Pour commencer, je voudrais faire référence à cette question du désir telle qu'elle apparaît dans la philosophie en général et depuis une de ses origines reconnues comme telles, à savoir dans la philosophie de Platon. Quand on lit certains textes de Platon, en particulier le livre VIII de *La République*, nous sommes frappés par le fait que Platon a presque prévu ce qui est en train de nous arriver. Lorsque Platon l'évoque, c'est pour en faire une critique de la démocratie.

Pour lui, ce qui est en train de nous arriver, c'est l'effet nécessaire de la démocratie, à savoir une libération perverse et illimitée du désir. Ce texte de *La République* a été rédigé entre -380 et -370 avant notre ère.

Il y parle de la transition d'un système oligarchique dans lequel ceux qui disposent d'un savoir (au moins à titre de savoir expérimental), qui connaissent un petit peu les choses, ont le pouvoir sur tous les autres (et en particulier sur la foule), à la démocratie. Platon déteste la foule et, pour lui, la démocratie c'est le pouvoir de la foule.

Il évoque le fait que, au départ, les jeunes avaient une éducation dans le cadre d'une tradition assurée par les sages mais, progressivement, cette éducation s'est perdue : « [Au départ], une espèce de pudeur s'étant faite jour dans l'âme du jeune homme, [progressivement], certains désirs ont été détruits, d'autres chassés et l'ordre s'est trouvé rétabli [de plus en plus difficilement dans la transition entre l'oligarchie et la revendication démocratique, c'est-à-dire du pouvoir de tous]. Mais par la suite, des désirs apparentés à ceux qu'on a chassés, nourris secrètement, se sont multipliés et fortifiés parce que le père n'a pas su élever son fils. Oui cela arrive d'ordinaire [répond Glaucon]. Ils l'ont entraîné alors dans les mêmes compagnies, et de ce commerce clandestin est née une foule d'autres désirs. (...) À la fin, j'imagine, ils ont occupé l'acropole de l'âme du jeune homme, l'ayant sentie vide de sciences, de nobles habitudes et de principes vrais, qui sont certes les meilleurs gardiens et protecteurs de la raison chez les humains aimés des dieux. (...) Des maximes, des opinions fausses et présomptueuses sont alors accourues et ont pris possession de la place. (...).

Ces présomptueuses maximes [mais qui progressivement s'installent sous l'effet de la démocratie] ferment en lui les portes de l'enceinte royale [de cette enceinte qui contenait ces désirs], et ne laissent entrer ni ce renfort, ni l'ambassade des sages conseils que lui adressent de sages vieillards. Et ce sont ces maximes qui l'emportent dans le combat ; traitant la pudeur d'imbécillité, elles la repoussent et l'exilent honteusement ; nommant la tempérance lâcheté, elles la bafouent et l'expulsent ; et faisant passer la modération et la mesure dans les dépenses pour rusticité et bassesse, elles les boutent dehors, secondées en tout cela par une foule d'inutiles désirs ».

Chez Platon, c'est très clair, il faut distinguer ce qu'il appelle les besoins naturels et nécessaires et les désirs artificiels et superflus. Entre les deux, il y a un désir, le désir sexuel, qui est, je dirais, source d'une possible perversion. Cela nous renvoie à la publicité et à l'usage qu'elle fait du désir sexuel. La sexualité est à la fois un désir naturel mais non nécessaire et que l'on peut exploiter à l'infini dans le développement du superflu, des désirs superflus. Cette énorme commercialisation du désir sexuel est observable par tout le monde, tous les jours.

Je discutais tout à l'heure avec la personne qui était intervenue, de la pédophilie, dont on fait un tabou absolu, et qui éclate en permanence dans les images destinées aux enfants et aux mères de famille. La publicité joue de cette transgression de l'interdit ainsi que du facteur de stimulation du désir de consommer.

Platon poursuit sur la décadence du jeune homme qui accueille tous les désirs tels qu'ils viennent, sans se poser la question de savoir ce qu'ils valent. Ainsi, cette question de la valeur de la hiérarchie du désir ne se pose plus. Le jeune homme établit une espèce d'égalité entre les plaisirs : « (...) Livrant le commandement de son âme à celui qui se présente, comme offert par le sort jusqu'à ce qu'il en soit rassasié, et ensuite un autre ; il n'en méprise aucun, mais les traite tous sur un pied d'égalité ». Premier texte donc.

Le deuxième texte sur lequel je m'attarde est un texte de Rousseau tiré de la deuxième partie du *Discours sur l'origine de l'inégalité* : « Je ferais qu'entre ces quatre sortes d'inégalités, les qualités personnelles étant à l'origine de toutes les autres. La richesse est la dernière à laquelle elles se réduisent à la fin parce qu'étant la plus immédiatement utile au bien-être et la plus facile à communiquer on s'en sert aisément pour acheter tout le reste [donc la richesse est ce qui permet à l'inégalité de s'affirmer comme pouvoir sur toutes les autres formes d'inégalités possibles]. Observation qui peut faire juger assez exactement de la mesure dont chaque peuple s'est éloigné de son institution primitive, et du chemin qu'il a fait vers le terme extrême de la corruption.

Je remarquerais combien ce désir universel de réputation, d'honneurs et de préférences, qui nous dévore tous, exerce et compare les talents et les forces, combien il excite et multiplie les passions, et combien, rendant tous les hommes concurrents, rivaux ou plutôt ennemis [on est en plein dans la rivalité mimétique de René Girard ; j'y reviendrai] il cause tous les jours de revers, de succès et de catastrophes de toute espèce en faisant courir la même lice à tant de prétendants. Je montrerai que c'est à cette ardeur de faire parler de soi, à cette fureur de se distinguer qui nous tient presque toujours hors de nous-mêmes, que nous devons ce qu'il y a de meilleur et de pire parmi les hommes, nos vertus et nos vices, nos sciences et nos aigreur, nos conquérants et nos philosophes, c'est-à-dire une multitude de mauvaises choses sur un petit nombre de bonnes ».

Nous ne sommes pas loin non plus, avec ce passage, de ce que l'on pourrait admettre comme la réalité d'aujourd'hui ou dans laquelle on pourrait inscrire la réflexion (ce que je ferai).

Le dernier texte est celui de Bergson tiré du livre *Les deux sources de la morale de la religion* de 1932. Il écrit : « Toute notre civilisation est aphrodisiaque. Ici encore la science a son mot à dire, et elle le dira un jour si nettement [là, c'est son optimisme] qu'il faudra bien l'écouter : il n'y aura plus de plaisir à tant aimer le plaisir [un jour ou l'autre, on va se blaser de cette poursuite forcément frustrante d'un plaisir évanescent] ».

Ce qui suit est tout à fait dans le style de Bergson et je ne prendrais pas totalement à mon compte ses propos : « La femme hâtera la venue de ce moment dans la mesure où elle voudra réellement, sincèrement, devenir l'égal de l'homme, au lieu de l'instrument qu'elle est encore, attendant de vibrer sous l'archet du musicien [c'est une formule magnifique]. Que la transformation s'opère : notre vie sera plus sérieuse en même temps que plus simple ». Remarquez que Bergson déclare que cette transformation viendra des femmes et de l'égalité des femmes, c'est-à-dire de la réduction de cette espèce de surenchère permanente, de compétition

permanente dans le jeu du désir. Il poursuit : « Ce que la femme exige de luxe pour plaire à l'homme et, par ricochet, pour se plaire à elle-même deviendra en grande partie inutile [je vous laisse apprécier cette affirmation]. Il y aura moins de gaspillage, et aussi moins d'envie. Luxe, plaisir et bien-être se tiennent d'ailleurs de près sans cependant avoir entre eux le rapport qu'on se figure généralement ». Sur ce point, voilà ce qu'ajoute Bergson : « La vérité est que c'est, le plus souvent, par l'amour du luxe qu'on désire le bien-être parce que le bien-être qu'on n'a pas apparaît comme un luxe, et qu'on veut imiter, égarer, ceux qui sont en état de l'avoir ».

Par la suite, la même idée est reprise aussi bien chez Bergson que chez Rousseau : « Au commencement était la vanité. Combien de mets ne sont recherchés que parce qu'ils sont coûteux ! Pendant des années les peuples civilisés dépensèrent une bonne partie de leur effort extérieur à se procurer des épices. On était stupéfait de voir que tel fut l'objet suprême de la navigation, alors si dangereuse ; que des milliers d'hommes y jouèrent leur vie ; (...) ». Aujourd'hui, pensons à ceux qui, en Afrique ou dans le département français d'Amérique de la Guyane, cherchent, dans des conditions absolument épouvantables, de l'or. Ces orpailleurs utilisent les métaux lourds (dont le mercure) et s'empoisonnent littéralement. Sans compter l'empoisonnement des rivières, des cours d'eau, de la nappe phréatique, etc.

Reprenons le texte : « On est stupéfait de voir que tel fut l'objet suprême de la navigation, alors si dangereuse ; que des milliers d'hommes y jouèrent leur vie ; que le courage, l'énergie et l'esprit d'aventure d'où sortit par accident la découverte de l'Amérique s'employèrent essentiellement à la poursuite du gingembre et du girofle, du poivre et de la cannelle ».

Chez ces auteurs tout à fait classiques, nous constatons des critiques absolument radicales de ce que l'on appelle la consommation, une consommation déferlante ou une frénésie consommatrice comme la qualifiait Bergson.

## Miroir aux alouettes du désir et de la liberté dans le capitalisme

Ayant situé mon propos par rapport à ces textes majeurs, je voudrais maintenant venir à ma propre intervention. J'ai dit tout à l'heure que, effectivement, la question qui avait été posée demandait si l'on pouvait transformer l'homme. En un certain sens, le capitalisme a transformé les hommes. Il est donc possible de le faire mais le capitalisme a opéré ce changement avec des moyens que, jusqu'à présent, l'humanité n'avait pas.

Tout à l'heure, il fallait montrer la puissance du désir de consommer et la possibilité de désirer autrement, à savoir désirer par et dans la consommation. Pour l'instant, le capitalisme marchand, à son stade mondialisé ou globalisé, c'est le triomphe de l'économisme ou de l'idéologie économiste sur, tout simplement, le désir de vivre. Comprenons que le capitalisme n'est pas quelque chose qui s'impose de l'extérieur : c'est quelque chose qui est en nous, qui s'est installé dans notre manière de voir le monde, de définir notre désir, etc. Dans le discours classique, nous sommes toujours tentés d'affirmer que le capitalisme (il se présente évidemment comme tel, par excellence, dans le système économique) est le plus à même de répondre à une triple finalité indissociable, finalité dont il fait une légitimation idéologique. Premièrement, enrichir ceux qui sont susceptibles de répondre à la demande croissante des consommateurs sur le marché supposé libre et concurrentiel.

À une des conférences, il y a eu une remarque qui m'a tout à fait intéressé à propos de la différence entre le capitalisme et le marché. Je veux dire que, à partir du pôle du capitalisme, moins le marché est libre mieux cela vaut. À mon avis, ceux qui attaquent le libéralisme sont, sur ce plan-là, « à côté de la



plaque » car si le marché était « idéalement libre et non faussé » (pour reprendre la formule qui a été rejetée par les Français lors du référendum en 2005 sur l'Europe), il n'y aurait plus de profit, il tendrait vers zéro ou, comme disent les économistes, vers l'équilibre. Mais dans l'équilibre, le profit passe à la trappe. Ainsi, le capitalisme n'a pas du tout intérêt à adopter le libéralisme, même économique, au sens de la libre concurrence. Je ferme la parenthèse. Mais on pourra y revenir peut-être ensuite.

Le capitalisme se légitime donc autour de la question de la concurrence. Tout d'abord, il prétend éliminer, grâce à la concurrence, à la fois, toute espèce de forme de discrimination entre les désirs et les besoins individuels qu'ils soient esthétiques, moraux, politiques,... et toutes les discriminations entre les désirs tels que les hommes les éprouvent spontanément, sans avoir à se poser de questions. Du reste, de ce point de vue, le capitalisme est prêt à utiliser des motivations religieuses, morales, politiques, etc. On le voit bien aux États-Unis où, par exemple, certaines sectes sont des machines commerciales relativement performantes et même dans des entreprises qui utilisent des procédés sectaires, tels Wal-Mart. Tout au plus faut-il, éventuellement, écarter les produits ou services qui font courir un danger à la santé physique et psychologique des consommateurs. Là, c'est une autre question, plutôt de nature neurologique concernant les drogues, puisque les consommateurs, au contraire des médecins et des spécialistes ne savent pas toujours ce qui est bon pour eux et pour la santé publique en général. Il y a donc une petite limite qui est introduite dans la déferlante du désir et cette limite on la voit dans l'interdiction des drogues ou plutôt l'interdiction apparente des drogues car il y en a qui sont légales, d'autres pas. Il faudrait s'interroger sur cette différence.

Le deuxième facteur de légitimation énonce que le capitalisme répond rapidement et de manière satisfaisante à la demande solvable grâce à son dynamisme concurrentiel. De ce fait, il génère un progrès constant des produits et des services au profit du plus grand nombre à la condition que tous,

plus ou moins, puissent espérer y contribuer ou contribuer à l'accès à la consommation. C'est le rêve selon lequel chacun est destiné à devenir consommateur. Dans le discours marchand et commercial, cette assertion est très importante, c'est-à-dire se targue de mettre à la portée de tous ceux qui concourent à la production (en fonction de leurs moyens) les objets et services qu'ils désirent, sans discrimination sociale statutaire. C'est aussi une grande victoire que l'on peut appeler « démocratique » du capitalisme, à savoir qu'il n'y a pas de biens qui soient nécessairement réservés aux uns et dont les autres seraient, nécessairement, exclus. Chacun a le droit d'espérer consommer autant qu'il a envie s'il en a, un jour, les moyens et chacun peut croire ou espérer gagner au Lotto etc., etc. Il n'y a donc plus cette consommation qui ne serait réservée qu'à une élite ou à une aristocratie et destinée à marquer la différence symbolique entre eux et les autres. Après tout, tous ceux qui ont de l'argent consomment d'une façon somptuaire et ils utilisent leur argent pour consommer d'une manière somptuaire ainsi que pour marquer une différence. Mais cette différence n'est plus statutaire au sens qu'elle n'est plus rigidifiée, encastrée dans un système de caste où les autres seraient définitivement interdits d'y parvenir. Ce point me paraît également important en ce que, au fond, le capitalisme se présente comme égalitaire, si ce n'est en fait, tout du moins en droit.

Une troisième justification (ou finalité) apparaît. Le capitalisme se dit libéral puisqu'il laisse les individus libres dans leur rapport au désir: il ne leur interdit rien a priori, si ce n'est les drogues et ce qui pourrait menacer la santé publique. Là, effectivement, la question du tabac se pose. Cela n'a pas été facile chez nous en France (et ailleurs) d'interdire de consommer du tabac dans les lieux publics. C'est la seule limite du capitalisme. Mais, pour le reste, il laisse les individus libres d'exprimer et de satisfaire leurs désirs en fonction de moyens qui paraissent dépendre d'eux et leur permet d'être égalitaristes en droit. En effet, ceux qui ne peuvent pas consommer, ce serait, après tout, un peu de leur faute. Il y a ici une idéologie consistant à dire qu'il y a les

gagnants et les perdants. C'est comme dans un jeu et il faut accepter les règles du jeu : tout le monde ne peut pas gagner.

De plus, le capitalisme serait le seul qui libérerait le désir du besoin (les économistes parlent indifféremment des besoins et des désirs. D'ailleurs, c'est une distinction qui tend à s'effacer pour le plus grand nombre), en stimulant en permanence la consommation des produits ou services. De plus en plus de produits ne sont, au fond, que des supports de services, par exemple, le téléphone portable. Entre l'économie dite des biens matériels et des biens immatériels, la frontière devient de plus en plus poreuse. La consommation se tourne vers des produits et services qui ne répondent pas à une nécessité externe (se loger, se nourrir, se déplacer) mais, de plus en plus, à une nécessité intérieure aux individus même. Il en va précisément de ce que disaient Rousseau et Bergson de l'image et de la valorisation de soi pour les autres.

Ma thèse est la suivante : le vrai désir, c'est l'amour de soi dont la distinction avec l'amour propre comme amour de soi exclusif est problématique. Je ne vais pas entrer dans le détail de cette distinction. L'homme ne désire jamais que lui-même. Il désire les autres pour être désiré. Autrement dit, chacun désire s'affirmer comme objet de désir, pour les autres et pour lui-même, tout à la fois objet et sujet de désir. Le désir a pour fin des finalités subjectives (le besoin, quant à lui, a des finalités objectives nécessaires).

C'est la subjectivité humaine, précisément, qui motive le désir. Si l'on fait l'analyse de la théorie classique en économie axant le comportement sur l'intérêt, on voit que ce n'est pas l'intérêt, au sens objectif du terme de gagner, qui motive l'homme. Au contraire, ce qu'il y a de plus subjectif motivant le désir, c'est cette relation qualitative à soi, c'est-à-dire l'amour de soi, l'amour propre...

Cette relation qualitative est au cœur même du jeu du désir et entraîne que le désir excède toujours

le besoin. Non seulement il l'excède mais il le surdétermine et, au bout du compte, lui donne son sens. Bien plus, le désir exploite le besoin quand et comme il le peut.

L'économie capitaliste transforme le rapport des hommes à leurs pulsions. Ce qui était le cas dans les sociétés pour une élite aristocratique, devient une possibilité pour tous et s'inscrit donc dans le mouvement de démocratisation généralisé et égalitariste qui constitue, selon Tocqueville, l'avenir de la démocratie. Tocqueville n'était pas si enthousiaste que cela sur la démocratie dans son ouvrage *De la Démocratie en Amérique*

Cette double libération apparente se paie d'une double contrainte qui peut se vivre, le plus souvent de manière latente, sur le mode de l'aliénation et non pas du tout de l'autonomie. Mieux, cette libération peut devenir elle-même source d'aliénation ou d'addiction, que ce soit dans la consommation ou dans la production, tout en maintenant la croyance dans la liberté, sous couvert de l'illusion de liberté.

Autrement dit, cette perte d'autonomie prend l'apparence de la liberté. Le tour de force de l'idéologie capitaliste consiste à exploiter les individus à partir d'une valeur détournée de la liberté.

D'une part, son but est d'inciter (non pas condamner) les individus à désirer toujours plus, dans une frénésie insatiable qui transcende leur capacité à s'autolimiter. La sagesse, nous le savons, signifie toujours la mesure, le « rien de trop ».

D'autre part, en l'absence de principes éthiques transcendants limitatifs, elle les livre, avec leur consentement, au système économique qui fait du profit et de l'intérêt privé la source principale de reconnaissance et d'auto-valorisation ; or ces deux sentiments définissent le désir du sujet en tant qu'objet et sujet du désir, dans la médiation et la rivalité mimétique au désir des autres – du moins de ceux dont la reconnaissance lui importe.

# Rouages du système capitaliste et travestissement de la fonction spéculaire

Comment donc le capitalisme a-t-il pu instaurer l'aliénation du désir et son exploitation marchande dans la forme apparente de la liberté individuelle ? Je répondrai en trois parties. D'abord, parlons des rapports entre besoins et désirs. Cela revient à se demander comment le capitalisme par consommation de masse est arrivé à effacer leurs différences pour faire passer, au nom de la liberté, les désirs pour des besoins impératifs. Ensuite, je verrai les rapports entre les désirs, la morale et l'éthique. En effet, comment le capitalisme a réussi à instrumentaliser cette dernière, soit dans la reproduction soit, de plus en plus, dans la transgression, au service d'une certaine idéologie du plaisir égocentré voire égocentrique ?

Enfin, j'examinerai comment le capitalisme a tordu les idées d'autonomie et de reconnaissance de soi pour les instrumentaliser au service du profit.

La première partie de ma réponse réside dans la capacité de l'idéologie capitaliste à objectiver la subjectivité et à subjectiver l'objectivité de notre désir d'être et d'agir ou de reconnaissance de soi. Il convient donc, à mon sens, de bien distinguer d'abord désirs et besoins. L'idéologie capitaliste (et même la théorie capitaliste) les confond tout à fait. J'appelle « besoin » la tendance qui recherche un moyen déterminé en vue d'obtenir, selon des relations déterminées de cause à effet, une fin particulière et objective déterminée. En ce sens, le besoin s'exprime en analyse fonctionnelle, sous la forme de fonction d'usage. Celle-ci est rationnellement déterminable en termes de normes et de spécifications. Cette fonction d'usage autorise la prévision, l'expérimentation reproductible concernant les performances, la fiabilité,...

J'appelle désir la recherche du bonheur infini comme la satisfaction, plus ou moins durable, produite par la reconnaissance par le sujet conscient de lui-même (j'utilise la notion de reconnaissance de Hegel), de sa valeur personnelle et/ou collective. Être heureux, c'est d'abord être content de soi, satisfaire son amour de soi dans des relations satisfaisantes c'est-à-dire valorisées et valorisantes aux autres, eux-mêmes sujets de désir. Se désirer soi-même, c'est toujours désirer être désiré par les autres pour pouvoir se reconnaître comme valeur selon des critères d'évaluation collectifs considérés, à tort ou à raison, comme universels ou universalisables. La satisfaction subjective du besoin n'est que le moyen ou la sanction des fins objectives et leur est subordonnée. Le besoin vise le plaisir de, par, et pour quelque chose. Pour le désir, en revanche, les fins objectives ne sont que des moyens de la fin subjective qu'est le bonheur dans l'amour de soi. Le désir vise le plaisir, auto-valorisant pour lui-même. Pour cela et en cela, le désir a besoin des besoins, besoins qui visent, par exemple, l'avoir ou mieux la richesse dans son expression universelle : l'argent. L'incarnation toujours remaniée et renouvelée du désir d'être les transcende et leur donne sens.

Le désir, en tant que tel, peut donc s'exprimer sous quatre formes diversement enchevêtrées : le désir d'avoir, le désir d'agir (ou de pouvoir), le désir de paraître et, enfin, le désir dans l'amour ou l'amitié. Le désir d'avoir est le désir de posséder toujours plus que les autres afin de se confirmer durablement dans la satisfaction de soi-même, sous le feu de cette rivalité mimétique, bien développée par René Girard<sup>101</sup>. Le désir d'agir est le désir de puissance illimitée sur l'environnement naturel et, surtout, humain (le désir du pouvoir).

En effet, comment se valoriser soi-même sans se comparer aux autres ? Comment pouvoir se comparer aux autres sans affirmer sur eux un pouvoir, pouvoir qu'ils n'ont pas ? Il est vrai que nous vivons tous dans un environnement d'abord humain et il n'est naturel qu'à travers la médiation des relations sociales. Dès lors, il est bien clair que le désir d'agir,

le désir de puissance ou notre volonté de puissance, c'est d'abord la volonté de puissance transformée en désir de domination dans nos rapports avec les autres.

Le désir de paraître c'est le désir de reproduire une image gratifiante, d'obtenir ce qu'un récent philosophe, Jean Baudrillard, qualifiait de «valeur symbolique». Une image gratifiante en sa conscience vise à être obtenue ainsi que les conditions de possibilité symboliques dans la conscience et le désir des autres, selon certaines valeurs (esthétiques ou autres) partagées et partageables. Enfin, le désir d'aimer et d'être aimé n'est pas tout à fait le désir de posséder. Quoique, dans ce cadre-là, les ambiguïtés demeurent car le désir d'aimer n'est pas forcément dans le désir de posséder l'autre comme objet mais comme sujet de désir. Et en cela, être aimé pour s'aimer soi-même est nécessaire. Si l'on veut être aimé, il ne faut pas considérer l'autre simplement comme un objet. Une relation ambivalente existe dans tout désir (relation que Sartre avait, par ailleurs, très bien décrite): à la fois on veut posséder mais, en même temps, on ne veut pas posséder afin de pouvoir être aimé car l'on veut que l'autre nous désire librement. La relation amoureuse, de ce point de vue, met toujours en scène, peu ou prou, ce conflit. Je veux dire que l'on ne peut pas faire autrement.

La question est de savoir comment on gère ce conflit. Entre le désir de possession et le désir d'aimer et d'être aimé, il est toujours au cœur de la relation amoureuse (peut-être aussi de la relation d'amitié mais je ne peux développer ce point) la jalousie, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'amour sans désir de posséder l'autre exclusivement. On désire être aimé par l'autre, au-dessus de tous les autres. De ce point de vue-là, la possession continue à fonctionner. Mais il faut qu'elle fonctionne en respectant un minimum l'autre en tant que sujet de désir. Si ce n'est pas le cas, nous sommes dans ce que j'appellerai simplement le jeu de la séduction: on suscite le désir de l'autre pour se l'asservir. Du reste, c'est ce que fait en grande partie la publicité.

Dans tous les cas, la reconnaissance de soi s'opère par la médiation de la culture de la technique, du social et du symbolique. On peut voir alors ce qu'il en est du rapport entre besoins et désirs. Le désir excède toujours le besoin. En tant que tel, il ne peut jamais être satisfait d'une manière qui serait définitive, sauf dans une hypothétique béatitude divine.

Cela a été, en effet, le coup de génie des religions de promettre le bonheur absolu après la mort, un bonheur qui répondrait, dans un infini enfin réalisé, à l'insatiabilité du désir. Être reconnu par Dieu c'est ce que tout croyant espère pour être sauvé.

Au niveau du désir, la qualité d'un sujet de désir est inépuisable et son objet indéterminable car elle pose la satisfaction permanente du désir, ce désir lui-même poussant à l'infini en tant que puissance d'être et d'agir. Il est ce mirage perpétuellement en voie de réalisation ou plutôt d'irréalisation symbolique qui nous assure, en effet, à nous qui ne croyons plus tout à fait en Dieu, le goût de vivre malgré tout, pour le meilleur ou pour le pire.

Dans ce cadre, le capitalisme est, par excellence, l'économie du désir présentant tout comme des besoins dans lesquels les dimensions objectives et subjectives de notre recherche de satisfaction sont fusionnées: on achète une voiture parce qu'on en a besoin. Évidemment, pour nous déplacer, c'est du besoin. Mais on n'achète pas n'importe quelle voiture pour nous déplacer. La voiture doit avoir une valeur sur le marché symbolique. Elle est aussi là pour nous présenter aux autres, tout comme n'importe quel vêtement n'est pas destiné à, simplement, nous protéger du froid.

La publicité, par exemple, dans sa rationalité pragmatique, contrairement à ce qu'elle prétend dans la théorie dite standard, admet l'idéologie de la consommation dans sa dimension irréductiblement subjective du désir. Toutefois, elle tente en permanence de l'objectiver en la présentant comme nécessaire à l'efficacité naturelle, sociale, narcissique des individus et inversement. Elle présente toujours les besoins objectifs comme l'expression de désirs

subjectifs en termes d'images symboliques de soi valorisantes. Par là, les objets marchandises sont des objets d'identification, de transfert des désirs ainsi que les objets qui l'ont emporté sur les autres aujourd'hui (et on le voit de plus en plus). Ce sont, également, les objets qui nous mettent en permanence en relation aux autres. Le téléphone portable en est, évidemment, le symbole. Il nous permet de nous envoyer des photos (de notre vie ou des éléments de notre vie présente) à tous nos amis et ce, immédiatement. En retour, nous recevons leur reconnaissance. Je pense aussi aux sidérants jeux vidéo où l'on s'affronte dans une réalité virtuelle et qui mettent en jeu le désir sous toutes les formes que j'ai décrites tout à l'heure.

Enfin, le capitalisme diversifie en permanence les manifestations du désir dans des formes d'expressions symboliques pour dynamiser l'attention vitale de tout désir entre les valeurs de distinctions personnelles et d'identifications collectives. Ce qu'a réussi le capitalisme c'est jouer constamment sur l'ambivalence entre « Je suis mieux que les autres, je suis différent, je suis une personne à part entière et, au fond, je suis, en même temps, comme les autres. Je m'identifie à un certain nombre de codes qui me permettent, en même temps, de me distinguer ». Le capitalisme joue constamment là-dessus. La mode, en particulier, en est un exemple. Désir de distinction et d'identification collective, de sécurité, d'appartenance, de transgression et de liberté, l'idéologie de la consommation diversifie les formes symboliques de l'amour de soi dans l'affirmation individualisée de leur opposition interne apparente.

Cette diversification est, en même temps, et dans le même mouvement, une intégration des différences dans une même logique de la croissance et du progrès, dans la poursuite de l'image de soi qui exige d'acheter (donc de produire et de vendre) tout et son contraire. L'idéologie capitaliste unifie dans et par le recyclage, la division et le conflit des valeurs (qui animent le désir d'être, de paraître et d'agir de chacun) dans le renouvellement permanent des objets et produits et de leur valeur symbolique.

Gilles Deleuze disait que le capitalisme a réussi quelque chose : décoder toutes les traditions. Il les déterritorialise pour mieux, ensuite, les recoder dans l'éphémère des modes et dans l'axiomatique du calcul marchand. Il récupère tous les codes et, en cela, les désinvestit de leur charge « uniformisante », collective, traditionnelle pour en faire des objets symboliques rentables dans et par leur diversité même. Le dernier cri de la mode devient le seul moyen de s'affirmer.

Dans le jeu du désir des consommateurs et des producteurs, dans l'investissement personnel et relationnel, l'autonomie se transcrit en contrainte du chiffre comme condition objective et unique critère de la réussite individuelle. Le chiffre s'impose. Il y a un culte de la performance des objets que nous consommons.

Par exemple, il faut des voitures de plus en plus puissantes, de plus en plus grosses. En ce moment, en Allemagne, une contradiction éclate entre cette prise de conscience qui se développe concernant les effets négatifs de la surconsommation de pétrole (en particulier dans l'usage de l'automobile) et la production proliférante de voitures de plus en plus puissantes. Actuellement, le rêve de Volkswagen c'est de sortir une voiture de 1.000 chevaux.

Quand on demande, en particulier le Parti social-démocrate ou les Verts, que l'on limite immédiatement la vitesse sur les autoroutes, Madame Merkel (qui se présente comme une championne dans la lutte contre la pollution et la production de CO<sub>2</sub>), résiste et refuse toute limitation de vitesse sur autoroute. D'ailleurs, c'est une situation un peu paradoxale car en Allemagne, on est constamment encombrés de vitesses différentes, de limitations différentes. Il y a des passages sans limitation et, tout d'un coup, on tombe à 120 km/h sans savoir pourquoi et quand cela se terminera ; après, on retombe à 100, à 80... c'est en permanence comme cela. On est dans le paradoxe absolu. La conscience ou la prise de conscience écologique se trouve donc en difficulté face au développement de la performance pour la performance.

Cette performance pour la performance n'est pas liée à des besoins objectifs mais, bien évidemment, à cette idée et cette image de soi qu'on poursuit à l'infini. Cette course paradoxale du désir subjectif recyclé en nécessité (ou en liberté, en tant que nécessité intériorisée) dans le culte du chiffre et de la performance génère la crise du sujet – deuxième temps de notre analyse – produit par le capitalisme de par son idéologie, ce que l'on a appelé la « privatisation de la vie ». Le sujet se cherche sans jamais se trouver d'une manière durable à travers des objets qui se désenchantent dès lors qu'ils deviennent consommables et donc consommables.

C'est une course infinie, une espèce de mirage qui s'installe, le mirage de l'affirmation de soi au travers de fétiches objectivés. Excès, démesure de la croissance comme seuls objectifs de la logique du désir soumis au jeu et axiome capitaliste du circuit de la marchandise et qui transforme tout désir d'être en désir d'avoir ou de puissance ou, mieux, de pouvoir en besoins impératifs de survie sociale et culturelle : ne pas être exclu de la consommation spéculaire apparaît alors non plus seulement comme un désir narcissique subjectif, mais aussi comme une nécessité objective pour rester dans la course et la compétition sociale.

Tout à l'heure, nous disions qu'il faudrait apprendre aux gens à consommer autrement. Il est vrai que les gens qui sont exclus de la consommation doivent trouver, malgré tout, des moyens pour survivre.

La question qui est posée c'est de savoir si, dès lors qu'ils ont ces moyens de survivre, renonceront-ils à désirer plus ? Ou toujours plus ? Seront-ils imperméables à la propagande commerciale extrêmement pernicieuse et prégnante ? Au fond, qui sont d'abord la cible de la publicité ? Ce sont les enfants. Si vous regardez les publicités à la télé, surtout en période de Noël, c'est la cible absolue. Les enfants sont des consommateurs ; ensuite viennent les jeunes. Les jeunes sont là pour faire pression sur les parents.

Effectivement, le discours commercial est un discours d'infantilisation généralisé de la population

à partir des plus jeunes. Tout le monde sait que, dans les collèges par exemple, des conflits apparaissent autour des marques et de la consommation des marques : il y a ceux qui sont Nike, ceux qui sont Adidas, ceux etc., etc., et puis ceux qui ne sont rien du tout. Ceux-là sont méprisables, ils ont des chaussures ou des vêtements sans marque connue (cela ne vaut rien) et ils se sentent dévalorisés. Les enfants font ainsi pression sur les parents : « Moi, je veux ça, je veux cette marque-là et pas d'autres, sinon je suis rejeté par mes copains ». On voit bien en quoi cette liberté dans la consommation, cette espèce d'idéologie qui prétend libérer la consommation et le désir, se heurte, met en péril toute véritable autonomie personnelle, toute capacité à la maîtrise de soi et de son temps. Tel est le tour de force d'une idéologie qui se prétend libérale mais qui, en fait, est réellement despotique. Et d'autant plus despotique qu'elle se présente comme libérale...

C'est une vieille idée qui traîne dans l'idéologie, peut-on dire de Droite, selon laquelle, à partir du moment où l'on admet la propriété privée, on l'admet en droit pour tous. Chacun, en tant que propriétaire, doit jouir de ce qu'il peut avoir et n'a plus à contester l'appropriation des biens sociaux, communs ou des biens qui relèvent de l'intérêt général. Cette liberté s'énonce alors comme une exigence de se plier au seul désir de ceux qui sont susceptibles de nous faire gagner plus (là, vous voyez qui je vise) mais aussi, le plus souvent, de nous éviter d'être exclus de tout pouvoir social ou sociétal, de toute puissance d'action sur notre environnement humain – le seul qui compte réellement pour la conscience de soi. D'accord, on peut se réaliser dans le travail sur la nature (Hegel et Marx l'ont défendu). Cependant, s'il n'y a pas un support symbolique dans la relation aux autres, cette réalisation reste un peu lettre morte du point de vue de l'économie du désir.

L'économie marchande capitaliste mondialisée, débridée, sans contre-valeurs efficaces, toutes récusées au nom de la liberté individuelle, transforme toutes les relations humaines, progressivement,

en relations marchandes. La société tout entière se mue en société non plus politique – société de citoyens – mais en société de consommateurs. Les individus ne sont plus que des producteurs en vue de la consommation et des consommateurs en vue du profit. C'est donc bien la liberté, sans responsabilité collective ou exigence de solidarité – une liberté sauvagée dont parlait déjà Platon – qui est proposée comme modèle de vie et d'accomplissement personnel.

Cette liberté-là est proposée contre toutes les morales limitatives et sacrificielles antérieures. Reste comme sacrifice ultime le travail pour gagner plus de pouvoir d'achat, d'objets et donc de valeurs symboliques, qui, dans le meilleur des cas, assurent la captation de leurs désir en vue de l'auto-valorisation. La puissance du capitalisme sur les esprits est celle d'une libéralisation infinie du désir (ou ce qui se présente comme telle) du désir de désirs (on désire désirer toujours) et de l'affirmation de soi.

Deuxième partie de la réponse, l'exploitation capitaliste du désir concerne l'élimination, par le capitalisme, de toute valeur sacrificielle transcendant à l'aspiration au bonheur et à l'autonomie des individus. Cette autonomie apparente est paradoxalement investie dans des objets ou dans le travail des consommateurs (consommateurs qui sont aussi producteurs). La production et la consommation d'objets innovants comme représentations de soi par soi « médiée » par la conscience et le désir des autres, alimente le désir sous-jacent de relancer, sans cesse, le désir de soi. C'est un challenge, un challenge infini. Le désir, sous les formes de la dépendance partielle et plurielle dans la machine sociale de la consommation et de la production marchande, devient nomade.

La jouissance corporelle auto-érotique, personnelle et collective, est stimulée par des produits que sont, par exemple, des musiques rythmiques à consommation quasi permanente. C'est incroyable, les jeunes ne décrochent pas de la musique, ils ne peuvent plus rien faire sans musique. Chez certains, le travail

scolaire ne se fait qu'accompagné de musique et, en classe, il faut quasiment les débrancher de force. C'est aussi valable pour le portable. Je me suis laissé dire, il y a quelques années, qu'il était extrêmement difficile de faire en sorte qu'un jeune n'utilise pas son portable en classe.

En l'absence du regard d'un dieu juge suprême et sauveur de tous, chacun est pris en permanence dans la production, la consommation et l'échange toujours éphémère du désir se désirant dans la relation mimétique et conflictuelle du désir des autres (René Girard). Il en ressort que l'on ne peut s'abstraire du monde de l'économie marchande libidinale et échangiste – pourrait-on dire – sinon en brisant le jeu de miroir pour se perdre dans la drogue, la folie ou la secte sacrificielle, via la soumission à l'autorité d'un gourou investi d'une puissance absolue et transcendante de donation d'un sens régressif, religieux, mime d'une tradition disparue.

La crise de l'individualisation (moins fantasmagique) des sujets que produit le capitalisme s'affirme d'autant plus que l'on peut dire qu'il déploie sa puissance sur les individus par la crise d'identité qu'il provoque – qu'il a pour vocation de provoquer – afin de stimuler la demande et la soumission volontaire, en permanence, à sa loi. Le capitalisme vit de la crise. Il ne vit pas de la tradition car celle-ci instaure une certaine immobilité dans le jeu des rapports entre les individus, une certaine prévisibilité. Il vit de la mise en crise du sentiment permanent de l'identité de chacun. Il est par excellence le système de reproduction de la crise qui est sa condition d'existence, à la limite, sans cesse déplacée.

Je pense aux délocalisations, extension accélérée de la logique marchande dans toutes les sociétés du monde contre toutes les formes existantes de traditions et de religions, autant de verrous, de coups de frein au déferlement du désir de consommer. Avec une crise éthique, une crise de la liberté et une crise de l'identité, la concurrence et la compétition sont au cœur de la sociabilité plus ou moins régulée par un droit immanent et non plus par une morale religieuse transcendante. La puissance développée par

le capitalisme marchand en voie de globalisation est irresponsable, anonyme. Elle méprise toutes les formes de liens et d'engagements durables qui ne soient pas à la fois sanctionnés et défaits par une réussite chiffrable à très court terme.

## Philosophie, capitalisme et éthique du désir

Y peut-on quelque chose ? Nous nous sommes posés la question tout à l'heure. Nous sommes dans une société que l'on voudrait espérer laïque (surtout en ce qui nous concerne nous) c'est-à-dire une société qui pourrait se passer de religion ou d'autorité transcendante dans la gestion de notre désir. Qu'est-ce que cela signifie ? De deux choses l'une : ou c'est la religion, comme institution et comme pouvoir sur les consciences qui régule le désir ou bien qu'est-ce d'autre ? Évidemment, de tout temps, la philosophie a répondu que c'était elle ou la religion.

En conséquence, elle avait fait des compromis avec la religion. Toutefois, elle a toujours considéré que le premier mot d'ordre de la philosophie c'est la sagesse et la maîtrise de soi, sans avoir besoin d'une autorité extérieure, réelle ou imaginaire, politique ou religieuse (ou les deux fusionnées). La philosophie est toujours partie d'une espèce de croyance selon laquelle on pouvait rendre tous les hommes raisonnables, qu'ils étaient tous susceptibles de devenir raisonnables car la raison était dans la nature de l'homme. Ce n'est, bien sûr, pas une question de nature mais d'éducation bien que la potentialité à la raison soit inscrite en chacun de nous.

Pour la philosophie, on peut être libre tout en auto-limitant son désir et l'on est d'autant plus libre que l'on est susceptible de s'autolimiter dans l'expression de son désir.

Si vous voulez, c'est le rêve de la philosophie, projet qui est allé extrêmement loin. Par exemple chez

Kant : ce n'est pas du tout lorsque l'on désire que l'on est libre mais seulement lorsque l'on fait son devoir, ce qui revient à se soumettre sans condition au pouvoir de la raison. Cet acte est ce qu'il appelle un impératif catégorique dont la première maxime est le respect de l'homme dans les autres et en soi-même, soit la dignité humaine ou la capacité à se respecter soi-même en tant qu'être raisonnable. C'est donc dans sa capacité à résister au désir que l'on peut s'affirmer comme pleinement libre, réellement libre.

À cet endroit, vous avez évidemment un conflit très clair entre une liberté comme spontanéité du désir sans limite et sans règle, et, chez Kant, au contraire, une affirmation de la raison comme puissance supérieure, seule susceptible d'assurer (et de nous permettre d'assurer) une maîtrise de nous-mêmes, en mesure de nous convaincre que nous sommes libres. Là-dessus, d'ailleurs, Kant hésite. Il ne dit pas que c'est une vérité mais un postulat. Il faut postuler que nous sommes capables d'être raisonnables c'est-à-dire de renoncer à faire du désir la motivation première et essentielle de notre vie.

Faut-il aller jusqu'à l'invention d'une nouvelle morale sacrificielle pour contrer cette idéologie déferlante du désir sans limite provoquée par le capitalisme marchand dans sa forme planétaire contre toutes les autres formes de sociétés plus traditionnelles ? Je crois que ce serait, peut-être, aller un peu loin, d'autant que le devoir postulé par Kant aboutit à une série de contradictions insurmontables. Par exemple, lorsqu'il énonce qu'il faut respecter autrui et le considérer non pas seulement comme moyen mais toujours comme fin de son action, qu'est-ce que cela signifie ? Dans ce cadre, cela signifie-t-il que nous nous faisons le moyen d'autrui ? Autrement dit, si l'on prend autrui comme fin, nous ne pouvons être, tout au plus, que moyen car comment pouvons-nous nous revendiquer comme fin sans, d'une certaine manière et en même temps, faire que les autres puissent servir nos propres fins ?

Ce devoir, comme impératif absolu, impératif inconditionnel se distingue d'un impératif hypothétique lequel est toujours motivé par un désir ou un intérêt



(par exemple, tout simplement, le désir d'être heureux) et qui n'a, pour Kant, aucune valeur morale. Il n'est pas forcément immoral mais, tout du moins, est-il amoral. À ce désir amoral, il faudrait y renoncer complètement, c'est-à-dire renoncer à son propre bonheur pour être totalement libre, au sens moral du terme. On voit bien que c'est surhumain. C'est une morale qui aboutit à ce conflit que j'ai évoqué énonçant que l'on ne peut pas prendre autrui comme fin sans se faire moyen de l'autre. En outre, je ne vois pas beaucoup d'hommes capables de renoncer au désir d'être heureux en vue d'un pur et simple sacrifice moral. Je sais bien que Kant essaie de faire un peu machine arrière en exprimant, en substance, que l'on peut admettre le bonheur à condition que l'on soit malheureux ou, plus exactement, à condition que l'on se dise que si l'on est malheureux, on ne pourra jamais être moral.

En effet, celui qui est malheureux ne peut guère se sacrifier pour les autres (il n'a pas grand-chose à sacrifier). Selon cette solution, le bonheur devient un devoir indirect, autrement dit, c'est un devoir, un moyen pour être vraiment moral et libre. Il déclare aussi que, peut-être, si l'on est totalement moral, par surcroît, on sera totalement heureux. En revanche, tout philosophe qu'il est, il affirme que le salut post-mortem seul peut nous faire accepter un tel sacrifice du désir à la raison morale.

Il en fait un postulat nécessaire de la moralité au même titre que la liberté de se soumettre sans condition, donc y compris contre son désir d'être heureux. Il récupère sur un mode raisonné l'exigence de la foi religieuse comme indispensable à la liberté morale ou raisonnable (liberté authentique).

Je voulais un petit peu m'embarquer du côté de Kant parce que sa philosophie paraît aujourd'hui complètement impensable car il ne nous demande pas de ne pas nous sacrifier pour Dieu mais pour la dignité. Or, la plupart des hommes se disent : « Mais dites donc, on est là pour être heureux ! On n'est pas là pour nous sacrifier pour qui que ce soit et dans l'espoir – espoir qui n'en est même pas vraiment un mais un simple postulat intellectuel – d'une possible réconciliation post mortem ».

## Conclusion : alimenter l'intersubjectivité

En tant que laïque, que peut-on faire lorsqu'on nous dit : « Il n'y a pas de Dieu. Rien ne vous est interdit *a priori* mais il faut quand même un minimum de moralité, sinon on ne s'entend pas, sinon on est tous perdants. Il faut un minimum de solidarité entre nous » ? Pour autant, avec ces moralités et solidarités, il faut éviter de nous laisser piéger par ce jeu total du déferlement d'un désir sans limite, sans règle et qui opère dans la permanente rivalité mimétique (conflictuelle et identificatoire) avec les autres.

Dans sa forme financière et mondialisée, le capitalisme apparaît bien tout à la fois incohérent et inhumain en cela qu'il compromet la possibilité pacifique et bienveillante de vivre mieux avec les autres, ces individus qu'il est possible d'identifier sinon de connaître personnellement. Le problème c'est que nous perdons, dans le jeu de la consommation, la relation de face-à-face avec autrui. C'est la relation de la réciprocité au sens plein du terme et qui ne concerne pas seulement la raison (comme disait Kant) mais aussi la sensibilité de chacun. Je ne suis pas totalement optimiste en me disant qu'une révolution morale permettant de renouer avec une dimension créatrice, généreuse, solidaire du désir va convertir les hommes, particulièrement ceux qui souffrent le plus. Vous savez la souffrance, l'extrême souffrance, ne fait pas nécessairement naître le sentiment de solidarité ; c'est parfois le contraire. Peut-on dire ce qui fait que les uns, sur fond de souffrance, acceptent une action collective, solidaire et que d'autres n'ont qu'une ambition, s'en sortir tout seul et, éventuellement, contre les autres afin d'accéder à ce mirage de l'auto-valorisation de soi dans la consommation, et ainsi de suite... ?

La réponse à cette question relève de l'éducation critique du désir par la réflexion, y compris philosophique ; et on peut commencer la réflexion philosophique jeunes (7 ans, comme on disait, en tout cas dès l'accès au langage abstrait rationnel)

et surtout la créativité politique et esthétique. L'éducation du désir est d'abord une affaire de création artistique et de littérature.

C'est aussi celle de l'apprentissage de la démocratie dans la mise en œuvre d'une solidarité autour de projets collectifs en tant qu'expressions de désirs partagés qui suscitent la conscience de la réciprocité et de règles universelles susceptibles de transformer le désir de soi, l'amour de soi, en désir de justice ou de reconnaissance pour soi et les autres.

Mais il reste qu'une telle éducation ne peut passer que par une école laïque dont les valeurs d'orientation du désir sont opposées à celle de la société de consommation et du capitalisme débridé ; or l'école, si elle n'est pas isolée, ni isolable de la société, n'est pas un sanctuaire (contrairement à ce que voudrait Alain Finkielkraut) et cela d'autant moins qu'elle s'affirme laïque. Une telle école est donc indissociable d'un projet de transformation de la société dans le

sens de la solidarité citoyenne. Mais cette relation est aujourd'hui problématique dans la mesure où sont confondues laïcité et neutralité éducative ou idéologique, donc politique.

Si le sens de la responsabilisation du désir et de sa promotion en désir de justice et de réciprocité dans la reconnaissance est au cœur de toute éducation laïque et démocratique, la question de l'immense difficulté, non seulement technique mais politique (qui concerne les finalités citoyennes de l'école) de la tâche demeure. Elle consiste à mettre l'école en relation avec les efforts développés par les personnes en lutte pour réduire les inégalités ce qui implique la remise en cause du désir – devenu socialement spontanément dominant – de la compétition de tous contre tous ou plutôt de chacun contre chacun et de l'emprise du « toujours plus ». C'est introduire ce que Morin a appelé « une politique de la civilisation »...



Entre-vues • [www.entre-vues.net](http://www.entre-vues.net)

Pôle Philo, service de Laïcité Brabant wallon • [www.polephilo.be](http://www.polephilo.be)







# LES ENFANTS FONT DE LA PHILO...

© Vanessa Fitzgerald





# LES ENFANTS FONT DE LA PHILO...

RENCONTRES PHILO – 22 novembre 2008 – Wavre





## INTRODUCTION

ALI SERGHINI – Président d'Entre-vues / Administrateur du CALBW

Les enfants philosophent en dépit des grincheux !

Je ne rappellerai pas la complicité devenue historique, du Centre d'Action Laïque du Brabant wallon et d'Entre-vues, complicité faite d'organisation d'événements, de création d'une superbe revue Philéas & Autobule destinée aux petits mais aux ambitions immenses et de mise sur pied de colloques dont les *Rencontres Philo* sont le meilleur exemple.

Nos Rencontres sont depuis bientôt dix ans, une occasion de travailler des thèmes divers et essentiels : la philosophie au quotidien, la question de l'art et de la formation, le droit, la laïcité ou la politique. Nous avons interrogé plus de soixante spécialistes, experts et philosophes, praticiens et théoriciens.

Nous n'avons eu de cesse de produire nos questions, de réclamer non pas des réponses toutes prêtes, des discours clos sur leurs certitudes, mais bien des positions, des engagements argumentés dans le chemin de la vérité.

Bref, nous voulons avec nos invités marcher vers la lumière de la raison, loin des dogmes, des vérités révélées ou des imprécations de gourous.

Enfants de Spinoza, nous réclamons et la liberté, et la vérité.

Quel programme ! Quelle prétention !

Mais n'est-ce pas Rousseau qui nous a appris à « assumer la prétention de philosopher » ?

La philosophie ? Pourquoi serait-elle réservée aux riches, à ceux dont l'âge, la prospérité, la position sociale et le loisir donneraient la possibilité de pratiquer cet art de la pensée ?

Pourquoi la philosophie serait-elle toujours du côté de la maîtrise, du côté du pouvoir ?

Pourquoi la philosophie serait-elle un discours gardé, une argumentation protégée au service d'une classe sociale, au bénéfice d'une classe d'âge déterminée ?

Quel âge avait Alexandre lorsqu'il a commencé à recevoir ses premières leçons de philosophie ?

La philosophie est accessible à l'enfant. Ce n'est pas un postulat, c'est un constat fondé sur l'expérience. Expérience multiple que nous pouvons dater et répertorier.

Nous nous sommes adressés pour notre Colloque à ceux qui, dans ce domaine, exercent une pratique rigoureuse qui a démontré sa réussite.

Philosophie pour enfants, « Pour que faire ? » dit-on.

Voyons le monde que nous avons fait et qui sera le leur demain, voyons les multiples crises qui viennent : financière, économique, sociale, générationnelle...

Ne voyons-nous pas comme une cause commune à tous ces phénomènes, celle du défaut de la pensée, celle de la défaillance des valeurs ? Et c'est là que la philosophie devient indispensable à ceux dont l'âge n'a pas encore abîmé la fraîcheur de perception, ceux qui gardent encore une naïveté fertile. Bref, les enfants.

Mais comment philosopher avec eux ?

Comment les mener à ce que l'UNESCO appelle en titre d'un ouvrage reprenant les travaux sur l'enseignement de la philosophie : une école de liberté ? Nous avons voulu, tant Entre-vues que le Centre d'Action Laïque du Brabant wallon, le demander à ceux qui aujourd'hui sont les meilleurs pour nous

répondre : Oscar Brenifier, Kristof Van Rossem, Jean-Charles Pettier et Gilles Geneviève.

La qualité de leurs interventions et celles du public particulièrement nombreux, nous a donné raison.

Notre colloque fut rehaussé par la présence de Monsieur Christian Dupont, ministre de l'Éducation de la Communauté française qui nous a donné une communication encourageante car riche et résolument engagée.

Qu'il en soit chaleureusement remercié.



Entre-vues • [www.entre-vues.net](http://www.entre-vues.net)



Pôle Philo, service de Laïcité Brabant wallon • [www.polephilo.be](http://www.polephilo.be)

## DISCOURS INAUGURAL

CHRISTIAN DUPONT – Ministre de l'Éducation

Mesdames,  
Messieurs,

Permettez au ministre de l'Éducation de vous remercier d'être si nombreux ce samedi matin pour affronter cette question de la pratique de la philosophie par les enfants.

« Étonnant, n'est-ce pas ? » font mine de s'étonner à leur tour, les organisateurs de notre journée !

Pourtant, derrière cette fausse naïveté, que de malice !

J'invite ceux qui doutent encore de la faculté « philosophe » des enfants à se rendre aux animations de madame Martine Nolis par exemple ; ils y seront frappés par la pertinence et la justesse de certaines interrogations que formulent des enfants, interrogations relatives à l'exploration du monde qui est le leur :

« Qu'y a-t-il avant le commencement ?

Si tout change, le changement change-t-il aussi ?

Le temps est-il le même pour tous ?

La loi est-elle toujours juste ? ».

Je rapporte ici des questionnements dont certains d'entre vous sont familiers et qu'ils traitent régulièrement avec les enfants.

Si nous partons de la conviction que le propre de la philosophie est justement de traquer l'apparence qui occulte et l'évidence qui aveugle, votre pratique quotidienne nous démontre que ce principe est parfaitement adapté aux enfants dans la mesure où les méthodes sont appropriées.

Faisant suite à Socrate, figure inaugurale de la question philosophique, votre chemin procède de parentés multiples : je pourrais citer Matthew

Lipman, Ann Margaret Sharp et bien d'autres pionniers de la philosophie pour enfants.

Après tout, ni Aristote ni Pythagore n'attendaient que leurs élèves aillent vers leurs 18 ans pour leur dispenser l'enseignement de la philosophie. Ils ne craignaient pas de parler de métaphysique ou de l'être à leurs jeunes élèves.

Votre pari, combien réussi, est de mettre de côté l'encyclopédie philosophique, la tradition fondée sur les textes, leur traduction, leur exégèse et leur confrontation. Ce n'est pas qu'elles ne portent à vos yeux aucun intérêt, mais c'est pour susciter immédiatement celui des enfants.

Dans cette démarche de philosophie pour enfants, vous partez d'autre chose, de leur expérience même pour leur apprendre à la penser. Non pas selon un schéma conceptuel préétabli mais à travers un « chemin de questions ».

Avec vos méthodes qui me semblent aussi diverses que légitimes, vous faites faire aux enfants l'expérience de leur pensée. Expérience et pensée se déploient dans le cadre d'un débat, d'un va-et-vient d'arguments. Autrement dit, dans le cadre d'un apprentissage de la confrontation démocratique.

Faut-il rappeler ici que la philosophie et la démocratie sont jumelles, c'est-à-dire nées en même temps et au même endroit. La mutation de la pensée mythologique grecque en pensée rationnelle est contemporaine de l'apparition de la démocratie. Et nous pouvons aisément soutenir que sans démocratie, sans liberté de la pensée et de son expression, il n'y a pas de philosophie. Il n'y a que des artifices de langage, il n'y a que des dogmes et leurs dangers. Vos méthodes instruisent autre chose. La distribution

des rôles lors des séances de discussion rend les enfants responsables de leur parole, de leur fonction. Ils sont ainsi initiés à l'apprentissage de la démocratie c'est-à-dire à l'égalité des droits à la parole, au respect de l'autre, à l'écoute de ses arguments...

Partager la pratique de la philosophie avec des enfants c'est les considérer comme des subjectivités pensantes, capables de se construire en tant que sujets autonomes de la citoyenneté.

Permettez-moi de citer Edwige Chirouter, philosophe qui, dans le fascicule de présentation de la revue *Philéas & Autobule*, écrivait: « La philosophie avec les enfants, quel que soit le courant et la forme dans lesquels elle s'incarne, répond à un impératif politique fondamental: permettre à tous les enfants d'acquérir un esprit critique, une rigueur de pensée et des clefs culturelles qui leur permettront d'analyser et de comprendre le monde ». Donc, comprendre notre monde pour agir...

Le ministre de l'Éducation que je suis ne peut que se réjouir de vos initiatives et ne peut que les encourager. Votre démarche répond, à mes yeux, à au moins deux impératifs:

Par sa transversalité, elle permet à l'enfant de relier les différentes disciplines qui lui sont proposées. Ainsi, la grammaire et la conjugaison se préparent admirablement dans une réflexion philosophique sur le temps. Il s'agit d'une structuration de la pensée préparatoire à la réception des savoirs.

Par ailleurs, votre démarche contribue à la transformation de ces subjectivités naissantes en citoyenneté agissante. Vous visez à développer la capacité à verbaliser et à exprimer leur pensée pour renforcer la vie sociale, le sens de la coopération et la solidarité. Reconnaissons que ce n'est pas mince comme projet!

Rien que pour ces deux raisons je vous félicite et vous encourage, je le répète, à multiplier les expériences, à échanger vos pratiques.

Allez-y, sortez des sentiers battus par la routine, pour découvrir et faire découvrir du nouveau!

Je aussi voudrais féliciter les organisateurs de ce Colloque: Entre-vues et le Centre d'Action Laïque du Brabant wallon. Je connais leur travail qui depuis des années s'exprime dans des colloques justement intitulés *Rencontres Philo* et plus particulièrement, dans une revue agréable et utile, une revue que j'ai le plaisir de soutenir comme ministre de l'Éducation, j'ai nommé *Philéas & Autobule*.

Je remercie spécialement Messieurs Geneviève, Pettier, Brenifier qui viennent de loin pour nous honorer de leur présence, je remercie Monsieur Van Rossem qui nous fera part de son savoir et de son expérience.

À vous tous, je souhaite un excellent colloque.



## LE CONCEPT ÉPOUVANTAIL

OSCAR BRENIFFIER – Docteur en philosophie / Formateur (ateliers de philosophie et philosophie pour enfants) [www.brenifier.com](http://www.brenifier.com)

Depuis toujours, de manière plus ou moins explicite, nous avons mené des consultations philosophiques, informelles, construites peu ou prou. Puis, au fil du temps, nous avons formalisé cette pratique. Néanmoins, après avoir un beau jour décidé de « l'officialiser », nous devons découvrir qu'il est tout de même une qualité spécifique aux consultations qui s'affichent en tant que telles, sans doute due à l'accentuation théâtrale du contexte, à la mise en scène plus établie, ce qui inclut certainement le geste que représente l'échange financier ainsi que ce qui en découle. Nous devions l'apprendre en découvrant lors d'un de nos premiers entretiens « officiels » un principe crucial, qui s'avéra par la suite très utile. Quelques années plus tard, nous nommions ce principe : « concept épouvantail », « concept fantôme », ou encore « trou noir de la pensée ».

## Tout pour être heureux

Une de ces premières consultations formelles fut la visite d'un homme qui me posa la question suivante « J'ai tout pour être heureux, pourquoi ne le suis-je pas ? ». Âgé d'une soixantaine d'années, il était médecin, et se décrivait en effet comme ayant tout pour être heureux : « Une existence sans gros souci, une famille heureuse, une vie professionnelle et sociale réussie, une aisance matérielle, et même une activité artistique gratifiante... ». Pourtant, il n'arrivait pas à trouver le bonheur, il se sentait même périodiquement très malheureux. Cela ne l'empêchait pas de fonctionner, ni ne l'obsédait de manière malade ; lorsqu'il parlait, il y avait même un certain détachement dans l'observation de cette contradiction touchant son fonctionnement psychique. Il souhaitait néanmoins en comprendre la nature, désir qui le hantait quelque peu. Comme je lui demandais

ce qui dans son existence le rendait particulièrement heureux, il me répondit que c'était la musique. Suite à ma demande de précisions, il m'expliqua qu'il jouait de la flûte traversière, qu'il faisait partie d'un ensemble de musique de chambre, et participait de temps à autre à des concerts. Lorsqu'il jouait de la flûte, me confia-t-il, il semblait trouver en lui-même une paix dépourvue de toute ombre qu'il ne rencontrait nulle part ailleurs. Puisque là se trouvait le secret du bonheur de cet homme, je décidais d'approfondir la nature de ce qui le rendait si heureux. « Qu'est-ce qui vous rend si heureux lorsque vous jouez de la flûte ? » lui demandais-je. Sa réponse fut quelque peu surprenante. « Ce que j'aime le plus, c'est le doigté, le mouvement des doigts sur les touches, et la sensation de fragilité de la colonne d'air au cœur de la flûte, qui est palpable comme un être vivant ». J'avais déjà remarqué, plus tôt dans la discussion, l'emploi marqué de diverses expressions de type matériel ou organique pour s'exprimer ou répondre à mes questions, mais là, c'était nettement plus frappant. La description de la musique comme une activité exclusivement physique, puisque c'était ainsi qu'il décrivait le fait de jouer de son instrument, avait tout de même de quoi surprendre. Je le questionnais donc sur la nature de ce qu'il jouait, puisqu'il n'en parlait pas, se contentant de décrire son rapport à un objet matériel érigé en être vivant. « Qu'aimez-vous jouer principalement ? ». Sans hésiter, il me répondit : « Mozart ». « Alors Mozart se résume à un doigté et à une colonne d'air ? ».

Il me regarda de manière étrange, presque incrédule devant une question aussi saugrenue, et accepta tout de même de me répondre. « Non, Mozart, c'est beaucoup plus que ça ! Mozart... ». Il ne finit pas sa phrase et prit un air pensif. Je le relançais : « Vous n'avez pas terminé votre phrase. Qu'est-ce que c'est, Mozart ? ». Il fit comme s'il sortait d'une profonde

songerie, esquissa un geste de la main comme pour se donner courage ou soutenir ses propres paroles, en disant « Mozart, c'est... ». Mais il ne finit pas sa phrase, le geste s'interrompit, sa main se paralysa dans les airs, puis retomba lourdement, le mot ne venant pas. Mais la couleur de son visage avait changé, ses traits s'étaient quelque peu décomposés, et son corps s'affaissa lentement dans la chaise. Cet homme n'était plus le même, il avait vu quelque chose, quelque chose dont j'ignorais la nature exacte, quelque chose que je pouvais seulement pressentir. Certes il ne m'avait pas répondu, et quand bien même je ne pouvais répondre à sa place, je pouvais vaguement imaginer de quoi il s'agissait. Mais lui avait perçu le « problème », véritable gouffre dans sa pensée : l'absence de réponse est parfois une réponse aussi conséquente qu'une « véritable » réponse : l'absence s'avère souvent une présence encore plus prégnante et plus formidable que la présence effective. Le creux en dit souvent plus que le plein, pour les mots comme pour les personnes.

Je devais à plusieurs reprises reposer la question, sans jamais obtenir de réponse. Mais l'important était pour cet homme la prise de conscience, elle était au rendez-vous, même s'il n'était pas encore prêt à nommer l'objet ou le phénomène en question. Je reposai plusieurs fois la question au cours de la discussion qui suivit, de différentes manières : « Qu'est-ce qu'il y a dans Mozart, autre que le doigté et la colonne d'air ? ». Parfois il esquiva complètement, parla d'autre chose, comme s'il n'avait rien entendu, d'autres fois il me regarda et ne répondit rien. Cet homme posé qui au début de l'entrevue répondait à toutes mes questions sans trop de problème, n'était plus tout à fait là. Plus tard, avec les acquis de l'expérience, je devais apprendre à m'éloigner d'une question trop prégnante pour y revenir, très naturellement, par d'autres biais. Mais là, je voulais trop une réponse, de manière trop directe. Dans l'absolu, ce n'était pas un problème : il avait vu ce que je nomme maintenant dans de tel cas « son fantôme », la réalité qui lui posait problème. Simplement, par un questionnement plus subtil ou précis, il aurait pu venir à la nommer, ce qui lui aurait sans doute permis de se réconcilier avec elle. Bien qu'aujourd'hui, je doute encore de la

possibilité d'un tel résultat, car cet homme avait dû tant faire au cours de sa vie pour nier cette réalité, qu'il lui était difficilement possible de la convoquer de manière aussi crue.

## Tentative d'explication

Voici cependant aujourd'hui comment j'analyse la situation de cet homme. Il avait été formé comme médecin. Le vivant devait être pour lui un concept important avant même de faire ses études, pour qu'il décide d'y consacrer sa vie. D'autant plus qu'en l'écoutant, il utilisait très naturellement des métaphores et explications organiques, plus encore que les études ne sauraient l'expliquer. Car j'ai à d'autres occasions rencontré des médecins, qui bien qu'ayant une telle tendance ne la manifestaient pas d'une manière aussi appuyée. D'autre part, il véhiculait une vision médicale plutôt organiciste, c'est-à-dire matérielle, où la vision première est celle d'organes, qui fonctionnent ou ne fonctionnent pas, c'est-à-dire une médecine du visible, classiquement française, quasi mécanique, où prime la matérialité, et non pas les processus ou le psychologique.

Or si l'on suit un principe de Spinoza, tout à fait utile dans le travail de consultation philosophique, toute affirmation est une négation. Choisir quelque chose, c'est refuser autre chose, choisir un concept ou une explication, c'est refuser un autre concept ou une autre explication, n'en déplaise aux adeptes contemporains de la pensée inclusive, qu'il faudrait nommer pensée de la toute-puissance : ceux qui pensent que tout est dans tout, ainsi que son contraire. Car dans sa finitude, dans sa partialité et son imperfection, l'homme fait des choix, et ce qu'il ne choisit pas en dit au moins autant sur lui que ce qu'il choisit, la palette étant bien plus vaste. Ainsi ce médecin, en faisant dans sa vie primer l'organique et le matériel, tentait de rejeter aux oubliettes une réalité autre, que l'on pourrait nommer selon les circonstances, les personnes et les cultures : métaphysique, spirituelle, mentale, divine ou autre. Car les concepts ont en général plusieurs contraires ou opposés, qui lorsqu'on les prononce impliquent un choix qui vient

éclairer le terme initial. Ainsi, si notre homme avait opté « ouvertement » pour cette « autre » réalité, en la qualifiant ou la déterminant, en la nommant, on aurait à la fois su de manière plus précise quelle était cette réalité qu'il refusait, mais on aurait aussi précisé la nature de la réalité à laquelle il se cramponnait, par image miroir interposée. Mais ne l'ayant pas fait, nous n'avions qu'une notion approximative mais néanmoins substantielle de ce qu'il refusait.

Or si nous revenons à la question initiale qu'il posait : « J'ai tout pour être heureux, pourquoi ne le suis-je pas ? », que pouvons-nous en conclure ? Tentons une interprétation « sauvage » de son affaire. Sur le plan matériel, au deux sens du terme, financier et pratique, j'ai tout ce qu'il me faut, je suis comblé, reconnu, je n'ai plus rien à demander. Néanmoins j'ai besoin d'autre chose, d'un « autre », une autre chose que je préfère ignorer, dont je ne veux pas connaître l'existence, un désir que je ne saurais reconnaître que sous forme déguisée, tant pour son articulation que pour son assouvissement. Or cette chose que nous nommerons « immatérielle », puisque nous ne la connaissons que par sa négation et non par l'affirmation de son identité, constitue le besoin le plus pressant, voire le seul besoin, puisque le reste est comblé. Or le besoin est nécessaire pour vivre, sans lui nous sommes morts, car la vie est désir et satisfaction de désir. Voilà donc un homme, hanté par la vie, niant sa propre vie puisqu'il nie son propre besoin et souhaite l'ignorer. Il le satisfait tout de même de manière déguisée, en prétendant qu'il est autre chose qu'il n'est : il cache l'immatérialité sous la défroque de la matérialité, car c'est ainsi qu'il décrit ou explique son activité musicale. Néanmoins, l'objet du désir étant voilé, caché, nié, la satisfaction ne peut être que frustrée. De toute façon, en étant annoncée et clarifiée, elle serait sans doute aussi frustrée, mais au moins il y aurait réconciliation de soi à soi, tandis que là, cette réconciliation est impossible et le rejet de soi produit une douleur qui parfois peut devenir lancinante et pénible. Ceci est compréhensible, puisqu'un pan entier de soi est nié, amputé, ce qui au demeurant est un comble chez un esprit organiciste pour lequel l'être doit être complet, intégré et réparé afin d'être véritablement vivant. Nous avons là comme une forme de suicide

partiel, ou d'autodestruction. Mais pour qu'il y ait réconciliation, il faudrait identifier les présupposés sur lesquels ont été fondés l'existence, l'engagement existentiel – dans ce cas-ci, primauté et exclusivité de l'organique et du matériel – et admettre le côté bancal de cette exclusivité. Mais comment faire cela chez un homme de soixante ans, qui toute sa vie s'est efforcé de se concentrer sur un seul versant de son être ? Il a réussi à combler de manière satisfaisante, voire avec brio, les demandes multiples et diverses de cette partie de lui-même érigée en idole, et il lui faudrait maintenant admettre qu'il agissait là de manière réductrice et rigide. C'est non seulement lui-même qui serait mis en cause, mais la reconnaissance sociale, la gloire qu'il s'est octroyée au fil des ans, son statut, sa personnalité, le regard de ses proches, son existence tout entière qui s'est organisée, cristallisée ou rigidifiée autour d'une négation.

## Guérison ou pas

Néanmoins, il est une certaine différence entre une démarche de nature psychologique et une démarche de nature philosophique, si l'on peut ainsi généraliser. Dans la perspective qui est la nôtre, il n'y a pas à aller mieux, il n'y a pas à guérir, il n'y a même pas à atténuer la souffrance, non pas que cette dimension thérapeutique ou palliative soit exclue, mais simplement parce que ce n'est pas la finalité de notre affaire. Qu'il y ait problème, qu'il y ait souffrance, voire même qu'il y ait pathologie, nous ne le nions guère et ces termes sont utiles pour caractériser ce qui se passe, mais nous n'avons pas à « guérir », nous ne sommes pas « thérapeute », quand bien même la pratique philosophique peut avoir une dimension thérapeutique, et que périodiquement nos clients nous disent avoir trouvé dans notre pratique un certain bien-être ou une atténuation de leur souffrance morale. Certes, une personne vient nous voir en général parce qu'un problème lui paraît difficile à supporter ; certes, quelques collègues se nomment eux-mêmes philothérapeutes ; certes, la consolation ou la recherche du bonheur sont des termes familiers de la culture philosophique ; mais pour autant, ce n'est pas ainsi que

nous concevons notre pratique. Nous serions d'ailleurs sur ce point en accord avec Spinoza : ce n'est pas en cherchant le bonheur qu'on le trouvera. Nous pourrions en dire autant du problème : ce n'est pas en cherchant la « solution » au problème qu'il sera résolu. Les « solutions » ne sont d'ailleurs souvent que des « cache-sexe », des refuges pour se protéger du problème. Résoudre à tout prix un problème est d'ailleurs une vision quelque peu réductrice, qui renvoie à une phobie du problème.

De notre point de vue, la philosophie est un art de l'ailleurs, elle est le lieu de l'altérité, de l'inattendu et de l'impensable. Pour philosopher, d'une certaine manière il ne faut pas savoir ce que l'on cherche. On peut certes résoudre un problème – aucune raison a priori d'exclure cette possibilité – mais on peut aussi bien l'accepter, l'ignorer, en percevoir la nature dérisoire, apprendre à l'aimer, en comprendre la dimension constitutive de l'être, on peut le sublimer ou le transcender, autant de manières de traiter un problème, mais pour cela, pour trouver le chemin approprié, il faut abandonner toute velléité spécifique, qui subordonnerait la réflexion à une finalité prédéterminée et nous empêcherait de voir ce qui se passe. Car le maître mot, s'il en est un, est pour nous la conscience : voir, percevoir, apercevoir ; là se trouve dans notre perspective l'ancrage, le non-négociable, quand bien même le sujet nous avoue en fin de compte, explicitement ou non, qu'il ne souhaite pas voir. Car il sait qu'il y a là quelque chose qu'il préfère ne pas voir, il est conscient de son désir ou de sa volonté de non-voir. Il a vu, il a perdu cette virginité factice dont il ignorait la nature, et s'il désire retrouver l'originale, s'il regrette le jardin d'Éden et souhaite y retourner, il le fera en connaissance de cause, même s'il réussit à peu près à l'oublier en un second temps. Ainsi Socrate nous invite à chercher ce que nous cherchons sans savoir ce que nous cherchons, quitte à décider de ne plus le chercher : nous ne devons pas décider à l'avance ce que nous cherchons, la nature de l'objet recherché reste encore à déterminer. Nous devons tracer de nouvelles pistes à partir d'indices, et découvrir peu à peu l'objet de

la quête, tout en sachant que cet objet n'est pas une idole mais une icône ; il ne constitue pas la substance, il ne représente pas l'inconditionné, il est uniquement reflet et circonstances. Ainsi lorsque notre médecin ne nomme pas cette dimension qui l'habite mais qu'il refuse d'habiter, il n'y a rien là d'extraordinaire. Pour Schiller, l'homme est pris dans la tension entre le fini et l'infini, il se tient au croisement de deux dimensions antinomiques, fracture de l'être. Il y a là une spécificité humaine. Les bêtes ne sont que dans le fini, les dieux ne connaissent que l'infini, nous explique Platon, ils n'ont donc besoin ni l'un ni l'autre de philosopher. Ce heurt entre la finitude et l'infini se niche au cœur de l'histoire humaine, histoire singulière et histoire collective, au cœur du drame humain, drame singulier et drame collectif, et l'on ne voit pas comment on pourrait y échapper et en guérir.

Pas plus que l'on ne saurait échapper à la mortalité ou à l'humanité, car ces deux maladies sont constitutives de notre existence. Ou de manière ironique, disons que nous pouvons les guérir uniquement par leur accomplissement. Tout comme nous dirions qu'un cancer se guérit en allant jusqu'au bout de son processus. L'homme est sa propre maladie, nous indique la philosophie, que prétendrait-elle donc guérir ?

Que va faire notre médecin en sortant du cabinet de philosophie, va-t-il échapper au questionnement ? Va-t-il fuir la prise de conscience ? Nous n'en savons rien et ce n'est pas notre souci, aussi cruel et inhumain que cela paraisse. Cela ne nous intéresse guère, ou bien nous intéresse sur un plan purement anecdotique, mais ce n'est pas notre souci. Il est venu, il a vu, il n'a pas dit, mais il a perçu, il a reconnu ; que faire de plus ? Nous l'avons invité à nommer le fantôme, il a préféré ne pas l'invoquer. N'était-il pas prêt ? N'est-il pas fait pour cela ? Ne le souhaite-t-il pas ? Nous n'avons pas à savoir pour lui, à décider pour lui, à vouloir pour lui. Il est venu au bal, nous l'avons invité à danser, il a souhaité faire uniquement quelques pas puis il s'est lassé, il a eu peur, ou bien il a décidé que la danse n'était pas une activité pour lui. Le présumé de l'entretien





philosophique est le libre consentement : nous avons là un individu autonome, dont nous penserons ce que nous voulons, mais l'important est uniquement ce qu'il pense de lui-même, ce qu'il pense pour lui-même, ce qu'il pense à partir de lui-même, quand bien même à travers nos questions nous l'invitons à penser plus avant, à penser à côté, à penser autrement. Nous l'aurons invité à voir, il aura vu ce qu'il aura pu voir, il aura vu ce qu'il aura voulu voir. Nous aurons déclenché un processus qui vivra la vie qu'il vivra. Sans plus ni moins.

## Se voir et s'entendre

Ceci dit, nous devons avouer que dans notre pratique nous ne sommes pas neutres : nous avons en effet un souhait qui n'est pas totalement indéterminé, sans quoi il n'y aurait guère de pratique digne de ce nom, ou sa nature en serait inconsciente. Nous avons d'ailleurs une certaine suspicion pour ceux qui ne savent pas comment ils opèrent, ceux qui sous prétexte de liberté et de créativité prétendent que selon les cas ils travaillent différemment, comme si pour chaque personne tout changeait. Simplement ils n'osent pas avouer ou identifier leurs ancrages philosophiques, tant au point de vue du contenu que du point de vue méthodologique. Ce flou artistique n'est que prétexte aux pires aberrations, à l'inconsistance et au narcissisme. Ainsi pour nous, le maître concept est la conscience. Soucieux de cela, nous nous sommes aperçu qu'il y avait un problème pratique. Souhaitant que le sujet qui consulte voie ce qui se passe, nous avons réalisé que durant la consultation, devant se concentrer sur nos questions et sur les réponses qu'il devait produire, il ne pouvait pas voir ce qui se passait. Il ne se voyait pas lui-même répondant, pas plus qu'il ne nous voyait le questionnant. Pris dans le coup par coup, il n'avait aucune perspective générale qui permettrait d'aller plus avant dans la démarche, c'est-à-dire de mieux voir. D'autant plus que fréquemment, après une heure de consultation, le sujet est dans un état de dissonance cognitive, quelque peu chamboulé d'avoir cheminé en des lieux étranges, et il lui est

quasiment impossible de se rappeler ce qui s'est passé. Pourtant nous le souhaitons, à la fois pour qu'il puisse se connaître lui-même et profiter de son travail philosophique, ensuite pour qu'il voie comment nous avons fait, pour qu'il comprenne qu'il n'y a aucun tour de passe-passe, afin qu'il reconnaisse quelques opérations de base de la pensée qu'il pourra lui-même réutiliser par la suite. Nous avons donc proposé en un premier temps à ceux qui le souhaitaient d'enregistrer les discussions, plus tard, une fois résolu les problèmes techniques, nous leur avons proposé de les filmer afin de revoir plus tard l'échange. Mais à notre grande surprise – la naïveté ne connaît guère de limites –, nous avons remarqué que la plupart des personnes ne souhaitaient pas écouter ou voir ces enregistrements, sans toutefois avouer ce choix, caché derrière d'obscurs alibis.

Les diverses fois où nous avons obtenu une explication pour ce phénomène, bien que très liminaire, autre que « Je n'ai pas eu le temps » et « Je le ferai bientôt », tournaient autour du sentiment de nullité personnelle lié à l'exercice. D'ailleurs, cela nous a été confirmé par plusieurs clients parmi ceux qui ont réussi à trouver le courage – et le temps – de se voir ou de s'entendre, qui nous ont avoué s'être trouvé « idiot » ou « incapable de répondre aux questions ». Néanmoins, ceux qui avaient invité un proche à partager ce moment ont souvent relaté que ce dernier n'en avait pas la même perception, qu'ils trouvaient souvent l'exercice plus révélateur et intéressant que la personne concernée. Ce qui confirme une hypothèse très utile pour le travail en groupe : les autres sont nettement plus conscients que nous-mêmes de nos propres limites ; ils ont moins à y perdre et acceptent plus de les percevoir, de surcroît ils y sont habitués. Les autres nous connaissent donc souvent mieux que nous-mêmes, autre postulat qui nous distingue de nombreux thérapeutes. Mais plus récemment, nous avons commencé à inviter le sujet à venir analyser avec nous l'enregistrement de sa consultation, afin de dépasser le premier degré, impressionniste, honteux ou craintif, pour tenter de découvrir ensemble le sens de ce qui a émergé.

# Rejet de soi

Il est deux incidents qui nous paraissent illustrer ce « rejet de soi », de manière marquante. La première concerne un homme d'une trentaine d'années, venu nous voir parce qu'il se posait une question très pratique : « Dois-je retourner faire des études ? ». Au bout d'un quart d'heure de discussion, le problème de fond, le problème derrière le problème – ou tout au moins un problème derrière le problème – apparut clairement, comme toujours dans la bouche du sujet : avec ses propres mots. En fait, il souhaitait être aimé, et le retour aux études était simplement une stratégie conçue comme outil de réussite personnelle et sociale lui permettant d'être enfin aimé, ou mieux aimé, ou plus aimé. Lorsque cette personne entendit ses propres mots, après un instant d'hésitation où il se tint coi, il se leva brutalement, furieux, et déclara qu'il voulait partir, qu'il « en avait assez », expression au demeurant tout à fait intéressante, qui exprime tout autant l'agacement que la saturation ou la satisfaction. Pour celui qui entend de telles paroles, « Je veux être aimé », sans être partie prenante du drame interne de cette personne, qu'y a-t-il là de si extraordinaire ? Vouloir être aimé, souhaiter être plus aimé ou mieux aimé, quoi de plus banal ! Il n'y a pas de quoi fouetter un chat ! Mais pour cette personne, cet aveu était un véritable drame. Pourquoi était-ce le cas ? Quelle était son histoire ? Encore une fois nous paraîtrions inhumain ou cruel, mais la narration du vécu n'est pas notre affaire, l'origine historique ne nous intéresse guère ; nous dirions même qu'elle est souvent mensongère, ou tout au moins qu'elle occulte la réalité présente du sujet. Ainsi cet homme ne supportait pas de s'entendre dire qu'il voulait être aimé, ce pan sentimental ou émotionnel de lui-même était de l'impensable, de l'insoutenable. Or c'est précisément ce lieu de la résistance qui nous intéresse. Car l'être de l'homme est avant tout un être vivant, avec des besoins, des fragilités, des craintes, que le philosophe tente de traiter, de résoudre ou d'occulter, de transformer ou d'annihiler. Ainsi, mettre le doigt sur une résistance, obtenir une réaction, c'est rendre visible la vie derrière la parole, l'esprit derrière la lettre, le sujet derrière l'objet. Tout

comme le médecin donne un léger coup de marteau sur le genou pour en examiner la réaction et la vivacité, le questionnement tente de chercher les points névralgiques de la pensée et donc de l'être. Là où cela résiste, là se trouve de l'être, l'être comme pathologie, l'être comme manière d'être, l'être comme dynamique, l'être comme raison d'être, l'être comme absence d'être. Pour cet homme, ce n'est pas le fait qu'il souhaite être aimé qui est intéressant, mais le fait qu'il ne puisse pas l'admettre. Que va-t-il donc mettre en œuvre pour ne pas voir cette dimension prégnante de son être ? Va-t-il l'accepter lorsqu'il la verra, ou se mettra-t-il en colère, comme il l'a fait avec nous ?

Le second incident concerne une femme d'une soixantaine d'années. Elle me connaît déjà car elle participe à des ateliers collectifs dans une bibliothèque municipale depuis quelques années, et elle a un problème pratique qu'elle voudrait résoudre. Son employeur, pour qui elle travaille depuis des années, souhaite la faire partir en préretraite. Elle ne le désire pas mais se demande tout de même s'il vaut la peine de se battre et refuser, ce qui est toujours possible, ou bien s'il lui faut simplement accepter ce qui lui est demandé. Je lui pose quelques questions pour comprendre le contexte et j'apprends les faits suivants. Elle a travaillé toute sa vie pour le même employeur, elle n'a pas eu de famille et s'est beaucoup investie dans son emploi. Bien évidemment, en cherchant à identifier sa principale motivation pour le travail, nous tombons très naturellement et facilement sur la crainte de la mort. À nouveau, rien là de très extraordinaire. Il est un certain nombre de concepts que je nomme « concepts épouvantails » et chacun d'entre nous en élit un sans le vouloir, qui est par excellence le concept que nous tentons en permanence de fuir ou ne pas voir. Ces concepts tournent tous autour de l'annihilation de l'être, ils incarnent le néant de manières différentes, ils éclaircissent sous des lumières diverses. En gros, on retrouve toujours à peu près les mêmes concepts. Il s'agit de ne pas être aimé, de ne pas être utile, de ne pas être reconnu, de ne pas être libre, de n'avoir rien, de n'être rien, d'être impuissant, de souffrir, et bien entendu de mourir, ce qui était le cas de cette personne. On pourra rétorquer à cette liste que ces

idées « négatives » se rejoignent, qu'elles tournent toutes autour de la même chose, et nous serons d'accord puisqu'il y s'agit toujours de « non être », de cessation d'être, d'absence d'être, de manque d'être. Or, comme l'indique Spinoza avec son *conatus*, l'être désire toujours persévérer dans l'être.

Néanmoins, si psychologiquement ces distinctions reviennent au même, sur le plan existentiel cela n'est pas du tout pareil, car selon les cas le sujet recherchera principalement l'amour, l'utilité, la reconnaissance, la liberté, la possession, la surexistence, la puissance, le plaisir, la vie. Et quand bien même le sujet pourrait en vouloir plusieurs ou les poursuivre tous, il est en général un concept spécifique qui est le concept-clé, qui renvoie à ce que je nomme le « concept épouvantail », celui qui incarne particulièrement pour cette personne particulière le néant. Cette crainte, ou fuite, constituera la clef de voûte de son axiologie existentielle et conceptuelle. Bien entendu, il faut parfois creuser le fouillis conceptuel et démêler l'écheveau d'idées pour identifier cette pierre angulaire. Car selon le principe du poulpe, qui projette de l'encre pour protéger sa fuite, l'esprit humain crée de la confusion pour cacher aux autres et se cacher à lui-même le point névralgique de son fonctionnement, une perspective dont la simple évocation peut le faire frémir. Et lorsque l'on questionne un sujet afin de déceler ce point névralgique, il présente souvent les caractéristiques de ce que nous nommons le syndrome du noyé. Il se débat frénétiquement, projette sa parole en tous sens, proteste, devient agressif, saute du coq à l'âne, autant de manœuvres de diversion sans doute inconscientes qu'il devient parfois difficile de circonscrire et éviter, tant la raison n'est plus de la partie. Parfois, il faut tout simplement en arriver à la conclusion que la personne n'est pas prête à identifier ce trou noir de sa pensée. Je nomme ce concept « trou noir » car à l'instar d'un trou noir astronomique, il semble absorber toute l'énergie mentale du sujet, tant et si bien que rien n'apparaît aux alentours de ce concept, où un vide se crée. Il est donc très délicat de le cerner.

Pour cette femme à la veille de la retraite, comme nous l'avons indiqué, le trou noir, le concept

épouvantail était la mort, ce qui est un classique, au demeurant tout à fait sensé. Quoi de plus naturel pour un être vivant que de refuser la mort, ne serait-ce que sous la forme d'une idée ! Ainsi durant la discussion s'établit clairement et sans trop de résistance que la fuite ou la crainte de la mort avait été la principale raison pour cette femme de se plonger à cœur perdu dans le travail. Mais évidemment, principe de réalité, tout ce qui avait été repoussé aux calendes grecques durant la vie active se retrouvait de manière implacable à l'orée de cette période, aussi longue fût-elle. Ce rendez-vous mille fois repoussé devenait incontournable. Je dois néanmoins avouer avoir été surpris de la facilité relative avec laquelle ce concept avait émergé et avait été travaillé durant la consultation. Mais une autre surprise m'attendait, plus marquante. Une fois la discussion terminée, je m'absentais une dizaine de minutes pour aller à mon ordinateur afin de graver l'enregistrement de la conversation sur un CD. Lorsque je revins et que je tendis le boîtier à cette personne, elle se mit debout, fit des grands gestes de la main et me lança : « Ce n'est pas moi qui ai parlé ! Ce n'était pas moi ! ». Je lui répondis tranquillement que de toute façon cet enregistrement lui appartenait, qu'elle pouvait le prendre et en faire ce qu'elle voulait. Elle prit avec elle le CD, mais ce fut la dernière fois que je vis cette personne, elle ne participa plus jamais à aucun atelier.

## Échec ou pas

Cette dernière réaction, ainsi que d'autres de la même trempe, pose d'ailleurs la question de la continuité du travail philosophique ainsi que sa rentabilité commerciale, s'il s'agit d'une pratique aussi risquée. Sur ce sujet les praticiens n'auront pas tous la même vision des choses. Lors du Congrès international de Séville, nous eûmes sur ce point une différence avec Lou Marinoff, un célèbre collègue américain. En effet, celui-ci, plutôt fier de son travail, contait à l'auditoire ses succès, lorsqu'il nous « confia » un de ses échecs. Il s'agissait d'un client qui ne revint pas suite à un entretien où il avait découvert un concept dérangeant. Comme cet

incident était décrit de manière négative, je soulevais lors de la discussion l'objection qu'au contraire, cela prouvait qu'un point crucial avait été touché, ce qui me semblait être le but de la consultation philosophique. Ironiquement, mais pourtant sans plaisanter, j'avais l'hypothèse qu'au contraire c'était sans doute la plus réussie des entrevues décrites ce jour-là, puisque le sujet en question estimait avoir terminé ce qu'il avait à faire avec le philosophe, et que c'était à lui désormais, seul, de faire son propre travail. Et sans doute ou peut-être, lors de cette dernière – ou unique – consultation il

avait aperçu ou identifié le concept «épouvantail» qui l'habitait, et cela lui avait suffi. Une fois sorti du cabinet, c'est au sujet de voir s'il préfère oublier ce concept ou le faire vivre, ce n'est plus l'affaire du philosophe référent, dans la mesure où le sujet va désormais délibérer par lui-même sur la question. À lui de voir par la suite s'il éprouve le besoin de revenir consulter le philosophe, de décider s'il a besoin d'une certaine assistance dans la mesure où il se sent dépassé par sa propre pensée, ou de simplement continuer son chemin après cette petite pause philosophique.



Entre-vues • [www.entre-vues.net](http://www.entre-vues.net)



Pôle Philo, service de Laïcité Brabant wallon • [www.polephilo.be](http://www.polephilo.be)

**KRISTOF VAN ROSSEM** – Philosophe / Collaborateur éducatif Spes Forum / Lecteur dans l'éducation des professeurs à l'Institut supérieur de Philosophie, KU Leuven / Professeur de philosophie à l'École Supérieure de Bruxelles (HUB)

” *Apprendre des autres sans réflexion autonome est une peine perdue.* (Confucius)

### Résumé

En tant que méthode philosophique, le dialogue socratique permet d'interroger l'expérience et le sens commun et de doter les jugements intuitifs de tout un chacun d'un fondement solide.

Dans le présent article, il sera question du cadre historique, des modalités concrètes, des différents niveaux communicationnels et, enfin, du rôle de l'animateur. L'enjeu majeur est de montrer à quel point la pratique quotidienne du professionnel, professeur etc. est, à tout bien considérer, proche du dialogue socratique : il y va, en effet, de l'interaction avec les élèves et les collègues. Que nous apprend Socrate ? Qu'il faut faire preuve d'une sensibilité morale aiguë aux particularités de chaque cas auquel l'on se trouve, en sa qualité de professionnel, confronté.

## Introduction

Le présent article traite du dialogue socratique, une manière de philosopher en laquelle je me suis spécialisé depuis quelques années déjà avec des collègues comme Hans Bolten. Dans un tel contexte, un groupe se compose d'habitude d'amateurs de

philosophie, mais souvent, il s'agit de professionnels désireux de se pencher en groupe sur des questions philosophiques ou déontologiques. Au fil des années, nous avons collaboré avec plusieurs groupes professionnels, tels que constructeurs, infirmiers, managers, le fisc hollandais, etc. ainsi que des professeurs.

” *La philosophie s'arrête là où l'on croit comprendre.* (Platon)

Dans ce qui suit, je vais décrire les caractéristiques d'un dialogue socratique (§ *Le dialogue comme pratique philosophique*) et le cadre philosophique (§ *Quelques repères historiques*). Il importera de mettre à jour un certain nombre de règles pratiques *in-formant* le dialogue socratique (§ *Préceptes dialogiques*). Il sera ensuite question des objectifs concrets (§ *Résultats du dialogue socratiques*) et j'indiquerai pour finir quelques différences importantes entre un dialogue philosophique comme on a l'habitude de faire dans la tradition de Lipman avec des enfants et un dialogue socratique.

## À quoi sert la philosophie ?

Pourquoi l'homme s'intéresse-t-il à la philosophie ? Pourquoi l'un tend-il à des réflexions philosophiques infinies, alors que l'autre s'occupe de la pratique ? Voilà une dichotomie intenable. À tout bien considérer, il n'existe aucune différence entre théorie et pratique. La vie active est-elle vraiment plus

importante que la vie contemplative ? La question a soulevé des débats et des conflits sociaux infinis. La vaisselle, le jardinage ou le nettoyage d'une classe demandent toujours un certain effort intellectuel, tout modeste qu'il soit, tandis que la lecture d'un livre ou la recherche scientifique constituent également des actes. Un homme « réfléchit » et « agit » en même temps.

Ensuite, l'antithèse « théorie-pratique » semble sous-entendre que la philosophie ne serait qu'une activité désintéressée. Somme toute, elle ne tiendrait qu'à un engouement individuel. En effet, d'aucuns préfèrent le roman, d'autres le foot et d'autres encore, la philosophie. Les derniers dévorent des livres sur la destination humaine, sur l'âme et la vie réussie, sur la société idéale et l'univers. La lecture finie, ils passent à l'ordre du jour.

Dans cette optique, la philosophie devient un musée d'idées et de réflexions pétrifiées, ressassées à l'infini. Comme le dit Kierkegaard : « c'est bâtir des châteaux en Espagne tout en vivant à côté dans un taudis ». Ou encore, lever les yeux pour admirer les arbres (« intellectuels ») au lieu de fouiller entre les racines. La situation était telle jusqu'il y a peu, depuis lors les choses ont changé. Actuellement, l'on observe un regain d'intérêt pour la philosophie, qui tient à des besoins quotidiens à la fois individuels et sociaux. La société contemporaine, en effet, nous incite à assumer notre autonomie intellectuelle vis-à-vis du sens de la vie, des missions, des valeurs, du bien et du mal, de la vie et de la mort, du droit et du tort. Naguère, l'Église et les autorités fournissaient des réponses toutes faites à ces questions – si déjà elles se posaient – ; à l'heure actuelle, c'est l'individu même qui a à répondre de ses actes. Comment rendre compte de cette évolution ? Pour l'instant, le constat suffit.

Beaucoup a déjà été dit sur ce que cela signifie pour l'éducation des enfants : chaque jour donne l'occasion de parler, réfléchir, philosopher sur des actes quotidiens très concrets qui sont tellement remarquables qu'ils exigent d'être explorés. Des pédagogues/philosophes comme Lipman, Dewey, Matthews etc. ont décrit les bienfaits et les résultats

de la pratique philosophique avec des enfants. Ils ont également développé des matériaux et des méthodes qui sont à présent assez connus et utilisés. Qu'est-ce qui distingue alors un dialogue philosophique avec des enfants, des adultes, d'un dialogue socratique ?

Avec Confucius, Socrate a été un des premiers à faire du dialogue une pratique philosophique à part entière, tradition à laquelle, sans doute, nous appartenons toujours.

## Le dialogue comme pratique philosophique

Le dialogue est issu d'une tradition philosophique née vers les années 1920. Par le biais d'entretiens avec ses étudiants, le philosophe allemand Leonard Nelson (1882-1927) est le premier à avoir mis en pratique l'idéal kantien de la philosophie critique. La *Philosophisch-Politische Akademie* qu'il a fondée existe toujours, même si aujourd'hui, ce n'est plus l'unique endroit où les philosophes organisent des dialogues « nelsoniens ».

La philosophie nelsonienne est axée sur deux éléments essentiels. Tout d'abord, l'examen philosophique sert à révéler notre manière d'être au monde et nos valeurs basales. La philosophie doit dresser l'*inventaire* de nos intuitions fondamentales. Ensuite, il importe de les légitimer et de les « prouver ». Seule l'intuition du bien et du mal n'est pas suffisante. En tant qu'instance de *légitimation*, la philosophie a une tâche vitale : « comment fonder nos intuitions ? ».

La mise à jour et la légitimation des idées fondatrices constituent dès lors l'enjeu majeur de la pratique philosophique. Ce genre de philosophie dans la tradition nelsonienne repose sur un scénario plus ou moins fixe.

## Le scénario du dialogue socratique

Quant à sa structure logique, le dialogue socratique mis en pratique ressemble à celui de la tradition allemande. Le schéma suivant éclairera notre propos :

Question fondamentale
Exemple
Thèse
Argument
Valeurs et principes

Un exemple clarifiera peut-être le déroulement de cette structure.

- ▶ « Quand faut-il (ou ne faut-il pas) accéder au souhait de mon enfant ? » : la question, posée fréquemment, chaque fois différemment, est *fondamentale* pour des parents, essentielle sur le plan abstrait.
- ▶ **Exemple.** La question fondamentale étant posée, les intervenants choisissent un exemple, une anecdote authentique thématissant la problématique. Il est important que l'intervenant figure lui-même dans son histoire, de préférence en tant que protagoniste. L'anecdote mentionnée dans le paragraphe précédent est représentative de ce qui fera l'objet du dialogue ultérieur.
- ▶ **Thèse.** Dans la suite du dialogue, les thèses défendues par chacun des participants, c'est-à-dire leurs réponses respectives à la question fondamentale appliquée au cas concret, sont examinées. Une thèse possible serait : « Je ne suis pas obligé d'accéder à la demande de Marc, mon enfant (en ne lui donnant pas de bonbons par exemple) ».
- ▶ **Argument.** Au bout d'un certain temps, les intervenants auront avancé plusieurs thèses. Dans un stade suivant, ils invoqueront des arguments à l'appui de leur point de vue. Pour le cas particulier de Marc, un argument possible serait : « ...cela va à l'encontre de mes principes. Lui donner des bonbons témoignerait d'un manque de soin pour sa santé ».

▶ **Principe.** La thèse évoquée et les arguments à l'appui se prêtent, bien entendu, à une recherche approfondie des principes sous-jacents. Ici, la maxime pourrait être : « Je suis responsable de la santé de mon enfant.. ».

En pratique, cependant, le dialogue socratique ne correspond pas forcément à ce scénario argumentatif. Tout d'abord, le participant a souvent du mal à entrevoir ses propres intuitions, ses arguments personnels et les principes en jeu. En outre, les autres intervenants ont chacun leurs propres perspectives, arguments et convictions divergentes. En réalité, la conversation constitue un amalgame de points de vue, d'arguments et d'interprétations. S'y ajoute que certains participants ne réussissent pas à préserver leur calme lorsqu'un interlocuteur ne partage pas leur opinion. Bref, le dialogue socratique risque d'échouer à cause de ce « bruit ». Après quelques heures déjà, les participants peuvent perdre le fil. Pour y remédier, il existe un certain nombre de règles et de modèles communicationnels.

## Le dialogue : caractéristiques et règles

Outre Nelson, qui s'est surtout occupé du fondement philosophique de la méthode, il faut mentionner Gustave Heckmann (1818-1996), son élève, qui a repris son procédé et a perfectionné la pratique du dialogue socratique en explicitant les règles et en introduisant le principe du métadialogue (cf. infra). Au cours des années, il s'est avéré toutefois que l'approche de Nelson et de Heckmann n'est pas sans problèmes – des problèmes toujours d'importance pour les adhérents contemporains de la Philosophisch-politische Akademie. Plus concrètement, quatre aspects semblent entrer en ligne de compte.

### Les traits distinctifs du dialogue socratique :

Le rapport concret au monde
L'entente intersubjective
Le traitement à fond des questions soulevées
Le consensus comme finalité

Le problème du consensus mérite une attention particulière, vu que l'aspiration à celui-ci constitue une des pierres angulaires du dialogue socratique. Pour les participants, cela signifie la possibilité même d'un sociolecte et d'un imaginaire communs. Une telle situation communicationnelle, cependant, est plutôt rare. C'est surtout à l'animateur de promouvoir les chances de l'entente intersubjective. Pour y parvenir, il dispose de certains instruments. Ainsi, il peut demander à n'importe quel participant de reformuler par ses propres mots ce qu'un interlocuteur vient de dire, ce qui représente, pratiquement parlant, une stratégie efficace pour atteindre l'entente intersubjective. Dans d'autres cas, il partira du témoignage écrit des participants (sur *flip-over*<sup>103</sup>). Que ce soit donc de manière orale ou écrite, le dialogue devient ainsi le lieu où l'expérience vécue a à s'explicitier par l'intermédiaire du langage, ce qui présuppose un certain effort.

Le consensus n'a rien d'évident, mais au fur et mesure que progresse le processus dialogique, on prend conscience des valeurs qui structurent les pratiques quotidiennes et, partant, de la possibilité de les changer. Ainsi l'on arrive à mettre à jour certains points aveugles, à questionner des habitudes de pensée et à mesurer jusqu'à quel point les participants peuvent faire concorder leurs visions du monde respectives. Même pour les intervenants expérimentés, ces résultats comptent parfois plus que le consensus en tant que tel. Ou encore : le cheminement importe plus, sans doute, que la destination visée.

Après l'introduction de la méthode aux Pays-Bas, il y a environ quinze ans, les quatre caractéristiques de base ont donné lieu à la formulation d'un certain nombre de règles communicationnelles moins normatives que descriptives qui définissent la pratique même du dialogue socratique.

À première vue, les règles semblent assez « strictes » et, en effet, selon Nelson, l'art du dialogue socratique ne va pas sans une certaine discipline. À ce propos, il écrit : « La philosophie n'est pas une affaire d'intelligence mais de volonté ». Si les

participants rentrent fatigués après une session, c'est qu'ils doivent constamment respecter la première et la troisième règle, c'est-à-dire la double exigence de l'entente réciproque et de la précision. Les premiers pas sont toujours les plus durs. La pratique continuée du dialogue socratique n'est de toute façon pas sans conséquences pour tous ceux qui, de par leur profession, entrent quotidiennement en contact avec autrui. Un bref aperçu des résultats obtenus grâce à ce genre de dialogue (voir infra) suffira pour convaincre le lecteur de sa plus-value morale réelle.

#### Les règles communicationnelles :

On part d'un exemple concret. Tout énoncé abstrait doit se rapporter au cas en question et il faut expliquer les modalités précises de ce rapport.

**Bref : soyez concrets !**

Les participants sont responsables de leurs propres paroles. Impossible donc d'invoquer un quelconque principe d'autorité. Ne sont admis que les arguments objectivement pertinents.

**Bref : dites ce que vous voulez dire !**

Le dialogue en cours est basé sur l'idée de la compréhension intersubjective.

**Bref : essayer de mener un dialogue !**

### Les niveaux dialogiques

---

À partir des années 1970, Gustav Heckmann propose de distinguer plusieurs niveaux communicationnels. La question, pour lui, est de savoir si le dialogue se déroule à la satisfaction générale de tous les intervenants. L'on peut résumer les niveaux en question de la sorte :

► L'examen socratique proprement dit ou le *dialogue primaire*. Il s'agit du dialogue dont les différentes étapes ont été présentées plus haut : l'analyse du cas tout comme la mise à jour, l'explicitation et l'évaluation des points de vue, des arguments et des principes mobilisés dans un dialogue donné.





- ▶ Le *dialogue secondaire ou métadialogue* thématise le déroulement du dialogue primaire, c'est-à-dire l'interaction effective entre les participants et leur manière de s'y rapporter. On s'engage jusqu'à quel point ? Quelles sont les émotions que suscite le dialogue ? Ce sont là des questions vitales qui ont trait au contenu même du dialogue. C'est à ce moment qu'est soulevée aussi la question du sens du dialogue et du rôle de l'animateur. Enfin, le métadialogue contribue à l'autoréflexion : la prise de distance vis-à-vis du dialogue primaire favorise en effet la sensibilité transcendante, la pensée sur la pensée (Kant).
- ▶ Le troisième type communicationnel, celui de la conversation stratégique, proposé par Jos Kessels, concerne alors la structure du dialogue primaire et évalue le pour et le contre des manières de faire des participants. Elle permet en outre de fixer d'éventuelles limites temporelles. L'animateur, quant à lui, peut stimuler une décision stratégique, veiller à la qualité stratégique du dialogue et aider à expliciter certaines décisions. Il n'intervient jamais au niveau du contenu, étant donné que c'est le groupe même qui est responsable du cours de la conversation.

Dans la tradition heckmannienne, le dialogue secondaire est coordonné par un « rapporteur », un accompagnateur secondaire ou un participant, ce qui évite des mécontentements à l'égard de l'animateur. Dans le cas contraire, l'animateur se trouverait inévitablement dans une position défensive. De par sa participation au métadialogue, l'animateur a l'occasion d'exprimer son opinion personnelle concernant son rôle ou la méthode mise en œuvre. En même temps, il peut répondre, si besoin est, à des questions relatives à sa vie personnelle.

## Variations et essences

En fonction du temps disponible et du besoin spécifique du groupe, le poids des éléments méthodologiques varie. Avec le groupe, il dispose de tout un éventail de possibles dialogiques, dont voici quelques exemples :

- ▶ Le groupe choisit un cas exemplaire et essaie d'en dégager l'enjeu fondamental.
- ▶ Soit l'animateur, soit les participants proposent la question à traiter. À dessein, un modeste exercice heuristique est peut-être souhaitable (liste de sujets préétablie, séance de brainstorming).
- ▶ À partir du cas qui sert de point de départ, l'animateur invite chaque participant à formuler son appréciation ou donne la priorité à celle ou à celui qui a proposé l'exemple. Ensuite, il demandera au groupe d'examiner davantage les opinions avancées.
- ▶ Le choix de la question fondamentale susceptible d'être approfondie peut également être soumis au jugement des participants.
- ▶ La stratégie de l'animateur est convergente ou divergente. Il s'efforce ou bien, à partir d'une question particulière, d'obtenir un consensus, ou bien de thématiser la pluralité des interprétations et, par ce biais, d'effectuer un choix raisonné.

Indépendamment des modalités concrètes, le dialogue socratique semble s'appuyer sur un seul et même principe, à savoir l'exemplarité du cas à investiguer. L'analyse de celui-ci permet de réinsérer l'abstrait dans l'expérience vécue. Ainsi, l'examen dépasse la discussion purement théorique ou hypothétique. Le dialogue socratique n'est pas de l'ordre du savoir (*épistémè*), mais, bien au contraire, de celui de la sagesse (*phronésis*). Celle-ci, on le sait, figure au centre de l'éthique<sup>104</sup> aristotélicienne et elle ne relève pas de la raison théorique, mais de la sensibilité à la concrétude. Jos Kessels présente cette distinction de la façon suivante :

**Épistémè** : un savoir

- ▶ théorique ;
- ▶ conceptuel, c'est-à-dire ayant trait à des notions abstraites (principes, théorèmes, règles) ;
- ▶ propositionnel (un ensemble de règles abstraites, qui informent l'expérience) ;
- ▶ cognitif et intellectuel, transcendant les désirs et les émotions ;
- ▶ didactique ;
- ▶ vérifiable, intemporel et objectif (suivant le modèle de la *mathésis*).

**Phronèsis** : une manière de faire

- ▶ pratique ;
- ▶ expérientielle ;
- ▶ casuistique ;
- ▶ contextuelle ;
- ▶ spécifique aussi bien que complexe ;
- ▶ flexible (liée au tact et au bon sens) ;
- ▶ empirique, c'est-à-dire qu'elle ne s'apprend pas mais ne s'acquiert que par la pratique (« praxis »).

Selon Aristote, l'universalisme moral est par définition inadéquat pour des cas concrets comme celui de Marc. La *phronèsis* (la pratique) est de par nature variable, incertaine, vague et scandée par le moment. Ce qui décide ici, c'est l'aptitude au discernement. Dans le même contexte, le dialogue socratique n'a rien à voir avec la dispute ; il conduit, par contre, à l'entendement philosophique.

## L'animateur

Le dialogue socratique est anti-autoritaire, une tradition séculaire à laquelle appartient aussi Nelson. Cela signifie que toute forme d'enseignement devrait, en fait et en droit, se passer de jugements de valeur arbitraires. C'est la raison pour laquelle Nelson apprend aux participants à examiner leurs propres jugements de façon critique ; ce qui fait de sa pratique un neveu lointain de la méthode socratique. Voilà une manière de philosopher dont s'inspirent encore nombre de concernés. Dans quelle mesure l'animateur a-t-il le droit de manipuler le dialogue ? Comment assumer la responsabilité du processus d'apprentissage ? La pratique en question nous révèle à quels critères doit répondre un bon animateur.

À cet effet, Heckmann propose l'échelle pédagogique suivante :

- ▶ L'animateur reste impartial, ce qui lui permet de porter un jugement sur la manière dont les interlocuteurs s'énoncent.
- ▶ Dès que les participants ont tendance à généraliser, il les invite à retourner au concret.
- ▶ Son objectif est l'entente intersubjective, et, au cas où l'expérience échoue, il proposera de la renouveler.

- ▶ Sa tâche est de structurer les *a priori* du dialogue et, éventuellement, d'explicitier la stratégie des participants.
- ▶ Le but reste le même : la vérité consensuelle (intersubjectivement légitimée), ce qui permet de découvrir les accords et les désaccords entre les participants ainsi qu'un compromis ou un choix.
- ▶ « Lenkung » ou orientation. L'animateur peut focaliser l'attention des participants sur certains points.

La dernière règle comporte certains risques. Elle exige une compréhension et une expérience philosophiques suffisantes. Selon Heckmann, l'« orientation » ne devrait jamais dégénérer en manipulation subliminale (de la part de l'animateur). Sa finalité reste celle du dialogue, notamment, l'autonomie intellectuelle et morale des participants.

Voici le portrait idéal typique de l'animateur :

- ▶ Il s'abstient de commentaires relatifs au contenu du dialogue.
- ▶ Il doit s'interroger incessamment, par exemple au cours du métadiologue, sur la transparence, qui est la règle. Cet exercice d'autoréflexion ne devrait toutefois à aucun moment empiéter sur le dialogue en cours.
- ▶ L'« impassibilité » (ou l'ironie contenue) socratique est de mise.
- ▶ L'animateur met en pratique les vertus socratiques, telles que la patience, la compréhension orale, le respect des convictions d'autrui, le jugement suspendu, la formulation précise, etc.
- ▶ Il enregistre dans la mesure du possible les interventions des participants qui pourront faire l'objet du métadiologue.
- ▶ Par le biais de son humour, sa distance critique, son aptitude à se relativiser et grâce aussi à son regard lucide mais invariablement discret, l'animateur permet aux interlocuteurs d'adopter un point de vue métadiologique.
- ▶ Ainsi, il déblaise le terrain pour le métadiologue.
- ▶ C'est lui qui garde une vue d'ensemble. Il ne perd jamais de vue la structure et le temps et il s'y connaît en matière d'heuristique. Il sait quelles questions poser, et dans quel but.

Somme toute, la tâche sérieuse de l'animateur implique un engagement pour la vie. Un animateur socratique exemplaire n'est pas « un soleil pour les fleurs », mais quelqu'un qui ouvre les rideaux pour le soleil.

## Quelques repères historiques

Le dialogue socratique est tributaire de différentes traditions philosophiques.

### Socrate (469-399 av. J.-C.)

Le dialogue philosophique doit son nom à Socrate, maître à penser de Platon. Dans les dialogues platoniciens, nous lisons comment Socrate invite, par l'intermédiaire de la raison, à la raison, sans se soucier d'une quelconque autorité, de livres ou de l'évidence quotidienne. À cet effet, il encourage les interlocuteurs à poser des questions, à inventer des exemples concrets et réalistes et à analyser leurs propres sentiments, sa conviction de base étant la capacité de l'homme à l'autoréflexion.

La pratique actuelle du dialogue socratique est inconcevable sans ce prédécesseur classique. C'est là, tout d'abord, qu'il faut chercher l'origine de la *maïeutique*<sup>105</sup>, pratique dialogique au moyen de laquelle Socrate faisait en quelque sorte accoucher ses interlocuteurs de leurs propres intuitions (la découverte) et en examinait l'acceptabilité (l'étayage). Ensuite, il confronte ses interlocuteurs à un *élenchos* : le moment où ils commencent à se contredire au point même de se voir contraints à abandonner leurs idées initiales. L'issue du dialogue, dès lors, est souvent *aporétique*. Les interlocuteurs ne se rendent pas uniquement compte de la nature erronée de leurs idées initiales, même les opinions contraires leur semblent vicieuses. Bref, après un certain temps, personne ne sait plus à quoi s'en tenir

Cependant, entre le dialogue socratique d'antan et la pratique dialogique contemporaine, s'intercale une distance considérable qui l'on peut résumer de la sorte :

Un groupe ne se compose plus de deux ou trois hommes de la couche supérieure de la société, mais de six à huit individus d'origine, d'âge et de sexe différents.

Le dialogue ne constitue plus un monologue camouflé au cours duquel les interlocuteurs interviennent seulement pour s'écrier : « Par Zeus, Socrate, je crois que tu as raison ! », « Il en est ainsi, en effet ! » ou encore « Oui, sans aucun doute. Racontez-nous-en plus, s'il vous plaît ! ». Dans le dialogue socratique actuel, les participants essaient vraiment de dialoguer en s'appuyant sur une méthode spécifique.

C'est en s'affrontant mutuellement avec des convictions personnelles, et non pas en jonglant avec des procédés rhétoriques ingénieux, que les participants mettent en pratique la maïeutique et l'*élenchos*.

### Kant (1724-1804)

Le dialogue socratique a rendu légendaire le questionnement philosophique dialogique. En effet, le plus souvent, les interlocuteurs se rendent compte de leur ignorance. Cependant, il n'en a pas résulté de philosophie positive. Il manquait à Socrate une méthode pour produire une compréhension réelle. C'est sur ce point-là qu'intervient Kant.

Kant qualifie de *dogmatique* toute philosophie qui formule gratuitement des convictions et des principes de base éthiques. À la philosophie *dogmatique* s'oppose la philosophie *critique*. Dans la *Critique de la raison pure*<sup>106</sup>, Kant propose une méthode pour mettre à jour les fondements mêmes de nos convictions et principes basaux et aussi pour vérifier le caractère tenable de nos intuitions.

L'intervention kantienne est à la fois simple et révolutionnaire. Le philosophe de Königsberg écrit : « Assumons que nos intuitions de base comme la causalité ou l'autonomie, ne sont garanties par aucune réalité objective. La causalité ou l'autonomie sont les seuls fruits de la faculté intellectuelle humaine, ou encore elles sont d'ordre purement cognitif : certains principes mentaux structurent notre rapport au monde ainsi que la connaissance. Sans l'idée d'autonomie, par exemple, nous ne serions jamais à même de reconnaître une attitude autonome comme telle ».

C'est ce que Kant appelle la philosophie critique ou transcendantale. Par cette voie, l'on parvient à examiner ce qu'une communauté (une culture, un groupe professionnel) entend par « savoir » : il faut, dans cette optique, chercher le dénominateur commun d'un discours scientifique donné et exhumer de la sorte sa structure et son axiologie. Ainsi, s'approche-t-on des fondements mêmes de la morale, ce qui revient à dire de la question basale du bien et du mal au niveau de la pratique quotidienne.

À partir de là, qu'en est-il de la question de la véracité ou de la validité ? Sur ce point, Kant invoque le principe de la « déduction transcendantale » : celle-ci démontre de manière absolument rigoureuse que la connaissance en soi repose sur un nombre limité de principes fondateurs. Un scientifique, par exemple, qui rejette le principe de causalité restera forcément aveugle devant les grandes questions qui animent son domaine d'investigation. Par là, il se condamne à l'impressionnisme le plus total. De même, un dentiste ignorant tout de la notion de « santé », ne sera pas à la hauteur des exigences du diagnostic médical. Un professeur pour conclure, qui n'a aucune idée ce que cela veut dire d'apprendre ou faire apprendre quelque chose, ne comprend pas ce qu'il fait.

## Nelson (1882-1927)

Kant a inauguré une tradition philosophique dans laquelle il faut inclure Leonard Nelson. Celui-ci

s'inspire de Jakob Friedrich Fries (1773-1843), un kantien lui aussi, dont justement l'objectif était de montrer que le fondement des principes de la Raison – formulés par Kant – ne saurait se passer d'une intuition immédiate et intériorisée de la Raison. Suivant le modèle socratique, Nelson parle de « la confiance de soi de la Raison ». Cette intuition basale de la vérité crée la possibilité d'approfondir nos propres convictions philosophiques.

Sur cette base socratique Leonard Nelson a renouvelé la théorie, l'enseignement et la politique. Pourquoi parler de méthode socratique ? Dans cette méthode, le dialogue, en tant que lieu où peut se révéler le sens philosophique, joue un rôle décisif. En outre, Nelson était d'avis que la vérité ne s'acquiert pas sans « docte ignorance ». Finalement, il attachait beaucoup d'importance à l'intuition spontanée de la vérité. Nelson n'est pour autant pas Socrate. Chez le premier, il s'agit de conversations en groupe au cours desquelles les participants aspirent à une entente réciproque sous l'œil vigilant d'un animateur. Cette méthode, dit Nelson, est de nature essentiellement didactique, elle constitue la voie royale à une compréhension de la philosophie comme science, donc à l'usage concret et effectif de la Raison.

Dans l'optique nelsonienne, « l'abstraction régressive » constitue une idée centrale ; à partir d'un seul exemple concret, on s'interroge (à la manière d'un questionnement en retour : « Rückfrage » ou régression) sur les prénotions sous-tendant l'expérience et les jugements quotidiens. Si, par exemple, un groupe veut répondre à une question concernant « la responsabilité du parent », il prendra comme point de départ un exemple concret comme celui du § *Le scénario du dialogue socratique*, afin d'examiner quelles présomptions et quels jugements définissent l'idée de responsabilité. À condition qu'il soit mené à fond, l'examen favorise la connaissance de soi (compréhension de ses propres jugements) et approfondit l'intelligence d'une notion ou d'un principe.

# Préceptes dialogiques

Voici comment optimiser les résultats d'un dialogue socratique :

L'ampleur du groupe. Le groupe idéal se compose de cinq à huit individus. Un nombre moins élevé risque de trop réduire la diversité des convictions à questionner. D'autre part, plus un groupe est nombreux, moins la discipline dialogique sera respectée. Dans ce dernier cas, en effet, les participants n'auront pas l'occasion de thématiser à fond leurs convictions individuelles pour la simple raison qu'ils doivent également écouter les autres. Il en résulte souvent une cacophonie d'idées. Bref, un groupe composé de plus de dix participants se prête mal au dialogue socratique version classique. Il faudra alors prendre des mesures d'organisation et de didactique pour structurer le dialogue d'une autre façon (avec, p.ex. deux ou trois groupes qui se succèdent dans le dialogue).

La durée du dialogue. Selon le meilleur scénario, le dialogue socratique s'échelonne sur plusieurs demi-journées, avec un ou plusieurs intervalles. Les premiers résultats intellectuels significatifs ne s'observent parfois qu'après quatre ou cinq heures de dialogue intensif. Si le dialogue s'achève après le premier jour, l'examen ne peut être mené à bout : certes, les participants peuvent présenter à tour de rôle et commenter les points de vue et les arguments respectifs, mais sans en interroger pour autant la pertinence. Il sera dès lors souhaitable de prévoir, dans ce cas-là, une deuxième session quelques jours ou une semaine plus tard. Il va sans dire qu'un dialogue socratique de quelques heures n'est pas capable d'obtenir les mêmes résultats profonds qu'un dialogue plus long.

L'espace. Si l'espace physique est crucial pour n'importe quel dialogue, cela vaut en particulier pour le dialogue socratique. Chaque participant doit se sentir à l'aise dans cet espace, y trouver, pour ainsi dire, sa « place ». Cet environnement confortable

est d'autant plus essentiel que le dialogue, en lui-même, peut susciter un sentiment d'inquiétude ou d'animosité.

Le rapport. Conformément à la tradition de la Philosophisch-Politische Akademie, les participants rédigent un compte-rendu après chaque séance de trois ou quatre heures, ce qui, selon Heckmann, permet d'approfondir le travail de réflexion effectué. Le compte-rendu crée une distance par rapport au dialogue qui vient de se dérouler et il thématise davantage les arguments avancés. La relecture des rapports, au début d'une nouvelle session, facilite d'ailleurs la reprise de la discussion et elle dissipe d'éventuels malentendus. De nos jours, un animateur supplémentaire, désigné par le groupe ou le client, pourra assumer le rôle de rapporteur. Si néanmoins une organisation ne possède pas d'assez de temps pour faire le rapport, il peut être supprimé.

Évidemment, chaque école ou institut pédagogique n'est pas le locus idéal pour mener un dialogue socratique. Cela ne veut pas dire qu'on ne peut pas pratiquer des variantes de la méthode dans de tels contextes. Tout dépend des buts que les participants y mettent dans le temps disponible. Nous avons développé beaucoup de variantes créatives et courtes pour introduire un dialogue socratique dans des écoles, des entreprises<sup>107</sup>...

## Résultats du dialogue socratique

La réponse collective à la question fondamentale ne constitue pas le résultat principal d'un dialogue socratique. Le processus de la méditation collective sur l'expérience et les jugements personnels est au moins aussi instructif. À travers les dialogues (*dia-logos*), les participants prennent non seulement conscience de leurs propres convictions mais ils s'exercent en même temps dans l'art de la rhétorique, de l'argumentation méticuleuse et de la patience. Ils écoutent, formulent des questions et essaient de se comprendre réciproquement. Les

participants avancés peuvent même développer une technique communicationnelle, susceptible d'éviter des malentendus – l'obstacle principal au dialogue socratique – et d'encourager l'échange intellectuel réel. La compréhension réciproque dépend du degré auquel les participants voient clair dans le point de vue d'autrui. Cette compréhension mutuelle rend acceptables d'éventuels différends et, para-doxalement, elle rapproche par là les participants.

**Tout ce qui précède peut être résumé comme suit.**

Après un premier dialogue socratique, le participant :

- ▶ découvre la polysémie des notions qu'il emploie lui-même ;
- ▶ problématise l'évidence de ses propres jugements ;
- ▶ prend conscience de soi et d'autrui ;
- ▶ est davantage capable de récapituler et de chercher un consensus ;
- ▶ formule des intuitions ou des idées complexes ;
- ▶ se rend compte de sa propre manière de faire communicationnelle (l'écoute, l'impulsivité, etc.) ;
- ▶ apprend le côté productif – en termes de connaissance – du doute et de l'ambivalence ;
- ▶ finit par préférer la question à la réponse ;
- ▶ devient sensible à la plus-value intellectuelle et morale de la réflexion dialogique.

Après plusieurs dialogues socratiques, le participant :

- ▶ observe et s'exprime avec plus de perspicacité, plus de finesse aussi ;
- ▶ relie plus soigneusement l'observation concrète à l'ordre des idées ;
- ▶ discerne plus rigoureusement ;
- ▶ maîtrise, là où il le faut, l'art de suspendre le moment du jugement ;
- ▶ adopte une attitude critique à l'égard des propositions d'autrui ;
- ▶ sait conduire un dialogue ;
- ▶ acquiert une intelligence plus méticuleuse de la vie quotidienne ;
- ▶ reconnaît la valeur suprême de l'autonomie intellectuelle et morale (et cela, contre toute forme d'argument d'autorité).

## Qu'est-ce qui distingue une conversation philosophique « normale » d'un dialogue socratique ?

Comme énoncé précédemment, il existe nombre de formes différentes de philosopher avec les enfants ou les jeunes. Quelques grandes différences entre une conversation philosophique « normale », comme par exemple une conversation dans la tradition de Matthews ou Lipman, sont :

- 1.** La recherche se fait au sujet d'une question et la réponse sur cette question est recherchée dans les jugements que les participants abattent au moment présent. Le sujet ou la question changent seulement si quelqu'un peut persuader les autres chercheurs du fait que la question choisie a été suffisamment examinée (ce qui n'est pratiquement jamais le cas).
- 2.** L'objet de recherche est les conceptions que les participants ont et leur valeur et leur vérité. Dans cette tradition, on travaille rarement avec les impulsions externes comme le matériel textuel, l'image...
- 3.** Le style de recherche est analytique. La réflexion spéculative, comme dans la tradition Lipman de philosophie des enfants, se passe uniquement comme élan d'une analyse complémentaire.
- 4.** Les interventions de l'accompagnateur sont destinées à stimuler les participants à incarner les règles marquées dans § *Le scénario du dialogue socratique*.
- 5.** La tradition de conversation est néo-kantienne. Cela signifie e.a. que la recherche se concentre sur l'argumentation et la légitimation des jugements.
- 6.** L'accompagnateur de conversation n'ajoute pas de contenu. Chaque intervention de l'accompagnateur qui peut approfondir l'intensité de la conversation philosophique est accueillie. Une conversation socratique se déroule avec une participation maximale des participants.



7. Comme chez Socrate, la persévérance des participants dans la recherche d'une réponse sur la question est affirmée. Le but est d'atteindre la compréhension de soi-même en « investigant » la vérité de ce qu'on dit des choses dans la réalité.

8. La chose la plus typique dans une forme socratique réside dans le fait de philosopher, d'abord, sur l'approfondissement d'un ordre (la question fondamentale) et, ensuite, dans le troisième ordre, dans le ici-et-maintenant. De plus, l'accompagnateur invite le participant, entre autres par un style ironique, à examiner la réponse à sa question dans le moment présent, à sa propre manière.

9. Pour finir, la conversation socratique diffère des autres par des éléments caractéristiques du Socrate historique comme l'ironie, l'expérience (*elenchus*), l'argumentation poussée, la recherche des inconséquences et des conceptions imprécises ou confuses, de l'intention vers leur vérité,...

## Conclusion

Dans ce texte, j'ai décrit brièvement la tradition de la conversation socratique et ce qu'elle peut signifier pour la pratique du philosophe avec les jeunes et les adultes aujourd'hui.

À mon avis, la pratique même du dialogue socratique ne permet pas seulement d'améliorer considérablement la qualité de la communication entre enfant et adulte, mais aussi la communication intercollégiale. Étant plus sensibles à la *phronèsis*, les interlocuteurs réussissent à dépasser le niveau de la simple dispute professionnelle; ce qui, grâce à la technique communicationnelle mobilisée justement par le dialogue socratique, rend possible une compréhension plus approfondie et plus nuancée de la pratique quotidienne et des problèmes qu'elle peut soulever.

## Lectures complémentaires

### ARENDE, H.

[1980] *The life of the mind*, traduit en néerlandais par T. Grafdijsk. Première partie : Denken, Amsterdam, de Arbeiderspers.

[1994] *Vita Activa*, trad. par C. Houwaard, Amsterdam, Boom.

[1999] *Politiek in donkere tijden. Essays over vrijheid en vriendschap*, Amsterdam, Boom.

### ARISTOTELES

[1997] *Ethica Nicomachaea*, trad. par C. Hupperts et B. Poortman, Amsterdam, Kallias.

### BIRNBACHER, D.

[1999] *Philosophie als sokratische Praxis: Sokrates, Nelson, Wittgenstein*. In: Krohn (1999).

### BOELE, D.

[1997] *Het nut van een sokratisch gesprek. Of: welke resultaten kunnen we beloven*, dans *Filosofie*, 7ème année, n°2, pp. 41-46.

### BOER, TH. DE

[1980] *Grondslagen van een kritische psychologie*. Ambo, Baarn.

[1997] *Pleidooi voor interpretatie*. Boom, Amsterdam.

### BOLTEN, J.J.P.

[2001] *'Managers Develop Moral Accountability : The Impact of Socratic Dialogue'*. dans : Reason in Practice, The Journal of Philosophy of Management, Vol. 1/3, pp. 21-34. Reason in Practice Limited, Oxted.

[2002] ensemble avec K. Van Rossem, *Que ne souffre-t-il pas cet enfant dans le froid?* dans *Revue Belge de Médecine Dentaire*, jrg. 57 nr. 4, p.292 e.s.

**DELNOIJ, J. Et VAN DALEN, W.** (red.), *Het sokratisch gesprek*, Damon, Best, 2003

### FRANKE, H.

[1997] *Leonard Nelson. Ein biographischer Beitrag unter besonderer Berücksichtigung seiner rechts- und staatsphilosophischen Arbeiten*. Hamburg, An der Lottbek Jensen.

**HECKMANN, G.**

[1981] *Das Sokratische Gespräch. Erfahrungen in philosophischen Hochschulseminaren*, Hannover, Schroedel ; réédition Frankfurt-am-Mainz, Dipa, 1993.

**JASPERS, K.**

[1975] *Kant. Leben, Werk, Wirkung*. München, Piper. Traduction néerlandaise: Kant. Utrecht/Antwerpen, Aula.

**KANT, I.**

[1970] *Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung*, in Kant, I., *Werkausgabe*, band 11: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik (1), édité par Weischedel, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp.

[1976] *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg, Meiner.

[1796] *Ueber den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht fuer die Praxis*. Berlin, Monatschrift.

**KARSING, E.**

[2000] *Morele competentie in organisaties*, Van Gorcum, Assen.

**KESSELS, J.**

[1997] *Socrates op de markt. Filosofie in Bedrijf*, Amsterdam, Boom.

[2000] *Kennisontwikkeling en dialoog. Reflecties op een sokratisch gesprek*, in Management en Organisatie, 54ème année, n°2, pp. 68-87.

[2000] *Die Beziehung zwischen Theorie und Praxis: Anspruch oder Zumutung?*, dans Krohn, D., Neisser, B., Walter, N. (réd.), „Sokratisches Philosophieren“. Schriftenreihe der Philosophisch-Politischen Akademie. Band VII : Das Sokratische Gespräch im Unterricht, Frankfurt am Main, Dipa, pp. 11-31.

**KÖRNER, S.**

[1995] *Kant*. Middlesex, Pelican.

**KROHN, D.**

[1999] *Das Sokratische Gespräch in philosophischer und pädagogischer Praxis. Zur Einleitung*, dans Krohn, D., Neisser, B., Walter, N., *Sokratisches Philosophieren*. Schriftenreihe der Philosophisch-Politischen Akademie. Band VI : Das Sokratische Gespräch – Möglichkeiten in philosophischer und pädagogischer Praxis, Frankfurt am Main, Dipa.

**KUNNEMAN, H.**

[1996] *Van Theemutscultuur naar walkmanego. Contouren van postmoderne individualiteit*, Amsterdam, Boom.

**LEEuw, VAN DER, K.L.**

[1994] *Het Chinese denken. De geschiedenis van de Chinese filosofie*. Amsterdam, Boom.

**LUIJK, H. VAN**

[1993] *Om redelijk gewin. Oefeningen in bedrijfsethiek*. Boom, Amsterdam.

[1997] *Patronen van verantwoordelijkheid*. Academic Service, Schoonhoven.

**MATTHEWS, G. B.**

[1999] *Socratic Perplexity and the Nature of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.

**NELSON, L.**

[1994] *De sokratische methode*, introduction et rédaction par Kessels, J., Amsterdam, Boom.

**NUSSBAUM, M.**

[1998] *Wat liefde weet. Emoties en moreel oordelen*, Amsterdam, Boom.

**PLATO**

[1999] *Verzameld werk*, trad. par De Win, X., nouvelle édition, Kapellen, Pelckmans.

**POPPELMONDE, W., VAN ROSSEM, K., DE SWAEF, G. FRANSOO, P.**

[2001] *Filosoferen met jongeren*, Antwerpen, Kluwer.

**SCOTT, G.A.**

[2000] *Plato's Socrates as Educator*, New York, State University of New York Press.

**VAN ROSSEM, K.**

[2001] *Horzels op een paard – het sokratisch gesprek in het vormingswerk*, dans Vorming, 16ème année, n°3, pp. 159-187.

[2001] *Voortdurend begeren. Filosofie, filosoferen en het sokratisch gesprek*, dans Filosofie, 11ème année, n°2, pp. 38-39.



[2006] *What is a socratic dialogue?*, dans *Filosofie*, 1, p.48-51  
[2007] *De socratische methode achter de tralies. Filosofische gesprekken met gedetineerden*, dans *Filosofie*, jrg. 17 nr. 1, p. 35-40 en in *Metanoia*, nr. 2 (2007), p. 47-51.

[2008] *Wat had je gedacht? Leidraad voor filosoferen met jongeren*, met Goedele de Swaef (red.), Mechelen, Woltersplantyn

**VERGUTS, E.**

[1999] *De kritische filosofie van Leonard Nelson en de socratisch-didactische methode*, mémoire de licence, R.U.Gent.

---

**KRISTOF VAN ROSSEM**

**Philosophe**

Collaborateur éducatif Spes Forum  
Lecteur dans l'éducation des professeurs à l' Institut supérieur de Philosophie KU Leuven  
Professeur de philosophie à l'École Supérieure de Bruxelles (HUB)

**Contact :**

Kokerijstraat 90  
B 9310 Meldert  
Tél.: 00 32 53 41 73 84  
GSM: 0473 71 58 35  
kristof@socratischgesprek.be  
[www.socratischgesprek.be](http://www.socratischgesprek.be)

**HANS BOLTEN** (avec la collaboration de)

**Philosophe**

**Contact :**

p.a. De Boog 36  
NL 1851 ZS Heiloo  
Tél : 00 31 72 5322714  
hansbolten@wxs.nl  
[www.boltraining.nl](http://www.boltraining.nl)



## LES ACTIVITÉS À VISÉE PHILOSOPHIQUE AVEC LES ÉLÈVES EN DIFFICULTÉS : POURQUOI ? COMMENT ?

JEAN-CHARLES PETTIER – Professeur de philosophie / Conseiller philosophique pour les revues de jeunesse Pomme d'Api et Astrapi

En proposant des activités complexes aux élèves qui sont en difficultés, n'est-on pas en train de jouer avec le feu ? Un humanisme simplificateur, « chacun a droit à tout », associé à une lecture trop rapide d'Edgar Morin, conduirait en fin de compte à abandonner la transmission des savoirs minimaux nécessaires pour « survivre » dans notre société. Si tel est le cas, il faudrait alors souhaiter le retour à la pédagogie longtemps pratiquée dans l'enseignement spécialisé. Sinon, quels points de repère se donner pour les pratiques de classe ?

Le modèle d'enseignement traditionnel pour les classes spécialisées a longtemps été de fournir aux élèves un bagage minimal (savoir faire ses comptes, écrire, se présenter à un patron...), à partir de postulats tels que :

- ▶ l'apprentissage passe par des étapes, de l'élémentaire au complexe ;
- ▶ la difficulté scolaire est le signe probable du retard mental d'un élève inadapté, traduit par ailleurs par les mesures de quotient intellectuel.

Pourtant, si comme l'affirme l'Organisation Mondiale de la Santé, un quotient intellectuel inférieur ne suffit pas pour caractériser un individu comme « handicapé », peut-on se contenter pour lui d'apprentissages simples, concrets ? Si, comme les psychologies cognitives de L-S. Vygotski ou de J. Bruner le donnent à penser, des médiations langagières appropriées favorisent la structuration de la pensée vers un progrès qui paraissait inaccessible, alors ne faut-il pas nécessairement abolir une simple pédagogie du... « moins », pour aller vers des questions liées au(x) sens ?

Confrontés à cette question du, – des –, sens, nombre de praticiens saisissent combien, finalement,

le problème qui se pose avec ces élèves serait de leur permettre de se poser les grandes questions « philosophiques », pour les aider à construire le sens des disciplines scolaires, de leur présence à l'école, de leur présence.... au monde !

Fumisterie ? Peut-on avec les « débiles » d'hier, tout juste bons à tenter péniblement d'intégrer quelques bases scolaires simples, pratiquer des activités philosophiques hautement abstraites et complexes ? Suffit-il de prendre un élève pour quelqu'un d'intelligent pour qu'il réussisse à l'école ? Comment procéder, sinon, pour le faire ? Autant de questions que nous nous poserons ensemble...

## Ces activités : pourquoi ?

### Un cadre de justification philosophique

Un premier travail de thèse en Sciences de l'éducation (Pettier, 2000) nous avait permis d'inscrire ces activités dans le cadre d'un droit à la philosophie, issu des nécessités posées à partir de l'étude des déclarations des Droits de l'Homme quand aux conditions d'émergence de ce qu'elles revendiquent : la liberté, par exemple. Un second travail de thèse (Pettier, 2008) a permis, plus largement, d'établir que ces pratiques se comprennent d'abord au nom d'un Droit de l'Homme, une homme caractérisé par trois dimensions en tension : la subsistance, le lien, le choix, à deux niveaux également en tension, l'individu et l'espèce. De ce droit se déduit la nécessité politique de viser ou se référer à un système politique universel pour concevoir l'organisation

politique. Il faudrait dans cette perspective se référer à l'idée d'une Démocratie Républicaine, où l'exercice de la citoyenneté est celui d'une citoyenneté « philosophique », en charge de permettre à chacun d'être acteur dans l'établissement d'un projet humain, d'un projet pour l'humain, qui organise le politique, dans le cadre fixant les priorités du Droit, qui permet d'exprimer les dimensions tensionnelles de l'humanité. Le politique doit se baser sur des principes de constitutionnalité centrés sur les droits de l'enfant comme homme en construction. Or ce projet, s'il doit pouvoir être construit et assumé par chacun, ne peut se fonder que sur des moyens fournis par l'école, par une éducation qui non seulement transmet, mais en réalité permet d'examiner ces éléments transmis pour en effectuer une lecture critique. L'activité philosophique, transcrite à tous les niveaux de scolarité et pour tous les élèves, devient une nécessité. Transposée didactiquement, elle se comprendra désormais comme activité « à visée philosophique ».

D'autres éléments viennent compléter ces considérations.

## D'autres justifications

**Plus concrètement, ce travail peut sembler s'inscrire dans une perspective politique européenne.** Chaque citoyen d'un pays européen a la possibilité de saisir la Cour européenne de Strasbourg et porter plainte contre son État, s'il estime que la loi ou son application ne sont pas conformes aux principes des Droits de l'Homme. En permettant cette saisine, l'État fait de chaque citoyen le garant de son action, une nouvelle forme de responsabilité que chacun doit assumer. **La citoyenneté trouve là une nouvelle dimension: une première forme de cette citoyenneté « philosophique » évoquée philosophiquement,** une citoyenneté capable de penser, d'évaluer et d'être jugée à un niveau élevé d'abstraction. L'élève sortant de l'école, même s'il a été en difficultés, devra l'assumer comme les autres... Ces nouveaux statuts accordés à l'élève et au citoyen ont pu se traduire dans certaines classes par le développement de pédagogies qui placent l'élève

dans une démarche de questionnement, d'analyse et de construction des notions d'institution, de loi.

Les raisons philosophiques, institutionnelles ou politiques n'expliquent pas tout: **elles se croisent avec des questionnements divers concernant ces élèves et leurs difficultés.** Les rapports difficiles des élèves à la société, leur violence et le souci d'y remédier motivent aussi ces pratiques. La réalisation d'un débat démocratique pacifié par l'échange des idées philosophiques fait espérer un progrès. Pour d'autres enseignants se posent aussi le rapport global aux apprentissages, le travail cognitif, voire de l'« intelligence ». Peut-on voir dans la pratique philosophique articulée aux apprentissages une « *métacognition transversale* », comme Pierre Belmas, responsable du secteur AIS de Créteil, le suggère (2001). « *Philosopher rend-il intelligent ?* » se questionne Thierry Bour, enseignant en Institut médico-éducatif<sup>108</sup> qui a réalisé un film « *Petit atelier de philosophie en IM Pro* ».

Alors, comment procéder ? Après avoir précisé quelques conditions didactiques pour envisager la nature d'un enseignement philosophique avec des adolescents en difficultés scolaires, nous décrirons les éléments de référence d'un débat.

## Quelques conditions didactiques pour un enseignement philosophique avec des adolescents en grandes difficultés scolaires

La réflexion didactique (Pettier, 2000) pour tenter de mettre en œuvre, puis de proposer des éléments de généralisation d'un tel enseignement a conduit à proposer des éléments précis d'organisation du travail. S'agissant d'enseignement spécialisé, ces éléments s'inscrivent dans les perspectives

développées par la psychologie cognitive et leurs applications, les méthodes de remédiation cognitive. Pour clarifier les étapes de notre propos, on les illustrera par l'exemple, à chaque fois décliné, de la mise en œuvre d'une situation problème.

## Points d'appui théoriques généraux

L'expérience a progressivement permis de montrer l'intérêt de préparations extrêmement structurées, prévoyant (quitte à en relativiser l'utilisation ensuite) des concepts formulés simplement, des problématiques articulées à des exemples concrets, des arguments « parlants ». Ces perspectives sont précisées dans des préparations générales avec comme supports de travail des situations problèmes originales, ou des dilemmes moraux déjà travaillés en Belgique, dans le cadre d'exercices de clarification des valeurs. Conçus à partir des travaux de L. Kohlberg sur le jugement moral, ils sont souvent motivants car ils ont la double dimension de l'affectif et du rationnel. Ils ne recouvrent pas cependant l'éventail des préoccupations philosophiques qui devrait intéresser un enseignant. Trop souvent, la réflexion y est cantonnée aux questions de violence, de justice, et beaucoup moins spontanément aux questions liées à l'esthétique par exemple. Au nom de quoi refuser cela à un élève en difficultés ?

Dans un premier temps, les dilemmes moraux présentent l'avantage d'être assez facilement « créables » par chaque enseignant, pour proposer à leurs élèves des situations proches de leurs préoccupations, sans les enfermer cependant dedans, au risque sinon que le travail tourne court. C'est un peu le cas quand on leur demande de réfléchir aux problèmes posés par la vie de classe, ce que spontanément beaucoup d'enseignants ont envie de faire. Le dilemme moral le plus « connu » est le cas de Heinz :

En Europe, une femme est en train de mourir d'une forme particulière de cancer. Il existe un remède découvert récemment par un pharmacien qui habite

la même ville. La mise au point du remède a coûté cher, mais le pharmacien le fait payer deux fois son prix de revient. Le mari de la malade, Heinz, a essayé de réunir le plus d'argent possible, mais il n'a pu en fin de compte trouver que la moitié du montant réclamé par le pharmacien. Il explique au pharmacien que sa femme va mourir et lui demande soit de baisser son prix, soit de lui faire crédit. Ce dernier ne veut rien savoir : « J'ai découvert ce médicament et je veux en tirer beaucoup d'argent ». Heinz devrait-il ou non cambrioler la pharmacie pour sauver sa femme ? (Revue *Entre-vues*, 1990, n° 7).

Il permet de travailler :

- ▶ **un problème général** : « peut-on voler ? », d'où les questions : « Qu'est-ce qu'une loi ? Faut-il nécessairement obéir à la loi ? Qu'est-ce qui fonde la validité d'une loi ? Y a-t-il des transgressions légitimes de la loi ? » ;
- ▶ **des concepts**, par exemple celui de loi, avec différents types de lois à définir, l'un étant par exemple la loi de la nature comme « phénomène naturel, régulier, universel, quantifiable sous forme mathématique associant obligatoirement certaines causes à certains effets » ;
- ▶ **des arguments, des contre-arguments ou les questions ou exemples pour les soulever** : au nom de quoi cambrioler ? Toute vie le vaut-elle, selon toi ? Pourquoi ?

Mais préparation structurée ne signifie pas fermeture à l'élève. Il y a nécessité de prise en compte de ses représentations, qu'il faut organiser dans la stratégie globale d'un cours donnant les moyens de penser les problèmes posés, de les lier à ce que les élèves connaissent, et recensant les sujets d'intérêts. D'une façon générale, l'idéal serait de suivre quelques étapes générales :

- ▶ permettre aux élèves de comprendre ensemble la situation proposée (en travailler le vocabulaire) ;
- ▶ y réfléchir individuellement, pour pouvoir prendre position avant l'échange, voir ce que l'on en pense *a priori* ;

- ▶ dresser ensuite un état des lieux de leurs représentations (voir plus loin l'utilisation possible du tableau);
- ▶ travailler ensemble les éléments problématiques (mais on peut imaginer auparavant des phases de travail de groupe destinée à rechercher ensemble des premiers éléments de réponse);
- ▶ dresser ensemble en fin de séance le bilan d'une part sur le fond des avancées en termes de réflexion (les éléments qu'on a définis, les arguments employés, les problèmes rencontrés, les liens établis avec d'autres moments de la vie de la classe, de la vie sociale, de la vie familiale), de culture (philosophique ou non), et d'autre part sur la forme (les démarches employées pour les résoudre);
- ▶ permettre à chaque élève de ressaisir ce qui s'est fait, immédiatement après la séance ou quelques temps après, par exemple grâce à des questions: « Qu'as-tu appris aujourd'hui? Tous les élèves étaient-ils d'accord avec toi? »... Cette ressaisie individuelle peut être « publique », ou « privée » (au sens où l'on peut imaginer que chaque élève ait par exemple un cahier de « pensées personnelles » inaccessible à l'enseignant).

Le travail semble gagner en qualité lorsqu'il fait s'alterner phase de production et phase de réflexion, pensée abstraite et pensée liée au concret. Le travail d'abstraction doit se penser davantage dans le cadre d'un « mouvement vers » que comme une réalité immédiatement présente. D'où l'intérêt de concevoir des travaux passant progressivement d'une réflexion appuyée sur l'expérience de l'individu (ou des éléments faisant partie de sa sphère de préoccupation) vers une généralisation de plus en plus importante, à visée universalisante, comprenant des éléments plus abstraits (on y reviendra dans la description du débat).

# Organiser le débat à visée philosophique

## Quelles conditions de possibilité ?

La première question qui se pose à nombre d'enseignants est la suivante : peut-on supposer les élèves en difficultés capables de débattre lorsqu'on envisage les difficultés qui sont les leurs depuis des années, et qui les ont conduits à être orientés dans ces sections ? Pour répondre à l'objection qui précède, il s'agit de se souvenir d'une chose : la mise en place d'une activité ne se justifie, à l'école, que si elle est source d'apprentissages. Dire que le débat n'est pas envisageable parce que les élèves ne sauraient pas débattre, c'est aller à l'encontre de cette idée. Il s'agit, en fait, d'amener les élèves à pouvoir progressivement débattre, de mieux en mieux.

Dans les classes où cette activité se pratique, sa fréquence la plus habituelle est d'un débat par semaine. Il dure en général entre vingt et quarante minutes. Mais les enseignants concernés soulignent souvent qu'en fait, la mise en place de débats « à visée philosophique » ne peut pas être séparée radicalement d'autres modalités de fonctionnement de la classe. Ces modalités, lorsqu'elles sont de types « pédagogie coopérative » ou « pédagogie institutionnelle », ont déjà reconnu et intégré la possibilité donnée à l'élève d'exercer son esprit critique, notamment vis-à-vis de l'enseignant. Il faudrait que celui-ci soit perçu, au moins, comme quelqu'un avec qui il est possible de discuter, à qui l'on peut dire un désaccord sans risquer la moquerie ni la sanction.

## Comment fixer des thèmes ?

Concernant les sujets ou thèmes de débat, on peut imaginer que certains surviendront à l'occasion d'une activité disciplinaire. D'où l'idée d'avoir une « boîte », dans laquelle tous les sujets ou thèmes pouvant donner lieu à débat sont déposés en cours de semaine, lorsqu'ils surviennent.



Le sujet, ou mieux le thème à plus long terme (ce qui pourrait permettre de faire surgir, d'une séance sur l'autre, des supports précédemment inconnus des élèves), est sélectionné par la classe, à l'avance si possible. Pourquoi le faire à l'avance ? C'est que penser, ce n'est pas dire n'importe quoi n'importe quand. Choisir de fixer les sujets à l'avance, différer le débat proprement dit, traduit le souci de se laisser du temps. Réfléchir, pour-quoi pas d'un jour sur l'autre, avant de parler, cela aussi doit s'apprendre.

On peut aussi traiter des sujets « brûlants » de l'actualité de la classe. Les élèves doivent en effet apprendre à introduire de la raison dans leurs passions, à prendre de la distance. Mais pensons bien, en même temps, que tous les débats ne peuvent être enfermés dans ce cadre, qui reste somme toute étroit. Si l'on s'en tenait là, on risquerait de ne jamais travailler une pensée « en soi », rationnelle, point d'appui par exemple pour mieux penser les « accidents » imprévisibles de la vie et les mettre à distance.

### Comment organiser le débat ?

S'il s'agit d'apprendre aux élèves à débattre, le maître devra déterminer quelles sont les conditions procédurales et matérielles, favorables ou non, à cet apprentissage. Il devra se poser les questions du nombre maximal d'élèves, des difficultés relationnelles ou autres, particulières à chaque type de classe. À commencer par la sienne.

On doit, d'abord, organiser les règles de la prise de parole. Elles ont deux rôles : permettre techniquement les échanges, et exprimer les valeurs que l'enseignant revendique, qui l'ont conduit à choisir cette modalité de travail : respect des individus, souci de la qualité de son expression. Le souci de véhiculer le modèle de procédure démocratique, dans lequel les règles sont énoncées publiquement, doit conduire l'enseignant à faire, autant que possible, exprimer, décrire, justifier puis respecter ces règles par les élèves, même lorsque le débat s'est d'abord ouvert spontanément.

En général, les règles de base sont au nombre de quatre :

- Chacun a droit à la parole.
- Toute parole doit être argumentée
- Celui qui n'a jamais parlé a priorité de parole.
- Interdiction de se moquer

### La relation entre l'individu et le groupe

Si débattre doit permettre de faire progresser, simultanément et les uns par les autres, chaque individu et le groupe, rien ne prouve que cela se fasse automatiquement, ni au même rythme pour tout le monde.

On peut donc imaginer de faire alterner des phases individuelles et collectives (voir sur ce point ce que l'on décrivait précédemment).

### Établir la liaison entre les débats

Les débats peuvent être séparés les uns des autres, ne serait-ce que parce qu'une éventuelle lassitude des élèves est prévisible. Des séparations dans le temps doivent certes être ménagées. Mais aussi, ce qui n'est pas contradictoire, des liaisons logiques sont à maintenir, quand c'est possible. Car un débat peut être l'occasion de réemployer ou de réinterroger des éléments travaillés précédemment. Utiliser à diverses occasions ce que l'on a pu élaborer, en d'autres termes réinvestir, est un facteur d'intégration du savoir. Ce facteur semble être négligé à l'école, plus souvent qu'on ne croit. Le réinvestissement, dans des contextes et des moments visiblement divers, est aussi l'occasion de voir que la pensée n'est pas morte, qu'elle progresse en se réinterrogeant. D'où la nécessité de penser ces éléments dès la préparation du travail (voir ce que l'on en disait précédemment).

On a perçu l'importance du travail de l'enseignant pour préparer les activités à visée philosophique dans la classe d'élèves en grandes difficultés. Il joue

également un rôle important lors du débat. Ce sera l'un des objets de l'atelier.

## Modalités de travail et rôles de l'enseignant

On a vu que les raisons de pratiquer sont diverses, variées. Autant de raisons, autant de modalités possibles dans les apprentissages. Il serait trop long de les décrire à présent. Il suffit de se souvenir, pour le moment, que si des enjeux multiples justifient des pratiques diverses, alors le travail de l'enseignant devra lui aussi se comprendre par rapport à cette diversité. Ce sera l'objet d'un atelier que d'y réfléchir ensemble, à partir de l'étude du film de T. Bour, « Petit atelier de philosophie en classe d'IM Pro ».

Pratiquer des activités à visée philosophique avec les élèves en grande difficulté peut se faire pour des raisons multiples : droit, accès à la culture, éducation à la citoyenneté. Une récente recherche a permis de conclure que ces activités étaient sans doute particulièrement porteuses de progrès dans les compétences du français. Cela doit nous conduire aussi, plutôt que d'en faire une éventuelle activité supplémentaire à pratiquer dans ces classes, à élaborer une pédagogie qui plus généralement, de façon cohérente, mettrait l'élève en grande difficulté en situation de penser la complexité du monde, l'apprentissage d'éléments de base disciplinaires venant se placer comme une réponse aux questions générées par l'emploi de démarches réflexives dans toutes les disciplines, et par leur mise en corrélation.

Cette pédagogie, s'appuyant sur les indications fournies par la psychologie cognitive, mais s'inscrivant dans la réalité du fonctionnement des classes qui accueillent ces élèves, n'est présente à l'heure actuelle que dans certaines classes et pour certaines disciplines. Elle reste à inventer comme modèle cohérent dont l'élève en difficultés a besoin tout au long de sa scolarité. C'est pourquoi il semble essentiel de lancer un appel pour tenter de trouver les moyens théoriques, pratiques

et administratifs afin d'en élaborer ensemble un modèle praticable : des équipes d'enseignants pour y travailler, des chercheurs spécialistes pour les y aider, des moyens administratifs et financiers pour l'organiser. À défaut de l'un de ces trois termes, c'est malheureusement encore à des bricolages relevant d'initiatives individuelles qu'il faudra procéder, au risque de l'épuisement des énergies.

## Bibliographie

### BOUR, T.

[2001] *Petit atelier de philosophie en IM Pro*, vidéo-programme, CNDP.

### BRUNER, J.

[1987] *Comment les enfants apprennent à parler*, (trad J. Piveteau et J. Chambert), éd Retz, Paris.

### LIPMAN, M.

[1995] *À l'école de la pensée* (trad N. Decostre), éd de Boeck Université, Bruxelles.

### MOESSINGER, P.

[1998] *La psychologie morale*, coll QSJ ?, éd PUF, Paris.

### PETTIER, J-C

[1999] « *Le tableau comme médiateur* », in GFEN secteur philosophie Pratiques de la philosophie n°7, Ivry sur Seine, Juillet 1999.

[2000] *La philosophie en éducation adaptée : utopie ou nécessité ?* Thèse de doctorat NR, Sciences de l'éducation (dir : F. Galichet), Strasbourg II.

[2001] « *Faut-il pratiquer la philosophie avec des élèves en grande difficulté scolaire ?* » in N. Grataloup et J-J. Guinchard (coord) *Enseigner la philosophie aujourd'hui : pratiques et devenir* - Actes du premier colloque de l'ACIREPH, CRDP Languedoc-Roussillon.

[2003] *Textes et débat à visée philosophique en Cycle 3, en collège (en SEGPA et...ailleurs)*, éd Scéren CRDP de Créteil, Créteil.



[2004] *Philosopher. Un droit, des pratiques pour tous*, éd Chronique sociale, Lyon.

[2000-2004] « *Les activités à visée philosophique en AIS (Adaptation et Intégration Scolaires) facilitent-elles l'apprentissage des compétences transversales et disciplinaires ?* » (avec T. Bour), recherche financée par la Mission de Valorisation des Innovations pédagogiques du rectorat de Créteil, IUFM de Créteil.

[2008] *Vers la démocratie républicaine: un nouveau citoyen à éduquer? Les activités à visée philosophique au cœur du projet scolaire*, Thèse de doctorat NR en philosophie (dir F. Galichet), Strasbourg II.

### **VYGOTSKI, L-S.**

[1985] *Pensée et langage*, (trad F. Sèves), 2<sup>e</sup> éd Messidor/éd sociale, Paris.



## UNE PHILOSOPHIE DE LA LIBERTÉ

**GILLES GENEVIÈVE** – Professeur des écoles / Animateur d'ateliers philosophiques avec les enfants à l'Université Populaire de Caen et dans une ZEP (zone d'éducation prioritaire)

Les démarches dont il est question dans cette communication se répandent régulièrement et graduellement depuis les travaux de Matthew Lipman. Si ce philosophe américain ne peut être considéré absolument comme précurseur, ou inspirateur, de l'ensemble de ces démarches, on doit lui reconnaître au moins l'antériorité de sa réflexion. Il a en effet affirmé, le premier, au début des années 1970, l'intérêt de mener des activités qualifiées de philosophiques avec des enfants et des adolescents, et ceci dès l'acquisition du langage (ses collaborateurs et lui-même prévoient qu'on peut commencer dès l'âge de 3 ans).

### Caractéristiques fondatrices

Sa postérité, directe et indirecte, est très étendue, et, en conséquence, les formes prises par les activités mises en place sont aussi variables que les enseignants ou animateurs qui s'en emparent, de même que les noms qu'ils leur donnent : philosophie pour enfants, pour Matthew Lipman et ceux qui se réclament de lui ; discussion à visée philosophique (DVP), pour un grand nombre d'acteurs de ce mouvement en France, proches des thèses de Michel Tozzi ; discussion philosophique, pour quelques autres dont je suis, qui estiment qu'on est véritablement là en présence d'une forme du philosopher, de la même manière (et peut-être plus) que les mathématiques enseignées aux élèves de 6 ans des Cours Préparatoires, en sont tout autant que celles qu'utilisent, par exemple, les astrophysiciens pour leurs calculs. Diverses, ces activités partagent néanmoins un certain nombre de caractéristiques – deux, principalement – qui les distinguent fondamentalement

de ce qu'on nomme philosophie, ou philosopher, dans d'autres contextes. D'une part, le travail philosophique se fait à plusieurs, au sein d'un groupe (d'une classe par exemple, dans le cadre scolaire) que Matthew Lipman appelle « communauté de recherche entre pairs » ; de l'autre, la plus grande partie de l'activité repose sur des échanges oraux, en minimisant le recours à l'écrit, que celui-ci soit lu ou produit. Comme corollaire, le rôle de l'animateur de ces moments, ou plutôt de l'adulte initiateur, pour prendre un terme qui ne définirait pas *a priori* sa posture de façon trop stricte, devient moindre que dans le rapport didactique habituel. Au point que certains praticiens, dont je suis, visent un effacement radical, condition selon eux de l'émergence d'une véritable autonomie du jeune philosophe.

Ces caractéristiques, qui rompent totalement avec la tradition philosophique française, basée sur l'écrit, le commentaire des textes d'auteurs choisis, la prépondérance absolue de l'enseignant, le tout entièrement déterminé et conditionné de bout en bout par un examen, le Baccalauréat, où l'on prétend noter la pensée, expliquent en partie pourquoi, à l'heure actuelle, l'institution philosophique, représentée au Ministère par l'Inspection générale de philosophie, voit ces pratiques et certains de leurs tenants d'un mauvais œil – c'est un euphémisme.

### Intérêts

Mais de ces mêmes caractéristiques découlent les multiples intérêts de ces démarches. Puisqu'on n'utilise pas de textes, sauf, parfois, comme déclencheurs de questionnement philosophique, celui-ci est nécessairement ancré dans la biographie singulière de chacun. Et, pour nous, il n'est de philosophie

qu'existentielle. Et ceci à double titre : d'une part, le questionnement philosophique s'origine dans la vie, il trouve sa nécessité dans l'expérience, il est théorie en rapport avec une pratique ; et, d'autre part, par un mouvement quasi cyclique, il donne lieu à des actes en conséquence, et soigne les maux de l'âme. On retrouve là, ni plus ni moins, la définition de la philosophie donnée par ses pères de l'Antiquité grecque, comme l'ont montré Pierre Hadot et Michel Onfray. Par ailleurs, puisque la discussion a lieu au sein d'un groupe, d'une communauté ; puisque l'adulte présent ne prétend jamais avoir la réponse à la question dont on débat ; puisqu'il s'agit davantage d'émanciper par la mise en commun de nos ignorances, que d'asservir par l'imposition d'un modèle d'adulte omniscient et omnipotent ; puisqu'on mène, principalement à l'oral, une recherche entre pairs, selon les mots de Lipman ; puisque toutes ces caractéristiques, d'inspiration libertaire, sont réunies là, et là seulement, ce qui est vécu par les enfants dans ces moments est l'image exacte du modèle de fonctionnement auquel nous aspirons, qu'on a coutume d'appeler « démocratie participative ».

## Historique

J'insiste à nouveau pour dire que ces démarches sont répandues, depuis Lipman, dans de nombreux pays du monde. En France, elles sont apparues tardivement, près de trente ans après ses travaux, malgré une tentative sans lendemain menée par J. Derrida et le GREPH d'introduire la philosophie, sous des formes d'ailleurs plus proches des habitudes scolaires françaises, dans les premières classes des collèges.

Plus tard, vers la fin des années 1990, de façon concomitante, et sans lien entre eux, ce qui serait sans doute à interroger, des enseignants et animateurs issus de différentes mouvances (les cafés philo, la pédagogie institutionnelle, les pédagogies actives, Freinet,...) ont commencé à pratiquer de façon innovante, en s'autorisant de leur seule réflexion – ce qui signe la véritable innovation ; des stages et colloques

se sont organisés, de façon presque informelle, sans structure fédératrice, et sous le regard parfois bienveillant ou neutre, mais aussi, le plus souvent, inquiet, voire dans certains cas franchement hostile, de l'institution. De nombreux mémoires professionnels ont été écrits sur la question par des étudiants d'IUFM, plusieurs thèses de doctorat en Sciences de l'éducation lui ont été consacrées.

Dans le même temps, l'UNESCO a manifesté un vif intérêt pour ces démarches, en réunissant en 1998 une commission d'experts qui a publié à leur sujet un rapport très favorable et en me demandant de mener, en 2004, dans le cadre de la Deuxième journée internationale de la philosophie, une table ronde intitulée « La philosophie et les jeunes esprits ». Depuis 2006, un colloque annuel consacré aux nouvelles pratiques philosophiques, dont la philosophie avec les enfants, est soutenu par l'UNESCO qui l'héberge en son siège parisien. Par ailleurs, à partir de 2002, le mouvement des Universités populaires, initié à Caen par Michel Onfray, a développé l'attrait pour ces pratiques auprès d'un public plus vaste que celui des enseignants et de leurs proches.

Cet essor s'est accompagné d'un intérêt constant de la part des médias, des articles ou reportages consacrés en partie ou en totalité à ces démarches émergeant régulièrement dans la presse écrite ou audiovisuelle.

Une lecture attentive des Instructions Officielles de 2002 donnent, à l'insu de leurs rédacteurs peut-être, toute latitude aux enseignants d'école qui souhaiteraient mettre en place de telles activités. Elles instituent en effet un temps de « débat réglé » à l'évidence très inspiré des préceptes de la pédagogie institutionnelle ; elles mettent en avant le « vivre ensemble » et la maîtrise de la langue ; enfin, elles insistent sur la nécessité de former les enfants à l'argumentation, à l'aptitude à entrer de manière constructive dans un débat. En 2008, de nouvelles Instructions Officielles paraissent. Le terme de « débat réglé » n'est pas prononcé, mais les enseignants sont néanmoins appelés à développer chez leurs élèves les différentes aptitudes pour « échanger, débattre ».

# Une démarche

Le cadre de cette communication ne permet pas, à l'évidence, de décrire en détail une démarche comme celle que j'utilise: j'y ai consacré un livre entier. Il est encore moins possible de donner ne serait-ce qu'une idée de l'extrême variété des mises en œuvre, même en se limitant à ce qui se pratique en France, qui évolue d'ailleurs probablement constamment, par l'émergence de nouveaux praticiens-chercheurs ou par les amendements que les plus anciens ne manquent pas d'introduire dans leur démarche, sans que cela fasse nécessairement l'objet d'une publication. Je me contenterai donc d'ajouter, en ce qui concerne ma propre pratique et celle d'un certain nombre de mes collègues, qu'il me semble fondamental que les thèmes de discussion prennent la forme de questions, et que celles-ci soient proposées par les enfants eux-mêmes, au cours d'une préséance où elles sont mises en commun, acceptées, modifiées ou rejetées de façon argumentée par le groupe, et où l'une d'elles est choisie au moyen d'un vote. Ce temps de questionnement est d'ailleurs essentiel, et présente des intérêts innombrables, parmi lesquels le développement de l'attitude questionnante, qui n'est ni plus ni moins que la condition même de la posture critique. La discussion proprement dite a lieu au cours d'une deuxième séance qui peut suivre immédiatement le choix de la question ou être différée de quelques jours voire de quelques semaines.

## Effets ?

Comment jurer que de telles activités provoquent les effets que nous en attendons ? D'autant que ceux-ci sont à rechercher dans l'attitude générale, la posture de vie, plutôt que dans le comportement scolaire. En ce sens, il importe moins que les enfants philosophent pendant le temps de l'activité que de mettre tout en œuvre pour qu'ils gardent le goût de le faire une fois le seuil de l'atelier franchi. Ce qui est, là encore, à peu

près l'inverse de ce qui se passe majoritairement pendant les cours de philosophie « traditionnels ».

La lecture récente de deux articles est cependant édifiante du point de vue de l'impact de telles démarches. L'un montrait à quel point le modèle scolaire finlandais semble efficace. Or il indiquait que les après-midis y sont consacrés, entre autres, à des « discussions ». L'autre affirmait que, dans une région d'Écosse où de telles activités sont régulièrement proposées aux enfants en école élémentaire, on voit leur QI monter de façon significative, et durable – même si on peut être critique sur cette quantification de certains aspects du fonctionnement intellectuel et sur l'usage qui en est fait.

La philosophie est une activité spécifiquement humaine. Elle partage cette particularité avec le goût pour les arts, et le rire. Il serait dommage que le pays des Lumières et de la Révolution, le pays des Droits de l'Homme et du Front Populaire, se prive de cette chance unique: permettre à chaque enfant de maintenir vivace la flamme de la philosophie présente en chacun à la naissance et bien souvent éteinte, surtout (c'est l'enseignant de ZEP qui parle) dans les milieux les plus économiquement défavorisés. Et il faut si peu: la bienveillance du monde politique, l'information des parents et de l'ensemble des citoyens, une incitation à la formation des enseignants, et quarante-cinq minutes par semaine, voire tous les quinze jours.

Ces quelques conditions montrent bien que nos démarches seraient aisément susceptibles d'un élargissement à l'ensemble des enfants dans l'éducation nationale. L'expérience d'atelier menée à l'Université populaire de Caen et dans d'autres structures non-officielles, liées ou non à la mouvance des Universités populaires, prouve que des enfants et des adolescents sont prêts, avec l'appui de leurs parents, à s'engager dans cette aventure sur leurs temps libre. Ne manquent donc qu'une large information, un peu de bonne volonté et la mise hors d'état de nuire des quelques hiérarques que le seul désir de préserver leur pré carré rend hostiles à nos pratiques.

# Se préserver des oxymores

Lors d'une séance de formation d'enseignants dans laquelle j'intervenais en tant que co-animateur, un professeur de philosophie qui participait à nos travaux nous a fourni un bel oxymore, en nous disant que, à son avis, l'adulte initiateur d'une discussion philosophique pour enfants ne devait pour rien au monde intervenir sur le fond du débat, ce que je partage absolument. Mais il a ajouté quelques minutes plus tard que, sur telle remarque d'une des personnes qui avaient participé à la mise en situation que nous venions de vivre, il aurait réagi vigoureusement: «Ça, nous a-t-il dit, c'est quelque chose que je ne laisse pas passer...» Mais peut-on vraiment parler de non-intervention sur le fond, quand on ne «laisse pas passer» certaines des paroles prononcées? Il me semble à moi que nos discussions ont quelque chose d'un dialogue socratique libertaire. Il s'agit bien de «faire accoucher les participants de leur vérité». Mais au lieu de m'imposer comme un maître qui feint de ne rien savoir, comme c'était le cas de Socrate, je préfère me retirer pour que le groupe, la «communauté de

recherche entre pairs», chère à Lipman, joue ce rôle d'accoucheur. En pensant qu'on est fondé à dire «Ça, je ne laisse pas passer», on se remet en position de surplomb, dans une attitude qui n'est peut-être même plus socratique. Car, comme dit encore Pierre Hadot, auquel je laisserai le dernier mot, «les questions de Socrate ne conduisent pas son interlocuteur à savoir quelque chose, à aboutir à des conclusions (...) le dialogue socratique aboutit au contraire à une aporie, à l'impossibilité de conclure et de formuler un savoir. (...) la vraie question qui est en jeu n'est pas ce dont on parle mais celui qui parle».

En plus des ouvrages cités, on se référera avec profit aux sites Internet suivants, sans oublier de suivre les liens qu'ils indiquent :

- La discussion philosophique pour enfants en ZEP site de Gilles Geneviève, autour de l'expérience menée à l'école Vieira da Silva de Caen <http://gjl14.free.fr>
- Philosophes en herbe site de Laure Galvani et Gilles Geneviève, où l'on trouvera des comptes rendus d'ateliers philo menés hors institution, à Tours et Caen <http://philoherb.free.fr>







# UNE SI PETITE VIOLENCE...

© Jan Hutschig





# UNE SI PETITE VIOLENCE...

RENCONTRES PHILO – 21 novembre 2009 – Wavre



## INTRODUCTION

ALI SERGHINI – Président d'Entre-vues / Administrateur du CALBW

” *La société de culture est constamment menacée de désagrégation par suite de cette hostilité primaire des hommes envers les autres.*

C'est Freud qui nous avertit ainsi dans *Malaise dans la civilisation*<sup>109</sup>. La violence donc, présente partout, présente depuis toujours et hélas, présente encore demain, qui peut sérieusement en douter ?

Dans le questionnement philosophique qui est le nôtre lors des *Rencontres Philo*, la violence, après bien des sujets traités, nous est apparue comme le thème à travailler cette année car elle a comme « une urgence permanente ». Surtout que nous parvenait sourde et inquiétante cette interrogation répétée par tant d'animateurs, d'enseignants, de parents et d'enfants : comment supporter cette violence insupportable que nous tous subissons ? Faut-il rappeler la litanie des faits divers qui ont récemment concerné des jeunes gens et dont certains furent mortels ou des agressions diverses qui se produisent dans nos écoles ? Nous refusons d'amplifier ces violences au-delà de leur mesure mais nous refusons tout autant de les masquer et de pratiquer le déni.

Mille entrées s'offraient à nous pour approcher la violence dont les effets marquent notre société à tous les étages et tous les moments. Nous avons choisi d'élargir notre vision en faisant appel à des praticiens venus d'ailleurs, de Québec et de

France. Ils ont croisé leurs savoirs avec ceux qui, en Communauté française, s'attellent dans le champ de leurs compétences, à diminuer cette violence par la philosophie sous différentes formes ou par la pratique thérapeutique.

C'est ainsi que Marie-France Daniel, philosophe, professeure titulaire à l'Université de Montréal entre autres qualités, a déterminé les conditions nécessaires pour « apprendre à philosopher sur les émotions comme un pas vers la prévention de la violence ». Son postulat, fondé sur des travaux précédents, était que l'approche de la philosophie pour enfants stimulait des habiletés réflexives et dialogiques des enfants de 5 ans – reconnaissance des justifications, des arguments et de leurs réfutations – habiletés combien essentielles dans la prévention de la violence.

Marie-France Daniel nous a dessiné les enjeux de la problématique de la violence, avant de tracer les cadres théoriques relatifs aux émotions et aux représentations sociales. Elle nous a présenté les résultats de ses recherches que nous tenons pour très encourageantes sans en déflorer la teneur.

Si la morale et sa pratique sont assurément des freins à la violence, il s'agit dès lors de scruter les effets du raisonnement moral sur le comportement des enfants. La Région de Montréal avait développé un programme de « Prévention de la violence et philosophie pour enfants » que Serge Robert a soumis, à la demande des organisateurs, à une rigoureuse et passionnante évaluation ; Serge Robert, professeur titulaire de logique, d'épistémologie et de sciences cognitives à l'Université de Québec a orienté sa recherche vers les enfants de la sixième primaire puisque cet âge constitue une période charnière où,

en moyenne, les enfants commencent à accéder à la pensée abstraite et sont capables de raisonnements moraux.

Les enfants concernés avaient suivi des séances de philosophie pour enfants pendant quelques années et la recherche devait montrer les effets de ces séances sur leur capacité morale et leur attitude devant la violence. Serge Robert nous a fait l'amitié de nous accorder la primeur des résultats de ses travaux; qu'il soit vivement remercié<sup>110</sup>.

Et si la violence était aussi une réponse du sujet lui-même violenté? C'est bien la question que le philosophe et psychanalyste Guy de Villers a posée pour introduire son exposé. Partant de son expérience de clinique de la relation éducative, Guy de Villers a illustré son exposé de cas de jeunes suivis dans le cadre d'un centre psychanalytique de consultation et de traitement. Ce type d'institution

fonctionne différemment, « à contre-courant » pour reprendre l'expression de Guy de Villers, du modèle de consultation analytique classique.

C'est par la parole échangée que se règle la question de violence et conclut le philosophe-analyste: « chaque fois qu'un sujet aura le bonheur de rencontrer un humain qui lui ouvre un espace de parole et de reconnaissance de sa valeur comme sujet de désir... Il pourra soutenir pour lui-même le travail de la civilisation, si fragile et pourtant seul esquisse pour humaniser nos pulsions ».

Nos ateliers ont été animés par Marie-France Daniel, Isabelle Million, directrice de l'Institut de Pratique Philosophique (France), Gilles Abel, philosophe, titulaire d'une maîtrise en philosophie pour enfants de l'Université de Laval, Martine Nolis, formatrice en philosophie pour enfants et Lorka, artiste plasticienne.



Entre-vues • [www.entre-vues.net](http://www.entre-vues.net)

Pôle Philo, service de Laïcité Brabant wallon • [www.polephilo.be](http://www.polephilo.be)



## APPRENDRE À PHILOSOPHER SUR LES ÉMOTIONS : UN PAS VERS LA PRÉVENTION DE LA VIOLENCE DES RÉSULTATS DE RECHERCHE AUPRÈS D'ENFANTS DE 5-6 ANS.

MARIE-FRANCE DANIEL – Professeure titulaire à l'Université de Montréal / Docteure en philosophie de l'éducation

Philosophe, elle est professeure titulaire à l'Université de Montréal, et professeure associée à l'Université de Laval. Elle est chercheuse au Centre de recherche sur l'intervention et la réussite scolaire (CRIRES) et au Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal (CRÉUM). Ses recherches sont centrées sur l'approche de Philosophie pour enfants et ses incidences sur le développement des jeunes de 5 à 12 ans relativement aux plans cognitif, social et discursif. Depuis 2001, elle étudie l'aspect de la prévention de la violence chez les enfants de maternelle.

Plusieurs auteurs indiquent que l'école peut jouer un rôle fondamental dans la prévention de la violence et que ces interventions doivent avoir lieu à l'école primaire. Notre position est que la prévention peut et doit commencer dès la maternelle. Grâce à une subvention de recherche octroyée par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH), une équipe de chercheurs s'est penchée sur les représentations que les enfants de 5 ans se faisaient des émotions – les émotions étant considérées comme une des principales sources internes de la violence. Notre postulat méthodologique était fondé sur l'approche de Philosophie pour enfants (PPE) en ce que des résultats de recherche précédents avaient indiqué que cette approche philosophique stimulait les habiletés réflexives et dialogiques des enfants de 5 ans, deux habiletés essentielles dans le cadre d'un programme de prévention de la violence. Les résultats de recherche ont indiqué qu'à la fin de l'année scolaire, les représentations des enfants « philosophes » étaient orientées vers une perspective socialisante, tandis que les représentations des enfants qui n'avaient pas bénéficié de la PPE étaient demeurées à un niveau égocentrique. Dans ce texte,

nous présenterons la problématique de la violence. Ensuite, nous introduirons brièvement les cadres théoriques relatifs aux émotions, aux représentations sociales, ainsi qu'à la PPE. Finalement, nous présenterons des résultats de recherche.

### La problématique de la violence

La violence est multiple, elle se décline sous diverses formes et elle varie selon la culture, l'époque, etc. La violence est plurielle parce que subjective (Bodin, et al., 2006 citant Debarbieux et al., 2002). Selon le ministère de l'Éducation du Québec, il s'agit « de l'usage d'un pouvoir (physique, hiérarchique, psychologique, moral ou social), de façon ouverte ou camouflée, spontanée ou délibérée, motivée ou non, par un individu, un groupe ou une collectivité, via ses comportements ou ses structures qui a pour effet de contraindre ou de détruire, partiellement ou totalement, par des moyens physiques, psychologiques, moraux ou sociaux, un objet (biens matériels, personnes, symboles) afin d'assurer la réponse d'un besoin légitime ou de réagir à ce besoin non comblé » (MEQ, 1990).

Selon l'Organisation mondiale de la santé (OMS), 40 millions d'enfants de moins de 15 ans sont victimes chaque année, dans leur milieu familial, de maltraitance ou de privations de soins suffisamment graves pour nécessiter des traitements. D'après l'OMS, en l'an 2000, quelque 57 000 décès étaient attribués à des homicides chez les enfants de moins de 15 ans. Les estimations mondiales relatives aux homicides d'enfants donnent à penser que les nourrissons et les très jeunes enfants sont

les plus exposés, le taux dans le groupe des 0 à 4 ans étant plus du double de celui du groupe des 5 à 14 ans. On estime qu'en l'an 2002, quelque 199 000 jeunes ont été victimes d'homicides dans le monde (9,2 pour 100 000 habitants). Autrement dit, la violence interpersonnelle tue en moyenne, par jour, 565 enfants, adolescents et jeunes adultes âgés de 10 à 29 ans. Pour tout homicide chez les jeunes, on dénombre de 20 à 40 victimes de la violence de jeunes qui reçoivent des soins hospitaliers et dont les blessures ne sont pas mortelles (OMS, 2002).

De façon générale, l'enfant victime d'abus est caractérisé par la confusion et le silence. Il ne comprend pas ce qui lui arrive : les causes lui échappent totalement et bien souvent il se persuade de sa responsabilité en regard du comportement violent de l'autre. En outre, il n'arrive pas à communiquer ce qu'il vit. On retrouve des caractéristiques communes chez les enfants victimes de violence et aussi chez les enfants agresseurs : manque d'estime de soi, jugement non critique et difficulté de communiquer, notamment ses émotions. On remarque également des symptômes de dépressions, d'anxiété et d'autres formes de détresse psychologique (Bosacki et al., 2006; Toblin et al., 2005).

Les chercheurs ne font pas consensus sur la source interne de la violence. Certains auteurs établissent un lien entre un acte violent et une rupture de la pensée (Damasio, 1994; Malherbe, 2000; Wallon, 1925). D'autres relient la violence à la qualité des représentations sociales (RS) d'un individu ou, plus exactement, aux limites de ces dernières, car lorsqu'elles sont faussées, elles risquent de biaiser le jugement et d'engendrer un acte violent (Libersan, 2003; Jodelet, 1989). Pour d'autres encore, ce sont les émotions qui influencent les perceptions, notamment celles reliées à la violence (Dantzer, 1988). Finalement, la violence est souvent reliée à des émotions mal gérées (Doudin & Erkohen-Marküs, 2000).

Il existe trois niveaux de prévention de la violence : primaire, secondaire et tertiaire. Notre travail de recherche était axé sur la prévention « primaire », celle qui s'adresse à une population saine et qui

visait à anticiper les actes de violence. Dans ce type de prévention, les stratégies sont similaires, qu'il s'agisse d'enfants potentiellement abuseurs ou potentiellement victimes (Pransky, 1991). Parmi les stratégies mises de l'avant dans une optique de prévention primaire de la violence, soulignons la Convention sur les droits de l'enfant ratifiée par l'Organisation des Nations Unies en 1989, qui privilégie le droit à la parole et à la pensée critique des enfants (Garbarino, 1990). Dans cette perspective, des chercheurs ont démontré que des enfants sont en effet capables de réfléchir sur leurs émotions pour en comprendre les causes et les conséquences (Harris et Pons, 2003) et que cette réflexion peut avoir une incidence sur la qualité de leurs interactions sociales (Pons et al., 2003a, 2003b; Villanueva et al., 2000).

L'école peut donc jouer un rôle fondamental dans la prévention primaire de la violence. La plupart des approches pédagogiques courantes y travaillent par le biais du développement d'habiletés prosociales chez les enfants (Hymel et al., 1990; Kupersmidt et al., 1991; Lapointe et al., 1996; Nafpaktitis et al., 1998), reléguant au second plan le développement des compétences cognitives. Ces approches s'adressent généralement aux enfants d'âge scolaire, c'est-à-dire à partir de 6-7 ans. Or des études démontrent que les comportements violents apparaissent beaucoup plus tôt chez les enfants (Dodson, 1972; Dumas, 2000).

Notre position est qu'il convient d'investir dans la prévention primaire de la violence en développant chez les enfants du préscolaire (4-5 ans) des compétences sur le plan cognitif. Par développement cognitif, nous entendons : a) la modification des représentations sociales (RS) des enfants afin que celles-ci reflètent des situations réalistes et les conduisent à l'« affirmation » de leurs croyances, leurs pensées et leurs émotions – plutôt que de les conduire à l'« agression » ou à la « soumission » (Bredemeier, 1994); b) l'évolution d'une compréhension de la nature, des causes et des conséquences d'une situation de violence et des émotions ressenties et/ou repérables chez autrui; c) le développement d'une pensée complexe (critique



ou quasi critique) intégrant le point de vue adverse dans son raisonnement (co-opération) et permettant de structurer peu à peu ces différents éléments.

L'outil pédagogique préconisé pour favoriser le développement cognitif chez les jeunes élèves est l'approche de Philosophie pour enfants (PPE). Plusieurs études ont démontré que cette approche développe chez les jeunes des compétences interreliées sur les plans cognitif, social et de la communication (entre autres : Camhy et Iberer, 1988; Caron, 1990; Daniel et al., 2005; Daniel & Delsol, 2005; Gazzard, 1988; Lane et Lane, 1986; Schleifer et al., 1999). D'autres études ont montré le lien entre la PPE et le développement du jugement moral des enfants (entre autres : Auriac & Daniel, 2006; Leleux, 2009; Schleifer et al., 2003).

## L'approche de Philosophie pour enfants

L'approche de Philosophie pour enfants (PPE) a été conçue par Matthew Lipman et son équipe du Montclair State University (Lipman et al., 1980). Elle est maintenant utilisée dans près de 50 pays à travers le monde et son matériel est traduit en 20 langues. Le matériel philosophique écrit par Lipman comprend sept romans philosophiques qui s'adressent aux jeunes de 6 à 15 ans. Il s'inspire des champs de la philosophie : logique, métaphysique, esthétique, éthique... Au début des années 2000, l'absence de matériel pertinent visant explicitement la prévention de la violence et s'adressant aux enfants du préscolaire, nous a conduit à concevoir *Les Contes d'Audrey-Anne* (Daniel 2002) qui s'inscrivent dans la perspective lipmanienne. C'est un recueil de 16 contes philosophiques qui questionnent des concepts « ouverts » pour lesquels il n'existe pas une réponse unique et sur lesquels les enfants sont invités à réfléchir ensemble. Ils mettent en évidence des concepts inhérents aux manifestations de la violence, à la personne, au

corps, à l'intimité, à l'identité, aux droits, etc. Les objectifs de ce support philosophique visent la stimulation des compétences sociales et dialogiques chez les enfants du préscolaire, ainsi que la prise de conscience de leur corps, la sensibilisation aux diverses manifestations de la violence (physique, verbale, sexuelle) et le développement de compétences cognitives (incluant leurs représentations sociales des émotions et de la violence).

Pour assister les enseignantes dans leurs animations philosophiques, un *Guide du maître, Dialoguer sur le corps et la violence : un pas vers la prévention* (Daniel, 2003/2009), a été rédigé; il contient plus de 300 plans de discussions et activités qui s'arriment au contenu de chacun des contes. Il est à noter qu'avant d'être publié, ce matériel philosophique avait été validé au Québec et en France auprès de plusieurs groupes d'enfants de 4 à 6 ans.

Lipman et ses collègues suggèrent une pédagogie en trois étapes pour aider les enfants à philosopher (Lipman et al., 1980) :

1. L'adulte lit un des contes aux enfants.
2. Les enfants sont ensuite invités à poser des questions philosophiques (Pourquoi...? Que veut dire...?), que la lecture leur a inspirées et dont ils aimeraient discuter ensemble.
3. Les enfants tentent de répondre ensemble à la question qu'ils ont choisie et, à cette fin, ils sont amenés à dialoguer de manière philosophique.

Un dialogue est dit philosophique lorsque les enfants, au lieu de s'attarder à des anecdotes personnelles, cherchent le sens des concepts, questionnent, donnent leur opinion, justifient cette opinion par de bonnes raisons, trouvent des ressemblances et des différences, apportent des contre-exemples, élaborent des relations entre les concepts, sont critiques à l'égard de ce que les autres énoncent, s'autocorrigent, etc. En effet, l'objectif des échanges entre enfants n'est pas de les faire raconter des situations personnelles en relation avec les manifestations de la violence, mais plutôt de les inciter à réfléchir sur les concepts relatifs à ces situations. Prenons le cas où un enfant constate que son ami a déchiré son

dessin. Des approches à tendance psychologique suggèrent de faire verbaliser l'enfant (« Moi, mon ami m'a fait de la peine quand il a déchiré mon dessin ») et ainsi de se pencher (de façon intra-subjective) sur la peine de « je », causée par « tu » ou par « il ». De façon différente et complémentaire, l'approche philosophique suggère d'aider les enfants à réfléchir (de façon intersubjective) aux concepts en cause dans la situation. Voici quelques exemples de questions qu'il est alors possible de poser aux enfants : Qu'est-ce qu'un ami ? Est-ce facile d'être l'ami de quelqu'un ? Pourquoi ? Est-il possible de se « chicaner » avec un ami ? Pourquoi ? Est-ce que déchirer un dessin est un geste violent ? Est-ce plus ou moins violent que de déchirer une feuille blanche ? Pourquoi ? Quelles sont les ressemblances et les différences entre la feuille blanche et la feuille dessinée ? Qu'est-ce que la tristesse ? Qu'est-ce que la colère ? Quelles sont les ressemblances et les différences entre la colère et la tristesse ? Etc. Ainsi, au fil de leur réflexion philosophique (conceptuelle), les enfants sont amenés à comprendre non seulement l'action qui est en jeu, mais à en saisir les tenants et les aboutissants ; ce faisant, ils peuvent commencer à comprendre le monde qui les entoure et à acquérir les outils pour le contrôler – au lieu de le subir.

Il convient d'ajouter que le but du dialogue philosophique n'est pas de faire argumenter les enfants dans une visée de compétition, mais de les faire dialoguer dans une perspective de coopération, chaque intervention d'enfant contribuant à enrichir la perspective du groupe. Une véritable « communauté de recherche » se manifeste lorsque le dialogue entre pairs est empreint de respect, d'ouverture d'esprit, de tolérance et de critiques constructives en vue d'enrichir l'objectif commun.

## Les émotions

Un survol historique des théories (cf. Christophe, 1998 ; Dantzer, 1988 ; Frijda, 1993) rappelle l'absence de consensus entre les théoriciens pour définir les émotions. Retenons que c'est au milieu du xx<sup>e</sup> siècle que des théories cognitives apparaissent

avec Arnold, qui soutient que le cerveau est très actif dans le décodage des stimuli émotionnels, dans le rappel des expériences émotionnelles antérieures et dans l'estimation des conséquences possibles. Ensuite, dans les années 1970, Lazarus introduit la notion d'interaction de l'individu avec son environnement comme déterminante de l'émotion, laquelle est influencée par les normes et les règles sociales, bien qu'il soutienne que le processus fondamental à l'origine de la détermination de l'émotion est un traitement cognitif interne (Lazarus et al., 1970). Il en va de même pour Averill (1980, 1982), qui conçoit les émotions comme des constructions sociales gérées par des règles sociales et des attentes comportementales, lesquelles influencent à leur tour l'expérience émotive de l'individu. Nos travaux se situent dans la perspective socioconstructiviste d'Averill.

Chez les philosophes, la définition des émotions n'est pas consensuelle non plus (entre autres : Solomon, 2003). Une majorité d'entre eux les considère comme issues de l'irrationnel (Platon), comme étant inférieures à la raison (Descartes, Hume, Malebranche...) en ce qu'elles sont des réponses associées à l'instinct (James), des perceptions confuses (Leibniz), voire des pathologies (Kant). Néanmoins, quelques philosophes ont valorisé le rôle des émotions au cours des siècles en les associant au cognitif. Ainsi, selon Aristote, le jugement joue un rôle crucial dans les émotions. Sénèque et d'autres Stoïciens soutiennent que ces dernières sont des jugements (parfois irrationnels), des façons de percevoir et de comprendre le monde. Cette thèse est reprise par Spinoza qui soutient que les émotions sont des pensées et qu'en tant que telles, elles sont des jugements qui peuvent être éduqués. De nos jours, plusieurs philosophes affirment qu'il ne peut y avoir d'émotion sans perception ou sans croyance (i.e. la colère présuppose la croyance qu'une action a volontairement été posée contre moi). Dans ce sens, l'émotion est un jugement – un jugement normatif (pratique) à propos d'une situation (Solomon, 2003). Solomon (1989, 2002, 2004) explique à cet égard – et ceci fait le lien avec la perspective socioconstructiviste d'Averill – que les émotions sont des « constructions » de l'esprit.

Et, du fait que l'individu fait partie intégrante de sa culture et des normes sociales qu'elle sous-tend, on qualifie les émotions de « constructions sociales ». Certains autres philosophes avancent même que, puisque les normes sociales sous-tendent des valeurs et des principes éthiques, les émotions sont par ricochet des « jugements éthiques » (Nussbaum, 1992, 2000, 2001, 2004, 2005). L'individu, capable de verbaliser, devient responsable de ses émotions en ce qu'il acquiert le pouvoir de les contrôler et les modifier (Solomon, 2003). Pour ces auteurs, une émotion est un système dynamique interreliant des jugements, des croyances et des intentions ; c'est une structure complexe et organisée (par la culture) de jugements dont les éléments constitutifs reflètent une façon de percevoir, d'agir et d'être.

Bien que le sujet de notre présentation concerne les émotions, ce sont exclusivement les représentations sociales (RS) que les enfants s'en font qui seront analysées dans ce texte puisque le lien entre le langage et les émotions est fondamental pour la construction de l'identité (Pons et al., 2003a ; Nussbaum, 2000 ; Strepparava, 2005).

### **Les représentations sociales (des émotions)**

Piaget, dans ses études épistémologiques, a été conduit à poser le problème des représentations, notamment du jugement moral, chez les enfants, lorsqu'il s'est penché sur la modification des idées que ces derniers se faisaient à propos des notions de discipline, de règle, de respect, de coopération, etc. (voir Mannoni, 1998). En psychologie sociale, la notion de représentation sociale a été introduite par Moscovici (1961). C'est lui qui fournit au concept sa définition scientifique et qui décrit une méthode d'analyse propre à l'appréhender.

Dans cette optique, les représentations sociales (RS) correspondent aux opinions, aux croyances et aux attitudes liées à un objet ou une situation. Autrement dit, les RS constituent une vision du monde développée par les acteurs sociaux, leur permettant ainsi de décoder les attentes et les anticipations des

autres membres (Abric, 1994). Ainsi, les RS servent à interpréter les situations et à justifier les conduites par rapport aux normes sociales qui influencent les individus (voir notamment Doise, 1969). C'est ce processus d'identification et d'orientation qu'il est fondamental d'étudier, au moment où les enfants commencent à fréquenter l'école maternelle, puisque les émotions supposent des enjeux à la fois individuels et sociaux. Les enjeux individuels se situent notamment sur les plans cognitif et affectif, en ce qu'affiner les RS qu'un enfant se fait des émotions apporte à celui-ci une meilleure compréhension des tenants et aboutissants des actions (les siennes et celles des pairs) et, par conséquent, une meilleure compréhension du monde, du sens de l'existence ainsi qu'un meilleur contrôle sur sa vie. Les enjeux sont également sociaux, puisque l'affinement des RS que se font les enfants des émotions est susceptible d'avoir une incidence sur leurs comportements prosociaux coopératifs ou agressifs et sur le climat de la classe. Pour ce faire, nous nous référons à l'approche de Philosophie pour enfants.

## Méthodes d'analyse et résultats de recherche

L'objectif de notre recherche s'inscrivait dans l'optique de la prévention primaire de la violence et il s'arrimait aux questionnements suivants : si les émotions sont des jugements, des façons de percevoir et de comprendre le monde, comment les enfants développent-ils leur représentation des émotions ? Ces représentations évoluent-elles entre le début et la fin de l'année scolaire, c'est-à-dire entre l'âge de cinq et six ans suite à une praxis philosophique ?

Les participants étaient des élèves québécois issus de six classes (trois expérimentales et trois témoins) du préscolaire. Les classes étaient composées de 12 à 18 enfants. Les milieux socioéconomiques représentés allaient de favorisé à défavorisé. Tous les

enfants des trois groupes expérimentaux ont bénéficié d'une intervention philosophique hebdomadaire. Les séances philosophiques, qui variaient entre 30 et 45 minutes par semaine selon la capacité de concentration des enfants, se sont échelonnées d'octobre à mai. Les enfants des trois groupes témoins venaient des mêmes écoles mais ne faisaient pas l'objet d'intervention philosophique.

## Phase 1

Notre méthode d'analyse s'est déroulée en deux phases. Dans la première, nous avons suivi le processus d'analyse relatif à la théorie ancrée (Charmaz, 2005 ; Glaser & Strauss, 1967). Nous avons d'abord transcrit les réponses des 53 enfants aux pré-tests et post-tests relativement aux quatre émotions, pour un total de 424 éléments à analyser. Ensuite la chercheuse a codé chaque élément au moyen de mémos particuliers. Afin de faire ressortir les aspects les plus importants de ces données, elle a regroupé les codes en 10 catégories conceptuelles préliminaires (**voir tableau 1**). Et afin de préciser ou de consolider ces catégories, elle leur a attribué des propriétés ou des caractéristiques particulières. Pour considérer l'ensemble des données et approfondir la compréhension du processus de changement des RS, elle a mis en relation les catégories retenues afin de faire ressortir le plus de liens possibles entre elles. Cela l'a conduite à dégager trois catégories principales (**voir tableau 1**), qui permettent l'intégration de toutes les données: le non-représenté ou la représentation sans nomination de l'émotion, la représentation concrète ou égocentrique de l'émotion et la représentation socialisante de l'émotion.

Le résultat d'analyse de la première phase d'analyse, c'est-à-dire la catégorisation qui a émergé de l'analyse de l'association des mots (**tableau 1**), est devenu l'outil d'analyse de la deuxième phase, i.e. l'analyse des RS que les enfants se faisaient des émotions.

## Phase 2

Pour l'étude des RS, nous avons rencontré en entrevue individuelle les 53 enfants, soit 9 par classe, sélectionnés dans chacun des groupes expérimentaux et témoins par les enseignantes en fonction de leur rendement scolaire (3 académiquement forts, 3 faibles, 3 moyens). Une entrevue de 20 minutes avait lieu en début d'expérimentation et une autre en fin d'expérimentation. Au début de l'entrevue, afin de mettre l'enfant à l'aise, l'intervieweur lui demandait de réaliser un dessin le représentant avec ses amis à l'école. C'est à partir de ce dessin (prétexte) que l'intervieweur formulait ses questions (Galli et Nigro, 1990, 1992) (Exemple: « Dans ton dessin, je vois un bonhomme qui a l'air triste. Qu'est-ce que ça veut dire pour toi être triste ? »).

Les questions de l'entrevue étaient basées sur l'association de mots qui, dans notre étude, portaient sur quatre émotions de base (joie, colère, peur, tristesse). La technique de l'association de mots est pertinente, car elle permet de faire émerger la diversité de sens que renferme un concept (par exemple, la « joie » peut représenter pour les enfants: manger un gâteau, absence de larmes, plaisir de jouer avec ses amis etc.) (Rouquette et Rateau, 1998).

### Joie

Les résultats de l'analyse ont indiqué que les représentations sociales de la joie que se font les enfants se modifient au cours d'une année scolaire, avec ou sans stimulation cognitive. Par contre, les enfants qui ont vécu une stimulation cognitive sont parvenus à une transformation plus grande de leur représentation de la joie. Ainsi, entre le pré-test et le post-test, la représentation des groupes expérimentaux a évolué en se dirigeant vers une vision davantage socialisée: la représentation sans dénomination est passée de 16 enfants à 10; la représentation concrète est passée de 8 enfants à 9; la représentation socialisante est passée de 3 enfants à 8 (sous-catégorie 10: « la joie c'est avoir du plaisir avec les autres », « la joie c'est l'amour »...). Ainsi, un

## Tableau 1 : RS des émotions

Trois catégories et leurs éléments constitutifs à partir du mot inducteur « Joie »

Catégorie 1 : représentation sans nomination	
Éléments constitutifs	Description et exemples
A	Mot inducteur inconnu (ex. : je ne sais pas).
B	Définition sans relation avec le mot inducteur (ex. : passer la journée, pansement).
C	Répétition du mot inducteur (ex. : la joie c'est la joie).
Catégorie 2 : représentation égocentrique ou concrète de l'émotion	
Éléments constitutifs	Description et exemples
A	État affectif ou ressenti verbalisé (ex. : être content, être calme).
B	Évocation d'expériences sensorielles (ex. : manger un gâteau au chocolat).
C	Évocation de manifestation(s) (ex. : sourire).
D	Évocation d'un événement causal (ex. : quand on a son anniversaire) ou ressenti du point de vue propre (ex. : être seul(e) avec maman).
Catégorie 3 : représentation socialisante de l'émotion	
Éléments constitutifs	Description et exemples
A	Intervention explicite d'autrui comme acteur (ex. : quand quelqu'un nous aime).
B	Aspect social : devoir moral ou d'obligation apprise et intégrée (ex. : tu dois partager avec ton ami).
C	Description d'une relation interpersonnelle explicitant la réciprocité (ex. : avoir du plaisir avec les autres).

certain nombre d'enfants ont acquis un certain degré de conscience du fait que la joie advient dans la mesure où il y a présence de l'autre ; qu'elle nécessite un engagement personnel ou une construction (active vs subie) de la relation sociale.

D'un autre côté, entre le pré-test et le post-test, la représentation de la joie que se faisaient les enfants

issus des groupes témoins a, elle aussi, évolué en se déplaçant vers la représentation concrète (la représentation sans dénomination est passée de 13 à 7 enfants, la représentation concrète a augmenté, passant de 8 à 15 enfants et la représentation socialisante a légèrement diminué de 5 à 4 enfants). Ces résultats confirment l'interprétation faite à propos de l'évolution de la représentation de la joie dans les

groupes expérimentaux, cette transformation étant toutefois moins marquée dans le cas des groupes témoins. En effet, cette dernière touche surtout la représentation concrète (sous-catégorie 4 : « la joie c'est quand on est content ») et non socialisante.

## Colère

---

Au regard de la RS de la colère, la transformation des groupes qui n'ont pas eu de stimulation cognitive reste limitée, tandis que celle des groupes expérimentaux est significative. Entre le pré-test et le post-test, la transformation de la représentation de la colère dans le groupe expérimental va vers une plus grande intégration des aspects sociaux de cette émotion, le nombre d'enfants « sans dénomination » se réduisant et celui de la « représentation socialisante » augmentant (sous-catégorie 8 : « la colère c'est quand on dit des choses pas gentilles », « quand on me frappe »). On peut donc considérer, comme dans le cas de la joie, que l'on se retrouve devant un effet du processus développemental. Cette interprétation est encore plus plausible dans ce cas-ci, si l'on retient le fait que l'émotion de la colère (9/27) est déjà plus intégrée au point de départ que celle de la joie (16).

Dans les groupes témoins, en début d'année scolaire, 6 enfants sur 26 ont une représentation « sans dénomination » de la colère, 13 d'entre eux en ont une représentation concrète ou égocentrique et, enfin, 7 en ont une représentation socialisante. Pour ces enfants, en fin d'année, la tendance reste assez semblable et les modifications sont minces : 5 enfants ont une représentation de la colère « sans dénomination » (légère baisse) et 15 en ont une représentation concrète (légère hausse) (sous-catégorie 4 : « être fâché ») ; 6, enfin, en ont une représentation socialisante (légère baisse).

## Peur

---

Les RS que se font les enfants de la peur dans les groupes expérimentaux se sont surtout affinées dans le passage d'une cause imaginaire de la

peur (10 enfants en pré-test vs 4 en post-test) à une cause réelle (5 en pré-test vs 8 en post-test), tandis que chez les enfants des groupes témoins il s'agit plutôt d'un passage du « sans dénomination » (passage de 12 en pré-test à 9 en post-test) à une représentation concrète ou égocentrique, en lien avec une cause imaginaire.

Dans les groupes expérimentaux, entre le pré-test et le post-test, on assiste à une transformation dans le groupe mais la tendance reste encore fortement concrète quoiqu'ancrée dans le réel (sous-catégorie 7 : « la noirceur », « les cauchemars », « des bruits que je ne connais pas »).

Par contre, en ce qui concerne les représentations que se font les groupes témoins de cette émotion, entre le pré-test et le post-test, les modifications restent modestes et peuvent être attribuées aux fluctuations développementales étant entendu que les groupes parviennent à un certain niveau de conscientisation de leurs émotions en fin d'année (sous-catégorie 5 : « les fantômes », « des monstres », « des vampires »...).

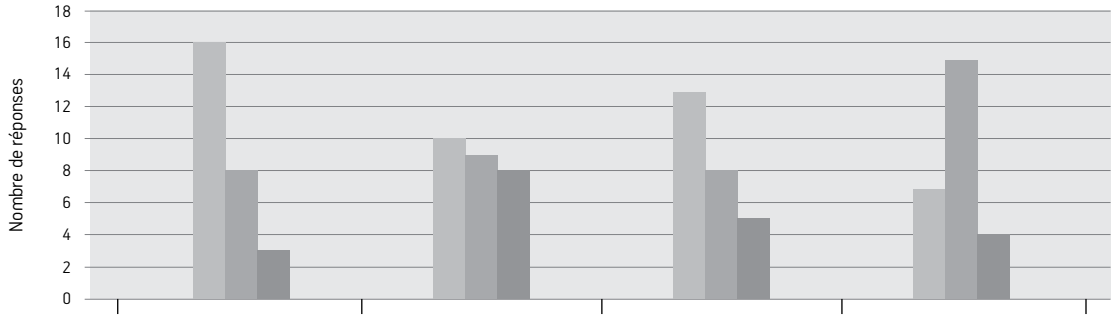
## Tristesse

---

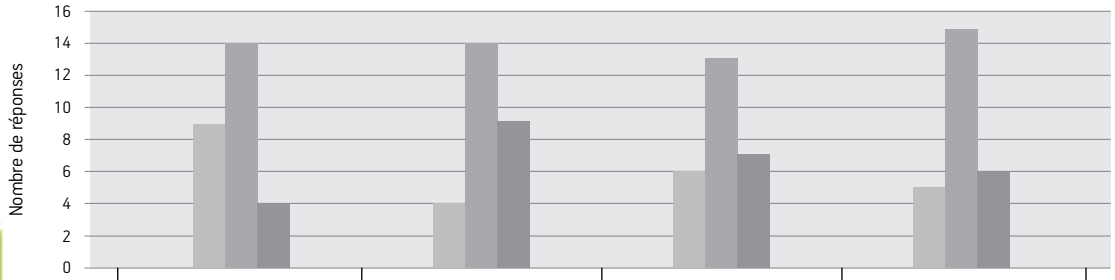
Si l'on compare les deux groupes, il faut noter des progressions par rapport aux RS de la tristesse qui se distinguent très bien. En effet, l'affinement des RS de la tristesse chez les enfants des groupes expérimentaux est manifeste entre le début et la fin de l'année, l'évolution s'étant produite dans le passage du « sans dénomination » à la « représentation socialisante » (sous-catégorie 8 : « quand on est tout seul », « quand mon père est mort »). En revanche, les enfants des groupes témoins ont une RS de la tristesse plus concrète ou égocentrique, l'affinement entre le pré-test et le post-test s'étant fait dans le passage entre le « sans dénomination » et la « représentation concrète » (sous-catégorie 6 : « pleurer », « faire la baboune »), plutôt que dans la « représentation socialisante » comme ce fut le cas pour les enfants des groupes expérimentaux.



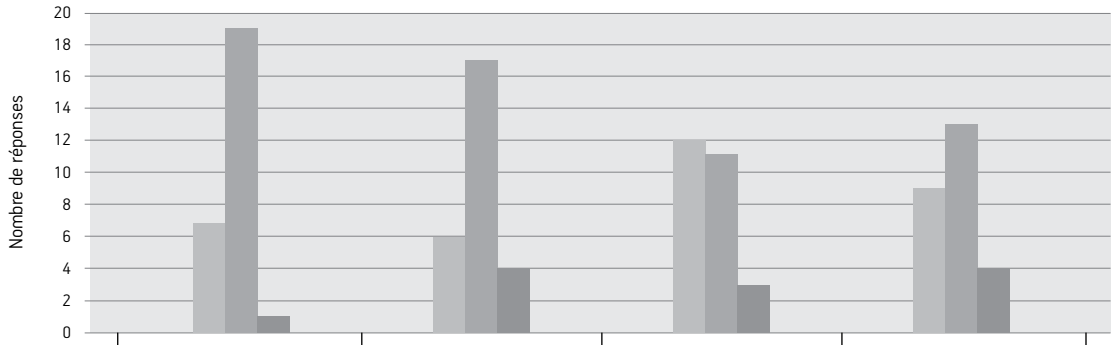
**Tableau 2 : Graphique des RS de la joie**



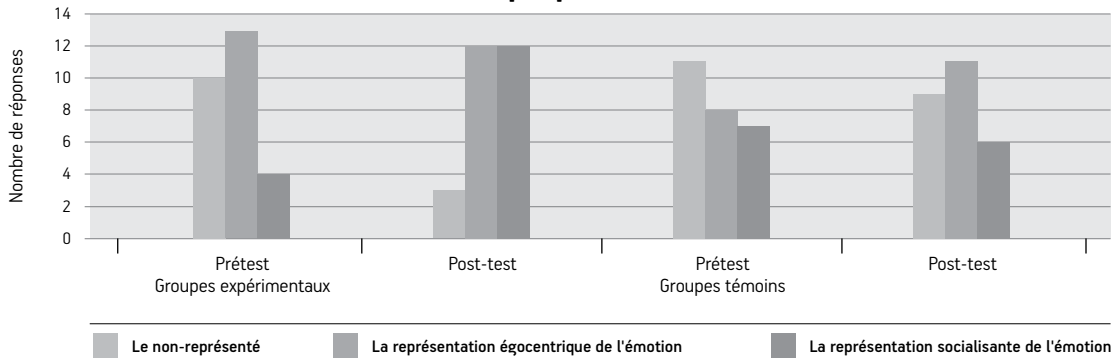
**Tableau 3 : Graphique des RS de la colère**



**Tableau 4 : Graphique des RS de la peur**



**Tableau 5 : Graphique des RS de la tristesse**



# Conclusion

Pour conclure sur ces résultats, il convient de relever les tendances générales qui ont émergé de l'analyse. Chez les groupes témoins, la RS « sans dénomination » a diminué dans les quatre émotions, laissant place à une représentation essentiellement concrète et ce pour les quatre émotions tandis que la représentation socialisante a légèrement diminué entre le pré-test et le post-test pour trois émotions : la joie, la colère, la tristesse.

Différemment, les élèves des groupes expérimentaux ont atteint en plus grand nombre la représentation socialisante, alors que les élèves des groupes témoins persistaient au plan des représentations concrètes. Ainsi, au pré-test, la majorité des enfants appartenant aux groupes expérimentaux ont exprimé une représentation de la joie « sans dénomination » et une représentation majoritairement concrète ou égocentrique des autres émotions (colère, tristesse, peur). En post-test, l'affinement des RS des quatre émotions chez les enfants des groupes expérimentaux a été manifeste aux deux paliers des représentations concrètes et socialisantes, c'est-à-dire que la RS sans dénomination a nettement diminué, particulièrement au regard de la joie, de la colère et de la tristesse, et que la représentation socialisante a augmenté au regard des quatre émotions et particulièrement de la tristesse.

Ainsi, les enfants des groupes expérimentaux, au lieu d'associer leurs émotions uniquement au moi et au concret, commençaient à en saisir la portée sociale et à relever le rôle d'autrui dans l'émergence de leurs propres émotions. La maturation, liée au passage de 5 ans à 6 ans, est fondamentale dans la modification des représentations des émotions. Mais nos résultats semblent indiquer que, conformément à la thèse vygotksyenne, avec une pédagogie d'essence socioconstructiviste (ici le dialogue philosophique entre pairs), la nature « socialisante » des RS est stimulée. Selon notre interprétation, c'est au moment des échanges entre pairs, que des mots associés à de nouvelles représentations se forment dans l'esprit des enfants et se modifient. Il devient

donc possible pour ces derniers de fonder des concepts « spontanés » avec des mots désignant des émotions. Se développent alors des définitions, partagées par les membres du groupe, qui vont vers une tangente consensuelle de la réalité sociale.

## Références

**ABRIC, J.C.**

[1994] *Pratiques sociales et représentations*, Paris : PUF.

**AURIAC, E., & DANIEL, M.-F.**

[2006] *La pratique de dialogue philosophique comme espace de construction, transformation, confrontation des valeurs et des croyances*. Expérimentation en France (Clermont Ferrand) et au Québec (Montréal) sur le domaine de la représentation sociale des émotions. In. Baba-Moussa A.-R. (Coord.) *Éducation, religion, laïcité. Des concepts aux pratiques : enjeux d'hier et d'aujourd'hui*. (pp. 331-362). Louvain-la-Neuve : Éditions de l'AFEC.

**AVERILL, J.R.**

[1980] *A constructivist view of emotion*. In R. Plutchik et H. Kellerman (dir.), *Emotion. Theory, Research and Experience*, tome 1, (pp. 305-339), New York : Academic Press.

**AVERILL, J.R.**

[1982] *Anger and Aggression : An essay on Emotion*. New York : Springer.

**BODIN, D., ROBÈNE, L., HÉAS, S. BLAYA, C.**

[2006] *Violences à l'école : L'impact de la matière enseignée*. *Deviance et Société*, 30 (1), 21-40.

**BOSACKI, S.L., MARINI, Z.A., DANE, A.V.**

[2006] *Voices from the classroom : pictorial and narrative representations of children's bullying experiences*. *Journal of Moral Education*, 35 (2), 231-245.



**BREDEMEIER, B. J.**

[1994] *Children's moral reasoning and their assertive, aggressive and submissive tendencies in sport and daily life*. Journal of Sport & Exercise Psychology, 16, 1-14.

**CAMHY, D. ET IBERER, G**

[1988] *Philosophy for children: A research project for further mental and personality development of primary and secondary school pupils*, Thinking, 7(4), p. 18-26.

**CARON, A. (DIR.).**

[1990] *Philosophie et pensée chez l'enfant*. Montréal: Agence d'Arc.

**CHARMAZ, K.**

[2005] *Grounded Theory in the 21st Century: Applications for Advancing Social Justice Studies*. In N. Denzin & Y. Lincoln (eds.). *The Sage Handbook of Qualitative Research* (pp. 507-537). Third Edition. London: SAGE Publications.

**CHRISTOPHE, V.**

[1998] *Les émotions, tour d'horizon des principales théories*. Paris: Presses Universitaires du Septentrion.

**DAMASIO, A.R.**

[1994] *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*, New York, Putnam.

**DANIEL, M.-F.**

[2002] *Les contes d'Audrey-Anne*, Québec, Le Loup de Gouttière.

**DANIEL, M.-F.**

[2003-2009] *Dialoguer sur le corps et la violence: un pas vers la prévention*, Québec, Loup de Gouttière.

**DANIEL, M.-F., AURIAC-PEYRONNET, E., GARNIER, C., QUESNEL, M. SCHLEIFER, M.**

[2005] *Émotions et dialogues philosophiques chez les enfants de 5-6 ans*. In L. Lafortune, F. Pons, P.-A. Doudin (dir.). *Émotions, métaémotions et compétences émotives: de la conceptualisation à la contextualisation*. Montréal: Presses universitaires de l'université du Québec.

**DANIEL, M.-F. & DELSOL, A.**

[2005] *Learning to dialogue in kindergarten: a case study*, Analytic Teaching, 25(3), 23-52.

**DANIEL, M.-F., LAFORTUNE, L., PALLASCIO, R., SPLITTER, L., SLADE, C. & DE LA GARZA, T.**

[2005] *Modeling the development process of dialogical critical thinking in pupils aged 10 to 12 years*, Communication Education, 54(4), 334-354.

**DANIEL, M.-F., DOUDIN, P.-A., PONS, F.**

[2006] *Children's social representations of violence. Epistemology and moral development*. Journal of Peace Education, 3(2), 209-234.

**DANTZER, R.**

[1988] *Les émotions*, Paris, PUF.

**DOISE, W.**

[1969] *Stratégie de jeu à l'intérieur et entre groupes de nationalités différentes*, Bulletin du CERP, 18, 13-26.

**DOISE, W.**

[1992] *L'ancrage dans les études sur les représentations sociales*, Bulletin de Psychologie (Spécial issue: Nouvelles voies en psychologie sociale), XLV(405), 189-195.

**DODSON, F.**

[1972] *Tout se joue avant 6 ans*. Paris: Robert Laffont.

**DOUDIN, P.-A., ERKOHEN-MARKÛS, M. (DIR.).**

[2000] *Violences à l'école. Fatalité ou défi?* Bruxelles: De Boeck-Larcier.

**DUMAS, J.**

[2000] *L'enfant violent – le connaître, l'aider, l'aimer*. Paris: Bayard.

**FRIJDA, N.H.**

[1993] *Les théories des émotions: un bilan*, In B. Rimé et K.R. Scherer (dir.), *Les émotions* (pp. 21-72), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé.

**GALLI, I., NIGRO, G.**

[1990] *Les représentations sociales: la question de la genèse*, Revue internationale de psychologie sociale 3(3), p. 429-450.

**GALLI, I., NIGRO G.**

[1992] *La représentation sociale du pouvoir chez les enfants*, Bulletin de psychologie, XLV, 405, p. 4-7.

**GARBARINO, J.**

[1990] *The child's evolving capacities*. In C. Price Cohen et H. A. Davidson (dir.), *Children's rights in America: U.N. convention on the rights of the child compared with the United States law*. American Bar Association, Center on Children and the Law.

**GAZZARD, A.**

[1988] *Thinking skills in science and Philosophy for children*, Thinking, 7 (3), p. 32-41.

**GLASER, B.G. ET STRAUSS, A.L.**

[1967] *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*, Chicago, Aldine.

**HARRIS, P. L., PONS, F.**

[2003] *Perspectives actuelles sur le développement de la compréhension des émotions chez l'enfant*. pp. 209-229, In J.-M. Colletta et A. Tcherkassof (dir.), *Les émotions. Cognition, langage et développement*, Sprimont, Belgique, Mardaga.

**HYMEL, S. RUBIN, K.,**

**ROWDEN, L., LEMARE, L.**

[1990] *Children's peer relationships: Longitudinal prediction of internalizing and externalizing problems from middle to late childhood*, Child Development, 61, 2004-2001.

**JODELET, D.**

[1989] *Représentations sociales: un domaine en expansion*, in: D. Jodelet (Ed.) *Les représentations sociales* (Paris, Presses Universitaires de France), 31-61.

**KUPERSMIDT, J., PATTERSON, C.J.**

[1991] *Childhood peer rejection, aggression, withdrawal and perceived competence as predictors of self-reported behavior problems in preadolescence*. Journal of Abnormal Child Psychology, 19, 427-449.

**LANE, N. R. ET LANE S.A.**

[1986] *Rationality, self-esteem and autonomy through collaborative enquiry*. Oxford Review of Education, 12, 263-275.

**LAPOINTE, Y, BOWEN, F., LAURENDEAU, M.C.**

[1993/1996] *Habilités prosociales et prévention de la violence en milieu scolaire: Répertoire d'animation pour la première année*. Montréal: Direction de la santé publique de Montréal-Centre.

Lazarus, R. S., Averill, J.R., Opton, O.M.

[1970] *Toward a cognitive theory of emotions*, In M.B. Arnold (dir.), *Feelings and emotions* (pp. 207-232), New York, Academic Press.

**LELEUX, C.**

[2009] *La discussion à visée philosophique pour développer le jugement moral et citoyen ?* Revue française de pédagogie, 166, 71-87.

**LIBERSAN, C.**

[2003] *Cette peur qui rend violent*. Montréal: Liber.

**LIPMAN, M., SHARP, A. M. ET**

**OSCANYAN, F. S.**

[1980] *Philosophy in the Classroom* (2e éd.). Philadelphia, PA: Temple University Press.

**MALHERBE, J.-F.**

[2000] *Petite philosophie de la violence*, Sherbrooke, Université de Sherbrooke.

**MANNONI, P.**

[1998] *Les représentations sociales*, Paris, Presses Universitaires de France

**MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION DU QUÉBEC**

[1990] *Prévenir et contrer la violence à l'école*. Québec: Bibliothèque Nationale du Québec.



**MOSCOVICI, S.**

[1961] *La psychanalyse, son image et son public*. Paris: PUF.

**NAFPAKITIS, M., PERLMUTTER, B.F.**

[1998] *School-based early mental health intervention with at-risk students*. *School Psychology Review*, 27(3), 420-432.

**NUSSBAUM, M.**

[1992] *Emotions as judgments of value*. *The Yale Journal of Criticism*, 5 (2), 201-212.

**NUSSBAUM, M.**

[2000] *Emotions and social norms*. In L. Nucci, G. Saxe, E. Turiel (eds.). *Culture, Thought and Development* (pp. 41-63). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.

**NUSSBAUM, M.**

[2001] *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.

**NUSSBAUM, M.**

[2004] *Emotions as judgments of value and importance*. In R. Solomon (ed.) *Thinking about feeling: Contemporary philosophers on emotions* (pp. 183-199). New York: Oxford University Press.

**NUSSBAUM, M.**

[2005] *Emotions and the Origins of Morality*. In W. Edelstein & G. Nunner-Winkler (eds.) *Morality in Context* (pp. 61-119). Amsterdam: Elsevier.

**ORGANISATION MONDIALE POUR LA SANTÉ (OMS)**

[2002] Site Internet. Consulté le 14 avril 2008.

**PONS, F., HARRIS, P., DE ROSNAY, M.**

[2003a] *Emotion comprehension between 3 and 11 years: Developmental periods and hierarchical organizations*, *European Journal of Developmental Psychology*, 9 (2), p. 127-152.

**PONS, F., LAWSON, J., P. HARRIS ET M. DE ROSNAY, M.**

[2003b] *Individual differences in children's emotion understanding: Effects of age and language*, *Scandinavian Journal of Psychology*, 44(4), p. 345-351.

**PRANSKY, J.**

[1991] *A conceptual framework for prevention*. pp.14-33, In Pransky, J. (dir.) *Prevention. The critical need*. Springfield, MO: Burrell Foundation and Paradigm Press.

**ROUQUETTE, M.-L., RATEAU, P.**

[1998] *Introduction à l'étude des représentations sociales*. Grenoble: PUG.

**SCHLEIFER, M., DANIEL, M.F., LAFORTUNE, L., PALLASCIO, R.**

[1999] *Concepts of cooperation in the classroom*. *Paideusis*, 12(2), 45-56.

**SCHLEIFER, M., DANIEL, M.-F., AURIAC, E., LECOMPTE, S.**

[2003] *The impact of philosophical discussions on moral autonomy, judgment, empathy and the recognition of emotion in 5 years olds*. *Thinking*, 16(4), 4-13.

**SOLOMON, R.**

[1989] *Emotions, philosophy, and the self*. In L. Cirillo, B. Kaplan, S. Wapner (eds.) *Emotions in ideal human development* (pp. 135-151). New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.

**SOLOMON, R.**

[2002] *Back to Basics: On the very idea of "Basic emotions"*. *Journal for the Theory of Social Behavior*, 32 (2), 115-144.

**SOLOMON, R.**

[2003] *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*. Oxford: Oxford University Press.

**SOLOMON, R.**

[2004] *Emotions, thoughts and feelings: Emotions as engagements with the world*. In R. Solomon (ed.), *Thinking about feeling: Contemporary philosophers on emotions* (pp. 76-88). New York: Oxford University Press.

**STREPPARAVA, M.-G.**

[2005] *Cognition des émotions et psychopathologie*. In L. Lafortune, M.-F. Daniel, P.-A. Doudin, F. Pons, O. Albanese (eds.), *Pédagogie et psychologie des émotions. Vers la compétence émotionnelle* (pp.207-243). Québec: Les Presses de l'université du Québec à Montréal. Vygotski, L. (1932).

**TOBLIN, R. L., SCHWARTZ, D. HOPMEYER-GORMAN, A. ABOU-EZZEDDINE, T.**

[2005] *Social-cognitive and behavioral attributes of aggressive victims of bullying*. *Journal of Applied Developmental Psychology*, 26 (3), 329-346.

**VILLANUEVA, L., CLEMENTE, R., GARCIA, F.**

[2000] *Theory of mind and peer rejection at school*, *Social Development*, 9, p. 271-283.

**WALLON, H.**

[1925] *L'enfant turbulent: étude sur les retards et les anomalies du développement moteur et mental*, Paris, F. Alcan.



Entre-vues • www.entre-vues.net



Pôle Philo, service de Laïcité Brabant wallon • www.polephilo.be

L'organisme *La Traversée* intervient sur la Rive-Sud de Montréal (Canada) pour venir en aide aux victimes (femmes et enfants) de violence sexuelle. Au cours de la dernière décennie, cet organisme a ajouté à sa mission un volet de prévention. Ce deuxième volet s'est concrétisé par l'implantation expérimentale d'un programme de philosophie pour enfants centré sur le thème de la prévention de la violence. Plus concrètement, c'est à la Commission scolaire Marie-Victorin, située en banlieue de Montréal, dans la région desservie par *La Traversée*, que le programme de « Prévention de la violence et philosophie pour enfants » a été implanté, sur une base volontaire et expérimentale, dans quatorze écoles primaires. Après quelques années de mise en œuvre, une évaluation des effets du programme sur le raisonnement moral des enfants a été commandée à l'automne 2008 à notre équipe de recherche, l'équipe Compétence logique, inférence et cognition du Laboratoire d'analyse cognitive de l'information à l'Université du Québec à Montréal.

### L'objet de la recherche

La recherche a porté sur des enfants de la sixième année du primaire, tous âgés de onze ou douze ans. Ce choix fut guidé par le fait que cet âge est une période charnière où, en moyenne, les enfants commencent à accéder à la pensée abstraite. La recherche peut ainsi être un excellent moyen pour déterminer si la philosophie pour enfants peut ou non faciliter ce difficile accès. De plus, les enfants de cet âge peuvent faire des raisonnements spécifiquement moraux, parce qu'ils sont depuis longtemps capables d'attribuer un esprit à l'autre et d'avoir des croyances à propos des croyances des autres, et sont, depuis un peu moins longtemps,

capables d'attribuer des responsabilités à l'autre en s'appuyant sur des raisons morales pour le faire. Enfin, les enfants en question qui ont fait de la philosophie l'ont fait sur une période suffisamment longue, soit au moins quelques années, pour que cela soit susceptible d'avoir eu un effet sur leur raisonnement et puisse servir ainsi à évaluer l'efficacité du programme.

La première variable étudiée fut la fréquentation du programme. Compte tenu de la situation de la pratique de la philosophie pour enfants dans le milieu concerné, la fréquentation du programme a varié en durée et en intensité. Ainsi, la recherche a pu comparer quatre types de fréquentations : une fréquentation d'une période par semaine pendant deux à trois ans, une autre d'une période toutes les deux semaines pendant deux à trois ans, une troisième d'une période toutes les deux semaines pendant quatre à six ans, et, enfin, une absence de fréquentation dans des groupes qui ont pu servir de témoins.

Une deuxième variable prise en compte, croisée avec la première, fut le milieu socio-économique. Le Ministère de l'éducation du Québec, pour mieux subvenir aux besoins des écoles, les a classées selon deux indices de défavorisation (sur une échelle de 1 à 10). Le premier de ces indices est celui du seuil de faible revenu : il est déterminé par le pourcentage de ménages à faible revenu dans le milieu desservi par l'école. On entend par « ménages à faible revenu » ceux qui dépensent au moins 20 % de plus que la moyenne nationale pour satisfaire leurs besoins fondamentaux, soit la nourriture, le logement et l'habillement. Le deuxième indice, encore plus corrélé que le premier avec la réussite ou l'échec scolaire, est l'indice qualifié de « socio-économique », lequel est déterminé par le pourcentage de mères

sous-scolarisées, c'est-à-dire n'ayant pas terminé des études secondaires (l'équivalent de la classe de troisième au lycée, soit douze années de scolarité). Dans le milieu étudié, soit la banlieue sud de Montréal, on rencontre des milieux favorisés et des milieux défavorisés, mais peu de milieux de niveau intermédiaire entre ces extrêmes. Les deux indices y sont également fortement corrélés, de sorte que les écoles qui sont dans un milieu aisé sont aussi celles où le niveau de scolarité des mères est en général élevé et les écoles de milieux pauvres sont aussi celles où les mères sont en moyenne peu scolarisées. La recherche a pu ainsi comparer des milieux très favorisés (à indice de défavorisation très bas, soit 1 ou 2), avec des milieux défavorisés (à indice 7 ou 8) et des milieux très défavorisés (à indice 9 ou 10).

Après avoir exclu des écoles ou des sujets pour lesquels certaines caractéristiques auraient pu introduire un biais dans les résultats, la recherche a retenu 205 sujets, soit 101 filles et 104 garçons, qui se répartissent en 103 sujets ayant fréquenté les classes de philosophie pour enfants et 102 qui servent de témoins. Plus précisément, les sujets se partagent selon les critères suivants : le milieu socio-économique (très favorisé (noté F), défavorisé (noté D) ou très défavorisé (noté T)), la durée de la pratique de la philosophie pour enfants (2 à 3 ans (23), 4 à 6 ans (46), ou 0 année (0) pour les groupes témoins) et enfin, la fréquence de la pratique : régulière (R) pour une période par semaine tel que prévu par le programme, partielle (P) pour

une période toutes les deux semaines, ou nulle (0) pour les témoins. Les groupes étudiés se répartissent selon le tableau ci-dessous.

## La définition de la moralité

Une recherche empirique ne peut être réalisée sans postulats théoriques. La nôtre s'appuie sur l'idée que la moralité consiste en l'application d'une norme dans nos décisions ou nos actions qui nous fait tenir compte de l'intérêt de l'autre et qui ainsi, nous fait agir avec un certain degré d'altruisme. La norme en question agit comme une contrainte interne à la personne et non comme une contrainte externe qui lui serait imposée par une autorité.

Une certaine forme d'altruisme se retrouve dans le monde animal envers les proches qui sont génétiquement apparentés : il s'agit de l'altruisme de parenté et on peut le considérer comme un ancêtre évolutif de la moralité. Le monde animal manifeste aussi parfois du parentage d'adoption et donne lieu à un altruisme un peu plus sophistiqué, notamment chez certains grands mammifères. L'altruisme dont il est question dans le comportement spécifiquement moral est indépendant de la parenté et peut être qualifié d'altruisme de réciprocité. Deux théories classiques tentent de fonder l'altruisme moral. La première soutient que la moralité nous vient de

Milieu socio-économique	Nombre d'année de pratique	Fréquence de la pratique	Nombre de sujets	Abréviation du nom du groupe
Très favorisé	2 à 3 ans	1 fois/2 semaines	30	F23P
Très favorisé	0 an	0	43	F00
Défavorisé	0 an	0	30	D00
Défavorisé	2 à 3 ans	1 fois/semaine	18	D23R
Très défavorisé	2 à 3 ans	1 fois/2 semaines	36	T23P
Très défavorisé	4 à 6 ans	1 fois/2 semaines	19	T46P
Très défavorisé	0 an	0	29	T00



l'émotion d'empathie. Il s'agit d'une thèse expressiviste, selon laquelle être moral consiste à exprimer cette émotion dans nos décisions et nos actions. Nous partageons avec plusieurs animaux la capacité de ressentir des émotions, comme la peur ou la colère. Le siège de cette capacité est principalement dans un centre ancestral du cerveau qu'on appelle l'amygdale. Quant à l'émotion d'empathie, elle est une émotion relative à l'émotion de l'autre, étant donné qu'elle est la capacité de partager l'émotion de l'autre après l'avoir perçue. On peut la qualifier d'émotion savante, puisqu'elle présuppose une cognition sociale, à savoir la capacité d'attribuer des états mentaux à l'autre et de lui attribuer les bons états dans des circonstances données, comme par exemple de reconnaître la peine qu'il a dans une épreuve, avant de pouvoir faire sienne cette émotion, de pouvoir partager cette peine. Cette émotion savante d'empathie active la zone ventro-médiane de notre cortex préfrontal et semble spécifique au cerveau humain. Elle définirait en partie notre humanité et nous fait ressentir des émotions qui concernent le rapport entre nos états mentaux et ceux de l'autre, des émotions telles que la culpabilité, la honte, l'indignation ou l'humiliation. L'autiste et le psychopathe présentent étrangement certains handicaps relativement à la capacité de ressentir ces émotions sociales. Une deuxième théorie soutient que la moralité est l'application d'un principe général de réciprocité après avoir compris les avantages pour soi comme pour les autres d'appliquer un tel principe. Cette théorie est cognitive, en ce sens qu'elle fonde la moralité sur une connaissance rationnelle. Du point de vue neuronal, son siège serait aussi dans le cortex préfrontal, mais dans une région totalement différente de la première, soit la région dorso-latérale. C'est là que résiderait entre autres notre sens de la justice.

Notre point de vue est que chacune de ces déterminations, autant l'émotion d'empathie que la mise en œuvre d'un principe de réciprocité, est suffisante pour nous rendre moraux. Cependant, la perspective que nous adoptons est que l'humain est habité par l'une et l'autre, à savoir que l'empathie lui procure l'impulsion de base pour agir moralement et que le principe de réciprocité lui donne la raison pour

le faire. Les travaux de Kohlberg ont démontré que l'enfant acquiert d'abord l'émotion d'empathie et que ce n'est que dans un stade ultérieur qu'il peut adopter un principe de réciprocité. Par ailleurs, ces deux déterminations peuvent être parfois, sinon souvent, conflictuelles, comme lorsque par exemple une très forte empathie envers les proches incite à leur accorder des privilèges injustes envers les autres, comme dans le cas de la mère qui excuse son fils assassin. À l'inverse, il y a aussi conflit quand l'application d'un principe universel de réciprocité inhibe l'empathie et empêche de trouver des circonstances atténuantes au comportement immoral de l'autre, comme lorsque l'on condamne sévèrement celui qui a tué par compassion. D'inspiration à la fois expressiviste et cognitive, notre recherche évalue le raisonnement moral des enfants tant du point de vue de l'empathie que de celui de l'application d'un principe de réciprocité.

## Les résultats de la recherche

Forte de cette conception expressiviste et cognitive de la moralité, notre recherche a tenté d'évaluer le raisonnement moral des enfants en leur soumettant un questionnaire à choix multiples comportant douze questions, dont quelques-unes invitaient à de brefs commentaires, afin d'aider à guider l'interprétation des résultats. Ces douze questions traitaient de différentes composantes de la moralité, telle que définie plus haut. Nous allons maintenant présenter ces questions, indiquer les résultats les plus saillants que nous avons obtenus (sous forme de pourcentages) et en tirer des conclusions interprétatives.

### Question 1 : norme externe et norme interne

Un homme apprend que sa femme est très malade. Il existe un médicament pour soigner cette maladie, mais il coûte très cher. L'homme aime beaucoup sa

femme, il n'a pas assez d'argent pour acheter le médicament et il sait que si sa femme n'a pas le médicament, elle va continuer à être très malade. L'homme décide donc de voler le médicament. Qu'est-ce que tu penses de ce que l'homme a fait?

Tu choisis une seule réponse, celle qui t'apparaît la meilleure des trois.

- a) Il a mal fait, parce qu'il va aller en prison.
- b) Il a bien fait, parce qu'il voulait guérir sa femme.
- c) Il a mal fait, parce qu'il a volé et que tout le monde peut se trouver une bonne raison pour voler.

## Résultats à la question 1

---

La réponse (a) peut être considérée comme prémorale, parce qu'elle s'inscrit dans une logique de récompense et de punition. L'enfant prend une décision en fonction d'une norme externe, pour éviter d'être puni. Les réponses (b) et (c) peuvent, au contraire, être qualifiées de morales, étant donné qu'elles s'appuient sur une norme interne, la première étant empathique et la deuxième faisant appel à un principe de justice. Elles ont été pour cette raison additionnées les unes aux autres. On voit ainsi que le raisonnement moral paraît davantage présent chez les défavorisés qui ont fait de la philosophie pour enfants sur une base régulière (les D23R), suivis par l'ensemble des très favorisés (F23P et F00) et les très défavorisés qui ont participé au programme avec une fréquentation partielle sur une longue période (T46P). La fréquentation du programme et la condition de très favorisés semblent contribuer à l'accession au raisonnement moral, au sens de l'adoption d'une norme interne assumée par la personne, plutôt que d'une norme imposée de l'extérieur et associée à la crainte d'une punition.

## Question 2 : l'accommodement raisonnable

---

Dans ma classe, il y a un élève très gentil, mais très bizarre. Il vient d'un autre pays. Quand je joue avec mes amis dans la cour d'école, nous nous tapons

dans la main, en disant « Yé! ». Cet élève bizarre vient d'un pays où les gens trouvent sale, dégueulasse, de se toucher les mains. Ils préfèrent se frotter le nez sur le nez de l'autre personne. Qu'est-ce que nous allons faire avec cet élève bizarre?

- a) Se frotter le nez, c'est sale, c'est dégueulasse, ça peut transmettre des maladies. On n'a pas à faire des règles spéciales juste pour un enfant bizarre, donc je propose qu'on ne joue pas avec lui.
- b) Cet élève est gentil et ce n'est pas sa faute s'il vient d'un pays qui nous apparaît bizarre. Donc, je propose d'accepter de jouer avec lui et de nous frotter le nez avec lui, à la condition qu'il n'ait pas de maladie.
- c) Je propose que l'on joue avec cet élève, mais avec des règles différentes pour lui : nous nous tapons dans la main en disant « Yé! », mais, avec lui, même si ça complique les choses un peu, nous ne lui tapons pas dans la main, il ne nous frotte pas le nez et, à la place, nous claquons des doigts.

## Résultats à la question 2

---

La moralité est aussi une capacité d'ouverture envers les valeurs et les croyances de l'autre, ce qui implique souvent de modifier ses pratiques, tant que cela ne brime pas les droits de la majorité. La réponse (a) exprime un refus catégorique de l'accommodement, la réponse (b) un accommodement déraisonnable, parce qu'il est injuste envers la majorité, et la réponse (c) un accommodement que l'on peut qualifier de raisonnable et de plus moral. À cette rubrique, on peut constater que l'accommodement raisonnable est fortement majoritaire dans tous les groupes, indépendamment de la fréquentation du programme. On peut noter également un certain pourcentage d'accommodement déraisonnable chez les trois groupes défavorisés. Notre hypothèse explicative est qu'étant donné que ces milieux contiennent un pourcentage élevé d'enfants issus d'immigration récente et qui peuvent se sentir non intégrés à la société où ils immigreront, ils sont alors probablement prêts à payer cher pour s'intégrer, comme par exemple de renier une partie de leur culture et de leurs traditions.



### Résultats à la question 1

	F23P	F00	D00	D23R	T23P	T46P	T00
% de a	17	19	30	11	31	21	38
% de b+c	83	81	70	89	69	79	62

### Résultats à la question 2

	F23P	F00	D00	D23R	T23P	T46P	T00
% de a	00	05	00	06	00	05	00
% de b	07	02	00	00	17	11	17
% de c	93	93	100	94	83	84	83

### Résultats à la question 3

	F23P	F00	D00	D23R	T23P	T46P	T00
% de a	100	84	93	94	100	95	97
% de b	00	16	07	06	00	05	03

### Résultats à la question 4

	F23P	F00	D00	D23R	T23P	T46P	T00
b	93	81	100	94	86	89	79
c	100	88	97	94	92	84	83
d	97	98	93	94	83	89	86
e	83	95	90	83	83	95	83
f	83	84	63	44	44	79	34
g	50	30	33	39	14	26	34
h	30	09	13	28	19	05	10
i	37	19	10	39	31	05	21

### Résultats aux questions 5 et 6

	F23P	F00	D00	D23R	T23P	T46P	T00
% de 5c	93	81	73	89	75	63	62
% de 6a	63	60	47	72	56	47	41
% de 5c et 6a	63	53	37	67	39	37	28

### Question 3 : La valeur accordée aux règles sociales

---

Vous êtes un groupe d'amis. Vous décidez de jouer au ballon. Vous n'êtes pas habitués de jouer à ce jeu-là. Tout le monde a bien hâte de jouer. Mais l'un d'entre vous vous arrête et vous dit qu'avant de jouer, il faut prendre le temps de se mettre d'accord sur les règlements pour votre jeu.

- a) Il vaut mieux l'écouter et prendre le temps de s'entendre sur les règlements.
- b) Il vaut mieux jouer tout de suite et laisser faire les règlements. Pourquoi ? Donne une raison, la principale.

### Résultats à la question 3

---

L'acceptation de l'importance de règlements est fortement majoritaire et paraît indépendante de la fréquentation du programme de philosophie pour enfants. Ce résultat est prévisible, puisque normalement, à cet âge, les enfants ont acquis suffisamment de socialisation pour comprendre que des règles de vie en société consenties par les acteurs sont nécessaires au bien-être collectif. Les commentaires vont en ce sens, puisque la majorité fait valoir la nécessité des règlements pour éviter le désordre (64 sujets) ou les conflits (55 sujets). Il y a cependant une exception, à savoir que les très favorisés témoins sont moins sensibles à l'importance des règles sociales. L'hypothèse que nous avançons ici est que ces enfants sont souvent très protégés par leurs parents, ce qui amène une socialisation plus lente que dans d'autres milieux. Avec des parents qui sont souvent portés à régler les conflits à leur place, ces enfants sont moins conscients des risques encourus dans les conflits. Cette hypothèse interprétative est basée sur peu de sujets, mais d'autres réponses à des questions subséquentes vont nous conforter dans cette lecture. Au contraire, dans les milieux défavorisés ou très défavorisés, l'importance des règles sociales s'acquiert plus naturellement, en réaction à un milieu habituellement plus violent.

Sur cette rubrique, la philosophie pour enfants paraît donc plus bénéfique aux enfants de milieu très favorisés.

### Question 4 : l'étendue du cercle moral

---

Est-ce que je suis prêt à aider une personne qui en a besoin ?

Tu réponds oui ou non en encerclant le oui ou le non. C'est seulement si tu ne sais vraiment pas que tu ne réponds pas.

- a) Est-ce que je suis prêt à aider ma mère ?
- b) Est-ce que je suis prêt à aider ma sœur ?
- c) Est-ce que je suis prêt à aider un élève de ma classe ?
- d) Est-ce que je suis prêt à aider un enfant d'un autre pays qui a faim ?
- e) Est-ce que je suis prêt à aider un petit chien ?
- f) Est-ce que je suis prêt à aider quelqu'un que je ne comprends pas parce qu'il ne sait pas parler ma langue ?
- g) Est-ce que je suis prêt à aider un adulte d'un autre pays et que je ne verrai jamais de ma vie ?
- h) Est-ce que je suis prêt à aider une mouche (par exemple, lui donner un morceau de sucre) ?
- i) Est-ce que je suis prêt à aider quelqu'un qui m'a fait mal ?

Tu as probablement dit oui parfois et non parfois :

- j) Quand tu as dit oui, pourquoi as-tu dit oui ? Donne une raison, la principale.
- k) Quand tu as dit non, pourquoi as-tu dit non ? Donne une raison, la principale.

### Résultats à la question 4

---

La quatrième question réfère à la théorie du cercle moral telle que développée par Peter Singer et Paul Bloom. Selon eux, les valeurs morales s'appliquent à un ensemble fermé d'individus (humains ou autres), lesquels sont ceux que nous considérons dignes de recevoir notre considération morale et à qui nous sommes portés à appliquer nos principes



moraux, à l'exclusion de ceux qui n'appartiennent pas à cet ensemble. Ainsi, le degré de moralité des personnes peut en partie être évalué par la taille de leur cercle moral. Cette question sur le cercle moral présume que l'enfant aura tendance à aider dans les premières sous-questions, puisqu'elles concernent des personnes habituellement au centre du cercle moral, et qu'en référant ensuite à des individus de plus en plus périphériques, il finira par arrêter d'être disposé à aider et fermera alors son cercle moral. Le tableau des réponses à cette question se trouve ainsi à indiquer pour chaque groupe à partir de quelle sous-question le cercle moral tend à se fermer. Nous ne présentons pas les réponses à la sous-question 4a), puisque le pourcentage d'aide y est presque toujours de 100%. Ce tableau montre que le milieu socio-économique est plus déterminant sur la taille du cercle moral que la fréquentation du programme.

On pouvait s'y attendre : ceux qui possèdent beaucoup sont davantage portés à aider que ceux qui ont peu et qui sont parfois, comme c'est le cas de plusieurs en milieu très défavorisé, en situation de survie.

Certaines différences méritent des commentaires additionnels. Ainsi, la question 4f), qui porte sur l'aide envers des étrangers allophones doit être interprétée à la lumière du fait que le milieu très favorisé que nous avons étudié est très bilingue et que les enfants y sont habitués à côtoyer des allophones, dans un milieu aisé et paisible. Au contraire, nos milieux défavorisés et très défavorisés, bien que plutôt multiculturels à cause d'une immigration importante, se caractérisent néanmoins par un unilinguisme francophone massif. Les enfants risquent donc là de craindre davantage les allophones que dans le milieu très favorisé.

Un autre résultat important est la différence notable entre les deux milieux très favorisés : celui qui a fait de la philosophie pour enfants a tendance à avoir un cercle moral beaucoup plus grand que le groupe témoin. De la même manière, chez les défavorisés et les très défavorisés, ceux qui ont fréquenté la

philosophie pour enfants de manière plus assidue (les D23R) et ceux qui l'ont fait avec une fréquence plus occasionnelle mais sur une longue période (les T46P) manifestent un cercle moral plus grand que les autres à la rubrique 4f). Ajoutons, enfin, que les commentaires des enfants corroborent nos thèses sur les fondements de la moralité et la théorie du cercle moral, puisqu'ils parlent très souvent de l'empathie ou d'un principe de réciprocité comme raisons valables pour aider et qu'ils soutiennent que la crainte, le dédain ou l'anticipation d'absence de réciprocité de la part de l'autre sont des raisons pour refuser d'aider.

## Questions 5 et 6 : L'abstraction et le raisonnement logique

**Question 5 :** J'ai trois chiens et trois chats, ça fait donc six animaux (les questions sont posées pendant que les enfants peuvent regarder les photos des animaux en question). On peut appeler ceux qui ne sont pas des chats, les non-chats et ceux qui ne sont pas des chiens, les non-chiens.

Je mets ensemble les non-chiens (ceux qui ne sont pas des chiens) et les non-chats (ceux qui ne sont pas des chats). Qu'est-ce que ça donne ? 4 choix :

- a) les 3 chiens,
- b) les 3 chats,
- c) les 3 chiens et les 3 chats,
- d) aucun animal.

**Question 6 :** Même situation. Mais cette fois, je mets ensemble ceux qui ne sont pas des non-chiens. Qu'est-ce que ça donne ? 4 choix :

- a) les 3 chiens,
- b) les 3 chats,
- c) les 3 chiens et les 3 chats,
- d) aucun animal.

## Résultats aux questions 5 et 6

---

Les questions 5 et 6 portent sur le raisonnement logique, en faisant l'hypothèse que l'aptitude au raisonnement logique abstrait devrait être fortement corrélée avec l'aptitude à faire des raisonnements moraux. Comme ces deux questions portent sur le même type de problèmes elles seront traitées ensemble. Dans ce cas, il y a des réponses logiquement valides, soit les réponses 5c) et 6a).

La première question est abstraite, puisqu'elle fait référence indirectement aux chiens et aux chats, en les identifiant de manière négative par ce qu'ils ne sont pas. La deuxième est encore plus abstraite, puisqu'elle a recours deux fois à cette procédure, en utilisant la négation de la négation. Aussi, il n'est pas étonnant de constater que ceux qui ont réussi la question 6 ont aussi habituellement réussi la question 5, l'inverse étant rarement le cas.

On doit d'abord constater que la compétence en raisonnement logique est en moyenne nettement plus grande chez les très favorisés que chez l'ensemble des défavorisés. Ce résultat n'est pas étonnant, les enfants de milieux favorisés ayant habituellement des conditions d'apprentissage bien meilleures que celles des autres milieux. Un résultat tout à fait remarquable est que les enfants défavorisés qui ont fait de la philosophie pour enfants de façon régulière et non occasionnelle (les D23R), malgré les difficultés occasionnées par leur milieu d'origine, sont néanmoins les plus performants à cette rubrique, même devant ceux des milieux très favorisés. Par ailleurs, les très favorisés qui ont fait de la philosophie pour enfants (les F23P) sont aussi très performants à ce niveau. La philosophie pour enfants favorise donc l'aptitude au raisonnement logique abstrait, peu importe le milieu socio-économique, mais nécessite, pour produire des effets notables, une plus grande fréquence dans les milieux défavorisés que dans les milieux très favorisés.

## Question 7 : l'évaluation de l'empathie

---

Je vais au cinéma à Montréal avec des amis. J'ai de l'argent pour payer mon film, pour payer mes deux billets de métro, pour me payer du mais soufflé et pour me payer un jus. J'ai en plus 25 cents de surplus. Devant le cinéma, une adolescente punk, sans-abri me tend la main. Elle ne sent pas bon et ça me donne l'impression qu'elle ne se lave pas souvent. Est-ce que je lui donne mes 25 cents de surplus?

- a) Oui.
- b) Non.

Pourquoi ? Donne une raison, la principale.

## Résultats à la question 7

---

Dans tous les groupes, sauf un, l'empathie s'est avérée un comportement fortement majoritaire et la fréquentation du programme ne semble pas avoir joué relativement à cette question. Quant au seul groupe nettement peu empathique, aucune donnée ne nous permet d'expliquer ce résultat étonnant et divergent. Par ailleurs, selon Carol Gilligan, les femmes ont davantage tendance à se comporter selon une moralité empathique et les hommes selon un principe de réciprocité. Lorsque l'on répartit les réponses par genre, on peut remarquer que l'effet Gilligan a joué, puisque 76 % des filles ont opté pour une réponse empathique, contre seulement 62 % des garçons.

## Question 8 : l'aptitude à négocier dans les conflits

---

J'avais un beau ballon. Personne dans l'école n'en avait un pareil. Je ne le retrouve plus, je ne sais plus où il est. C'est l'heure d'aller à nos cases et je vois que, dans la case d'un élève, il y a un ballon exactement comme le mien. Je me dis qu'il a dû me le voler. Qu'est-ce que je vais faire ?

### Résultats à la question 7

	F23P	F00	D00	D23R	T23P	T46P	T00
% de a	73	77	67	78	64	37 (?)	79
% de b	27	23	33	22	36	63 (?)	21

### Résultats à la question 8

	F23P	F00	D00	D23R	T23P	T46P	T00
% de a	03	07	00	17	00	00	00
% de b	07	09	10	00	17	11	00
% de c	87	84	87	83	81	89	100
% de d	00	09	00	11	06	11	00
% de e	93	86	100	89	92	89	100
% de f	07	30	13	28	14	31	07
% de g	87	60	73	56	78	68	93

### Résultats à la question 9

	F23P	F00	D00	D23R	T23P	T46P	T00
% de a	17	44	23	17	41	42	28
% de b	80	56	77	83	58	53	72

### Résultats aux questions 10 et 11

	F23P	F00	D00	D23R	T23P	T46P	T00
% de a-a	53	60	67	61	58	47	41
% de b-a	03	14	03	00	06	16	21
% de a-b	17	16	20	22	11	16	17
% de b-b	27	09	10	17	25	21	21

### Résultats à la question 12

	F23P	F00	D00	D23R	T23P	T46P	T00
% de oui à d-g-h	61	33	36	65	47	60	54

- a) Reprendre mon ballon et lui dire que c'est un voleur.
- b) Attendre un peu et quand il ne me verra pas je vais reprendre le ballon qu'il m'a volé.
- c) Lui demander où il a pris ce ballon et agir seulement après avoir entendu sa réponse.

Supposons que je lui demande où il a pris le ballon. Il répond : « Je l'ai trouvé dans la cour, donc il est à moi ». Qu'est-ce que je fais ?

- d) Je lui enlève le ballon, parce qu'il doit être un menteur qui m'a volé.
- e) Je lui explique que c'est mon ballon que j'avais oublié dans la cour et lui demande de me le remettre, parce que c'est le mien.

Supposons que je choisis de lui expliquer que j'avais oublié mon ballon dans la cour et qu'il me dit : « Tu inventes ça pour m'enlever mon ballon ». Qu'est-ce que je fais ?

- f) Je me dis qu'il n'est pas possible de discuter avec lui et je décide de reprendre le ballon quand il ne me verra pas.
- g) Je vais rencontrer mes amis qui ont joué avec moi avant que j'oublie mon ballon et qui savent que ce ballon est à moi, pour qu'ils puissent dire que ce ballon est bien le mien.
- h) J'ai une autre idée. Laquelle ?

## Résultats à la question 8

Cette question qui comprend trois sous-questions vise à évaluer jusqu'où les enfants sont prêts à poursuivre la négociation en situation de conflit. Les réponses de type h) ont été reclassées comme étant f) ou g), selon qu'elles allaient dans le sens de l'arrêt ou de la poursuite de la négociation. On remarque d'abord qu'il y a une tendance générale à la négociation dans tous les groupes. On voit également que deux groupes se distinguent par une tendance à la poursuivre davantage que les autres : il s'agit des très favorisés qui ont fait de la philosophie pour enfants (les F23P) et les très défavorisés témoins (les T00). On peut présumer qu'ils le font

pour des raisons différentes. Les très favorisés sont probablement influencés par le programme pour ainsi faire, ce que suggère la comparaison avec les très favorisés témoins. Quant aux très défavorisés témoins, ils constituent le plus défavorisé de nos groupes et vivent dans un milieu particulièrement violent. On peut alors penser que leur tendance forte à la négociation leur est imposée par la spécificité de leur milieu. Quant aux réponses de type h), celles qui témoignent d'un point de vue personnel original sur la question, elles sont nettement plus nombreuses chez ceux qui ont fait de la philosophie pour enfants sur une base régulière, soit les D23R, chez qui elles constituent 39% des réponses à la troisième sous-question.

Il faut enfin ajouter que les réponses à cette question ont pu parfois être biaisées par le fait que certaines de ces écoles ont participé, de façon variable et difficile à évaluer, à un programme de formation ponctuelle à la négociation en cas de conflits, programme appelé « Vers le pacifique ».

## Question 9 : la pertinence de l'autorité

Dans une école, il y a un directeur ou une directrice. Je suis plus d'accord avec la phrase a) ou avec la phrase b).

- a) Les élèves et les enseignants pourraient s'organiser seuls, sans directeur, parce qu'un directeur, ça nous empêche de faire des choses que nous aimons.
- b) Le directeur est nécessaire, parce qu'il fait respecter les règlements et que ça prend des règlements dans l'école.

Il (ou elle) ne saura pas ce que vous avez répondu.

## Résultats à la question 9

Cette question vise à évaluer si les enfants comprennent l'importance d'une certaine autorité à l'école. La fréquentation du programme a un effet marqué à ce niveau. Comme pour d'autres questions, ce sont les très favorisés qui l'ont fréquenté une fois



toutes les deux semaines (F23P) et les défavorisés qui l'ont fait toutes les semaines (D23R) qui ont le plus grand pourcentage de réponses allant dans ce sens. Les témoins défavorisés (D00) et très défavorisés (T00) ont aussi une certaine tendance à reconnaître l'importance de l'autorité, mais on peut penser ici que la violence qui règne dans leur milieu les incite à penser ainsi, moins pour des raisons morales que parce qu'ils attribuent à cette autorité une fonction protectrice.

## Questions 10 et 11 : la prudence épistémique

**Question 10 :** Si on contredit Albert, il se met en colère. Lundi, il n'a pas été en colère. Qu'est-ce que je peux logiquement conclure ?

- a) Je suis certain que personne n'a contredit Albert lundi.
- b) Je ne suis pas certain que personne n'a contredit Albert lundi.

**Question 11 :** Si on contredit Albert, il se met en colère. Mardi, personne n'a contredit Albert. Qu'est-ce que je peux logiquement conclure ?

- a) Je suis certain que mardi Albert ne s'est pas mis en colère.
- b) Je ne suis pas certain que mardi Albert ne s'est pas mis en colère.

La solution aux questions 10 et 11 est de nature logique. La réponse logiquement valide à la question 10 est a) : il s'agit du raisonnement par *modus tollens*. Au contraire, la réponse logiquement valide à la question 11 est b) : celui qui répondrait a) ferait une erreur logique qu'on appelle « le sophisme de la négation de l'antécédent ». Formuler la réponse logiquement valide à ces deux questions est trop difficile pour des enfants, même une majorité des adultes se fait prendre. N'ayant pas les armes logiques pour répondre correctement, l'enfant a comme meilleure stratégie rationnelle à sa portée d'user de prudence, puisqu'il est mis en situation où il ne peut s'appuyer sur rien de fiable, et d'opter pour les deux

réponses b). C'est cette tendance à la prudence et ainsi à l'anti-dogmatisme chez l'enfant que cette question vise à évaluer.

## Résultats aux questions 10 et 11

Ici aussi, le programme de philosophie pour enfants a eu un effet positif : le pourcentage d'enfants qui ont donné les réponses b) et b) est plus élevé chez les très favorisés qui ont fréquenté le programme (les F23P) et chez deux groupes défavorisés qui l'ont aussi fréquenté (soit les T23P et les T46P). Ces enfants montrent ainsi un jugement plus nuancé, plus prudent. Les deux groupes qui ont le plus faible pourcentage de b)-b) sont deux groupes témoins (les F00 et les D00). Ici encore, les témoins qui sont les plus défavorisés de tous les groupes (les T00) ont un taux assez élevé de réponses b)-b) : on peut penser que leur milieu plus violent les porte à une méfiance qui les rend particulièrement prudents.

## Question 12 : la détection de la violence psychologique ou symbolique

Est-ce que l'on est violent avec moi ?

Tu réponds oui ou non, en encerclant le oui ou le non. C'est seulement si tu ne sais vraiment pas que tu ne réponds pas.

- a) Quand quelqu'un me donne un coup de poing pour me faire mal, est-ce qu'il est violent avec moi ?
- b) Quand quelqu'un est gentil avec moi, est-ce qu'il est violent avec moi ?
- c) Quand quelqu'un me donne un petit coup de poing sur l'épaule en me disant « lâche pas », est-ce qu'il est violent avec moi ?
- d) Quand les adultes disent aux enfants que les enfants sont moins intelligents que les adultes, est-ce qu'ils sont violents avec moi ?
- e) Quand le professeur m'explique que j'ai fait une faute dans mon devoir, est-ce qu'il est violent avec moi ?
- f) Quand je suis de mauvaise humeur et que quelqu'un me dit bonjour quand même, est-ce qu'il est violent avec moi ?

- g)** Si quelqu'un me dit que je ne ferai jamais rien de bon dans la vie, est-ce qu'il est violent avec moi ?  
**h)** Quand j'ai besoin d'aide et qu'aucun adulte n'accepte de m'aider, est-ce que c'est violent avec moi ?

Compte tenu du sens que l'on accorde habituellement au mot « violent », on peut s'attendre à ce que la réponse soit « oui » pour la sous-question a) et « non » pour les sous-questions b), c), e) et f). Ce qui fut presque toujours le cas et qui montre que les enfants de cet âge comprennent très bien ce qu'est la violence physique. Certaines des sous-questions traitent cependant de formes plus subtiles de violence, soit de violence psychologique ou symbolique. Ces formes de violence sont beaucoup plus difficiles à détecter par les enfants. La question 12 vise à évaluer leur aptitude à le faire.

## Résultats à la question 12

C'est relativement à cette question que le programme a le plus d'impact. Pour l'ensemble de ceux qui ont suivi le programme, on a 59 % de détections de ces violences psychologiques ou symboliques, contre seulement 40 % chez l'ensemble des témoins. Ceci n'est pas vraiment étonnant puisque dans cette commission scolaire le programme de philosophie pour enfants est centré sur la prévention de la violence et insiste beaucoup sur ce thème. On voit bien que le programme permet clairement de mieux comprendre ce que sont les formes plus subtiles de violence et qu'il ne peut qu'aider ainsi l'enfant à éviter d'en être victime ou de lui-même les pratiquer.

## Conclusion

Notre monde est marqué par la violence. La mondialisation de l'économie et des communications, de même que les inégalités sociales et le choc des cultures, alimentent cette tendance à la violence. Une des déterminations fondamentales du recours à la violence est un manque de valeurs morales, un manque de respect de la dignité de l'autre. La moralité nous vient d'une capacité de ressentir des

émotions empathiques et d'une aptitude rationnelle à saisir l'avantage pour tous de mettre en œuvre des principes de réciprocité. Bien que nous ayons des prédispositions innées pour agir et raisonner moralement, ces prédispositions ne suffisent pas et la moralité est une compétence qui s'acquiert. Le raisonnement moral est une condition nécessaire et non suffisante de l'action morale. L'expérimentation traitée dans le présent texte porte sur le raisonnement moral et étudie comment le programme de philosophie pour enfants, tel que pratiqué à la Commission scolaire Marie-Victorin, au Canada, c'est-à-dire centré sur la prévention de la violence, peut ou non aider à acquérir la compétence nécessaire au raisonnement moral et, par le fait même, à la décision et à l'action morale.

Nos résultats montrent que le programme de philosophie pour enfants en question a eu un impact notable sur l'aptitude générale à la moralité, par l'adoption d'une norme interne plutôt qu'externe (question 1), sur la taille du cercle moral (question 4), sur la saisie de l'importance de l'autorité (question 9) et sur l'aptitude à détecter la violence psychologique ou symbolique (question 12). De plus, la participation au programme montre bien une plus grande aptitude à l'abstraction et au raisonnement logique (questions 5 et 6) et une plus grande prudence épistémique, c'est-à-dire un jugement plus prudent et plus nuancé (questions 10 et 11). L'étude ne nous a pas permis de voir un effet spécifique de la fréquentation du programme en ce qui concerne l'aptitude à l'accommodement raisonnable (question 2), la saisie de l'importance des règles de vie en société (question 3), l'aptitude à l'empathie (question 7) et l'aptitude à la négociation dans les conflits (question 8). Cependant, les effets bénéfiques nous apparaissent suffisamment nombreux et évidents pour faire en sorte que nous avons recommandé à la Commission scolaire Marie-Victorin d'implanter ce programme de philosophie pour enfants dans toutes ses écoles.

La recherche a aussi mis en lumière que les effets du programme sur la compétence morale des enfants se manifestent plus rapidement chez les très favorisés, c'est-à-dire dès une fréquentation



d'une période d'enseignement toutes les deux semaines, alors que chez les défavorisés et les très défavorisés, un effet comparable n'apparaît qu'à la condition que la philosophie pour enfants soit pratiquée une fois par semaine. Notre étude permet aussi de conclure que le programme est formateur dans tous les milieux socio-économiques, mais pour des raisons différentes. Chez les très favorisés, beaucoup d'enfants sont très protégés par leurs parents et leur milieu. Cette situation contribue certes à leur réussite scolaire. Cependant cette protection les amène à vivre une socialisation souvent plus lente que les autres et peut nuire à leur acquisition de la compétence morale. Le programme de philosophie pour enfants contribue à les socialiser, à les rendre plus conscients des problèmes sociaux et moraux et pourra donc faire d'eux des adultes plus responsables. Quant aux milieux défavorisés ou très défavorisés, les enfants y sont en général moins protégés, plus exposés aux dangers et à la violence. Ce milieu plus difficile les rend souvent plus rapidement conscients des problèmes sociaux, dans la mesure où ils en sont les victimes. Aussi, ils risquent davantage d'avoir recours à la violence pour survivre et se défendre. Dans ce contexte, le programme de philosophie pour enfants peut devenir un outil précieux pour les aider à sortir du cercle vicieux de la violence qu'ils peuvent subir et à laquelle ils peuvent ensuite avoir recours.

Ces considérations relatives aux différences entre milieux socio-économiques nous amènent à penser que la philosophie pour enfants est pertinente dans tous ces milieux. L'école apprend beaucoup de choses à nos enfants, mais donne habituellement peu de place à l'acquisition de la compétence morale. Pourtant l'histoire nous apprend que l'humanité est continuellement menacée de s'autodétruire. Faire acquérir à nos enfants une compétence morale, au sens de leur faire découvrir la dignité de la personne humaine, y compris leur propre dignité, n'est pas un luxe, c'est une nécessité pour notre survie collective. La philosophie pour enfants n'est pas une panacée, mais elle travaille avec succès dans cette direction.

## Bibliographie

### **BLOOM, P.**

[2004] *Descartes' Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*, New York, Basic Books.

### **GILLIGAN, C.**

[1982] *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

### **GILLIGAN, C. ET ATTANUCCI, J**

[1988] *Two Moral Orientations*. in *Mapping the Moral Domain: A Contribution of Women's Thinking to Psychological Theory and Education*, sous la dir. de Gilligan, C., Ward, J. V. et McLean Taylor, J., p. 73-86. Cambridge, MA, Harvard University Press.

### **KOHLBERG, L.**

[1969] *Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization*. in *Handbook of Socialization Theory and Research*, sous la dir. de Goslin, D. A., p. 347-380, Chicago, IL, Rand McNally.

### **KOHLBERG, L.**

[1983] *Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics*, New York, NY, Karger.

### **LIPMAN, M., SHARP, A. M. ET OSCANYAN, F. S.**

[1980] *Philosophy in the Classroom*, Philadelphia, PA, Temple University Press.

### **LIPMAN, M.**

[1995] *À l'école de la pensée*, Traduction de l'anglais par Decostre, N., Bruxelles, De Boeck.

### **PIAGET, J.**

[1978] *Le jugement moral chez l'enfant*. Paris : Presses Universitaires de France.

**PIZARRO, D. A., DETWEILER-BEDELL, B.  
ET BLOOM, P.**

[2006] *The Creativity of Everyday Moral Reasoning: Empathy, Disgust, and Moral Persuasion*. in *Creativity and Reason in Cognitive Development*, sous la dir. de Kaufman, J. C. et Baer, J., p. 81-98, Cambridge, MA, Cambridge University Press.

**ROBERT, S., ROUSSIN, D.,  
RATTE, M., ET GUÈYE, T.**

[2009] *Rapport de recherche: Évaluation des effets du programme de «Prévention de la violence et philosophie pour enfants» sur le développement du raisonnement moral*. publié par La Traversée (Rive-Sud) Inc.

**SINGER, P.**

[1981] *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*. New York, NY, Farrar, Straus & Giroux.

## LA VIOLENCE COMME RÉPONSE DU SUJET VIOLENTÉ

**GUY DE VILLERS** – Professeur émérite de l'Université Catholique de Louvain,  
Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation

Les adolescents dont je vais vous parler sont des jeunes que je reçois dans le cadre d'un Centre psychanalytique de consultation et de traitement (CPCT). Ce Centre fonctionne cependant à contre-courant du modèle que nous appellerons « classique » de la consultation et du traitement analytique. Pour faire apercevoir d'emblée les traits les plus saillants de sa rupture avec le modèle « classique », pointons-en trois caractéristiques :

- ▶ le nombre de séances est limité *a priori* (dix à seize séances),
- ▶ des effets thérapeutiques rapides sont attendus,
- ▶ et enfin, les séances sont gratuites.

Autant de traits qui contredisent la représentation sociale de la cure analytique, mais aussi ce que les psychanalystes eux-mêmes revendiquent comme spécifique de la cure psychanalytique. En effet, le discours classique déclare volontiers que l'on ne vise pas la guérison, laquelle vient « de surcroît » ; que le paiement a une valeur symbolique essentielle à la cure elle-même et que la durée d'une analyse, pour être variable, n'en est pas moins à envisager à moyen ou long terme.

L'École de la Cause freudienne a donc pris l'initiative en 2004 de créer à Paris, puis dans d'autres villes de France et de Belgique, des Centres psychanalytiques de Consultation et de Traitement gratuits, pour un nombre limité de séances, travaillant dans la perspective d'élaborer avec les personnes qui consultent une réponse à un « mal-être » relativement bien délimité. La création de ces centres, dits CPCT, constitue un geste politique posé dans un contexte sociohistorique précis. Il existe en effet aujourd'hui une volonté forcenée de détruire la clinique de la parole au profit d'un traitement de la maladie mentale par des méthodes inspirées par

la psychiatrie américaine, laquelle promeut, depuis plus d'un quart de siècle, un abord des troubles mentaux par le moyen d'un Manuel diagnostique et statistique (DSM) construit selon des critères issus du cognitivo-comportementalisme. En France, ce courant propose une remédicalisation de tout le champ des psychothérapies, étendant la compétence de l'intervention psychothérapeutique à tous les médecins généralistes, assistés des personnels éducatifs, assistants sociaux et thérapeutes assimilés à du personnel paramédical ! La psychanalyse se trouve implicitement exclue du champ de la Santé mentale et des pratiques de traitement, notamment dans les institutions de soin en santé mentale telles que les hôpitaux, les centres de consultation psy, les institutions spécialisées pour enfants, adolescents et adultes psychotiques, etc.

Or la spécificité de l'approche psychanalytique est aux antipodes des méthodes et techniques des thérapies cognitivo-comportementalistes (TCC). Celles-ci font de la souffrance du patient un trouble ou un déficit du comportement auxquels il faut appliquer la thérapeutique appropriée choisie dans un Manuel de diagnostic et de traitement. Une telle « clinique » – mais peut-on encore parler de clinique quand on sait le sens original du terme *clinè* (être à l'écoute du patient, être à son chevet) – ignore la parole du sujet en souffrance. C'est là que réside l'actualité de la psychanalyse : dans le choix d'écouter la parole du sujet afin que, par cette écoute, ce sujet puisse se retrouver et construire un sens praticable pour sa vie plutôt qu'un symptôme muet qui le ruine.

Les jeunes que je reçois au Centre y viennent sur recommandation de leur médecin traitant, de leur enseignant, d'un éducateur ou d'un agent PMS. Les motifs invoqués pour consulter sont divers : des

« idées noires », des mutilations, des comportements agressifs vis-à-vis des condisciples ou du personnel scolaire. La violence semble donc au cœur du vécu de ces adolescents.

Reportons-nous à la définition qu'en donne Giulano Pontara dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*<sup>111</sup>.

« 1) La violence désigne toute action (commise ou omise), accomplie comme partie d'une méthode de lutte, qui implique le meurtre d'une ou plusieurs personnes ou qui suppose qu'on inflige à celles-ci des souffrances ou des lésions physiques ou psychiques ;

2) de façon intentionnelle ;

3) contre leur volonté.

Ces actions impliquent qu'on provoque des changements intrinsèquement mauvais chez certaines personnes, c'est-à-dire des maux intrinsèques personnels ».

Pour ma part, je retirerais la clause de l'intentionnalité de cette définition. Car « infliger de force des souffrances (...) est un acte négatif, foncièrement injuste, indépendamment du fait qu'il soit intentionnel ou non<sup>112</sup> ». Pour le psychanalyste, *a fortiori*, le critère de l'intentionnalité écarterait la qualification de violence pour tout acte commis sous l'emprise de forces inconscientes. Or les jeunes que je reçois témoignent de ce que certaines de leurs actions sont tournées contre eux-mêmes malgré eux. Tel adolescent ne peut faire autrement que se taillader les poignets. Ce qui est le signe d'un comportement sous emprise.

Dernière remarque à propos de cette définition : la violence dont il est question est placée dans le contexte d'une méthode de lutte. Il me semble qu'elle ne perd rien de sa pertinence quand on retire ce critère contextuel restrictif.

Il importe, lorsque l'on tente de cerner le concept de violence, de ne pas le confondre avec celui d'agressivité, voire de pulsion. Les pulsions sont multifformes : pulsion de vie, pulsion de mort,

pulsion d'autoconservation, pulsion sexuelle. Elles se situent à l'interface du psychique et de l'organique et, en cela, ont un caractère plus sauvage que rationnel. De même, l'agressivité ne s'exprime pas que dans les actes violents. Ironie et cynisme peuvent s'avérer des manières subtiles de satisfaire le besoin d'agresser l'autre ou soi-même.

Revenons maintenant à notre clinique de l'adolescence. Serafina a des « idées noires ». Traduisons : elle a des pensées suicidaires depuis le décès de sa grand-mère, il y a plusieurs années. Cette grand-mère l'a élevée et Serafina lui était fort attachée. Pourquoi ce placement chez la grand-mère ? La maman de Serafina a mis sa fille au monde alors qu'elle était elle-même encore adolescente. Et lorsqu'elle a voulu « faire sa vie », elle a donné son enfant à sa mère. « On » lui a fait comprendre qu'elle n'avait rien à dire, qu'elle n'avait aucun droit sur sa fille. Si elle voulait faire sa vie, qu'elle laisse son enfant à sa mère ! « J'ai fait une faute », dit aujourd'hui la maman. « Je n'aurais pas dû la laisser ».

Voilà une violence originelle qui frappe doublement : la mère et la fille. La séparation de la mère et de la fille les blesse toutes les deux, profondément. Le lien de Serafina au monde, au monde humain, a perdu dès l'origine la force d'évidence d'un réel sur lequel on peut s'appuyer sans hésitation. Et, après que le nouveau lien – avec la grand-mère – a pu se mettre en place, voilà que la mort le rompt sans autre recours que l'invention d'un lien imaginaire avec la présence invisible de cette grand-mère. Le grand-père entretient d'ailleurs un culte à l'effigie de sa compagne, encourageant l'enfant à croire en la présence réelle de la grand-mère décédée. La perte de la grand-mère redouble ainsi la perte de ce qui n'a pas pu avoir lieu : le lien à la mère.

Comment s'étonner dès lors de voir l'adolescente éternellement vêtue de noir à la mode « gothique » et rêvant de vivre à l'époque du nazisme pour y subir le même sort que les juifs.

À l'école, Serafina se voit en chef de clan. L'ennemi est le clan de Melany. Serafina a été accusée d'avoir

cassé la gueule à Melany. Elle ne supporte pas qu'on lui donne des ordres. Elle n'étudie et ne se tient tranquille que lorsqu'un prof est gentil avec elle, ou qu'elle l'admire. Ses loisirs : regarder les matchs de catch à la télé. C'est sa passion. Elle prend ces combats au réel. Elle ne me croit qu'à moitié quand je lui dis que c'est du chiqué. Quand elle a passé une soirée à la télé, elle ne peut se lever pour aller à l'école.

On se moque d'elle à cause de son physique. Elle fait des concours avec son amie pour qui dira le plus vite et le plus fort qu'elle est laide. Mais si une autre condisciple lui fait une remarque, « elle la trouve » : « je lui ai foutu une baffa ! ».

Et puis, semaine après semaine, elle me raconte :

- ▶ ses goûts musicaux (le groupe *Nirvana*, *Help*, les *Beatles*...);
- ▶ ses stratégies pour approcher un copain dont elle est amoureuse, mais qui ne doit rien savoir;
- ▶ comment elle évite un garçon qui lui met les mains sur le corps;
- ▶ ...

À la fin d'une séance, elle me dit qu'elle n'a plus d'idées noires, sauf quand elle pense à Bobby. Si elle se jetait par la fenêtre, il s'en foutrait. Ça lui donne des idées noires.

Elle me parle de ses amies les plus proches, ses confidentes. Il y a toute une hiérarchie : l'indispensable, la meilleure, celle qui est comme une sœur. Il y a un mot du jargon pour désigner chaque rang dans la hiérarchie des plus ou moins proches.

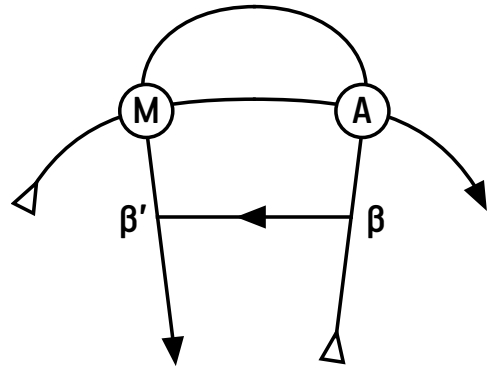
La fin de l'année scolaire arrive. Elle a presque tout raté, mais elle n'a plus d'idées noires et ne se mutilé plus. Elle ne se trouve plus laide et ose être amoureuse. Une copine va lui présenter un garçon.

Que s'est-il passé ?

Elle m'a enseigné son monde. Elle a mis des mots sur sa vie, là où il n'y avait que des cris et des coups. J'ai appris son vocabulaire et reçu sa parole. Elle a

pu tisser une trame symbolique par-dessus le trou laissé par la perte originelle du lien à sa mère.

Pour rendre compte de ce parcours, la référence à la théorie clinique de la psychanalyse freudolacanienne est intéressante. Celle-ci reconnaît au champ du langage et à la parole une fonction essentielle : la possibilité de faire lien social en se signifiant dans le monde avec les autres. Cette inscription du sujet dans le monde exige que sa parole soit entendue et lui soit rendue en signe de reconnaissance. Jacques Lacan a donné, il y a plus de cinquante ans maintenant, l'articulation élémentaire qui institue le petit d'homme comme sujet.



515

Le vecteur qui va de M en A croise en ces points le vecteur qui part de l'être de besoin (en bas à droite) pour se constituer en sujet (en bas à gauche.) Le vecteur horizontal représente le trajet du message vers l'Autre. Le vecteur ascendant représente l'intention du sujet. On comprend la fonction essentielle de l'Autre comme point carrefour où se rencontrent l'intention du sujet et le code nécessaire à l'intelligence du message. Cette articulation est la condition sine qua non pour que le sujet ose engager un désir, prendre le risque d'investir un objet d'amour, dévoiler son manque à être et risquer une demande d'amour adressée à un autre dont il ne sait s'il lui répondra ni ce qu'il lui répondra. Sans la présence de l'Autre

comme adresse supposée entendre l'appel du sujet et lui répondre en lui ouvrant les clefs de la signification de son message ce même sujet est perdu, sans moyen d'interpréter son monde et dès lors exposé à la violence énigmatique de ce qui apparaît sans foi ni loi.

Au temps de l'adolescence, le sujet se cherche de nouveaux objets d'investissement et d'identification, les premières identifications étant maintenant caduques. Si, à ce moment de leur histoire, les adolescents se trouvent dépourvus d'identifications nouvelles, sans l'appui d'un univers symbolique renouvelé, sans l'assurance d'un pouvoir amoureux, ils errent, ils dérivent comme le navire dont l'ancre ne trouve pas un fond suffisant pour s'accrocher.

Sans ces nouveaux amarrages, la pulsion vitale ne suffit plus à brider la pulsion de mort et le sujet va de décharge pulsionnelle en passage à l'acte.

La première violence est celle qui est faite au sujet : être privé plus ou moins gravement du pouvoir de symboliser ses pulsions, d'imprimer au trajet de la satisfaction pulsionnelle le détour d'une mise en forme dans le langage qui soit productrice d'une satisfaction sensible.

Le déclin de la fonction paternelle, celle qui impose au désir d'en passer par la signification symbolique pour trouver satisfaction, laisse le sujet aux prises avec des impératifs de jouissance auxquels il lui faut se soumettre sans délai. C'est ici qu'entrent en scène les « consommables », objets de satisfaction immédiate, causes des addictions multiformes dont notre « civilisation » assure la diffusion. C'est ainsi que le sujet, dès l'adolescence, s'enchaîne à l'impératif d'un « toujours plus de jouissance ». C'est aussi pour cette raison que l'adolescent, dépourvu de cet espace de médiation qu'est le langage compris comme champ nécessaire à la mise en place d'un sujet de la parole, n'aura d'autre voie de satisfaction que la décharge pulsionnelle dans le passage à l'acte.

C'est pourquoi, chaque fois qu'un sujet aura le bonheur de rencontrer un humain qui lui ouvre un espace de parole et de reconnaissance de sa valeur comme sujet de désir, chaque fois qu'il fera l'expérience d'une satisfaction diffractée dans l'espace de l'interlocution, chaque fois qu'il découvrira la présence d'un Autre dont le savoir voile et dévoile le réel qui reste à inventer, alors il pourra soutenir pour lui-même le travail de la civilisation, si fragile et pourtant seul esquif pour humaniser nos pulsions.







SAGE COMME UNE IMAGE...

© tuco egg





# SAGE COMME UNE IMAGE...

RENCONTRES PHILO – 20 novembre 2010 – Wavre



## INTRODUCTION

ALI SERGHINI – Président d'Entre-vues / Administrateur du CALBW

Pour notre dixième Rencontre Philo, nous avons voulu mener avec le public et nos orateurs un travail ambitieux. Nous interroger sur la capacité des pouvoirs publics, en l'occurrence la Communauté française, à nous éduquer aux médias. Les textes décrétaux sont disponibles et encadrent la diffusion publique des images et des informations. Quelle est leur application et surtout, leur efficacité et comment la mesurer dans une matière en constante évolution ?

Pour ouvrir nos travaux, nous avons sollicité Dominique Vosters qui connaît le mieux en Communauté française les rouages et les enjeux combien importants d'un territoire fascinant et souvent méconnu, le monde de « l'audiovisuel ».

Dominique Vosters assume les fonctions de directeur de cabinet de la ministre responsable de l'audiovisuel, Fadila Laanan. Aujourd'hui, il a bien voulu nous parler des rapports entre les pouvoirs publics et les acteurs médiatiques. En somme, la question reste : dans la déferlante médiatique qui caractérise notre époque, peut-on, et comment, éduquer aux médias ?

Mais au-delà de la dimension régulatrice et pédagogique des textes et des actions émanant des pouvoirs publics la question de l'image elle-même ne manquera pas de se poser. Cette image qui, lorsqu'elle se donne, risque souvent de ne pas être saisie, comprise. Mais comment comprendre une image ?

« Comment ne pas tomber dans la pseudo philosophie « cathodique » où le lecteur comprend tout parce qu'il n'apprend rien, tout en restant accessible aux non-spécialistes ? ». Cette question qui parcourt le dernier livre d'Eric Clémens reste comme il l'assure, toujours ouverte (Eric Clémens est un de nos

brillants philosophes, auquel on ne peut penser sans rendre hommage à un homme qu'il connaît bien, dont il a traversé les textes parfois ardues mais toujours avec une belle gourmandise philosophique, je voulais nommer Jacques Derrida qui malheureusement nous a trop tôt quittés. Il convient de signaler ici la parution récente de sa biographie.).

À propos de la notion de l'apparaître, je vous renvoie aux travaux d'Eric Clémens dont son ouvrage *Les brisures du réel*.

Je citerai ses nombreuses participations à la revue *TXT*, ses publications comme *Le même entre démocratie et philosophie*, *La fiction et l'apparaître*, *Façons de voir* ainsi qu'un roman, *L'Anna*.

Eric Clémens s'est posé la question de l'image, celle qui n'est pas. C'est-à-dire celle dont il va nous parler. Et ceci n'est pas une image.

Notre troisième orateur ce matin, n'est autre que François De Brigode qui est depuis 1997 le premier présentateur du JT de la RTBF.

Il a présenté entre autres émissions déterminantes dans nos débats politiques *Répondez à la Question*. Il a, en outre, participé à l'émission spéciale de la Une du 13 décembre 2006, un docu-fiction présenté comme du réel et qui annonçait la déclaration d'indépendance de la Flandre. Où se situe la fiction aujourd'hui ?

Notre service public audiovisuel est en butte à une concurrence effrénée. Il est de son devoir de nous montrer le meilleur, de nous informer, de nous faire participer et, pourquoi pas, de nous éduquer dans les matières qui nous sont parfois étrangères.

Par la qualité de sa présence et par son souci du service public qui impose des contraintes drastiques, François De Brigode s'est installé dans une relation de confiance avec les téléspectateurs.

Je rappelle que le baromètre spécial télé l'a désigné comme meilleur présentateur du JT et comme meilleur animateur de débats politiques.

François De Brigode n'oublie pas son origine, lui qui répète : « je suis journaliste et pas présentateur ».

Mais le journaliste, présente-t-il le JT pour informer ou pour séduire ?

Une Rencontre comme la nôtre doit poursuivre ses débats par une mise en pratique des acquis et leur confrontation au quotidien professionnel. Aussi, avons-nous invité pour animer nos ateliers Martine Nolis, formatrice-animatrice en philosophie avec les enfants. Elle participe à la belle aventure de la revue *Philéas et Autobule* destinée aux écoliers.

Françoise Chatelain et Luana De Maggio sont chargées de mission au service Cyberécole de la Communauté française et travailleront avec les participants autour de l'esprit criTIC et le passeport TIC.

Violette Grégoire est formatrice-animatrice à la Confédération parascolaire et son atelier décortiquera la publicité afin de faire des jeunes des acteurs critiques et responsables de leur consommation.

Dix ans de Rencontres Philo conçues, préparées et présentées par deux institutions complices et complémentaires, permettent un moment de plaisir : celui de remercier le Centre d'Action Laïque du Brabant wallon, son directeur Paul Knudsen et Stéphanie Godard la responsable du Pôle Philo. Entre-Vues, l'autre partenaire, mérite tout autant la louange en la personne de Françoise Martin son infatigable administratrice.



Entre-vues • [www.entre-vues.net](http://www.entre-vues.net)

Pôle Philo, service de Laïcité Brabant wallon • [www.polephilo.be](http://www.polephilo.be)



## PEUT-ON ÉDUQUER AUX MÉDIAS ?

DOMINIQUE VOSTERS – Directeur de Cabinet-adjoint de la Ministre Fadila Laanan

Le double sens du verbe pouvoir autorise la réponse suivante : nous devons éduquer aux médias mais encore faut-il savoir comment ?

Bien entendu, certains doivent plus que d'autres éduquer aux médias. Parce que c'est leur métier et que c'est leur mission.

Le décret du 24 décembre 1997 définissant les missions prioritaires de l'enseignement fondamental et de l'enseignement secondaire et organisant les structures propres à les atteindre (le décret « missions ») dispose en son article 9 que l'enseignement de la Communauté française et de tout autre pouvoir organisateur doit adapter la définition des programmes d'étude et chaque projet pédagogique : « à l'importance des arts, de l'éducation aux médias et de l'expression corporelle ».

Si l'éducation aux médias est si importante que cela pour le monde de l'enseignement, pourquoi en serait-il différemment pour le commun des mortels ?

Je suis abonné au *Soir*. Et il ne s'agit pas d'une publicité.

Il s'agit, avec *La Libre*, de ce qu'on appelle un *quality* – un quotidien de qualité, sérieux – par opposition aux quotidiens populaires comme la *DH* et les titres de la presse régionale des groupes Sud Presse et *Vers l'Avenir*. Dis-moi ce que tu lis et je te dirai qui tu es.

Selon le Centre d'information sur les médias (CIM), le nombre de lecteurs du *Soir* avoisine les 481.000 personnes en 2010. Encore faut-il préciser que ce sont des lecteurs qui ont « lu, feuilleté ou parcouru » le quotidien. Comparé à la taille de la population de la Communauté française de 12 ans et + (échantillon

du CIM), cela représente une personne sur dix. L'ensemble des quotidiens francophones touche 2.044.000 personnes. Plus d'un francophone sur deux ne lit donc pas le journal. Et 624.000 lecteurs de cette presse quotidienne n'entend pas (ou n'a pas les moyens de) payer le prix et lit *Metro*, parfois en plus d'un autre quotidien, il est vrai.

Je suis abonné au *Soir*, donc, et je lis son numéro du 20 novembre 2010 qui constitue un exemple de choix pour qui veut sensibiliser à l'éducation aux médias. Et pour cause : les médias sont à la Une... ou plutôt aux unes, puisque ce quotidien a décidé de publier en cahiers les infos du jour, sans parler des suppléments hebdomadaires. Il y a donc une super Une et autant de Unes que de cahiers. Or la une est un élément de communication entre la rédaction et son lecteur, un moyen de mettre en évidence les informations importantes par rapport à une ligne rédactionnelle, par rapport à l'actualité. En multipliant les cahiers, le *Soir* peut affiner sa communication en rapport avec les attentes sélectives de ses lecteurs. A contrario, à force de mettre en évidence le contenu du *Soir*, sa Une ne contient quasiment plus d'information rejoignant en cela un peu les Unes des journaux populaires, un comble.

La Une, la vraie, aborde la présence à Liège d'enquêteurs russes en charge de l'enquête sur le meurtre d'Anna Politkovskaïa. Lecture faite de l'article en page 18, il apparaît que pour les autorités judiciaires belges c'est « Pas de commentaire ». Pourquoi dès lors mettre un tel sujet à la une ? Sauf à se souvenir du précepte énoncé par Hyppolite de Villemessant, fondateur du *Figaro*, selon lequel « Un chien qui se noie à Paris est plus intéressant qu'un monde qui s'écroule au loin »<sup>113</sup>. L'existence d'une communauté tchétchène à Liège, les menaces de mort

formulées à l'égard de Madame Politkovskaïa qui enquêtait trop souvent sur la manière dont la Russie opère dans l'ancienne république soviétique et voilà comment une équipe d'enquêteurs et un « Pas de commentaire » amènent le *Soir* à rappeler à la une l'importance d'une presse libre.

La Une, la vraie, nous annonce encore qu'il y a 200.000 abonnés au Voocorder en un an. La une du supplément Economie est entièrement consacrée au premier bilan de l'offre du câblo-distributeur wallon VOO qui propose de la TV numérique, du téléphone fixe et l'accès à internet (triple play en français). Une seconde page complète le dossier. Et, cerise sur le gâteau, une troisième revient sur l'aventure des radios libres.

Signe des temps, les médias ont de plus en plus tendance à migrer des pages « culture » vers les pages « économie ». Dans le *Soir*, il s'agit des pages couleur saumon qui renseignent le lecteur sur la nature économique de leur contenu.

Les 200.000 abonnés au Voocorder renvoient à une bataille que se mènent deux opérateurs concurrents que sont BELGACOM et VOO (la marque de deux intercommunales: TECTEO et BRUTELE). Dans une société de l'information ou, du moins, qui devrait l'être, cette bataille n'est pas anodine d'un point de vue économique. Les entreprises actives dans le domaine des télécommunications restent florissantes et il s'agit ici de convaincre un maximum des foyers (câblés à 90% en Belgique) et de petites entreprises francophones belges de choisir l'un ou l'autre opérateur. Cet enjeu économique se double d'un enjeu moins perceptible en termes de régulation et d'accès à l'information et qui est plus lié aux médias qu'aux opérateurs.

Les technologies de la communication deviennent de plus en plus « neutres ». En clair, elles ne sont plus dédiées à certains médias (le câble pour la TV, les ondes hertziennes pour la radio,...). Il en résulte que les opérateurs installés en Belgique offrent de plus en plus accès à l'offre mondiale de programmes TV, de contenus rédactionnels. Or cette offre mondiale

est aujourd'hui peu régulée et pas toujours respectueuse des droits d'auteur des journalistes, des éditeurs de presse et radio-TV. On assiste ainsi au développement sur le net d'offres gratuites de contenus médiatiques sans rémunération de ceux qui les produisent ou les publient, au risque donc de voir tarir la source au grand dam du consommateur, du citoyen. Il ne s'agit pas ici de diaboliser une technologie ni la mondialisation mais bien d'être conscient des enjeux.

L'aventure des radios libres ?

S'il s'agit désormais d'un secteur des médias au poids économique certain, les radios libres ont été, à leurs débuts, un média dont se sont emparé les associations et les citoyens pour faire entendre une voix dissonante par rapport aux médias dominants et aux autorités. Média souple, immédiat et relativement peu coûteuse, la radio permettait dans le meilleur des cas de toucher près de 900.000 personnes, comme à Bruxelles. Média ensuite de la contestation de la situation de monopole qu'occupait la RTB(F) au début des années 80 et de la commercialisation de l'activité radiophonique.

Un média peu coûteux, facile d'accès, permettant l'expression immédiate, voilà qui nous permet d'aborder la une du cahier Week-end et Culture du *Soir*. Une Une dont le titre unique est « Je tweete, donc je suis ? ». Et un dossier de quatre pleines pages qui indique que ce moyen de communiquer en 140 caractères, initialement destiné à dire ce que l'on faisait à plus ou moins de followers (abonnés), est devenu une manière de dire synthétiquement ce que l'on pense (à une petite élite si on veille à respecter quelques codes), au risque de sombrer dans le *Personal branding* (promotion de son ego).

Et si ces quatre pages médiatiques ne vous suffisent pas, lisez les deux pages qui suivent consacrées aux émissions de télévision qui vont tenter de vous expliquer le pourquoi et le comment de la crise politique belge, ses enjeux, ses issues. Réduire notre inquiétude face à l'inconnu est une fonction des médias d'information.



Et même la Une du cahier des sports n'échappe pas aux médias. On y apprend que les clubs de la Ligue professionnelle de football sont divisés sur le nombre d'équipes à faire figurer en D1 : 16 ou 18 ? En cause, proposer un championnat attrayant alors que se profile la renégociation, en 2012, des droits de retransmission des matchs sur les télévisions et autres médias électroniques belges. Il apparaît que les recettes de ces droits de télévision en D2 ou Exqileague (du nom de l'opérateur télévisuel flamand qui propose une chaîne sportive notamment) sont nettement moindres et menacent la survie des clubs professionnels.

Lecture ainsi faite d'un média, il apparaît évident que les médias sont à la fois reflets et acteurs de nombreux aspects de notre vie quotidienne. Nous-mêmes pouvons en devenir des acteurs involontaires voire volontaires. Les comprendre, connaître leur fonctionnement, leurs logiques, devient une nécessité pour chacun d'entre nous.

Ceci est tellement vrai que, de manière incidente, une directive européenne de 2007 sur les services de médias audiovisuels invite les États membres de l'Union européenne à mettre en œuvre une politique d'éducation aux médias. En 2011, la Commission européenne établira en effet un rapport d'application de cette directive et proposera l'éventuelle modification de celle-ci « notamment à la lumière de l'évolution technologique récente, de la compétitivité du secteur et des niveaux d'éducation aux médias dans l'ensemble des États membres ». Du point de vue européen, « la notion d' "éducation aux médias" désigne les compétences, les connaissances et la compréhension permettant aux consommateurs d'utiliser les médias d'une manière sûre et efficace. Les personnes éduquées aux médias sont aptes à poser des choix reposant sur des informations solides, à comprendre la nature des contenus et des services et à profiter de tout l'éventail des possibilités offertes par les nouvelles technologies de communication. Elles sont mieux à même de se protéger et de protéger leur famille de matériels préjudiciables ou choquants ».

Cet intérêt européen pour l'éducation aux médias est étroitement lié au niveau de réglementation européenne protectrice des mineurs et des consommateurs. Depuis 1989, les services de télévision bénéficient d'une libre circulation au sein de l'Union européenne pour autant qu'ils soient conformes à des normes européennes harmonisées qui protègent les mineurs contre certains contenus qui risquent de nuire à leur épanouissement physique ou psychologique (violence, pornographie,...) et l'ensemble des consommateurs contre certaines pratiques publicitaires (publicité clandestine, parrainage de programmes influencés par les parrains, placement de produits dans des programmes, publicité virtuelle,...). En 1997 et en 2007, ce cadre réglementaire a été assoupli pour répondre aux demandes des secteurs de la communication publicitaire et des entreprises de télévision – essentiellement les opérateurs privés – qui développent des techniques de communication de plus en plus ciblées vers les téléspectateurs/consommateurs. En vingt ans, le public en général a évolué, s'est familiarisé avec de nouvelles techniques de communication commerciale, en télévision comme dans d'autres médias. C'est pour cette raison que la directive de 2007 établit désormais un lien entre le niveau de protection de la réglementation et le niveau d'éducation du public aux médias dans les États membres.

Chacun étant obligé ou convaincu, reste à savoir comment éduquer et comment être éduqué aux médias ?

En Communauté française, un décret du 5 juin 2008 organise l'éducation aux médias en général. Celle-ci est conçue de manière très large comme « l'éducation visant à donner la capacité à accéder aux médias, à comprendre et apprécier, avec un sens critique, les différents aspects des médias et de leur contenu et à communiquer dans divers contextes ». Et le même décret d'ajouter ce qu'il faut entendre par messages médiatiques : « le contenu informatif et créatif des textes, sons et images véhiculés par divers moyens de communication y compris la publicité, dont la télévision, le cinéma, la vidéo, les sites web, la radio, les jeux vidéo et les communautés

virtuelles ». Cette définition est on ne peut plus vaste, comme l'est probablement la perplexité de celui qui aura à éduquer aux médias.

Au centre du dispositif de l'éducation aux médias mis en place par la Communauté française figure le Conseil supérieur d'éducation aux médias (CSEM). Celui-ci est chargé de promouvoir l'éducation aux médias, de favoriser l'échange d'information et la coopération entre tous les acteurs concernés par l'éducation aux médias : le secteur de l'éducation, le secteur de l'éducation permanente et le secteur des médias. Mais au-delà de cette mission générale, des missions spécifiques lui sont attribuées qui vont mieux mettre en lumière encore l'étendue de l'éducation aux médias.

Outre une fonction générale d'avis, le CSEM doit porter une attention particulière :

- ▶ à la lutte contre les stéréotypes pouvant être véhiculés par les médias et contre toute forme de discrimination dans et par les médias ;
- ▶ à l'évolution technologique, économique, sociale et culturelle des activités relevant des secteurs des différents médias et des technologies de l'information et de la communication ;
- ▶ au décodage des messages publicitaires.

De manière plus opérationnelle, le CSEM doit stimuler et articuler les initiatives, actions, expériences, outils pédagogiques, recherches ou évaluations susceptibles de promouvoir l'éducation aux médias et de garantir leur cohérence avec le décret « missions ».

À côté du CSEM, qui doit tenir à jour un site internet consacré à l'éducation aux médias ([www.csem.cfwb.be](http://www.csem.cfwb.be)), figurent à la fois les trois centres de ressources en éducation aux médias (un par réseau)<sup>114</sup>, trois opérateurs en charge d'initiatives annuelles d'éducation aux médias portant sur la presse quotidienne<sup>115</sup>, sur le métier de journaliste<sup>116</sup> et sur le cinéma<sup>117</sup>.

Outre ces centres et opérateurs, la Communauté française attribue des aides de 2.000 € par projet scolaire local d'éducation aux médias. Ce type d'aide est octroyé au terme d'un appel à projets annuels qui doivent répondre à des critères déterminés dans cet appel.

Enfin, le CSEM peut attribuer une « reconnaissance d'intérêt pédagogique en éducation aux médias » à toute initiative, action, expérience, outil pédagogique, recherche ou évaluation.

Tout comme l'était le Conseil de l'éducation aux médias, créé en 1997, le CSEM est appelé à être le centre de références en matière d'éducation aux médias en Communauté française.

Une autre source documentaire utile pour connaître le monde des médias de la Communauté française est celle du Conseil supérieur de l'audiovisuel ([www.csa.be](http://www.csa.be)) qui offre notamment une information régulièrement mise à jour sur le pluralisme des médias, leurs structures et leurs fonctions.

Pour une information régulière sur les médias, il convient de citer la RTBF qui est tenue par son contrat de gestion de proposer une émission régulière sur l'éducation aux médias. Mais comme l'a montré l'exemple du *Soir* du 20 novembre 2010, la presse écrite et du net réservent de plus en plus de place aux médias, à leur évolution, au rôle du consommateur/éditeur.

Il reste bien entendu à intégrer cette éducation aux médias dans la pratique de l'enseignement et celle de l'honnête homme. La prise de conscience, la mise à disposition de ressources et l'imagination de chacun feront que nous apporterons nos propres réponses à la question : « peut-on éduquer aux médias ? ».



Devons-nous être « éduqués » aux médias ? Pour éviter le piège de tout enseignement qui creuse sans fin la distance entre celui qui sait et celui qui ne sait pas et maintient sans fin cette hiérarchie abrutissante, il n'y a d'autre voie que l'autoformation et la confrontation. Quelles furent et quelles continuent d'être – en dernier lieu, grâce aux organisateurs de cette journée – mes autoformations et mes confrontations à l'image ? Quelle fut et quelle est mon expérience multiple des images, à travers tous ses médias, de la photographie à la peinture, du dessin au cinéma et à la télévision jusqu'aux images sur l'écran de l'ordinateur ? Tel est l'arrière-fond des réflexions que je vous propose...

### Mon exigence de l'image: du déjà vu à l'inconnu

Je partirai de deux réactions inverses.

La première est un agacement. Est-ce parce que j'aime écrire, je ne sais pas, mais j'ai toujours été agacé par des « évidences » du genre « A picture is worth than a thousand words » (« Une image vaut plus que mille mots ») ou « Un bon croquis vaut mieux qu'un long discours ». De même qu'un mot seul n'est jamais juste, une image est-elle jamais seule et seulement une image ? Une image peut-elle être non seulement juste, mais même visible si elle reste isolée et sans langages qui la traversent ? Par-delà la critique (ou mieux la déconstruction qui joint l'ajustement à la critique) de l'image, qu'elle soit critique de son envahissement spectaculaire ou, plus radicale, qu'elle renoue avec la tradition

iconoclaste, ne faut-il pas tenter d'en saisir le phénomène : son tracement et son apparition ? La première question est dès lors : quelle genèse pour quelle image ou quelles images ?

La seconde réaction est au contraire celle d'un ravissement. Si je mets de côté les effets séduisants et distrayants qui sont suffisants en eux-mêmes, qu'est-ce que j'attends d'une expérience esthétique ou fictionnelle, voire même d'une expérience d'information ? De même qu'un essai, un poème, un roman, bref un texte dont je comprends tout tout de suite me laisse froid, méfiant, sceptique – et à coup sûr signifie que puisque je comprends tout, je n'apprends rien –, de même un tableau, une photographie, un dessin, une séquence télévisée, bref une image ou une série d'images que je saisis d'emblée et que j'identifie sans hésitation est une image bavarde donc redondante, usée donc faussée, en tout état de cause une image qui ne me retient pas et bien sûr que je ne retiendrai pas. Ce qui se donne à voir ne doit-il pas, sinon faire énigme, au moins interloquer, littéralement, interrompre mes habitudes de regarder sans voir et de reconnaître sans comprendre... Présentant un de ses derniers livres, le premier tome de *L'œil de l'histoire*, Georges Didi-Huberman insiste sur ce point : une image qui le retient est une image qui lui ôte les moyens linguistiques de la regarder ! Et il s'appuie sur l'expérience de l'inquiétude face à une image qui provoque en nous un accès de mutité – sauf que l'enjeu, aussitôt, loin de s'enfermer dans le silence, apparaît dans la nécessité d'affronter cette interruption, de gagner le langage contre le mutisme, de, sinon passer du voir au savoir, en tout cas de faire l'expérience du voir. Ainsi précisons notre demande : quelle genèse du voir pour quelle image ou quelles images qui nous mettent en question(s) ?

Voir participe en effet de façon privilégiée de notre expérience vécue et du même coup de notre implication au monde. La question qui se pose devient dès lors : qu'est-ce qui apparaît dans cette implication ? Quelle part de réel transparait dans mon expérience de voir, en particulier à travers des images ? Et si le réel ne se donne pas simplement dans la reproduction ou l'imitation, puisque la ressemblance analogique repose sur une reconnaissance du déjà vu et connu, comment faire pénétrer du réel dans cette expérience ? Comment, pour l'être de langages que nous sommes, comment l'expérience des langages – verbal, gestuel, sensible, affectif, social, etc. –, comment le façonnement symbolique (au sens large du mot qui englobe toute formation de langage) qui habite toute expérience humaine du réel, peut-elle nous donner une part « juste » de réel, une participation et une prise de parti – qu'on la nomme vérité, plaisir, beauté... peu importe ici ?

## Bref rappel critique de la production et de la réception des images

Que faire dès lors ? Nous allons y venir. Mais déplaçons déjà ce que l'exigence initiale de surprise et de mise en question(s) appelle : en premier lieu, mais en premier lieu seulement, une critique des images qui devra être dépassée ou suppléée. Laquelle ?

La critique revient toujours à un constat : toute image n'est reconnaissable que parce qu'elle est ressemblante, elle combine une réalité analogique avec un effet imaginaire. L'image ne serait qu'une régression triviale de notre vision instantanée dans une répétition onirique ! La reproduction photogrammatique de ce qui se présente à notre vision la plus banale serait sa loi. Elle n'échapperait jamais à la simple reproduction du même sans aucune altérité...

Effectivement : si la plupart des images qui nous sont assénées méritent pareil diagnostic, des feuilletons télévisés aux clichés de vacances en passant par les photos de mode ou de reportages, il n'en reste pas moins que *la ressemblance imaginaire est souvent marquée d'une dissemblance symbolique* qui ouvre la question de l'image et nous découvre la vue au-delà de ce qu'un grand critique de cinéma, Serge Daney, pointait comme le « visuel », le défilé des images reconnues qui font l'impasse sur l'« image manquante ». L'expression lui était venue à l'occasion des bombardements de Bagdad lors de la première guerre du Golfe. Dans les journaux télévisés de l'époque, l'assemblage, il faudrait dire l'« assemblance » symbolique – la ressemblance qui assemble et assimile, le façonnement qui préside à la présentation des images, cet assemblage ou cette assemblance consistait à montrer des troupes inertes dans le désert, puis des avions décollant et volant : images reconnaissables qui visaient à la dissimulation, c'était là leur façonnement sans dissemblance qui ouvre au réel, c'était leur fonction d'assemblance ou de dissemblance leurrante, destinée à effacer le réel de mort porté par la guerre. Plus communément, le moindre journal télévisé consacré à la politique se contente de présenter des politiciens entrant et sortant d'un ministère ou d'un parlement, sans la moindre parole qui vaille, sans le moindre contre-champ, sans la moindre image autre que celle d'allées et venues et donc, c'est le cas de le dire, sans autres images que convenues !

Mais qu'est-ce qui fait découvrir une dissemblance qui laisse surgir du réel dans la ressemblance ? Qu'est-ce qui nous fait voir ce qui manque au défilé visuel ? Comment distinguer l'assemblance leurrante de la dissemblance dévoilante ? C'est aussi bien le processus de l'engendrement que du déchiffrement ou si l'on veut de la production que de la réception qui peuvent induire cette façon de voir qui montre autre chose que le déjà-vu ou le mal vu.

# Comment introduire la dissemblance qui prend part au réel ?

Faire voir la dissemblance pour écarter l'hypnose et l'amnésie qui guettent l'assemblance revient à montrer dans l'image ce qui lui échappe, l'hors champ, les autres images, leur disposition et leur exposition, l'image absente ou dissimulée, le temps qui précède et qui suit, le contexte, les choses, les corps et les langages qui ne cessent d'intervenir entre la vue et le réel... Encore et toujours : comment ?

*Du côté de la formation des images*, la dissemblance apparaît d'abord des processus de sélection, d'omission, de combinaison (d'autant plus fréquent depuis l'apparition du numérique) et par-dessus tout au montage qui préside à l'acte de prendre des images, quel que soit le moyen employé. Mais à quelle condition ? Lorsque cet acte devient l'acte d'un sujet dont la mémoire et l'imagination mettent en œuvre une multiplicité de langages, visuels, auditifs, affectifs, cognitifs, esthétiques... et de façon prégnante le langage verbal qui mobilise l'ensemble. Autrement dit, du contrefait de l'écart entre les faits, c'est-à-dire la réalité déjà formée, connue et reconnue, et le désir d'images autres, révélatrices, ouvertes au réel, une autre façon de voir devient possible. Une différence radicale intervient dans les images, les écarte pour ainsi dire, sinon les écartèle, lorsque ce désir trouve ses langages et sous-tend la formation de la prise d'images pour sa dissemblance révélatrice. Encore faut-il que ce désir dans ses langages ne soit pas la simple reproduction des fantasmes, que ceux-ci soient communs ou individuels... Précisons-le sur l'exemple du montage. Comme Jean-Luc Godard, après tant d'autres grands cinéastes, n'a cessé de le commenter, le montage des prises de vue, s'il mobilise le désir d'ouverture, c'est-à-dire de vérité, du sujet, consiste en effet à rapprocher des images pour transformer leur simplicité instantanée, pour la complexifier. Le montage est un rapprochement d'images différentes, plus encore il consiste à

montrer ce que précisément aucune image isolée ne peut montrer : la différence des différents, la dissemblance qui ouvre la ressemblance. Comment s'étonner dès lors que Godard déclare : « Le cinéma est fait pour penser l'impensable », en particulier pour penser rien moins que l'histoire, même si, pessimiste, Godard estime que ledit cinéma a échoué depuis la Deuxième Guerre mondiale. Penser par images, c'est ainsi montrer les différences dans des rapprochements qui se cherchent par des actions de langages, des façonnements qui provoquent des réflexions...

*Du côté de la lecture des images*, ensuite, le processus n'est pas plus simple. Outre que celui qui regarde se doit, pour voir, de retracer le processus non pas de formation mais de contextualisation des images proposées, il doit aussi, pour ne pas être un spectateur passif, mais comme dirait Jacques Rancière, un spectateur « engagé », il doit surtout rendre sensible et signifiant ce qui est montré. Autrement dit, dans l'expérience de voir, la tâche de penser, d'ouvrir à la signification, mieux à la signification (un sens qui est aussi un sensible, ouvert à ce qu'il découvre et à ce qui lui échappe), n'est évidemment pas moindre.

## Notre rapport à l'image se fait dans une fiction

Ainsi, dans la production comme dans la réception qui nous importent, une formation s'active, une fiction a lieu, non pas au sens de l'imaginaire reposant, encore moins du mensonge, mais une fiction, un façonnement de formes comme de sens, nullement réductible au « fictif », au sens de l'imaginaire opposé à la réalité. Pas d'images sans plusieurs images, sans montage en formes et sans signification en sens – pas d'images sans fiction ou façonnement qui constitue leur pensée. Pas d'images qui ne soient fictionnelles de part en part et dont la fiction, ouverte au réel au lieu d'être enfermée dans

l'imaginaire ou le mensonge, porte la « responsabilité des formes » (expression si je me souviens bien de Roland Barthes) pour rendre sensible et intelligible... Montrer n'est pas laisser planer la vue, mais donner à voir pour le recevoir dans une fiction, un façonnement ouvert des langages, images et paroles en premier, au réel.

En somme, l'image ne vaut qu'à montrer ce que je n'imaginai pas : l'image ne vaut qu'à montrer l'inimaginable, à tout le moins l'inimaginé, l'imprévu, littéralement : ce qui n'a pu être vu avant ! À une double condition : que le réel soit inscrit dans l'image de sorte que, comme dit Georges Didi-Huberman, qu'elle apparaisse comme une « image-déchirure », et que sa multiplicité mette en jeu ce qu'elle ne peut montrer par ressemblance, ce qu'aucune ressemblance ne présente, ce qui s'absente par l'hors-cadre du cadrage ou ce qui se sur-présente par une saturation insaisissable à première vue ou encore se qui se différencie par le montage « déchirant » le défilé des images... La conséquence très immédiate, très empirique de cette exigence peut se dire de plusieurs façons : impossible de voir un tableau hors du processus de sa formation, impossible de voir une photo isolée, à tout le moins isolée de son contexte, impossible de voir un film qui ne désigne pas le dehors de ses prises de vue et de sa narration ou qui ne nous déborde pas grâce à ses éclats multiples, divers...

Georges Didi-Huberman, sur qui je n'ai cessé de prendre appui, écrit ce qui suit : « Il y a peut-être, dans toute image, un double aspect ou, mieux, un double régime (...): bouche-trou et trou, voile et déchirure dans le voile, sublimation et désublimation. Il s'agit, à chaque fois, d'interroger dans l'image ce qui fait refoulement et ce qui fait retour du refoulé ou, autrement dit, ce qui résulte des pouvoirs de l'imaginaire et ce qui surgit de l'effraction du réel ». Interroger l'image s'opère par une déconstruction de son imaginaire stéréotypé, la contrainte de l'assemblage, afin de libérer l'imagination et le langage. Et comment sinon par le décèlement de la déchirure des images, une déchirure qui laisse apparaître ses lacunes ou ses saturations – et surgir du réel : donnons-en quelques illustrations pour terminer...

À Auschwitz, sur les quatre photographies dérobées depuis le seuil même de la chambre à gaz par les Juifs chargés d'évacuer leurs corps, entre les cadrages noirs et débordants, les images des femmes entrant nues puis gisant mortes montrent à coup sûr, y compris dans la maladresse photographique arrachée à la tragédie avec l'aide de la résistance polonaise, ce que peuvent être ces images-déchirures.

Mais une simple et belle gravure de Cécile Massart sur laquelle se dressent d'immenses murs obliques aux couleurs pâles, parce qu'elle renvoie à son projet de manifester par de grandes et pérennes « archisculptures » les sites d'enfouissement des déchets nucléaires peut également nous en donner l'exemple : celui d'une menace cachée débusquée massivement, au-delà de l'art et de la techno-science.

Ou encore, dernier exemple, une différence de journaux télévisés peut nous mettre à distance du visuel ou du spectaculaire : ainsi, l'autre soir, pour rendre compte de la protestation de Directeurs d'école face à l'envahissement des tâches bureaucratiques, d'une part, sur RTL, ceux-ci étaient montrés en un petit groupe chantant de façon inaudible sur l'air de « La P'tite Gayole », alors que, sur la RTBF, l'un d'entre eux était montré d'abord parlant avec ses jeunes élèves dans la cour de récréation, regrettant de devoir interrompre ce contact, puis se livrant aux tâches de bureau à la vitesse accélérée d'un film muet à la Charlot... La protestation dérisoire dans la première séquence était devenue une forte façon de nous faire voir en images et en paroles un obstacle qui paralyse l'enseignement tant décrié !

Si la photographie est exemplaire, c'est parce que précisément elle prétend capter un instant de vérité sous la forme d'un objet partiel du réel. Mais à quelles conditions ? Il y faut une tension latente, une contradiction patente, des rapprochements et des différences marquées par des confrontations avec d'autres images et par une énonciation de sa situation et de son contexte... – que tout ceci soit inscrit en elle et/ou soit inscrit par la lecture que nous y inscrivons !

« Ceci n'est pas une image » ce titre n'est que la XIème parodie du titre donné par René Magritte à son célèbre tableau. Pourquoi l'avoir donné dans ce cas ? Parce qu'il introduit à la même chose que « Ceci n'est pas une pipe » : devant cette image d'une pipe soutenue par la phrase en question nous restons d'abord perplexes pour ensuite nous trouver

introduits à la complexité de la représentation qu'elle soit iconique ou linguistique. Ceci, cette image qui me retient, n'est pas une image, pas une seule image, pas une image seule, pas une simple image et pas une image simple. Ceci n'est pas seulement une image. Ceci n'est pas seulement une parole. Ceci est un jeu, entre elles et le réel.





# Du bon usage de la folie et de la séduction dans les médias

Ali Serghini m'a proposé de réfléchir – il n'y a pas d'autres mots – à propos de cette interrogation : informer ou séduire ? Si j'étais uniquement provocateur, bien sûr, je répondrais : « séduire uniquement et pas informer ». Mais ce n'est pas du tout vrai. Cependant, je crois qu'il faut avoir une forme de lucidité...

Depuis la nuit des temps, en tous cas depuis que les premiers journaux écrits existent, il y avait déjà une volonté de séduction. Un titre est volontairement accrocheur. Je vais tout de suite un peu tomber dans le simplisme qu'on reproche aux gens de télévision. Si vous lisez un titre qui dit : « Un chien mord un homme », cela ne vous intéresse pas. En revanche, si le titre est : « Un homme mord son chien », je crois que, malgré tout, vous vous y arrêterez une petite seconde. Ceci vaut pour la presse écrite.

En radio, il y a aussi une séduction quasi permanente. Que ce soit en information ou dans l'animation, cela passe par la voix. Mais en télévision, la séduction ce n'est pas uniquement avoir un beau costume, une bonne cravate et une bonne voix. C'est aussi le spectacle. Et le spectacle est quasiment permanent. Qu'est-ce à dire ? Robert Stéphane, ancien administrateur général, disait : « La pédagogie des enjeux doit passer par le spectacle ». Je trouve

que même si j'avais beaucoup de difficultés avec cet administrateur général-là, c'est une belle formule qui résume aussi l'ambiguïté du métier de journaliste en télévision.

Parce que, oui, on doit passer par la séduction et il est vrai qu'il y a un côté « pervers » dans la séduction. En effet, on a l'impression que tout ce qui touche à la séduction est nécessairement – et surtout en matière d'information – synonyme de tricherie. Ce n'est pas le cas.

Il existe plutôt une espèce de Diagonale du fou perpétuel dans notre métier de journaliste audiovisuel, en particulier dans le service public. Cela dit, la Diagonale du fou, c'est quelque chose que j'aime bien car j'aime ce mot de « folie ». De toutes façons, ce mot est tout simplement le contraire de ce qui est la norme et la volonté du service public. A certains moments, pas tout le temps, il pourrait sortir de la norme ou d'un comportement classique. Sachez que l'expression « Diagonale du fou » est un titre de film<sup>118</sup> sur la Guerre froide que je trouve extraordinaire. La folie résume aussi parfois le parcours de nos vies professionnelle et privée, vies qui sont souvent faites de contradictions. L'idéal journalistique (l'idéal journalistique de service public) est souvent parsemé d'embûches, ce qui, je crois, rend l'analyse intéressante et, parfois, compliquée.

Il y a quelques années, un de mes confrères a dit : « La télévision rend fou ». Je vous rassure, il visait surtout ceux qui la font et pas nécessairement ceux qui la regardent. En essayant de sortir uniquement du cercle de l'information, je pense que l'une des questions que l'on est en droit de tous nous poser est celle de savoir si, à certains moments, la télévision n'est pas en train de devenir folle.

J'aborderai cette explication en trois points. Je verrai le phénomène de la télé-réalité par la « téléjustice » en faisant référence à des moments historiques que vous avez tous connus comme la Commission Dutroux. J'aborderai aussi le chapitre concernant les contraintes – au sens très, très large – qui touchent la télévision de service public et la presse en général. Je donnerai ma position au sujet de la question de la viabilité de la presse écrite. Je terminerai par une note que j'espère constructive en tentant de montrer une manière de faire évoluer les choses.

## Vers une gestion de l'émotion ?

Je dirais d'abord que la formulation même du mot télé-réalité est une totale usurpation en soi. Le concept de télé-réalité n'a rien à voir avec la réalité. On est à mille lieues du monde réel. On visionne en fait des émissions qui sont bidouillées, truquées de A à Z au montage. Le seul objectif de ces émissions est bien évidemment de surfer sur l'émotion, d'exploiter. Il ne faut pas se voiler la face : ce sont notre côté voyeur et les aspects parfois les plus bas de la nature humaine qui sont exploités. La télé-réalité, appelée ainsi par les marchands, n'est pas la télévision du réel.

Un jour, je répondais de manière très, très large à un magistrat qui m'avait dit : « Mais est-ce que la télé-réalité n'est pas la partie visible d'un iceberg ? Ne faut-il pas constater avec effroi que, de manière beaucoup plus globale, l'industrie de l'information se transforme de plus en plus en industrie de l'émotion ? ». Déjà, le fait qu'il employait le mot « industrie » pour « information » me donnait quelque peu des frissons dans le dos mais soit. Il posait donc cette question : « L'industrie de l'information se transforme-t-elle de plus en plus en industrie de l'émotion ? ». C'est avec un brin de provocation que j'ai répondu que « de toutes façons, l'émotion, hé oui, c'est aussi de l'information ».

Je ne prendrais qu'un seul exemple. Vous serez peut-être tentés de me dire que ces derniers jours, on en a fait beaucoup sur les inondations dans les différents journaux télévisés de la RTBF. À certains moments, il est vrai qu'il y avait beaucoup d'émotion chez ces gens qui étaient complètement noyés. Mais cette émotion, ce n'était pas que des larmes. Elle traduisait un désarroi, un désappointement total par rapport à ce que les gens doivent faire quand ils se retrouvent face à ce genre de catastrophe naturelle. Au-delà des larmes, on a essayé de montrer des sujets explicatifs (pas nécessairement par rapport aux phénomènes naturels) concernant ce qu'ils pouvaient faire et quelles étaient les démarches à introduire auprès des assureurs. Je veux dire que l'on a essayé, en parallèle aux événements, de mettre les gens en perspective.

Toutefois, mettre les gens en perspective par rapport à de l'émotion pure pose problème. Dans la logique des sentiments, Thierry Ribault disait ceci : « J'entends par émotion un choc brusque souvent violent, intense avec une augmentation, un arrêt des mouvements, par exemple la peur, la colère et, pourquoi pas, le chagrin ». Vous l'aurez compris, le journaliste n'est pas metteur en scène de télé-réalité mais il ne peut avoir une attitude totalement autiste en ne se rendant pas compte des coups de colères, des angoisses et des peurs des citoyens. J'ai animé récemment une émission politique intitulée « Belgique où vas-tu ? ». Des confrères bien intentionnés nous ont reproché d'attiser la peur du citoyen. C'est vrai que c'est un titre interpellant, accrocheur ou, une fois de plus, peut-être, un titre séducteur. Mais cette question et ce titre d'émission ne sont pas venus par hasard. Cette émission est un peu la compilation d'un certain nombre de mails et d'interpellations qu'on a reçus de nos téléspectateurs. Je crois que le monde politique sera d'accord avec moi : il y a peut-être une peur au sein de la population belge et beaucoup d'entre vous se posent cette question. Je concède que l'homme de média qui ne fait que rendre compte d'un malaise sans fournir d'explications, sans instruire à charge ou à décharge et ne surfant que sur l'émotion renforce évidemment le sentiment de peur. L'une des facettes

de notre métier, journaliste de service public et journaliste de presse écrite, est bien sûr et avant toute chose de relater mais surtout d'expliquer le pourquoi. Je dirais même que c'est la première responsabilité du journalisme. Ne pas le faire c'est, d'abord, manquer d'intelligence. Ensuite, nous tombons souvent nous-mêmes dans le poujadisme voire nous l'exacerbons. Dans les conférences, beaucoup de gens me disent qu'une des perspectives de notre métier ces derniers temps ce sont les faits divers. Je ne suis pas sûr que l'on parle de plus en plus de faits divers. Mais il y a de plus en plus d'affaires de justice qui sont connues du plus grand nombre et donc dont nous rendons compte.

## Relations entre justice et médias

Pour continuer dans l'optique et l'analyse des rapports entre la justice et les médias, je commencerais par dire que, comme pour tout, je déteste la généralisation. Mais je vais reprendre un exemple historique qui montre que les relations entre le monde des médias et le monde judiciaire sont vraiment quelque chose de très complexe. Au lendemain de l'enterrement de Julie et Mélissa, le juge Bourlet – pour ne pas le citer – sortit une phrase restée célèbre dans un débat télévisé : « Si on me laisse faire ». Un autre magistrat, dans un langage peu châtié (mais comme c'était un ami, je pouvais accepter beaucoup de critiques) m'avait dit : « En tous cas, hier tu as foutu un beau bordel et on va en payer les conséquences pendant très longtemps ». Evidemment, il était lui-même à peu près persuadé que cette phrase de Bourlet était un coup que j'avais conçu avec le magistrat et qu'on s'était arrangé tous les deux pour qu'il lâche cette célèbre phrase : « Si on me laisse faire ». Il va de soi que quand il a lâché – il n'y a pas d'autres mots – cette phrase, j'étais, comme tout le monde, atterré.

En toute honnêteté, je dois vous dire, qu'au moment même, je ne me suis pas rendu compte

des implications que cela allait avoir. Cette phrase est terrible en soi. Elle a ouvert les portes à tous les fantasmes. Rappelez-vous, c'est à l'époque où l'on ne parlait que de protection : on pensait que le poids des politiques empêchait tous les magistrats de travailler. On se disait que ceux qui savent, c'est-à-dire ceux qui appartiennent au monde des puissants, allaient tout faire pour étouffer la vérité. Cette phrase a jeté l'opprobre. Même des années après, je n'ai jamais pu en discuter sereinement avec le juge Bourlet.

Cette phrase a donc jeté l'opprobre sur l'ensemble des institutions belges. Sur la RTBF, à la réflexion, on n'était pas loin du célèbre : « Tous pourris ». A cet instant, pour moi et pour d'autres, un homme de loi a littéralement commis une faute. Le jeu de dominos qui va s'en suivre pendant des années (et encore maintenant : cette phrase ressort régulièrement dans un contexte tout à fait différent) se termine par un phénomène où une grande majorité de la population n'a plus confiance dans les institutions. La Marche blanche n'en sera à l'époque qu'une illustration parmi tant d'autres. Pour tenter de juguler la crise, un accord va intervenir entre le gouvernement fédéral dirigé par Jean-Luc Dehaene et les télévisions de service public. Il a été convenu que la RTBF et la VRT retransmettraient en direct les auditions de la Commission Dutroux. C'est de la télévision. Paradoxalement, on croyait que l'on faisait de la vraie télé-réalité. Vous vous souvenez comme moi de l'ambiance qui régnait : la marmite était prête à exploser. Toute la Belgique était pourrie. En effet, n'importe qui aurait pu mobiliser les foules sous le prétexte qu'il y avait eu des protections.

L'objectif initial du gouvernement quand ils font cette demande aux télévisions de service public, ce fut la transparence totale. Il était question de parler de tout et en direct. Les responsables croyaient alors que cette attitude était synonyme de vérité absolue.

Certaines nuits, on a battu des records d'audience notamment entre 23 heures 45 et minuit quart, records que l'on a plus jamais battus. Dès lors, on va assister à des jeux du cirque. Totalement. On

va vivre en direct une pseudo justice. On aura des visions complètement surréalistes. Un Président de Commission, devenu par après Ministre de la Justice interrogera des personnalités, quelles qu'elles soient. Si l'on se souvient de la manière dont c'était filmé, on avait l'impression que ces personnes étaient interrogées comme dans un commissariat de police. Il ne manquait plus que la lumière blanche. Effet terrible de la télévision : celui qui, face à la Commission Verwilghen, s'exprime mal et n'est pas médiatique est d'office condamné d'avance. Il n'a même plus droit à la parole. Je me souviens de certains magistrats, pas des leaders ni des ténors médiatiques mais, au demeurant, des gens brillants qui se sont littéralement faits exécuter en public. Mais la faute n'incombe pas uniquement à la télévision. Des hommes politiques vont se comporter en véritables procureurs.

Ce n'est pas révéler des secrets d'État ni des secrets d'alcôve que de rappeler que certains partis politiques se sont battus pour être littéralement au devant de la scène face au Président Verwilghen. Tout simplement parce que les caméras prennent d'abord plutôt les gens qui sont devant que les gens qui sont à l'arrière. Je peux vous dire que, à ce moment-là, l'ivresse de la télévision en a rendu fou quelques-uns.

On (je globalise un peu vite en disant « on ») est parti d'une idée noble, le souci de transparence et on est arrivé à un fiasco total. La faute dans ce cas-ci à la télévision ? Je dis non. Mais plutôt à ceux qui se sont servis de cette télévision pour un simulacre de justice. Il aurait été beaucoup plus responsable de créer une commission d'enquête, autrement dit, procéder à ce qui se fait réellement une fois justice rendue, et cela n'a pas été le cas.

Au-delà de ce cas très précis, peut-on dire qu'une chaîne publique comme la RTBF surfe, dans les affaires judiciaires, sur l'émotion ? Je ne crois pas. Je crois que l'affaire Dutroux a servi de leçon mais je sais aussi que l'on oublie très vite ce genre de choses.

Alors je prône, avec d'autres, que l'analyse prenne une place sur notre antenne. Même si ce n'est pas toujours porteur d'audience, on prend le risque de le faire. D'une façon peu confraternelle, certains se rient d'une chute d'audience par rapport à la concurrence tout en sachant bien que l'explicatif en télévision est parfois compliqué et donc pénalisant du point de vue de l'audimat. Ce sont les mêmes qui se cachent et qui nous critiquent derrière la communication pure et simple.

J'entends souvent dire qu'il est courant que les journaux télévisés consacrent une part importante aux affaires judiciaires à charge émotionnelle. On soulignera que tout cela ne reflète en rien l'ensemble de l'actualité judiciaire. Cette observation peut paraître banale mais elle est capitale dès lors que la crédibilité d'une institution doit se mesurer au travers de l'ensemble de son activité. Je répondrais à cela brièvement en disant que l'on ne traite pas uniquement les affaires émotionnelles. On ne peut malheureusement pas tout mettre dans un journal télévisé de 38 minutes. De plus, la crédibilité d'une institution comme la justice ne doit pas être défendue par la seule RTBF mais d'abord par l'institution elle-même. Entre justice et médias, nous avons des manières de fonctionner radicalement différentes. Évidemment, il y a des méthodes pour mieux fonctionner et mieux travailler ensemble. Dans l'information quotidienne que ce soit en presse écrite, en radio ou en télévision, la notion de scoop existe. Même si elle engendre des excès elle est dans le sang même de tout journaliste. Avoir une information en primeur est grisant. Je peux vous dire qu'aujourd'hui le journal *Le Soir* est très fier d'annoncer que Philippe Moureaux va passer un tout petit peu la main. Le titre est accrocheur et c'est normal. On a tous envie d'avoir une information exclusive. C'est un peu comme pour le coureur cycliste : le but est quand même de franchir l'arrivée le premier.

Mais il faut aussi relativiser cette volonté d'être le premier sur la balle, l'important étant, quand même, de recouper ses informations. Il y a une formule dans notre métier qui n'est pas souvent respectée mais qui dit que : « Une source, pas de source ».



Il y a donc là un parallélisme entre l'activité judiciaire et le travail de journaliste : la notion d'enquête. Dans le monde des médias, cette notion peut être mise à mal (j'y reviendrai). Que signifie « une source, pas de source » ? Le journaliste ne doit jamais tomber dans la naïveté. En effet, en vingt ans de métier, j'ai côtoyé beaucoup d'informateurs donc beaucoup de monde. J'ai rarement rencontré un philanthrope. Celui qui nous donne une information a bien évidemment intérêt à le faire même si cet intérêt est utile à la vérité. Il faut donc chaque fois se demander pourquoi l'informateur vous donne une exclusivité. Par exemple, lors de célèbres affaires Agusta-Dassault, beaucoup d'autres affaires judiciaires, beaucoup d'informations vraies ou fausses venaient soit des avocats soit des magistrats, soit des enquêteurs eux-mêmes. Parfois, cela débouchait sur de véritables guerres entre enquêteurs qui débouchaient sur de véritables guerres entre journalistes.

Dans l'affaire Dutroux, nous avons les anti-réseaux et les pro-réseaux qui s'affrontaient au sein même de la chaîne de service public. Aujourd'hui, on peut même en rire. Mais, à l'époque, l'émission « Devoir d'enquête » était présentée par des journalistes qui croyaient au réseau tandis que « Au nom de la loi » était présenté par des journalistes qui n'y croyaient pas. Il y avait donc une espèce de droit de réponse mutuel qui faisait un peu désordre.

Je veux dire avec cela que, parfois, le meilleur moyen d'arriver à la vérité consiste à recouper ses informations. Sauf que dans les plus grandes affaires judiciaires le secret de l'instruction est primordial. La formule peut faire rire mais l'instruction aurait parfois besoin, à mes yeux, d'un bon Pampers. L'instruction peut être sujette aux fuites. Les fuites, on en rit allègrement mais de vrais manipulateurs du côté des enquêteurs existent. Ils semblent ne pas se rendre compte que les journalistes d'une rédaction peuvent se parler. D'ailleurs, j'ai déjà entendu que ces mêmes enquêteurs donnaient des versions contradictoires pour faire exploser le dossier. Pour sortir un peu du mode de fonctionnement dans nos rapports avec

la justice, il y a ce que l'on appelle le magistrat de presse. Dans un premier temps, il y a aussi eu des dérapages. On avait cet interlocuteur permanent. Le monde judiciaire qui avait mis le magistrat de presse en avant avec cette volonté d'éclaircissement disait : « La transparence et la justice va y gagner ». Que ce soit dans le monde de la justice ou dans le cadre de grandes institutions, vous remarquez qu'il y a une espèce de travestissement de la vérité avec la volonté d'imposer des porte-parole en permanence. Pour la SNCB, par exemple, dès que les grands patrons ont été mis sur la sellette (au vu des récentes affaires), il est devenu impossible de les interviewer. C'est devenu une blague dans les rédactions : on se demande s'il n'y a pas plus de porte-parole à la SNCB que de conducteurs de locomotives. De même, une entreprise chimique qui connaît des difficultés et qui met en péril la population, il est quasiment impossible aujourd'hui d'interviewer un patron ou un responsable. Vous avez toujours droit au porte-parole. Dans le monde politique c'est un peu différent parce qu'ils ont juste un peu besoin des médias. C'est une remarque ironique de ma part...

Il y a là un travestissement de la vérité. Le porte-parole, dans une logique de conflit ou de contrevérité qui serait découverte, est, c'est clair et net, le fusible qui sautera.

## Téléjustice, crédibilité et éthique

Revenons aux notions de télé réalité, de justice et de justice spectacle. Les réponses sont à la fois simples et compliquées. Comment éviter la justice spectacle ? Je crois que c'est comme partout et dans tout fonctionnement de société. Tout relève plus de l'éthique personnelle que du code de conduite générale. Il ne faut pas être naïf. On ne pourra jamais éviter les fous dangereux qui tentent de façonner l'opinion en fonction de leurs propres fantasmes ou de leurs intérêts. On a tous en tête un exemple de

ceux, journalistes ou avocats qui avancent à visage découvert mais n'apportent jamais aucune preuve de leurs théories.

Le rapport médias/justice peut devenir un rapport pervers. Le danger est là. J'utilise un néologisme (mais c'est parfois la réalité dans certains dossiers judiciaires): on s'auto-interviewe. Un journaliste qui a une thèse interviewe un avocat qui partage cette thèse et l'affaire est bouclée aux yeux de l'opinion. Certains reçoivent cette information comme une vérité sans appel. Je vais peut-être vous décevoir mais rien n'empêchera jamais ce genre de comportement si ce n'est l'honnêteté personnelle et l'autorégulation des professions. Mais il faut aussi être lucide: le corporatisme, surtout dans le métier qui est le mien, a parfois tendance à absoudre très rapidement les fautes. C'est pourquoi, je le répète, je crois là comme ailleurs à l'intelligence individuelle.

La justice spectacle existe. Elle pose problème mais pour faire un mauvais spectacle, il faut être deux. On a littéralement vécu ces derniers temps des Cours d'assises en direct. Heureusement, en Belgique, cela se passe à l'extérieur des tribunaux. Mais des journalistes se ruaient vers des avocats qui racontaient, bien évidemment, leur vision et leur propre interprétation de ce qui venait de se passer à l'intérieur. Une fois de plus, certains acteurs du procès tentaient de formater l'opinion publique à leurs thèses. Alors question brutale: faut-il interdire aux journalistes de poser des questions et faut-il interdire aux avocats de s'exprimer? Non, dans les deux cas. Comme je l'ai souligné, la responsabilité dépend de l'intelligence de tout un chacun.

En revanche, nous ne sommes pas encore tombés dans le système des télévisions américaines de ce qu'on appelle les « Court TV<sup>119</sup> » retransmettant un certain nombre de procès en direct comme on le fait pour un match de foot. Jusqu'à présent cette idée saugrenue n'est pas encore passée par la tête des différents responsables de télévision en Communauté française. Si jamais cette idée mûrissait, je crois que le monde judiciaire peut simplement dire non. C'est un peu comme le secret de l'instruction: rien n'oblige aux fuites. Je crois que lorsqu'on sert la justice et

que l'on veut servir, au sens noble, l'opinion publique c'est-à-dire l'informer, le socle commun doit être la recherche de la vérité; mais en aucun cas la fin ne doit justifier les moyens. Car je suis comme vous, je suis certain que l'incompréhension installée entre le citoyen et les institutions en général peut générer tous les extrémismes. Il faut donc que médias, justice et les autres institutions travaillent main dans la main dans le souci de la vérité et non pas dans le seul souci de faire du spectacle.

J'en viens à cette deuxième question que je vais aborder: « La télévision est-elle devenue folle ? ». J'évoquais les contraintes de la télévision de service public. Elles sont multiples. Je ne vais pas vous noyer de chiffres mais il faut savoir qu'en guise de comparaison le budget du journal télévisé de France 2 équivaut à celui de la RTBF. En termes de création de programmes télévisés en Belgique, nous jouons dans la cour des grands puisque, vous le savez comme moi, en Communauté française, le réseau câblé est très développé et nous recevons aussi quantité de chaînes via la parabole. Il est également évident qu'il existe un risque de mimétisme de médiocrité. Les télévisions commerciales qui pratiquent le nivellement par le bas proposent des programmes faciles qui, c'est clair, ramassent, une grande partie de l'auditoire. Que ce soit « Le bonheur est dans le pré » ou « La ferme célébrité ». Tout cela fera plus d'audimat qu'une émission politique sur Bruxelles-Hal-Vilvorde.

## Le service public, sa différence

Mais ce qui me fait sortir de mes gonds, c'est qu'il a toujours été de bon ton de tirer sur la RTBF. Je n'ai pas peur de dire que certains programmes ne me conviennent pas toujours comme simple téléspectateur. Mais je crois, j'ose croire que, que ce soit dans le journal télévisé ou dans d'autres programmes, on offre une télévision différente. J'insiste toutefois pour qu'on nous donne des moyens afin que cette télévision existe. Dans le chef d'un parti politique bien précis, la volonté d'une dotation revue à la baisse

reste présente. Elle entraînerait non seulement une restructuration mais aussi les complications sur la fabrication des programmes. Nous serions dès lors pieds et poings liés face à des fournisseurs extérieurs qui nous vendraient des choses moins chères et donc de moindre qualité. Nous risquons plus que jamais de tomber dans la facilité. Dans une optique purement mercantile, la facilité peut évidemment rapporter gros. Il faut quand même savoir aujourd'hui que *La Dernière Heure* a le même taux de lectorat que le journal *Le Soir*. *La Dernière Heure* est bien plus sensationnel et évoque plus volontiers « un homme qui mord son chien » que le nouveau rapport sur la pauvreté.

À propos de contraintes, comment ne pas succomber à la dictature de l'audimat et surtout, plus important, pourquoi ne pas y succomber ? Pierre Bourdieu a dit dans un remarquable essai *Sur la télévision*<sup>120</sup> : « On peut et on doit lutter contre l'audimat au nom de la démocratie ». Cela peut paraître paradoxal parce que les gens qui défendent le règne de l'audimat prétendent qu'il n'y a rien de plus démocratique. C'est bien sûr l'argument favori des annonceurs et des publicitaires les plus cyniques. Ils sont relayés par d'autres, notamment par certains sociologues. Sans parler de certains essayistes qui identifient le critère sévère des sondages et de l'audimat à la critique du suffrage universel. Ceux-là disent qu'il faut laisser aux gens la liberté de juger et de choisir. A cet argument je dirais que oui mais qu'il faut aussi avoir la liberté de leur proposer des choses intelligentes qui, dans un premier temps, ne rencontrent pas nécessairement un succès d'audience maximal. En outre, une audience stable avec un public stable peut aussi être un gage de qualité. Le manque de qualité a bien sûr ses dangers. Un programme de télé-réalité, il faut le savoir, peut rassembler en un seul soir plus de téléspectateurs que les quotidiens français et belges réunis.

Si l'information fournie par un tel média au succès ahurissant devient une information sans aspérité, on voit les effets politiques et culturels que cela peut avoir. C'est une loi que l'on connaît très bien. Plus un organe de presse ou un moyen d'expression quelconque veut atteindre un public étendu, plus

il doit perdre ses aspérités, plus il doit s'attacher à ne choquer personne. Il doit, comme l'on dit, ne jamais souligner les problèmes ou seulement des problèmes sans histoire. Dans la vie quotidienne, c'est bien connu, on parle beaucoup de la pluie et du beau temps parce que c'est le problème sur lequel on est certain de ne pas se heurter sauf si, bien sûr, vous discutez avec un paysan qui a besoin de pluie alors que vous êtes en vacances et que vous avez besoin de soleil.

Plus un journal étend sa diffusion, plus il va vers des sujets politiquement corrects qui ne soulèvent aucun problème. C'est le cas des chaînes commerciales qui tendent à homogénéiser, à banaliser, à dépolitiser ou à politiser dans un seul sens. Je citerai TF1 le quel, tant dans ses journaux télévisés que dans certains de ses programmes a insisté très lourdement pendant la dernière campagne électorale sur de vrais ou de faux problèmes de sécurité en créant un climat de peur. Mais comme disait Gide : « Avec de bons sentiments, on fait de la mauvaise littérature ». Je peux vous garantir qu'avec de bons faits divers suintant la peur on peut faire de l'audimat.

Il faut donc que les télévisions de service public créent la différence. Un ancien patron de France 3, Jean-Pierre Elkabbach disait : « Osons ! » Il faut que les présentateurs de JT, les animateurs de débats et les commentateurs sportifs ne deviennent pas des petits directeurs de conscience qui se font les porte-parole d'une morale qui dit ce qu'il faut penser. Soyons donc, nous, dans le service public, différents. Le mimétisme suscité par l'audimat est vicieux.

À la télévision, l'audimat se traduit par un effet particulier : la primauté des faits sur l'analyse. La concurrence entre les JT prend la forme d'une concurrence temporelle pour le scoop, pour être le premier. Les journalistes de télévision sont parfois amenés, parce qu'une télévision concurrente a couvert une inondation, à aller couvrir cet événement en essayant d'avoir quelque chose que l'autre n'a pas eu. Si l'on pousse la logique jusqu'au bout, la concurrence peut imposer ses choix éditoriaux uniquement parce que cette concurrence a plus de

succès en termes audimétriques. Je n'irais pas aussi loin que certains qui disent que la télévision n'est pas très favorable à l'expression de la pensée. Si une télévision de service public, au-delà des faits, ne marque pas sa différence par l'analyse, alors, à mon avis nous sommes tous perdus.

À propos des contraintes qui touchent la télévision de service public, il y a les rapports que nous entretenons avec le monde politique. N'oublions pas que c'est la Communauté française qui nous finance. Mais ce n'est pas pour autant que nous sommes pieds et poings liés à ce monde politique. Ils sont d'ailleurs très nombreux à nous rappeler qu'ils nous financent et que nous sommes de parfaits ingrats, ce qui aurait plutôt tendance à montrer notre indépendance. Mais je dirais aussi qu'un journaliste qui se prétend apolitique est à mon avis un hypocrite ou un imbécile. Il faut quand même savoir que la politique, au sens noble, n'est pas le champ clos des idéologies ou des affrontements partisans. C'est aussi – un peu comme ici et sans flatterie – le vaste domaine des idées, des ambitions et des intérêts. Comme le disait Albert du Roy : « La politique c'est l'organisation de notre vie collective à tous les niveaux, celui de la Cité comme celui de la nation, celui de la famille de pensée comme celui de la corporation et de la classe sociale. Et seuls les crétins, disait-il, peuvent s'en abstraire ». Devant quiconque doué d'intelligence ou de pouvoir se prétendrait autonome par rapport à la vie politique, le bon sens commente la plus grande prudence voire la suspicion. Bien naïf est celui qui croit à l'apolitisme et bien menteur est celui qui s'en réclame. Ne soyons pas naïfs, chacun

a ses idées parfois son idéal, chacun a ses intérêts, ses sympathies, ses attachements, son histoire, ses solidarités intellectuelles ou sociales. Personne ne peut s'en dégager totalement mais, soyez-en sûrs, l'apolitisme est pervers. Il sert de paravent à ceux dont les convictions avancent masquées.

Chaque journaliste ne dissimule pas pour autant un militant dévoué à un parti ou aveuglé par ses opinions. Je le dis haut et fort, indépendance et lucidité d'une part, principes et convictions d'autre part ne sont pas incompatibles. Tout, une fois de plus, est question d'honnêteté. Mais je reconnais aussi que les journalistes de télévision publique ont le douteux privilège d'être l'objet d'une suspicion générale et permanente. Ce procès d'intention est explicable mais il est injuste. On leur fait payer le péché originel dont souffre l'information télévisée, mais cela remonte à cinquante ans quand il est né dans le giron de l'État.

Je terminerai cette réflexion qui, je l'espère, permettra d'ouvrir le débat. Que ce soit le rapport avec le monde de la justice, avec le monde économique, avec le public, avec le monde politique, l'homme de télévision et de radio de service public doit se comporter comme – et cela va peut-être vous étonner – le suggère le romancier Milan Kundera dans son magistral *L'insoutenable légèreté de l'être*<sup>121</sup> : « Le romancier [et donc selon moi le journaliste] ne défend aucune cause. Il analyse, il interprète, il interroge, et aussi il dément ». C'est comme cela que doit se comporter la télévision de service public ; c'est ainsi que, je l'espère, elle marquera sa différence.









# NOTES



- 1 Éd. Flammarion, coll. Essais, Paris, 1999
- 2 Éd. de Boeck, Bruxelles, 2005
- 3 UGE, 10/18, coll. Esthétique, Paris, 1975
- 4 Éd. Galilée, Coll. « La philosophie en effet », 1995
- 5 Éd. Vrin, coll. Ouisia, Bruxelles, 2001
- 6 Éd. Labor, coll. Espace Nord, Paris, 1999
- 7 Éd. Ancrage, Paris, 2001
- 8 Éd. Livre de Poche, Paris, 1965, p.156
- 9 E. Barillier, *Les Petits camarades*, coéd. Julliard - L'Âge d'Homme, Paris, 1987, p.23
- 10 M. Heidegger, *Être et Temps*, trad. E. Martineau, éd. Authentica, Paris, 1985, p.109
- 11 Ibid., p.108
- 12 S. Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, trad. S. Jankélévitch, éd. Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1973, p.273
- 13 Ibid., p.277
- 14 In *Œuvres Complètes*, éd. Gallimard, coll. La Pléiade, Paris, 1998, p.368
- 15 In *Œuvres Complètes*, éd. Gallimard, Coll. La Pléiade, Paris, 1998, p.481
- 16 In *Œuvres philosophiques*, éd. Garnier, Paris, 1964, p.216
- 17 Cf. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, éd. Gallimard, Coll. Folio, Paris, 1995
- 18 « Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, (...) de façon qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance (...). [J]'ai attendu que j'eusse atteint un âge qui fût si mûr, que je n'en pusse espérer d'autre après lui, auquel je fusse plus propre à l'exécuter. » Descartes, Méditation première in *Les Méditations métaphysiques*.
- 19 Éd. CRDP Montpellier, 2002.
- 20 *La philosophie en éducation adaptée: utopie ou nécessité ?*, dir. Galichet, Université M. Bloch, Strasbourg, 2000. Cf. aussi *Un projet pour philosopher à l'école*, éd. ESF, Coll. Coup de Pouce, 2006
- 21 *Philosopher rend-il intelligent ?* in revue Diotime, L'agora n°10, éd CRDP Languedoc. Roussillon / Alcofribas Nasier, Paris, Juin 2001
- 22 Pour plus de précisions concernant ce point, lire J-C. Pettier, *Le tableau comme médiateur* dans la revue du GFEN (secteur philosophie), coll. Pratiques de la Philosophie n°7 Ivry sur Seine, France, Juillet 1999
- 23 Philosophe humaniste et pédagogue contemporain dont l'ouvrage le plus connu est *Le plaisir d'enseigner*, éd. Syros, Paris, 1997
- 24 On le trouvera dans *Glane de philosophie antique*, éd. Ousia, Bruxelles, 1994, pp. 212-252
- 25 *Studia Hellenistica*, 5, 1948, p. 153
- 26 Fragment B 96
- 27 Lois, I, XVIII, trad. Appuhn. Cicéron n'invente pas, il s'inspire de textes grecs bien antérieurs qui, pour nous, sont perdus
- 28 Cité par G. Ringlet, *L'évangile d'un libre penseur*, éd. Albin Michel, Paris, 1998, p. 120
- 29 « Nécrologie de Robert De Smet », *Le Soir* du 15-04-78. Elle n'a pas été reprise par G. Ringlet dans *Ces chers disparus*, 1992.
- 30 *De otio*, I, 4
- 31 *Pensées* VII, 22, parmi d'autres
- 32 *Definibus* V, 23, 65
- 33 I Thessaloniens 5, 16 et Galates 6, 10
- 34 *De benef.* IV, XII, 2
- 35 *Entretiens* III, 22, 54-55
- 36 Cf. *La sainteté païenne*, dans *Glane de philosophie antique*, pp. 266-281
- 37 Matthieu 18, 15-17
- 38 Cf. mon *Intolérance catholique*, CAL, Espace de libertés, 2<sup>e</sup> éd., 1996
- 39 Paul Zumthor, *Essai de Poétique médiévale*, éd. Seuil, Paris, 1970
- 40 Le *trobar* est le nom occitan donné à la discipline des « Trobadors ». le mot peut se traduire par « trouver », dans le sens d'inventer des formes et des formules. Cependant, on pourrait aussi faire référence aux tropes, figures métriques, rythmiques associées à la musique grégorienne. L'origine de la poésie vulgaire viendrait en partie de texte de soutien, en langue vulgaire, accolé aux vocalises du chant grégorien. Ce texte permettait par une technique de mémorisation, de placer la voix correctement en se rappelant du texte (que l'on ne chante pas mais que l'on se récite) attaché à la mélodie. Le « tropator » latin, ou « trobador » ou « trouveur » en français d'Oïl était donc celui qui composait à partir de la mélodie. D'où évidemment l'importance de la musique. On note dans la tradition troubadouresque le « trobar plan » ou « leu » (le chant facile, léger) que les premiers troubadours exploitent, de même que certains de leurs grands héritiers comme Bernard de

Ventadour ou Guiraut de Borneil, le « trobar clus » ou chant fermé, fondé sur des jeux de mots ésotériques, réservés à une élite intellectuelle ou à des initiés, dont les représentants sont Raimbaut d'Orange ou Arnaud Daniel, et le « trobar ric » fondé sur la richesse des sonorités et du vocabulaire, représenté aussi par Arnaud. On aborde là un genre qui se montre baroque ou « tarabiscoté » avant la lettre. Ces deux disciplines arrivent plus tard dans la période et montrent la recherche de nouvelles voies dans un genre déjà bien exploité. Il n'est pas innocent que Dante place Arnaud Daniel dans ses références littéraires, insérées dans sa « Divine Comédie ».

**41** En fait, ces cours d'amour étaient surtout répandues dans la poésie courtoise du nord, et sont évoquées par les troubadours comme un lieu de débats entre dame et poètes sur les vertus de l'amour et les mérites des amants. Elles étaient le lieu de débats à haute valeur intellectuelle puis sont devenues des lieux de démonstration du talent du poète, de sa connaissance de la morale amoureuse. Presque à tonalité théologique, elles deviennent, en fin de période, des concours de poésies, comme à Toulouse où le vainqueur remportait une violette, palme des amants

**42** René Nelli, *L'érotique des troubadours*, éd Privat, Paris, 1963, p. 277

**43** René Nelli, *L'érotique des troubadours*, op. cit. p. 40

**44** Robert Lafont, *Le chevalier et son désir*, éd. Kimé, Paris 1992

**45** *Tristan et Yseult*, éd. Gallimard, coll. La Pléiade, Paris, 1995, p. 413

**46** Pierre Clastres, *Malheur du guerrier sauvage* in *Recherches d'anthropologie politique*, éd. Seuil, Paris, 1980, p. 237

**47** *Essai sur le don*, éd. PUF, coll. Quadrige Grands textes, Paris, 2007

**48** Hegel, « Philosophie de l'esprit » in *Encyclopédie des sciences philosophiques*, op. cit., p.114

**49** Jacques Lacan, *Encore*, éd. Seuil, Paris, 1975, p. 65, séance du 20. 02. 73.

**50** Deux remarques: que notre corps humain soit radicalement, c'est dire aussi « génésiquement » au sens premier, non biologique du mot « génétique », un corps de langage, un corps engendré dans le symbolique, la psychanalyse nous l'aura rappelé et repensé (après et autrement que l'ethnologie

ou la linguistique) en montrant que le langage est la condition du désir (puisqu'il est la condition de l'inconscient » selon Jacques Lacan). D'où l'exigence éthique de la psychanalyse: ne pas céder sur son désir (sur l'analyse de son désir au moins).

À l'opposé, les impostures éthiques se contentent de la secondariser, usant de l'expression « éthique de » comme d'un génitif subjectif: « éthique des sciences » ou « éthique des affaires » signifie dans ce cas éthique « dans le cadre de », « subordonnée à » l'impératif scientifique ou économique. De ce point de vue, il n'y a pas d'éthique venue ou issue de l'art qui donnerait à celui-ci un supplément d'âme moral! Mais, simultanément, l'art ne donne pas plus un supplément esthétique à l'éthique. L'art n'a pas plus à se subordonner à l'éthique que l'éthique à l'art...

**51** In *Le déclin du mensonge*, éd. Allia, coll. Petite Collection, Paris, 1998

**52** Éd. Flammarion, coll. GF Philosophie, Paris, 1981

**53** *Laïcité, Utopie et Nécessité*, Philippe Grollet, éd. Labor & Espace de Libertés, 2005

**54** *Chronique des derniers païens*, éd. Belles Lettres/Fayard, coll. Histoire, Paris, 2009

**55** Éd. Belles Lettres, coll. Collection des universités de France, Paris, 2003

**56** Anil, Shinasi, p. 13, cité par Sherif Mardin, *Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton University Press, p. 267

**57** Fesch, pp.372-373, cité par Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, London, 1961, pp. 194 et 199

**58** *L'Orient arabe*, Laurens, éd. Armand colin, Paris 1993, p. 104

**59** Idem, p.131

**60** Cf. *La formation du Moyen Orient moderne*, Lewis, éd. Aubier-Histoires, 1995

**61** Comme l'Arabie Saoudite

**62** *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*, Karpas, éd. Praeger, New York, 1968, pp. 12-13

**63** Idem, pp. 87-88; cf. *Le grand jeu*, Laurens, éd. Armand Colin, Paris, 1991, pp. 26 et 117

**64** *Les principes et les buts du Parti nationaliste social syrien*, Sa'adeh, Beyrouth, 1949, pp. 21-33, dans *Political and Social Thought in the Contemporary Middle*, Karpas (dir), East, Op. Cit., pp. 89-94

- 65 Laurens, *Op. Cit.*, p. 294
- 66 `Aflaq Fî sabil al-ba`ath (Pour le Ba`ath), Dâr al-TTalià al-Tiba`a wa al-Nashr, Beyrouth 1963, pp.1222-14, 135-136, cité dans *Political and Social Thought...* Karpat, *Op. Cit.*, pp. 192-195
- 67 Idem
- 68 *L'Orient*, n° 35, 1965, p. 156
- 69 *Aux origines de l'humanité*, éd. Fayard, Paris, 2002 et *Les origines de l'homme: réalité, mythe, mode* (ouvrage collectif), Paris, Artcom', 2001
- 70 Éd. Hachette Littérature, coll. Pluriel, Paris, 1989
- 71 Éd. Complexe, coll. Historiques, Paris, 2006
- 72 Éd. Odile Jacob, coll. Le champ médiologique, Paris, 2000
- 73 Éd Seuil, coll. Points, Paris, 2000
- 74 Éd. Labor, coll. Traces, Paris, 2005
- 75 Éd. Gallimard, coll. Folio, Paris, 1994
- 76 Éd. LGF Livre de Poche, coll. Livre de Poche, Paris, 1972
- 77 Éd. Seuil, coll. Points Essais, Paris, 1982
- 78 Éd. Flammarion, coll. Philosophie, Paris, 1993
- 79 Éd. de l'Université de Bruxelles, 1983
- 80 In première leçon du Livre XX du Séminaire titré *Encore*
- 81 Éd. Payot, coll. Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2004
- 82 Éd. Delcourt, coll. Ex-Libris, Paris, 2007
- 83 Éd. LGF Livre dePoche, coll. Littérature générale, Paris, 2001
- 84 Éd. PUF, coll. Quadrige Grands Textes, Paris, 2010
- 85 In *Essais de psychanalyse*, éd. Payot, coll. Petite bibliothèque Payot, Paris, 2004
- 86 Éd. Hatier, coll. Classiques G Cie, Paris, 2007
- 87 Éd. Flammarion, coll. Garnier Flammarion / Poésie bilingue, Paris, 1999
- 88 Éd. Livre de Poche, coll. Classiques de poche, Paris, 2001
- 89 Éd. Seuil, Paris, 1995
- 90 Éd. Gallimard, coll. Folio, Paris, 1994
- 91 Éd. Odile Jacob, coll. Poche Odile Jacob, Paris, 2000
- 92 Cf. *Leçons sur le bonheur*, Henri Pena-Ruiz, éd. Flammarion, Paris, 2004
- 93 Éd. Luc Pire, coll. Voix politiques, Bruxelles, 2003
- 94 Aujourd'hui MONUSCO (ndlr)
- 95 Aden Éditions, Bruxelles, 2007
- 96 Éd. La Découverte, coll. Poche Essais, Paris, 2004
- 97 *Les Guerres de demain*, éd. Seuil, Paris, 2001
- 98 Éd. Hérault, disponible au Lycée Bergson : rue de la Barre 75, 49000 Angers.
- 99 Collectif édité par la Société Angevine
- 100 Site : <http://pagesperso-orange.fr/sylvainreboul/index.html>
- 101 Cf. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, éd. Hachette Littératures, coll. Pluriel, Paris, 2008
- 102 Titre original: "De extractie van de waarheid. Over het socratisch gesprek". Traduction: Thierry van Nuijs. Publication originale en une autre version dans: *Belgisch Tijdschrift voor Tandheelkunde (Revue Belge de Médecine Dentaire)*, jrg, 57 nr. 4, 2002, pp.257-292.
- 103 Lecteur digital (ndlr)
- 104 *Éthique à Nicomaque*, éd. Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, 1994
- 105 L'art socratique « d'accoucher les esprits » (ndlr)
- 106 Éd. Flammarion, coll. GF, Paris, 2006
- 107 Cf. : [www.socratischgesprek.be](http://www.socratischgesprek.be)
- 108 Abréviation : IME (ndlr)
- 109 Éd. PUF, coll. Bibliothèque de Psychanalyse, Paris, 1971
- 110 Travaux disponibles sur le site d'Entre-vues : [www.entre-vues.net](http://www.entre-vues.net)
- 111 Éd. PUF, Paris, 1996, p.1604
- 112 ibidem, p.1601
- 113 G. Thoveron, M. Delepierre et M. Olyff, *Les médias à découvert*, Vie ouvrière, Bruxelles, 1988, p. 57
- 114 Centre audiovisuel de la ville de Liège (CAV) [www.cavliege.be](http://www.cavliege.be); CAF [www.lecaf.be](http://www.lecaf.be) et Media animation [www.media-animation.be](http://www.media-animation.be)
- 115 Les Journaux francophones belges [www.jfb.be](http://www.jfb.be)
- 116 Association des journalistes professionnels [www.ajp.be](http://www.ajp.be)
- 117 Les Grignoux [www.grignoux.be](http://www.grignoux.be)
- 118 Film franco-suisse de Richard Dembo (1984)
- 119 Détenue aujourd'hui par le groupe Time Warner, cette chaîne s'appelle TruTV [Source : article Wikipédia - <http://fr.wikipedia.org/wiki/TruTV> (page consultée le 19.12.2010)]
- 120 Éd. « Raison d'agir », Paris, 1996
- 121 Éd. Gallimard, coll. Folio, Paris, 1989







# RENCONTRES PHILO

RECUEIL DES ACTES DES COLLOQUES / 2001 - 2010



Prix: 20 €

ISBN: 978-2-8052-0099-1



9 782805 200991

