

Noùς

REVUE SCIENTIFIQUE DU CERPHIS

(Centre d'Etudes et de Recherches en Philosophie et Société)



2^{ème} Revue du Département de Philosophie
Université de Cocody-Abidjan

Publication du CERPHIS
N° 009 - 2012

Noûs

REVUE SCIENTIFIQUE DU CERPHIS

(Centre d'Études et de Recherches en Philosophie et Société)

COMITÉ SCIENTIFIQUE ET DE LECTURE

Tanella BONI (*Université de Cocody-Abidjan Côte d'Ivoire*),
Augustin Kouadio DIBI (*Université de Cocody-Abidjan Côte d'Ivoire*),
Dominique Aka Bwassi ASSALE (*Université de Cocody-Abidjan Côte d'Ivoire*),
Souleymane Bachir DIAGNE (*Northwestern University USA*),
Mahamadé SAVADOGO (*Université de Ouagadougou Burkina Faso*),
Pierre N'ZINZI (*Université de Libreville Gabon*),
Paulin HOUNTONDI (*Université de Cotonou Bénin*)

COMITÉ DE RÉDACTION

Directeur de Publication : Tanella BONI

Rédacteur en chef : Thierry Armand EZOUA

Rédacteur en chef adjoint : Raoul Yao Kpa KOUASSI

P. A. O. : Raoul Yao Kpa KOUASSI

Noûs, CERPHIS, N°009, Abidjan, Juin 2012

Dépôt Légal en Côte d'Ivoire

Éditeur n°7721 du 10 mai 2005

2^{ème} Trimestre 2012

Adresse postale : 25 B. P. 719 Abidjan 25

Noûs

REVUE SCIENTIFIQUE DU CERPHIS

(Centre d'Etudes et de Recherches en Philosophie et Société)



SOMMAIRE

Hippolyte D. AMOUZOUVI..... P. 5-19

Proximité conjugale et distance religieuse : les implications socio-économiques de la conversion religieuse au sein du couple chrétien à Cotonou

TAYORO Gbotta..... P. 20-44

La portée idéologique de la critique freudienne du précepte éthico-religieux « tu aimeras ton prochain comme toi-même »

YAO Kouamé..... P. 45-60

Remarques sur l'éthique de la discussion proposée par Habermas

Dagnogo BABA..... P. 61-84

Nietzsche, apôtre de paix ou de guerre ?

Paulin HOUNSOUNON-TOLIN..... P. 85-106

Égalité naturelle homme / femme et égalité perte de la féminité chez Sénèque

KOUAHO Blé Marcel Silvère P. 107-121

La problématique de l'altérité dans l'itinéraire ontologique de Descartes

KOUABLAN Ahissi Thomas Daquin..... P. 122-136

La philosophie à l'ère de la mécanisation demeurer l'amie de l'homme

YÉO Salif..... P. 137-154

De l'idéal à la pratique de la démocratie : la médiation de la culture

Publication du CERPHIS

N° 009 - 2012

**PROXIMITÉ CONJUGALE
ET DISTANCE RELIGIEUSE :
LES IMPLICATIONS SOCIO-ÉCONOMIQUES
DE LA CONVERSION RELIGIEUSE AU SEIN
DU COUPLE CHRÉTIEN À COTONOU**

Hippolyte D. AMOUZOUVI

Département de Sociologie-Anthropologie (LADSED)
Université d'Abomey-Calavi (Bénin)

RÉSUMÉ

Dans notre société inquiète, les religions sont vivaces, invoquées et revendiquées pour être respectées au nom des droits fondamentaux. Elles ont toutes, par leur universalité, une conception du mariage, pour l'inspirer, en commander le sens etc. Le mariage demeure fondamental dans l'ordre social, significatif d'engagement réciproque pour une vie commune, constitutif de la famille. Mais depuis longtemps il est reconnu, exclusivement, comme un acte civil dans un droit laïc, délibérément détaché des préceptes religieux pour respecter la liberté de chacun et aujourd'hui réaliser une égalité juridique des époux. Dès lors, comment concilier religion et mariage ?

L'observation empirique ainsi que les données recueillies auprès des couples chrétiens à Cotonou, indiquent que l'expérience religieuse de la conversion est source de conflits parfois violents entre conjoints, signe que la proximité conjugale entre les époux est souvent éprouvée par la distance religieuse introduite par la conversion de l'un des conjoints. La présente réflexion tente de soutenir la thèse selon laquelle, ces conflits loin d'être un problème religieux, reposent d'abord et avant tout sur la méconnaissance et les questions d'intérêt économique ou de leadership.

Mots-clés

Conversion, Conflits, Couple chrétien, Cotonou

ABSTRACT

Concern in our society, religions are perennials, claimed to be invoked and respected name of human rights. They all, in their universality, a conception of marriage, to inspire, to control the direction etc.. Marriage remains fundamental in the social order, significant mutual commitment to a shared life, constituting the family. Long but it is recognized only as a civil secular law in a deliberately detached from religious precepts to respect the freedom of each and now

achieve legal equality of the spouses. Therefore, how to reconcile religion and marriage?

Empirical observation and data collected from Christian couples in Cotonou, indicate that the religious experience of conversion is a source of sometimes violent conflicts between spouses, indicating that marital closeness between spouses is often experienced by the religious distance introduced the conversion of one spouse. This reflection attempts to support the thesis that these conflicts far from being a religious problem, based first and foremost on ignorance and issues of economic or leadership.

Keywords

Conversion, Conflicts, Christian couple, Cotonou.

INTRODUCTION

L'analyse des conflits sociaux ne saurait être complètement productive en marge des aspects sociaux et sociologiques qu'ils mobilisent. La sociologie occupe alors une place de choix dans l'explication causale et dans l'analyse des fonctions sociales des conflits à l'intérieur des systèmes sociaux. Le regard du sociologue s'ouvre au-delà des considérations politiques et juridiques aux segments sociaux qui fondent la réalité sociale dont la religion. (Willaine 1995, Weber 2004) L'étude sociologique des mobilités religieuses dans les centres urbains offre une « opportunité » d'analyse des dynamiques qu'entretiennent les relations interpersonnelles en rapport avec les différences religieuses (Durkheim 1968).

En effet, la religion est un espace où valeurs éducatives et données théologiques structurent la foi des fidèles (Hadot 2000). Mais l'expérience religieuse ne saurait être réduite à ces seuls paramètres du fait de l'enracinement social des conduites humaines. A la suite de Luckmann (2002), on pourra dire que les réactions sociales s'inscrivent dans un système de rationalité qui prend corps avec les expériences individuelles et collectives d'une part et d'autre part dans des référents de nature symbolique. Ainsi, l'appartenance religieuse entretient, dans une large mesure, des relations de cause à effet avec le quotidien des populations. L'un des traits caractéristiques des relations interpersonnelles est la prédominance des conflits latents ou ouverts. A priori, les va-

leurs éducatives ou la socialisation (ici religieuse) ont entre autres, pour fondement principal, la consolidation des rapports sociaux et donc de la cohésion sociale. Or, en dépit de la forte concentration des religions dans la ville de Cotonou, ces conflits restent d'actualité notamment dans les ménages, les relations interprofessionnelles...Il devient alors pertinent d'envisager la place des expériences religieuses notamment la conversion dans la gestion des foyers à Cotonou. Théologiens, philosophes, psychanalystes se sont préoccupés de la question avec des positions diverses. Aussi, et de façon plus ou moins spécifique, les sociologues dont Bastide (1968) ; Durkheim (1968) ; Willaine (1995) ; Marx (1996) s'efforcent d'expliquer les aspects religieux qui se découvrent dans l'expérience de vie des hommes. La nature des relations interpersonnelles s'enracine en général dans les institutions sociales parmi lesquelles figure la religion qui permet aux individus de communier à travers des systèmes normatifs régulateurs. La diversification des religions qui prend corps avec les principes de libertés religieuses coexiste pourtant avec des clivages sociaux. La préoccupation est de savoir quelles sont les implications socio économiques des conflits sociaux que suscite la conversion religieuse dans les relations conjugales à Cotonou ? L'étude a été menée à partir de l'exemple des fidèles du christianisme. Notamment les couples composés de conjoint protestant et de conjoint catholique dans la ville de Cotonou. Une a été aussi faite au niveau du statut du fidèle dans sa religion. S'agit-il d'une fidèle ayant une certaine responsabilité au sein de son église ou d'un simple fidèle. L'objet d'étude a été appréhendé suivant ces variables afin d'apprécier si la nature des conflits et des implications qui vont avec est liée non seulement à l'appartenance religieuse mais aussi au statut au sein de ladite religion. Cet article présente d'abord les dispositions méthodologiques prises pour conduire l'étude, ensuite le point a été fait sur les clivages sociaux et les formes de cohésion sociale observée dans les couples mixtes, puis les manifestations socio économiques des crises conjugales dues à la mixité religieuse du couple ont été indiquées. Enfin la religion a été spécifiée comme une source de conflit dans les relations interpersonnelles.

I.- QUESTION DE MÉTHODE

De nature à la fois qualitative et quantitative, la présente analyse a été menée sur la base d'un échantillon de cent dix sept personnes, composé de fidèles catholiques et protestants, des responsables catholiques et protestants. Cet échantillon est identifié à partir des techniques d'échantillonnage par quotas et celle typique. Les hypothèses de recherche, posent des relations entre satisfaction des attentes des fidèles (causale) d'une part et, des conflits sociaux (implicative) d'autre part. L'objectif principal est donc d'étudier les implications socio-économiques des conflits sociaux liés à la reconversion des fidèles chrétiens sur les relations interpersonnelles notamment au sein du couple. Les données ont été collectées sur la base de quatre techniques à savoir l'entretien, l'étude documentaire, le questionnaire et l'observation directe. Le traitement des données empiriques, s'est largement inspiré de l'approche structuro-fonctionnaliste. On note globalement que les différences religieuses qui naissent avec la conversion religieuse des conjoints introduisent des crises de valeurs et de repères d'une part, et un déséquilibre social à travers la dégradation des rapports sociaux d'autre part d'où les conflits sociaux. La notion de la représentation de l'autre (Goffman) au sein du couple a été donc également abordée.

Les concepts de proximité spatiale et de distance religieuse ont été utilisés dans la recherche pour expliquer respectivement le vivre ensemble qu'impose le mariage notamment la vie de couple et la diversité de religion entre les deux conjoints d'un même couple.

II.- LA CONVERSION RELIGIEUSE SUR FOND D'IGNORANCE : ENTRE COHÉSION ET FRACTURES SOCIALES

Les questions de conversion religieuse entre conjoints dans la ville de Cotonou, analysées à partir des crises sociales qu'elles induisent, posent au préalable la problématique de l'« altérité ». On sait avec les travaux des anthropologues notamment avec les écrits de Lévi Strauss (1967) Durkheim (1968), les crises de

religions sont liées à une faible communication sociale entre acteurs sociaux de religions différentes. Cette faible communication repose d'abord sur une ignorance ou une méconnaissance de la religion de l'autre conjoint. Et au fur et à mesure qu'on tente de rapprocher divers statuts sociaux, apparaissent de nettes disparités dans le degré de connaissance que les conjoints ont de la religion de leur conjoint. Les deux schémas ci-dessus montrent la réalité entre les deux communautés et ce, selon le statut des personnes considérées.

Niveau de connaissance de la religion du conjoint

Schéma 1 : Connaissance de la religion Catholique

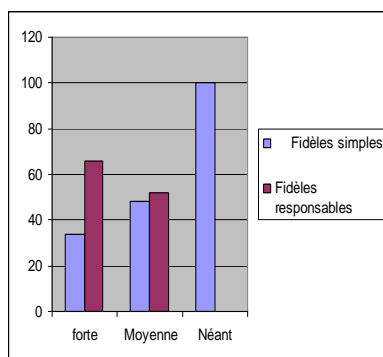
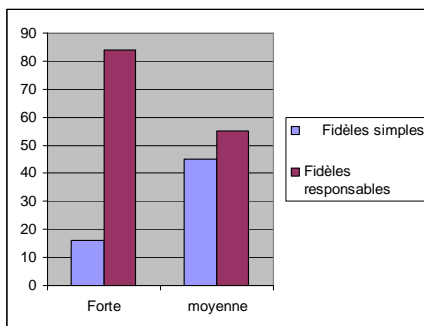
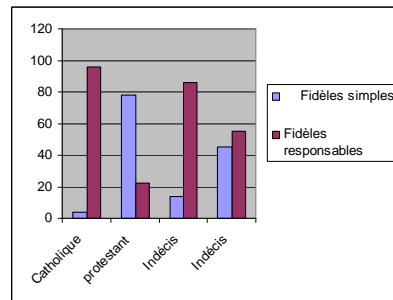
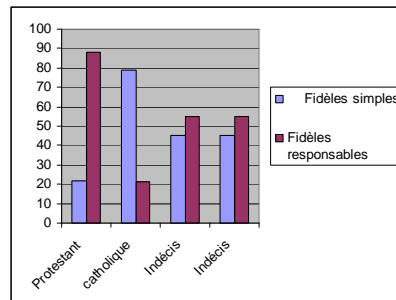


Schéma 2 : Connaissance du Protestantisme



Source : Données de terrain

Les schémas 1 et 2 permettent de comprendre le degré de connaissance des fidèles sur la religion de « l'autre ». Du niveau de connaissance que l'on a sur la religion de son conjoint, dépendent largement les relations de « soi à l'autre ». Les différences religieuses qui provoquent des crises, en général, mettent en présence des acteurs qui en savent très peu sur la religion ou les pratiques religieuses de l'autre. Qu'ils s'agissent des catholiques ou des protestants, les fidèles responsables ou occupant quelque parcelle de pouvoir au sein de la communauté, ont une connaissance plus profonde sur les religions « d'en face » que les fidèles simples n'ayant pas de charge spécifique. Le fidèle simple est moins "curieux" sur le système de connaissance des autres religions. Ceci présente pour lui « peu d'importance » dans la gestion des relations interpersonnelles. Or, le dialogue inter religieux et la charge spirituelle du responsable justifie sa profonde connaissance des religions d'en face.

Schéma 3 : catholiques**Schéma 4 : protestants**

Données de terrain

L'axe principal de la présente réflexion, est l'analyse des dynamiques d'ordre conjugal à partir de l'appartenance religieuse ou mieux encore à partir de la conversion. Les entretiens individuels ont largement permis de débattre du profil religieux des conjoints. La religion d'appartenance occupe une place de choix dans les projets de mariage des acteurs rencontrés. Les fidèles enquêtés envisagent différemment la stabilité sociale du

couple, selon que le conjoint appartienne ou non à une même religion. L'ensemble des personnes touchées admettent que l'appartenance à une même religion réduit les crises conjugales. Mais les réponses deviennent plus productives dès lors que la justification de la stabilité sociale va au-delà des vies religieuses respectives. L'expérience commune d'une religion produit une convergence dans les références en termes de valeurs, donc de savoir – être. La religion conditionne dans une large mesure la manière de vivre et d'interpréter les « *problèmes de vie* » et d'envisager sa relation avec l'autre. Le processus de socialisation (internalisation des valeurs morales), est intimement en relation avec la socialisation religieuse. Or, les différences religieuses induisent aussi des différences au niveau de la morale sociale. Mais il faut reconnaître que les positions entretiennent des nuances selon qu'il s'agisse du fidèle simple ou du fidèle responsable. Les écarts différentiels sont constatés aussi bien chez les catholiques que chez les musulmans. Le sexe du répondant (l'enquêté) présente peu d'intérêt dans les avis. Les fidèles simples sont « plus ouverts » à une relation conjugale dans les différences religieuses. Les fidèles responsables présentent par contre, une résistance profonde à une éventuelle vie conjugale avec les fidèles de religion d'en face. Cette différence, n'exclut alors pas des cas de vie conjugale constatée entre des acteurs de religions différentes. Mais elle reste faible.

Pour la plupart des cas, c'est une situation qui « s'écarte » du projet de mariage. Les fidèles responsables sont perçus, en général comme modèle en matière d'expression d'une expérience sociale « saine ». Cette formule est aussi bien partagée par les fidèles simples que par les fidèles responsables. En effet, aucun fidèle responsable (en rapport avec les données de terrain) n'a contracté un mariage avec une fidèle d'en face. Ici, il s'agit exclusivement des pasteurs de culte protestants. Le déterminisme religieux dans la filiation est si évident que les acteurs sociaux accordent peu de crédibilité sociale aux couples dont les partenaires appartiennent à des religions différentes. Les graphes qui suivent présentent justement la perception qu'ont les acteurs de la religion et sa place dans le choix du conjoint.

III.- MANIFESTATIONS DES CRISES CONJUGALES NÉES DES DISTANCES RELIGIEUSES :

La sociologie durkheimienne (et comme pour l'ensemble des sociologues de la famille) considère la famille comme « la cellule de base de toute société ». En ce sens, elle offre un niveau d'analyse au plan micro des relations interpersonnelles. Le couple est un espace de communication où s'affrontent de façon plus ou moins régulière des opinions personnelles pour la définition des opinions de couple. C'est pourquoi la présente réflexion accorde un intérêt important au couple comme levier d'analyse des implications de la religion dans les relations interpersonnelles. Seulement pour des raisons liées à l'absence de ces cas au niveau des fidèles responsables mariés, l'attention est portée sur les couples n'ayant pas encore célébrés le mariage. Après que le regard soit porté sur les perceptions qu'on a de la religion et sa place dans le choix des partenaires, le présent paragraphe ouvre le voile sur l'expérience des couples en situation de distance religieuse. C'est-à-dire les couples au sein desquels les conjoints n'ont pas la même religion

Perception des conjoints de religion différente sur la nature des liens conjugaux

Schéma 5 : Catholiques

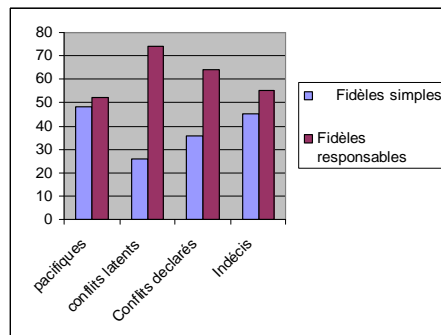
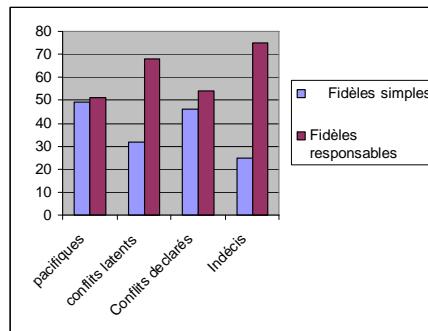


Schéma 6 : Protestants

Source : Données de terrain

Les schémas 1 et 2 permettent de comprendre le degré de connaissance des fidèles sur la religion de l'autre. Les situations de distance religieuse avec une proximité spatiale sont a priori de potentiels foyers de conflits. Les conflits sont parfois vécus sous leur forme expressive et latente. Ils sont latents lorsque les relations sont apaisées pendant que les acteurs en présence, dans leur fort intérieur mobilisent antipathie et indifférence. Les formes de communication asymétriques et symétriques développées déterminent alors les dimensions latentes ou non des conflits.

En effet, tous les acteurs reconnaissent la faible productivité des différences religieuses pour une vie de couple apaisée. Les absences de tensions sont l'expression d'une volonté de supporter malgré soi la situation, ont estimé la plupart des personnes approchées. L'attachement à l'harmonie dans le couple traduit l'effort fourni pour éviter un conflit ouvert ou déclaré. Les avis retenus confirment la thèse de double fonction de la religion développée à travers la corrélation à l'inverse précédemment évoquée. Les deux catégories de fidèles admettent l'importance de la religion pour une relation pacifique au sein des couples. Les femmes souhaitent, en général que le rôle du mari et ses comportements prennent corps avec le christianisme quelque soient les obédiences. Il en est de même pour les hommes qui per-

çoivent l'équilibre social dans le couple par le respect des prescriptions divine : « *la fidélité et la soumission au mari sont indispensables pour la paix* » (Chaves 2004). En règle générale, ces opinions ne divergent pas d'une religion à une autre et les figures 7 et 8 en font des illustrations.

Aussi, quelque soit la religion considérée, en dehors de la première variable (paix), les écarts sont relativement considérables entre opinions des fidèles et celles des responsables. En situation de différence religieuse, les conflits latents et déclarés sont plus présents dans les couples des fidèles responsables que dans ceux des fidèles simples. Par contre, les fidèles simples gèrent avec beaucoup moins de tensions sociales les différences religieuses. Un approfondissement de la recherche à cet effet permet d'envisager les justifications sous deux angles principaux : Le premier niveau est lié au degré de matérialisation de la foi de part les pratiques religieuses et l'usage des préceptes religieux dans la gestion des relations interpersonnelles. Les responsables ont une forte tendance aux interférences de la foi religieuse dans les prises de décision.

Conflits interprofessionnels

Schéma 7: Fidèles responsables

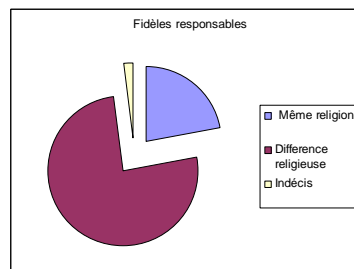
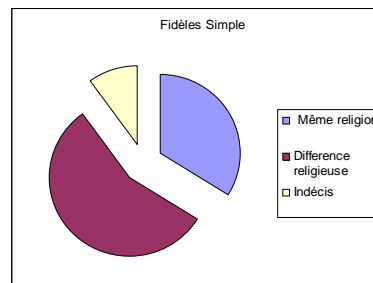


Schéma 8 : Fidèles simples



Le second espace micro considéré est le milieu professionnel. L'espace professionnel met en présence des acteurs sociaux dont les expériences religieuses sont a priori différentes. Aussi, enjeux, intérêts divergents et stratégies individuelles ou collectives font le quotidien des relations à l'intérieur des milieux professionnels. Ces relations donnent parfois lieux à des réseaux sociaux qui se construisent autour des enjeux spécifiques. Or ces réseaux sociaux prennent corps avec des affinités et « contre affinités » qui « polarisent » à un moment donné la vie des travailleurs (Luckmann 1999). C'est fort de ces observations qu'il devient important d'étudier la place de la religion dans les relations interprofessionnelles dans des espaces « formels » de travail. Les tendances obtenues sont relativement identiques. Les crises entre travailleurs sont plus fréquentes en situation de différence religieuse. La thèse est plus présente chez les fidèles responsables qu'au niveau des fidèles simples. Par contre les relations sont plus « apaisées » lorsque les travailleurs appartiennent à la même religion. Ces tendances traduisent les implications des relations informelles dans les espaces aussi formels que le milieu de travail. Les enquêtés reconnaissent que les affinités religieuses réduisent les cas de litige en milieu professionnel. Aussi, participent-elles de la promotion du travailleur par son employeur. Les problèmes qui naissent dans la sphère professionnelle ne sont pas toujours abordés au travail. Parfois, ils sont abordés et trouvent leur solution dans les environnements religieux où la communion de foi fragilise les conflits interpersonnels.

Sous un autre aspect, les différences religieuses « *encouragent les ennuis au boulot* ». Les conversions religieuses naissent parfois de ces clivages qu'entretiennent les différences religieuses. Le désir de sauvegarder les intérêts professionnels participent de l'engagement des travailleurs à vivre une conversion religieuse.

IV.- LA RELIGION COMME SOURCE DE CONFLITS DANS DIVERS DOMAINES : L'EXEMPLE DES RELATIONS INTERNATIONALES

Les relations internationales sont de nos jours, sujettes à des conflits inter étatiques. Les organismes internationaux créent et multiplient des espaces de dialogue pour réduire les foyers de tension. Les conflits armés sont présents dans tous les continents. Le débat est particulièrement entretenu par les politiques et diplomates. Les systèmes explicatifs s'ouvrent en général sur des aspects d'ordre politique, économique, hégémonique, territorial ou idéologique. La place de la religion n'est pas pour autant « inconnue » des acteurs sociaux. La place de la religion est envisagée sur un double aspect. Qu'il s'agisse des relations interpersonnelles au plan micro ou macro, les normes ou référents constituent un champ déterminant pour la présence ou non de foyers de tension. Les conflits sont en effet des marques de discordes, de clivages sociaux latents puis manifestes. C'est dans cette dynamique que les conflits mondiaux sont ici perçus à partir des formes de clivages qu'ils mobilisent et les sources potentielles de ses clivages. Si les clivages sont moins présentés sous une dimension religieuse, il n'en demeure pas moins qu'ils ne s'inscrivent pas dans une relation de cause à effet avec le système religieux ou « l'ordre religieux ». Les formes de polarisation du monde sont entre autres politique (au plan idéologique), économique (pays pauvre/pays riche) et religieux (Islam et "drivés" d'une part et d'autre part Christianisme et dérivés). Ces formes de clivages entretiennent des rivalités latentes et nourrissent des indifférences et des fractures sociales.

En effet, la religion est en général attendue comme une institution devant réduire les foyers de tension. La diffusion des messages et enseignement de nature religieux, la socialisation religieuse sont envisagées comme des mécanismes sociaux de régulations sociales et d'apaisement des relations sociales. C'est dire que les acteurs sociaux soutiennent que les clivages ethnique, politique doivent retenir l'attention des religieux afin que les différences soient affranchies au profit de la paix. La persistance des foyers de tension est alors admise comme une faible implication des leaders religieux dans la gestion des crises mondiales. C'est en général le "regard"

des fidèles responsables. Ils estiment que les politiques proposent des « *solutions politiques aux problèmes internationaux* ». Or, les sources profondes des schismes mondiaux ne sont pas toujours politiques mais se situe dans la faible acceptation des autres, ce qui renvoie à une « crise de valeurs ». Si l'esprit de la préoccupation de recherche (la religion comme source de conflits mondiaux) était de déterminer les implications des valeurs et acteurs du monde religieux dans les foyers de tension, la position des fidèles responsable ouvre d'autres pistes : Les conflits mondiaux sont fonction du degré d'implication des leaders religieux et des usages des valeurs et principes religieux dans les relations internationales. Il s'agit en effet d'un positionnement théorique pour l'analyse des crises mondiales à partir des travaux de Durkheim sur la corrélation entre les faits sociaux.

En effet, pour Durkheim, il existe une relation de corrélation à l'inverse entre taux de suicide et la cohésion sociale. C'est dire alors que la fréquence des foyers de tension au plan international augmente avec une faible implication des leaders religieux (notamment dans les médiations) et une faible utilisation des valeurs religieuses dans les négociations sociales.

Revenant à l'espace réduit des couples, l'appartenance des conjoints à des religions différentes, demeure mal vécue par tous les acteurs. Ce qui provoque la plupart du temps de sérieux conflits.

CONCLUSION

En partant des conséquences de la conversion religieuse sur la vie du couple à Cotonou, l'analyse a développé différentes implications sociales du fait religieux au niveau des fidèles des religions catholiques et protestantes. Si la liberté religieuse constitue un acquis constitutionnel au Bénin, la reconversion religieuse n'est pas pour autant socialement acceptée. Mais elle reste une pratique présente dans l'environnement religieux au Bénin.

Le travail a mis en exergue les sources et manifestations de la reconversion religieuse et par la même occasion les différents conflits. Il se dégage plusieurs rationalités explicatives de la conversion religieuse. En dehors des raisons théolo-

giques liées à la foi en un Dieu suprême, les implications socio économiques et les systèmes d'interprétation individuels sont autant de paramètres qui structurent la faible fidélisation des acteurs sociaux au groupe religieux introduisant une mobilité religieuse à dimensions multiples.

Or, chaque religion dispose d'un système normatif où valeurs et interdits tendent de conditionner les actions sociales. Les différences religieuses à l'intérieur des ménages et environnements sociaux immédiats tels que le lieu de travail, diversifient les référents et fragilisent dans une certaine mesure les relations interpersonnelles d'où les divorces dans les couples, les clivages dans les relations professionnelles et dans d'autres espaces de proximité spatiale. La religion, « *gage de cohésion sociale* » devient ainsi source de « *désordre social* ».

S'il apparaît clairement que la conversion religieuse provoque des conflits, il demeure tout de même important de s'interroger sur les mécanismes sociaux de résolutions des éventuelles crises qui naissent des différences religieuses entre personnes socialement proches.

BIBLIOGRAPHIE

AKOUN (A.) et ANSART (P.).- *Dictionnaire de Sociologie*, (Le Robert, 1999).

ASSABA (Claude).- *Méthodologie ou Méthodique*, (éditions CLAS, 2002), 48 p.

BASTIDE (R.).- *Eléments de sociologie religieuse*, (Paris, Stock, 2004), 204 p.

BOUDON (R.) BOURRICAUD (F.).- *Dictionnaire critique de la sociologie*, (Paris, P. U. F., 2006), 714 p.

CHAVES (M.).- *Congregations in America*, (Cambridge, Harvard university Press, 2004), 300 p.

DURKHEIM (E.).- *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, (Paris, P. U. F., 1968).

DURKHEIM (E.).- *Les règles de la méthode sociologique*, (Paris, P. U. F., 2004, 10^{ème} édition, 149 p.

GRAWITZ (M.).- *Lexique des sciences sociales*, (éditions Dalloz, 1999), 7^{ème} édition, 424 p.

HADOT (P.).- *Conversion*, (Encyclopédie Universalis, édition cédérom, 2000).

LEVI-STRAUSS (C.).- *Les structures élémentaires de la parenté*, (Paris, Mouton, 1967).

LUKMANN (N.).- *Die Religion der Gesellschaft*, (Suhrkamp, 2002), 204 p.

LUCKMANN (N.).- «The Religious Situation in Europe: the Background to Contemporary Conversions», *Social Compass*, 46(3), 1999, p. 251-258.

MENDRAS (H.) et al.- *Les grands thèmes de la sociologie par les grands sociologues*, (Paris, Armand Colin, 2004), 256 p.

MUCCHIELI (A.), PAILLE (P.).- *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*, (Paris, Armand Colin, 2005), 209 p.

WEBER (M.).- *Sociologie des religions*, trad. J. P. Grossein, (Paris, Gallimard, 2004), en ligne.

WILLAINE (J. P.).- *Sociologie des religions*, (Paris, P.U.F., 1995), « que sais-je ? », 127 p.

**LA PORTÉE IDÉOLOGIQUE DE LA CRITIQUE
FREUDIENNE DU PRÉCEPTÉ ÉTHICO-
RELIGIEUX « TU AIMERAS TON PROCHAIN COM-
ME TOI-MÊME »**

TAYORO Gbotta

Maître-Assistant au Département de Philosophie
Université de Cocody-Abidjan (Côte d'Ivoire)

RÉSUMÉ

Le précepte " Tu aimeras ton prochain comme toi-même", substance de l'éthique judéo-chrétienne, fait l'objet d'une sévère critique dans *Malaise dans la civilisation* de Sigmund Freud. L'auteur estime que cette exhortation religieuse à l'amour fraternel universel est une utopie exposant l'humanité à de graves dangers d'autodestruction. Il dénonce particulièrement le pacifisme et l'angélisme de cette règle fondée, selon lui, sur une méconnaissance totale de la nature fondamentalement méchante de l'homme. Pour nous, malgré le réalisme revendiqué par Freud contre l'idéalisme moral de la religion, ce propos est porteur de certains périls idéologiques que nous avons jugé utile de dévoiler. En effet, cette thèse freudienne présentant l'homme comme l'ennemi congénital de l'homme et de la civilisation, peut servir à légitimer des pratiques déshumanisantes comme la loi du talion, la dictature, la xénophobie et le racisme, l'exploitation économique de l'homme par l'homme.

Mots-clés

Amour, Autrui, Bonté, Civilisation, Éthique, Homme, Idéologie, Méchanceté; Religion, Utopie.

ABSTRACT

The precept " Love your neighbour as yourself ", judaeo-christian ethics substance, is the object of a severe critic in Malaise dans la civilisation written by Sigmund Freud. The author considers that this religious exhortation to universal brotherly love is an utopia exposing humanity to serious dangers of selfdestruction. He denounces particularly the pacifism and the angelism of this ruler based on a total ignorance of the human nature fundamentally spiteful. However, in spite of the realism claimed by Freud against the religion moral idealism, we thing that his talk contains some ideologic perils we disclosed. Yes, this freudian thesis showing human as the congenital enemy of human can be useful to justify dehumanizing practices as an eye for

an eye, the dictatorship, the xenophobia, the racism, the economic exploitation of human by human.

Key words

Love, Others, Kindness, Civilization, Ethics, Human, Ideology, Nastiness, Religion, Utopia.

INTRODUCTION

La maxime « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* » résume en peu de mots toute la morale du christianisme. Cette religion fait de l'amour altruiste la substance de son éthique. Tout commence par l'amour, tout s'explique par l'amour, tout s'achève par l'amour dans la théologie, la liturgie et l'eschatologie du christianisme. En effet, selon le credo judéo-chrétien, c'est dans un acte d'amour que Dieu a créé l'univers et l'homme. Aussi les premiers versets du premier livre de la Bible indiquent-ils à chaque étape du processus de la création : « *Dieu vit que cela était bon* »¹. C'est encore dans un élan de compassion et de miséricorde que Dieu va prendre la condition humaine à travers l'incarnation de son fils Jésus-Christ pour la rédemption de l'humanité, selon le dogme chrétien. Dans cette même vision théologique, c'est pour l'amour des hommes que Dieu régénérera le ciel et la terre à la fin des temps pour l'avènement de son règne de félicité éternelle. De cette croyance religieuse, découle logiquement cette éthique faisant de l'amour de Dieu et de l'homme, un devoir sacré et un impératif catégorique pour l'homme. L'être humain étant le fruit et le bénéficiaire de l'amour divin, il va sans dire qu'en sa qualité de créature « *à l'image et à la ressemblance de Dieu* »², il est appelé à imiter son créateur et son rédempteur en posant des actes de bonté et de charité envers autrui.

Il est vrai que le christianisme a fait de ce précepte « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* » sa marque déposée. Mais, dans le judaïsme qui est son ancêtre, nous retrouvons déjà les premières formulations de cette exigence. En effet, suivant la foi hébraïque, après la proclamation du Décalogue remis à Moïse par Yahvé dans l'alliance sinaïtique, il est formellement interdit aux enfants d'Israël d'entretenir entre eux des sentiments de haine et de vengeance. Au niveau de ce

peuple, cette règle de la fraternité sans discrimination va être instituée en ces termes dans le livre du Lévitique : « *Tu ne te vengeras pas et tu ne garderas pas de rancune envers les enfants de ton peuple. Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Je suis Yahvé* »³.

Dans cet écrit vétéro-testamentaire, la prescription morale d'aimer le prochain comme un alter ego est un notable progrès moral au regard de l'inclination naturelle de l'homme à agir conformément à la loi du talion. Toutefois, dans la religion juive, le champ d'application de cette règle était circonscrit aux seuls rapports entre les Israélites, à l'exclusion des autres peuples. Par conséquent, la grande nouveauté et l'originalité du message de Jésus-Christ résident dans l'extension de ce précepte à tous les peuples et à tous les hommes. Autrement dit, avec le christianisme, la loi de l'amour du prochain transcende son caractère exclusif et nationaliste dans le judaïsme pour revêtir une valeur universelle : « *Je vous donne un commandement nouveau : aimez vous les uns les autres ; comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres. A ceci tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres* »⁴.

Ce message est une véritable révolution copernicienne opérée dans l'univers de l'éthique et de la religion. C'est la reconnaissance et la proclamation de l'égalité et de l'universalité de la dignité humaine entre tous les hommes par delà les différences de race, de sexe, de religion, de statut social, d'opinion, de culture, d'origine. Même le philosophe matérialiste athée Ludwig Feuerbach, pour qui le christianisme est l'expression achevée de l'aliénation de l'essence humaine, reconnaît que cette loi de l'amour est l'apport fondamental de cette religion à l'humanité. A cet effet, dans *L'Essence du christianisme*, il écrit : « *Si l'essence de l'homme est pour lui l'essence suprême, alors pratiquement la loi suprême et première doit être l'amour de l'homme pour l'homme (...) tel est le principe pratique suprême - tel est le tournant de l'histoire mondiale* »⁵. Il est même convaincu que l'amour altruiste est la vertu communautaire par excellence capable de garantir la stabilité, l'harmonie et le progrès de l'humanité.

La célébration de l'amour du prochain est fermement rejetée par le père de la psychanalyse. Bien que partageant avec Feuerbach des points de vue critiques sur la religion en général et sur le christianisme en particulier, Sigmund Freud récuse le principe que tous les hommes doivent se considérer comme des frères appartenant à une même famille. Du point de vue théologique, la fraternité universelle enseignée et exigée de tous n'est qu'une conséquence logique de la foi en l'origine divine commune postulée pour tous. Pour Freud, ce postulat est une simple vue de l'esprit dans la mesure où l'homme a du mal à concevoir naturellement cette parenté universelle. Comment et pourquoi voir en toute personne humaine mon semblable de sorte à me sentir moralement obligé de lui porter une affection d'une égale valeur que celle due aux miens ? Freud dénonce le caractère purement onirique et chimérique de l'érection de cette éthique de l'amour du prochain en une norme d'utilité publique et privée. Dans son *Malaise dans la civilisation* où il porte un regard minutieux sur ce précepte, il admet la noblesse de cette règle de vie. Il reconnaît qu'elle fait partie des « exigences idéales de la société civilisée » et qu'elle est « célèbre dans le monde entier »⁶.

Mais, malgré la reconnaissance de la grandeur morale et de la popularité incontestable de cette prescription enseignée et célébrée par l'une des grandes religions du monde, Freud la considère comme un danger menaçant la civilisation et l'homme. Face à cette thèse freudienne, l'on est en droit de s'interroger : comment cette éthique de l'amour proclamée depuis des siècles peut-elle être perçue comme un fléau pour l'humanité ? Qu'est-ce qui justifie le procès en règle et la condamnation sans appel de ce précepte de l'altruisme judéo-chrétien par Freud ? N'est-ce pas plutôt la lecture dépréciative de cette maxime par l'auteur de *Malaise dans la civilisation* qui est sujette à caution ? En fait, quels sont les enjeux du discours freudien ? Après avoir présenté la critique freudienne, nous la situerons dans le cadre global de sa vision de la religion avant d'en indiquer les implications idéologiques sous-jacentes.

I.- L'AMOUR DU PROCHAIN OU L'UTOPIE SUICIDAIRE

L'amour du prochain recommandé au croyant dans son rapport avec tout être humain est mis en relief dans *Malaise dans la civilisation* autour de trois considérations. Freud commence par disséquer sémantiquement la notion d'amour pour montrer que ce que la morale judéo-chrétienne réclame aux hommes est un amour contre-nature. Le fait de faire de l'amour du prochain, une règle coercitive est la preuve que nous sommes ici loin de la forme naturelle de l'amour. Selon lui, l'amour du prochain, en tant que partenaire sexuel et parental, n'a point besoin d'une recommandation particulière. Ceci va de soi de par le caractère instinctuel et libidinal de ce sentiment dans son expression primaire et initiale. L'amour dont il est question dans la maxime « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* » est un sentiment noble et platonique résultant de la tendance de la civilisation à « *faire subir à la fonction amoureuse de vastes modifications d'ordre psychique* »⁷. Ainsi quand le langage use de cette notion, il fait référence aussi bien à la forme primitive qu'à celle inhibée quant au but. Cette apparente imprécision linguistique est révélatrice du fait que l'amour altruiste est un avatar transfiguré de l'amour génital. La commune origine justifie, aux yeux de Freud, que l'on désigne ces deux réalités aux contenus divergents par le même terme :

« L'imprécision avec laquelle le langage use du terme "amour" est justifiée du point de vue génétique. On nomme amour la relation entre l'homme et la femme qui en raison de leurs besoins sexuels ont fondé une famille, mais amour aussi les sentiments positifs existant au sein de la famille entre parents et enfants, entre frères et sœurs, bien que nous devions dépeindre ces dernières relations comme amour inhibé quant au but, soit comme tendresse (...) Pleinement sensuel ou inhibé, et débordant le cadre de la famille, l'amour va s'emparer sous ses deux formes d'objets jusqu'ici étrangers, et établir avec eux de nouvelles liaisons : génital, il conduit à la formation de nouvelles familles ; inhibé quant au but, à des "amitiés" qui importent fort à la civilisation »⁸.

Le fait, pour l'amour altruiste, de porter en ses racines profondes et souterraines le substrat de l'instinct libidinal rend quasi impossible l'observation effective de cette disposition de la morale religieuse. En effet, tout comme l'attachement sexuel dont il est le dérivé sublimé, l'affection morale éprouvée pour autrui en dehors de tout but génital, est marquée du sceau de la subjectivité et de la particularité. Autrement dit, pour Freud, il est utopique de croire qu'un être humain puisse nourrir dans son cœur des sentiments positifs pour tous les autres êtres humains avec le même degré d'attention. La finitude de notre condition humaine et la diversité des motivations affectives préférentielles président nécessairement à la qualité de l'intensité d'amour que nous avons pour telle ou telle personne. Or le « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » incline à réserver à tout homme, le même degré de considération et d'estime. Aucune discrimination, aucune préférence, aucune faveur ne doivent être réservées à une catégorie particulière d'hommes dans l'expression de mes actes de bonté. Cette interprétation de l'altruisme religieux amène Freud à parler d'injustice :

« Mon amour est à mon égard chose infiniment précieuse que je n'ai pas le droit de gaspiller sans en rendre compte. Il m'impose des devoirs que je dois pouvoir m'acquitter aux prix de sacrifices. Si j'aime un autre être, il doit le mériter à un titre quelconque (...) Il mérite mon amour lorsque par des aspects importants il me ressemble à tel point que je puisse en lui m'aimer moi-même. Il le mérite s'il est tellement plus parfait que moi qu'il m'offre la possibilité d'aimer en lui mon propre idéal ; je dois l'aimer s'il est le fils de mon ami, car la douleur d'un ami, s'il arrivait malheur à son fils, serait aussi la mienne, je devrais la partager. En revanche, s'il m'est inconnu, s'il ne m'attire par aucune qualité personnelle et n'a encore joué aucun rôle dans ma vie affective, il m'est difficile d'avoir pour lui de l'affection. Ce faisant, je commettrais même une injustice, car tous les miens apprécient mon amour pour eux comme une préférence ; il serait injuste à leur égard d'accorder à un étranger la même faveur »⁹.

Le raisonnement que tient ici Freud pour critiquer le précepte de l'amour altruiste universel est très simple. Le devoir d'aimer doit être fondé sur un mérite ou un intérêt quelconque. Sans ces motivations, l'obligation d'aimer devient un non-sens. Il faut bien légitimer l'effort fourni et le sacrifice enduré pour l'autre. La différence d'amour est d'autant plus juste qu'il y a une différence de manifestation d'amour d'autrui à mon égard. La logique de la réciprocité des droits et des devoirs devient pour Freud l'unique critère valable pour s'obliger à aimer le prochain. Toute autre considération nous dispense de ce devoir car il n'y a d'amour qu'un amour incarné dans des déterminations particulières d'ordre affectif.

Poursuivant son argumentation, l'auteur de *Malaise dans la civilisation* voit dans cette prescription judéo-chrétienne une dévalorisation et une dénaturation de l'amour. De fait, pour Freud l'amour n'épouse son essence que dans le particulier. Vouloir l'étendre à tout le monde avec la même énergie revient à ne pas véritablement aimer en ce sens qu'il s'avère impossible de se réserver à soi-même et aux autres le temps nécessaire pour accomplir pleinement ce devoir. Ce puissant sentiment d'attachement affectif à autrui ou à soi-même est tellement exigeant en temps, en énergie et en acte qu'il reste utopique de croire qu'il peut être vécu pleinement au bénéfice de tout homme par le seul fait qu'il est mon semblable. A ce titre, Freud s'offusque que l'éthique de l'amour universel du prochain veuille diluer ce noble sentiment dans un universalisme aliénant et un nivellement sans saveur ni épaisseur. Il s'insurge contre cette loi imposant de manifester aussi bien à l'être proche qu'à l'être lointain voire inconnu, les mêmes devoirs d'amitié et de fraternité. Ainsi, s'agissant du cas spécifique de l'étranger, il note ceci :

« S'il doit partager les tendres sentiments que j'éprouve sensément pour l'univers tout entier, et cela uniquement parce que tel l'insecte, le ver de terre ou la couleuvre, il vit sur cette terre, j'ai grand-peur que seule une part infime d'amour émane de mon cœur vers lui, et à coup sûr de ne pouvoir lui en accorder autant que la raison m'autorise à en retenir pour moi-même. A quoi bon cette entrée en scène si solennelle d'un précepte que, raisonnablement, on ne saurait conseiller à personne de suivre ? »¹⁰.

En d'autres termes, le discours freudien atteste que tout ceci se réduit à un pur vœu pieux qui ne pourra jamais connaître une esquisse d'application concrète eu égard au fait que notre amour pour autrui est toujours conditionné et motivé. Croire qu'un commandement divin est capable d'amener l'homme à aimer tout prochain comme lui-même revient à mettre nos rêves à la place de la réalité.

Pour démontrer une fois de plus le caractère naïf et chimérique de ce précepte, Freud porte sa critique sur l'enjeu des sacrifices y afférents. Pourquoi se donner tant de peines et déployer une énergie herculéenne pour offrir son amour à tout homme? Pour la religion qui en fait un décret émanant de la volonté divine, les récompenses de l'obéissance à cette loi assortie de privations énormes et de dépassement douloureux de notre ego, sont au-delà de nos attentes terrestres. Suivant le credo chrétien, Dieu accueillera dans son royaume de paix, de joie et d'éternité tous ceux qui auront pratiqué cette règle de l'amour altruiste. Les épreuves et les humiliations connues ici-bas au nom de ce précepte ne représentent rien par rapport aux merveilles incommensurables et impérissables de la vie paradisiaque auprès de Dieu lui-même. Cette croyance religieuse est tournée en dérision par Freud. Il estime qu'elle produit le contraire de l'effet escompté. Etant donné que le bonheur issu de cette obligation d'aimer le prochain comme soi-même se trouve être différé dans un univers surnaturel, il est évident que son observation est ajournée aux calendes grecques. Comment se fier à des promesses dont l'effectivité dans le monde visible est incertaine ? L'auteur de *Malaise dans la civilisation* peut alors écrire : « *L'éthique, qui s'appuie sur la religion, agite ses promesses d'un au-delà meilleur. Tant que la vertu ne sera pas récompensée ici-bas, l'éthique, j'en suis convaincu, prêchera dans le désert* »¹¹.

Dans sa lecture critique de la loi de l'amour du prochain, Freud ne se satisfait pas de la seule dénonciation de son caractère utopique. Il la présente comme une naïveté conduisant l'individu et la société à une auto-immolation. Obéir à ce commandement « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* » est vu par le père de la psychanalyse comme une exhortation à un suicide individuel et collectif. Les arguments ne man-

quent pas chez lui. De prime abord, il prend à témoin l'expérience amère vécue par toute personne dans ses rapports avec autrui. Les trahisons, les ingratitude, les méchancetés, les hypocrisies subies par tous ceux qui ont rêvé d'une vie de convivialité, de confiance et d'amitié sont évoquées pour montrer la dangereuse illusion véhiculée par ce précepte :

« Chacun de nous en arrive à ne plus voir que des illusions dans les espérances mises pendant sa jeunesse en ses semblables, et comme telles à les abandonner ; chacun de nous peut éprouver combien la malveillance de son prochain lui rend la vie pénible et douloureuse »¹².

Continuer d'être charitable, bienveillant, généreux, confiant et dévoué envers le prochain malgré les épreuves douloureuses que ce dernier nous fait subir, n'est-ce pas s'offrir en holocauste ? De plus, pour Freud, faire obligation à un homme d'aimer son prochain, y compris son ennemi, c'est encourager les méchants à exercer durablement le mal. L'amour du prochain, dans ces conditions, entraîne la mort de soi par autrui. Il en est de même pour une société qui s'emploierait à multiplier les actes de charité et d'amour envers les civilisations environnantes qui la menacent d'occupation, de domination ou de destruction. N'est-ce pas périlleux de vouloir appliquer cette règle de l'amour altruiste face à de réels dangers de mort émanant d'autrui ? Il s'avère donc immoral et désavantageux de conseiller à l'homme de suivre une règle qui contribue inexorablement à sa perte : *« L'obéissance aux lois éthiques supérieures conservera la signification d'un préjudice porté à la civilisation, car cette obéissance encourage directement la méchanceté »¹³.*

Aux yeux de Freud, cette méchanceté est génétiquement liée à l'homme. Le prochain que la morale religieuse demande de traiter en parent, frère et ami, en tout temps, en tout lieu et en toute circonstance, est mû par des sentiments funestes et malveillants depuis le sein maternel. L'agressivité étant une disposition innée chez tout être humain, il s'avère imprudent, naïf et suicidaire de traiter l'autre comme un être candide, innocent et inoffensif à couvrir de notre amour. Ce serait une erreur fatale de se comporter en agneau au milieu de loups féroces vêtus de peaux de brebis. Or le précepte de l'amour altruis-

te semble commettre cette iniquité en ne prenant pas en compte l'inimaginable degré de nuisance naturelle de l'homme :

« L'homme n'est point cet être débonnaire, au cœur assoiffé d'amour, dont on dit qu'il se défend quand on l'attaque, mai un être, au contraire, qui doit porter au compte de ses données instinctives une bonne somme d'agressivité. Pour lui, par conséquent, le prochain n'est pas seulement un auxiliaire et un objet sexuel possible, mais aussi un objet de tentation. L'homme est, en effet, tenté de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagements, de l'utiliser sexuellement sans son contentement, de s'approprier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de martyriser et de le tuer. Homo homini lupus : qui aurait le courage, en face de tous les enseignements de la vie et de l'histoire de s'inscrire en faux contre cet adage ? »¹⁴.

C'est cette thèse freudienne de l'innéité de la violence chez l'homme qui est à la racine de son rejet de l'éthique religieuse de l'amour du prochain. En d'autres termes, l'homme est naturellement méchant et la religion se plaît à faire fi de cette réalité. Il en résulte qu'en toile de fond de la lecture critique de ce précepte, transparait la représentation que Freud se fait de la religion.

II.- LA RELIGION OU L'ILLUSION SUR L'HOMME ET LE MONDE

La maxime « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* » traduit pour Freud la nature profonde de la religion. Elle n'est pas un simple précepte de conduite morale édicté par la transcendance divine selon la foi des croyants. Cette règle est le prototype de la vision religieuse sur l'homme et le monde. Elle ordonne de porter à tout homme un amour égal et gratuit par le seul fait qu'il appartient à l'espèce humaine. Elle ne tient pas compte de la réalité de la nature malveillante de l'homme. Cette manière de procéder et de fonctionner est le propre de la religion en général et surtout du christianisme : nier ce qui est et se réfugier dans un univers imaginaire que

la croyance présente comme la vraie réalité. Il n'est donc pas surprenant que la religion chrétienne ait adopté cette utopie suicidaire de sorte à en faire la substance de sa morale. Mais pour Freud, ce que les textes bibliques présentent comme une propriété de la tradition judéo-chrétienne n'est qu'une récupération d'une disposition éthique déjà présente au sein de la civilisation humaine. La règle de l'amour inconditionné d'autrui a été assimilée, intégrée et adoptée par le christianisme tout simplement parce qu'elle répond et correspond à son essence d'une religion abstraite et idéaliste. Il est donc illusoire de croire que l'éthique de l'amour altruiste est une invention du judaïsme et du christianisme. A ce sujet, Freud indique clairement : « *Célèbre dans le monde entier, cette maxime est plus vieille à coup sûr que le christianisme, qui s'en est pourtant emparé comme du décret dont il avait lieu de s'estimer le plus fier* »¹⁵.

Mais il faut se garder de penser que cet état de fait est une simple méprise de la part de la religion. Cette attitude est révélatrice de sa vraie nature car pour Freud, religion, fiction, imagination désignent la même chose. Pour bien comprendre la religion, il faut se situer dans une logique du dédoublement. La pensée religieuse, aux yeux de Freud, se complaît dans une sorte de représentation inversée du réel. Ainsi l'imaginaire devient le réel tandis que le réel est rejeté dans l'ordre du fictif. C'est cela l'illusion religieuse dénoncée dans *L'Avenir d'une illusion* :

*« Ces idées qui professent d'être des dogmes, ne sont pas le résidu de l'expérience ou le résultat final de la réflexion : elles sont des illusions, la réalisation des désirs les plus anciens, les plus forts, les plus prenants de l'humanité ; le secret de leur force est la force de ces désirs »*¹⁶.

Non seulement les idées religieuses sont une vision déformée de la réalité mais elles ne disparaissent pas de l'esprit humain face à la vérité rationnelle. Prenant racine dans l'affectivité, l'illusion est une fausse représentation dans laquelle le désir est prédominant. Voilà pourquoi elle est difficile à dissiper surtout si elle nous tient un discours allant dans le sens de nos vœux les plus intimes et les plus chers. Or la religion a ceci de spécifique qu'elle nous présente la destinée

finale du monde et de l'humanité dans le sens de la réalisation complète des aspirations du cœur de l'homme : l'immortalité, la félicité éternelle, la justice impartiale, l'abondance, la paix, la joie, la plénitude.

Cette approche critique de la religion n'est pas l'apanage des seuls écrits de Freud. La plupart des penseurs du soupçon comme Feuerbach, Marx et Nietzsche en font l'élément essentiel de leur analyse du fait religieux. Pour l'auteur de *L'Essence du christianisme* et de *L'Essence de la religion*, la religion rend l'homme étranger à lui-même et à la réalité sensible. Elle établit entre l'individu et son essence un tel dualisme que l'être divin, hypostase fantasmée de l'essence humaine, est vu par le croyant comme une entité supérieure et extérieure à l'homme. Toute sa théorie de la religion est bâtie à partir du concept d'aliénation, ce processus d'abstraction, d'idéalisation et de séparation de l'homme d'avec lui-même. Au niveau du regard que la religion porte sur la nature et le corps humain, Feuerbach déplore le fait qu'elle élabore et inculque aux hommes une doctrine concevant un univers céleste immatériel, modèle archétypal du monde terrestre. Aussi écrit-il :

« Dans le ciel de la théologie chrétienne, nous recouvrons notre corps, mais il sera parfait. Il aura comme le corps terrestre tous ses organes, sans excepter un seul, mais aucun d'eux n'accomplira ses fonctions physiologiques : ce sera un corps divin, sans besoins d'aucune espèce. Ce que fait ici la théologie, elle le fait en tout et pour tout. De même qu'elle préfère un corps fantastique à un corps réel, la perfection surnaturelle d'un corps imaginaire à la perfection réelle du corps terrestre, de même, en général, elle sacrifie la terre au ciel, l'humanité à la divinité, c'est-à-dire la vérité à l'imagination, la réalité à l'apparence »¹⁷.

Les désirs d'éternité et de béatitude sans fin se trouvent réalisés ici avec les dogmes de la résurrection de la chair et de la vie éternelle à la fin des temps. Mais dans la vision feuerbachienne, ces propos ne sont que pure illusion dans la mesure où l'espace eschatologique est imaginaire et que l'authentique et unique réalité se trouve ici-bas.

La même analyse de la religion comme interprétation erronée du monde est développée par Marx et Engels dans *L'Idéologie allemande*. Identifiant la religion à une forme réifiée de l'idéologie entendue comme l'ensemble des représentations fausses fondant idéellement l'agir humain, les fondateurs du matérialisme dialectique et historique la considèrent comme un système de falsification et de mystification de notre rapport au réel. L'imaginaire religieux est appréhendé par ceux-ci comme un décalque du monde réel en proie à des contradictions socio-économiques. En effet, l'antagonisme entre l'activité matérielle de l'homme et ses aspirations est tel qu'il se projette dans un univers de satisfaction substitutive de ses désirs. Le dédoublement du monde en un univers matériel (visible) et un monde céleste (invisible) s'explique par l'insatisfaction de l'homme de sa condition de vie matérielle. La religion survient alors comme un exutoire cathartique de nos insatisfactions de la vie concrète. Déjà, dans un écrit de jeunesse, Marx comparait le discours religieux à un stupéfiant soporifique suppléant la douleur de l'existence réelle par l'illusion d'une vie imaginaire bienheureuse : « *La religion est le soupir de la créature opprimée, l'âme d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit de conditions sociales d'où l'esprit est exclu. Elle est l'opium du peuple* »¹⁸.

Le discours de Nietzsche sur la religion ne dit pas autre chose. Reprenant le thème de l'aliénation et de l'illusion, il définit la religion comme une altération de la personnalité. En d'autres termes, tout comme Freud, Feuerbach et Marx, le discours nietzschéen assimile la pratique religieuse à une forme de délire qui détourne l'homme de la réalité au profit de la fiction. La pensée religieuse privilégie l'irréalité de l'imagination et disqualifie la vérité de l'expérience sensible. Ainsi dans sa *Volonté de puissance* nous lisons :

« *La religion est née d'un doute relatif à l'unité personnelle, elle est une altération de la personnalité. Dans la mesure où tout ce qui est grand et fort était conçu par l'homme comme surhumain, comme étranger à lui-même, l'homme se diminuait ; il se répartissait entre deux sphères ses deux aspects, l'un pitoyable et faible, l'autre fort et surprenant ; la première sphère, il l'appelait « l'homme » ; la seconde « Dieu »* »¹⁹.

Au regard des textes de ces différents auteurs athées, il est aisé de comprendre que la thèse freudienne du caractère imaginaire et abstrait de la religion est le prolongement d'un mouvement de pensée réduisant les croyances religieuses à des hallucinations sur l'homme et sur le monde. En tant qu'héritier d'une tradition multiséculaire sur l'essence illusoire de la religion, Freud n'hésite pas à ramener le contenu du credo religieux à des mythes fabuleux. Dans ces conditions, comment peut-on accorder du crédit à une éthique produite par une vision falsifiée du réel ? L'illusion et l'ignorance peuvent-elles engendrer autres choses que le mensonge et la superstition ? Ceci est suffisant à Freud pour révoquer en doute les dogmes religieux du péché originel et de la bonté naturelle de l'homme, créé à l'image de Dieu infiniment bon et juste :

« Il est vrai que ceux qui préfèrent les contes de fée font la sourde oreille quand on leur parle de la tendance native de l'homme à la « méchanceté », à l'agression, à la destruction, et donc aussi à la cruauté. Dieu n'a-t-il pas fait l'homme à l'image de sa propre perfection ? Et nous n'aimons pas qu'on nous rappelle combien il est difficile de concilier - en dépit des affirmations solennelles de la « Science chrétienne » - l'indéniable existence du mal avec la toute-puissance et la souveraine bonté divines. Le Diable est encore le meilleur subterfuge pour disculper Dieu (...) Mais là encore on peut tout aussi bien demander compte à Dieu de l'existence du Diable que de celle du mal qu'il incarne »²⁰.

Par ces propos, les croyances religieuses justificatives des préceptes éthiques comme « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* », sont frappés d'illégitimité quant à leur prétention à fonder la morale. En effet, l'altruisme religieux découle d'une conception très optimiste de la nature humaine, copie conforme miniaturisée de la nature infiniment bonne et juste de Dieu. Sous cet angle, l'homme porte au fond de lui-même un dépôt de bienveillance que la méchanceté, intervenue accidentellement dans son histoire par la ruse du diable (incarnation du mal absolu), ne peut jamais éteindre. Il en résulte que l'homme peut et doit aimer son prochain comme lui-même puisqu'ils ont en commun le sens inné et imprescriptible de la bonté.

Pour Freud, c'est l'illustration la plus éloquente de l'erreur voire de l'horreur que représente le discours religieux. Sa méconnaissance de la vraie nature des choses et des hommes est la voie royale conduisant à la perdition de l'humanité. Tandis que la religion croit ainsi tracer les sillons de la terre de félicité promise, il estime qu'elle conduit fatalement l'homme dans la vallée des larmes et dans les ravins de la mort. Ce reproche freudien fait à la religion résonne comme un écho à celui formulé un siècle auparavant par Feuerbach :

« Situer quelque chose en Dieu ou l'en déduire, ne signifie rien de plus que retirer quelque chose à l'examen de la raison, pour le poser comme indubitable, inattaquable et sacré sans fournir de justifications ; c'est pourquoi au fond de toutes les fondations de la morale et du droit par la théologie, il y a sinon une intention mauvaise, insidieuse, du moins un auto-aveuglement »²¹.

Une autre dimension dévoilant l'illusion atavique attachée à la religion, selon le diagnostic freudien, porte sur l'inadéquation entre la profession de foi et l'action. L'auteur de *Malaise dans la civilisation* démasque une certaine hypocrisie de la religion proclamant *urbi et orbi* « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* » et recourant dans le même temps à la violence contre le prochain. Pour démontrer que l'homme, même religieux, est loin d'être un ange candide pénétré d'amour pour son semblable, tel que le recommande le précepte susmentionné, Freud puise dans l'histoire de l'humanité des cas de guerres menées au nom et avec la bénédiction de la foi en Dieu :

« Quiconque évoquera dans sa mémoire les horreurs des grandes migrations des peuples, ou de l'invasion des Huns ; celles commises par les fameux Mongols de Gengis Khan ou de Tamerlan, ou celles que déclencha la prise de Jérusalem par les pieux croisés, sans oublier enfin celles de la dernière guerre mondiale, devra s'incliner devant notre conception et en reconnaître le bien-fondé »²².

Les personnages historiques Gengis Khan et Tamerlan du Moyen-âge asiatique sont devenus célèbres pour leur intrépidité guerrière, leurs conquêtes suivies de massacres des peuples vaincus au nom de leurs convictions islamiques. Il en est de

même pour les "pieux croisés", c'est-à-dire les hommes s'étant engagés dans des croisades à la reconquête de Jérusalem. Ces expéditions militaires chrétiennes qui se sont succédé de 1095 à 1270 visaient à arracher des mains des Musulmans, la Terre Sainte au profit du christianisme. Pourquoi alors ces guerres saintes alors que ces dévots auraient pu observer la règle de l'amour du prochain et s'abstenir ainsi de faire usage de la force armée ? N'est-ce pas la preuve que même ceux qui préconisent la convivialité et la bonté dans les relations humaines posent des actes trahissant leurs belles déclarations et traduisant la méchanceté foncière de l'homme ?

En postulant et défendant la théorie de l'innéité du mal dans le cœur de l'homme pour dénoncer la naïveté mortifère de la religion à préconiser l'éthique de l'amour universel du prochain, Freud expose une vision du monde impliquant d'importants enjeux d'ordre éthique, politique, diplomatique et économique qu'il convient de mettre en lumière.

III.- LES IMPLICATIONS IDÉOLOGIQUES DE LA CRITIQUE FREUDIENNE

La lecture freudienne de ce précepte éthico-religieux vise à prévenir et à prémunir les individus et la société contre des dangers qui les menaceraient au cas où ils voudraient faire de l'amour altruiste la vertu communautaire par excellence. C'est une sonnette d'alarme pour ceux qui, nourris aux mamelles de la théologie et de l'éthique religieuse, n'auraient pas encore compris que se fier à la bonne foi d'autrui équivaut à se livrer soi-même gratuitement en pâture à la cruauté de l'homme. Mais, malgré le réalisme postulé par le père de la psychanalyse, son propos charrie, à bien des égards, des conséquences redoutables au niveau de l'agir humain.

La première implication suscitée par la prise de position de Freud sur la méchanceté innée de l'homme demeure la justification de la loi du talion, de la xénophobie et du racisme. Le discours tenu dans *Malaise dans la civilisation* peut offrir des idées et des arguments théoriques à ceux qui voudraient donner une assise philosophique au rejet de l'autre, au mépris de l'étranger et aux réflexes de vengeance. Pour ce

qui est de la loi du talion qui est le fait de réserver à l'autre le même traitement négatif ou positif dont il fait montre à mon égard, il se trouve formulé en ces termes chez Freud. Parlant de l'inconnu il écrit :

« S'il se comporte autrement, s'il a pour moi, sans me connaître, du respect et des ménagements, je suis alors tout prêt à lui rendre la pareille sans l'intervention d'aucun précepte. Certes, si ce sublime commandement était ainsi formulé : « Aime ton prochain comme il t'aime lui-même », je n'aurais alors rien à redire. Mais il est un second commandement qui me paraît plus inconcevable et déchaîne en moi une révolte plus vive encore. « Aime tes ennemis », nous dit-il »²³.

Tout est résumé dans l'expression « rendre la pareille » car étymologiquement parlant le mot « talion » vient du latin « talis » signifiant « pareil, identique ». Dès lors, Freud raisonne ici dans une logique de stricte réciprocité des avantages et des désagréments dans les rapports avec autrui. Il prend à contre-pied l'enseignement du Christ qui recommande d'aller au-delà de la règle du talion pour épouser celle de la bonté sans contrepartie : « Vous avez entendu qu'il a été dit : « Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi ». Eh bien ! Moi je vous dis : Aimez vos ennemis et priez pour vos persécuteurs »²⁴.

En fait, Freud énonce implicitement une éthique du bien pour le bien et du mal pour le mal, puisque le précepte qu'il juge juste et convenable est celui-ci : « Aime ton prochain comme il t'aime lui-même ». Mais, dans le même passage, l'auteur fait des déclarations de nature à se méfier de l'étranger et à nourrir à son endroit des sentiments de haine :

« Non seulement cet étranger n'est en général pas digne d'amour, mais, pour être sincère, je dois reconnaître qu'il a plus souvent droit à mon hostilité et même à ma haine. Il ne paraît pas avoir pour moi la moindre affection ; il ne me témoigne pas le moindre égard. Quand cela lui est utile, il n'hésite pas à me nuire ; il ne se demande même pas si l'importance de son profit correspond à la grandeur du sort qu'il me cause. Pis encore : même sans profit, pourvu qu'il y trouve un plaisir quelconque, il ne se

fait aucun scrupule de me railler, de m'offenser, de me calomnier, ne fût ce que pour se prévaloir de la puissance dont il dispose contre moi »²⁵.

L'attitude de méfiance et de rejet se justifie ici par les préjugés négatifs entretenus sur autrui en général et en particulier sur le prochain venant d'ailleurs et qui m'est totalement inconnu. Puisqu'en tout homme gît la pulsion agressive visant la destruction de l'autre, il va sans dire que, pour ma propre conservation, je dois mener l'offensive face à l'autre. Dès lors, l'étranger est a priori suspecté de mauvaises intentions à mon endroit puisque, « *En règle générale, cette agressivité cruelle ou bien attend une provocation, ou bien se met au service de quelque dessein dont le but serait tout aussi accessible par des moyens plus doux* »²⁶. Le décor idéologique et psychologique est ainsi planté pour légitimer tout acte de mépris et d'exclusion de l'étranger. Il suffit de se convaincre que celui-ci est la cause supposée ou avérée de mes difficultés pour en faire le bouc-émissaire et la victime expiatoire des malheurs liés à l'insécurité, au chômage ou à l'impureté raciale de la communauté d'accueil.

Par ailleurs, au plan politique, l'on peut exploiter cet écrit de Freud pour donner une légitimation à la dictature et aux régimes totalitaires. En cela, la thèse défendue ici rejoint parfaitement celle de Thomas Hobbes dans le *Léviathan*. Ce philosophe du contrat affirmait déjà, qu'à l'état de nature l'homme se comporte comme un loup à l'égard de son prochain. La formule « *Homo homini lupus* » (l'homme est loup pour l'homme) que Freud cite explicitement dans son texte est attribuée d'ailleurs à ce penseur anglais du 17^{ème} siècle. Parlant de cet état de vie avant l'avènement de la cité organisée, il note :

« Il apparaît clairement par là qu'aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, et cette guerre est guerre de chacun contre chacun. Car la guerre ne consiste pas seulement dans la bataille et dans ces combats effectifs ; mais dans un espace de temps où la volonté de s'affronter en des batailles est suffisamment avérée »²⁷.

Or, l'unique méthode efficace pour dompter des êtres mus par des instincts belliqueux au nom de l'ordre public et de la sécurité des citoyens, c'est l'usage d'un pouvoir politique fort. En effet, a priori, les individus menacent la cohésion sociale à cause de la pulsion agressive qui est inscrite dans leur être profond. Si la société civile ou l'État ne prend pas les mesures idoines pour restreindre les libertés individuelles, la civilisation toute entière est menacée d'implosion et de désordre. Il en résulte que pour la survie, la conservation et le progrès du groupe, des sacrifices soient imposés aux individus : « *La civilisation domine donc la dangereuse ardeur agressive de l'individu en affaiblissant celui-ci, en le désarmant, et en le faisant surveiller par l'entremise d'une instance en lui-même, telle une garnison placée dans une ville conquise* »²⁸.

Si au niveau psychique, le surmoi - instance résultant de l'intériorisation des valeurs morales et des interdits sociaux - peut jouer ce rôle de contrôle, au plan politique, il revient au pouvoir de surveiller, d'affaiblir et désarmer les potentiels rebelles et ennemis de la société que sont les divers individus mus plus par leurs pulsions agressives que par les lumières de la raison. L'on pourrait alors s'appuyer sur une telle vision de l'homme pour restreindre ses libertés fondamentales. Au moment où les différents peuples luttent pour l'instauration de la démocratie et pour la défense de leurs droits fondamentaux, ce discours de Freud sonne comme une thèse réactionnaire, dangereuse et anti-démocratique. Même si ce penseur n'a peut-être pas élaboré sa théorie de l'inconscient psychique à des fins politiques, il y a lieu de reconnaître que sa représentation de la nature humaine est susceptible de générer une politique du pire. A partir du moment où Freud fait de l'agressivité native l'ennemie majeure de la civilisation, il donne implicitement mandat à toute société humaine d'exercer sur l'homme une autorité coercitive voire liberticide : « *Je m'en tiendrai donc à ce point de vue que l'agressivité constitue une disposition instinctive primitive et autonome de l'être humain, et je reviendrai sur ce fait que la civilisation y trouve son entrave la plus redoutable* »²⁹.

Pour ce qui est des relations entre les peuples, les nations et les États, l'analyse freudienne les range nécessairement

sous l'égide des chocs des civilisations. Là encore, il trouve inopérante et nuisible le précepte « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* ». Dans la sphère diplomatique, la théorie freudienne est partisane de l'option militaire faite de méfiance et de suspicion vis-à-vis du voisin. En effet, il estime que quand un groupe sociétal essaie de faire régner en son sein des liens d'amitié et de fraternité, il s'arrange toujours à projeter sur les groupes extérieurs sa propre agressivité naturelle :

« Il est toujours possible d'unir les uns aux autres par les liens de l'amour une plus grande masse d'hommes, à la seule condition qu'il en reste d'autres en dehors d'elle pour recevoir les coups (...) Le peuple juif, du fait de sa dissémination en tous lieux, a dignement servi, de ce point de vue, la civilisation des peuples qui l'hébergeaient (...) Lorsque l'apôtre Paul eut fait de l'Amour universel des hommes le fondement de sa communauté chrétienne, la plus extrême intolérance de la part du christianisme à l'égard des non-convertis en fut la conséquence inévitable »³⁰.

Tous ces propos peuvent alimenter l'idéologie de l'équilibre de la terreur et de la course à l'armement pour se protéger contre les autres peuples. Ainsi les autres nations, potentielles ennemies, peuvent servir de commodes prétextes pour justifier des guerres ou des dispositions militaires préventives très onéreuses.

Enfin, pour les penseurs de gauche, Freud peut être considéré comme un idéologue bourgeois ou petit-bourgeois. De nos jours, avec l'effondrement du bloc soviétique et de l'idéologie communiste d'obéissance marxiste-léniniste, la pensée développée ici par Freud peut ne plus subir les fourches caudines des philosophes socialistes et communistes. Toutefois, au moment où paraît *Malaise dans la civilisation*, l'auteur ne s'est pas privé d'ouvrir une lucarne critique sur la conception communiste du devenir historique de l'humanité. Il écrit ceci :

« Les communistes croient avoir découvert la voie de la délivrance du mal. D'après eux, l'homme est uniquement bon, ne veut que le bien de son prochain ; mais l'institu-

tion de la propriété privée à vicié sa nature. La possession des biens confère la puissance à un seul individu et fait germer en lui la tentation de maltraiter son prochain ; celui qui en est dépouillé doit donc devenir hostile à l'oppresseur et se dresser contre lui. Lorsqu'on abolira la propriété privée, qu'on rendra toutes les richesses communes et que chacun pourra participer aux plaisirs qu'elles procurent, la malveillance et l'hostilité qui règnent parmi les hommes disparaîtront »³¹.

Freud expose dans ces lignes, sa lecture de la théorie communiste de la lutte des classes. En effet, la pensée marxiste fait de la propriété privée des moyens de production par les classes dominantes le fondement des crises et des violences secouant les sociétés humaines. Le mal étant d'ordre socio-économique, une réorganisation révolutionnaire du mode de production économique fondée sur l'abolition de cette propriété privée et sur une juste répartition des richesses matérielles, apportera la solution aux maux qui minent la société. Selon Marx et Engels, dès l'avènement de la société communiste : « À la place de l'ancienne société bourgeoise, avec ses classes et ses antagonismes de classes, surgit une association dans laquelle le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous »³².

Freud estime que cette conception de l'homme, de la société et de l'histoire est naïve et erronée. Elle pêche à ses yeux par une représentation trop optimiste de la nature humaine au même titre que la théologie biblique. Pour lui, même en cas de satisfaction des besoins matériels de tous les hommes et d'une équitable redistribution du pouvoir économique, tel que le recommande l'idéologie communiste, les crises entre les hommes et entre les peuples ne disparaîtront pas :

« En abolissant la propriété privée, on retire, certes, à l'agressivité humaine et au plaisir qu'elle procure l'un de ses instruments, et sans doute un instrument puissant, mais non pas le plus puissant. En revanche, on n'a rien changé aux différences de puissance et d'influence dont l'agressivité abuse, non plus qu'à la nature de celle-ci. Car elle n'a pas été créée par la propriété mais régnait de façon presque illimitée en des temps primitifs où cette dernière était encore bien peu de chose »³³

CONCLUSION

La mise en examen de la critique freudienne du précepte éthico-religieux « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* » nous a permis de visiter synthétiquement la vision de l'homme, de la civilisation et de la religion du père de la psychanalyse. L'essentiel de son analyse part de la nature foncièrement malveillante de l'être humain. Aussi condamne-t-il l'éthique judéo-chrétienne faisant de l'amour altruiste la loi devant présider aux relations entre les hommes et entre les peuples. Si la religion, cette névrose collective, enseigne et encense ce précepte, c'est parce qu'elle-même est à la fois fille et mère des illusions sur l'homme. A ce titre, les discours religieux prêchant la bonté naturelle de l'homme et l'impératif catégorique de vouer au prochain une affection inconditionnée, fonctionnent comme un narcotique suicidaire pour l'individu et pour la société.

« Le commandement : Aime ton prochain comme toi-même est à la fois la mesure de défense la plus forte contre l'agressivité et l'exemple le meilleur des procédés antipsychologiques du Surmoi collectif. Ce commandement est inapplicable, une inflation aussi grandiose de l'amour ne peut qu'abaisser sa valeur, mais non écarter le péril. La civilisation néglige tout cela, elle se borne à décréter que plus l'obéissance est difficile, plus elle a de mérite. Seulement, celui qui dans l'état actuel de la civilisation se conforme à pareille prescription ne fait qu'agir à son propre désavantage au regard de celui qui se place au-dessus d'elle »³⁴.

Dans notre analyse du discours freudien, nous avons décelé et dénoncé des aspects idéologiques dangereux pour l'humanité que l'auteur de *Malaise dans la civilisation* prétend protéger contre l'holocauste inhérent à cette éthique de l'amour altruiste. Ainsi nous avons pu faire observer qu'au plan éthique, les tenants de la loi du talion, de la xénophobie et du racisme pourraient insidieusement exploiter certaines déclarations de ce texte. Il en va de même au niveau politique où des partisans du totalitarisme, de la dictature du pouvoir absolu peuvent justifier des mesures liberticides au nom de l'ordre public et de l'intérêt supérieur de l'État. Dans la même

optique, l'on peut partir de la théorie de l'innéité de la violence humaine pour justifier une politique de la diplomatie armée ou de l'équilibre de la terreur dans les rapports entre les Etats. Enfin, s'appuyant sur la lecture freudienne de l'idéologie communiste, nous avons mis en exergue le refus de Freud d'admettre l'injustice socio-économique comme le moteur des tensions sociales et politiques. La pulsion agressive étant une donnée native, elle est antérieure et indépendante de la situation économique. Tout s'explique par la nature primaire de l'homme. Or, de nos jours, nul n'ignore que la pauvreté, le chômage, la récession économique constituent l'élément majeur des crises socio-politiques.

Au total, nous convenons avec Freud qu'il est périlleux d'interpréter le « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » dans le sens d'une foi aveugle en l'homme sans aucune mesure de prudence et de contrôle dans les rapports sociaux. Toutefois, le prétendu réalisme freudien postulé dans son *Malaise dans la civilisation* contre l'idéalisme de l'éthique religieuse, est plutôt un pessimisme fataliste sur la nature et la destinée de l'homme puisque selon Freud : « *Par suite de cette hostilité primaire qui dresse les hommes les uns contre les autres, la société civilisée est constamment menacée de ruine* »³⁵.

NOTES

- 1- Genèse : 1,1-25 in *La Bible de Jérusalem*, trad. L'École Biblique de Jérusalem, (Paris, Cerf, 1991), p. 31-32.
- 2- Genèse : 1,27, Op. cit., p. 32.
- 3- Lévitique : 19,18, Op. cit., p. 148.
- 4- JEAN : 13,24-25 in Op.cit., p.1552.
- 5- FEUERBACH (Ludwig), *L'Essence du christianisme*, trad. Jean-Pierre OSIER, (Paris, Gallimard, 1968), p. 426.
- 6- FREUD (Sigmund), *Malaise dans la civilisation*, trad. CH. et J. ODIER, (Paris, P.U.F., 1971), p. 61.
- 7- FREUD (Sigmund).- *Malaise dans la civilisation*, Op. cit., p. 52.
- 8- FREUD (Sigmund).- *Malaise dans la civilisation*, Op. cit., p. 53-54
- 9- FREUD (Sigmund).- *Malaise dans la civilisation*, Op. cit., p. 62.
- 10- FREUD (Sigmund).- *Malaise dans la civilisation*, Op. cit., p. 62.
- 11- FREUD (Sigmund).- *Malaise dans la civilisation*, Op. cit., p. 105.
- 12- FREUD (Sigmund).- *Malaise dans la civilisation*, Op. cit., p. 66.
- 13- FREUD (Sigmund).- *Malaise dans la civilisation*, Op. cit., p. 64.
- 14- FREUD (Sigmund).- *Malaise dans la civilisation*, Op. cit., p.64-65.
- 15- FREUD (Sigmund).- *Malaise dans la civilisation*, Op. cit., p. 61.

- 16- FREUD (Sigmund), *L'Avenir d'une illusion*, trad. Marie BONAPARTE, (Paris, Denoël et Steele, 1932), p. 79.
- 17- FEUERBACH (Ludwig), *L'Essence de la religion* in *La religion*, trad. Joseph ROY, (Paris, Librairie Internationale, 1864), p. 169.
- 18- MARX (Karl) et ENGELS (Friedrich), *Sur la religion*, trad. G.BADIA, P. BANGE et E. BOTTIGELLI, (Paris, Éditions sociales, 1972), p.42.
- 19- NIETZSCHE (Friedrich), *Volonté de puissance*, trad. H. Albert, (Paris, L.G.F., 1991), Aphorisme 324, p. 154.
- 20- FREUD (Sigmund).- *Malaise dans la civilisation*, *Op. cit.*, p.75-76.
- 21- FEUERBACH (Ludwig), *L'Essence du christianisme*, *Op. cit.*, p. 429.
- 22- FREUD (Sigmund).- *Malaise dans la civilisation*, *Op. cit.*, p. 65.
- 23- FREUD (Sigmund).- *Malaise dans la civilisation*, *Op. cit.*, p. 63.
- 24- Évangile de Saint Matthieu : 5,43 in *La Bible de Jérusalem*, *Op. cit.*, p. 1422.
- 25- FREUD (Sigmund).- *Malaise dans la civilisation*, *Op. cit.*, p. 62-63.
- 26- FREUD (Sigmund).- *Malaise dans la civilisation*, *Op.cit.*, p. 65.
- 27- HOBBS (Thomas), *Léviathan*, trad. François TRICAUD, (Paris, Éditions DALLOZ, 1999), p. 124.
- 28- FREUD (Sigmund).- *Malaise dans la civilisation*, *Op. cit.*, p. 80.
- 29- FREUD (Sigmund).- *Malaise dans la civilisation*, *Op. cit.*, p. 77.
- 30- FREUD (Sigmund).- *Malaise dans la civilisation*, *Op. cit.*, p. 68.
- 31- FREUD (Sigmund).- *Malaise dans la civilisation*, *Op. cit.*, p. 66.
- 32- MARX (Karl), ENGELS (Friedrich).- *Le Manifeste du parti communiste*, trad. Gérard CORNILLET, (Paris, Éditions Sociales, 1986), p. 88.
- 33- FREUD (Sigmund).- *Malaise dans la civilisation*, *Op. cit.*, p. 67.
- 34- FREUD (Sigmund).- *Malaise dans la civilisation*, *Op. cit.*, p. 104-105.
- 35- FREUD (Sigmund).- *Malaise dans la civilisation*, *Op. cit.*, p. 65.

BIBLIOGRAPHIE

ARISTOTE, *Politique*, trad. Jean AUBONNET, (Paris, Les Belles Lettres, 1960).

Concile Vatican II, *Constitution Pastorale « Gaudium et pes »*, trad. L'Épiscopat Français, (Paris, Spes, 1966).

Conseil Pontifical Justice et Paix, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Abidjan, CEDA / NEI, 2008).

FEUERBACH (Ludwig).-*L'Essence de la Religion* in *La Religion*, trad. Joseph ROY, (Paris, Librairie Internationale, 1864).

FEUERBACH (Ludwig).-*L'Essence du christianisme*, trad. Jean-Pierre OSIER, (Paris, François Maspero, 1968).

FREUD (Sigmund).- *L'Avenir d'une illusion*, trad. Marie BONAPARTE, (Paris, Denoël et Steele, 1932).

FREUD (Sigmund).- *Malaise dans la civilisation*, trad. CH. Et J. ODIER, (Paris, P. U. F., 1971).

FREUD (Sigmund).- *Moïse et le Monothéisme*, trad. Anne BERMAN, (Paris, Gallimard, 1967).

FREUD (Sigmund).- *Totem et Tabou*, trad. Marilène WEBER, (Paris, Gallimard, 1993).

FREUD (Sigmund).- *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, trad. Marie BONAPARTE, (Paris, Gallimard, 1927).

HOBBS (Thomas), *Léviathan*, trad. François TRICAUD, (Paris, Dalloz, 1999).

La Bible de Jérusalem, trad. L'École Biblique de Jérusalem, (Paris, Cerf, 1991).

MARX (Karl) et Engels (Friedrich).- *L'Idéologie allemande*, trad. GUY BESSE, (Paris, Éditions Sociales, 1982).

MARX (Karl) et Engels (Friedrich).- *Le Manifeste du parti communiste*, trad. Gérard CORNILLET, (Paris, Éditions Sociales, 1986).

MARX (Karl) et Engels (Friedrich).- *Sur la Religion*, trad. G. BADIA, P. BANGE et E. BOTTIGELLI, (Paris, Éditions Sociales, 1972).

NIETZSCHE (Friedrich), *Volonté de Puissance*, trad. H. Albert, (Paris, L.G.F., 1991).

ROUSSEAU (Jean-Jacques).- *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris, Nathan, 1998).

SARTRE (Jean-Paul).- *Huis clos*, (Paris, Gallimard, 1947).

SARTRE (Jean-Paul).- *L'Être et le Néant*, (Paris, Gallimard, 1943).

REMARQUES SUR L'ÉTHIQUE DE LA DISCUSSION PROPOSÉE PAR HABERMAS

YAO Kouamé

Assistant au Département de Philosophie
Université de Cocody-Abidjan (Côte d'Ivoire)

RÉSUMÉ

Conçue dans la perspective d'une reconstruction de l'impératif catégorique de Kant, la version habermassienne de l'éthique de la discussion se singularise par ses remarquables caractéristiques. Mais, les insuffisances de ses propres principes finissent de convaincre que, loin d'être une solution définitive à la question éthique des sociétés contemporaines, l'éthique de la discussion n'est qu'un horizon possible.

Mots-clés

Cognitivisme, Éthique de la discussion, Habermas, Procéduralisme, Universalisme.

ABSTRACT

Conceived in order to redefine Kant's categorical imperative, Habermas' version of discussion ethics sets itself apart by its remarkable characteristics. But the limits of his own principles definitely persuade that, far from being a definitive solution to the issue of ethics in modern societies, discussion ethics is nothing but a possible horizon.

Key words

Cognitivism, Discussion ethics, Habermas, Proceduralism, Universalism.

INTRODUCTION

Dans la philosophie occidentale, le cognitivism moral correspond aux éthiques qui, dans la tradition kantienne, restent attachées à l'idée que les questions liées à la raison pratique en général, et à la morale en particulier, sont elles aussi susceptibles de vérité. A l'opposé, le subjectivisme moral dénie aux questions pratiques toute possibilité de vérité. Selon les tenants de cette théorie, vu qu'il est impossible de fonder une morale non confessionnelle qui ne tient sa connaissance que de la raison, les jugements moraux ne sau-

raient être justifiés. Ils expriment seulement le choix d'un sujet en faveur de telle ou telle forme de vie ; choix qu'il est d'ailleurs tenté de prescrire à d'autres personnes.

Étroitement solidaire de la morale kantienne et de l'éthique de la discussion de Karl-Otto Apel, l'éthique de Habermas s'inscrit nécessairement dans la perspective cognitiviste, ainsi que le reconnaît Apel : « ... *l'éthique de la discussion (ou de la communication) est une approche que nous [Apel et Habermas] avons pour l'essentiel défendue en commun (...) L'éthique de la discussion (...) est formaliste et universaliste...* »¹. Toutefois, au cours de son évolution, la version habermassienne de l'éthique de la discussion se démarque à la fois de la morale de Kant et de l'éthique de Apel. Elle revêt désormais les caractères d'une éthique dite procédurale. Il se pose alors la question de l'opportunité de cette nouvelle orientation de l'éthique, eu égard aux exigences axiologiques des sociétés contemporaines. Qu'est-ce qui justifie le procéduralisme dans lequel Habermas engage l'éthique de la discussion ? Au demeurant, l'éthique habermassienne répond-elle vraiment aux critères d'une éthique ? Ne s'agit-il pas davantage d'une théorie du langage que d'une éthique ?

I.- FONDEMENTS DE L'ÉTHIQUE DE HABERMAS

Des réflexions de Karl-Otto Apel, premier inspirateur de l'éthique de la discussion, il ressort que, à cause de l'ampleur imprévisible des conséquences et des effets secondaires des actions collectives des hommes dans le domaine des sciences et techniques, la philosophie d'aujourd'hui doit trouver une fondation rationnelle à l'éthique contemporaine. En effet, à l'âge de la techno-science, la morale doit être une sorte de macro-éthique planétaire de la responsabilité qui fonde en raison des normes morales universellement valides. La philosophie doit relever le défi contemporain d'une morale post-métaphysique, c'est-à-dire une morale rationnelle qui ne recevrait plus ses règles de Dieu ou de la nature.

À la lecture des « *Notes programmatiques (de Habermas) pour fonder en raison une éthique de la discussion* »², l'on découvre que l'éthique habermassienne trouve elle aussi ses fondements dans la problématique contemporaine de l'éthi-

que. En effet, selon Habermas, avec l'irruption de la modernité, l'homme a renoncé à la rationalité substantielle, c'est-à-dire la croyance qu'il existe une rationalité inscrite dans la substance même du réel sous la forme d'un ordre du monde. En revanche, l'homme moderne se passionne de plus en plus de l'idée qu'une exigence de validité se trouve comprise dans les opinions que nous estimons justifiées. En somme, la modernité se définit à la fois par le renoncement à la rationalité substantielle et par la confiance dans la rationalité procédurale, désormais seule fondement de la légitimité. Toutefois, le projet d'une éthique de la discussion va s'imposer comme une exigence des sociétés contemporaines lorsque la confiance dans cette rationalité procédurale va elle-même être remise en cause par des philosophies qui récusent toute vérité possible des jugements moraux.

Mais, aux yeux de Habermas, l'éthique de la discussion, sous la plume d'un Karl-Otto Apel à la recherche d'une fondation ultime du principe moral, tombe dans les apories de la métaphysique idéaliste, alors que le véritable but de l'éthique est de réfléchir aux conditions structurelles de la recherche personnelle de la vie bonne. En effet, pour Habermas, la question éthique, à notre époque, n'est pas « *En quoi consiste la vie bonne ?* ». Elle est plutôt : « *Quelles sont les conditions et les ressources dont on a besoin pour chercher par soi même et pour soi même la vie bonne ?* ».

Par ailleurs, Habermas estime que dans les sociétés multiculturelles d'aujourd'hui, « *on ne peut plus lier la totalité des gens par un consensus à valeur substantielle, mais par un consensus portant sur la procédure de législation* »³. Aussi, la neutralité des normes d'action face aux différenciations éthiques des individus étant nécessaire à l'harmonie sociale et à l'émancipation, l'éthique, selon Habermas, ne doit pas chercher la justesse normative des préceptes moraux dans des principes substantiels. En d'autres termes, le fondement de la morale doit plutôt être cherché dans l'attitude et le point de vue adoptés par les agents moraux au cours d'une délibération.

Toutes ces observations amènent Habermas à prendre ses distances vis-à-vis de l'éthique d'Apel et à créer sa propre version fondée sur une pragmatique universelle. Comme tel-

le, l'éthique de la discussion apparaît désormais comme une science dont la fonction est de mettre au jour « *les fondements supposés universels de la rationalité de l'expérience et du jugement, de l'action et l'intercompréhension linguistique, en partant (...) du savoir préthéorique des sujets qui jugent, agissent et parlent en sujets compétents* »⁴. Pour en savoir davantage, il convient de découvrir les principaux caractères qui font la singularité de l'éthique habermassienne.

II.- FORME ET CARACTÉRISTIQUES DE L'ÉTHIQUE HABERMASSIENNE

Dans le cadre des interactions de la vie quotidienne surgissent des conflits qui perturbent l'entente mutuelle sur les normes et donc le climat sociopolitique. C'est ainsi que naissent, dans toutes communautés humaines, des discordes liées à la pratique politique, à la conduite morale, à l'orientation de la vie culturelle et à l'exercice des droits. Alors, comment atténuer ou même éviter de tels conflits ? Pour Habermas, la validité des normes, tout comme le fondement de la moralité, doit être recherchée dans le point de vue des acteurs concernés. Dans cette logique, le rôle du philosophe n'est pas d'établir la liste des normes et des préceptes moraux auxquels ceux-ci doivent se conformer. Il consiste plutôt à concevoir la méthode ou la procédure qui permet d'établir des normes justes du point de vue moral. Se conformant à cette pensée, le philosophe de Frankfort propose une théorie de la morale en tant que celle-ci est caractéristique de tout être doté de raison et de langage : l'éthique de la discussion.

Aux dires de l'auteur, sa version de l'éthique de la discussion est une exigence des sociétés actuelles car, dans le pluralisme des valeurs et de leur hiérarchisation, « *L'individualité du particulier et la validité universelle des normes ont besoin d'être médiatisées par la discussion rationnelle, c'est-à-dire par un processus public de formation de volonté lié au principe d'une communication que rien ne limite et à celui d'un consensus obtenu sans qu'intervienne la domination* »⁵. Ainsi, en dernière analyse, l'éthique de la discussion de Jürgen Habermas se veut la théorie morale qui pose les conditions de possibilité de la justi-

fication rationnelle des normes universelles au moyen d'actes de langage. Pour en saisir la singularité, il convient de découvrir ses caractéristiques majeures.

A.- Les caractères hérités de la philosophie kantienne

La philosophie morale de Habermas est en réalité une reconstruction de l'impératif catégorique de Kant avec, comme modification, une importance particulière accordée à l'analyse des actes de langage (les arguments) et aux règles de fonctionnement de la discussion. Compte tenu de cet enracinement de l'éthique habermassienne dans la morale kantienne, celle-là porte les traits fondamentaux du kantisme : le cognitivisme et l'universalisme.

1.- La dimension cognitiviste de l'éthique de la discussion

Dans sa théorie transcendantale de la connaissance, Kant s'évertue à rechercher les conditions de possibilité de la vérité formelle. Pour cette raison, l'on qualifie sa philosophie de cognitivisme puisqu'elle est orientée vers la recherche et la connaissance du vrai. S'inscrivant dans la tradition kantienne, Habermas élabore une théorie philosophique cognitiviste à la recherche des conditions de possibilité des vérités, cette fois-ci, pratiques. En effet, pour Habermas, il est possible de fonder rationnellement les normes et obligations morales, les normes sociales et lois juridiques par la discussion. Dans cette logique, les questions pratiques, c'est-à-dire celles liées à la conduite morale, aux décisions politiques et aux choix des valeurs et des normes sont elles aussi susceptibles de vérité. Et l'éthique de la discussion ne peut avoir pour objet que d'« *analyser les conditions qui rendent possible une évaluation impartiale ne s'appuyant que sur des raisons* »⁶. Mais, cette évaluation ne saurait prendre en compte les sentiments et les croyances.

Le cognitivisme dans lequel Habermas inscrit l'éthique de la discussion à deux conséquences majeures sur la morale qu'il propose. D'une part, la validité des normes et des lois

morales devant être testée à la lumière de la capacité des participants à argumenter, la vérité pratique, c'est-à-dire la normativité des règles et des lois devient nécessairement consensuelle. D'autre part, le consensus lui-même ne saurait être un accord forcé par l'autorité, ni un accord implicite et superficiel enraciné dans les habitudes des participants. Il se veut un accord explicite et critique intervenant après analyse de la situation ou de la norme problématique. Mieux, sa validité requiert qu'il soit le fruit d'une discussion argumentée entre les personnes effectivement concernées par la norme à choisir et ses conséquences. Dans cette perspective, la discussion requiert un principe d'universalisation permettant de choisir des normes universelles.

2.- Universalisation et discussion dans l'éthique habermassienne

Comme théorie, l'éthique de la discussion postule la prétention des normes à la légitimité universelle. Autrement dit, la légitimité d'une norme consiste à être acceptée comme valide par tous les interlocuteurs de la discussion ou tous les participants de l'interaction, et ce, malgré leur différence de culture, de croyance, d'intérêt ou d'époque. En effet, selon Habermas, la légitimité d'une norme dépend du caractère universalisable des intérêts qui la sous-entendent. En clair, une norme moralement fondée est une norme qui garantit la satisfaction d'« *intérêts universalisables* »⁷. Mais qu'est-ce qu'un intérêt universalisable ? Comment distinguer les intérêts universalisables de ceux qui ne le sont pas ? Des intérêts sont dits universalisables ou généralisables lorsqu'ils sont acceptés comme ceux et seulement ceux qui réalisent une volonté générale et qui, par conséquent, peuvent faire l'objet d'un consensus. Mais dans un contexte de pluralisme des valeurs et des intérêts, il est évident qu'il peut y avoir des désaccords sur la définition des intérêts universalisables devant commander les obligations morales. Dès lors, face à cette pluralité des orientations axiologiques possibles, face à des intérêts chaque fois personnels, « *à quel titre et de quelle manière est-il possible de fonder en raison des commandements et des normes ?* »⁸

Selon Habermas, pour résoudre l'éventuelle opposition des agents moraux sur les normes en discussion, il faut recourir à un principe-passerelle qui tient lieu de règle argumentative universelle : c'est le « *principe d'universalisation (U)* »⁹. Le principe moral (U) est inspiré du principe d'induction en vigueur dans les sciences empiriques. En effet, dans l'ordre des questions théoriques, quand on veut obtenir un accord sur une hypothèse à caractère universel, il faut parvenir à surmonter les divergences qui subsistent toujours entre les observations singulières et l'hypothèse universelle. A cette fin, on doit disposer d'un « *principe-passerelle* » : le principe d'induction. De même, et par analogie, pour obtenir le consensus sur un énoncé pratique (maxime, loi juridique, décision politique, ...), il faut un principe-passerelle équivalent, jouant un rôle similaire à celui du principe d'induction dans le discours scientifique. Voilà pourquoi, à l'image du principe d'induction, le principe moral d'universalisation (U) est un principe procédural, c'est-à-dire un principe qui garantit le caractère impersonnel ou universel des normes morales valides. Ainsi, lorsqu'un participant à la discussion affirme qu'une norme est moralement valide, il prétend en même temps qu'il dispose d'arguments permettant de convaincre quiconque est concerné par la validité morale de la norme en question, pourvu qu'un dialogue s'établisse.

Le principe (U) est ainsi libellé : « *Toute norme valable doit donc satisfaire la condition selon laquelle : les conséquences et les effets secondaires qui (de manière prévisible) proviennent du fait que la norme a été universellement observée dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout un chacun peuvent être acceptés par toutes les personnes concernées* »¹⁰. A travers cette formulation, on perçoit la fonction que Habermas assigne au principe (U) : indiquer une procédure qui rende nécessaire le passage de ce que chaque participant à la discussion constate à un énoncé universel qui contraigne quiconque est concerné à adopter la perspective de tous les autres.

Par ailleurs, tel qu'énoncé, le principe (U) pose deux exigences cognitives essentielles : une exigence conséquentialiste et une exigence dialogique. La première implique que les agents moraux examinent si toutes les personnes suscepti-

bles d'être affectées dans leurs possibilités d'action pourraient accepter les conséquences et les effets secondaires que l'application générale de la norme adoptée peut avoir sur leurs intérêts dans toutes les situations où cette norme pourrait s'appliquer. La deuxième exigence consiste en la nécessité de prendre en considération les intérêts et le point de vue de chaque personne concernée. Or, une personne ne peut juger le sort réservé à autrui sur la base de ses propres préférences et de ses seules convictions morales. Elle doit confronter ses propres convictions à celles des autres. Survient alors le dépassement du point de vue subjectif au profit d'un point de vue intersubjectif. Nécessairement, le principe d'universalisation (U) de Habermas rompt avec le caractère monologique du teste d'universalisation en vigueur dans la morale Kantienne, à savoir: « *Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en LOI UNIVERSELLE DE LA NATURE* »¹¹. D'ailleurs, Habermas ne s'en cache pas, lui qui écrit :

« Au lieu d'imposer à tous les autres une maxime dont je veux qu'elle soit une loi universelle, je dois soumettre ma maxime à tous les autres afin d'examiner par la discussion sa prétention à l'universalité. Ainsi, s'opère un glissement : le centre de gravité ne réside plus dans ce que chacun peut souhaiter faire valoir, sans être contredit, comme étant une loi universelle, mais dans ce que tous peuvent unanimement reconnaître comme une norme universelle »¹². En définitive, le principe d'universalisation consacre le caractère foncièrement dialogique de toute discussion qui se veut rationnelle, et dont l'objet est de déterminer de façon consensuelle la justesse morale d'une norme.

Afin de rendre opératoire le principe (U), Habermas lui associe, comme complément nécessaire, un principe de la discussion (D). Celui-ci affirme : « *Une norme ne peut prétendre à la validité que si toutes les personnes qui peuvent être concernées sont d'accord (ou pourraient l'être) en tant que participants à une discussion pratique sur la validité de cette norme* »¹³. L'articulation nécessaire du principe (U) et du principe (D) implique que l'éthique contemporaine soit une éthique de

la discussion. En effet, s'il est vrai qu'une norme n'est valide que dans la mesure où tout ce qui résulte de son application universelle pourrait être accepté par toutes les personnes concernées (Si (U) est vrai), alors, l'éthique contemporaine doit prendre pour principe que seule la discussion argumentative fonde la validité d'une quelconque norme (principe (D)).

B.- Les caractères singuliers de l'éthique habermassienne

1.- Une éthique procédurale dotée de trois vertus

Dans la théorie discursive (l'éthique de la discussion) proposée par Habermas, le principe moral d'universalisation (U) fonctionne comme une règle argumentative; il fonde et garantit le consensus devant légitimer toute maxime d'action. Mais, à ce stade de ses recherches, Habermas est confronté à une difficulté majeure : « *Comment le principe d'universalisation, qui est le seul à pouvoir rendre possible l'entente mutuelle par l'argumentation, peut-il être lui-même fondé en raison ?* »¹⁴. La solution de l'auteur consiste à définir une logique de l'argumentation permettant de prouver la validité des actes de langage. Ainsi, lors de la discussion, l'argumentation prend le statut d'une procédure, c'est-à-dire d'un processus d'intercompréhension qui place les différents acteurs dans une situation où, sur la base de la bonne foi et de la reconnaissance intersubjective (des compétences), ils testent librement la validité des normes. A la différence de la logique formelle qui ne concerne que la cohérence logique des unités sémantiques, la logique de l'argumentation porte sur la compatibilité des normes thématiques dans des arguments. Elle est, de ce fait, un ensemble de principes universels au contenu normatif et cognitif qui rendent possible la discussion rationnelle. Nous avons en exemple : « *Dans les argumentations, les participants doivent pragmatiquement présupposer qu'en principe, tous les concernés participent en tant qu'êtres libres et égaux à une recherche coopérative de la vérité où ne vaut que la seule force de l'argument meilleur* »¹⁵. Autrement dit, le point de vue le mieux expliqué, le mieux défendu par l'argumentation et

qui répond aux intérêts et aux intentions de tout un chacun, est celui qui doit recevoir l'adhésion de tous.

A la lumière de ces règles de l'argumentation morale, il convient de noter que le procéduralisme de l'éthique de Habermas réside dans le fait que la légitimité des règles morales ne porte pas sur le contenu substantiel, mais sur la méthode à suivre pour parvenir à une intercompréhension sur cette légitimité. Mieux, le procéduralisme confère à l'éthique de la discussion, non seulement un critère de délibération collective des normes devenues problématiques, mais surtout, un critère de justesse morale et une procédure de mise à l'épreuve critique des normes.

Par ailleurs, grâce à son caractère procédural, la discussion publique de la justesse morale des normes révèle, au profit des participants, ses vertus informative, formative et morale¹⁶. La vertu informative s'explique par le fait que, de façon générale, les préférences et opinions morales des acteurs de l'interaction sociale sont confuses, incomplètes et même contradictoires. Or, une délibération publique, prenant en considération les intérêts et les valeurs des personnes concernées, permet à chacune de réviser ses propres opinions et de les rendre plus claires et plus cohérentes. Dès lors, la discussion morale se fait à partir d'une connaissance enrichie par l'information mutuelle des préférences et opinions actuelles et des perspectives qu'elles ouvrent. En clair, grâce à la vertu informative, la différence de niveau de culture et d'interprétation des participants n'est plus un frein au consensus. Les contradictions culturelles et interprétatives peuvent être surmontées. Magnifiant cette vertu de l'éthique de la discussion, Habermas écrit : « *Ce n'est qu'en étant participants à un dialogue inclusif visant un consensus que nous sommes amenés à exercer la vertu cognitive d'empathie eu égard à nos différences réciproques qui se manifestent dans la perception d'une situation commune* »¹⁷. Quant à la vertu formative de la délibération publique, elle réside, d'une part, dans la capacité de celle-ci à entraîner les agents moraux à l'exercice du jugement évaluatif et normatif. D'autre part, elle consiste à développer, chez les acteurs de l'interaction, des compétences communicationnelles telles que le respect de soi

et des autres, le débat argumentatif, les dispositions à justifier leurs actions et leurs convictions morales. Par vertu morale de la discussion, il faut comprendre la liberté et l'impartialité parfaite qu'exige toute pratique argumentative visant à établir qu'une norme est légitime et donc doit être en vigueur.

2.- Une éthique déontologique

Une autre singularité de l'éthique de la discussion telle que conçue par Habermas se trouve être son caractère déontologique. En effet, sous la plume de Jürgen Habermas, l'éthique discursive se soucie d'établir les conditions de justice à partir desquelles chaque citoyen peut poursuivre son idéal de bonheur.

3.- Une éthique post-conventionnelle de principes

Faisant la distinction entre principes de justice universalistes et règles conventionnelles propres à une communauté nationale concrète ou à une culture particulière, l'éthique de Habermas conduit à la découverte de normes qui peuvent valoir pour tous interlocuteurs de la discussion, et ce, au-delà des limites étroites de la culture et de l'époque données.

4.- Une éthique modeste

L'éthique de la discussion de Habermas peut être qualifiée de « *modeste* »¹⁸ car elle ne prétend pas prescrire ou dicter la légitimité des règles morales. Convaincu que la normativité des règles et des lois concernant la vie bonne ne peut être l'affaire d'un seul individu, Habermas confie à l'éthique de la discussion la tâche de réaliser la dimension intersubjective de toutes normes morales.

III.- LES LIMITES DE L'ÉTHIQUE DE LA DISCUSSION DE HABERMAS

L'analyse de la version habermassienne de l'éthique de la discussion révèle quelques insuffisances essentiellement dues à l'exigence conséquentialiste du principe moral d'universalisation (U). Lesquelles insuffisances nous astreignent à une remise en cause de la théorie éthique de Habermas.

A.- Les principes d'universalisation (U) et de la discussion (D) sont-ils applicables ?

En faisant de la recherche du consensus rationnel sa priorité, l'éthique de Habermas est confrontée à des situations comportant des conflits de valeurs impossibles à surmonter à l'aide de la seule raison discursive. En effet, dans un espace aussi démocratique que celui déterminé par la théorie de l'éthique de la discussion, la communication langagière est en soi un risque de dissensus, c'est-à-dire de désaccords entre des positions définitivement inconciliables. Au regard de l'inévitable différence de niveaux de langue, de culture et d'interprétation, le principe de la discussion (D) présente le danger d'une ouverture démocratique excessive pouvant conduire à un dialogue de sourds. Qu'il soit avéré ou implicite, le dissensus laisse croire à l'impossibilité d'appliquer le principe (D) de l'éthique de la discussion dans une situation de vie concrète. Comme l'écrit Chantal Mouffe, « *il ne peut y avoir de consensus qui ne soit fondé sur une forme ou l'autre d'exclusion* »¹⁹. Aussi, la conception habermassienne de l'éthique de la discussion apparaît-elle comme un mythe, c'est-à-dire un projet à la fois irréaliste et utopique.

Pour sortir l'éthique contemporaine de l'utopie de la transparence, de l'harmonie et de la réconciliation parfaites où l'a placée Habermas, ne faudra-t-il pas reconnaître et accepter le conflit et la pluralité des points de vue comme des conditions de possibilité de la liberté et du bien-être auxquels aspire toute société humaine ? Pourquoi l'éthique ne deviendrait-elle pas « *une éthique de la décision* »²⁰, c'est-à-dire une éthique qui, refusant une résorption de l'altérité dans un tout unifié et harmonieux, l'accepte plutôt comme la condition même de l'idéal démocratique ?

Par ailleurs, l'exigence conséquentialiste du principe d'universalisation (U) se heurte à l'incapacité des hommes à prévoir toutes les conséquences et tous les effets secondaires de l'application d'une norme dans toutes les situations d'application possibles. En effet, la condition humaine, fondamentalement marquée par la finitude et l'incertitude, empêche que notre jugement moral puisse satisfaire à cette exigence. En somme, si en théorie, l'éthique de la discussion de Habermas est d'une pertinence avérée, dans la pratique du vécu quotidien, ses propres principes pourraient la rendre inopérante.

B.- L'éthique de la discussion, une théorie au statut confus

Pour fonder en raison (justifier rationnellement) son principe moral d'universalisation (U), Habermas fait appel à l'analyse pragmatique du langage. En fin de compte, l'éthique procédurale de la discussion de Jürgen Habermas ne repose que sur des considérations propres au langage et à la communication. On n'y perçoit nulle part une doctrine qui expose des normes de la conduite morale comme le suggère la définition, au sens propre, du mot éthique : « *Partie de la philosophie traitant du bien et du mal, des normes morales, des jugements de valeurs et opérant une réflexion sur ce ensemble* »²¹. Elle n'est pas non plus un ensemble de préceptes moraux auxquels est soumise la pratique de la discussion rationnelle. En somme, l'éthique de la discussion de Habermas est, en vérité, une technique, c'est-à-dire une méthode procédurale de délibération qui permettrait aux participants à l'interaction communicationnelle de converger vers un consensus rationnel malgré la divergence des intérêts, des valeurs et des cultures auxquels ils sont rattachés. Cette technique est destinée, non pas à produire les moyens d'atteindre le but de la vie (le bonheur), mais à découvrir des normes justes du point de vue moral. Dans ce cas, ne serait-ce pas par abus que Habermas considère sa théorie comme une éthique ? La remise en cause du statut de l'éthique proposée par Habermas est légitime, d'autant plus que l'auteur lui-même donne un particulier à ce mot : « *Par « éthique », j'entends tous les enjeux qui sont reliés à une conception de la vie bonne ou d'u-*

*ne vie qui ne s'est pas passée en vain. Les questions éthiques ne peuvent être jugées à partir du point de vue « moral » ou l'on se demande si telle ou telle chose « est également bonne pour chacun » »²². A notre sens, la version habermassienne de l'éthique de la discussion est, en définitive, une théorie philosophique du langage et non une éthique, car, si l'on s'en tient à son étymologie grecque « *éthos* » signifiant « *les mœurs* », l'éthique se veut plutôt une étude philosophique des normes morales et des jugements moraux.*

CONCLUSION

L'éthique de la discussion, telle que développée par Habermas, vise à dépasser le subjectivisme de certaines éthiques contemporaines. En effet, la thèse subjectiviste suppose qu'en morale, il est impossible d'aplanir le différend suscité par les questions de principe. Pour invalider une telle supposition, Habermas conçoit, pour son éthique de la discussion, un principe à même de provoquer un consensus dans l'évaluation morale : le principe d'universalisation (U). Afin de garantir l'impartialité (l'objectivité) des participants à la discussion, ce principe exclut que l'argumentation conduisant à reconnaître la justesse morale d'une norme puisse être monologique. Il impose donc l'adoption du principe (D) comme règle de la discussion rationnelle. Le mérite de Habermas, en fondant sa version de l'éthique de la discussion sur la complémentarité nécessaire des principes (U) et (D), c'est d'avoir conçu le projet d'une éthique contemporaine à la fois cognitive, universaliste, procédurale et déontologique.

Malgré ses vertus, l'éthique de la discussion, telle que conçue par Habermas, n'échappe pas aux critiques. En effet, en faisant du consensus le préalable à la justesse morale des normes, cette théorie s'expose aux apories de l'utopie et de l'idéalisme abstrait. Par ailleurs, la théorie morale de Habermas arbore sans convaincre son statut d'éthique, car elle n'expose aucune doctrine morale.

En tout état de cause, Habermas aura eu le mérite de définir la rationalité inhérente à la communication langagière comme le nouveau paradigme de la moralisation des rapports sociaux.

NOTES

- 1- APPEL (K. O.)- « L'éthique de la discussion : sa portée, ses limites » in *Encyclopédie philosophique universelle*, (Paris, P. U. F., 1989), tome 1, p. 154.
- 2- HABERMAS (Jürgen).- *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. Chr. Bouchindhomme, (Paris, Champs-Flammarion, 1999), p. 63-130.
- 3- HABERMAS (Jürgen).- « Les luttes pour la reconnaissance dans les États constitutionnels » in GAILLARD (F.), POULAIN (J.) et SCHUSTERMAN (R.). - *La modernité en questions. De Richard Rorty à Jürgen Habermas*, (Paris, CERF, 2006), p. 378.
- 4- HABERMAS (Jürgen).- *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Op. cit., p. 36.
- 5- HABERMAS (Jürgen).- *Profilis philosophiques et politiques*, trad. J. R. LADMIRAL et M. B. de LAINAY, (Paris, Gallimard, 1987), p. 270.
- 6- HABERMAS (Jürgen).- *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Op. cit., p. 64.
- 7- Habermas a introduit ce concept dans sa pensée philosophique à partir de son œuvre *Raison et Légitimité. Problèmes de légitimité dans le capitalisme avancé*, trad. J. LACOSTE, (Paris, Payot, 1978), p. 150.
- 8- HABERMAS (Jürgen).- *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Op. cit., p. 86.
- 9- HABERMAS (Jürgen).- *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Op. cit., p. 78.
- 10- HABERMAS (Jürgen).- *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Op. cit., p. 86-87.
- 11- KANT (Emmanuel).- *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. DELBOS, (Paris, Ed. Delagrave, 1999), p. 137.
- 12- HABERMAS (Jürgen).- *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Op. cit., p. 89.
- 13- HABERMAS (Jürgen).- *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Op. cit., p. 87.
- 14- HABERMAS (Jürgen).- *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Op. cit., p. 65.
- 15- HABERMAS (Jürgen).- *De l'éthique de la discussion*, trad. M. HUNYADI, (Paris, Champs-Flammarion, 1999), p. 61.
- 16- Cette partie est inspirée de Hervé Pourtois, « Le point de vue moral et le principe d'universalisation. De Kant à Habermas » http://www.uclouvain.be/cps/ulc/doc/etes/documents/DOC_048_Pourtois.pdf (consulté le 05/10/2012).
- 17- HABERMAS (Jürgen).- *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*, (Paris, Grasset, 2003), p. 18.
- 18- CORTINA (A.)- « Éthique de la discussion et fondation ultime de la raison » in *Histoire de la philosophie politique* (Paris, Calmann-Lévy, 1999), tome 5, p. 191.
- 19- MOUFFE (Chantal).- « Éthique de la décision ou éthique de la discussion ? » in GAILLARD (F.), POULAIN (J.) et SCHUSTERMAN (R.)- *La modernité en questions. De Richard Rorty à Jürgen Habermas*, (Paris, CERF, 2006), p. 327.
- 20- MOUFFE (Chantal).- *Ibidem*, p. 330.

- 21- RUSS (Jacqueline).- *Dictionnaire de philosophie*, (Paris, Bordas, 1991), p. 97.
 22- HABERMAS (Jürgen).- « Les luttes pour la reconnaissance dans les États constitutionnels », *Op. cit.*, p. 370-371.

BIBLIOGRAPHIE

APPEL (K. O.).- « L'éthique de la discussion : sa portée, ses limites » in *Encyclopédie philosophique universelle*, (Paris, P. U. F., 1989), tome 1.

CORTINA (A.).- « Éthique de la discussion et fondation ultime de la raison » in *Histoire de la philosophie politique* (Paris, Calmann-Lévy, 1999), tome 5.

HABERMAS (Jürgen).- *Profils philosophiques et politiques*, (Paris, Gallimard, 1987).

HABERMAS (Jürgen).- *Morale et Communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, (Paris, Cerf, 1986).

HABERMAS (Jürgen).- *De l'éthique de la discussion*, (Paris, Cerf, 1992).

HABERMAS (Jürgen).- *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*, (Paris, Grasset, 2003).

HABERMAS (Jürgen).- « Les luttes pour la reconnaissance dans les États constitutionnels » in GAILLARD (F.), POULAIN (J.) et SCHUSTERMAN (R.).- *La modernité en questions. De Richard Rorty à Jürgen Habermas*, (Paris, CERF, 2006).

KANT (Emmanuel).- *Fondements de la métaphysique des mœurs*, (Paris, Delagrave, 1999).

MOUFFE (Chantal).- « Éthique de la décision ou éthique de la discussion ? » in GAILLARD (F.), POULAIN (J.) et SCHUSTERMAN (R.).- *La modernité en questions. De Richard Rorty à Jürgen Habermas*, (Paris, CERF, 2006).

RUSS (Jacqueline).- *Dictionnaire de philosophie*, (Paris, Bordas, 1991).

NIETZSCHE, APÔTRE DE PAIX OU DE GUERRE ?

Dagnogo BABA

Département de Philosophie
Université de Bouaké (Côte d'Ivoire)

RÉSUMÉ

En définissant l'homme comme un être caractérisé par la force pulsionnelle dont le corps sert de résidence, Nietzsche fait du dressage de cette force le fondement psychophysiologique de l'éducation qui mène à la paix. Si par ce dressage, on accule la brute force instinctive dans sa tanière animale, alors, l'homme dégénère et devient un être violent qui, se nourrissant de haine, éprouve du dégoût et de l'indignation pour l'homme. Pour Nietzsche, le dressage qui libère l'homme de la servitude de la violence, consiste à transformer la violente force brutale et animalière en une force noble et sociétale qui cultive les valeurs humaines et permet à l'homme d'améliorer les limites de sa souveraineté. Ainsi, c'est en tant que des êtres souverains s'accordant à se soumettre les uns aux autres, que les hommes, par compromis, construisent la paix.

Mots-clés

Compromis, Éducation, Faiblesse, Guerre, Instinct, Paix.

ABSTRACT

By defining man as a being characterized by instinctive impulses, Nietzsche does of the education of at being the foundation of peace. This education consists not in attacking brute force in its animalistic arena in order to transform man in a violent being who, through resentment, feels disgust and indignation for man, but rather cultivate it in the quest for perfection so as to invest it into noble actions, which continuously improve the limits of man's sovereignty. Thus, it is as sovereign human beings agreeing to submit to one another that human beings build peace through compromise.

Keys words

Compromise, Education, Weakness, War, Instinct, Peace.

INTRODUCTION

Dans l'histoire de la philosophie, Nietzsche est considéré comme un penseur dont le langage est l'un des plus violents de l'histoire de la philosophie. Des auteurs comme André Comte Sponville dans son ouvrage intitulé *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*¹, le traitent de penseur belliciste qui fait du concept et de l'usage de la force, le fondement de sa philosophie. Certes, l'utilisation abondante des notions de force, de violence et de guerre font de lui à première vue un apologiste de la guerre. C'est pourquoi, s'il n'est pas accusé par des penseurs comme *Robert Farré*² ou *Domenico Losurdo*³ d'être un philosophe réactionnaire, précurseur de l'antisémitisme, ce sont des idéologues de l'antisémitisme comme *Alfred Rosenberg*⁴ qui se reconnaissent en lui et l'admirent comme précurseur de l'idéologie antisémitisme allemand. Ou bien, si ce ne sont pas des événements comme l'édification des archives Nietzsche par Hitler, c'est la remise de la canne du philosophe à Hitler par sa sœur qui font de lui un idéologue de l'hitlérisme. Mais, est-ce-que toutes ces accusations et admirations nous permettent-elles de traiter Nietzsche d'un apologiste de la guerre ? Faut-il voir au travers de ses textes enflammant qu'il est un belliciste faisant de la guerre une fin en soi et un moyen de fortification de la nature humaine ? N'y aurait-il pas chez ce penseur et au-delà de ses concepts belliqueux, des indices d'un souci de paix et de réconciliation entendue comme une communion sociale ?

Certes Nietzsche glorifie la guerre, mais la guerre qu'il glorifie est celle de la régénération de la race humaine. Elle n'est pas celle qui écrit l'histoire de l'humanité dans le sang des guerriers. Loin de nous conduire à un eugénisme purificateur de race, elle est la vie qui s'affirme dans l'adversité du devenir souverain. Elle est une lutte purificatrice que chaque homme mène contre lui pour se libérer de la servitude des sentiments (haine, jalousie, désir de vengeance, ressentiment) qui se retournent contre la vie. Cette quête de liberté fait de nous des êtres souverains qui, en promettant de se soumettre les uns aux autres, par ce compromis, nous devenons ainsi des artisans de paix.

Telle est la thèse fondatrice de cette réflexion que nous allons mettre en évidence dans les limites de cet article à travers trois principaux axes. Le premier consistera à montrer comment, à partir de la culture (dressage) des pulsions instinctives animales, l'on arrive à éduquer l'homme pour faire de lui un être souverain (le surhomme), artisan de la paix (I). Dans le deuxième, nous indiquerons que la paix, en tant qu'œuvre de souveraineté, est une guerre de régénérescence contre la dégénérescence humaine (II). Quant au troisième axe, il est le chemin qui nous conduira à la notion nietzschéenne de la paix pensée comme un compromis entre souverains (III).

I.- L'ÉDUCATION DU SURHOMME, L'ARTISAN DE LA PAIX

Les drames qu'a traversé le dernier siècle et ceux dans lesquels ce nouveau siècle a fait sa naissance ont été si cruels qu'il est nécessaire pour nous de questionner à nouveaux frais, l'humanité qui décline inexorablement vers le néant. Ces drames sont des formes exagérées du « nihilisme »⁵. Pour Nietzsche, le nihilisme est l'expression de la négation de la vie ; le sentiment de dégoût et de l'indignation que l'homme éprouve à l'égard de l'homme. Il est « *la volonté qui se retourne contre la vie* »⁶. Ces formes cruelles du nihilisme nous rendent si désespérant que nous n'avons plus confiance à la raison. En nous éduquant aux valeurs sociales, intellectuelles, morales et surtout religieuses, cette faculté devrait libérer l'homme de tous les violents comportements qui font de lui une féroce bête sauvage qui sème la désolation. Par cette éducation, l'homme devenait un être sociétal qui se comporte « *comme maître et possesseur de la nature* »⁷. Malheureusement, vu les drames qui endeuillent l'humanité, nous sommes en droit de constater la faillite de la raison et par conséquent, de prendre notre destinée en mains en nous réinterrogeant. C'est à cet exercice d'interrogation que Nietzsche s'adonne en nous enseignant un nouveau type d'homme (le surhomme, l'individu souverain) artisan d'un nouvel ordre social orienté vers la culture des valeurs qui respectent la souveraineté et la dignité humaine.

Selon Nietzsche en effet, l'homme n'est pas un être gouverné uniquement par la raison comme le classicisme ecclésiastique et le *cartésianisme*⁸ l'enseignent. En plus d'être un être de raison, il est aussi un être de pulsions, de sentiments, d'instincts grégaires, de forces et de volonté de puissance contradictoires qui cohabitent dans le corps. C'est pourquoi il pense le corps comme « *une grande raison, une pluralité avec un sens unique, une guerre et une paix, un troupeau et un pasteur* »⁹, un inconnu montreur de route¹⁰ qui nous permet de comprendre et d'expliquer les comportements (paisible et agressif) de l'homme. Le corps est une autre voie d'accès à la connaissance de l'homme sans lequel, dit Nietzsche, « *je ne crois à la validité d'aucune recherche* »¹¹ sur l'homme ni d'aucune éducation de celui-ci. Déterminé par le corps, l'éducation qui est la première forme de lutte de l'homme contre lui-même, commence par la connaissance de soi à travers celle du corps. Mais, pour des raisons religieuses et morales, il (l'homme) est ignoré, méprisé et/ou dénigré comme un corps spécifié par les pulsions instinctives. C'est cette ignorance, ce mépris et ce dénigrement de soi comme corps que Spinoza, avant Nietzsche, dénonce en ces termes : « *personne, en effet, n'a jusqu'ici déterminé ce que peut le corps, c'est-à-dire l'expérience n'a jusqu'ici enseigné à personne ce que, grâce aux seules lois de la nature, - en tant qu'elle est uniquement considérée comme corporelle, - le corps peut ou ne peut pas faire, à moins d'être déterminé par l'esprit* »¹². Si l'homme s'ignore comme corps, il ne saura jamais de quoi il est capable. Il ne se comprendra jamais et ne saura jamais pourquoi il se comporte de telle ou telle autre manière. Et on continuera cependant à discuter toujours de l'esprit et de la conscience en faisant de l'homme un être de raison dont la vertu est d'être un être pensant, un être à qui la raison confère l'autonomie de penser et d'agir. On continuera également à ignorer ce que sont les forces du corps et de quoi elles sont capables. On ne connaîtra jamais l'homme pour ensuite le comprendre dans ses comportements. C'est la raison pour laquelle Nietzsche pense que nous devons d'abord chercher à connaître l'homme dans sa dimension physio-psychologique afin de comprendre son comportement.

Pour Nietzsche, la meilleure méthode qui conduit à la connaissance de l'homme est la physio-psychologie. Cette étude à la fois morphologique et psychologique, saisit l'homme à partir des relations que le corps tisse avec la psyché humaine. C'est pour cela que Nietzsche définit la psychophysiologie comme « *la voie qui mène aux problèmes fondamentaux* »¹³ de l'homme, à savoir les instincts vitaux qui constituent le soubassement de sa vie. Cette étude *morphologique*¹⁴ est la science qui évalue l'interdépendance des « *bons* » et des « *mauvais* » *instincts*¹⁵. Par cette méthode, il ne pose plus le problème de l'homme en termes ontologiques, mais en termes psychophysiologiques de la vie.

Contrairement au classicisme ecclésiastique et cartésien qui pense l'homme comme un être raisonnable et rationnel, Nietzsche fait du corps la principale faculté de connaissance et d'action de l'homme. Pour lui, c'est le corps qui communique à l'esprit toutes ses connaissances afin que celui-ci, comme un serviteur, se charge de les organiser pour ensuite les mémoriser et les communiquer à l'extérieur. Le corps, composé « *de nombreuses âmes mortelles* »¹⁶ qui, comme des êtres vivants, croissent, se développent, s'intensifient, se reproduisent et dépérissent, écrit la vie de l'homme. À cet effet, dit Nietzsche, « *ces êtres vivants microscopiques qui constituent notre corps ne sont pas pour nous des atomes spirituels, mais des êtres qui croissent, luttent, s'augmentent ou dépérissent : si bien que leur nombre change perpétuellement et que notre vie, comme toute vie, est en même temps une mort perpétuelle* »¹⁷. Ces nombreuses petites âmes mortelles sont perpétuellement en conflit les unes contre les autres soit pour dominer soit pour lutter contre une domination subie. Par cette confrontation, elles donnent à l'homme son dynamisme et lui permettent de créer sa propre sphère vitale (*Lebenssphäre*). Celles qui dominent sont des forces actives, vives, laborieuses, énergétiques et qui, par leur efficacité, poussent l'homme à l'action. Celles qui sont dominées, réagissent contre la domination et cette résistance fait d'elles des forces réactives. Chaque force se détermine ainsi dans son rapport avec les autres.

C'est cette combinaison complexe des rapports de forces qui détermine l'homme en tant que corps. Elle est ce que

l'homme conserve encore comme héritage légué par la nature. C'est contre cet attribut naturel, animal, sauvage et barbare que luttent la morale, la religion, la philosophie, la société et la politique. Cette lutte dont l'objectif est de provoquer la satiété et le dégoût, consiste à implanter des règles dans l'instinct. Et les conséquences de cette implantation sont l'affaiblissement et l'épuisement général de *l'homme*¹⁸.

Or, comme le dit Nietzsche, vouloir combattre la violence instinctive de l'homme afin de faire de lui un être paisible et sociable, cela n'est pas en notre *pouvoir*¹⁹. C'est la raison pour laquelle il pense que, les instincts étant comme des « *organes supérieurs, actions, sentiments, états de sensation enchevêtrés les uns aux autres, qui s'organisent, se nourrissent* »²⁰, doivent être éduqués, élevés, cultivés et non combattus. En les éduquant, nous faisons d'eux le fondement naturel de la paix, de la concorde, de la convivialité, de la souveraineté. Mais, lorsqu'ils sont combattus, acculés comme un animal sauvage dans sa tanière, ils deviennent la source psychologique des sentiments dont se nourrissent toutes les violences vindicatives.

L'éducation de l'homme ne doit donc pas être une lutte contre les pulsions primitives, mais à les dresser, à les encadrer de telle sorte qu'elles deviennent la source d'énergie des actions qui ajoutent de la valeur à l'homme. C'est ainsi que l'on arrive à « *élever et à discipliner l'homme, (cet animal pour qu'il) puisse faire des promesses* »²¹. La théorie nietzschéenne de l'éducation s'articule autour des verbes « dresser, élever et cultiver » qui expriment la nature animale de l'homme. Comme une bête sauvage, il doit être dressé par la rigoureuse force de l'éducation. Ce dressage consiste à convaincre le *corps*²². Dans la psychophysiologie de Nietzsche, convaincre le corps, c'est dompter la brute force instinctive et l'orienter dans le sens d'une sublimation vers les actions nobles et humanistes. C'est ainsi que l'on amène le corps à sa raison, à sa vérité, à sa nature exacte. Le sort du peuple et de l'humanité dépend de ce dressage. Il est d'une importance décisive, dit Nietzsche, que « *la culture commence au bon endroit (et pas par l'âme, comme le voulait la funeste superstition des prêtres et demi-prêtres) : le bon endroit, c'est le corps, l'apparence physique, le régime, la physiologie- et le reste suit de lui-*

même... »²³. Au terme de cette « tâche paradoxale que la nature s'est proposée vis-à-vis de l'homme ? »²⁴, l'homme obtient sa souveraineté. Ce devenir souverain de l'homme est semblable au processus végétatif de constitution d'un fruit qui, ayant atteint le terme de son développement, devient si délicieux et agréable à la consommation que personne ne peut s'en passer. Il devient nourrissant pour tous les âges et pour tous les états de santé. De même, si l'homme atteint la souveraineté, il devient un impératif pour le bon développement de la société, une nécessité pour le devenir excellent de la culture, un artisan parfait de la paix que recherchent toutes les sociétés. C'est cette image métaphorique du devenir souverain de l'homme qu'il nous enseigne en ces termes :

« À l'endroit où l'arbre mûrit enfin ses fruits, où la société et sa moralité des mœurs présentent enfin au jour ce pour quoi elles n'étaient que moyens : et nous trouverons que le fruit le plus mûr de l'arbre est l'individu souverain, l'individu qui n'est semblable qu'à lui-même, l'individu affranchi de la moralité des mœurs, (...), bref l'homme à la volonté propre, indépendante et durable, l'homme qui peut promettre, celui qui possède en lui-même la conscience fière et vibrante de ce qu'il a enfin atteint par là, de ce qui s'est incorporé en lui, une véritable conscience de la liberté et de la puissance, enfin le sentiment de l'accomplissement de l'homme »²⁵.

Cet « individu souverain », pour vivre heureux, vit en accord avec lui-même et avec la nature. Son bonheur consiste à être indépendant et à être le maître de lui-même. Être maître de soi-même, pour Nietzsche, c'est avoir la capacité de « pouvoir répondre de soi et répondre avec orgueil, donc aussi pouvoir s'approuver soi-même »²⁶. Si Nietzsche fait du devenir souverain la finalité de l'éducation, le chemin qui conduit à cette fin est la lutte pour la domination de soi et non pas celle de la domination de l'autre. À cet effet, dit Nietzsche, « c'est à partir de soi que toujours à nouveau il se faut dominer »²⁷.

Comme nous pouvons le constater chez Nietzsche, l'éducation est une sorte de violence qui sanctifie la vie. Elle l'ennoblit par les valeurs qu'elle y ajoute. Cette violence, créatrice de valeurs, contraint au devenir meilleur. Elle une néces-

sité intrinsèque à la vie. C'est pourquoi chez Nietzsche, la vie (active) est pensée comme « *essentiellement assimilation, offense, violence à l'endroit de l'étranger et du plus faible, oppression, dureté, soumission à ses propres formes, incorporation et, tout au moins, exploitation* »²⁸. Tout homme actif qui crée des valeurs, non seulement a, mais aussi est une « *volonté de puissance incarnée, il voudra croître, gagner du terrain, accaparer, atteindre la prépondérance-non pas on ne sait par quelle moralité ou immoralité, mais seulement parce qu'il vit, et parce que la vie est précisément volonté de puissance* »²⁹. C'est ce devoir naturel de croissance qui nous donne la possibilité d'obtenir toute sorte de luxe. Il est « *cette partie de (ma) puissance que les autres non seulement (me reconnaissent), mais où ils veulent (me) maintenir* »³⁰. Ainsi, pour Nietzsche, il est naturel et nécessaire pour toute société qui aspire à la puissance de la perfection, de faire de son besoin de conquête, un droit de croissance. C'est de ce droit qu'émane la volonté en tant qu'énergie qui crée des valeurs.

Mais, l'éducation, qui lutte contre les forces primitives, condamne l'homme à l'affaiblissement, à la dégénérescence et à l'effritement. Son fruit est « *l'homme souffrant de l'homme, malade de soi-même : conséquence d'un divorce violent avec le passé animal* »³¹. En cultivant le dégoût de l'homme, cette éducation met la violence au service de l'ambition. Elle fait du libre usage de la force une vertu. Elle produit ce que Nietzsche appelle, « *les-mal venus, les vaincus, les impotents de nature, (...) qui minent surtout la vie, qui empoisonnent et mettent en question dangereusement notre confiance en la vie, en l'homme, en nous-mêmes* »³². Elle fait de l'homme un être réactif qui n'entreprend jamais d'initiative et qui, en refusant d'assumer la responsabilité de ses échecs, les redistribue aux autres en les accusant d'être responsables de ses échecs.

Contrairement à l'homme actif qui acquiert sa noblesse par l'effort sans cesse de perfectionnement, l'homme réactif n'agit qu'en fonction de l'action des autres. La réaction fait de lui un être humilié qui finit par se nourrir de sentiments de haine, de jalousie, de mépris, de ressentiment et de désir de vengeance, fruit de la faiblesse et l'incapacité à assumer cette *faiblesse*³³. Dès l'instant où nous avons l'envie de nous ven-

ger, nous sommes animés par la volonté de faire du mal à quelqu'un afin d'être en accord avec nous-mêmes. Cette volonté vindicative est la source psychologique des violences meurtrières qui endeuillent l'humanité. Elle est une utilisation aveugle, illégitime, incontrôlée et démesurée de la force physique et psychologique qui contraint, domine et même cause à l'autre (personne physique ou morale) la mort, des dommages psychologiques, économiques, politiques, sociaux ou moraux. Elle pose le problème des relations interpersonnelles en compromettant, à l'échelle individuelle et collective, toutes les relations stables. Ainsi, chez Nietzsche, l'on distingue deux types de violence. La violence vindicative qui provoque la dégénérescence l'humaine. Et la violence sanctificatrice et ennoblissante qui conduit à la formation de « l'individu souverain », qui à l'image de Goethe, s'éduque à devenir complet, à se créer, à se concevoir comme « *un homme fort, d'une culture élevée, habile à tous les exercices du corps, sachant se tenir en bride, sachant respecter, osant à bon droit se permettre le naturel dans toute son ampleur et sa richesse, et assez fort pour cette liberté* »³⁴. En respectant les vertus de l'adversité, à l'image des athlètes, le conflit devient une nécessité. Il nous permet, en plus de nous perfectionner, de transformer la violence destructrice en conflit constructif ; d'aider les plus faibles à devenir forts. Ce soutien aux plus faibles est un devoir du souverain. Loin d'être un assistantat passif et parasitaire, ce soutien est une invite à la lutte, à la confrontation, à l'épuration qui libère l'homme de l'asservissement des sentiments de dégénérescence.

Toute société qui n'arrive pas à se libérer de cette servitude, se corrompt et se nourrir de ressentiment. Elle ne crée plus de valeurs et ne peut encore respecter la dignité humaine. Elle bafoue la valeur et la dignité de l'homme. C'est contre ce type de force que Nietzsche déclare la guerre lorsqu'il dit : « *Je ne vous conseille le labeur, mais le combat. Je ne vous conseille la paix, mais la victoire. Que votre labeur soit un combat, que votre paix soit une victoire* »³⁵ afin que soient sanctifiés les peuples. Cette entreprise d'épuration n'est pas le rejet d'un quelconque membre de la société jugée indigne. Elle est une lutte contre tout ce qui compromet la dignité humaine.

La notion de guerre qu'enseigne Nietzsche est donc une volonté d'affirmation ; une volonté que veut la puissance et non une volonté qui veut (cherche) la puissance. Elle est « *l'affirmation de la volonté de vivre* »³⁶. Or, vouloir vivre, dit Schopenhauer, « *c'est aussi être sûr de vivre* »³⁷ pour que même à l'heure de la mort, nous ne soyons pas inquiets pour notre *existence*³⁸. Cette volonté inhérente à la vie et qui la cultive, est le sentiment dans lequel la vie prend conscience d'elle-même. Ce sentiment se nourrit d'enthousiasme, de joie et de l'ivresse de la vie. Il permet à l'homme d'être en paix avec lui-même et d'étendre cette paix aux autres par nécessité naturelle. Cet évangile de l'harmonie universelle est ce que Nietzsche appelle : « *L'entrée dans la vie vraie, (la vie où) on sauve sa vie personnelle de la mort en vivant la vie collective* »³⁹. Dans cet élan vers l'autre, nous nous laissons absorber par une vie plus large et plus profonde. En s'accordant avec les autres de manière instinctive, c'est-à-dire sans aucune raison mercantile, nous repoussons les limites du temps et de l'espace, de la race et de l'ethnie, de la religion et de la culture. Ce sentiment d'accord avec la vie, le monde et les autres, fait germer le bonheur dans la paix et la stabilité, le but ultime de toute vie.

II.- LA PAIX, UNE GUERRE DE RÉGÉNÉRESCENCE CONTRE LA DÉGÉNÉRESCENCE HUMAINE

La paix se définit, en général, comme la situation d'un pays qui n'est pas en guerre contre un autre pays ; ou qui a cessé les hostilités à la suite d'un accord ; ou d'un traité qui a mis fin à l'état de guerre. Se définissant en fonction de la guerre, la paix est un moment de non confrontation armée entre des belligérants. Cette définition est cependant restrictive. Elle exclut la paix définie comme un ordre, un repos, une quiétude, un calme, une sérénité, une entente, une harmonie, un équilibre, une eunomie, un accord, un consensus, une tranquillité, etc. Ces différentes notions expriment la paix individuelle comme collective. Chacune d'elles fait de la paix, une action, un sentiment ou une sensation.

Mais, pour cerner le sens de ces notions, nous les définissons à partir d'autres notions antinomiques comme le désac-

cord, le combat, l'hostilité, la bataille, le heurt, la dispute, la mésentente, le désordre, la rivalité, la confrontation, le duel, la compétition, le choc, la violence, la guerre, le conflit, la crise, l'incompatibilité, l'antagonisme, la lutte, l'anomie, etc. Cet ensemble de concepts définit la paix à travers des notions synonymiques ou antinomiques. Ceci donne une forme fluide et multiple à ce concept. Ainsi, nous avons plusieurs formes de paix : la paix belliqueuse ou paix armée, la paix par capitulation, la paix par négociation, la paix par consensus ou par compromis, la paix intérieure, la paix de l'âme, la paix morale et spirituelle, etc. Et pour Nietzsche, toutes ces formes de paix ont le même fondement, à savoir le *bellum*, *duellum*, *duellum*⁴⁰, c'est-à-dire le duel, le conflit, vertu du guerrier.

La paix, de par sa définition générale, est donc consubstantielle à la guerre. Elles sont, dit Freund, plus corrélatives qu'opposées⁴¹. C'est cette corrélation qui amène Proudhon à penser que « la connaissance de la paix est tout entière dans l'étude de la guerre »⁴². En faisant de la connaissance de la guerre une condition impérative à l'incubation de la paix, Proudhon fait dépendre la paix de la guerre. Mais, cette dépendance n'est pas unilatérale. Si l'émanation de la guerre est une remise en cause de la paix, la recherche de celle-ci consiste à mettre fin à la guerre. Alors, les guerres étant différentes les unes des autres de par leurs causes comme de par leurs méthodes, ces différences s'imposent aux méthodes qui conduisent aux différentes formes de paix. C'est la raison pour laquelle les paix ne s'équivalent pas. Elles sont différentes les unes des autres. Cette différence s'exprime dans la forme (la méthode) comme dans le contenu. Elle émane des guerres qui les engendrent. Chaque paix doit avoir sa méthode comme son contenu. Ainsi, la résolution d'une crise peut certes servir de source d'inspiration, mais pas de modèle de résolution à une autre crise. Chaque crise, individuelle ou collective, a sa méthode de résolution spécifique. Chacune de ces méthodes est une guerre. La paix comme la guerre, chacune en sa manière, est une guerre. Il nous faut donc distinguer chez Nietzsche la guerre pensée comme une recherche de la paix ou la guerre de régénérescence, de la guerre contre la paix ou la guerre de dégénérescence.

Dans la philosophie de Nietzsche, la recherche de la paix est une guerre permanente et intense contre toutes les forces humaines qui condamnent l'humanité à la dégénérescence culturelle, politique, intellectuelle et sociale. Cette guerre est une lutte pour le devenir meilleur de l'humanité. Elle se distingue de la guerre contre la paix, la guerre qui détruit, non seulement l'homme, mais aussi toutes les valeurs qui expriment sa fierté et sa dignité à l'image de l'antisémitisme de Rosenberg, source d'inspiration du nazisme *hitlérien*⁴³ et de la théorie d'épuration raciale « *Reinarrisch* »⁴⁴ d'Heinrich Himmler. La guerre de dégénérescence qu'a provoquée la politique belliqueuse de Bismarck en 1870 a permis à Nietzsche de vivre dans sa chaire comme dans son âme les horreurs de la guerre. Stupéfié par la déclaration de cette guerre à laquelle il a participé comme ambulancier, Nietzsche éprouve non seulement les horreurs de la guerre à travers ses contacts avec les blessés, mais aussi, pour lui, la victoire militaire de l'Allemagne à laquelle n'a pas participé la culture allemande, condamne son pays à la décadence dont l'histoire a chargé Hitler d'exprimer. Pour lui, la vraie victoire des Allemands n'est pas la victoire militaire. La nation Allemande sera victorieuse lorsque l'Allemand aurait montré aux yeux des autres nations qu'il est honorable et salvateur non pas par les armes, mais « *par la maîtrise de ses forces artistiques et culturelles les plus élevées et les plus nobles* »⁴⁵.

Pour distinguer la guerre nietzschéenne en faveur de la paix de celle contre la paix, il faut d'abord connaître la qualité de force dont celles-ci se nourrissent. Selon la théorie nietzschéenne de la dialectique des forces, la guerre qui se nourrit de la force active, qu'elle soit une guerre contre soi-même ou une guerre contre l'autre, est une guerre pour la paix. C'est cette guerre qu'il demande aux Allemands à travers la maîtrise (le dressage) des forces brutes afin qu'elles produisent des œuvres artistiques et culturelles. Elle délivre l'homme du ressentiment, source psychophysiologique des violences qui se nourrissent des forces réactives et endeuillent l'humanité en semant maximale la terreur. Ce terrorisme (individuel ou d'État, idéologique, politique, religieux ou même ethnique), est doublement destructeur. Il détruit non seulement sa cible, mais aussi sape le moral de la popu-

lacion ciblée. Le terrorisme d'État, généralement pratiqué par les services secrets comme l'assassinat de Léon Trotski par *Ramon Mercader* ; le terrorisme politique comme l'attentat à la voiture piégée contre Benazir Bhutto en décembre 2007 au Pakistan ou contre Rafiq Hariri au Liban en février 2005 ; le cyber terrorisme ou la guerre des sites Internet à travers la diffusion des virus informatiques ; le terrorisme économique, action menée par des entités transnationales afin de provoquer la déstabilisation financière et économique d'autres entités rivales, sont autant de formes de violences qui commettent des « crimes contre la vie humaine »⁴⁷.

Alors, la guerre pour la paix qui est une guerre contre la guerre de dégénérescence, demande un investissement en force active contre les féroces forces réactives. Cette demande en effort s'adresse à chaque homme. La guerre à laquelle Nietzsche invite, est une guerre d'épuration, d'éradication des faiblesses humaines à travers la culture « *des vertus chevaleresques, du devoir rigoureux, des sacrifices magnanimes, de la maîtrise héroïque de soi même !* »⁴⁸. Elle est une guerre de perfectionnement et de devenir meilleur par la culture de la hardiesse, de l'intelligence, de la vigueur, de l'énergie, du sens de la liberté et du devoir. Toutes ces nobles vertus font de l'homme un être qui a de la dignité et sait respecter celle des autres ; un être qui :

« *Aime l'existence non pas à partir d'une « volonté » aveugle et sauvage que l'on maudit faute de pouvoir la tuer, mais comme le lieu où sont simultanément possibles la grandeur et l'humanité et où même la plus rigoureuse contrainte des formes, la soumission à un arbitraire princier ou spirituel, ne peuvent étouffer ni la fierté, ni le sens chevaleresque, (...), mais sont plutôt ressenties comme un stimulant et un aiguillon dont l'opposition renforce la maîtrise de soi et la distinction innées, la puissance héréditaire du vouloir et de la passion* »⁴⁹.

Pour lui, c'est ce type d'homme noble et souverain qui détermine la paix. Il n'a pas besoin de se faire approuver ou désapprouver. Il se dit, « *ce qui me cause un dommage, c'est en soi un dommage* »⁵⁰. Étant créateur de valeurs, il se connaît comme ce dont dépend la dignité des choses. Ainsi, pour

Nietzsche, l'homme « noble honore en lui-même le puissant, mais aussi celui qui a la maîtrise de soi-même, celui qui s'y entend à parler et à se taire, celui qui exerce envers lui-même et avec joie la sévérité et la dureté et qui a de la vénération pour tout ce qui est sévère »⁵¹. En faisant de la paix une œuvre de noblesse, Nietzsche responsabilise chaque homme où qu'il se trouve et quoi qu'il fasse, d'être artisan de la paix.

La culture de la paix est donc tributaire de celle de l'homme. Cette double culture commence par la volonté de devenir des hommes uniques et incomparables, des créateurs et des législateurs d'eux-mêmes, des hommes capables de se créer au delà d'eux-mêmes à travers des valeurs nouvelles. Ainsi, « en temps de paix, l'homme de guerre se prend d'assaut lui-même »⁵² pour cultiver sa perfectibilité. Cette culture se fait par l'éducation, en tant qu'une entreprise de perfectionnement et d'ennoblissement, consiste à cultiver, à dresser, à élever les pulsions instinctives afin qu'elles ne se transforment pas en forces réactives. L'éducation est donc un espoir de paix⁵³ que Nietzsche enseigne par delà de son belliqueux langage.

La paix, avant d'être sociale, économique, politique, religieuse ou géographique, est d'abord éducative. Elle est une lutte que chaque homme mène contre les forces réactives qui naissent de la mauvaise éducation, la sève nourricière du ressentiment. Elle est « le bon vouloir entre les gens de puissance à peu près égale, de s'accommoder les uns des autres, de ramener l'entente » au moyen d'un compromis, - quant aux gens moins puissants, on les contraignait à accepter entre eux ce compromis »⁵⁴. La paix qu'enseigne Nietzsche est un compromis entre ceux qui veulent devenir bons⁵⁵, c'est-à-dire les individus qui font de la souveraineté leur attribut. Elle est un accord, une entente entre « les gens cultivés »⁵⁶, c'est-à-dire les plus forts, les plus nobles ; ceux qui, pour « élever » l'âme des gens, sont d'abord d'une grande élévation d'âme qui leur permet de dresser autour d'eux un rempart de Hauts Symboles⁵⁷ ; ceux qui trouvent leur bonheur là où d'autres périraient dans le labyrinthe, dans la dureté envers eux-mêmes et les autres ; ceux dont la joie est de se vaincre eux-mêmes ; ceux qui, par leurs efforts, rendent « l'humanité meilleure »⁵⁸. C'est à ce prototype d'homme nietzschéen que le Pape Jean-Paul II, dans son *Discours d'Assi-*

se⁵⁹, s'est adressé en octobre 1986. Cette Journée d'Assise qui a réuni plus de deux cents représentants des différentes confessions, était une journée de prière et de jeûne pour la paix ; une journée de réflexion sur les conditions de réalisation de la paix dans le monde ; une journée de marche sur la route de la fraternité. Par l'effort de la prière, du jeûne, du pèlerinage et de la réflexion sur le lieu saint d'Assise, le Pape fait des hommes, en plus de Dieu, les responsables de la paix, les prophètes de la paix⁶⁰. En s'appuyant sur Dieu dans la prière et le jeûne, fond commun de toute l'humanité, les hommes, pour écrire le cours de l'histoire de l'humanité, doivent marcher ensemble dans la paix et l'harmonie sur la route de la fraternité en s'accompagnant les uns les autres vers la paix⁶¹. C'est ainsi que nous éviterons la guerre entre les personnes et entre les nations ; que les hommes souverains, artisans de la paix, pourront constamment et *intensément*⁶² veiller sur elle.

III.- LA PAIX COMME UN COMPROMIS

Le compromis se définit comme l'acte par lequel on promet de se soumettre à la décision d'un tiers. Or, promettre, c'est s'engager en affirmant verbalement ou par écrit de faire ou de donner quelque chose. Cette définition du verbe « *promettre* » fait du compromis un double engagement entre plusieurs personnes de puissance (valeur) égale. Alors, penser la paix comme un compromis, c'est la définir comme un acte volontaire de soumission aux décisions voulues par un tiers. Cette soumission n'est pas une privation de liberté. Elle est au contraire le lieu d'expression de la liberté. Dans le corpus philosophique de Nietzsche, le tiers auquel l'on décide de se soumettre est ceux qui, par leur simple vouloir, rendent l'humanité meilleure, à savoir les gens cultivés.

Dans la philosophie de Nietzsche, la paix est une œuvre du vouloir perfectionniste d'un certain type de personnes qui, s'équivalant dans le perfectionnement, s'accordent à se soumettre les uns aux autres afin que, par cet accord, la stabilité, l'ordre et la quiétude soient la terre fertile où s'enfoncent les racines de la société. La paix n'est et ne peut être l'œuvre de tout le monde. Elle est l'œuvre de « *l'homme du type noble qui se pense comme étant celui qui détermine la valeur* »⁶³ et n'a pas besoin de se faire ap-

prouver par les faibles et les *ratés*⁶⁴, en signant des traités de paix avec les hommes *réactifs*⁶⁵. Les hommes, en se reconnaissant comme ceux dont dépend la dignité des choses, ceux qui savent commander, ceux dont la nature a fait des « *maîtres* »⁶⁶, s'entendent entre eux. Cette entente donne lieu à la paix qui est imposée aux plus faibles non pas pour les asservir, mais pour les éduquer à la perfection (*Vollkommenheit* ou *Vollendung*) et à l'ennoblissement (*Veredelung*). En s'accordant à se soumettre les uns aux autres, ces individus souverains cultivent la paix.

L'on peut vouloir la paix en menant la guerre contre les causes sociopolitiques, économiques, religieuses et ethniques des conflits qui mettent en cause la paix sociale et individuelle comme l'enseigne l'irénologie ou la polémologie. Mais, cette lutte s'avèrera toujours déficiente si l'on ne cultive pas la perfection (*Vollkommenheit*) et l'ennoblissement (*Veredelung*) par le « *dressage* » de la race humaine. Sans cette éducation, la paix restera une chose désirée par tous, possible à réaliser, mais pas souhaitée par tous comme le rapporte Galbraith dans son ouvrage : *La paix indésirable ? Rapport sur l'utilité des guerres*⁶⁷. Répondant à la question « *comment se préparer à l'éventualité d'une détente conduisant à un état de paix stable ?* »⁶⁸, les *best and brightest* sortis de Harvard et de MIT à Washington comme Robert McNamara, McGeorge Bundy, Dean Rusk et John K. Galbraith⁶⁹, pensent que, vu les fonctions politiques, sociales et écologiques de la guerre, « *une situation de paix stable, impliquant fin des conflits armés et désarmement radical, est certes concevable et même possible, mais elle n'est pas souhaitable* »⁷⁰. Dans ce rapport, la lutte contre les fonctions militaires de la guerre ne met pas fin aux fonctions non militaires, à savoir les fonctions politiques, sociales, démographiques et économiques de la guerre. Ce sont ces fonctions non militaires qui, en provoquant la prolifération des armes comme le fait remarquer le Collectif Études Sécuritaires dans l'ouvrage intitulé *Armes Légères (Syndrome d'un monde en crise)*⁷¹, nourrissent les conflits armés jusqu'à ce que la terreur s'équilibre pour qu'enfin, une paix s'impose d'elle-même. Mais cette paix est dissuasive.

La dissuasion est une répression de la violence par la violence. Elle « *interdit le « duel à mort » entre les puissances* »⁷² qui, selon la formule de Robert Oppenheimer, ressemblent à

deux scorpions enfermés dans une bouteille qui ne peuvent que survivre ou mourir *ensemble*⁷³. La paix dissuasive se construit à partir du principe de l'équilibre de la terreur que Salomon appelle « *l'éthique nucléaire* »⁷⁴. Elle est la paix qu'imposent les puissances internationales nucléaires depuis la guerre froide. Pour ces puissances nucléaires, la dissuasion est « *le meilleur moyen d'assurer la paix* »⁷⁵. C'est la raison pour laquelle Mme Thatcher, militant en faveur de l'éthique nucléaire, répond à Gorbatchev qui souhaite l'élimination des armes nucléaires en ces termes :

*« S'il y a une chose que nous ne ferons jamais, et vous non plus d'ailleurs, c'est de prendre nos désirs pour des réalités lorsqu'il s'agit de déterminer la base de nos actions politiques (...). Nos deux pays savent, à la suite d'une expérience amère, que les armes classiques n'empêchent pas la guerre en Europe, tandis que les armes nucléaires y sont parvenues depuis quarante ans. Rien ne peut remplacer la dissuasion nucléaire »*⁷⁶.

Cette paix dissuasive que souhaite Mme Thatcher est une paix de terreur et belliqueuse que Lanciné Sylla, dans une perspective nietzschéenne, qualifie de paix d'*impuissance*⁷⁷. Elle est l'œuvre de l'impuissance et du manque de volonté « *des protagonistes de prendre le dessus les uns sur les autres soit à travers la course aux armements, soit à travers de petites guerres locales, guerres limitées dont les ascensions aux extrêmes ne vont pas jusqu'à remettre en cause les équilibres géopolitiques et stratégiques fondamentaux* »⁷⁸. Cette paix, dont le fondement est l'équilibre de la terreur, est très précaire. Cet équilibre peut être rompu à tout moment par de nouvelles puissances nucléaires ou par des organisations terroristes comme Al-Qaïda ou Boko Haram. Si la précarité de cette paix ne fait pas courir à l'humanité le risque de basculer dans le « *overkill* »⁷⁹, c'est l'humanité qui souffrira, comme le dit Jean-Michel Lacroix, d'une psychose *sécuritaire*⁸⁰. Avec cette paix belliqueuse, c'est la stabilité collective et individuelle, la paix intérieure et extérieure qu'exprime le *Salam* islamique ou le *Shalom* du judaïsme qui seront définitivement mises en péril.

Il nous faut donc revenir à la notion nietzschéenne de la paix pensée comme un compromis. Elle est un pan de la paix

de puissance dont nous parle Lanciné Sylla dans l'*Anthropologie de la paix (De la contribution de l'Afrique à la culture de la paix)*. Selon l'anthropologue s'inspirant de Nietzsche, la paix de puissance est issue des rapports de force ou de distribution de puissance susceptible d'exister entre les acteurs étatiques du système international. Elle est composée de trois types de paix : la paix d'équilibre engendrée par un équilibre des forces où chacun trouve intérêt au maintien du système international afin d'assurer sa sécurité ; la paix d'hégémonie issue de la domination de l'une des puissances sur les autres ; et la paix de compromis que l'on obtient par la négociation en faisant des concessions mutuelles afin de sauver une solution acceptable et avantageuse pour chacune d'elles⁸¹. Cette paix se distingue de la paix dissuasive comme de la paix d'impuissance par un caractère qui lui est spécifique. C'est la volonté de cultiver une humanité qui puise sa noblesse de la force d'aimer l'homme, de le vénérer, d'espérer en lui et de le *vouloir*⁸² ; une humanité qui est capable de promettre, c'est-à-dire d'assumer totalement la responsabilité de tous ses actes, condition impérative de sa liberté.

CONCLUSION

Dans l'histoire de la philosophie, Nietzsche est l'un des auteurs qui, par la virulence de son langage et l'utilisation des notions fortes, est accusé d'être l'un des précurseurs théoriques de la violence qu'a connue le monde à partir de l'Allemagne des nationalistes-socialistes d'Hitler. Sans prétendre être l'avocat de l'accusé, il est nécessaire pour nous d'aller à la rencontre du philosophe, en dépit de l'espace et du temps afin de le comprendre dans ses théories pour ensuite pouvoir nous expliquer les violents comportements de l'homme qui, avant comme après Nietzsche, ne cessent d'endeuiller l'humanité.

Pour expliquer la violence chez l'homme, Nietzsche emprunte le chemin de la psychophysiologie qui, en le conduisant au fondement naturel de l'homme, lui permet de poser le problème de l'éducation de celui-ci à travers le « dressage » des pulsions instinctives. Ainsi, chez Nietzsche, le comportement (paisible et violent) de l'homme s'explique à partir de deux types d'éducation. Celle qui consiste à cultiver les instincts grégaires afin que cette

force primitive soit créatrice de valeurs qui ennoblissent l'homme et font de lui un être souverain pour qui, la construction de la paix est un devoir naturel. Cependant, si l'éducation consiste à lutter contre cette force naturelle, elle produit un être faible, violent, assujetti, irresponsable qui se nourrit de ressentiment et de désir de vengeance. À partir de ces deux formes d'éducation antinomiques, Nietzsche invite à la guerre pour la paix. Cette guerre, en tant qu'un effort pour devenir souverain, est une lutte contre toutes les formes d'affaiblissement de l'homme. C'est de cette guerre qu'émane la paix pensée comme un compromis entre ceux qui s'élève à la perfection de la souveraineté. Cet enseignement nietzschéen de la paix qui fait de chacun de nous, où qu'on se trouve et quoi qu'on fasse, un artisan de la paix, nous permet de penser Nietzsche non pas comme un belliciste, mais comme un apôtre de la paix au langage belliqueux.

NOTES

- 1- COMTE-SPONVILLE (André).- *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, (Paris, Le Livre de Poche, 2002).
- 2- FARRÉ (Robert).- *De l'influence de Nietzsche sur la pensée politique allemande*, thèse de droit publiée à Montpellier en 1947. Dans cet ouvrage, Robert Farré qualifie Nietzsche de rêveur politique du national-socialisme chez qui l'on trouve tous les thèmes du pangermaniste qui ont incubé l'antisémitisme haineux.
- 3- LOSURDO (Domenico).- *Nietzsche, le rebelle aristocrate, biographie intellectuelle et bilan critique*, trad. Aymeric Monville et Luigi Sanchi, Turin, Bollati Boringhieri, 2004. Dans le sous chapitre : « Le judaïsme dans la musique » dans la *Naissance de la tragédie* » de cet ouvrage, Domenico Losurdo traite les écrits de jeunesse de Nietzsche (*La naissance de la tragédie, les considérations inactuelles*), de basses œuvres qui constituent le corpus idéologique de l'antisémitisme qu'il a hérité de Arthur Schopenhauer et de Richard Wagner.
- LOSURDO (Domenico).- *Nietzsche, philosophe réactionnaire. Pour une biographie politique*, (Paris, Delgra, 2007).
- 4- ROSENBERG (Alfred, *Le Mythe du XXème siècle*, trad. Edition AVALON, (Paris, Déterna, 1999). Dans cet Essai publié pour la première fois par L'observateur populaire (Volkischer Beobachter), l'organe de presse officiel du parti Nation-Socialiste des travailleurs allemands de 1920-1945, Alfred Rosenberg, Ministre du Reich aux territoires occupés de l'Est, élabore sa théorie raciale en faisant de la race le principe qui détermine l'art, la culture et la science. Il fait ainsi du Juif un peuple issu d'une anti race (Gegenrasse), un peuple qui n'a pas la valeur de race et par conséquent doit disparaître pour ne pas qu'il contamine les autres peuples, les autres races.
- 5- NIETZSCHE (Friedrich).- *La généalogie de la morale*, trad. Denis HUISMAN, (Paris, Les Intégrales de philo/Nathan, 1981), Avant-propos, p. 81.
- 6- NIETZSCHE (Friedrich).- *La généalogie de la morale, Ibidem*.

- 7- DESCARTES (René).- *Discours de la méthode*, (Paris, 10/18, 1951), p. 91.
- 8- Le classicisme ecclésiastique et cartésien est l'enseignement que Nietzsche qualifie de judéo-chrétien. Réduisant l'homme à la raison, ce classicisme fait de lui un être conçu à l'image de Dieu.
- 9- NIETZSCHE (Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Maurice de GANDILLAC, (Paris, Gallimard, 1971), p. 45.
- 10- NIETZSCHE (Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, *Op. cit.*, p. 46.
- 11- NIETZSCHE (Friedrich).- « Fragments posthumes » in *Œuvres philosophiques complètes*, trad. Jean LAUNAY, (Paris, Gallimard, 1982, X, 26 (432).
- 12- SPINOZA (Baruch).- *Ethique*, trad. Roland CAILLOIS, (Paris, Gallimard, 1954), p. 184.
- 13- NIETZSCHE (Friedrich).- *Par delà le Bien et le Mal*, trad. Angèle KREMER-MARIETTI, (Verviers, Marabout Université, 1975), p. 47.
- 14- KOFMAN (Sarah).- *Nietzsche et la Métaphore*, (Paris, Payot, 1972), p. 28.
- 15- Pour Nietzsche, les bons instincts sont les forces actives qui affirment la vie et permettent à l'homme de régénérer la société par sa propre régénérescence. Par contre, les mauvais instincts sont les forces réactives qui se retournent contre la vie et condamnent l'homme à la dégénérescence.
- 16- NIETZSCHE (Friedrich).- *Fragments posthumes*, *Op. cit.*, XI, 40 (8).
- 17- NIETZSCHE (Friedrich).- *Fragments posthumes*, *Op. cit.*, XI, 37 (4).
- 18- NIETZSCHE (Friedrich).- *Aurore*, trad. Julien HERVIER, (Paris, Folio, 1989), p. 88.
- 19- NIETZSCHE (Friedrich).- *Aurore*, *Ibidem*.
- 20- NIETZSCHE (Friedrich).- *La Volonté de Puissance*, trad. Geneviève BIANQUIS, (Paris, Gallimard, 1995), p. 357.
- 21- NIETZSCHE (Friedrich).- *La généalogie de la morale*, *Op. cit.*, p. 112.
- 22- NIETZSCHE (Friedrich).- *Crépuscule des Idoles*, trad. Jean-Claude HEMERY, (Paris, Gallimard, 1974), p. 138.
- 23- *Ibidem*.
- 24- NIETZSCHE (Friedrich).- *La généalogie de la morale*, *Op. cit.*, p. 112.
- 25- NIETZSCHE (Friedrich).- *La généalogie de la morale*, *Op. cit.*, p. 113-114.
- 26- *Idem*, p. 114.
- 27- NIETZSCHE (Friedrich).- *Ainsi parlait Zarathoustra*, *Op. cit.*, p. 149.
- 28- NIETZSCHE (Friedrich).- *Par delà le Bien et le Mal*, *Op. cit.*, p. 236.
- 29- NIETZSCHE (Friedrich).- *Par delà le Bien et le Mal*, *Idem*.
- 30- NIETZSCHE (Friedrich).- *Aurore*, *Op. cit.*, p. 90.
- 31- NIETZSCHE (Friedrich).- *La généalogie de la morale*, *Op. cit.*, 136.
- 32- NIETZSCHE (Friedrich).- *La généalogie de la morale*, *Op. cit.*, p. 169.
- 33- SCHELER (Max).- *L'homme du ressentiment*, trad. Maurice de GANDILLAC, (Paris, Gallimard, 1970), p. 16.
- 34- NIETZSCHE (Friedrich).- *Crépuscule des Idoles*, *Op. cit.*, p. 141.
- 35- SCHELER (Max).- *Ibidem*, p. 64.
- 36- SCHOPENHAUER, (Arthur).- *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, trad. A. BURDEAU, (Paris, P. U. F., 1966), p. 362.
- 37- SCHOPENHAUER, (Arthur).- *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, *Op. cit.*, p. 350.
- 38- SCHOPENHAUER, (Arthur).- *Op. cit.*, p. 350.
- 39- NIETZSCHE (Friedrich).- *La volonté de puissance*, (Paris, Gallimard, 1995), Tome I, p. 159.
- 40- NIETZSCHE (Friedrich).- *La généalogie de la morale*, *Op. cit.*, p. 90.
- 41- FREUND (Julien).- *L'essence du politique*, (Paris, Sirey, 1965), p. 620-621.

- 42- PROUDHON (Pierre Joseph).- *La guerre et la paix*, (Paris, Gallimard, 1975), p. 311.
- 43- GOYARD-FABRE (Simone).- *Nietzsche et la question politique*, (Paris, Sirey, 1977), p. 32.
- 44- HILLEL (Marc) et HENRY (Clarissa).- *Au nom de la race*, (Paris, Fayard, 1975), p. 105.
- 45- NIETZSCHE (Friedrich).- « Appel aux Allemands » in *Œuvres I*, trad. Michel Haar et Marc de Launay, (Paris, Gallimard, 2000), p. 424.
- 46- FEDOROVSKI (Vladimir).- *De Raspoutine à Poutine. Les hommes de l'ombre*, (Paris, Perrin, 2007), Collection « Tempus », p. 87.
- 47- DERRIDA (Jacques).- « Qu'est-ce que le terrorisme international ? » in *Le Monde Diplomatique*, février 2004.
- 48- NIETZSCHE (Friedrich).- *Aurore*, *Ibidem*, p. 145.
- 49- *Ibidem*.
- 50- NIETZSCHE (Friedrich).- *Par delà le Bien et le Mal*, *Op. cit.*, p. 238, § 260.
- 51- NIETZSCHE (Friedrich).- *Par delà le Bien et le Mal*, *Op. cit.*, p. 238-239.
- 52- NIETZSCHE (Friedrich).- *Par delà le Bien et le Mal*, *Op. cit.*, p. 100.
- 53- NIETZSCHE (Friedrich).- *Fragments posthumes*, III et IV, 5 (11).
- 54- NIETZSCHE (Friedrich).- *La généalogie de la morale*, *Op. cit.*, p. 124.
- 55- NIETZSCHE (Friedrich).- *Le cas Wagner*, trad. Jean-Claude HÉMERY, (Paris, Gallimard, 1974), p. 32.
- 56- NIETZSCHE (Friedrich).- *Le cas Wagner*, *Op. cit.*, p. 81.
- 57- NIETZSCHE (Friedrich).- *Le cas Wagner*, *Op. cit.*, p. 32.
- 58- NIETZSCHE (Friedrich).- *Le cas Wagner*, *Idem*.
- 59- BOUTIN (Christophe).- *Les grands discours du XXe siècle*, (Paris, Flammarion, 2009), p. 290.
- 60- BOUTIN (Christophe).- *Les grands discours du XXe siècle*, *Op. cit.*, p. 296.
- 61- BOUTIN (Christophe).- *Les grands discours du XXe siècle*, *Op. cit.*, p. 295.
- 62- BOUTIN (Christophe).- *Les grands discours du XXe siècle*, *Op. cit.*, p. 297.
- 63- NIETZSCHE (Friedrich).- *Par delà le Bien et le Mal*, *Op. cit.*, p. 238.
- 64- NIETZSCHE (Friedrich).- *La généalogie de la morale*, *Op. cit.*, p. 107.
- 65- NIETZSCHE (Friedrich).- *La généalogie de la morale*, *Op. cit.*, p. 127.
- 66- *Idem*, p. 137.
- 67- GALBRAITH (John Kenneth).- *La paix indésirable ? Rapport sur l'utilité des guerres*, (Paris, Calmann-Lévy, 1968).
- 68- SALOMON (Jean-Jacques).- « La terreur et le scrupule » in *Science Guerre et Paix*, (Paris, Économica, 1989), p. 31.
- 69- SALOMON (Jean-Jacques).- *Idem*, p. 30.
- 70- SALOMON (Jean-Jacques).- *Idem*, p. 31.
- 71- COLLECTIF ÉTUDES SECURITAIRES.- *Armes Légères Syndrome d'un monde en crise*, (Paris, L'Harmattan, 2006).
- 72- SALOMON (Jean-Jacques).- *Op. cit.*, p. 10.
- 73- SALOMON (Jean-Jacques).- *Idem*.
- 74- SALOMON (Jean-Jacques).- *Op. cit.*, p. 16.
- 75- SALOMON (Jean-Jacques).- *Op. cit.*, p. 9.
- 76- DHOMBRES (Dominique).- « Mme Thatcher et Gorbatchev font assaut de compliments » in *Le Monde*, 8 Avril 1989, p. 3.
- 77- SYLLA (Lanciné).- *Anthropologie de la paix (De la contribution de l'Afrique à la culture de la paix)*, (Abidjan, Édition CERAP, 2007), p. 75.
- 78- SYLLA (Lanciné).- *Anthropologie de la paix*, *Idem*, p. 76.
- 79- SALOMON (Jean-Jacques).- *Idem*, p. 33.
- 80- LACROIX (Jean-Michel).- *Histoire des États-Unis*, (Paris, P. U. F., 2006), p. 533.

⁸¹- SYLLA (Lanciné).- *Anthropologie de la paix, Idem*, p. 75.

⁸²- NIETZSCHE (Friedrich).- *La généalogie de la morale, Op. cit.*, p. 102.

BIBLIOGRAPHIE

BOUTIN (Christophe).- *Les grands discours du XXe siècle*, (Paris, Flammarion, 2009).

COLLECTIF ÉTUDES SECURITAIRES.- *Armes Légères Syndrome d'un monde en crise*, (Paris, L'Harmattan, 2006).

COMTE-SPONVILLE (André).- *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens ?*, (Paris, Le Livre de Poche, 2002).

DELEUZE (Gille).- *Nietzsche et la philosophie*, (Paris, P. U. F., 2007), 5^{ème} édition coll. « Quadrige ».

DERRIDA (Jacques).- « Qu'est-ce que le terrorisme international ? » in *Le Monde Diplomatique*, février 2004.

DESCARTES (René).- *Discours de la méthode*, (Paris, 10/18, 1951).

DHOMBRES (Dominique).- « Mme Thatcher et Gorbatchev font assaut de compliments » in *Le Monde*, 8 avril 1989.

FARRÉ (Robert).- *De l'influence de Nietzsche sur la pensée politique allemande*, Montpellier, thèse de droit, 1947).

FEDOROVSKI (Vladimir).- *De Raspoutine à Poutine. Les hommes de l'ombre*, (Paris, Perrin, 2007), collection « Tempus ».

FREUND (Julien).- *L'essence du politique*, (Paris, Sirey, 1965).

GALBRAITH (John Kenneth).- *La paix indésirable ? Rapport sur l'utilité des guerres*, (Paris, Calmann-Lévy, 1968).

GOYARD-FABRE (Simone).- *Nietzsche et la question politique*, (Paris, Sirey, 1977).

HILLEL (Marc et HENRY (Clarissa).- *Au nom de la race*, (Paris, Fayard, 1975).

KOFMAN (Sarah).- *Nietzsche et la Métaphore*, (Paris, Payot, 1972).

LACROIX (Jean-Michel, *Histoire des États-Unis*, (Paris, p. U. F., 2006).

LOSURDO (Domenico).- *Nietzsche, le rebelle aristocrate, biographie intellectuelle et bilan critique* (Nietzsche, il ribelle

aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico), trad. Aymeric MONVILLE et Luigi SANCHI, (Turin, Bollati Boringhieri, 2002).

LOSURDO (Domenico).- *Nietzsche, philosophe réactionnaire. Pour une biographie politique*, (Paris, Delgra, 2007).

MAFFESOLI (Michel).- *Essai sur la violence*, (Paris, Édition CNRS, 2008).

NIETZSCHE (Friedrich).- « Appel aux Allemands » in *Œuvres I*, trad. Michel Haar et Marc de LAUNAY, (Paris, Gallimard, 2000).

NIETZSCHE (Friedrich).- « Fragments posthumes » in *Œuvres philosophiques complètes*, trad. Jean LAUNAY, (Paris, Gallimard, 1982).

NIETZSCHE (Friedrich).- *Ainsi parlait Zarathoustra*, (Also sprach Zarathustra), trad. Maurice de GANDILLAC, (Paris, Gallimard, 1971).

NIETZSCHE (Friedrich).- *Aurore* (Morgenröte), trad. Julien HERVIER, (Paris, Folio, 1989).

NIETZSCHE (Friedrich).- *Considérations inactuelles*, (Unzeitgemässe Betrachtungen), trad. Geneviève BIANQUIS, (Paris, Aubier, 1965).

NIETZSCHE (Friedrich).- *Crépuscule des idoles* (Gotzen-Dämmerung), trad. Jean-Claude HÉMERY, (Paris, Gallimard, 1974).

NIETZSCHE (Friedrich).- *La généalogie de la morale* (Zur Genealogie der Moral), trad. Denis HUISMAN, (Paris Les Intégrales de philo/Nathan, 1981).

NIETZSCHE (Friedrich).- *La Volonté de Puissance* Tome I (Der Wille zur Macht), trad. Geneviève BIANQUIS, (Paris, Gallimard, 1995).

NIETZSCHE (Friedrich).- *Le cas Wagner* (Der Fall Wagner), trad. Jean-Claude HÉMERY, (Paris, Gallimard, 1974).

NIETZSCHE (Friedrich).- *Le gai savoir*, (Die Frohliche Wissenschaft), trad. Alexandre VIALATTE, (Paris, Gallimard, 1950).

NIETZSCHE (Friedrich).- *Par delà le Bien et le Mal* (Jenseits von Gut und Böse), trad. Angèle KREMER-MARIETTI, (Verviers, Marabout Université, 1975).

PROUDHON (Pierre Joseph).- *La guerre et la paix*, (Paris, Gallimard, 1975).

ROJZMAN (Charles).- *Sortir de la violence par le conflit*, (Paris, La Découverte, 2008).

ROSENBERG (Alfred).- *Le Mythe du XXème siècle*, (Der Mythos des 20. Jahrhunderts), trad. Édition AVALON, (Paris, Édition Déterna, 1999).

SALOMON (Jean-Jacques).- « La terreur et le scrupule » in *Science Guerre et Paix*, (Paris, Économica, 1989).

SCHELER (Max).- *L'homme du ressentiment*, (Vom Ressentiment im Aufbau der Moralen), trad. Maurice de GANDILLAC, (Paris, Gallimard, 1970).

SCHOPENHAUER, Arthur, *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, trad. Auguste BURDEAU, (Paris, P. U. F, 1966).

SPINOZA (Baruch).- *Ethique*, (Ethik), trad. Roland CAILLOIS, (Paris, Gallimard, 1954).

SYLLA (Lanciné).- *Anthropologie de la paix (De la contribution de l'Afrique à la culture de la paix)*, (Abidjan, Édition CERAP, 2007).

ÉGALITÉ NATURELLE HOMME / FEMME ET ÉGALITÉ PERTE DE LA FÉMINITÉ CHEZ SÉNÈQUE

Paulin HOUNSOUNON-TOLIN

Université d'Abomey-Calavi / République du Bénin

RÉSUMÉ

Une certaine tradition littéraire chrétienne fait de la *Patientia* une forme de *Virtus* accessible aux femmes. Or la théorie stoïcienne de l'égalité des fautes soutient qu'un vice implique nécessairement tous les autres, l'écartement de la voie de la sagesse. De même, la pratique d'une vertu entraîne à sa suite toutes les autres. C'est l'intention ferme qui rend sage. Si donc la *Patientia* est accessible aux femmes, les autres vertus leur seraient également accessibles. Mieux encore, la *Patientia*, selon les mêmes Stoïciens, est le seul domaine où l'homme peut espérer être supérieur aux dieux. En effet, si ceux-ci sont patients, c'est par leur nature. Ils ne se sont donné aucune peine avant de l'être. Mais l'homme, lui, doit le peu de patience dont il dispose à un rude apprentissage. Et la sagesse acquise étant supérieure à la sagesse innée. Il convient donc de comprendre que la faiblesse du sexe féminin ne peut relever que de l'ordre physique et ne constituerait nullement un handicap pour le combat de l'existence humaine. Car toute disgrâce de la nature peut se racheter, par ailleurs, par la beauté de l'âme, la vie vertueuse selon Sénèque. Même confinée donc au rôle de mère et d'épouse, la femme peut faire preuve de courage, donc de vertu. L'excuse de la faiblesse du sexe féminin est récusée par Sénèque. La femme peut naturellement accéder à toutes les vertus au même titre que l'homme. Par contre, vouloir égaler celui-ci en incommodités, considérées autrefois comme propres à la *gent masculine*, peut entraîner la perte de sa féminité et celle des privilèges propres à sa nature de femme.

Mots-clés

Disgrâce de la nature, Égalité, Faiblesse du sexe Féminin, *Gent* féminine, Incommodités, *Patientia*, Pudeur, *Virtus*.

INTRODUCTION

« Il n'est pas surprenant qu'une femme complice de la mort de son premier mari ait eu assez d'artifice pour faire donner l'héritage au fruit de son adultère, et pour faire déshériter le fils légitime, qui de plus était l'aîné. »¹

Nous avons consacré un bon nombre de nos écrits à la bonne représentation des *realia* du continent noir. En d'autres termes, nous nous intéressons à la rhétorique convenable à la question de l'Identité de *l'Afrique noire*². Une lecture attentive de ces articles montre clairement que notre souci majeur, que ce soit à propos du postulat d'une épistémologie propre au continent noir et la nécessité du devoir épistémologique universel, ou au sujet de la singularité de l'Afrique à travers la question « *Les difficultés rencontrées par l'Évangélisation en Afrique sont-elles différentes de celles qu'elle a déjà connues au cours de son histoire ?* » ou encore à propos de la sauvegarde de l'Identité africaine face à la mondialisation comme une question de rhétorique et de cannibalisme culturel ainsi qu'au sujet de la Négritude et de l'Orphée noir comme oubli de la loi universelle du cannibalisme culturel et comme ignorance de l'identité culturelle comme rapport à l'autre etc., est d'indiquer l'existence d'autres pistes de réflexion que les intellectuels africains ne prennent pas toujours en compte.

Nous nous intéressons ici à la question de l'Égalité de la femme par rapport à l'homme. Et comme d'habitude, on en parle comme si c'est la première fois qu'on l'aborde dans l'histoire de l'humanité. Mais en fait, il s'agit d'une question qui ne devrait pas se poser d'après les Stoïciens, l'École philosophique de Sénèque. Sinon pas en ces termes du moins. C'est pourquoi nous voudrions nous demander dans notre propos si ceux qui prônent, à tort ou à raison, l'égalité de la gent féminine avec la gent masculine savent qu'une certaine forme de la quête de l'égalité Homme / Femme puisse conduire inévitablement à certaines conséquences comme celle de la perte de la féminité ? Pour Sénèque l'égalité de la gent féminine avec la gent masculine ne devrait relever d'une quête, car elle est naturelle. Mais Sénèque parle en des termes pathétiques, dans sa quête du moralement correct et dans sa condamnation itérative de notre vie à l'instar de celle

des autres, - et qui est se faire guider par la foule et non par la raison, non par la nature, mais plutôt par le contre-pied de celle-ci -, de cette forme de la quête de la féminité conduisant à l'ébrèchement de la nature féminine. C'est ainsi qu'en récusant l'excuse du sexe faible, il attire l'attention des dames de l'aristocratie romaine, des dames du *Populus romanus*, sur comment en voulant faire l'homme, en voulant égaler celui-ci en incommodités considérées comme typiquement propres à la gent masculine, elles en arrivent à perdre leur féminité et ipso facto les privilèges propres à la gent féminine.

Nos axes de réflexion seront, l'égalité des vertus à partir de la *patientia* comme une vertu accessible aux femmes pour montrer que la pratique d'une vertu implique nécessairement toutes les autres. Ce point de vue sera suivi de la question de l'Égalité naturelle Homme / Femme et des exemples de femmes ayant démenti la faiblesse du sexe féminin. Ensuite, nous verrons comment le brouillage des rôles et de l'identité de la femme au temps de Sénèque a conduit à la perte de la féminité avec des conséquences d'ordre médical. Nous terminerons enfin par la perte, par les femmes, de leur droit d'héritage et de vote à Rome et à Athènes. Et cette dernière perte est liée au problème de leur surnombre que nous ne manquerons également pas de prendre en considération.

I.- DE LA FAIBLESSE DU SEXE FEMININ

A.- *Patientia* comme la vertu accessible aux femmes dans la "Consolation à Grégoria" d'Arno le jeune

La question de l'Égalité Homme/ Femme ne date pas de nos jours. Elle remonte à la plus haute Antiquité. On en trouve les échos chez Sénèque le Philosophe. Mais avant d'en venir à celui-ci, dont la position sur la question constitue l'angle de lecture et d'analyse essentiel de notre propos, jetons d'abord un coup d'œil sur l'ouvrage « *Consolation à Grégoria* » et qui donne une vue d'ensemble sur la question au Ve siècle de notre ère. C'est en fait un opuscule que l'on s'accorde à attribuer à Arno le Jeune et qui est pour nous *non vidi*. Il a été réédité par

Dom G. Morin³. Nous avons eu accès à ce texte par le biais de l'article « Une forme de la *virtus* accessible aux femmes » par Pierre Monat. « La *Patientia* dans la « *Consolation à Grégoria d'Arno*be le Jeune »⁴ »⁵. A l'époque d'Arno

be le Jeune, une femme considérée comme ayant atteint la *virtus* était celle-là qui a su s'élever au-dessus de son sexe. En d'autres termes, c'est celle qui s'est *virilisée* en quelque sorte. Ce fut dans les dures épreuves des persécutions, qu'il s'est avéré dans les communautés chrétiennes la capacité des femmes de pratiquer les vertus de la *Patientia* jusqu'à l'héroïsme pour égaler, dans les tourments, la *virtus* des hommes. Mais cela s'appelait s'élever au-dessus du sexe. Et quand la paix religieuse fut solidement établie et entraînant avec elle la disparition des occasions héroïques, la *Patientia* clé des vertus, était redevenue inaccessible aux femmes, sauf à celles qui avaient opté pour la vie monastique et à celles qui, se trouvant confrontées à la dure épreuve du veuvage, l'affrontent avec fermeté et *dignité*⁶. Et la femme est retournée ainsi à son domaine favori, sinon propre de sa vertu, le domaine de la *Pudicitia*, de la pudeur. Nous voulons mener notre propos à partir de deux constats de l'analyse de Pierre Monat : *Patientia* clé des vertus et *Pudicitia* comme vertu propre aux femmes.

En nous plaçant dans la logique stoïcienne de l'égalité des *vertus*⁷, si la *Pudicitia* est une vertu accessible aux femmes, les autres vertus leur seraient également accessibles. Pour les mêmes Stoïciens, la *Patientia*, la clé des vertus demeure le seul domaine où l'homme peut espérer dépasser les dieux immortels d'une part, et d'autre part, la vertu est une façon d'être de l'âme. Si donc la femme peut la pratiquer aux moments d'agressivité, pourquoi lui dénier cette force, de sa partie hégémonique aux moments de la fortune *heureuse*⁸. Un autre aspect de la *Pudicitia* reste à souligner. Une femme qui s'acquitte bien de son rôle de mère, avec la pudeur propre aux femmes, n'a rien à envier aux hommes en matière de la conquête de la sagesse, de la vie heureuse et de la concorde sociale. Car la part de la pudeur dans la définition des caractères typiquement féminins est considérable. Mais commençons d'abord par des exemples de femmes ayant démenti la faiblesse du sexe féminin.

**B.- Rejet de la faiblesse du sexe féminin par
Sénèque : exemples de Marcia sa tante et
d'Helvia sa mère**

La faiblesse du sexe féminin comme excuse, surtout dans la quête de la vie heureuse, de l'amitié avec soi-même, a été formellement récusée par Sénèque. La question de la faiblesse du sexe féminin comme motif d'excuse a été clairement posée par Sénèque dans deux de ces trois consolations : *Consolation à Marcia* et *Consolation à Helvia ma mère*.

Dans la *Consolation à Helvia ma mère*, on peut lire :

« Ne cherche pas à t'excuser sur la faiblesse de ton sexe. On lui accorde presque unanimement le droit immodéré, mais non illimité, de s'adonner aux larmes. Et si nos ancêtres, voulant par un décret solennel composer avec la douleur obstinée des femmes, leur ont accordé neuf mois pour pleurer leurs époux, ce n'était pas leur interdire le deuil, mais y mettre un terme. »⁹

Avant ce passage, nous pouvons lire :

« Ton courage depuis ton entrée dans la vie t'oblige à une autre conduite. Comment une femme pourrait-elle s'excuser sur son sexe, quand elle n'est jamais tombée dans aucun des travers de ce siècle. »¹⁰

Le philosophe veut dire, par ce texte, qu'une femme qui a su échapper aux travers de son siècle, a déjà, par sa volonté et son courage mêmes, atteint la dignité de l'Homme et ipso facto ne peut plus prétexter de la faiblesse de son sexe à propos de quoi que ce soit dans le combat de l'existence humaine. Helvia a su échapper à la contagion de *l'exemple*, de la vie à l'instar de celle des autres et de *l'emprunt des chemins les plus foulés* qui conduisent toujours au contre-pied de la nature et à des contradictions générales. Dans la *Consolation à Marcia*, nous lisons : *« je vais te mettre sous les yeux deux exemples illustres, que m'offrent ton sexe et ton siècle »¹¹ »¹²*. Sénèque veut dire par-là qu'il adapte ses exemples au sexe de Marcia. On peut gloser ici, sur le compte de Sénèque, que Marcia étant femme appartient visiblement à ses yeux à une

espèce vivante différente comme le fait remarquer Paul Veyne, présentateur des œuvres de Sénèque publiées par Robert Laffont à la page 11, note de bas de page N°2¹³.

La première phrase de la *Consolation à Marcia*, commence par « *Si je ne savais, Marcia, que tu es aussi étrangère à la faiblesse d'âme de ton sexe qu'aux autres imperfections humaines et que ton caractère a quelque chose d'antique qui le fait regarder comme un modèle ...* ». Au passage I, 5, nous lisons « *Cette grandeur d'âme qui est tienne me défendait de prendre en considération ton sexe ...* »

Nous avons ici un autre exemple de femme ayant démenti l'excuse de la faiblesse du sexe féminin. Mais il s'agit là de deux parentes du philosophe : Helvia en question est sa mère et Marcia, sa tante. Qu'en est-il exactement de la femme en général chez lui ? On sait que les Stoïciens ont beaucoup contribué à supprimer nombre de préjugés d'ordre social et racial¹⁴. Ils ont été les premiers à reconnaître que tous les hommes sont égaux et que la raison, l'hégémonikon, la portion divine est égale en tout homme. La seule chose qui diffère est l'usage que chacun en fait. Et pour R. Lafon :

« (...) Les Stoïciens ont ainsi essayé de supprimer nombre de préjugés, sur les femmes, les esclaves, les étrangers et même sur les dieux. Il ne faut pas disent-ils considérer les étrangers comme ennemis (...) Aucune raison religieuse ne s'oppose plus à ce qu'on voit dans tout homme un semblable, c'est-à-dire un être formé des mêmes éléments, né pour les mêmes fins et qui participe à la même raison que les autres. L'esprit de cité comme l'esprit de caste, n'est plus de mise. Aussi dans la cité, humaine et divine qui se nomme le monde, nulle part on est seul ; partout on se sent chez soi (...) Cette doctrine de héros a exercé sur la société antique, particulièrement à l'époque impériale, une puissante action (...) Nombre de préceptes stoïciens sont passés alors dans les lois et dans les mœurs. A la faveur du Stoïcisme, de larges idées de fraternité universelles se répandent ; les juristes s'accoutument à regarder tous les hommes comme égaux en droit (...). Le Stoïcisme a été donc un grand fait de civilisation. »¹⁵

Quand on sait d'une part, la fidélité de Sénèque à l'ancien Stoïcisme, et d'autre part, son rôle capital dans l'instauration du Stoïcisme impérial, le naturalisme avec lequel il accepte l'Égalité naturelle Homme / Femme n'étonnerait plus personne :

« C'est le lieu de rappeler la phrase de Calvus à Vatinus : « Vous savez qu'il y eu brigue, et tous savent que vous le savez ». Tu sais qu'il faut pieusement cultiver l'amitié ; mais tu ne fais pas. Tu sais qu'il est malhonnête d'exiger de sa femme la fidélité, quand on séduit soi-même celles des autres. Tu sais que si elle ne doit pas avoir d'amant, tu ne dois pas avoir de maîtresse ; et tu ne le fais pas. Aussi faut-il souvent te rafraîchir la mémoire ; car ce ne doivent pas être des préceptes de réserve, mais d'usage courant. »¹⁶

Ailleurs, c'est-à-dire dans une autre Lettre adressée à ce même Lucilius, et dans laquelle il est question de l'insuffisance des préceptes et de la nécessité des principes généraux pour faire naître la vertu, il lâche la formule qui prouve que pour lui, même dans le foyer, la femme doit jouir des mêmes droits que l'homme : *« ... La plus grave injure à sa femme est d'avoir une maîtresse ... »¹⁷*. Comme les Stoïciens, Sénèque voit la femme comme une semblable, un être formé des mêmes éléments et aussi bien douée que l'homme pour la pratique de la vertu et de la fraternité universelle. Par contre, il manifeste ouvertement son dépit à l'égard des femmes qui, en voulant égaler l'homme en incommodités, en arrivent à ébrécher complètement la nature féminine particulièrement propre à *Pudicitia* dont notre monde d'aujourd'hui a tant besoin.

II.- PUDEUR ET HYPOCRISIE COMME HOMMAGE À LA VERTU

« L'ivresse allume chez l'homme et découvre tous les vices ; elle bannit cette pudeur qui est un obstacle aux efforts des méchants ; car on s'abstient de ce qui est défendu, plus souvent par la honte de mal faire que par la volonté de faire bien. Quand le vin asservit la raison, tous les vices cachés s'étalent. L'ivresse ne crée pas le vice, elle le traduit au dehors : alors le sensuel n'attend même

pas d'être dans sa chambre, il donne sans retard à sa passion tout ce qu'elle exige ; alors l'impudique avoue son mal et le publie ; alors l'homme emporté ne sait plus retenir ni sa langue, ni son bras ; alors croissent l'insolence de l'orgueilleux, la cruauté du furieux, la méchanceté de l'envieux ; tous les vices sont lâchés et s'étalent. Joignez que l'homme ivre ne se connaît plus... »¹⁸

Dans les *Question naturelles*, Sénèque accusant Hostius Quadra de faire un mésusage de la propriété réflexive du miroir¹⁹, le présente comme quelqu'un qu'on ne peut plus amener à la voie de la raison, de la sagesse. Car il ne lui reste plus le moindre brin de pudeur sur lequel la cure philosophique pourrait agir. Et c'est en analysant la luxure de ce débauché, complètement éhonté et pourri, que Sénèque formule toute l'importance de la pudeur dans la quête de la sagesse :

« Chez les prostituées on rencontre une certaine réserve ; leur corps est livré à la lubricité publique, mais elles tendent un voile pour cacher leur misérable docilité ; le lupanar lui-même montre une certaine pudeur (...) »²⁰.

Toujours à propos du même Hostius Quadra :

« (...) et ce que la conscience humaine refoule dans le secret du cœur, ce que tout accusé se refuse à avouer, il en souillait, non seulement sa bouche, mais ses yeux. En général, le crime n'ose pas se donner à lui-même en spectacle, et, même chez les êtres pervers et déshonorés, les yeux conservent une pudeur scrupuleuse... Qu'est-ce que cet homme pourri pouvait bien garder à faire dans les ténèbres ? »²¹

La pudeur implique nécessairement un sentiment de retenue. Les soulignés du texte, et qui le sont par nos soins, le montrent bien. Sénèque insiste sur la nécessité d'aider quelqu'un à conserver le peu de pudeur qui lui reste dans la quête de l'amitié avec soi-même :

« Peut-être que le vice dont tu te plains, si tu veux te secouer sérieusement, tu le trouveras sur toi. C'est une injustice de t'emporter contre une faute commune. C'est

une sottise de t'emporter contre une faute qui est tienne ; Pour être pardonné, pardonne. Tu rendras un homme meilleur en le supportant, pire à coup sûr en le gourmandant ; il ne faut pas lui durcir le visage ; permet lui de conserver le peu de pudeur qui lui reste. Souvent ce sentiment de retenue, qui n'est pas encore bien net, est anéanti par un reproche trop brutalement formulé. On n'a pas peur d'être ce qu'on paraît déjà ; si l'on est pris en flagrant délit, adieu toute pudeur. »

Les soulignés de ce texte, et qui le sont également par nos soins, nous présentent la pudeur comme un véritable baromètre de la vertu. C'est pourquoi nous trouvons magnifique la compréhension qu'a Henri-Irénée Marrou de l'hypocrisie à propos de la politique romaine : « (...) *Je ne prétends pas, bien entendu, que la politique romaine ait toujours été si pure, mais enfin l'hypocrisie même est un hommage rendu à l'idéal, à la vertu.* »²².

Nous pensons donc que le propos d'Henri-Irénée Marrou cadre bien avec les points de vue de Sénèque. Or le même Sénèque qui, à la suite des Stoïciens, constate l'Égalité naturelle Homme / Femme, nous expose également comment en voulant égaler l'homme en incommodités, la femme en arrive à perdre tout sens de la pudeur et ipso facto toute féminité et ainsi que les privilèges propres à la nature féminine.

III.- ÉGALITÉ PERTE DE LA FÉMINITÉ

« S'il n'y avait pas d'injustice, on ignorerait jusqu'au nom de la justice (éd. Diels, B. 23) ; il faut savoir que la guerre est universelle, que la justice est une lutte, et que tout arrive à l'existence par la discorde et la nécessité (B. 80) ; pour Dieu, tout est beau, bon et juste ; les hommes, au contraire, conçoivent certaines choses injustes, d'autres comme justes » (B. 102). Et bien sûr, le panta rei, source de tous les évolutionnismes »²³.

Nous avons vu que ni l'anthropologie stoïcienne, encore moins la théologie de la Stoa, autre nom de la même Ecole, ne permettent de concevoir la femme comme inférieure à l'homme d'une manière ou d'une autre. Les exemples de Marcia, tante de notre philosophe, et d'Helvia, sa propre mère, ont été pré-

sentés comme des démentis de l'excuse du sexe féminin. D'autres textes de Sénèque nous ont également permis de nous rendre compte clairement de toute l'évidence et de toute la *naturalité* de l'Égalité Homme / Femme. Nous pouvons nous rappeler le texte relatif à l'interdiction d'exiger de sa femme la fidélité quand on séduit soi-même celle d'autrui et celui relatif à la plus grave injure que l'on puisse faire à sa *femme*²⁴.

Par contre, Sénèque ne comprend pas comment la gent féminine pourrait chercher à égaler l'homme en dévergondage. Et c'est avec amertume qu'il le dénonce. Dévergondage dû à la volonté de la gent féminine d'égaliser l'homme en inconvénients qu'on considérerait, du temps des ancêtres des Romains, comme propre à l'homme.

À tort ou à raison, les femmes sont considérées comme de nature plus encline à la pudeur que l'homme. Du moins, l'humanité a toujours attendu de la femme plus de pudeur que du côté de l'homme. Mais en contrepartie, l'humanité a toujours exigé de l'homme de la galanterie à l'égard de la femme. C'est comme un partage de certains comportements, de certaines attitudes de la femme et de l'homme dans le but de la concorde sociale. La pudeur comme baromètre de la vertu et hommage rendu à la vertu, comme nous l'avons vu, a été toujours été considérée comme un domaine où l'homme faillit souvent devant la femme. Mais les choses humaines évoluant, tout porte à croire que l'Égalité Homme / Femme s'exprime désormais en termes de la course de la femme à égaler l'homme en dévergondage et en inconvénients. Sénèque s'en indigna en exposant l'exemple de la fille d'Auguste que celui-ci a été obligé de condamner publiquement à la relégation.

C'est dans *Les bienfaits*, VI, XXXII, 1, que notre philosophe désapprouve aussi bien l'empereur que sa fille. Il dit de la fille que le mot impudicité serait trop faible à propos des scandales et des troupes d'amants auxquels elle s'adonnait en plein jour comme en pleine nuit sur les places publiques. Mais Sénèque reproche également à l'empereur son manque de pudeur. Il est vrai que la fille a choisi de se livrer en spectacle d'adultère aux lieux, Forum et Rostres, d'où le père, l'empereur lui-même, avait fait passer sa loi sur les adultères. Sénèque pense quand même que l'empereur aurait

du taire les scandales de débauches de sa fille qui passent d'adultère à la promiscuité :

« ... (Car il est de certaines hontes qui rejaillissent jusqu'à celui qui les châtie), trop peu maître de son courroux, il les avait rendus publics. Puis comme au bout de quelques jours la colère avait fait place à la honte, il gémissait de n'avoir pas su taire et refouler en lui ce qu'il avait ignoré jusqu'au moment où parler entraînant déshonneur. »²⁵

Ce texte nous rappelle le propos d'Henri-Irénée Marrou, cité plus haut, selon lequel l'hypocrisie est un hommage rendu à la vertu. Mais reconnaissons que l'hypocrisie ne peut prétendre rendre hommage à la vertu que guidée par le souci de la pudeur. Et nous avons également vu ce que signifie l'importance d'un brin de pudeur pour l'homme en général et pour la femme en particulier. Et Sénèque constate justement que ce fut par manque de pudeur, c'est-à-dire par une impudicité sans vergogne, dans tous les domaines, habillement, adultère, divorce, banalisation et désacralisation du mariage etc., que certaines dames de la Plèbe et de l'Aristocratie romaines en furent arrivées à perdre leur féminité et par conséquent les privilèges naturels propres à la nature féminine. Ainsi à propos de l'habillement qui a également une importance éthique, on peut lire :

« Je vois des perles non à raison d'une seule par oreille : car on a exercé les oreilles à supporter de vraies charges ; on les accouple, puis au-dessus de chaque paire on en met d'autres ; la folie des femmes n'aurait pas suffisamment subjugué les hommes, si à chacune de leurs oreilles elles n'eussent pendu deux ou trois patrimoines. Je vois des tuniques de soie, si l'on peut appeler tunique un vêtement qui ne protège ni le corps, ni même la pudeur, et avec lequel une femme ne pourra jurer en toute vérité qu'elle n'est pas nue. Voilà ce que, à grands frais, on fait venir des régions inconnues même au commerce, pour que les dames romaines n'aient pas à montrer à leurs amants, dans leur chambre à coucher, plus de leur corps qu'elles n'en montrent à tout le monde. »²⁶

Les soulignés du texte, qui le sont par nos soins, montrent assez clairement le degré de dévergondage et d'incommodités auquel certaines dames romaines étaient parvenues et que condamne *Sénèque*²⁷. Et au dire de celui-ci, certaines dames de l'aristocratie romaine divorçaient pour se remarier comme un jeu *d'enfant*²⁸. En d'autres termes, la course à l'adultère a gagné même les dames de haut rang et de l'aristocratie romaine. Et cet état des choses ne pouvait conduire qu'à la désacralisation du mariage au point où ces dames en étaient arrivées à ne plus calculer leur âge en calculant les années, mais le nombre de maris *connus*²⁹. Comptant même sur leur nombre effrayant, elles ne répugnaient plus d'être répudiées. Car elles se savaient plus nombreuses que les femmes ayant encore quelque pudeur.

En effet, il faut vraiment être sotté, en tant que femme et d'un autre siècle, pour savoir que l'on appelle mariage la vie avec un seul *homme*³⁰. Même dans les rôles d'intimité conjugale, elles faisaient également l'homme. Et cela s'appelle égalité *perte de féminité* et Sénèque en déduit que la perte de certains privilèges de la nature propres à cette gent féminine relève justement des inconséquences de la volonté de la femme à égaler l'homme en incommodités considérées comme propres à l'homme. Et le flagrant délit de contradictions d'Hippocrate, au sujet de la gent féminine, vient également de là :

« De là vient que nous avons sans exception toutes les maladies de même que toutes les variétés de victuailles. Le plus grand des médecins, le fondateur de la médecine, a dit que les femmes ne perdaient pas leurs cheveux, et qu'elles n'avaient jamais la goutte aux pieds. Cependant elles voient leurs cheveux disparaître et la goutte les afflige. Changement survenu dans la nature féminine ? Non, victoire des femmes sur leur constitution ; égalant l'homme dans ses débordements, elles s'égalent à lui dans ses misères physiques. Elles veillent tout autant, elles boivent tout autant ; à la gymnastique, à la beuverie, elles défient les hommes. Comme eux, bourrant leur ventre qui demande grâce, elles le délivrent par le haut ; quant au vin absorbé, elles le rendent mesure pour mesure. Comme eux elles grignotent de la neige,

calmant d'un estomac en feu. Dans l'amour même elles ne le cèdent plus aux mâles : nées pour le rôle passif, elles ont poussé (Que tous les dieux du ciel les maudissent !) la perversité inventive jusqu'à faire l'homme. Comment donc s'étonner que le plus grand des médecins, celui qui connaît le mieux la nature, reçoive un démenti, qu'il y ait tant de femmes podagres et chauves ? Elles ont galvaudé à force de vices, le privilège de leur sexe. Pour avoir dépouillé leur nature de femmes, les voilà condamnées aux maladies des hommes. »³¹

Les soulignés de ce texte, le sont par nos soins, pour rappeler ce que nous avons dit à propos de l'importance de la pudeur chez la femme et les conséquences néfastes de leur volonté d'égaliser l'homme en inconvénients. Et nous verrons maintenant comment ce que Sénèque dénonce chez les femmes, dans ce texte, se trouve également être la cause de perte de leurs droits d'héritage à Rome, de vote et de filiation matrilinéaire à Athènes.

IV.- PERTE DES DROITS D'HÉRITAGE DES FEMMES À ROME, DE VOTE ET DE FILIATION MATRILINÉAIRE À ATHÈNES

« Plancus, maître expert en cet art avant Vitellus, disait qu'il ne faut jamais, pour flatter, se cacher : « C'est, disait-il, peine perdue, que de rechercher une femme en mariage sans le lui dire. » »³²

L'exagération des dépenses des dames de l'aristocratie romaine relève du *moralement non correct, non éducatif*. En effet, outre tout ce que nous avons appris de la prostitution et de l'habillement de certaines dames de l'aristocratie romaine, et qui nous a sans doute paru inimaginable, la folie de ces dames a été telle, en matière de dépenses, que nous pouvons dire que Sénèque a eu raison, même s'il gonfle un peu l'hyperbole, de dire qu'une femme porte le trésor d'un siècle aux bouts de ses oreilles. Ce qu'il ne faut pas perdre de vue dans cette peinture, est qu'il s'agit de dépenses exagérées non seulement, mais qui amènent aussi certaines dames d'alors à s'habiller de façon indécente.

Ce fut donc pour des raisons d'ordre économique et éthique que le tribun Q. Voconius Saxa n'eut pas grand' peine pour faire voter en 169 avant notre ère une loi qui interdisait d'instituer une femme héritière ou de lui léguer plus de la moitié de l'avoir dont on disposerait par *testament*³³.

Il ne faut pas oublier qu'un honnête homme se doit de se soucier aussi bien de la bonne gestion de l'économie de l'Etat que de l'argent des particuliers. On peut donc, et dans l'intérêt de notre propos, voir dans la loi Voconius le souci du *morale-ment* et *socialement correct*, une condamnation du mépris de la pudeur de la part de certaines dames de l'aristocratie romaine.

Quant à la privation des droits de vote des femmes à Athènes, elle est liée en fait à la question épineuse du nombre de la gent féminine. L'enjeu est capital pour la survie de la démocratie. D'après l'érudit romain Varron, cité par saint Augustin, voici les raisons qui ont amené les Athéniens à priver les femmes du droit de vote :

« Voici selon Varron pourquoi Athènes a reçu son Nom qui dérive manifestement de celui de Minerve, en grec Athéna. Un olivier avait fait soudain apparition tandis qu'en un autre endroit jaillissait de l'eau, prodiges qui étonnèrent le roi ; il envoya consulter Apollon de Delphes pour s'enquérir de ce qu'il fallait comprendre et ce qu'il fallait faire. Apollon répondit que l'olivier signifiait Minerve et l'eau Neptune, et qu'il dépendait des citoyens de décider laquelle des deux divinités, dont c'étaient là les emblèmes, donnerait de préférence son nom à la cité. Ayant reçu cet oracle, Cécrops convoqua, pour qu'ils donnent leur suffrage, l'ensemble des citoyens des deux sexes (c'était alors l'habitude en ce pays que les femmes aussi participent aux consultations publiques). On prit donc l'avis de la masse, et les hommes votèrent pour Neptune, les femmes pour Minerve ; et comme il se trouvait une voix de plus du côté des femmes, Minerve fut victorieuse. Alors Neptune en colère ravagea de ses flots tumultueux le pays athénien : déchaîner à plaisir des masses d'eaux, voilà qui n'est pas difficile aux démons. Pour apaiser sa fureur, les Athéniens, nous dit notre auteur, imposèrent aux femmes trois sortes de peines ; el-

les n'auraient plus désormais le droit de vote ; aucun des enfants à venir ne porterait le nom de sa mère³⁴ et on ne les appellerait pas Athéniennes. »³⁵

L'enjeu est en fait le surnombre des femmes. Celles-ci peuvent faire basculer la victoire, d'une élection, d'un côté comme de l'autre. Il convient donc de les inviter le plus gentiment possible du monde à prendre conscience de l'importance de leur nombre dans les élections d'importance capitale comme les élections présidentielles, législatives et communales etc. Et nous savons aujourd'hui, et ce surtout après les deux grandes guerres, que sous presque tous les cieux, le nombre des femmes dépasse celui des hommes. Il n'y a pas lieu de gloser sur les raisons réelles de cette réalité. C'est facile, très facile même à comprendre. Les hommes en général prennent plus de risques que les femmes. Pendant les guerres, ils sont les premiers sur les fronts. Ils sont également les premiers pour les métiers et les jeux qui exigent plus de risques. Le catch et le football féminins n'offrent pas aux spectateurs la même combativité et agressivité que le catch et le football masculins. Pour le moment, nous ne voyons pas encore des équipes de rugby féminin.

Ces réalités font bien partie des raisons qui expliquent le surnombre des femmes par rapport aux hommes. Ce n'est nullement parce que Dieu voudrait la polygamie que les femmes soient plus nombreuses que les hommes. Ce serait excuser les maux dont nous souffrons que d'en donner l'initiative à l'auteur de nous, c'est-à-dire à Dieu lui-même. Que les femmes fassent l'effort de comprendre que ces réalités expliquent les raisons essentielles de leur surnombre et en sachent gré aux hommes et essaient d'utiliser convenablement leur surnombre. Car leur mésusage peut ébrécher les fondements mêmes d'un État, d'une démocratie, comme ce fut le cas à Athènes, la Cité Mère de la Démocratie, et qui a coûté aux Athéniennes leur droit de vote.

Si la capitale historique d'Attique, et actuelle de la Grèce moderne, demeure toujours Athènes, cela signifie que le roi Cécrops qu'au lieu de faire reprendre le vote, en excluant simplement les femmes, l'a respecté mais en privant celles-ci du droit de vote pour l'avenir. Cela signifie pour nous que

quand un vote est fait, il est fait. Il n'est donc pas facile de faire reprendre un vote démocratique. Aussi doivent-elles, les femmes, faire très attention avant de mettre leur bulletin dans l'urne. Il ne convient donc pas qu'elles votent pour quelqu'un sur la base de n'importe quel argument.

Dans les pays africains, leur surnombre intéresse particulièrement les politiques peu scrupuleux. Tous les moyens sont mis en jeu pour améliorer leur situation, dit-on, officiellement. Or il peut s'agir d'une simple manœuvre de séduction. Parmi ces moyens, il y a, par exemple, les fameux microcrédits aux femmes. Nous voulons simplement inviter les femmes à ne pas brader leur vote n'importe comment.

Un État lambda qui a choisi, par exemple, le projet des microcrédits aux femmes, n'a fait qu'un choix possible parmi tant d'autres. En effet, cet État pourrait bien utiliser cet argent, qui constitue en fait des milliards et des milliards de F CFA, pour résoudre le problème de délestage. Le délestage empêche même les femmes de bien faire fructifier les prêts des microcrédits. Les produits congelés achetés avec l'argent de tel projet ne peuvent pas bien se conserver. Le délestage empêche de travailler à certaines heures cruciales pour le commerce. La dépendance énergétique fait d'un État indépendant dépendant.

Si cet État utilisait l'argent des microcrédits pour résoudre une fois de bon le problème de délestage, il ne se serait donc pas pour autant montré moins préoccupé des problèmes des femmes. Il en serait de même si un autre État, qui doit par exemple des arriérés de salaires et de primes à ses fonctionnaires, utilisait les milliards des microcrédits pour rembourser ses dettes envers ses fonctionnaires et salariés, cet État aussi ne se serait pas montré moins soucieux à l'égard de la situation des femmes.

Car beaucoup de femmes ont perdu un parent, un époux, un frère, une sœur, un fils, une fille etc. par manque de moyens financiers pour se faire soigner à temps et convenablement. Or si cet État devait des moins perçus sur salaires et avancements pouvant s'élever à de milliards et des milliards de francs CFA, en choisissant d'utiliser l'argent des microcrédits pour payer ses dettes envers ses fonctionnaires, il

ne se serait donc pas montré moins soucieux des problèmes des femmes. Le reste relève de la politique. Et ce qui s'était passé à Athènes, à cause du surnombre des femmes, nous amène à inviter celles-ci à ne pas brader ce qui constitue l'une de leurs forces capitales.

CONCLUSION

« Il est certain qu'on exagère toujours son mal et qu'on se ment à soi-même »³⁶.

Au terme de notre propos, nous pouvons soutenir l'existence d'une Égalité naturelle Homme / Femme³⁷ qui n'entraîne aucune inconvénience directe ou indirecte pour la femme, ni pour l'homme et encore moins pour la société. Par contre, il existe également une égalité factice Femme / Homme qui entraîne la perte de la féminité avec des inconvéniences très graves pour la gent féminine et la société. L'Égalité naturelle Homme / Femme a conféré à la femme plus de sens de pudeur qu'à l'homme. C'est pourquoi il convient de chercher d'abord à bien se représenter à quoi retourne exactement les termes Égalité Femme / Homme ou Homme / Femme dans l'imaginaire de certains Mouvements *féministes*³⁸ et de certaines femmes avant de leur accorder une quelconque caution intellectuelle, morale et politique.

Nous avons aussi vu, avec Sénèque, les exemples de femmes ayant démenti l'excuse du sexe féminin ainsi que les conséquences négatives de cette forme d'Égalité Femme / Homme qui conduit inévitablement à la perte de la féminité. Or cette féminité induit naturellement certaines commodités, chez la femme. Parmi ces commodités et vertus naturelles, il y a la pudeur. C'est pourquoi nous avons pu affirmer que même confinée au rôle de mère, une femme peut bien se montrer l'égale de l'homme. Car donner une bonne éducation aux enfants dans le monde d'aujourd'hui est une nécessité capitale pour la sauvegarde des vertus et valeurs traditionnelles.

C'est pourquoi nous avons estimé qu'il convient également de poser la question de savoir si la pudeur traditionnelle de la femme ne peut pas constituer un facteur de revalorisation de la femme moderne dans le monde d'aujourd'hui en panne des bonnes manières.

De notre point de vue, comme l'auteur de nous lui-même n'a fait aucune concession particulière aux femmes dans la conquête de la sainteté, - et que le royaume des cieux va toujours souffrir de violence et seuls les violents vont pouvoir s'en accaparer -, nous souhaitons de même que la politique souffrant de violence et de ruse, que n'y aient accès que les dames de fer. Notre seul motif de respect pour elles, dans ce domaine, réside dans cette seule condition. Car elles en sont capables et ce serait leur adresser des injures que de leur exposer ici la liste des dames de fer en religion, en politique, en sciences et technique et en littérature depuis la plus haute antiquité jusqu'à ce jour. Qu'elles n'oublient pas non plus que beaucoup de droits de l'Homme (homme / femme) ont été progressivement conquis par l'humanité par de féroces *lutttes*³⁹.

Si elles pensent que nous sommes maintenant à l'heure des droits spécifiques de la femme, qu'elles prennent les devants et montrent que naturellement elles sont aussi capables que les hommes. Car la charité implique qu'il existe d'un côté, un pauvre, et de l'autre, un plus riche. La demande de conditions particulières ne convient nullement dans une concurrence qui se veut égale, équitable et légale. Elle ne peut entraîner que de l'inégalité. Que celle-ci soit jugée par les uns de *positive* et par les autres de *négative*, ne change rien à l'affaire, à la réalité. C'est de l'inégalité et rien d'autre. Les qualificatifs *positive* et *négative* sont des exprimables, c'est-à-dire ce que nous disons des choses. Ils sont des incorporels totalement indépendants des choses. Et les choses sont, elles aussi, totalement indépendantes d'eux. Que le Diable patafiole donc l'opinion contraire ! Car elle ne dirait pas la vérité à la femme pour l'inviter à comprendre que même dans un combat d'égale chance, elle peut avoir le dessus sur l'homme et qu'à vaincre sans péril, on triomphe sans *gloire*⁴⁰. Or nous voulons que la femme triomphe avec gloire. Ne conviendrait-il donc pas alors qu'elle sollicite une concurrence à égale chance avec l'homme ? De notre point de vue, c'est la question primordiale, en ce qui concerne le volet politique, de la quête de l'Égalité Homme / Femme.

NOTES

- ¹- Le roi Salomon, fils et successeur du roi David des Hébreux, est issu d'a-dultère suivi de l'assassinat du premier mari de sa mère Bethsabée, Urie. L'histoire offre un réel parallélisme avec le mariage, frisant l'inceste, d'Agrippine avec Claude et qui donna naissance à l'Empereur Néron. Ce dernier parvient à hériter du trône des Césars à la suite de l'assassinat de Claude et du fils héritier Britannicus, par les ruses de sa mère Agrippine. Voir aussi Voltaire.- *Salomon* in *Dictionnaire philosophique*, (Paris, Edition de Etienne, Garnier Frères, 1967), p. 576.
- ²- Voilà en termes approximatifs les titres de quelques-uns de nos publications relatives à la rhétorique des *realia* du continent noir. Il s'agit de douze intitulées « *Afrique, la voie du cannibalisme culturel. A la recherche de la source commune identitaire de l'Afrique* », Paris / Yaoundé, L'Harmattan, 2012, 244 p.
- ³- Dans *Études, textes, découvertes* dans *Anecdota Maredsolona*, II série, t.1, 1913, p. 310-339. Le texte lui-même occupe les pages 383-339. Les pages 310-382 contiennent une étude consacrée à Arnobe le Jeune et destinée à justifier, par de nombreux parallèles textuels, l'attribution à Arnobe d'une œuvre qu'on a longtemps cru être de Jean Chrysostome.
- ⁴- In *Valeurs dans le Stoïcisme. Du Portique à nos jours*. Mélanges en l'honneur de M. le Doyen Spanneut, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1993, 304 p., pp. 305-311.
- ⁵- C'est la disposition typographique adoptée par l'éditeur pour la présentation du titre de l'article de Pierre MONAT que nous analysons ici.
- ⁶- MONAT (Pierre).- *Op. cit.*, p. 106.
- ⁷- Voir la théorie stoïcienne de la concaténation des vertus in *Les Stoïciens. Passion et vertus. Fragments*, trad. Pierre MARECHAUX, (Paris, Editions Payot et Rivage, 2003), p. 21 (Préface).
- ⁸- Et par ailleurs toute disgrâce physique peut se racheter par la beauté de l'âme, la vie vertueuse. Voir à ce sujet la 4^e étude de cet ouvrage.
- ⁹- *Ad Helviam matrem consolatione*, XVI, 3.
- ¹⁰- *Ibid.*, p. XVI, 2.
- ¹¹- Ce propos qui explique le motif des exemples choisis à la consolation de Marcia fait suite à « *Je sais qu'il est d'usage, lorsqu'on admoneste quelqu'un, de commencer par les préceptes et de finir par les exemples. Mais il est bon parfois de changer de méthode. Car les moyens à employer varient selon les esprits : les uns cèdent à la raison ; à d'autres il faut alléguer de grands noms, dont l'autorité les enchaînent* ». Ce passage rappelle un autre aspect très pédagogique du souci de la création d'une langue philosophique et militante, en vue de l'éducation du genre humain, chez Sénèque : Argumentation pédagogique selon les circonstances. Ce passage, et sans doute comme certains d'autres qui justifient bien ce souci permanent chez Sénèque, nous a échappé lors de la rédaction de notre article à ce sujet. Voir la 2^e étude de cet ouvrage.
- ¹²- Sénèque.- *Entretiens. Lettres à Lucilius*, (Paris, Robert Laffont, 1995), CLXXXIV, p. 11.
- ¹³- Sénèque.- *Idem*.
- ¹⁴- On peut lire FEUERBACH (Ludwig).- *L'essence du christianisme*, trad. Jean-Pierre OSIER, (Paris, Gallimard, 1992), p. 422-423.
- ¹⁵- LAFON (Robert).- *Les Stoïciens*, (Paris, Editions Mellottée), p. 42-44.
- ¹⁶- *Lettre à Lucilius*, XCIV.

- 17- *Lettres à Lucilius*, XCV.
- 18- Sénèque, *Lettre à Lucilius*, LXXXIII, 19-21.
- 19- Voir la 4^e étude.
- 20- *Questions naturelles*, I, XVI.
- 21- I, XVI.
- 22- MARROU (Henri-Irénée).- *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. 2. Le Monde romain*.
- 23- Héraclite d'Ephèse cité par CHARBONNIER (Jean), *Sociologie juridique*, (Paris, P. U. F., 1994), p. 65.
- 24- Nous pouvons ajouter au texte de Sénèque sur la plus grave injure à faire à une femme, et à propos de l'interdiction faite à l'homme d'avoir de maîtresse si la femme ne doit pas avoir d'amant, l'exemple de Pénélope qu'il rapporte dans la lettre 88, 8. Il condamne avec amertume ceux qui, au lieu de chercher à imiter Pénélope, l'exemple proverbial même de la fidélité conjugale, cherchent plutôt à savoir si cette dame n'avait pas mystifié tout un siècle et si elle n'avait été en fait impudique. Cette amertume de Sénèque rejoint celle de Cicéron à propos de l'anneau d'or d'un cadavre, mis à découvert par de grandes pluies, et pris par Gygès et qui permettait à celui-ci de faire du mal sans être vu. Aux philosophes qui pensent qu'il s'agit d'une fable controuvée par Platon, Cicéron répond : « *C'est une allégorie, une manière ingénieuse de leur adresser la question suivante : « Si vous pouviez, sans vous exposer aux regards et aux soupçons des autres, satisfaire votre amour des richesses, du pouvoir, de la domination, de la débauche, en vous couvrant d'un voile impénétrable aux regards des hommes et des dieux, le feriez-vous ? » »*.
- 25- *Les bienfaits*, VI, XXXII, 1.
- 26- *Ibid.* VII, IX, 3-5.
- 27- Même condamnation des hommes qui prennent plaisir à s'habiller en homme. (*De vita beata*, XIII).
- 28- *Des bienfaits*, III, XVI.
- 29- *Ibid.*, III, XVI.
- 30- *Ibid.*, III, XVI.
- 31- *Lettre*, XCV, 19-21.
- 32- *Questions naturelles*, IV-A, Préface.
- 33- CICERON, *Des lois*, X et note 150 du traducteur.
- 34- Pour le passage de la filiation matrilinéaire à la filiation patrilinéaire, voir AUSTIN (M.), VIDAL-NAQUET (P.).- *Economies et Sociétés en Grèce ancienne*, (Paris, Armand Colin, 1972), p. 210-211., Note 4 de la page 211.
- 35- Saint Augustin, *La cité de Dieu*, XVIII, 9.
- 36- *Ad luc.*, LXXVIII.
- 37- Les principes moraux d'Antisthène mentionnent également cette égalité puisqu'ils conçoivent le souverain bien comme : « *La vertu qui, notons-le, est la même pour l'homme et la femme peut s'enseigner et relève des actes fondés sur l'effort qui est un bien, elle se révèle une arme imprenable : celle de la vraie richesse ; elle n'a rien de commun avec ses biens extérieurs qui font courir les hommes au-delà de toute raison. Comment l'acquérir, comment passer de la foule des insensés au petit nombre des sages ? Il suffit de « désapprendre ce qui est mal », autrement dit de faire table rase de toutes ces coutumes et de toutes ces conventions que la société, pour se maintenir, s'ingénie à inculquer à chacun de ses membres.* » (GOPULET-CAZE (Marie-

Odile), Avant-propos aux *Cyniques grecs*, (Paris, Librairie Générale Française, 1992), 443 p., CF Stobée II, 31, 34. et BOYANCE (Pierre).- *Epicure*, (Paris, P. U. F., 1969), p. 8., fait remarquer que la communauté épicurienne était ouverte aux étrangers, de même qu'aux femmes et aux esclaves. Le nom d'une courtisane, Léontion, et d'un esclave, Mys, sont passés à la postérité.

³⁸- Et il convient de ne pas confondre Mouvement féministe, qui est un courant de pensée, avec la Philosophie morale et politique et avec la quête des Droits de l'homme et de la Démocratie.

³⁹- Voir NEGRE (Jean).- *Précis de législation du travail, d'Hygiène professionnelle et d'Instruction civique (Initiation à la vie sociale)*, (Paris, Nouvelle éd., Publication Roy, 1963), 383 p.

⁴⁰- Sénèque dit exactement : « *Le gladiateur juge déshonorant de lutter contre un adversaire qui ne le vaut pas ; il sait qu' à vaincre sans péril, on triomphe sans gloire.* » *De la providence*, I, III.

BIBLIOGRAPHIE

ADJAMAGBO-JOHNSON (Kafui).- *La politique est aussi l'affaire des femmes* in *Revue Politique africaine*, N° 65.

AUSTIN (M.), VIDAL-NAQUET (P.).- *Economies et Sociétés en Grèce ancienne*, (Paris, Armand Colin, 1972), 416 p.

BENSADON (J.).- *Les droits de la femme. Des origines à nos jours*, (Paris, P. U. F., 1980), *Que sais-je ?*, 128 p.

BOYANCE (Pierre).- *Epicure*, (Paris, P. U. F., 1969), 107 p.

CHARBONNIER (J.).- *Sociologie juridique*, (Paris, P. U. F., 1994), 416 p.

CICERON.- *Des lois*, X.

FAVEZ (CH.).- *La consolation latine chrétienne*, Paris, 1937.

FEUERBACH (L.).- *L'essence du christianisme*, trad. Jean-Pierre OSIER, (Paris, Gallimard, 1992), 528 p.

GOPULET-CAZE (Marie-Odile).- *Cyniques grecs*, (Paris, Librairie Générale Française, 1992), 443 p.

LAFON (Robert).- *Les Stoïciens*, (Paris, Editions Mellottée, 132 p., pp. 42-44.

MARECHAUX (P.).- *Les Stoïciens. Passion et vertus. Fragments*, (Paris, Editions Payot et Rivage, 2003), 216 p.

MARROU (H.-I.).- *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. 2. Le Monde romain.*

MONAT (P.).- « Une forme de la vertu accessible aux femmes. La patientia dans la Consolation à Grégoria d'Arnothe le Jeune in Valeurs dans le Stoïcisme. Du Portique à nos jours. Mélanges en l'honneur de M. le Doyen Spanneut, (Lille, Presses Universitaires de Lille, 1993), 304 p.

NEGRE (J.).- *Précis de législation du travail, d'Hygiène professionnelle et d'Instruction civique (Initiation à la vie sociale)*, (Paris, Nouvelle éd., Publication Roy, 1963), 383 p.

PERROT (M.).- *Histoire des femmes dans l'Antiquité*, (Paris, Plon, 1990).

AUGUSTIN (saint), *La cité de Dieu.*

SENEQUE, *Entretiens. Lettres à Lucilius*, (Paris, Robert Laffont, 1995), CLXXXIV-1103 p.

TUNC (S.).- *Brève histoire des femmes chrétiennes*, (Paris, Cerf, 1989).

VOLTAIRE.- *Salomon in Dictionnaire philosophique*, (Paris, Édition de Etienne, Garnier Frères, 1967), p. 576.

WAWASI KITETU (Catherine).- *Théorie, débats et pratique en matière de genre, après Nairobi et Beijing. Quelle est la voie à suivre ?* in CODERSIA bulletin, N° 1 et 2, 2006.

LA PROBLÉMATIQUE DE L'ALTÉRITÉ DANS L'ITINÉRAIRE ONTOLOGIQUE DE DESCARTES

KOUAHO Blé Marcel Silvère

Maître-Assistant Département de Philosophie
Université de Bouaké (Côte d'Ivoire)

RÉSUMÉ

L'itinéraire ontologique du sujet pensant qui devait aboutir au terme des *Méditations métaphysiques* à l'affirmation de l'existence d'autrui, une fois Dieu (l'autre) et l'existence des corps démontrés, va plutôt déboucher sur une impasse. Descartes ne semble pas se soucier de la question d'autrui et cela donnera lieu à diverses critiques et interprétations faisant passer sa philosophie pour un solipsisme, un individualisme. Cependant, une relecture du penser cartésien permet de déceler, non sans difficulté, la présence d'autrui dans les Lettres et textes de Descartes antérieurs aux *Méditations*. Cette présence est rendue possible par la distinction des automates (machines, animaux) des vrais hommes (corps unis à une âme) avec, comme critère de différenciation, le langage et la raison.

Mots-clés

Altérité, Autrui, Cogito, Dieu, Doute, Esprit, Langage, Ontologie, Raison.

ABSTRACT

The ontological itinerary of the thinking subject, which should have ended in Méditations métaphysiques with the affirmation of the existence of Others, since God (The Others) and the existence of confirmed bodies, would rather end in an impasse. Descartes does not seem to worry about the question of Others and this leads to many criticism and interpretations that presented his philosophy as solipsism, individualism. However, a re-reading of the Cartesian thought allows us to uncover, not without any difficulty, the presence of Others in the letters and texts of Descartes prior to Meditations. This presence is made possible by the distinction of automats (machines and animals) from real men (body united with a soul) with language and reason as criteria of differentiation.

Keywords

Alterity, Other, Cogito, God, Doubt, Spirit, Language, Ontological, Reason.

INTRODUCTION

La question de l'altérité chez Descartes aurait pu ne même pas se poser au regard des exigences de la vie pratique et de l'urgence de l'action imposant l'élaboration expresse d'une conduite morale, d'une morale provisoire. Une morale provisoire dans laquelle Descartes invitait à vivre « suivant les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels on aurait à vivre »¹. Or, ceux qui nous entourent, ce sont des êtres dont l'esprit n'est pas séparé du corps, mais plutôt uni à celui-ci. Ce sont les autres ; c'est autrui dont l'existence n'est nullement remise en cause, bref c'est le public à qui Descartes fait appel comme juge de sa pensée métaphysique.

C'est dire que le problème de l'altérité chez Descartes, contrairement à ce qu'on pourrait penser, se pose d'abord en termes métaphysiques. Et c'est cet aspect qui retiendra l'attention de bon nombre de commentateurs de Descartes considérant qu'« il ne s'est jamais expressément attaché à ce problème »² ou encore que « sa philosophie est un solipsisme, c'est-à-dire une philosophie dans laquelle on ne trouve aucun accès vers la perspective d'autrui, de l'alter ego »³.

En effet, ayant, par son doute méthodique, remis en question l'existence du monde et d'autrui, Descartes, selon eux, ne prouve pas comme il l'a fait pour le cogito, l'existence de l'autre perçu comme un autre-moi, c'est-à-dire l'autre du Cogito et non l'autre en tant qu'être transcendant. Et pourtant, une observation nouvelle de l'itinéraire ontologique de Descartes nous permet de nous faire une idée claire et précise de la façon dont se déploie la problématique de l'altérité dans sa philosophie. Celle-ci se déploie selon un ordre rationnel qui a ses exigences.

Mais comment Descartes, à qui on reproche de n'avoir pas ou suffisamment accordé à cette question de l'altérité tout l'intérêt dû à son acuité, parvient-il à dépasser, à transcender l'égo pour poser l'autre ? L'autre, chez Descartes, se résume t-il, comme le pensent certains, à autrui uniquement ? Ne renvoie t-il pas aussi à autre chose qu'à autrui ? Si transcender l'égo, c'est arriver à démontrer l'existence d'autres esprits à l'image du Cogito, serait-il encore opportun de réduire la pensée métaphysique de Descartes à un solipsisme ?

I.- DE LA SOLITUDE DU COGITO OU LE SOLIP-SISME CARTÉSIEEN

Le désir de Descartes de parvenir à une connaissance vraie l'amène à adopter une attitude dubitative face à l'enseignement reçu au Collège. C'est que pour avancer sûrement dans la connaissance, il faut partir d'une base indubitable que l'on ne peut absolument pas mettre en cause. Quelle peut bien être cette base, se demande Descartes ? Ce ne peut pas être la sensation. On sait à quel point nos sens peuvent nous abuser. Dans la première méditation, les erreurs des sens et les illusions des rêves auxquelles s'ajoutent les hallucinations justifient le doute portant sur les choses sensibles : « *J'ai quelque fois éprouvé que nos sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés* »⁴. Serait-ce alors les raisonnements mathématiques ? Non plus :

«Et pour ce qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant, même touchant les plus simples matières de géométrie et y font des paralogismes, jugeant que j'étais sujet à faillir autant qu'un autre, je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations »⁵.

Que peut-il bien rester dès l'instant où l'on tient pour incertains le monde, l'existence des corps, d'*autrui*⁶, et même les facultés de la raison ? N'est-ce pas aboutir purement et simplement au scepticisme ? Absolument pas puisque, selon Descartes, si je peux douter de tout, je ne peux cependant douter du fait que je pense. D'où « *Je pense donc je suis* »⁷.

La solitude occasionnelle de la retraite dans le poêle, propice à la méditation, se révèle essentielle à la certitude du Cogito. Par l'acte de douter, Descartes ne remet pas en cause son existence, bien au contraire, il la prouve en ce sens que s'il ne pensait pas, il ne pourrait pas douter qu'il pense. Sachant qu'il est et qu'il est une chose qui pense, il n'a qu'une seule voie ouverte devant lui : regarder l'unique réalité dont il dispose, la tourner et la retourner afin de la saisir sous tous ses aspects. Il note, dans la Méditation troisième, ceci : « *M'entretenant seulement moi-même, et considérant mon inté-*

rieur, je tacherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même »⁸. En se tournant vers soi, Descartes rompt avec l'attitude traditionnelle de soumission à l'objet qui se confond au sujet lui-même.

À partir du moment où dans le Cogito, le sujet se prend pour objet, et se représente lui-même sa propre existence pensante, il devient possible d'envisager la certitude du moi comme un solipsisme. On pourrait même voir ici un angélisme ; un spiritualisme : « Jusqu'ici je n'admets en moi autre chose qu'un Esprit »⁹. Descartes estimait que « les idées qui lui représentaient d'autres hommes étaient peut-être forgées par lui encore que hors de lui, il n'y eût point d'autres hommes dans le monde »¹⁰. Et cette position se trouve comprise dans sa conception de la substance pensante « dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle »¹¹.

C'est dire que toutes les façons de penser comme les sentiments qu'on aurait pu lier au monde extérieur se rencontrent ou résident dans l'âme. Ainsi, à la question de savoir ce qu'est une chose qui pense, Descartes répond : « Une chose qui doute, qui affirme, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent »¹².

Réduisant toutes choses aux manières d'être de son moi - et Sartre notifie « le caractère personnel, individuel du Cogito »¹³ - Descartes semble présenter, à première vue, l'âme sous des traits leibniziens. Une « âme sans fenêtres ni portes »¹⁴, enfermée dans sa subjectivité et engagée dans une histoire individuelle. Si, dans le Cogito, c'est bien du moi, d'un moi en idée qu'il est essentiellement question, comment alors expliquer le passage de l'âme individuelle à la pluralité des autres esprits chez Descartes? Autrement dit, comment l'âme qui s'isole et se replie sur elle-même, sort-elle d'elle-même ?

II.- DIEU COMME L'AUTRE DU COGITO

Une lecture attentionnée des textes de Descartes permet, à cet effet, de saisir un dépassement du solipsisme dont fait montre le Cogito. Le fait est que si l'âme se saisit d'abord ontologiquement comme un moi isolé ; ce n'est donc qu' « une étape dans l'enchaînement analytique des raisons »¹⁵. Le Cogi-

to ne reste nullement solitaire à jamais. Si au moment du Cogito, ma solitude est la rançon de ma certitude, cette solitude devient la condition de l'enquête qui me permet d'en sortir, d'y franchir les bornes. Rodis-Lewis note : « *En toute rigueur, Descartes traverse à peine le solipsisme, puisqu'il atteint dès la troisième Méditation, l'existence d'un autre esprit incomparablement plus parfait que le sien* »¹⁶.

En effet, la question de l'altérité dans l'itinéraire métaphysique de Descartes se déploie, à proprement dit, avec l'enquête, l'interrogation portant sur la cause, l'auteur de mon existence, c'est-à-dire Dieu que Descartes considère comme un esprit au même titre que le Cogito à la seule différence que Dieu se pose comme l'auteur, le réquisit ou la condition du Cogito lui-même. Je veux sortir de l'ego, de mon intérieur pour aller vers autre chose, mais je ne puis trouver mon point d'appui qu'en moi, puisque les autres choses, la réalité des autres hommes n'a pas été épargné par l'ampleur du doute méthodique.

La démonstration de l'existence de cet autre esprit qui évacue définitivement l'hypothèse métaphysique du dieu trompeur et celle du Malin génie court-circuitant l'évidence rationnelle, part du doute. Le doute comme « *valeur* »¹⁷, c'est-à-dire marque de l'imperfection du sujet pensant qui a en lui l'idée de parfait. Parce que je suis une pensée qui doute, je me connais trop imparfait, limité pour tenir de moi-même une idée comme celle de l'Être parfait. L'expérience du doute qui est l'expérience de ma contingence, de ma finitude, me fait reconnaître l'existence d'un Esprit, c'est-à-dire d'un Être infini, souverainement puissant, absolument indépendant, et dont tout dépend :

*« Faisant réflexion sur ce que je doutais, et que, par conséquent, mon être n'était pas tout parfait, car je voyais clairement que c'était une plus grande perfection de connaître que de douter, je m'avisai de chercher d'où j'avais appris à penser à quelque chose de plus parfait que je n'étais ; et je connus évidemment que ce devait être de quelque nature qui fut en effet plus parfaite... que je n'étais, et même qui eut en soi toutes les perfections dont je pouvais avoir quelque idée, c'est-à-dire pour m'expliquer en un mot, qui fut Dieu »*¹⁸.

Se perçoit, ici, le passage décisif de la métaphysique cartésienne, de l'articulation maîtresse qui assure, après le point de départ idéaliste du Cogito, la transition à l'idée de Dieu et aux preuves dites *a posteriori* de son existence. Dans le Cogito est donc donnée et préservée d'emblée une transcendance déterminée.

Certes, Dieu en tant qu'Esprit n'est pas autrui - et c'est peut-être la raison pour laquelle Lefèvre parle encore de « *la solitude devant Dieu* »¹⁹ - mais l'autre du Cogito en tant qu'un esprit également. C'est dans ce sens qu'il faut saisir, appréhender la notion d'altérité chez Descartes montrant par là que le problème du solipsisme n'est pas pour Descartes un problème sérieux. Et cette précision, sur l'altérité, s'inscrit dans la droite ligne de la démarche méthodologique qui part de la découverte de l'essence (de l'âme et de Dieu) à la découverte des natures qui constituent le monde. Ainsi, parce qu'il est certain que Dieu existe et qu'il peut tout, Descartes en vient à déduire qu'il n'est pas trompeur. Il écrit :

*« Dieu ne peut être trompeur puisque la lumière nous enseigne que la tromperie dépend nécessairement d quelque défaut ... Or en toute tromperie, il se rencontre quelque sorte d'imperfection. Et quoiqu'il semble que vouloir tromper soit une marque de subtilité, ou de puissance, toutefois vouloir tromper témoigne sans doute de la faiblesse ou de la malice. Et partant, cela ne se peut rencontrer en Dieu »*²⁰.

Pour Descartes, « *sans la connaissance de ces deux vérités (l'existence de Dieu et sa véracité) nous ne saurions être certain d'aucune chose* »²¹. C'est-à-dire de notre existence comme substance pensante, des idées claires et distinctes de l'entendement mais aussi de l'existence des choses matérielles, du monde extérieur. On aurait pu tout simplement déduire, de l'existence de Dieu et de sa véracité, l'existence de monde extérieur ; mais, au nom des exigences de la méthode rigoriste qu'il s'est donnée, Descartes doit procéder à la démonstration de l'existence du monde extérieur. Ce qui pourrait lever le doute sur l'existence d'autrui.

III.- DIEU ET LA PREUVE DE L'EXISTENCE DES CHOSES MATÉRIELLES

La démonstration des choses matérielles est méthodiquement conduite chez Descartes. Ainsi, s'appuyant sur la réalité de l'essence des choses matérielles, c'est-à-dire sur l'entendement, cette démonstration conclut d'abord que l'existence est possible ; s'appuyant sur la présence en moi de l'imagination, elle conclut ensuite qu'elle est probable ; s'appuyant sur la présence en moi du sentiment, elle conclut que l'existence des corps est certaine. Et c'est cette dernière démonstration qui retiendra essentiellement notre attention.

Comment pouvons-nous conclure l'existence réelle des corps extérieurs à partir de certaines idées que notre âme seule, prise indépendamment de l'existence ou de la non-existence de ces corps, serait capable de former ? Telle est, pourrait-on dire, la préoccupation de Descartes lorsqu'il aborde la sixième partie des *Méditations métaphysiques*.

En effet, parti du Cogito et du dedans de la pensée, Descartes n'est pas assuré de pouvoir en sortir, à moins cependant qu'il ne découvre cette fois encore dans la pensée, un caractère que la pensée ne se suffise pas à expliquer. C'est ce caractère qu'il cherche, sans succès, dans toutes les sensations, internes ou externes. Ce qui importe, pour lui, ce n'est pas leur contenu, (c'est-à-dire leur réalité objective ou leur caractère obscur ou confus, bref leur qualité dont la rigueur de notre âme en pourrait être la cause) mais la manière dont les sensations se produisent puisqu'elles possèdent toutes en commun ce caractère remarquable de ne pas être consenties.

Pour Descartes, la manière dont nous viennent les sensations suppose que nous ne les produisons pas de nous-mêmes. Elles s'imposent à nous malgré nous ; apparaissent et disparaissent en dépit de notre volonté. La confusion de la connaissance suppose une sorte de violence infligée du dehors de la pensée. Il faut bien avoir recours, dans ce cas, à une cause extérieure à la pensée qui produisent, en elle, des états (confus et involontaires que sont les sensations proprement dites) dont elle ne suffit pas à rendre compte. Cette cause est-elle éminente (Dieu) ou formelle (Corps) ? Elle n'est

pas éminente, mais formelle selon Descartes. Descartes admet donc une cause formelle du confus de la pensée dont la sensation prouve l'existence comme seule explication concevable de ce qu'elle est. Il existe effectivement un corps, et une union de ce corps avec notre pensée pour que la sensation et l'irrationnel qu'elle produit, en nous, se trouvent expliqués.

Ainsi, l'existence du monde extérieur, comme cause active des idées des choses sensibles en l'âme, se démontre dans la métaphysique de Descartes par le principe de causalité au contenu de notre conscience, exactement comme s'est démontrée d'abord l'existence de Dieu. Il n'est donc pas possible de rendre raison du contenu intégral de la pensée sans faire appel à quelque chose d'autre que ma pensée, et c'est pourquoi nous devons postuler l'existence des corps. Ce point est d'importance capitale et vaut que l'on recueille à son endroit le témoignage explicite de Descartes lui-même :

« Il y a en moi une faculté active capable de former et de produire les idées des choses sensibles. Or cette faculté ne peut être en moi en tant que je ne suis qu'une chose qui pense, vu qu'elle ne présuppose point ma pensée, et aussi que ces idées-là me sont souvent représentées sans que j'y contribue en aucune sorte, et même souvent contre mon gré : il faut que donc nécessairement qu'elle soit en quelque substance différente de moi, dans laquelle toute la réalité, qui est objectivement dans les idées qui en sont produites, soit contenue formellement ou éminemment. Et cette substance est un corps, c'est-à-dire une nature corporelle »²².

On peut ensuite confirmer cette preuve par d'autres arguments : Les sensations sont plus vives et plus nettes que les idées qui dépendent du consentement de notre pensée ; donc ce n'est pas de notre pensée que leur viennent cette vivacité et cette distinction, et par conséquent aussi elle leur vient de corps extérieurs qui existent. Bien plus, cette même expérience interne m'apprend que, parmi tous les corps extérieurs, il en est un qui m'appartient en propre parce que je ne puis jamais en être séparé et que je ressens en lui et pour lui toutes mes sensations, mes sentiments et mes passions. Il n'est donc pas possible de rendre raison du contenu intégral de la pensée

sans faire appel à quelque chose d'autre que la pensée, et c'est pourquoi nous devons postuler l'existence des corps.

Reste cependant à écarter les difficultés que Descartes lui-même avait soulevées dans la méditation première. En quoi ce raisonnement spontané et naturel que nous formulons tous pour expliquer nos sensations est-il plus certain que tous les faux raisonnements que nous commettons à l'occasion des perceptions sensibles ? Qu'est ce qui nous permet d'affirmer dans la méditation sixième ce que nous nous sommes interdit d'affirmer de par les conclusions de la première ? C'est d'abord que je sais maintenant l'existence d'un Dieu parfait et par conséquent non trompeur.

IV.- LA PRÉSENCE D'AUTRUI PAR LE DÉTOUR DU MÉCANISME SPIRITUALISTE DE DESCARTES

Alors qu'on s'attendait à voir Descartes prouver, une fois fondée sa conviction en l'existence du monde extérieur, l'existence d'autrui, force est de constater que celle-ci n'apparaît nulle part à la fin des *Méditations métaphysiques*. Spontanément, Descartes s'adresse à des lecteurs dont chacun peut refaire pour son compte le Cogito et les Méditations, écrites à la première personne du singulier, s'achèvent par l'évocation des limites de notre nature. Pour Rodis-Lewis, « si la sixième méditation s'achève par l'affirmation de la faiblesse de notre nature »²³, il faut prendre cette expression « notre nature » comme « une figure de style »²⁴, une certitude morale et non métaphysique employée à plusieurs reprises par Descartes dans les *Méditations*. Cela dit, la question est de savoir à quel moment de son itinéraire métaphysique, Descartes atteint-il donc l'existence d'autrui ?

À cet instant précis, tout bon cartésien manquerait absolument d'arguments pour répondre à cette pressante préoccupation. Et pourtant, il faut bien trouver une issue à cette impasse métaphysique. Une exploration minutieuse des textes de Descartes permet de saisir la nouvelle orientation qu'il entend donner à son itinéraire ontologique pour résoudre la difficulté. C'est que l'existence des corps ayant été démontrée, Descartes, plutôt que de confirmer celle d'autrui, cher-

che à savoir si certains de ces corps sont unis à des esprits semblables à celui dont il a pris conscience dans le Cogito. Dès lors, il lui faut dorénavant emprunter le détour de la physique mécaniste, spiritualiste fondée sur la métaphysique pour traiter définitivement la question d'autrui. Précisément passé par l'hypothèse de l'animal-machine et celle de l'homme machine contenues dans quelques unes de ses correspondances épistolaires et la cinquième partie du *Discours de la méthode*, ouvrage paru bien longtemps avant les *Méditations*. Comment justifier donc ce retour au *Discours* alors que les *Méditations métaphysiques* étaient sensées régler le problème d'autrui? C'est là toute la difficulté que nous voudrions bien ici contourner comme Descartes l'a lui-même fait.

Pour l'heure, revenons à notre réflexion pour dire que l'hypothèse de l'animal-machine sera, de manière anecdotique, formulée pour la première fois dans une lettre que Descartes adresse au Père Mersenne :

« Un homme qui aurait été nourri toute sa vie en quelque lieu où il n'aurait jamais vu aucuns animaux que des hommes, et où, s'étant fort adonné à l'étude des mécaniques, il aurait fabriqué ou aidé à fabriquer plusieurs automates, dont les uns auraient la figure d'un homme, les autres d'un cheval, les autres d'un chien, les autres d'un oiseau, etc., et qui marchaient, qui mangeaient et qui respiraient, bref qui imitaient, autant qu'il était possible, toutes les autres actions des animaux dont ils avaient la ressemblance, sans omettre même le signes dont nous usons pour témoigner nos passions, comme de crier lorsqu'on les frappait, de fuir lorsqu'on faisait quelque grand bruit autour d'eux, etc. »²⁵.

Descartes cherche à montrer que cet homme, en considérant les animaux qui sont parmi nous, « y verrait seulement des automates lus parfaits que les siens »²⁶; mais en ce qui concerne les hommes, « souvent il se serait trouvé empêché à discerner entre les vrais hommes, ceux qui n'en avaient que la figure ». Il admet expressément l'hypothèse des hommes-machines réitérée dans la Méditation troisième:

« Si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, ... et cependant que vois-je de cette fenêtre sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts ? »²⁸.

Cependant, si l'argument de l'animal-machine peut prospérer indéfiniment dans la philosophie cartésienne, en revanche, celui concernant les hommes-machines ne tient pas longtemps. Et pour cause ? C'est que Descartes met fin lui-même à la confusion entre les vrais hommes et les spectres, c'est-à-dire les automates. En même temps qu'il reconnaît que les hommes sont des automates, il les présente néanmoins comme de vrais hommes : *« ...des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts, mais, je juge que ce sont de vrais hommes »*²⁹. Comment cela est-il possible ?

Cela est possible grâce au double critère - langage et raison - développé dès la cinquième partie du *Discours* établissant, sur fond de polémique avec Montaigne, la nette distinction entre les automates (les machines hautement perfectionnées ou les animaux) et les hommes animés, c'est-à-dire les vrais hommes. Descartes écrit :

« S'il y en avait (des machines) qui eussent la ressemblance de nos corps et imitassent autant nos actions que moralement il serait possible, nous aurions toujours deux moyens très certains pour reconnaître qu'elles ne seraient point pour cela de vrais hommes : dont le premier et que jamais elles ne pourraient user de paroles ni d'autres signes en les composant, comme pour déclarer aux autres nos pensées...et le second est que, bien qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien ou peut-être mieux qu'aucun de nous, elles manqueraient infailliblement en quelques autres par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes : car au lieu que la raison est un instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière ; d'où vient qu'il est moralement impossible

qu'il y en ait assez de divers en une machine pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie de même façon que la raison nous faire agir »³⁰.

Expliquons :

À la différence de Montaigne pour qui les bêtes ratiocinent (raisonnent) et usent de discours et jugement, Descartes voit dans le langage, faculté d'expression symbolique de la pensée, un instrument spécifiquement humain. L'homme, contrairement à l'animal, se définit comme un être de langage. Telle est la première discontinuité radicale qu'il y a entre l'animal et le vrai homme. Le langage vient tout entier d'une initiative du sujet qui n'est autre que celle de la pensée qu'il veut communiquer aux autres. Dans l'entendement de Descartes, le langage, distinct des manifestations passionnelles spontanées, des émotions, se caractérise par la convenance des paroles. Ce faisant, le vrai homme ou l'homme le plus stupide insensé est capable de cette performance qui reste hors de la capacité des plus astucieux parmi les animaux, et les sourds-muets, en défaut par rapport à l'organe de la parole, se hâtent d'inventer des signes et à les composer pour en exprimer leurs pensées de la manière la plus pertinente et adéquate à ce qu'ils entendent signifier.

L'autre discontinuité sur laquelle Descartes insiste à plusieurs reprises dans les *Méditations*, c'est que les animaux sont privés d'âme, du moins au sens où celle-ci est entendue au sujet de l'humain. Parce que dépourvus d'âme, les animaux ne parlent donc pas. Le langage renvoie à la raison. Descartes oppose à *l'automate*³¹, auquel il identifie les animaux, le vrai homme seul doué de raison. L'âme, dont l'essence est la pensée, est ce qui fait que l'homme échappe à ce statut de simple automate. Si toute une part de l'homme peut se décrire en termes mécanistes, cette part ne constitue pas le tout de l'homme. L'universalité de la raison lui permet d'agir en toutes les occurrences de la vie, d'inventer, de combiner, de parler. Elle permet d'avoir conscience des représentations, des idées qui proviennent soit des sens, soit de la raison. Elle a, en plus, conscience des passions et elle-même les détermine par la volonté. Pour Descartes, la machine corporelle n'est qu'un instrument soumis à une puissance supé-

rieure qui peut imprimer des directions nouvelles préparées par la disposition des organes, des ressorts internes. Le pouvoir de plier sa conduite à toutes les circonstances dénote une finalité intentionnelle et une adaptation qui révèlent la raison. Lequel pouvoir que n'ont pas les automates.

En somme, en prouvant que les corps existent et que certains d'entre eux sont animés par des esprits semblables au sien, Descartes en vient à poser définitivement l'existence d'autrui. Autrui, c'est le vrai homme, c'est-à-dire l'homme réel, en qui le corps n'est pas à part et l'âme à part, mais où ces deux réalités sont étroitement *unies*³².

CONCLUSION

Descartes, à première vue, était apparu comme le philosophe du sujet au sens où le Cogito était perçu comme un solipsisme, un individualisme. Mais nous nous rendons compte à présent, à partir d'une relecture de son itinéraire ontologique, que le sujet cartésien demeure en relation avec le monde et avec l'histoire.

Parce que l'altérité signifie le fait d'être un autre ou le caractère de ce qui est autre, on ne saurait raisonnablement considéré la philosophie de Descartes comme une négation de l'autre. Le progrès des *Méditations métaphysiques* montre toutefois que ce moi individuel ne peut subsister que par Dieu. Dieu qui me soutient dans l'être, et dont l'altérité constitue le pivot de la démonstration cartésienne.

L'autre, c'est d'abord Dieu, être transcendant avec qui je partage un esprit et une volonté infinie ; c'est, aussi, autrui dont l'existence m'est connue à partir de la distinction établie entre les automates et les corps animés par des âmes, des esprits analogues au mien, c'est-à-dire essentiellement libres et raisonnables. Et le langage, révélant la présence de la pensée ou de la raison, constitue le lien entre les différents esprits.

NOTES

- 1- DESCARTES (R.).- *Discours de la méthode*, (Paris, Librairie générale française, 2000), p. 97.
- 2- RODIS-LEWIS (G.).- *L'individualité selon Descartes*, (Paris, Vrin, 1950), p. 109.
- 3- MOCHIZUKI (T.).- « La générosité comme principe de l'alter ego et de la communauté » in *Actes du XXVIe Congrès sur le Quatrième centenaire de la naissance de Descartes*, (Paris, Vrin, 2000), p. 411.
- 4- DESCARTES (R.).- *Méditations métaphysiques*, (Paris, GF-Flammarion, 1979), p. 59.
- 5- DESCARTES (R.).- *Discours de la méthode*, *Op. cit.*, p. 109.
- 6- Comme le doute cartésien, la réduction ou l'épochè phénoménologique transcendantale » husserlienne met hors circuit, c'est-à-dire « entre parenthèses » l'homme - pris comme être naturel et comme personne liée aux autres par un lien personnel, celui de la société ; de même tout être animé - pour ne laisser subsister que le moi pur, transcendantal, domaine d l'expérience interne et phénoménologique.
- 7- DESCARTES (R.).- *Discours de la méthode*, *Op. cit.*, p. 111.
- 8- DESCARTES (R.).- *Méditations métaphysiques*, *Op. cit.*, p. 93.
- 9- DESCARTES (R.).- *Méditations métaphysiques*, *Op. cit.*, p. 89.
- 10- DESCARTES (R.).- *Méditations métaphysiques*, *Op. cit.*, p. 111.
- 11- DESCARTES (R.).- *Discours de la méthode*, *Op. cit.*, p. 111.
- 12- DESCARTES (R.).- *Méditations métaphysiques*, *Op. cit.*, p. 93.
- 13- SARTRE (J.-P.).- *La transcendance du Cogito*, (Paris, Vrin, 2003), p. 27.
- 14- LEIBNIZ (G.-W.).- *Monadologie*, (Paris, Gallimard, 2004), p. 220.
- 15- GUEROULT (M.).- *Descartes selon l'ordre des raisons*, (Paris, Aubier-Montaigne, 1968), tome I : Âme et Corps, p. 322.
- 16- RODIS-LEWIS (G.).- *L'individualité selon Descartes*, (Paris, Vrin, 1950), p. 109.
- 17- GOUHIER (H.).- *Descartes, Essais sur le « Discours de la méthode », la Métaphysique et la Morale*, (Paris, Vrin, 1973), p. 133.
- 18- DESCARTES (R.).- *Discours de la méthode*, *Op. cit.*, p. 111-112.
- 19- LEFÈVRE (R.).- *La pensée existentielle de Descartes*, (Paris, Bordas, 1965), p. 43.
- 20- DESCARTES (R.).- *Méditations métaphysiques*, p. 135.
- 21- DESCARTES (R.).- *Méditations métaphysiques*, p. 97.
- 22- DESCARTES (R.).- *Méditations métaphysiques*, p. 187-189.
- 23- RODIS-LEWIS (G.).- *L'individualité selon Descartes*, (Paris, Vrin, 1950), p. 110.
- 24- RODIS-LEWIS (G.).- *L'individualité selon Descartes*, *Idem*.
- 25- DESCARTES (R.).- « Lettre à Mersenne du 30 Août 1640 ».
- 26- *Idem*.
- 27- DESCARTES (R.).- « Lettre à Mersenne du 30 Août 1640 ».
- 28- DESCARTES (R.).- *Méditations métaphysiques*, p. 87-89.
- 29- *Idem*.
- 30- DESCARTES (R.).- *Discours de la méthode*, p. 145-146.
- 31- Par automate, Descartes entend un système mécanique apte à se mouvoir et même à proférer des paroles ne serait-ce qu'empruntées à des clichés du langage humain sans être pour autant capable d'inventer de nouvelles combinaisons.
- 32- DESCARTES (R.).- *Discours de la méthode*, (Paris, 10/18, 1951), p. 150.

BIBLIOGRAPHIE

DESCARTES (René).- *Discours de la méthode*, (Paris, Librairie générale française, 2000), Introduction, Dossier et notes par Denis Moreau.

DESCARTES (René).- *Méditations métaphysiques*, (Paris, GF-Flammarion, 1979), Chronologie et présentation de Jean-Marie et Michelle Beyssade.

DESCARTES (René).- « Lettre à Mersenne du 30 Août 1640 ».

GOUHIER (Henri).- *Descartes, Essais sur le « Discours de la méthode », la Métaphysique et la Morale*, (Paris, Vrin, 1973).

GUÉROULT (Martial).- *Descartes selon l'ordre des raisons*, (Paris, Aubier-Montaigne, 1968), tome I : Âme et Dieu.

HUSSERL (Edmund).- *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie*, trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel LEVINAS, (Paris, Vrin, 1986).

MOCHIZUKI (Taro).- « La générosité comme principe de l'alter ego et de la communauté », in *Actes du XXVIe Congrès sur le Quatrième centenaire de la naissance de Descartes*, (Paris, Vrin, 2000), p. 411-414.

LEFÈVRE (Roger).- *La pensée existentielle de Descartes*, (Paris, Bordas, 1965).

LEFÈVRE (Roger).- *La bataille du « Cogito »*, (Paris, P. U. F., 1950).

LEIBNIZ (Gottfried.-Wilhelm).- *Monadologie*, (Paris, Gallimard, 2004).

LAPORTE (Jean).- *Le rationalisme de Descartes*, (Paris, P. U. F., 1950).

RODIS-LEWIS (Généviève).- *La morale de Descartes*, (Paris, P. U. F., 1970).

SARTRE (Jean.-Paul).- *La transcendance du Cogito*, (Paris, Vrin, 2003).

LA PHILOSOPHIE À L'ÈRE DE LA MÉCANISATION DEMEURER L'AMIE DE L'HOMME

KOUABLAN Ahissi Thomas Daquin

Assistant au Département de Philosophie
Université de Cocody Abidjan (Côte d'Ivoire)

RÉSUMÉ

En intégrant au-delà de l'industrie, les différents secteurs de l'activité humaine, la mécanisation conforte la place de l'homme dans la nature. Cela ne va pas sans susciter des inquiétudes. Car si les machines sont en elles-mêmes porteuses de risques, les hommes sont également susceptibles de les détourner d'un usage sain. Les charges de la mécanisation interpellent donc, et appellent un discours philosophique, éthique, par lequel l'homme saura faire de ses prouesses technologiques, le levier de son élévation.

Mots clés

Humain, Mécanisation, Nécessité, Philosophie, Technique.

ABSTRACT

Integrating beyond the industry different sectors of human activity, mechanization confirms man's place in nature. This doesn't go without raise concerns. If machines are themselves risk-bearing, people can also keep them away from a holy use. Mechanization loads call out a philosophical discourse by which man will make its technological prowess the lever of his elevation.

Keywords

Human, Mechanization, Necessity, Philosophy, Technical.

INTRODUCTION

Notre époque porte de part en part, les stigmates de la technique. Elle est à l'image du serpent d'airain, le signe de la puissance. La gloire des nations repose sur leur puissance technique qui s'exprime tant par leur capacité à détruire que par leur pouvoir de réalisation des besoins de l'homme. Aussi bien les besoins et les désirs les plus fous de l'homme trouvent en la technique, un écho favorable. Elle semble se

cantonner dans son rôle de pourvoyeuse de moyens, insouciante des fins qui gouvernent leur usage. Mécanisation, numérisation, robotisation de l'espace humain sont les signes apparents de son invasion.

Contrairement à cette activité créatrice de la technique, la philosophie semble se complaire dans ses fonctions traditionnelles. Mais si elle se définit comme une activité réflexive, elle n'échappe pas à l'emprise de la technique. Les cadres nouveaux et même ceux traditionnels de la technique ne lui sont pas étrangers. Domaines internet, réseaux sociaux, en somme, les nouvelles trouvailles de la technique ne lui sont pas hostiles, encore moins étrangères. Comment peut-elle dans un tel contexte, trouver son chemin, faire son chemin ? Y a-t-il aujourd'hui encore, un sens à philosopher ?

Notre propos consistera à montrer que quoique la technique ne manque pas de nous émerveiller, elle ne saurait, à elle seule, faire le bonheur de l'homme. Elle appelle à la réflexion philosophique qui est essentiellement une invitation de l'homme à se porter vers l'essentiel, vers ce qui a de la valeur.

I.- LA MÉCANISATION DE L'ESPACE HUMAIN

Si la mécanisation, entendue comme processus de développement et de généralisation des machines, a commencé en Europe au XVIII^e siècle, elle apparaît aujourd'hui comme la marque du progrès. Elle constitue le moteur de l'industrialisation et répond à une double exigence : l'amélioration de la productivité et la facilité du travail. Antiphilos de Byzance avait déjà exprimé son émerveillement à la découverte du moulin à eau : « *Ôtez vos mains de la meule, meunières ; dormez longtemps même si le chant du coq annonce le jour, car Déméter a chargé les nymphes du travail dont s'acquittaient vos mains* »¹.

La machine apparaît ainsi comme ce par quoi l'homme se libère des tâches serviles. Elle a une fonction libératrice par laquelle le repos devient possible en même temps que l'espoir de lendemains meilleurs. Par elle, nous assistons progressivement à un changement de perspective dans le rapport de l'homme à nature. C'est le passage d'une nature

adulée dont il faut surmonter la cruauté, à une nature dominée qui doit plutôt se plier aux exigences de la machine.

Autant dire que la machine répond à la vocation de l'homme de se soumettre la nature pour s'en libérer. L'avènement de la machine est source de satisfaction parce qu'elle coïncide avec l'élan de progression de l'homme. C'est Hans Jonas qui détermine le sens profond de cette vocation. Il écrit : « *on serait tenté de croire que la vocation de l'homme consiste dans la progression, en perpétuel dépassement de soi, vers des choses toujours plus grandes et la réussite d'une domination maximale sur les choses et sur l'homme lui-même semblerait être l'accomplissement de sa vocation* »².

Si la vocation de l'homme est de dominer autant que faire se peut, on peut alors comprendre l'extension de la machine non seulement aux diverses formes de l'activité humaine mais aussi au domaine de l'humain, à l'humain lui-même. L'histoire nous apprend que le textile bénéficia de la première industrie mécanisée. Cette mécanisation répond au besoin de dépasser les limites du tissu, liées aux limites de l'homme. Avec la navette volante de John Kay, les limites physiques de l'ouvrier ne constituent plus une entrave à l'envergure du tissu. La machine améliore à la fois la productivité et la qualité. Elle s'inscrit dans le désir de l'homme de surmonter son déficit naturel en se prolongeant à travers ses instruments.

L'individu n'a que deux mains, et pour beaucoup d'actes délicats, pour beaucoup d'outils précis et méticuleux, il n'en a qu'une. Il est donc contraint de faire « *une chose après l'autre* ». La machine est le substitut non pas du travailleur individuel, mais de l'équipe. C'est un superindividu... celui qui voit opérer une machine industrielle pour la première fois, si l'opération présente un aspect « *organoleptique* », évident, spectaculaire, n'est pas seulement rempli d'enthousiasme à l'idée de tout le travail qu'elle dispense les hommes de d'accomplir, mais au spectacle de l'efficacité sans résidu d'une opération entièrement adéquate à sa finalité, mieux : entièrement conforme à son essence, à sa forme. La machine la débarrasse de tout accessoire inutile, elle la dépouille de tout ce qui n'est pas elle. S'adaptant d'emblée à l'échelle voulue, elle se fait géante pour opérer à l'aide d'organes hypertro-

phiés (la grue, la pelle mécanique) ou au contraire lilliputienne quand elle assemble et noue avec une infinie délicatesse et une rapidité saisissante les fils de soie les plus *ténus*³.

C'est à l'homme que Dieu déclare : « *À la sueur de ton visage tu mangeras du pain jusqu'à ce que tu retournes au sol* »⁴. L'homme ne se soumet pas volontiers au travail, mais par nécessité. Et l'origine même du mot travail suggère l'idée d'assujettissement, de torture. Elle renvoie au mot latin *Tripalus* qui désigne un instrument destiné à maintenir les bœufs ou les chevaux pour les ferrer ou les opérer. Le travail traduit de ce point de vue l'idée de souffrance, de douleur, de peine. Mais s'il évoque l'idée de torture, le travail ne saurait s'y réduire. C'est une activité humaine en vue de la production de fins utiles. « *Le travail, c'est toujours l'esprit pénétrant difficilement dans une matière et la spiritualisant* »⁵.

Cette présentation du travail a l'avantage de montrer qu'en tant qu'œuvre humaine, ses conditions d'exécution ne sauraient demeurer statiques. De l'activité purement manuelle à celle effectuée en intercalant l'outil entre l'homme et la nature, puis à l'introduction de la machine et de ses différentes variations, l'homme répond à la pressante nécessité de s'accomplir. Au fond, ce que recherche l'automatisation, c'est libérer l'homme des tâches manuelles tout en les rendant plus efficaces. Ce que fait la machine en investissant, par exemple, l'agriculture qui nourrit l'homme, c'est assurer un accroissement scientifique de la production qui permette à la fois d'éviter la surproduction, la surnutrition des uns pendant que les autres sont sous-alimentés. Mieux, elle est incontournable dans le traitement des problèmes environnementaux que son usage abusif est susceptible de poser. Les aménagements qu'exigent la pollution par exemple, se font grâce à l'homme mais il n'y parvient qu'à l'aide de machines qui répondent à son attente.

Le projet cartésien de maîtrise et possession de la nature que réalise aujourd'hui la mécanisation a pu conduire Grimaldi à penser que par la technique nous sortirons de notre précarité originelle pour parvenir au bonheur en cette vie même. « *La nature n'aura donc plus pour nous aucun secret ; elle ne nous opposera plus aucune résistance ; nous n'y éprouverons*

plus aucune étrangeté : l'exil prononcé par la Genèse alors aura pris fin. Nés proscrits, nous serons devenus les maîtres »⁶.

Ce désir semble accompagner beaucoup de prouesses techniques. Ce n'est pas seulement le désir de reconquérir le paradis perdu mais aussi le défi d'établir par soi-même ce que l'homme n'aurait qu'en se soumettant à Dieu. De l'expérience de la fécondation *in vitro*, des mères porteuses, nous en sommes aujourd'hui à l'utérus machine qui renvoie au calendrier grec la sanction infligée à Eve après le péché originel : « *c'est péniblement que tu enfanteras des fils* »⁷. Certes, la douleur n'est plus nécessaire depuis que les voies naturelles d'accouchement ont perdu leur privilège. Mais aujourd'hui, l'utérus machine entend assumer toutes les fonctions de l'organe naturel et libérer définitivement la femme, laver l'offense faite à Dieu.

Les manipulations génétiques assistées par ordinateurs et les autres formes d'interventions de la machine dans la sphère humaine, montrent bien que l'homme est devenu objet technique. La machine qu'il a lui-même fabriqué a investi son intimité. La biotechnologie n'entend pas simplement maîtriser sa nature ; elle veut totalement le maîtriser, en faire un produit de l'homme. La technoscience œuvre à la prolongation de la vie humaine. Pour y parvenir, elle s'en prend au vieillissement. La mort pourrait en ce sens s'éviter comme on évite une panne mécanique par exemple. Autant dire que « *l'homo faber applique son article à lui-même, s'apprête à inventer une nouvelle fabrication de l'inventeur et du fabricant de tout le reste* »⁸.

Le domaine médical est de plus en plus mécanisé. En intégrant la chirurgie, la nanotechnologie par exemple, permet des interventions précises qui amoindrissent les troubles postopératoires. La médecine dentaire, la médecine reproductive, bref, tous les domaines médicaux sont inscrits dans un réseau de machines dont le perfectionnement améliore la qualité de la prise en charge médicale. C'est donc avant tout à l'homme que profite la mécanisation.

La dynamique même de l'industrie exige du travailleur une aptitude à dépasser le cap du déjà là, à refuser de s'enfermer dans une tâche donnée. Marx avait déjà fait remar-

quer que « *la nature même de la grande industrie nécessite le changement dans le travail, la fluidité des fonctions, la mobilité universelle du travailleur* »⁹. La mécanisation est en son principe un appel constant à laisser à la machine les opérations mécaniques, simples, pour confier au travailleur les tâches complexes comme celles qui rendent possible le montage automatique par exemple. Elle est une exaltation de l'intelligence humaine qui remplit la machine d'intelligences.

On pourrait au regard de ce qui précède louer la technique, chanter le mérite de la machine d'être en voie de réaliser en ce monde, ce qui n'est que promesse faite aux hommes qui croient. Le faire, n'est-ce cependant pas oublier qu'

*« Innover le navire, c'était déjà innover le naufrage ; inventer la machine à vapeur, la locomotive, c'était encore inventer le déraillement, la catastrophe ferroviaire. [...] chaque période de l'évolution technique apportant, avec son lot d'instruments, de machines, l'apparition d'accidents spécifiques, révélateurs « en négatif » de l'essor de la pensée scientifique »*¹⁰.

Cela nous autorise à affirmer la fragilité d'un progrès essentiellement technique.

II.- LA MONSTRUOSITÉ D'UN PROGRÈS ESSENTIELLEMENT TECHNIQUE

Dans le cadre des travaux pharaoniques, la force qui mettait en mouvement l'outil était celle des hommes et celle des animaux qui eux-mêmes l'obtenaient des plantes. Le culte d'Amon-Râ, le dieu soleil, constituait en soi une reconnaissance, très rationnelle, de l'origine première de la force vitale dans la photosynthèse de *l'énergie solaire*¹¹.

Si ces propos paraissent à première vue être un simple rappel historique, il n'en est rien cependant. Au-delà du fait, l'auteur s'évertue à insister sur le fondement écologique de l'activité technique pendant ces travaux. L'activité est ici précédée de la conscience de ses effets. C'est le souci de préserver la nature qui l'oriente. Il s'agit d'en tirer ce qu'il faut sans la détruire. C'est pourquoi, l'auteur ne manque pas de dégager le

fondement rationnel du culte d'Amon-Râ, pourvoyeur de l'énergie vivifiante de la force motrice de l'outil. Mieux, en opposant cette démarche à celle de la mégamachine contemporaine, Alain Gras souligne le caractère déraisonnable de ce qu'il convient aujourd'hui de nommer croissance. Ses propos sont sans détour et ne manquent pas d'ironiser la croissance :

La mégamachine contemporaine, quant à elle, se fonde aussi sur la transformation des choses par le travail des hommes mais sa force motrice provient de l'énergie fossile. Ce dispositif est donc totalement entropique en ce sens qu'il dégrade la matière qu'il transforme en rayonnement thermique, lequel est irrécupérable. Le sens de cette temporalité est de la sorte orienté par la dégénérescence, et c'est cela même que l'on nomme « *croissance* »¹² !

C'est au cœur même de la mégamachine contemporaine qu'Alain Gras situe le mal. Si elle s'inscrit également dans le cadre de l'activité humaine de transformation des choses, la machine industrielle utilise une énergie non renouvelable et est par conséquent destructrice par essence.

La nouveauté de la machine industrielle provient donc de son accouplement à un moteur qui tire son pouvoir d'un feu interne. Elle est déjà un robot au sens commun puisqu'elle fournit du travail sans qu'apparemment personne en soit à l'origine. En cela elle marque une discontinuité majeure avec la machine à l'ancienne qui se concevait comme un moyen de démultiplier la puissance vivante, celle des hommes, esclaves souvent, des animaux, bœufs et équidés principalement, ou bien empruntait provisoirement à la terre sa force vive qu'elle lui rendait, eau, vent ou même soleil dont les végétaux avaient retenu une faible part de la *force*¹³.

La machine moderne, machine motorisée qui utilise l'énergie fossile démultiplie certes le pouvoir de l'homme sur son milieu mais elle est condamnée à l'épuiser :

« La machine automate incarne une philosophie du temps paradoxale, celle de la croissance continue et illimitée de l'emprise sur le milieu, naturel et humain, alors même qu'elle épuise ce milieu et provoque ainsi sa fin. Elle nous dit, dans son vacarme, que le chemin du progrès se terminera nécessaire-

ment dans une impasse »¹⁴.

Cette impasse, c'est avant tout celle de l'ouvrier condamné à s'assujettir au rythme de la machine. Faite pour assurer l'efficacité de l'activité de l'homme sur la nature, la machine se soumet également son créateur. Elle fait de lui un simple maillon de la chaîne mécanique.

Tandis que les outils de l'artisanat à toutes les phases du processus de l'œuvre restent les serviteurs de la main, les machines exigent que le travailleur les serve et qu'il adapte le rythme naturel de son corps à leur mouvement mécanique. [...] La machine la plus primitive guide le travail corporel et éventuellement le remplace tout à fait¹⁵.

L'impasse, c'est également celle des choses sur lesquelles l'homme opère et qu'il entend exploiter indéfiniment alors qu'elles sont de nature et par l'intensité de leur exploitation, condamnées à finir. La logique de la mécanisation est à ce titre illogique.

S'il est vrai comme l'indique Bergson, que « *l'initiative ne peut venir que de [l'humanité], car c'est elle, et non pas la prétendue force des choses, encore moins une fatalité inhérente à la machine, qui a lancé sur une certaine piste l'esprit d'invention* »¹⁶, il demeure que la logique de la technique, c'est la réalisation du possible. La technique n'a que faire du pourquoi, de la fin dernière des choses ; elle se contente du comment. Il est cependant évident que le pouvoir ne doit pas être la condition suffisante du devoir, de l'action. En clair, l'on doit, sous peine de se retrouver dans une impasse, savoir que ce n'est pas parce que l'on peut, que l'on doit.

Grâce à la technique du clonage, il est aujourd'hui possible d'exclure l'homme de la reproduction pour la consacrer à la femme. Elle montre, en effet, que le noyau d'une cellule récupérée chez un adulte et l'ovule énuclée d'une donneuse placés dans un champ électrique suffisent pour obtenir un embryon humain qu'on pourra transplanter dans l'utérus d'une mère porteuse. Doublée de l'utérus machine, le clonage est à même de faire de la cellule et de l'ovule de simples matières premières dans la fabrication des hommes par l'homme. C'est à une reproduction asexuelle sinon semi-sexuée en ce qu'elle se sert de la cellule sexuelle de la fem-

me, que nous sommes conduits. Les hommes de l'homme, produits de l'industrie humaine, sont aujourd'hui réalisables et sans doute capables d'être *fabriqués* par des humanoïdes. La faveur accordée à la femme par le clonage est elle-même en passe d'être démodée pour faire place à des mères-machines. Au fait, ne court-on pas vers le brevetage de l'embryon humain et au-delà, de l'enfant ainsi obtenu ? Un enfant de mère-machine est-il sujet au même titre que celui naturellement conçu dans la mesure où il est d'un point de vue technique assimilable à tout produit, et plus précisément à tout objet technique ? Convient-il, en somme, de suivre toutes les possibilités que nous offre la technique ?

Si le développement des moyens de communication permet aujourd'hui de rompre la distance et de donner de notre planète, l'image d'un village planétaire, ne devons-nous pas prendre des précautions dans leur usage ? Il est certes possible aujourd'hui de se tenir chez soi, pour entendre et même voir son interlocuteur de quelque bout du monde qu'il soit. Par la vidéoconférence, il nous est possible d'enseigner, de participer à des conférences, en un mot, de communiquer en temps réel à partir du lieu de notre choix, avec des interlocuteurs du monde entier. Faut-il cependant, réduire les échanges interhumains à ceux que nous réalisons par machine interposée ? En nous cantonnant à cette forme de communication, ne sommes-nous pas portés à nous enfermer sur nous-mêmes, et à tuer pour ainsi dire la vitalité, la chaleur de l'échange direct ? En fait, la rupture virtuelle de la distance, n'est pas un rapprochement réel. Elle est une mise en scène qui intègre comme tout procès de théâtralisation, son lot de camouflages. N'est-elle pas en réalité à l'image de la promesse de faire travailler la machine à la place de l'homme ?

Si, en tant qu'il incarne les valeurs morales dans le réel, le travail humanise la nature, il élève également le travailleur à la dignité humaine, le libère. « *Tout travail travaille à faire un homme en même temps qu'à faire une chose* »¹⁷. Dans la célèbre dialectique du maître et de l'esclave, Hegel a bien montré que : « *Dans le travail en particulier [l'esclave] imprime à l'être-autre, au monde objectif, la forme de la conscience de soi, il en fait un monde humain, son monde, et inversement il donne à*

son être-pour-soi toujours négatif la consistance et la stabilité de l'être-en-soi »¹⁸. En ce sens, loin de libérer l'homme, la machine automate qui remplace l'ouvrier, l'avilit. Il est donc à craindre qu'en dépossédant l'homme l'on « *enferme le progrès technique dans une curieuse philosophie de la mort* »¹⁹.

En somme, à elle seule, notre progrès est aveugle. Son existence est un appel, appel à enclencher et contrôler l'activité qu'exige la démesure de notre corps artificiel : « *le corps agrandi attend un supplément d'âme* »²⁰.

III.- LA NÉCESSITÉ DE LA PHILOSOPHIE

C'est un rappel de Gérard Chazal dans *L'ordre humain : ou le déni de nature*, qui servira de point de départ à l'analyse.

La solution pratique, comme souvent dans le domaine des techniques, précède l'approche théorique ou scientifique. C'est d'avoir oublié cela ou de ne l'avoir pris que comme une note anecdotique que la philosophie a probablement manqué de penser les techniques. Le bâtisseur précède le savant, le savoir-faire la connaissance savante. L'homme se définit originellement comme constructeur car... [il] est le seul animal qui ne s'adapte pas à son milieu mais le modifie non seulement en fonction de ses besoins mais de ses *désirs*²¹.

L'action pratique précède la théorie, la science est fille de la technique. C'est bien le sens de cette finale de la préface de *La philosophie du droit* de Hegel : « *Ce n'est qu'au début du crépuscule que la chouette de Minerve prend son vol* »²². Se lit à travers ces lignes la fonction réflexive de la philosophie. Elle est interrogation incessante sur l'action humaine, perpétuel examen de ce qui est. C'est en cela qu'elle tient sa nécessité.

La philosophie n'est, en effet, pas nécessaire au sens de ce qui ne peut pas ne pas être. Elle a un commencement et comme tout ce qui s'inscrit dans le temps, elle finira par ne plus être ou du moins, il fut un temps où elle n'était pas. De la philosophie, on ne saurait dire qu'elle est absolument nécessaire. Faut-il alors, lui affecter une nécessité temporelle, historique, déterminante ?

On pourrait à ce niveau lier la philosophie à la Grèce du cinquième siècle avant Jésus Christ, dont le développement était favorable à l'éclosion de la réflexion théorique sur la base d'une systématisation de l'activité pratique. Mais la philosophie pouvait-elle naître sans choix individuel et politique ? Convient-il, en ce sens, d'affecter à la philosophie le sens courant de la nécessité, et dire qu'il est impossible de vivre sans elle alors que nous savons que notre monde n'a d'yeux que pour ce qui a une utilité pratique immédiate ? Faut-il feindre d'ignorer la poursuite des objets de consommation qui gouvernent notre monde pour affirmer la nécessité de la philosophie ?

Il semble mieux indiqué de lier la nécessité de la philosophie à l'existence même des techniques. Si la technique n'est qu'un moyen et que le bâtisseur œuvre à la fois, à la satisfaction de ses besoins et de ses désirs, comment peut-elle servir une vie vraiment humaine si elle se développe en dehors de toute valeur ? Rousseau avait vite compris qu'à elle seule la puissance ne saurait faire le bonheur de l'homme : « ... tant que la puissance sera seule d'un côté, les lumières et la sagesse seule d'un autre, les savants penseront rarement de grandes choses, les princes en feront plus rarement de belles et les peuples continueront d'être vils, corrompus et malheureux »²³. Pour lui, c'est de concert que la science, la vertu et l'autorité feront le bonheur de l'homme.

C'est le même souci qui anime le Philosophe américain Fukuyama quand il affirme qu'« Il y a maintes raisons d'être sceptique sur les bienfaits pratiques et éthiques d'une biotechnologie qui n'a rien à faire avec la religion »²⁴. Au fond, la question est de savoir, à quoi sommes-nous exposés si le pouvoir que nous confère la technique doit s'exercer sans foi ni loi. Si le clonage et l'utérus machine devaient s'utiliser en dehors de toute norme juridico-éthique, ne devons nous pas craindre que l'enfant machine soit vendu au plus offrant comme une simple marchandise ? De même, si le rejet de la mort devait constituer un défi lancé à Dieu, ne devons-nous pas craindre une reconsidération du sens de la vie ?

La philosophie nous indique au contraire que la technique doit servir de levier pour l'élévation spirituelle de l'homme. « L'homme ne se soulèvera au-dessus de terre que si un

outillage puissant lui fournit le point d'appui. Il devra peser sur la matière s'il veut se détacher d'elle. En d'autres termes, la mystique appelle la mécanique »²⁵. Il y a en ces lignes une invitation à comprendre que notre pouvoir technique doit nous offrir un minimum de bien-être matériel sans quoi, aucune élévation spirituelle n'est possible. C'est en s'affranchissant des besoins que l'homme s'inscrit dans les dispositions nécessaires à son élévation.

Cela ne constitue nullement un appel à la poursuite des objets de tout genre. Au deuxième paragraphe de la sixième partie du *Discours de la méthode* dont on ne retient généralement que la maîtrise et la possession de la nature, on oublie souvent que Descartes a déterminé la finalité de la technique : « *procurer... le bien général de tous les hommes* »²⁶ par l'amélioration de leurs conditions d'existence et la prise en charge des aléas de la vie. C'est la jonction de la science à la technique, de la théorie à la pratique, qui est encouragée par Descartes qui y voit un moyen d'assurer le bien-être de l'homme.

*« Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre »*²⁷. Vu de près, cette recommandation répond à l'attente de Descartes. Il s'agit pour lui, de soumettre la technique au bien-être de tous les hommes. A ce titre, il indique qu'elle doit particulièrement s'intéresser à la santé qui est au fondement de tout bien-être. Il s'agit d'éviter un usage démesuré de la technique, et de conditionner son emploi au bien de l'homme car seul un usage raisonné peut assurer aux générations actuelles et futures, une vie digne. C'est donc en tant qu'interrogation incessante sur les fins de nos actions que la philosophie s'impose.

Si, comme l'indique Rousseau, « *nos âmes se sont corrompues à mesure que nos sciences et nos arts se sont avancés à la perfection* »²⁸, ne devons-nous pas comprendre, avec Bergson, que nous courrons à notre perte si nous ne nous faisons pas une âme à la mesure de notre corps démesurément agrandi par notre puissance artificielle ? Si le progrès moral n'accompagne pas celui de la technique, c'est à Freud que nous donnons raison de dire que « *nous vivons un temps par-*

ticulièrement curieux. Nous découvrons avec surprise que le progrès a conclu un pacte avec la barbarie »²⁹. Mais si, pour tenir compte de notre progrès matériel, nous œuvrons à la promotion de notre âme pour qu'elle ne demeure pas petite mais remplisse et dirige ce corps artificiel, c'est à la dignité humaine que nous nous élèverons.

CONCLUSION

On peut être tenté de dire que notre époque a soif de concret et ne saurait de ce fait, faire gré à la spéculation philosophique. En réalité, le procès de mécanisation comme acte technique, pratique, exige de l'intérieur, la réflexion philosophique comme ce par quoi notre progrès peut s'humaniser. Le progrès est indéniable et irréversible ; mais il ne vaut que par l'usage qu'on en fait. S'il n'est que moyen, c'est par la fin qu'on lui assignera qu'on l'évaluera.

Parce qu'elle est fondamentalement exigence d'élévation, l'activité philosophique apparaît donc comme la sève nourricière par laquelle notre progrès ne nous engloutira pas. Il est à espérer que par elle, nous devenions maîtres de notre destin.

NOTES

- 1- Cité par SCHUL (P.-M.) in *Machinisme et philosophie*, (Paris, P. U. F., 1969), p. 44.
- 2- JONAS (H.).- *Le principe responsabilité*, trad. Jean GREISCH, (Paris, CERF, 1990), p. 27-28.
- 3- SÉRIS (J.-P.).- *La technique*, (Paris, P. U. F., 1994), p. 159.
- 4- LA Bible, Traduction Œcuménique de la Bible, (Paris, SOCIÉTÉ BIBLIQUE FRANÇAISE - LE CERF, 2004), Genèse 3 :19.
- 5- LACROIX (J.), *Les sentiments et la vie morale*, (Paris, P. U. F., 1968), p. 85.
- 6- GRIMALDI (N.).- *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, (Paris, Vrin, 1978), p. 86.
- 7- LA BIBLE, *Op. cit.*, Genèse 3 : 16.
- 8- JONAS (H.).- *Le principe responsabilité*, *Op. cit.*, p. 38.
- 9- MARX (K.).- *Le capital*, I, 4^e section, chap. XV, § 9, trad. J. Roy, (Paris, Garnier-Flammarion, 1969), p. 350.
- 10- VIRILIO(P.).- *Un paysage d'événements*, (Paris, Galilée, 1996), p. 109.
- 11- GRAS (A.).- *Fragilité de la puissance*, (Paris, Fayard, 2003), p. 64.
- 12- *Idem*, p. 65.
- 13- GRAS (A.).- *Fragilité de la puissance*, *Op. cit.*, p. 14.
- 14- *Idem*, p. 22.

- 15- ARENDT (H.).- *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, (Paris, Calmann-Lévy, 1961-1963), p.165.
- 16- BERGSON (H.).- *Les deux sources de la morale et de la religion*, (Paris, P.U. F., 1991), p. 328.
- 17- MOUNIER (E.).- *Œuvres, vol.2, Traité du caractère*, (Paris, Seuil, 1961), p. 343.
- 18- HYPOLITE (J.).- *Figures de la pensée philosophique*, (Paris, P. U. F., 1991), tome 1, p. 100.
- 19- GRAS (A.).- *Fragilité de la puissance*, *Op. cit.*, p. 159.
- 20- BERGSON (H.).- *Les deux sources de la morale et de la religion*, *Op. cit.*, p. 330.
- 21- CHAZAL (G.).- *L'ordre humain : ou le déni de nature*, Seyssel, Champ Vallon, 2006), p. 44.
- 22- HEGEL (G. W. F.).- *Principes de la philosophie du droit*, trad. André KAAN, (Paris, Gallimard, 1940), p. 45.
- 23- ROUSSEAU (J.-J.).- *Discours sur les sciences et les arts*, précédé Du contrat social et Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, (Paris, UGE, 1965), p. 228.
- 24- FUKUYAMA (F.).- *La fin de l'homme, les conséquences de la révolution biotechnique*, (Paris, La table ronde, 2002), p. 140.
- 25- BERGSON (H.).- *Les deux sources de la morale et de la religion*, *Op. cit.*, p. 329.
- 26- DESCARTES (R.).- *Discours de la méthode*, (Paris, UGE, 1987), p. 90.
- 27- JONAS (H.).- *Le principe de responsabilité*, *Op. cit.*, p. 30.
- 28- ROUSSEAU (J.-J.).- *Discours sur les sciences et les arts*, *Op. cit.*, p. 206.
- 29- FREUD (S.).- *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, (Paris, Gallimard, 1986), p. 131.

BIBLIOGRAPHIE

ARENDT (H.).- *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, (Paris, Calmann-Lévy, 1961-1963).

BERGSON (H.).- *Les deux sources de la morale et de la religion*, (Paris, P. U. F., 1991).

CHAZAL (G.).- *L'ordre humain : ou le déni de nature*, Seyssel, Champ Vallon, 2006).

DESCARTES (R.).- *Discours de la méthode*, (Paris, UGE, 1987).

FREUD (S.).- *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, (Paris, Gallimard, 1986).

FUKUYAMA (F.).- *La fin de l'homme, les conséquences de la révolution biotechnique*, (Paris, La table ronde, 2002).

GRAS (A.).- *Fragilité de la puissance*, (Paris, Fayard, 2003).

GRIMALDI (N.).- *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, (Paris, Vrin, 1978).

HEGEL (G. W. F.).- *Principes de la philosophie du droit*, trad. André KAAAN, (Paris, Gallimard, 1940).

HYPPOLITE (J.).- *Figures de la pensée philosophique*, (Paris, P. U. F., 1991), tome 1.

JONAS (H.), *Le principe responsabilité*, trad. Jean Greisch, (Paris, CERF, 1990).

La Bible, Traduction Œcuménique de la Bible, (Paris, SOCIETE BIBLIQUE FRANCAISE - LE CERF, 2004).

LACROIX (J.).- *Les sentiments et la vie morale*, (Paris, P. U. F., 1968).

MARX (K.), *Le capital*, trad. J. Roy, (Paris, Garnier-Flammarion, 1969).

MOUNIER (E.).- *Œuvres, vol.2, Traité du caractère*, (Paris, Seuil, 1961).

ROUSSEAU (J.-J.).- *Discours sur les sciences et les arts*, précédé *Du contrat social et Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris, UGE, 1965).

SCHUL (P.-M.).- in *Machinisme et philosophie*, (Paris, P. U. F., 1969).

SÉRIS (J.-P.).- *La technique*, (Paris, P. U. F., 1994).

VIRILIO (P.).- *Un paysage d'événements*, (Paris, Galilée, 1996).

DE L'IDÉAL À LA PRATIQUE DE LA DÉMOCRATIE : LA MÉDIATION DE LA CULTURE

YÉO Salif

Assistant au Département de Philosophie
Université de Cocody Abidjan (Côte d'Ivoire)

RÉSUMÉ :

Un constat s'impose à l'observateur de la vie politique : l'apprentissage de la démocratie est très laborieux. Nous pensons que le manque de culture démocratique est responsable de cette situation. Mais comment se manifeste cette culture qui fonde la pratique de la démocratie ? Telle est notre préoccupation ici. Notre analyse tente de montrer que le respect de la personne humaine, la conscience citoyenne et la liberté d'expression, constituent des aspects importants de la culture démocratique.

Mots-clés :

Culture, Conscience citoyenne, Démocratie, Esprit critique, Liberté d'expression, Respect de la vie, Sécurité.

ABSTRACT

What political life observer can see is this: democracy learning is very difficult. We think that the miss of democracy culture is responsible for that situation. But how can we see that culture on which is based the practice of democracy? Here is our concern. Our analysis tries to show that respect for human, citizen conscience and freedom of speech are some important aspects of democracy culture.

Keywords

Citizen conscience, Culture, Critical mind, Democracy, freedom of speech, Respect to life, Security.

INTRODUCTION

La démocratie s'universalise. C'est le constat qui s'impose dans le monde contemporain. Elle est préférée aujourd'hui comme la forme la plus humaine de l'exercice du pouvoir politique. Pourtant, que de difficultés dans la mise en œuvre de cette forme de gouvernement dans les États qui tentent de se

l'approprier. Les pays d'Afrique occidentale apprennent encore la démocratie après plusieurs décennies de tentatives infructueuses d'instauration de ce système politique. Si la mise en œuvre de la démocratie est si laborieuse, c'est parce qu'elle exige une culture démocratique profondément ancrées dans les mentalités des citoyens.

Mais comment se manifeste concrètement cette culture indispensable à la pratique effective de la démocratie ? Notre analyse va s'articuler autour de trois axes. Le premier présentera la culture démocratique comme étant fondamentalement caractérisée par le respect de la personne humaine. Le deuxième axe montrera que la culture démocratique se manifeste aussi par une conscience citoyenne qui rend le sujet capable d'assumer dignement ses responsabilités politiques. Le troisième axe permettra de montrer que la culture démocratiques'exprime à travers la liberté d'expression qui est synonyme de liberté du citoyen de faire usage de son esprit critique.

I.- CULTURE DÉMOCRATIQUE : LE DÉFI DU RESPECT DE LA PERSONNE HUMAINE

Si l'idéal démocratique tel que développé par les philosophes des *Lumières*¹, dans le prolongement de la pensée politique de Spinoza et de Locke, était directement opposé à la pratique politique dominante en Europe à cette époque, à savoir la monarchie absolue, c'est essentiellement parce que le sort de la personne humaine est radicalement différent lorsqu'on passe de l'absolutisme à la démocratie. Dans le régime monarchique absolu, chaque personne est traitée comme un sujet du roi, c'est-à-dire un être dont le roi peut disposer à sa guise. Dans un tel contexte, le sort de la personne humaine est, pour ainsi dire, celui d'une bête de somme, manipulable à volonté. Le pouvoir politique et la force militaire dont dispose le monarque absolu, lui donnent de fait, le droit de disposer de la vie de chacun. L'esprit de la démocratie est tout autre.

Si la démocratie est le régime où le peuple est le vrai détenteur du pouvoir, comme le laisse entendre l'étymologie grecque du terme, il n'est pas concevable que dans un tel régime, les hommes qui s'associent, s'obligent à renoncer tota-

lement à leurs droits fondamentaux, au profit du détenteur-délégué du pouvoir. Dans l'esprit de la démocratie, il s'agit plutôt, comme le conçoit Rousseau, de *« trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant »*². La démocratie ne peut se permettre de fouler au pied la dignité de la personne humaine ; aussi la conscience de tout citoyen chargé de sa mise en œuvre, devrait-elle s'imprégner de ce principe fondamental. *« Nul en effet ne pourra jamais, quel abandon qu'il ait fait à un autre de sa puissance et conséquemment de son droit, cesser d'être homme »*³.

Dans l'esprit de la démocratie, le contrat social n'est pas un contrat léonin par lequel un pouvoir établi s'arroge tous les droits sur un peuple réduit à une soumission inconditionnelle. Dans la mesure où c'est leur union qui forme le corps politique en démocratie, les hommes ne peuvent, en tant que tels, être dessaisis du pouvoir politique souverain qui est fondamentalement le leur. Ils en sont et demeurent collectivement les dépositaires. Or, de même qu'ils détiennent collectivement le pouvoir souverain, les hommes qui forment la communauté politique, ont un droit inaliénable à la protection de leurs personnes comme l'affirme Rousseau. Dans un régime qui veut vraiment être démocratique, les gouvernants et les gouvernés ont l'obligation de s'approprier une telle conviction. Toute conscience et toute organisation citoyennes ne devraient agir ou réagir que dans l'optique bien comprise d'assurer le respect de chaque personne en lui garantissant notamment la liberté, l'égalité et la sécurité.

C'est dans cette optique que des garde-fous doivent être posés pour prévenir les abus de pouvoir. Car dans un État démocratique *« nul ne transfère son droit naturel à un autre de telle sorte qu'il n'ait plus ensuite à être consulté, il le transfère à la majorité de la Société dont lui-même fait partie ; dans ces conditions tous demeurent égaux, comme ils l'étaient auparavant dans l'état de nature »*⁴. La coexistence, dans l'esprit démocratique, est celle de personnes qui jouissent toutes ensemble, du statut d'êtres humains et qui sont en droit

d'être traitées comme telles. C'est dire que dans son principe comme dans son fonctionnement, la démocratie exige que les lois, et les hommes chargés de leur application, soient imprégnés de l'idée fondamentale selon laquelle la personne humaine est sacrée et mérite un respect tout aussi sacré.

Dans une démocratie, personne n'est autorisé à exploiter son semblable encore moins à mettre fin à sa vie, même si certaines *démocraties*⁵ reconnues comme telles, continuent encore d'appliquer la peine capitale. Une telle incongruité ne remet pas en cause pour autant cette conviction de Montesquieu que nous partageons : « *Nous ne pouvons pas donner à un autre plus de pouvoir sur nous que nous n'en avons-nous-mêmes. Or nous n'avons pas sur nous-mêmes un pouvoir sans bornes : par exemple, nous ne pouvons pas nous ôter la vie. Personne n'a donc sur la Terre un tel pouvoir* »⁶. La question de savoir si un pouvoir politique ou judiciaire a le droit de disposer de la vie d'une personne, est essentielle dans la détermination de l'esprit démocratique. Le risque d'instrumentalisation de l'appareil judiciaire en vue d'éliminer des adversaires politiques transformés en ennemis, est réel. Il faut s'en préserver.

Comment peut-on prétendre être démocrate - ce qui est fondamentalement synonyme de respect de la dignité de la personne humaine - si l'on croit pouvoir disposer de la vie d'un autre, pour atteindre quelque but que ce soit ? Dans cette logique, on peut considérer Kant comme un défenseur de l'esprit démocratique. Pour lui en effet, un impératif catégorique doit gouverner nos actions dans l'espace social, auquel personne ne peut se soustraire sans perdre sa qualité d'homme. Il est ainsi exprimé dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* : « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen* »⁷. L'esprit démocratique est fondamentalement imprégné d'un respect inconditionnel de la personne humaine, et par conséquent de son droit à la vie, par-delà les barrières raciales, ethniques, religieuses et politiques.

Mais si le respect de la personne humaine exige qu'on lui reconnaisse le droit à la vie, il commande subséquemment

qu'on lui reconnaisse le droit à la sûreté. Quand on prétend accorder du respect à la personne humaine, on doit être en mesure de créer autour d'elle, les conditions qui lui permettent de vivre en sécurité. Si les régimes totalitaires, pour « *s'être arrogé le droit de décider qui doit et ne doit pas habiter la planète* »⁸, créent la psychose permanente chez les citoyens, les régimes démocratiques s'évertuent à créer les conditions optimales de sécurité au sein de l'État. Il est en effet inconcevable, dans l'esprit de la démocratie, qu'une partie du peuple, ou même un individu quelconque, vive dans la hantise permanente de l'insécurité. Dans l'entendement d'une personne imbue de culture démocratique, si un seul citoyen a le droit et la possibilité de vivre en sécurité, alors tous ont le même droit et la même possibilité.

Le droit à la sûreté est concomitant à la vie en société. Tous les philosophes du contrat, s'accordent à reconnaître cette vérité fondamentale. Contrairement aux pratiques des régimes absolutistes d'alors, Spinoza affirme que « *ce n'est pas pour tenir l'homme par la crainte et faire qu'il appartienne à un autre que l'État est institué ; au contraire c'est pour libérer l'individu de la crainte, pour qu'il vive autant que possible en sécurité* »⁹. Personne n'échappe à une condition de vie insoutenable pour trouver refuge dans une autre, encore plus insoutenable. C'est une absurdité. Les hommes n'ont pas pu renoncer à l'état de nature du fait de l'insécurité qui le caractérise pour trouver ensemble refuge dans un régime de terreur. Si la personne humaine a une dignité, comme l'accorde tous les esprits bien-pensants, alors sa sécurité doit constituer une préoccupation majeure pour tout régime démocratique.

La tourmente de l'insécurité porte gravement atteinte à notre humanité, à notre respectabilité. Nous avons tous l'obligation d'épargner notre alter ego, du supplice que constitue le sentiment d'insécurité. La culture démocratique ne peut s'accommoder d'une situation aussi incommode. C'est à juste titre que Spinoza affirme : « *Il n'est personne qui ne désire vivre à l'abri de la crainte autant qu'il se peut, et cela est tout à fait impossible aussi longtemps qu'il est loisible à chacun de faire tout ce qui lui plaît et qu'il n'est pas reconnu à la Raison plus de droits qu'à la haine et à la colère* »¹⁰. L'idée

de respect de la personne humaine appelle celle de sa sécurité comme son adjuvant. C'est pourquoi la culture démocratique commande la sécurité des citoyens en même temps qu'elle exige le respect de leurs personnes. Mais il est évident qu'on ne peut assurer véritablement la sécurité des citoyens là où la force des arguments est contrebalancée par les arguments de la force, et où la raison est mise à mal par le fanatisme, la haine et la colère.

Le royaume de la dignité humaine commence là où prend fin celui de la bêtise humaine caractérisée essentiellement par la violence et l'arbitraire. La culture démocratique est l'antonyme de la culture de la violence et de l'arbitraire, aussi est-il contradictoire de proclamer un régime démocratique là où la loi n'a aucune force. On comprend alors, que c'est en vue de l'idéal démocratique que Kant fait sienne l'assertion selon laquelle *«la meilleure constitution est celle où ce ne sont pas les hommes, mais les lois qui possèdent le pouvoir»*¹¹. Lorsque les hommes possèdent le pouvoir, la dictature est toute proche. La déchéance humaine aussi. La démocratie ne peut prospérer sans la loi, ni là où la loi est bafouée. Dans la mesure où la personne humaine est bafouée dans sa dignité par l'absence ou la faiblesse de la loi, la démocratie en tant que régime incarnant le pouvoir du peuple, ne peut pas connaître un sort différent. Quel est ce peuple qui exerce le pouvoir et qui s'en trouve mal ? Le sort de la personne humaine est inséparable de celui de la culture démocratique. Là où la culture démocratique est foulée aux pieds, le respect de la personne humaine l'est aussi. Mais tout comme elle favorise le respect de la personne humaine, la culture démocratique confère au citoyen la capacité d'assumer dignement ses responsabilités politiques.

II.- CONSCIENCE CITOYENNE ET APTITUDE AUX RESPONSABILITÉS POLITIQUES

Lorsqu'elle est bien assimilée, la culture démocratique crée la conscience citoyenne. Celle-ci peut se définir comme le sentiment clairement éprouvé par un citoyen, d'appartenir, autant que ses congénères sociaux, à une même entité

politique et juridique à laquelle ils doivent, individuellement et collectivement, leur liberté, leur sécurité et leur bien-être. Ainsi comprise, la conscience citoyenne combine deux dispositions morales complémentaires : le sens de la justice équitable, qui permet de dépasser la justice égoïste vers une justice non partisane, et le sentiment de la communauté de destin qui fait prendre conscience de la nécessité de faire converger les actions et comportements des uns et des autres, vers l'intérêt commun. Le développement de telles dispositions d'esprit ne va pas de soi, il nécessite une véritable capacité de dépassement de soi. En effet, il faut être capable de dépasser la stricte sphère de son ego pour concevoir l'application de la justice sans acception de personne et le principe de la solidarité des intérêts. C'est un véritable défi lancé au moi que de lui demander de s'adapter aux exigences de la conscience citoyenne.

Loin donc d'être une disposition naturelle de l'esprit de l'homme, la conscience citoyenne s'acquiert au prix d'un effort d'éducation. En effet, « *cette conscience citoyenne repose sur une perception raisonnée de son identité, une adhésion lucide à des valeurs et une acceptation de son rôle de citoyen* »¹². C'est dire que la conscience citoyenne exige une analyse objective, moralement et socialement intégrée, de son identité. Une telle conscience ne peut s'exercer et se concrétiser qu'en s'appuyant sur des valeurs communes dont elle a une connaissance claire. C'est ainsi que l'acceptation de son rôle de citoyen par chacun, peut s'envisager comme une conséquence de son adhésion lucide à des valeurs morales et sociales. À partir de cette adhésion lucide aux valeurs reconnues comme telles, le citoyen est désormais à même de participer activement à la vie politique de son État. La culture démocratique bien implantée dans la conscience, ne laisse pas indifférent le citoyen à l'égard des responsabilités politiques qui lui incombent.

Dans un État démocratique, le rôle des citoyens est de participer d'une manière ou d'une autre, au processus d'élaboration et d'adoption de la loi et à l'élection de leurs représentants, de se soumettre aux lois et institutions en vigueur dans leur pays et, dans cette même logique, de recourir aux

voies et moyens légaux pour régler les différends qui les opposent les uns aux autres. C'est à juste titre que Moses Finley définit la démocratie comme « *l'art de parvenir à des décisions grâce à la discussion publique, puis d'obéir à ces décisions, comme condition nécessaire pour une existence sociale civilisée* »¹³. La culture démocratique suppose la maîtrise de « *l'art de parvenir à des décisions grâce à la discussion* ». Celle-ci se fait généralement au parlement. C'est en effet une véritable discussion qui s'engage entre parlementaires dans un État démocratique, chaque fois qu'un projet de loi est soumis à leur appréciation. C'est à l'issue de ce débat qu'une décision est prise au moyen du vote et que le projet de loi peut devenir une loi, s'il n'a pas été rejeté.

Mais la discussion qui débouche sur des propositions de lois commence parfois dans la rue. Dans un État démocratique, les lois procèdent parfois de cette forme de débat de la rue qui se traduit souvent par des marches, des meetings, et autres moyens de revendications légalement reconnus, qui finissent par occasionner des rencontres d'échanges entre employés et employeurs, entre gouvernants et gouvernés. Dès lors que la démocratie présuppose l'autonomie de l'espace public, le principe de discussion publique est nécessairement admis en ce qu'il est la condition de possibilité non seulement de cette autonomie mais encore de la reconnaissance de la capacité normative de l'espace public. Mais si la culture démocratique se manifeste par la maîtrise de la discussion publique comme lieu d'émergence des décisions qui régissent la conduite des affaires de l'État, elle enjoint chacun, « d'obéir à ces décisions, comme condition nécessaire pour une existence sociale civilisée » comme l'affirmait plus haut Moses Finley.

Il ne servirait à rien d'établir des lois pour ensuite les fouler aux pieds. Aucun État ne subsisterait si personne ne prenait la peine de régler sa conduite suivant les lois en vigueur. On peut leur trouver des imperfections, on peut ne pas les approuver, mais il faut y obéir. C'est le lieu de reconnaître la justesse de ce mot de Montesquieu : « Quelles que soient les lois, il faut toujours les suivre et les regarder comme la conscience publique, à laquelle celle des particuliers doit se conformer toujours »¹⁴. Le rôle du citoyen imprégné de l'esprit de la dé-

mocratie, est de conformer sa conduite aux lois de la république. Ce serait se renier soi-même que de se rebeller contre les lois auxquelles nous avons donné notre assentiment, fût-ce de manière active et directe ou tacite et indirecte. La loi doit être respectée quand nous devons en subir la rigueur tout comme lorsque nous devons en être protégé.

Par ailleurs, parce que son rôle est d'obéir aux lois de la république, le citoyen doit éviter de tomber dans la tentation de se faire justice lui-même. Il doit plutôt recourir aux lois et institutions établies pour régler tout différend qui l'oppose à un autre ou même à l'État. Se faire justice soi-même est en effet une tentation quand on croit avoir les moyens nécessaires de le faire. La justice se mue alors en une vengeance et la sanction infligée au coupable prend les allures d'un règlement de comptes. C'est ainsi qu'on crée des mécontents, et qu'on généralise le principe de l'auto-défense contraire à l'État de droit qui fonde la démocratie. La culture démocratique interdit au citoyen de se rendre lui-même justice. La loi, et les institutions établies pour la faire respecter se chargent de le faire à sa place et à sa demande. Le respect de ce principe constitue la garantie de la paix sociale, particulièrement en période électorale. On sait comment la tentation de se rendre justice soi-même par des actions subversives, est particulièrement grande lors des élections en Afrique. Il y a lieu de changer de mentalité. La conscience citoyenne nous y conduit naturellement. À défaut d'une telle conscience, la loi a le devoir de nous contraindre à obtempérer.

Lorsque les uns foulent aux pieds les lois de la république tandis que les autres s'efforcent de les respecter, il y a une certaine forme d'injustice que la justice comme institution, doit se charger de corriger en infligeant aux coupables la peine qu'ils méritent. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre ce mot de Rousseau : « À considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle, les lois de la justice sont vaines parmi les hommes ; elles ne font que le bien du méchant et le mal du juste, quand celui-ci les observe avec tout le monde sans que personne les observe avec lui »¹⁵. On voit ainsi apparaître la nécessité de la sanction pour contraindre l'homme à une conduite conforme à la citoyenneté.

C'est le lieu de partager la conviction de Jean-Michel Muglioni pour qui « la citoyenneté, c'est la vertu civique ou le civisme, c'est-à-dire le courage de faire prévaloir l'intérêt général sur l'intérêt particulier, au moins pendant le moment du vote, de telle sorte que la loi une fois promulguée, la force publique rappellera chacun à la raison si son ambition le pousse à vouloir l'emporter sur les autres et faire prévaloir ses intérêts particuliers sur l'intérêt général »¹⁶. La conduite citoyenne volontaire est le résultat d'un effort de maîtrise de soi. Un tel effort ne peut procéder spontanément que d'une conscience citoyenne bien aiguisée. Mais tant que le citoyen n'est pas parvenu à ce niveau de conscience, la conduite citoyenne lui est imposée par la justice. Or, il est souhaitable, au nom de la dignité de la personne humaine, que sa conduite soit soumise, le moins souvent possible, à la contrainte. Il se trouve que la conscience citoyenne seule peut y remédier. C'est dire qu'elle constitue le gage de la respectabilité du citoyen, et partant, celui de son aptitude aux responsabilités politiques.

Mais la conscience citoyenne est le fruit d'une éducation. Celle-ci n'est pas à prendre simplement dans le sens courant de scolarisation officielle, mais au sens qu'on lui donnait dans la Grèce antique à travers le concept de *paideia*. Par *paideia*, les grecs entendaient le fait d'élever, de former l'esprit des jeunes gens à la vie en communauté. La notion d'éducation emporte également ici, l'idée de la *bildung* allemande, le développement des vertus morales, du sens de la responsabilité civique, de l'identification consciente avec la communauté, ses traditions, ses valeurs et ses lois. Dans cette optique, l'éducation les hommes à la citoyenneté, consiste à faire en sorte que leurs capacités intellectuelles, affectives et morales atteignent un degré suffisant d'élévation et d'ennoblissement, leur permettant de coexister librement dans une communauté démocratiquement gouvernée. La conscience citoyenne s'acquiert ainsi dans un processus qui n'exclut aucune dimension de la vie sociale. Il y va de l'efficacité du citoyen dans l'accomplissement des différentes tâches et responsabilités qui lui sont dévolues, notamment celles qui sont relatives à l'organisation et au fonctionnement de la vie politique.

Daniel Guérin faisait cette affirmation pertinente : « *Le bulletin de vote entre les mains d'un peuple dont l'éducation a été volontairement négligée, est une supercherie savante dont seule profite la coalition des barons de la propriété, du commerce et de l'industrie* »¹⁷. C'est une erreur, et même une faute, que d'octroyer à un peuple, des droits, tout en prenant soin de le garder dans une ignorance qui en facilite la manipulation. Avoir des droits politiques sans savoir comment en faire usage est une condition tout aussi déplorable que celle dans laquelle on se trouve quand on n'a aucun droit. L'éducation est indispensable à l'émergence de la conscience citoyenne sans laquelle le citoyen ne peut jouir de ses droits les plus élémentaires. C'est dire que sans conscience citoyenne, la pratique de la démocratie pose problème puisqu'il reste impossible pour les citoyens, dans ces conditions, d'exercer les responsabilités politiques qui leur incombent.

Le constat de l'inexistence de la conscience citoyenne dans un État, donne raison aux anarchistes qui considèrent que c'est par ruse que le peuple est proclamé souverain dans les régimes démocratiques. La réalité, selon eux, est tout autre. En démocratie, le peuple est un roi sans domaine, qui, de la grandeur royale, ne conserve que le titre. Il règne et ne gouverne pas, puisqu'il renouvelle son abdication en déléguant sa souveraineté par l'exercice périodique du suffrage universel. La supercherie est énorme et les dégâts immenses à la mesure de l'ignorance des citoyens et par conséquent de l'inexistence de la conscience citoyenne. Il faut une conscience citoyenne exercée pour que la pratique de la démocratie tende à devenir une réalité. Mais comment la conscience citoyenne, qui porte le sceau de la culture démocratique, peut-elle s'exercer et se développer sans la liberté d'expression qui rend possible l'échange et la confrontation des opinions ? Peut-on parler de démocratie là où la liberté d'expression est inexistante ?

III.- LIBERTÉ D'EXPRESSION, SIGNE ET RENFORT DE LA CULTURE DÉMOCRATIQUE

On considère à juste titre, que l'un des indicateurs essentiels de la démocratie est la liberté d'expression. L'importance de la liberté d'expression réside dans le fait qu'elle donne à la personne humaine, tout son sens et toute sa valeur. Reconnaître à une personne la liberté d'expression, c'est lui reconnaître son humanité, sa dignité. C'est pourquoi Kant ne concevait pas qu'un État puisse refuser à ses citoyens le droit de s'exprimer au sujet des lois et institutions qui régissent la communauté à laquelle ils appartiennent. La liberté d'expression est, pour lui, un droit que tout État doit reconnaître, à ses citoyens. « *Vouloir dénier au peuple cette liberté, revient à lui enlever toute prétention au droit* »¹⁸, autant dire toute prétention à l'humanité, à la respectabilité.

Exister, pour un citoyen, c'est avant tout, s'exprimer librement. Telle est l'intime conviction de l'esprit démocratique. Mais si la culture démocratique fait reconnaître que la liberté d'expression valorise le citoyen, elle fait admettre aussi que ce droit se mérite. On jouit de la liberté d'expression dans la stricte mesure où l'on s'en montre digne. En effet, s'il est vrai, au nom du respect pour la personne humaine, que les citoyens ont le droit de revendiquer et d'obtenir la liberté d'expression, il est tout aussi vrai, au nom de ce même respect, que l'État a le droit de restreindre, voire de supprimer provisoirement, la liberté d'expression lorsqu'elle porte atteinte à la dignité de l'homme. Il s'ensuit que, dans l'exercice de leur liberté d'expression, les citoyens doivent exercer une autocensure pour ne pas s'exposer à la rigueur de la loi. « *C'est ainsi que les écrivains se limitent mutuellement d'eux-mêmes afin de ne pas perdre leur liberté* »¹⁹ affirme Kant.

Cette capacité d'autocensure des écrivains est le signe d'une culture démocratique bien intégrée. En effet, lorsque la culture démocratique est effective, on peut affirmer avec Kant, que « *dans un régime de liberté, il n'y a rien à craindre pour la paix publique ni pour l'unité de la communauté* »²⁰. Mais pour que la culture démocratique soit consolidée et bien intégrée dans les mentalités et dans la société, le concours du jugement critique de chacun est nécessaire.

L'esprit critique doit faire irruption dans le domaine de la politique pour tenter de freiner, les effets pervers des intérêts égoïstes. C'est dire que le pouvoir politique démocratique doit, sinon faire la promotion de l'esprit critique du moins se rendre accessible aux observations et critiques des citoyens ; c'est en cela qu'il sera vraiment démocratique.

Dans son dispositif politique, la démocratie est favorable à l'exercice de l'esprit critique. En effet, *«la démocratie est pluraliste ou elle ne l'est pas. Or la pluralité exige la distance du regard critique posé sur ce qui semble évident aux uns, mais pas pour les autres »*²¹. À travers le multipartisme donc, la démocratie ouvre la porte à l'exercice de l'esprit critique. Il est vrai que dans la pratique qu'en font les partis politiques, l'esprit critique se transforme parfois en un esprit de critique. Plutôt que de s'efforcer de faire une critique objective de la manière dont le pouvoir est exercé, les partis d'opposition versent quelques fois dans le rejet systématique de tout ce qui émane du parti au pouvoir. On a parfois la nette impression que les partis politiques ne font ni plus ni moins, que la politique du *« ôte-toi de là, que je m'y place »*.

Mais ces écarts de comportement de l'opposition qui défigurent le dispositif politique pluraliste favorable à l'exercice de l'esprit critique, ne doivent pas empêcher les efforts de préservation de cet esprit qui contribue à la consolidation de la culture démocratique. Ce qu'il faut déplorer aujourd'hui en Afrique, c'est l'incapacité d'une frange encore trop importante de citoyens, d'exercer un jugement critique sur les problèmes politiques qui les concernent. La faiblesse de leur niveau d'instruction les condamne au suivisme. *« Les gens à demi instruits sont dans une situation très ouverte à toutes les influences – et le monde d'aujourd'hui se compose essentiellement de gens à demi instruits. Ils sont capables de saisir certaines idées, mais ils n'ont pas acquis l'habitude de les mettre à l'épreuve et de suspendre leur jugement dans l'intervalle »*²². Comme on s'en aperçoit, la capacité de jugement critique des problèmes politiques par les citoyens, est indispensable dans la pratique de la démocratie. Sans elle, le citoyen est trop facilement influençable, et ses prises de position trop souvent hâtives et immatures.

Les citoyens sans grande instruction sont de véritables marionnettes. Les hommes politiques qui n'ont pas l'esprit démocratique s'y accommodent très aisément et leur plus grand souhait est qu'ils demeurent dans cet état qui les rend corvéables à souhait comme des esclaves ou comme des animaux. « *Ce qu'ils redoutent par-dessus tout, c'est la possibilité même de la mise en question. Cette possibilité est en fait la chose la plus précieuse, celle par laquelle l'homme est vraiment digne du nom d'homme* »²³. Quand on sait que dans un régime vraiment démocratique les hommes sont traités comme des êtres humains, on ne peut pas tolérer que des citoyens demeurent sans instruction, à la merci du politique. Ce qui est conforme à la logique de l'esprit démocratique, c'est l'effort constant de tous, pour sortir les citoyens de leur état de dépendance créé par l'incapacité dans laquelle ils se trouvent d'exercer leur esprit critique.

Empêcher les citoyens de manifester leur esprit critique, cela relève d'un esprit antidémocratique. Dans son œuvre intitulée *La bêtise*, André Gluksmann fait allusion à un antidreyfusard pour qui : « *les pires ennemis de la démocratie* »²⁴ sont ces quelques écrivains qui s'arrogent tous les droits et « *déraisonnent avec autorité sur des choses qui ne sont pas de leur compétence* »²⁵. Dans l'esprit de cet antidreyfusard, pour être capable d'écrire, on n'est pas autorisé pour autant à porter un jugement critique sur une décision de justice dans une démocratie. Seuls ceux qui sont compétents en la matière, en ont le droit. Il n'y a pas de conception plus propre à restreindre la liberté d'expression et à inhiber l'esprit critique. Si un sujet aussi capital que la justice en démocratie, doit être réservé aux seuls spécialistes qu'on est parfois en droit de suspecter de mauvaise foi et de corruption, c'en est fait de la justice.

L'esprit critique ne doit en aucun cas être muselé, même au nom de la défense des institutions de la république dont les dispositions, si elles sont démocratiques ne peuvent pas être contraires à l'exercice de cet esprit. C'est un droit qui revient à tout homme, de faire un libre usage de sa raison et d'apprécier par lui-même toute décision politique ou judiciaire qui le concerne directement ou indirectement en tant que

citoyen. Le défaut d'usage de la raison réduit l'homme à l'état de minorité. C'est à juste titre que Kant faisait à chacun l'injonction de sortir de sa minorité en se servant de son entendement. « *Aie le courage de te servir de ton propre entendement* »²⁶ écrit-il dans son opuscule *Réponse à la question : « Qu'est-ce que les lumières ? »*. L'exercice de l'esprit critique fait partie, selon Kant, de cette catégorie de droits auxquels personne ne peut renoncer sans porter atteinte à l'intégrité et à la dignité de l'humanité dans sa personne.

C'est pourquoi Kant se fait le défenseur de ce qu'il nomme « *l'usage public de sa propre raison* »²⁷ qui n'est rien d'autre que l'usage par un citoyen, de son propre jugement critique au sujet des questions d'intérêt commun. Selon lui, « *l'usage public de notre raison doit toujours être libre et lui seul peut finir par amener les Lumières parmi les hommes* »²⁸. La nature humaine étant sujette à l'erreur, les acteurs de la vie politique doivent admettre qu'il est possible de se tromper dans l'exercice de ses fonctions et que les citoyens sont en droit de réagir en dénonçant toutes les injustices dont ils sont victimes. C'est donc en raison de l'imperfection de l'homme et de la nécessité de sortir de l'obscurantisme, que le citoyen ne doit pas être privé du droit de faire usage de son esprit critique. Le défaut d'usage de l'esprit critique est dommageable au corps politique dans son ensemble.

En effet, sans esprit critique, les erreurs commises par les hommes politiques se développent et se perpétuent au détriment de la démocratie. Par ailleurs, sans esprit critique pour le dénoncer, le fanatisme gagne facilement du terrain. Or le fanatisme est la mère des pires formes de violences et d'injustices. Dans le domaine politique comme dans celui de la religion, le fanatisme débouche inévitablement sur un comportement extrémiste. Selon Moses Finley, « *la définition correcte d'un mouvement extrémiste ne repose pas sur l'étendue du changement qu'il préconise, mais sur l'affirmation que les mécanismes démocratiques traditionnels sont inefficaces pour les objectifs qu'il poursuit, et que par conséquent il faut employer des méthodes capables de briser le cadre démocratique* »²⁹. On se met donc à l'abri des déviations politiques et des dérives de l'extrémisme en usant chacun de ce droit ina-

liénable qu'est la liberté d'exercer pleinement son esprit critique. Le renforcement de la culture démocratique et l'instauration du régime démocratique sont à ce prix.

CONCLUSION

Avant d'être une pratique politique, la démocratie est une disposition d'esprit à adopter, une culture à intégrer dans sa mentalité. La pratique des principes de la démocratie passe par le respect de la personne humaine, la conscience citoyenne, et la liberté d'expression. Si nous reconnaissons avec Finley qu'« *une société politique authentique, où la discussion et les débats sont une technique essentielle, est une société pleine de risques* »³⁰, il nous faut également reconnaître que la démocratie ne peut fonctionner efficacement sans une culture démocratique profondément enracinée en chaque citoyen.

Le comportement de l'homme dans la société est la manifestation de l'état d'esprit dans lequel il se trouve. Nos mentalités sont nos premiers bourreaux, mais elles sont également nos premiers libérateurs. Il faut donc faire en sorte qu'elles soient dans de bonnes dispositions pour ne pas que nous soyons exposés aux conséquences de notre inconséquence. La démocratie telle qu'elle est rêvée, en tant que forme de gouvernement propre à la promotion du genre humain dans son intégrité et dans sa diversité, ne peut se réaliser concrètement, en Afrique comme partout ailleurs, sans le préalable d'une véritable culture démocratique solidement ancrée dans les esprits.

NOTES

¹- On peut citer entre autres, Montesquieu, Rousseau et Kant.

²- ROUSSEAU (Jean-Jacques).- *Du contrat social*, (Paris, UGE, 1973), p. 72.

³- ROUSSEAU (Jean-Jacques).- *Op. cit.*, p. 277.

⁴- SPINOZA (Baruch).- *Traité théologico-politique*, trad. Charles APPUHN, (Paris, Garnier-Frères), 1965, p. 268.

⁵- Allusion faite ici à certains États des États-Unis d'Amérique.

⁶- MONTESQUIEU (Louis de Secondat).- *Lettres persanes*, (Paris, Bordas, 1979), p. 131.

- 7- KANT (Emmanuel).- *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor DELBOS, (Paris, Delagrave, 1984), p. 46
- 8- ARENDT (Hannah).- *Eichmann à Jérusalem*, (Paris, Gallimard, 1966), p. 305.
- 9- SPINOZA, *Op. cit.*, p. 329.
- 10- SPINOZA.- *Op. cit.*, p. 263.
- 11- KANT (Emmanuel).- *Doctrine du droit*, trad. A. PHILONENKO, (Paris, Vrin, 1993), p. 238.
- 12- DUHAMEL (André), JUTRAS (France), *Enseigner et éduquer à la citoyenneté*, (Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2005), p. 128.
- 13- FINLEY (Moses), *Démocratie antique et démocratie moderne*, (Paris, Payot, 1976), p. 60.
- 14- MONTESQUIEU.- *Lettres persanes*, (Paris, Bordas, 1979), p. 151.
- 15- ROUSSEAU.- *Op. cit.*, p. 97.
- 16- MUGLIONI (Jean-Michel) in *La pensée politique*, ouvrage collectif coordonné par Éric Zernik, (Paris, Ellipses, 2003), p. 307.
- 17- GUÉRIN (Daniel), *L'anarchisme*, Paris, Gallimard, 1965, p. 20
- 18- KANT (Emmanuel).- *Théorie et pratique*, trad. Françoise PROUST, (Paris, Flammarion, 1994), p. 81.
- 19- *Ibidem*.
- 20- KANT (Emmanuel), *Réponse à la question : Qu'est-ce que les lumières*, in *Œuvres philosophiques*, trad. Heinz WISMANN, (Paris, Gallimard, 1985), p. 216.
- 21- DUHAMEL, Jutras, *Op. cit.*, p. 142.
- 22- FINLEY (Moses), *Démocratie antique et démocratie moderne*, (Paris, Payot, 1976), p.63-64, citant H. J. Mackinger, *Democratic Ideals and reality* (Londres, 1919), p. 243.
- 23- JANKÉLÉVITCH (Vladimir).- « Entretien » in *Le monde*, 13 juin 1978.
- 24- GLUCKSMANN (André).- *La bêtise*, (Paris, Grasset et Fasquelle, 1985), p. 236.
- 25- *Ibidem*.
- 26- KANT (Emmanuel).- *Op. cit.*, p. 90.
- 27- KANT (Emmanuel).- *Op. cit.*, p. 92
- 28- KANT (Emmanuel).- *Op. cit.*, pp. 91-92.
- 29- FINLEY.- *Op. cit.*, p. 130.
- 30- FINLEY.- *Op. cit.*, p. 170.

BIBLIOGRAPHIE

ARENDT (Hannah).- *Eichmann à Jérusalem*, (Paris, Gallimard, 1966).

DUHAMEL (André), JUTRAS (France).- *Enseigner et éduquer à la citoyenneté*, (Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2005).

FINLEY (Moses), *Démocratie antique et démocratie moderne*, (Paris, Payot, 1976).

GLUCKSMANN (André).- *La bêtise*, (Paris, Grasset et Fasquelle, 1985).

GUERIN (Daniel).- *L'anarchisme*, (Paris, Gallimard, 1965).

JANKÉLÉVITCH (Vladimir).- « Entretien » in *Le monde*, 13 juin 1978.

KANT (Emmanuel).- *Doctrine du droit*, traduit par A. PHILO-NENKO, (Paris, Vrin, 1993, p. 238.

KANT (Emmanuel).- *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, (Paris, Delagrave, 1984).

KANT (Emmanuel).- *Projet de paix perpétuelle*, trad. J.-J. BARRERE et C. ROCHE, (Paris, Nathan, 1991).

KANT (Emmanuel).- *Réponse à la question « Qu'est-ce que les lumières ? »*, trad. (Paris, Éditions Nathan, 1981).

KANT, (Emmanuel).- *Théorie et pratique*, trad. Françoise Proust, (Paris, Flammarion, 1994).

MONTESQUIEU (Louis Secondat de).- *Lettres persanes*, (Paris, Bordas, 1979).

MUGLIONI (Jean-Michel) in *La pensée politique*, ouvrage collectif coordonné par Éric ZERNIK, (Paris, Ellipses, 2003).

ROUSSEAU (Jean-Jacques).- *Du contrat social*, (Paris, UGE, 1973).

SPINOZA (Baruch).- *Traité théologico-politique*, trad. Charles Appuhn, (Paris, Garnier-Frères, 1965).

Noùs, CERPHIS, N°009, Abidjan, Juin 2012

Dépôt Légal en Côte d'Ivoire
Éditeur n°7721 du 10 mai 2005

2^{ème} Trimestre 2012

Adresse postale : 25 B. P. 719 Abidjan 25