

Le Logos

Le journal des étudiants
en philosophie de l'Université
du Québec à Trois-Rivières



Dépôt légal

- Bibliothèque et Archives Canada
- Bibliothèque et Archives nationales du Québec

CRÉDITS

Collaborateurs

Simon Couillard
Nathalie Giguère
Julien Huxley
Marc Larochelle
Michaël Magny
Jessica Provencher
Jean-François Veilleux

Comité de rédaction (et correction)

Marc Blondin
Léonie Cinq-Mars
Jessica Provencher

Comité de sélection des textes

Bryan Faucher
Marc Larochelle
Myriam Ross
Jean-François Veilleux

Page couverture

Marc Blondin

Mise en page

Jessica Provencher

Site web

Myriam Ross

www.uqtr.ca/philo/lelogos
lelogos@hotmail.com

Mention spéciale

L'équipe du Logos tient à remercier sincèrement Marc Blondin pour sa participation aux derniers numéros du Logos. En plus d'avoir collaboré au contenu du journal par ses textes sensibles, Marc nous a grandement aidés pour la correction et la promotion de notre cher journal. Nous savons que le projet lui tient à cœur, et nous voulons le remercier pour l'énergie qu'il y a mise. Nous te souhaitons bonne chance dans tes projets, Marc. Ce fut un plaisir de travailler avec toi !

Si vous désirez soumettre un texte pour le prochain numéro ou faire un commentaire à propos du contenu de la présente édition, écrivez nous:

lelogos@hotmail.com

TABLE DES MATIÈRES

Articles

- L'amour permet-il à l'homme de s'affranchir de son animalité?
Thèse philosophique présentée spécialement à Hermès sur l'amour
comme outil de l'instinct ou instrument de la raison — Première partie
par JEAN-FRANÇOIS VEILLEUX..... page 4
- L'eugénisme libéral
Vers l'avènement d'une posthumanité?
par NATHALIE GIGUÈRE..... page 13
- Crime et récompense?
par JULIEN HUXLEY..... page 26
- Résumé sur le livre d'Étienne de la Boétie
Discours sur la servitude volontaire
par JEAN-FRANÇOIS VEILLEUX..... page 30
- Une analyse aristotélicienne du référendum de 1995
par SIMON COUILLARD page 39
- Emmanuel Kant et son projet de paix perpétuelle
Une utopie?
par JEAN-FRANÇOIS VEILLEUX..... page 46
- Habermas et le système des droits
Une reconstruction moderne du droit positif
par NATHALIE GIGUÈRE..... page 55
- L'utilité de la philosophie et sa pertinence dans nos Cégeps
par MICHAËL MAGNY page 66
- Ce n'est pas ici qu'il faut faire de la philosophie
Esquisse d'un manifeste
par JESSICA PROVENCHER page 68

Poésie

- Là où mène l'ivresse
PAR MICHAËL MAGNY page 29
- Suite du poème de Xénophane
PAR MARC LAROCHELLE page 45

Consultez les numéros antérieurs du Logos en ligne

www.uqtr.ca/philo/lelogos



L'amour permet-il à l'homme de s'affranchir de son animalité?

Thèse philosophique présentée spécialement à Hermès sur l'amour comme outil de l'instinct ou instrument de la raison

— Première partie

par Jean-François Veilleux

étudiant au baccalauréat en philosophie

L'amour est un sentiment très cruel, car il peut être totalement extrême et passionné pour l'un, et totalement vide de sens, inoffensif, léger et puéril pour l'autre !

L'amour, l'érotisme et la sexualité sont perçus différemment dans chacune des civilisations humaines. Par exemple, au Pakistan ou en Iran, encore en 2008, « un baiser est obscène. Le pire c'est lorsqu'un homme et une femme dansent ensemble. C'est inacceptable! »¹. Il est assez

« Au-delà de la séduction, de l'amitié et de la sexualité, il y a un sentiment mystique qui nous anime tous. Plus précisément, l'amour est un sentiment très intense, un attachement, englobant la tendresse et l'attraction physique, entre deux personnes »

étonnant qu'amour soit parfois synonyme de souffrance, de douleur, alors que la définition universelle va plutôt dans un sens positif : l'amour symbolise le plus souvent « le désir de ». En fait, chacun possède sa vision de ce sentiment pourtant si intense, qui a fait rêver, sourire et pleurer des

milliards d'êtres humains, encore même aujourd'hui. Ce sentiment que certains philosophes n'associent qu'à la pensée humaine fait réfléchir et

continue à alimenter un débat toujours actif sur l'origine de ce sentiment : l'amour.

Dans le dialogue *Le Banquet*, « Platon raconte qu'"Éros" (l'amour) est fils de "Poros" (richesse) et de "Pénin" [ou Pénia] (pauvreté) : l'amour est pauvre dans la mesure où il

désire ce qu'il ne possède pas. C'est cet aspect qui expliquerait le *dynamisme* du désir »². Pourtant, il existe de nombreux mécanismes qui sont responsables de l'existence de ce fort sentiment, la plupart du temps, incontrôlable. Toutefois, il existe

¹ *La Presse*, mardi 12 Février 2008, entrevue de Michèle Ouimet avec le chef de police de Peshawar, ayant confisqué des CD au contenu « obscène ».

² *Dictionnaire de philo*, 1991, p.166.

d'innombrables catégories et de nombreuses formes d'amour :

L'amour pur entre un enfant et sa mère, l'amour fou, l'amour coup de foudre, l'amour supposé éternel, mais qui se termine parfois comme il est venu. L'amour reconstitué, qui donne naissance à de nouvelles familles. Il y a aussi l'amour passion, l'amour don de soi et l'amour mystique de quelques personnes consacrées à l'Infini, l'amour partagé, l'amour familial, l'amour du métier, l'amour de la patrie puis l'amour du pouvoir, l'amour narcissique, l'amour destructeur, sans oublier l'amour véritable, valable, réel, mais souvent rejeté entre deux personnes du même sexe. (...) Et les amours négatifs, destructeurs de l'être, les amours physiques qui emprisonnent parfois jusqu'à la maladie : amours immodérés de l'alcool, de la cigarette, des jeux d'argent (loteries, casino), de la drogue ³.

J'y ajouterais même l'amour des aliments, qu'on appelle gourmandise, l'amour de l'écriture, des chats, des fleurs, etc.

Pour moi, être aimé n'est rien. C'est être préféré que je désire.
- André Gide

Dans le livre *Je t'aime*, sur la passion amoureuse, de Francesco Alberoni, un célèbre psychosociologue et sociologue italien né en 1929, celui-ci distingue l'amour construit sur les liens faibles les

connaissances et les collègues de travail; les liens moyens, basé sur l'amitié, qui s'établissent avec les amis intimes; et les liens forts, exclusifs aux parents, aux frères et sœurs. Le couple tire aussi sa puissance des liens forts, mais d'abord, comme dirait Freud, « où l'attirance érotique satisfaite prévaut »⁴. Il existe donc de nombreuses et infinies sortes d'amour.

Tenant compte des exemples du comportement animal, si souvent semblable au nôtre, est-il possible que l'amour entre deux personnes soit complètement dû à notre instinct intérieur de procréation animale ? Ou rationnellement comme un outil pour partager les souffrances psychologiques de la vie ? Ou bien pour accomplir une satisfaction émotionnelle et sexuelle ? Ou bien encore l'amour est-il un sentiment créé artificiellement à l'intérieur du carcan culturel que l'on nomme fantasme/désir sexuel ? Finalement, l'amour découle-t-il d'une pulsion profonde qu'on ne peut éviter, ou est-il un sentiment artificiel de bonheur, de bien-être appris, accompli lorsqu'on réunit les « conditions gagnantes » que l'on a amassées dans l'expérience de jeunesse et tout le long de sa vie ?

Dans cet exercice, je ciblerai une forme particulière d'amour en la définissant à partir de thèses socialement acceptées dans la communauté philosophique pour répondre à la question suivante : est-ce que l'amour est un sentiment qui permet à l'homme de sortir de son animalité ? Dans

³ La Presse, Forum sur l'amour et la St-Valentin, samedi 9 février 2008. Marthe Asselin Vaillancourt, de Jonquière, s'interrogeant sur l'utilisation du mot « tomber » en amour qui n'est pourtant pas une chute si douloureuse ! Elle nous laisse aussi sur une question primordiale : « peut-on vivre sans amour? »

⁴ Francesco Alberoni, *Je t'aime*, 1997, p.10.

la première partie de cet essai, je vais expliquer l'origine de la sexualité, que l'amour est d'abord une prédisposition naturelle pour favoriser la reproduction, en faisant un parallèle entre la séduction animale et humaine, prenant l'exemple de l'odeur dans la recherche d'un partenaire, ou encore dans l'essence fondamentale de la reproduction. Avant d'élaborer ma thèse philosophique, nous allons faire un survol rapide des définitions modernes du mot amour, et de quelques conceptions philosophiques chez d'anciens philosophes.

Ceux qu'on aime, on ne les juge pas.
- Sartre

D'abord, qu'est-ce que l'amour ? Il s'agit d'un état émotionnel, provoqué par la rencontre de deux individus (naturellement de sexes différents dans le cadre hétérosexuel, nous verrons plus loin pourquoi) qui se complètent mentalement et physiquement. L'amour c'est aussi : « 1) Sentiment très intense, attachement englobant la tendresse et l'attirance physique entre deux personnes. 2) Mouvement de dévotion, de dévouement qui porte vers une divinité, un idéal, une autre personne. 3) Goût très marqué, passion, intérêt pour quelque chose »⁵, incluant l'action de désirer qui est « 1) Éprouver le sentiment, le souhait de posséder ou la réalisation. 2) Éprouver un désir physique, sexuel, à l'égard de quelqu'un » (désirable : « Qui fait naître le désir sexuel »), ou bien encore tout simplement par le

désir qui résume bien la part animale de ce sentiment : « 1) Action de désirer ; sentiment de celui qui désire. 2) Objet désiré. Possibilités d'illusions. 3) Appétit sexuel »⁶.

Selon le dictionnaire de la philosophie, de Didier Julia, « l'amour est un mouvement du cœur qui nous porte vers un être, un objet ou une valeur universelle ». Il y a différents degrés de l'amour, selon qu'il se rapporte à un individu concret, à une idée générale (amour de valeurs nationales ou professionnelles, amour de la science, amour de la lumière ou de la vérité à la suite d'une initiation religieuse, philosophique ou rituelle).

Les philosophes scolastiques distinguaient l'amour de la bienveillance, qui désire le bien d'autrui, et l'amour de concupiscence, qui désire simplement s'approprier autrui ; seul le premier possède une valeur morale⁷. Tandis que les moralistes chrétiens voyaient en l'amour la source de la vertu suprême ; la « charité ». Le problème philosophique pour certains, comme Platon ou Spinoza, est de savoir si l'amour peut être un moyen de connaissance.

Pour Descartes, « l'amour est une passion qui peut être excitée en nous sans que nous apercevions en aucune manière si l'objet qui le cause est bon ou mauvais ». Chez Nietzsche et son maître, Schopenhauer, « l'amour n'est qu'un piège tendu à l'individu pour perpétuer l'espèce »⁸.

Du point de vue psychologique, l'amour se forme par un phénomène de « cristallisation » qui a été décrit par Stendhal (*De l'amour*) et qui est analysé

⁵ Petit Larousse 1997, p.61.

⁶ Ibid., p.332.

⁷ Ibid.

⁸ Dictionnaire de la philosophie, 1991, page 16.

comme *une fixation progressive de la joie que nous procure le commerce avec une personne déterminée* ; Stendhal oppose cet amour vrai au « coup de foudre », qui est, le plus souvent, destiné à disparaître aussi vite qu'il est advenu.

La définition d'amour au sens de ce texte sera basée sur la *relation hétérosexuelle monogame*, incluant tout ce qui s'apparente majoritairement à être commun entre les animaux et les humains, comme la sexualité et la séduction, mais aussi ce qui diffère en général, l'érotisme et parfois, la fidélité.

Car pour définir ce qui nous sépare de notre animalité, il faut premièrement établir ce qui ne diffère pas. La preuve que l'homme est un animal existe, nous le verrons, en vertu des comportements naturels similaires sexuellement primitifs de nos racines animales (séduction/reproduction) et, même en comparaison au niveau cellulaire, par l'échange d'informations lors de l'acte reproducteur, par exemple – sperme, salive, chaleur, regard, langage sonore, énergie, etc.

Du point de vue moral, l'amour est en général défini comme une *tendance opposée à l'égoïsme*, littéralement un partage entre deux individus. Mais pour mieux comprendre l'aspect psychologique de l'amour, il faut comprendre d'où provient l'attraction

sexuelle, totalement naturelle entre deux individus : l'instinct reproducteur.

Le comportement sexuel chez l'animal

Voilà quelques siècles, des philosophes comme Descartes ne croyaient même pas que les animaux pouvaient souffrir! Maintenant nous savons qu'ils ressentent, qu'ils pensent, qu'ils désirent, qu'ils s'excitent, qu'ils sont conscients de leur environnement, qu'ils fabriquent des objets utiles, qu'ils ont des processus de séduction, tout comme les humains. Si on remonte les degrés de l'évolution, on découvre que les bactéries primitives n'ont pas de sexualité. Elles se contentent de se diviser. Pascal Picq, un paléanthropologue qui vient de publier *Animaux amoureux*, précise que ce sont les paramécies, des unicellulaires un peu plus complexes que les bactéries : « qui ont inventé l'échange de morceaux d'ADN. La sexualité est née à cet instant précis... où deux parois cellulaires ont brièvement fusionné »⁹. L'amour est alors un échange conscient d'informations entre deux individus dans un but donné, la plupart du temps individuel. Mais les animaux peuvent-ils vraiment être amoureux ?

Monsieur Picq regrette d'ailleurs que la pensée dominante en occident rejette l'idée que les animaux possèdent des sentiments proches de ceux des humains. Pourtant, il existe dans la nature de nombreuses situations qui décrivent précisément certains comportements sexuels et/ou affectifs pour chacune des espèces, qui peuvent nous convaincre que l'amour n'est pas un sentiment exclusivement humain. Son documentaire, produit en livre et en

Aimer, ce n'est pas se regarder l'un l'autre, c'est regarder ensemble dans la même direction.
- Antoine St-Exupéry

film, dénombre plusieurs exemples qui confirment qu'il existe chez les animaux « des parades de séduction, des rites amoureux parfois très complexes, des histoires de "fidélité à la vie à la mort" et de nombreux gestes de tendresse ».

- Comme chez beaucoup d'espèces monogames, les couples de perroquets loris embellissent leur plumage, y faisant souvent flamboyer d'autres couleurs que celles du morne célibat.
- Certaines espèces sud-américaines de perroquets font même de la fidélité une exclusivité remarquable. Les couples se retrouvent une fois par année, pendant la période reproductive du printemps, et gardent toujours le même partenaire!
- Chez les éléphants, tout comme chez les kangourous, on s'embrasse et on se bécote! Malgré que les mâles et les femelles fassent souvent bande à part; les éléphants mâles suivent entre eux, à distance, pendant que les mères éduquent les petits.
- On remarque aussi que le zèbre respecte sincèrement des règles : les femelles se rassemblent en harem autour d'un mâle. Seuls les vainqueurs d'une joute violente ont le droit au plaisir.
- Chez l'orang-outang, des préliminaires (baisers et caresses) précèdent l'accouplement, qui permet aux deux partenaires d'être face-à-face et de se regarder dans les yeux ! Les études démontrent que les chances de fécondation sont augmentées par ce désir, cette passion.
- Quant au singe nasique de Bornéo, le nez est un véritable signal sexuel : plus il est gros, plus les femelles apprécient ! Et ce sont elles qui choisissent leur partenaire.
- Le cou d'une girafe est la partie la plus sensible de son corps. Il s'agit donc d'une vraie preuve d'affection et de confiance lorsqu'un partenaire enroule le sien à celui d'un autre. Par contre, et ceci est une anecdote étonnante, lorsqu'elle s'accouple, elle rend son cou aussi raide qu'une autre partie intime de son anatomie...
- Chez le paradisier, un oiseau à plumes colorées, c'est au mâle de faire une parade pour séduire la femelle. Contrairement à l'homme qui se fait souvent séduire par la parade séductrice de la femme...
- Chez les inséparables, une autre espèce de perroquets monogames, le conjoint peut se laisser mourir si l'autre disparaît ou meurt subitement ou accidentellement !

Au-delà de la séduction, de l'amitié et de la sexualité, il y a un sentiment mystique qui nous anime tous. Plus précisément, l'amour est un sentiment très intense, un attachement, englobant la tendresse et l'attirance physique, entre deux personnes. Cette passion dévouée est ancrée au plus profond de notre être et nous permet de trouver chez l'autre une manière alternative stimulante de voir la vie, mais primitivement et instinctivement, une complémentarité organique qui vient combler notre soif de vivre de nouvelles sensations, de nouvelles expériences, mais qui vient avant tout combler notre instinct reproducteur.

On pourrait ainsi parler de *pulsion*, cette force à la limite du psychique et de l'organique, qui pousse le sujet à accomplir une action visant à réduire une tension¹⁰. En résumé, *l'amour est d'abord une prédisposition naturelle pour favoriser la reproduction*, en utilisant la séduction, liée à l'instinct de survie de chacune des espèces, pour satisfaire un besoin. En ce sens, rien ne distingue le comportement animal du comportement humain.

Le docteur Sylvain Mimoun, gynécologue, andrologue et psychosomaticien, qui vient tout juste de sortir un dictionnaire sur la sexualité, confirmait la sexualité au rang de culture et accordait à la reproduction sexuée un âge d'environ 600 millions d'années. Ainsi, l'homme et la femme ont partagé leur vie depuis des millénaires pour passer au travers des obstacles du temps (périodes glaciaires, guerres, famines, catastrophes, révolutions), mais aussi au travers du meilleur (désir, passion, découverte, expérimentation, reproduction nécessaire, développement des préférences, etc.). Ne sachant pas trop pourquoi, chacun étant attiré par l'autre et trouvant le réconfort dans cette relation, ils développèrent une relation longue, durable, réconfortante; et cela se voit encore aujourd'hui, parmi divers comportements sociaux, d'abord naturels, et potentiellement culturels : monogamie, polygamie, mariage, bigamie, polyandrie, comportement asexué, etc. Par ailleurs, il y a environ de 8 à 10% des ménages de la population québécoise qui se

classent dans la catégorie homosexuels ou bisexuels¹¹.

Aimer: conception naturelle pour se reproduire

Voyons d'abord en perspective l'aspect naturel et physique de la sexualité humaine. J'affirme que deux protagonistes fondamentalement différents se complètent physiquement car, bien sûr, l'univers et la complexité des organismes vivants dans notre région cosmique sont bâtis sur une structure fixe et immuable : deux éléments contradictoires mais complémentaires sont nécessaires à la procréation, à l'élaboration de rejetons ; c'est-à-dire un élément mâle et un élément femelle. C'est la relation fondamentale et primordiale qui prévaut dans notre univers pour développer une vie intelligente et consciente d'elle-même.

À titre symbolique et de façon structurale, on peut affirmer que l'homme et la femme font partie d'un *système dualiste*, un ensemble parmi tant d'autres dans l'univers, il est vrai. Certains éléments constituant le cosmos fabriquent d'autres dualismes ou d'autres équations mathématiques¹². En d'autres mots, la reproduction sexuelle implique les deux seuls individus s'opposant dans une même espèce, mais qui se complètent, étant complémentaires l'un à l'autre pour la survie des deux. C'est un dualisme absolu.

On ne peut présager, voire c'est impossible, que la véracité de la complémentarité entre les sexes mâle et femelle soit déficiente, car l'effet généré par cet

¹⁰ *Petit Larousse 1997*, p.836.

¹¹ *La Presse*, 1^{er} mars 2008.

¹² Car bien sûr, il existe des tous, mais aussi des exceptions, des triades (naissance, vie, mort), des quatuors fondamentaux (4 points cardinaux du système cartésien ou bien encore les 4 saisons de notre planète, les 4 phases de la lune, etc.), mais aussi d'autres regroupements, dont le plus connu serait l'heptade qui inclut les 7 notes de la gamme ou les 7 couleurs de l'arc-en-ciel.

échange corporel engendre la vie et la survie par la descendance génétique. Naturellement, aucune autre forme de procréation n'existe. Toutes les espèces vivantes sont généralement conçues ainsi, qu'elles soient humaine, animale, végétale ou quelques fois cellulaire (exemple du virus qui a besoin d'un partenaire). Quelques exceptions transgressent les lois naturelles de la vie, mais habituellement le concept dualiste de la reproduction sexuée représente la fonction essentielle de l'amour. On peut très bien résumer tout cela par l'action de procréer, c'est-à-dire engendrer, donner la vie, en parlant de la femme et de l'homme¹³.

La fécondation des organes sexuels qui permet le dédoublement des espèces a commencé au départ de la création, à se dérouler d'une façon aléatoire, comme les étamines charriés par le vent chez les plantes qui s'accrochent aux organes femelles au gré du vent. Puis à un certain moment de l'histoire, un mutant se crée possédant des caractéristiques propres. Par exemple la faculté de ressentir du plaisir en se débarrassant d'un poids de sperme qui enserre sa vésicule séminale et qui est mis à profit par les organes femelles de son espèce pour se féconder. Ce mutant là aura plus de chances de se reproduire grâce au plaisir qu'il ressent de se vider de sa semence. C'est à ce moment là qu'est né "l'amour" et les "plaisirs charnels" ¹⁴.

Lorsqu'on utilise le terme instinct, c'est bien dans le sens de la part héréditaire et innée des tendances

comportementales de l'homme et des animaux, cette tendance, ou impulsion, souvent irraisonnée qui détermine l'être humain dans ses actes, ses comportements. En fait, l'instinct agit littéralement comme un don, une disposition naturelle pour quelque chose, qui sera spontané, intuitif, irréfléchi, peut-être même inconscient¹⁵. En d'autres mots, nous sommes instinctivement portés à chercher un partenaire opposé organiquement à notre corps, pour pouvoir poursuivre la destinée de l'univers : se reproduire. L'acte sexuel est donc ainsi un instinct, car il est naturel, universel et inné à chaque organisme vivant et biologique.

En conséquence, je puiserai mes exemples dans une relation humaine affective hétéro (mâle/femelle) uniquement, *incluant la sexualité*. D'abord parce que c'est la pratique universelle la plus répandue de notre espèce, que nous ne pouvons mesurer le degré d'amour entre les individus d'une autre espèce, et que seule cette voie est compatible avec cette « pulsion innée » qu'est le mécanisme du système de reproduction dualiste cosmique et universel connu à ce jour.

Néanmoins, même s'il est vrai de dire que l'amour entre deux humains n'est pas davantage mesurable, mais qu'on peut y puiser des exemples concrets qui nous concernent, qui nous rejoignent davantage, cet exercice philosophique ne s'attardera pas aux « situations sexuelles de pouvoir » (comme l'exemple de la mante religieuse qui se débarrasse de son conjoint après l'acte charnel) ni au viol, à la pédophilie ou aux déviances sexuelles telles la

¹³ Petit Larousse, 1997, p. 825.

¹⁴ Instinct sur Wikipédia : http://fr.wikipedia.org/wiki/Instinct#Instinct.2C_.C3.A9volution_et_libert.C3.A9

¹⁵ Petit Larousse 1997, page 555.

zoophilie, la nécrophilie et certains formes érotiques récentes de cannibalisme en Europe, qui ne sont souvent que des relations d'amour à sens unique¹⁶. Je veux donc me concentrer sur la relation humaine homme/femme, puisée de la pulsion sexuelle bestiale et primaire, elle-même tirée de notre instinct animal. En fait, *la sexualité est la base même de l'amour en tant qu'instinct*, en tant que raison fondamentale dans le processus passionnant de vivre.

Aimer: l'outil nécessaire de notre instinct de survie

Les organismes vivants étant déterminés naturellement pour la reproduction sexuée, intervient alors le choix du partenaire, nécessaire à la fusion sexuelle et permettant de favoriser les chances de survie de leur descendance. Mais d'où peuvent venir ces goûts innés pour la beauté et la force du partenaire sexuel ? On peut croire que l'instinct de survie est responsable du choix de la plus belle, de la plus forte, de la plus intelligente des « complémentarités » pour accomplir sa finalité, tout en considérant que l'amour (attirance physique entre deux personnes) fait toujours partie du jeu de la séduction. En résumé, l'instinct recherche un partenaire portant les meilleurs gènes.

Nous ne savons pas pour les animaux en manque de choix, mais chez l'humain, l'instinct nous pousse automatiquement à séduire une personne attirante, une personne qui nous stimule d'abord visuellement. La copulation avec un être qui nous répugne est irrationnelle, mais aussi naturellement

« anti-hygiénique » dans le cas où le sujet recherche les gènes les plus forts pour survivre, pour mieux s'adapter. Ce choix reproductif pourrait être attribuable à la raison, sachant qu'elle se définit ainsi :

faculté propre à l'homme par laquelle il peut penser ; facultés intellectuelles. Ce qui s'oppose à l'intuition, au sentiment. Ce qui ramène à la réalité (fondé sur des considérations matérielles). C'est ce qui explique, justifie un acte, un fait ; motif, argument. [...] Ayant une justification valable, fondée. En raison de : en considération de, à cause de¹⁷.

L'instinct naturel de survie donne donc des bases solides pour choisir un partenaire, pour développer une relation affective et amoureuse épanouie, pour élaborer des critères de sélection précis sur l'apparence, base de l'attirance sexuelle, pour promouvoir une descendance en bonne santé (beauté du corps par une fourrure ou une crinière épanouie chez l'animal, bassin large pour l'accouchement chez l'humain, corps robuste pour la protection et la chasse dans les deux cas, etc.).

Outre l'aspect visuel, l'existence des autres sens facilite aussi le bon choix. L'interaction de *l'odeur du partenaire* en est un bon exemple :

Une agence de rencontre états-unienne a lancé cet hiver un service basé sur la génétique des odeurs. Moyennant 2000\$US, les clients peuvent rencontrer des gens dont l'odeur est plus susceptible de leur plaire. Le secret : des tests

¹⁶ J'aurais pu parler de l'amour que mon chat a pour moi lorsque je le flatte et qu'il ronronne, ou qu'il « fait ses pattes », mais là n'est pas le but de ce texte. Je ne veux pas me concentrer sur le caractère affectif de l'amour (chat/humain, chien/humain), mais plutôt sur l'apprentissage sexuel chez une espèce.

¹⁷ *Petit Larousse 1997*, p.852.

génétiques sur la compatibilité des systèmes immunitaires des tourteraux. Depuis une célèbre expérience suisse au milieu des années 90, on sait que les odeurs sont liées au système immunitaire.

Odeurs qui, en se complétant, favorisent une meilleure santé pour la descendance à venir. Voilà un truc utile trouvé par l'évolution ! « Plus l'odeur d'une personne nous plaît, plus son système immunitaire est susceptible de nous convenir. »¹⁸. Claus Wedeking, l'auteur de l'étude, affirme que « l'odeur d'une personne contient beaucoup d'informations génétiques. Je pense qu'il s'agit d'une manière d'éviter la consanguinité trop prononcée »¹⁹. Détail important : l'association entre les systèmes immunitaires et odeurs ne fonctionne plus quand une femme est enceinte ou quand elle prend la pilule anticonceptionnelle. Selon M. Wedeking, « il est probable que lorsqu'une femme est enceinte, elle est plus portée à chercher la compagnie de sa famille. Quant au cas de la pilule, cela s'explique pas la confusion du corps devant ces changements hormonaux »²⁰.

En résumé, l'amour serait naturel et instinctif chez l'homme car tout est lié au système unique de reproduction dualiste universel, et ensuite parce que notre nature pousse notre être à s'attacher à des personnes (à leurs traits, leurs comportements, à des caractéristiques précises) et à les séduire pour pouvoir créer une descendance vigoureuse et évidemment puissante, comme le prouve l'aspect de l'odeur de *l'autre* ou la séduction animale, présente

chez toutes les espèces. Dans ce sens, l'amour ne nous permettrait pas de sortir de notre animalité, car tout serait le produit et le résultat de notre instinct.

Dans la prochaine et dernière partie, nous aborderons la culture chez l'animal, le concept de liberté dans la philosophie existentialiste par rapport au choix en grande partie culturel du partenaire sexuel, une conception de l'amour comme jeu et comme expérience intellectuelle plutôt que primitive, 101 raisons pour avoir une relation sexuelle, le contrat de fidélité amoureuse en tant qu'image sociale, une théorie où l'amour est un outil de l'instinct ou plutôt un instrument de la raison puis, pour terminer, une réflexion sur l'analyse de l'amour et de la sexualité comme divertissements humains. J'exploiterai aussi le côté culturel, selon laquelle l'amour nous fait vivre des émotions plus profondes, en prenant conscience de la possibilité du choix culturel de notre partenaire sexuel, des influences que la société nous inculque, sur le goût et l'attrance de certaines zones érogènes ainsi que des possibilités qu'elle nous apporte pour modifier le corps, influence marquée notamment par la mode ou l'éducation, sans oublier la culture animale, la notion de choix chez les existentialistes et l'exemple des enfants sauvages. •

Deuxième partie à venir ...

Aimer, c'est trouver sa richesse hors de soi.
- Alain

¹⁸ Perreault, Mathieu « Trouver le partenaire idéal en se basant sur son odeur », *La Presse*, jeudi 14 février 2008, p.A20.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*



L'eugénisme libéral Vers l'avènement d'une posthumanité?

par Nathalie Giguère
étudiante à la maîtrise en philosophie

Dans le contexte actuel de nos sociétés libérales et démocratiques modernes, les progrès sans cesse croissants de la science soulèvent de plus en plus de questionnements quant à l'application des nouvelles biotechnologies. Les nouvelles possibilités biotechnologiques en matière de procréation alimentent actuellement plusieurs débats dans plusieurs domaines, notamment en raison du fait qu'elles font surgir la possibilité de la mise en pratique d'une nouvelle

« Ce n'est donc pas un eugénisme totalitaire et autoritaire, mais bien un eugénisme de type libéral et individuel qui s'imisce dans nos sociétés démocratiques libérales. »

forme d'eugénisme de type individuel et libéral. La menace d'une dérive eugénique des applications des nouvelles biotechnologies nous plonge dans un climat d'incertitude quant à l'avenir de l'humanité. Dans cet article, je m'interrogerai sur les différentes implications de la mise en place d'un eugénisme libéral au sein de nos sociétés libérales, dont les risques possibles de l'avènement d'une

posthumanité. Dans un premier temps, j'expliquerai en quoi consiste la nouvelle forme d'eugénisme de type individuel et libéral qui s'imisce dans nos sociétés. Dans un deuxième temps, je soutiendrai que le libre choix des parents face aux nouvelles

possibilités qu'offrent les biotechnologies de procréation dépend intrinsèquement des normes et des valeurs gravitant autour de l'appréciation sociale de la normalité. Dans un troisième temps, je démontrerai que la mise en

pratique d'un eugénisme libéral risquerait de confronter l'espèce humaine à l'avènement d'une posthumanité. J'exposerai alors les thèses du mouvement idéologique du transhumanisme qui fait la promotion de l'amélioration de l'espèce humaine dans le but de créer une nouvelle espèce, la posthumanité. Je démontrerai ensuite que ces

thèses ne permettent pas de légitimer l'eugénisme sur le plan moral.

Un eugénisme libéral

Les applications possibles des biotechnologies, notamment celles de l'ingénierie génétique, soulèvent divers questionnements qui réactualisent la question de l'eugénisme dans les débats politiques, sociaux, juridiques et philosophiques. L'eugénisme se définit comme :

l'ensemble des méthodes qui visent à améliorer le patrimoine génétique de groupes humains en limitant la reproduction des individus porteurs de caractères jugés défavorables ou en promouvant celles des individus porteurs de caractères jugés favorables. Ainsi, l'eugénisme implique un jugement de valeur du patrimoine génétique des individus à partir de l'observation d'un petit nombre de caractères physiques ou mentaux¹.

Les nouvelles applications des biotechnologies ouvrent aux individus de nouvelles possibilités de choix concernant la procréation, permettant désormais de choisir le type d'enfant à naître en opérant une sélection sur des critères génétiques. Cette nouvelle liberté de choix offerte aux individus concernant la procréation réactualise la question de l'eugénisme, mais sous une autre forme que celle connue historiquement sous le régime totalitaire nazi avec le programme *Lebensborn* de Hitler. Ce n'est donc pas un eugénisme totalitaire et autoritaire, mais bien un eugénisme de type libéral

et individuel qui s'immisce dans nos sociétés démocratiques libérales.

Cet eugénisme d'inspiration libérale s'accorde avec le libéralisme qui caractérise nos sociétés démocratiques modernes. Plus encore, cet eugénisme de type individuel est en quelque sorte une conséquence même de la structure du libéralisme. En effet, « la marque distinctive du nouvel eugénisme libéral, selon Nicholas Agar, c'est la neutralité de l'État »². En raison du pluralisme axiologique qui caractérise nos sociétés modernes, la neutralité libérale de l'État se présente comme une nécessité afin de respecter le principe d'égal respect des libertés individuelles. Les notions d'autonomie morale et de liberté individuelle deviennent des principes moraux fondamentaux qui guident l'existence humaine et sur lesquels la morale politique devrait se régler. La valeur accordée à l'autonomie morale et à la liberté individuelle permet, sur le plan moral, aux individus de choisir librement leur conception du bien et de mener leur existence d'après des choix conformes à leurs valeurs. La neutralité libérale de l'État implique donc sa neutralité concernant les différentes conceptions du bien choisies par les individus pour orienter leur existence. Donc, prenant acte du pluralisme axiologique propre aux sociétés démocratiques modernes, l'État libéral reste neutre quant aux différents choix qu'effectuent les individus. Étant neutre vis-à-vis des différentes conceptions du bien que peuvent choisir les individus, l'État libéral reste également neutre vis

¹ Jean, Patrice (dir.). *Éthique et génétique*, Paris, L'Harmattan, 2000, p.19.

² Labergel, Hélène. « L'eugénisme libéral » [En ligne], [consulté le 27 novembre 2008], Disponible sur : « http://agora.qc.ca/thematiques/inaptitude.nsf/Documents/Eugenisme--Leugenisme_liberal_par_Helene_Labergel ».

-à-vis des choix qu'effectuent les parents concernant la procréation, leur accordant donc la liberté de choisir parmi les options offertes celles qui sont en accord avec leurs préférences et leurs valeurs.

L'eugénisme libéral qui se profile actuellement s'accomplit selon les préférences des individus qui choisissent parmi la vaste gamme d'options offertes par la société sur le libre marché des ressources culturelles, ce qui inclut celles concernant la procréation et qui peuvent aboutir à une pratique eugénique entièrement libéralisée. C'est dans ce cadre du libéralisme politique que se développe un eugénisme individuel et libéral. En effet, un « eugénisme libéral prend acte du pluralisme propre aux démocraties modernes et reflète fort bien le désir, profondément enraciné dans la tradition politique libérale, de protéger les libertés privées contre les interventions possibles de l'État »³. Puisque l'eugénisme libéral se trouve en quelque sorte légitimé par le libéralisme politique caractérisant nos sociétés modernes, la démocratie libérale rencontre quelques difficultés pour affronter ce nouvel enjeu qui alimente de plus en plus les débats philosophiques autant aux niveaux national qu'international. Toutefois, bien que l'eugénisme individuel soit en quelque sorte légitimé par le libéralisme puisqu'il se réclame de certaines valeurs qui sous-tendent la démocratie libérale, il ne faut pas perdre de vue qu'il bafoue également certaines autres valeurs importantes.

Une appréciation sociale de la normalité

À présent, je soutiendrai que le libre choix des parents face aux nouvelles possibilités qu'offrent les biotechnologies de procréation dépend intrinsèquement des normes et des valeurs gravitant autour de l'appréciation sociale de la normalité. J'estime que la ligne entre le normal et le pathologique est difficile à tracer en raison des différentes normes opérantes au sein de chaque société. Les risques de dérives eugéniques résultant de l'application de certains procédés biotechnologiques relèvent surtout de l'intention à la base du choix qu'effectuent les parents. Le libre choix des individus s'effectue toujours sur un arrière-plan normatif socialement défini. Cet arrière-plan normatif constitue un cadre de référence fournissant des critères, que ce soit des normes ou des valeurs, auxquels les individus peuvent se référer pour effectuer leur choix. Bien que les individus choisissent librement, certaines normes et certaines valeurs peuvent influencer leur choix.

Je soutiendrai que la liberté de choix des parents en matière de procréation n'échappe pas à l'influence possible de cet arrière-plan normatif socialement défini. Je considère que certaines normes et valeurs influencent le libre choix des parents quant aux possibilités qu'offrent les biotechnologies en matière de procréation. Pour évaluer les enjeux moraux concernant les pratiques biotechnologiques à caractère eugénique, il convient, selon moi, de s'interroger avant tout sur les normes et les valeurs

³ Courtois, Stéphane. « Éthique de l'espèce et autonomie morale – À quels défis nous confronte l'ingénierie génétique ? », *Dialogue*, vol. 44, n°3, 2005, p. 507.

qui sous-tendent le choix des individus. Le libre choix des parents dépend intrinsèquement des normes et des valeurs gravitant autour de l'appréciation sociale de la normalité. J'expliquerai donc de quelle manière j'estime que la normalité, telle que conçue socialement, influence le comportement des individus à l'égard de son appréciation ainsi qu'à l'égard de la tolérance qu'ils manifestent face au pathologique.

Lorsqu'un diagnostic révèle la présence d'une anomalie ou d'une maladie, le choix d'interrompre la grossesse pour éviter la naissance d'un enfant handicapé est influencé par différentes normes qui conditionnent l'appréciation sociale de la normalité⁴. Ces normes tracent la limite socialement définie entre ce qui peut être considéré normal et ce qui peut être considéré pathologique. La normalité, tout autant que le pathologique, sont des concepts socialement construits qui dépendent de certaines valeurs socialement définies; ces dernières fixent des critères à partir desquels il est possible d'établir un jugement de valeur à la base des choix qu'effectuent les individus. L'appréciation sociale de la normalité devient un critère important lorsqu'il est question des choix en matière de procréation. Toutefois, les nouvelles possibilités offertes par les biotechnologies bouleversent de plus en plus cette frontière délimitant le normal et le pathologique. La frontière entre la normalité et le pathologique devient de plus en plus floue en raison de la normalisation progressive de l'être humain, et

même de l'espèce humaine, qu'engendre le développement des connaissances concernant le génome humain. Progressivement, la définition de la normalité se réduit à une appréciation, non plus d'un état de santé idéal, mais de la qualité du patrimoine génétique des individus qui ne se veut plus seulement sans anomalie, mais se rapprochant le plus possible de la perfection. Conséquemment, on assiste progressivement à une normalisation de l'individu et de l'espèce humaine basée sur une conception de la normalité génétiquement idéalisée. De plus en plus, la norme de la normalité tend à s'appuyer sur la qualité du patrimoine génétique. Les nouvelles possibilités scientifiques abaissent donc progressivement le seuil de tolérance à l'égard du pathologique, qui est de plus en plus considéré comme une défectuosité biologique et génétique.

Dans un tel contexte, le recours aux diagnostics est en quelque sorte motivé par la peur de l'anormalité. Le recours aux diagnostics devient tellement fréquent dans les mœurs médicales que cette banalisation risque en contrepartie de renforcer la tendance normative des critères sociaux définissant la normalité. Les parents veulent s'assurer de la normalité de leur progéniture, mais cette normalité devient de plus en plus une appréciation de la qualité du patrimoine génétique. La définition sociale de la normalité tend à évoluer parallèlement aux progrès dans le domaine de l'ingénierie génétique. La normalité sera donc toujours une possibilité normative, mais la norme définissant la

⁴ Bachelard-Jobard, Catherine. *L'eugénisme, la science et le droit*, Paris, PUF, 2001, p.4.

normalité sera toujours relative, donc sujette à controverse.

L'eugénisme libéral se profile dans cette zone de flou entre le normal et le pathologique, qui devient dès lors un lieu propice à la sélection de certaines caractéristiques génétiques, sélection qu'on ne saurait plus ou moins qualifier de thérapeutique ou de méliorative. Puisque la normalité dépend de plus en plus de la qualité du patrimoine génétique, lequel doit idéalement ne présenter aucune anomalie ou défectuosité, le recours aux biotechnologies offre la possibilité de sélectionner, et éventuellement de programmer génétiquement, l'enfant qui se conformera le mieux aux normes sociales. Donc, pour rechercher la normalité, il ne s'agira plus seulement d'éviter le pathologique, mais également d'éviter certains traits d'origine génétique, qui ne sont pas nécessairement pathologiques, mais qui sont jugés indésirables. Dès lors, l'application des biotechnologies sort d'un cadre thérapeutique pour s'insérer dans un cadre mélioratif. Mais, l'élimination de ces traits génétiques indésirables est principalement motivée par le désir d'une perfection génétique, qui tend à devenir le critère de référence en matière de normalité. Dans ce cas, quelle est la frontière permettant de départager les applications thérapeutiques des applications mélioratives des biotechnologies ? On se retrouve dans une zone floue qui brouille la frontière entre le normal et le pathologique, entre le thérapeutique et le mélioratif. Alors que, d'une part, la finalité thérapeutique des biotechnologies est justifiée par

la recherche d'une certaine normalité entendue comme l'évitement du pathologique, d'autre part, la finalité méliorative est en quelque sorte également justifiée par la recherche d'une normalité, mais entendue cette fois comme l'évitement d'imperfection génétique, dans le sens où on cherche à se rapprocher d'une perfection génétique.

De toute évidence, la normalisation de l'individu et de l'espèce humaine d'après une perfection de plus en plus grande du patrimoine génétique fait rapidement sortir les applications des biotechnologies d'un cadre qui se voudrait strictement thérapeutique. Avec cette normalisation progressive du patrimoine génétique, on assiste à « un glissement progressif entre la notion de trait héréditaire à incidence morbide [...] et celle de trait héréditaire non conforme à la norme »⁵. S'agit-il de se référer dans ce cas à la distinction entre un eugénisme négatif, qui vise la réduction de la fréquence des caractéristiques pathologiques ou indésirables, et un eugénisme positif, qui vise l'amélioration du patrimoine génétique par l'augmentation de la fréquence des caractéristiques désirables ? On sort ici d'un eugénisme négatif parce que la sélection d'un embryon, ou la programmation génétique, selon des critères déterminant un profil génétique qui se voudrait le plus parfait possible, entrent plutôt dans un système d'eugénisme positif.

⁵ Gros, François et Gérard Huber (dir.). *Vers un anti-destin ? Patrimoine génétique et droits de l'humanité*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1992, p.46.

Les progrès considérables de l'ingénierie génétique pourraient, dans un avenir rapproché, permettre des interventions génétiques visant l'amélioration du patrimoine génétique de l'humanité. En effet, selon moi, les parents voudront choisir pour leur progéniture le meilleur profil génétique, selon leurs préférences personnelles et selon les normes et les valeurs véhiculées socialement. En ce sens, si la thérapie génique germinale devenait une option offerte au libre choix des parents en matière de procréation, il serait difficile d'imaginer que des parents puissent légitimement refuser ce type d'interventions génétiques sous prétexte qu'elles contiennent intrinsèquement une visée eugénique et qu'elles pourraient engendrer à longue échéance des transformations majeures du patrimoine génétique de l'espèce humaine. Ce qui importerait aux parents, ce serait plutôt l'optimisation du matériel génétique de l'enfant à naître en vue de faciliter ensuite son insertion sociale et en vue de lui fournir une meilleure qualité de vie. La valorisation de certaines caractéristiques en fonction des préférences individuelles conjointement à la liberté de choix peuvent conduire tout droit à l'amélioration de l'espèce humaine. Cette amélioration de l'espèce humaine sera donc conséquente, à mon avis, de l'évolution des normes et des valeurs socialement définies qui tendent de plus en plus vers l'élaboration d'une conception de la normalité à partir de la recherche de la perfection génétique, comme je l'ai expliqué précédemment.

L'avènement d'une posthumanité ?

La mise en pratique d'un eugénisme libéral risquerait de confronter l'espèce humaine à l'avènement d'une posthumanité. Selon Peter Sloterdijk, la pratique d'un eugénisme individuel d'inspiration libérale « aura pour conséquence l'amélioration progressive, sur d'innombrables générations, de la qualité génétique de toute l'espèce humaine »⁶. Les progrès constants de l'ingénierie génétique ainsi que le développement des connaissances concernant le génome humain pourraient faire en sorte que chaque génération puisse améliorer la génération suivante en lui offrant la possibilité de se situer au stade génétique le plus avancé. Selon plusieurs auteurs, notamment Francis Fukuyama, les biotechnologies, dont l'ingénierie génétique germinale, pourraient conduire l'humanité telle qu'on la conçoit aujourd'hui à sa disparition. L'homo sapiens serait une espèce en voie de disparaître, laissant place à l'avènement d'une posthumanité. Gregory Stock estime que la disparition de l'humanité telle que nous la connaissons résultera principalement des choix opérés selon les désirs de perfection qui animent de plus en plus l'espèce humaine. Ayant en main les techniques pour améliorer le patrimoine génétique de l'humanité, la création d'une nouvelle espèce humaine ne saurait tarder.

Le transhumanisme, une idéologie technoscientifique

L'avènement d'une posthumanité est une idée forte qui se situe au cœur d'une position idéologique de plus en plus importante sur le plan international. Il

⁶ Giesen, Klaus-Gerd. « Une question d'eugénisme en Allemagne », *L'Observatoire de la génétique* [En ligne], [consulté le 26 novembre 2008], n°7, octobre 2002. Disponible sur : « http://www.ircm.qc.ca/bioethique/obs/genetique/cadrages/cadr2002/c_no7_02/ci_no7_02_1.html »

s'agit de la position transhumaniste, qui regroupe de plus en plus de penseurs issus de diverses disciplines. Les représentants les plus connus de ce mouvement sont Nick Bostrom, Max More, James Hughes, Ray Kurzweil et Gregory Stock. Les discours transhumanistes sont porteurs de certains traits majeurs de la culture technoscientifique, politique et morale occidentale. « Le terme transhumanisme, issu des mots *humain* et *transition*, évoque la génération d'êtres qui effectuera la jonction entre l'Homme comme on l'entend aujourd'hui et l'Homme de demain, le post-humain »⁷. Le mouvement idéologique du transhumanisme encourage l'amélioration de l'espèce humaine dans le but de créer une nouvelle espèce. Le transhumanisme fait la promotion de diverses modifications biotechnologiques de l'être humain dans le but principal de le sortir progressivement de sa condition humaine. En plus d'être souhaitable, la création d'une nouvelle espèce humaine sera inévitable. Selon le transhumanisme, les limites biologiques dues à la loterie naturelle doivent absolument être surmontées par les progrès biotechnologiques. En effet, les penseurs du mouvement transhumaniste croient « que le moment est venu pour l'humanité de prendre en main sa propre évolution, jusque-là laissée au hasard, de manière à libérer celle-ci de son lot de souffrances et à favoriser l'avènement d'une espèce supérieure à la nôtre »⁸. Cette prise en main par l'humanité du cours de son évolution au moyen des possibilités biotechnologiques

représente un saut qualitatif avec l'évolution naturelle et culturelle. Alors que l'humanisme propose l'amélioration et le perfectionnement de l'être humain par le recours à l'éducation, le transhumanisme propose l'amélioration et le perfectionnement de l'être humain par l'application de la technologie à l'espèce humaine.

L'avènement du posthumain remettra en question le statut ontologique et existentiel de l'espèce humaine. En ce sens, le transhumanisme part principalement du postulat que s'il est possible d'intervenir sur le patrimoine génétique d'un être humain, c'est que celui-ci est en quelque sorte perfectible. Le transhumanisme se fonde donc sur le postulat de la plasticité biologique de l'homo sapiens. « En d'autres termes, le transhumanisme postule la malléabilité ou la plasticité positive de l'organisme biologique ou du génome humains, dans la mesure où les transformations envisagées sont réputées améliorer ses facultés [...], et à terme, produire des êtres supérieurs devant succéder à l'homo sapiens »⁹. Les transhumanistes défendent donc une conception anthropologique fondée sur la notion de perfectibilité humaine. « À partir du moment où les biotechnologies ont rendu possibles des moyens inédits de transformer le corps humain, celui-ci devient transformable »¹⁰. Le génome humain n'est pas immuable, il est transformable. Cela bouleverse la conception humaniste de la nature humaine vue comme immuable et intouchable. Contre la conception d'une nature

7 Béliand, Jean-Pierre (dir.). *L'homme biotech : humain ou posthumain ?*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2006, p.14.

8 Jacques, Daniel. « Plaidoyer pour une médecine humaniste : réflexions sur l'eugénisme libéral », *Prisme*, n°45, 2005, p.236.

9 Béliand, Jean-Pierre (dir.). *op. cit.*, p.53.

10 Hervé Christian et Jacques Rozenberg (dir.). *Vers la fin de l'homme ?*, Bruxelles, De Boeck, 2006, p.7.

humaine perfectible que défendent les transhumanistes, la position humaniste s'inspire quant à elle d'un fondement philosophique kantien pour étayer le caractère immuable et non perfectible de la nature humaine. Selon l'impératif moral kantien, on ne doit jamais traiter autrui simplement comme un moyen, mais le reconnaître comme étant lui-même sa propre fin. Vouloir améliorer le patrimoine génétique des générations à venir, c'est également, en langage kantien, traiter autrui comme un moyen et non comme une fin. C'est instrumentaliser l'être humain. Les manipulations génétiques mélioratrices visant à produire une nouvelle espèce posthumaine ne sont pas légitimes parce qu'elles instrumentaliserait l'être humain. Une telle instrumentalisation de l'être humain n'est pas éthiquement acceptable parce que l'être humain n'est pas expérimentable.

De toute évidence, l'éventualité de la création biotechnologique d'une posthumanité fait surgir de nombreuses questions morales qui alimentent les débats actuels en bioéthique. Dans le contexte technoscientifique actuel de plus en plus marqué par le désir du dépassement de l'homo sapiens vers le posthumain, il devient important de questionner les rapports entre le posthumain et la dignité. La dignité humaine est-elle compatible avec le projet d'une posthumanité ? Sera-t-il possible de préserver la dignité humaine tout en transformant l'espèce humaine en une posthumanité ? Le projet d'amélioration de l'espèce humaine visant la création d'une posthumanité alimente les débats en

confrontant, d'une part, la perspective humaniste, qui prend appui sur une convergence internationale de principes éthiques et de normes juridiques, et d'autre part, la perspective transhumaniste.

Concernant la question de la dignité humaine, le transhumanisme et l'humanisme se basent sur des fondements différents du principe de la dignité humaine. Le débat entre le transhumanisme et l'humanisme provoque un dédoublement du principe de la dignité humaine en deux principes et fins contradictoires¹¹. L'analyse du principe de la dignité humaine mettra en évidence qu'il peut justifier à la fois la perspective humaniste, qui vise le maintien de l'humanité telle qu'elle est, et la perspective transhumaniste, qui vise la nécessité d'un dépassement de cette condition humaine vers une condition posthumaine. En fait, l'humanité et la posthumanité constitueraient deux facettes du principe de la dignité humaine.

D'une part, selon la perspective transhumaniste, le principe de la dignité met en valeur la notion de liberté individuelle, en maximisant la liberté de procréation, et de liberté scientifique, en maximisant la liberté de recherche. Le principe transhumaniste de la dignité humaine implique de n'imposer aucune entrave à la liberté de recherche puisqu'il admet la nécessité de la recherche qui permettra l'autotransformation de l'homme. En fondant l'avènement du posthumain sur la notion d'un respect du principe de la dignité humaine, qui réfère ici à l'affirmation d'une liberté radicale, les

¹¹ Béliand, Jean-Pierre. *op. cit.*, p.13-33.

transhumanistes estiment que cette fin posthumaine ainsi que les moyens pour atteindre cette fin semblent éthiquement acceptables. Selon Gregory Stock, « la liberté de recherche [...] implique que le processus de la transformation biotechnologique de la nature de l'être humain vers le posthumain a une qualité morale »¹². Du point de vue de la liberté individuelle, le transhumanisme estime que le projet d'amélioration de l'être humain dans une visée posthumaine est légitime sur le plan moral puisqu'un tel projet s'appuie sur la liberté de choix et relève du libre choix. Les transhumanistes font découler cette conception de la dignité humaine, qui accorde une importance radicale à la liberté des choix individuels et à la liberté de recherche, de certaines thèses libertariennes qui accordent une place centrale à la notion de liberté. Les transhumanistes citent souvent le philosophe libertarien Robert Nozick, même si sa position libertarienne se fonde sur une notion de la propriété de soi plutôt que sur l'affirmation d'une liberté radicale.

D'autre part, selon la perspective humaniste, le principe de la dignité humaine se fonde sur une approche kantienne qui fait reposer le respect de la dignité humaine sur le respect de l'autonomie et sur l'impératif de ne pas traiter autrui simplement comme un moyen, mais uniquement comme une fin. La fin ne justifie pas les moyens. Le respect de la dignité humaine consiste à ne pas traiter instrumentalement les individus. Le principe de la dignité humaine implique donc de « ne pas réduire

l'être humain à l'état de simple moyen technologique en vue d'une fin autre que lui-même »¹³.

Ce dédoublement du principe de la dignité humaine présente un caractère paradoxal. D'une part, l'impératif transhumaniste vise une liberté radicale de recherche qui ne saurait se voir imposer de limites venant entraver les possibilités pour l'humanité de procéder à son autotransformation biotechnologique. D'autre part, l'impératif humaniste vise plutôt la protection de l'être humain contre sa potentielle instrumentalisation par la recherche de la technique en limitant les moyens biotechniques qui pourraient conduire à l'autotransformation de l'être humain.

En quoi l'autotransformation de l'espèce humaine vers une posthumanité par l'amélioration du patrimoine génétique de l'espèce humaine pourrait-elle être répréhensible sur le plan moral ? Dans une perspective transhumaniste, le projet d'amélioration génétique de l'homme est légitime et éthiquement acceptable. Plus encore, l'amélioration du patrimoine génétique de l'homme se présente comme un devoir envers les générations futures qui consiste à leur léguer un patrimoine génétique dénué, autant que possible, de gènes pathologiques et indésirables. Donc, offrir aux générations futures de meilleures capacités en améliorant considérablement la qualité du patrimoine génétique de l'espèce humaine pourrait être perçu comme un devoir envers celles-ci. Les transhumanistes réclament un droit d'intervenir

¹² Béland, Jean-Pierre (dir.). *op. cit.*, p.27.

¹³ *Ibid.*, p.22.

dans le cours de l'évolution de l'homme par le biais des manipulations génétiques parce qu'ils jugent les interdictions actuelles concernant la manipulation du patrimoine génétique illégitimes et inacceptables sur le plan éthique.

Mais, je ne vois pas en quoi les interdictions actuelles concernant la manipulation du patrimoine génétique pourraient être inacceptables sur le plan moral. Selon la Déclaration universelle sur le génome humain et les droits de l'homme, élaborée par l'UNESCO¹⁴, le principe de la dignité humaine inclut le respect de l'intégrité génétique. Le génome humain constitue en quelque sorte le patrimoine de l'humanité. Donc, je pense que le principe du respect de la dignité de l'être humain peut également être entendu comme un principe du respect de la dignité de l'espèce humaine. Il s'agira d'assurer l'intégrité du patrimoine génétique. Le patrimoine génétique de la personne humaine fait également partie d'un réservoir génétique commun à toute l'espèce, qu'on peut désigner sous l'appellation de « patrimoine génétique de l'espèce humaine ». En d'autres termes, le concept de patrimoine génétique comprend à la fois la personne humaine et l'espèce humaine. Donc, s'il importe de préserver la dignité de la personne humaine en n'altérant pas son patrimoine génétique, il est possible de transférer ce principe de la dignité de la personne humaine pour aboutir à l'idée d'un principe de la dignité du patrimoine génétique de l'humanité. Les différentes applications eugéniques de la thérapie génique germinale risquent de porter

atteinte à la dignité et à l'intégrité du patrimoine génétique de la personne humaine en plus de porter atteinte à la dignité et à l'intégrité du patrimoine génétique de l'espèce humaine.

Mais, les transhumanistes qui affirment que les interdictions actuelles concernant la manipulation du patrimoine génétique sont illégitimes ne se basent de toute évidence pas sur une morale universaliste, mais plutôt sur une morale conséquentialiste. Selon eux, il serait illégitime de maintenir l'humanité dans sa condition actuelle alors que les biotechnologies offrent l'opportunité à l'humanité d'éliminer tous ses attributs indésirables. Puisque les interventions génétiques effectuées en vue d'améliorer le patrimoine génétique d'une progéniture sont justement effectuées dans le but d'offrir des aptitudes qui permettent une meilleure qualité de vie, en quoi l'amélioration apportée pourrait-elle être condamnable sur le plan moral si les conséquences sont plutôt bénéfiques en ce qui concerne la qualité de vie? Cette position transhumaniste, qui s'inspire d'une éthique conséquentialiste, tient compte d'une évaluation des coûts par rapport aux bénéfices. Selon les transhumanistes, les conséquences bénéfiques pour les générations futures d'un tel projet eugénique d'amélioration l'emportent largement sur les risques encourus. D'ailleurs, les transhumanistes ont la conviction d'agir pour le bien de l'humanité. Selon eux, les générations futures ne pourront qu'être grandement reconnaissantes envers leurs ancêtres d'avoir ainsi maximisé pour eux le bien par

¹⁴ « Déclaration universelle sur le génome humain et les droits de l'homme » [En ligne], [consulté le 27 novembre 2008], Disponible sur : « http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=13177&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html » .

la sélection des caractéristiques génétiques favorables.

Mais, selon moi, une telle évaluation du rapport entre coûts et bénéfices ne tient pas compte d'une évaluation scientifique de ce rapport entre coûts et bénéfices. Scientifiquement, certains bienfaits pourraient être apportés en éliminant les gènes responsables de certaines maladies génétiques, mais l'élimination de ces gènes pourrait engendrer des dommages importants en raison du fait que les gènes responsables de certaines maladies génétiques offrent cependant une protection contre certaines autres maladies. De plus, j'estime nettement irresponsable de fonder une justification éthique à la transformation de l'humanité en une posthumanité sur un calcul aussi arbitraire des coûts et des bénéfices qui ne tient même pas compte de certaines connaissances scientifiques importantes concernant le génome humain. Mais à ce propos, le philosophe Nick Bostrom affirme ceci :

très probablement il y aura quelques conséquences négatives de l'ingénierie germinale humaine qui ne peuvent être ou ne seront pas anticipées. Inutile de dire que la seule existence d'effets négatifs n'est pas une raison suffisante pour ne pas y procéder. Toute technologie majeure [...] a quelques conséquences négatives, y compris quelques conséquences imprévues. Et il en va de même pour le choix de préserver le statu quo. Ce n'est qu'après une comparaison

équitable des risques et des probables conséquences positives que l'on peut parvenir à une conclusion fondée sur une analyse en termes de coûts-bénéfices¹⁵.

Les transhumanistes veulent prendre en main l'évolution jusque là naturelle de l'humanité, mais en affirmant en contrepartie qu'ils savent pertinemment que cette autotransformation de l'être humain devra s'effectuer sur la base d'essais et d'erreurs. Donc, selon la perspective transhumaniste, l'atteinte de l'idéal perfectionniste, à savoir la transition progressive de l'humanité vers une posthumanité, qui est la fin visée par le projet d'amélioration de l'être humain, impliquera d'accepter que certains sacrifices sur le plan individuel devront être faits pour maximiser le bien de l'humanité.

Selon moi, le mouvement idéologique du transhumanisme cherche un cadre conceptuel qui pourrait légitimer moralement l'idée selon laquelle l'humanité devrait procéder à l'amélioration de l'espèce humaine actuelle afin de faire advenir une posthumanité pourvue d'une qualité génétique supérieure. Toutefois, ce projet eugénique d'amélioration de l'espèce humaine comporte plusieurs difficultés sur le plan moral. Face aux résistances que rencontre un tel projet, les transhumanistes ne parviennent pas, selon moi, à fournir des arguments convaincants en faveur de la légitimité morale de leur projet eugénique. Les arguments qu'ils avancent manquent

¹⁵ Giesen, Klaus-Gerd. « Transhumanisme et génétique humaine », *L'Observatoire de la génétique* [En ligne], [consulté le 26 novembre 2008], n°16, mars-avril 2002. Disponible sur : « http://www.ircm.qc.ca/bioethique/obsngenetique/cadrages/cadr2004/c_no16_04/ci_no16_04_01.htm ».

lamentablement de cohérence. L'argument principal concernant la dignité humaine se fonde sur une réinterprétation insensée de cette notion importante fondamentale à la morale universaliste. Mais les résultats d'une telle réinterprétation mènent à des aberrations conceptuelles. Si la dignité humaine impliquait réellement le fait de n'imposer aucune limite et aucune entrave à la liberté individuelle et à la liberté de recherche, cela impliquerait que tout est permis sur le plan moral puisque toute action relève ultimement d'un choix effectué librement. On ne peut pas soutenir une position morale qui légitimerait toute action sans distinction. Ce ne sont pas toutes les actions librement effectuées qui sont moralement acceptables. Soutenir une telle position sur le plan moral mène à des aberrations évidentes. Si la dignité humaine se fonde sur l'affirmation d'une liberté radicale qui ne doit être contrainte sous aucun prétexte, le respect de la dignité humaine impliquerait d'accorder une légitimité morale à toute action relevant d'un libre choix. Bien sûr, puisque cette argumentation permettrait finalement de légitimer n'importe quelle action, tant que celle-ci relève de la liberté individuelle, cet argument permettrait également de légitimer moralement le projet transhumaniste d'amélioration de l'espèce humaine. Mais il est clair qu'une telle argumentation n'est pas valable logiquement et ne fait pas sens sur le plan moral. Il en résulte que l'argument avancé ne peut légitimer le projet du transhumanisme sur le plan moral.

Il est assez difficile de cerner la logique de l'argumentation que les transhumanistes cherchent

à mettre en place. D'un côté, le transhumanisme veut fonder la dignité humaine sur l'affirmation d'une liberté radicale, et d'un autre côté, ils affirment que l'humanité a le devoir d'améliorer génétiquement les générations futures pour son plus grand bien. Ensuite, ils se fondent sur une évaluation conséquentialiste en termes de coûts et de bénéfices pour démontrer que la fin posthumaine est moralement fondée parce qu'elle constitue la recherche d'un bien pour l'humanité et parce que les moyens engendreront certes quelques conséquences indésirables, mais les bienfaits l'emporteront sur les méfaits. On voit qu'il est difficile de cerner la logique de l'argumentation des transhumanistes. Cette difficulté relève principalement du fait qu'ils n'ont tout simplement pas d'arguments valables pour soutenir leur position idéologique. Leur position est d'abord et avant tout idéologique et ils ne parviennent pas à édifier un cadre conceptuel permettant l'élaboration d'une solide argumentation morale.

Conclusion

Dans cet article, face aux possibles dérives des nouvelles biotechnologies, je me suis interrogée sur les implications d'un eugénisme libéral et sur la possibilité de l'avènement d'une posthumanité. La nouvelle forme d'eugénisme de type individuel et libéral qui s'imisce dans nos sociétés serait conséquente des notions valorisées par le libéralisme, à savoir l'autonomie et la liberté individuelles. Cette liberté de choix accordée aux individus leur permet de choisir librement parmi les options en matière de procréation. De toute évidence, ces nouvelles possibilités concernant la

procréation offrent un terrain propice au développement de cette nouvelle forme d'eugénisme qui se veut individuel et libéral. Mais il ne faut pas négliger dans tout cela le fait que les choix qu'effectuent les individus se font toujours sur un arrière-plan normatif socialement défini. J'ai alors soutenu que le libre choix des parents face aux nouvelles possibilités qu'offrent les biotechnologies de procréation dépend intrinsèquement des normes et des valeurs gravitant autour de l'appréciation sociale de la normalité. Puisque la démarcation entre le normal et le pathologique devient de plus en plus difficile à tracer, la frontière entre un eugénisme négatif ayant une visée thérapeutique et un eugénisme positif ayant une visée améliorative devient de plus en plus floue. La normalisation de l'être humain sur une telle base génétique peut amener progressivement les individus à vouloir recourir à des interventions

génétiques qui permettraient l'amélioration du patrimoine génétique. En raison de cette normalisation qui inciterait sournoisement à la pratique d'un eugénisme mélioratif, l'espèce humaine risque de se confronter à l'avènement de l'espèce qui lui succèdera, à savoir la posthumanité. Ce désir de perfectionnement de l'espèce humaine sur une base génétique a engendré une idéologie qui commence à s'imposer de plus en plus dans la culture technoscientifique à laquelle nous faisons face en raison des progrès scientifiques. Cette idéologie est défendue notamment par les tenants du mouvement transhumaniste, qui fait la promotion de l'amélioration de l'espèce humaine dans le but de créer une nouvelle espèce, la posthumanité. Mais, comme je l'ai démontré, les transhumanistes ne sont pas parvenus à avancer des arguments convaincants fournissant une légitimité morale à la poursuite d'un tel idéal perfectionniste. •



Crime et récompense?

par Julien Huxley
étudiant au baccalauréat en philosophie

À la toute fin du volume un de *Crime et Châtiment*¹, Dostoïevski place dans la bouche de son personnage principal une théorie pour le moins troublante. En une apparente soif de pouvoir absolu, il différencie les « gens extraordinaires » des « gens ordinaires » en reconnaissant aux premiers le droit d'enfreindre les lois qui régissent la vie des seconds.

Introduction

Dans un article fictif signé par Raskolnikov, le meurtrier du roman, il est question du droit et du devoir de tous les hommes extraordinaires à enfreindre toutes les règles qui empêchent directement la réalisation de leur grandeur. Cette théorie se résume en quelques mots à ceci. Tous les hommes extraordinaires, c'est-à-dire

ceux qui ont le potentiel d'amener une idée nouvelle pour faire progresser l'Homme vers sa finalité, peuvent s'autoriser en conscience à enfreindre les lois de la société ordinaire qui les empêchent de réaliser leurs nouvelles idées. Une telle théorie, surtout formulée de cette manière, a

« Se faire brusquer, voler, voire même assassiner, par un homme extraordinaire qui est en train de réaliser l'essence de l'homme est une chose, mais que dire d'un homme ordinaire qui se prend soudainement pour un extraordinaire? Comment empêcher de tels hommes de tout détruire? »

le pouvoir de choquer bien des gens. Le sens moral commun est à première vue incompatible avec une façon de penser semblable. Premièrement, en raison de la distinction arbitraire entre deux catégories d'hommes basée sur la supériorité intellectuelle de l'une sur l'autre. Deuxièmement, toute justification du crime

contre l'humanité fait frémir à cause de l'atteinte qu'elle porte à notre besoin de sécurité.

¹ Dostoïevski, Fédor Mikhaïlovitch, *Crime et Châtiment*, vol. 1, traduit par André Markowicz, Éditions Actes-Sud, Collection Babel, France, 2002, p.445-457.

Finalement, l'idée que tous les hommes ne sont pas égaux devant la loi remet sérieusement en doute un des fondements du droit qui garantit sa solidité. Malgré cette immoralité apparente, je vois dans l'exposé de Dostoïevski plusieurs pistes de réflexion intéressantes. Je vais donc analyser les aspects mentionnés précédemment avant d'essayer de tirer quelques conclusions utiles de cette étude.

Raskolnikov admet dès la première soutenance de sa théorie que la distinction qu'il fait entre les groupes est parfaitement arbitraire. Il croit cependant qu'il existe chez les hommes ces deux essences différentes. Une première qui fait des hommes sans originalité des hommes ordinaires et une seconde qui donne aux hommes la puissance de faire naître de nouvelles idées et la force de changer le monde pour qu'il reflète ces idées, qui fait d'eux des hommes extraordinaires. Les hommes ordinaires sont la matière par laquelle naissent les hommes extraordinaires qui possèdent seuls la capacité de changer les choses. En regardant tous les hommes qui nous ont précédés, il n'est pas vraiment difficile de les classer dans l'une ou l'autre de ces catégories. La question demeure; comment procéderions-nous à juger nos contemporains? Une telle démarche demeure, selon moi, impossible dans un contexte normal. Le personnage principal rétablit quelque peu sa thèse en admettant au rang des hommes extraordinaires tous ceux qui sont capables d'une idée nouvelle. Il existerait même une infinité de distinctions à l'intérieur des rangs des hommes extraordinaires. Il

s'ensuit que la gravité du crime qui est acceptable est relative à la grandeur de l'idée nouvelle de l'homme en question. Ainsi, un homme extraordinaire se trouve à exiger : « la destruction du présent au nom d'un avenir meilleur »². Cette conception, loin d'être rassurante, paraît au moins mieux décrire la réalité. Enfreindre une règle pour proclamer son indépendance de la masse qui ne nous ressemble pas, voilà une idée qui n'est pas d'hier. Sur le plan d'un individu, nous pourrions faire le parallèle avec la crise d'adolescence, une phase de rébellion et d'affirmation de soi qui varie en violence selon le degré de différence entre l'individu et son milieu. Nous y reviendrons.

L'inquiétude exprimée par Porphiri (la voix du sens moral dans l'extrait en cause) demeure cependant et concerne l'atteinte qui est portée contre le besoin de sécurité de tous les hommes. Se faire brusquer, voler, voire même assassiner, par un homme extraordinaire qui est en train de réaliser l'essence de l'homme est une chose, mais que dire d'un homme ordinaire qui se prend soudainement pour un extraordinaire? Comment empêcher de tels hommes de tout détruire? Voilà le défi d'une société qui donne libre cours aux idées des hommes. Raskolnikov rebute cet argument contre lui-même en disant que c'est déjà le cas. Les villes sont pleines de voyous, de petits brigands et d'assassins dont la société doit se protéger. Adopter sa théorie ne changerait en rien, et certainement pas pour le pire, le crime des hommes ordinaires.

² Dostoïevski, Fédor Mikhaïlovitch, *Crime et Châtiment*, vol. 1, traduit par André Markowicz, Éditions Actes-Sud, Collection Babel, France, 2002, p.447.

Le problème demeure qu'une théorie comme celle de Raskolnikov affaiblit grandement les bases de nos systèmes judiciaires. « Tous sont égaux devant la loi »³ est une phrase tirée directement de la Déclaration universelle des droits de l'homme de l'ONU. Raskolnikov tente de rassurer Porphiri en lui disant qu'au contraire, les hommes extraordinaires qui bénéficient du privilège d'enfreindre les lois qui nuisent à leurs buts ne bénéficient pas du tout d'un privilège au sens légal. Le pouvoir juridique demeure, selon lui, l'affaire des hommes ordinaires qui sont libres de poursuivre et persécuter les hommes extraordinaires qui désobéissent à leurs lois. La clé réside dans l'idée que, selon lui, les hommes ordinaires sont les maîtres du présent et les hommes extraordinaires, les maîtres du futur.

Ce qui ressort d'intéressant des aspects analysés jusqu'à présent est la forte intuition de la psychologie humaine que possédait Dostoïevski. Je vois dans la distinction entre les hommes plutôt la différence entre les individus qui ont le courage de leurs idées et ceux qui ne l'ont pas que celle entre hommes extraordinaires et ordinaires. La société reste l'autorité absolue en ce qui a trait au code de loi et l'application de punitions à ceux qui enfreignent ses règlements. Il y a une porte qui est ouverte cependant pour ceux qui sont suffisamment convaincus de la justesse de leur vision pour assumer les risques de violer la loi, en toute connaissance de cause. Le lien avec la crise d'adolescence est intéressant, car il implique un

rapport relatif de la nouveauté des idées exprimées par le révolté aux idées communes.

Cette crise d'adolescence des grands esprits est conforme avec le contexte social de la Russie à l'époque de *Crime et Châtiment*. L'élite intellectuelle russe, encore très petite en nombre et très jeune aussi, est au courant du retard sévère dans le développement de son pays par rapport aux autres puissances européennes, mais aussi de la grande force de leur pays (une confiance gagnée par la défaite des armées de Napoléon dans sa campagne contre la Russie). Ce petit groupe d'adolescents dans un pays rempli d'enfants naïfs avait des idées radicalement opposées aux systèmes sociaux et politiques de l'époque qui étaient plus féodaux que modernes. Pressée comme tous les visionnaires à atteindre sa grandeur, cette élite russe devait tirer ses concitoyens vers « l'avant » très violemment à coup de plusieurs révoltes et finalement par la révolution contre toutes les lois et les autorités existantes. Ils ont sanctionné leurs actes avec toute la pensée révolutionnaire offerte à leur époque, dont celle de Marx qui s'appliquait fort mal à une situation comme celle de la Russie au tournant du XXe siècle.

Si nous tentions d'appliquer les hypothèses de Dostoïevski à notre époque et à notre société, je crois que nous verrions que l'individu est trop bien affranchi de son collectif dès la naissance pour vouloir se révolter contre lui. À quoi bon se battre contre l'emprise de quelque chose dans lequel nous ne nous reconnaissons pas comme prisonniers?

³ <http://www.un.org/fr/documents/udhr/> Article 7 de la Déclaration.

Inutile de prendre des risques à ce niveau. Il en résulte à mon avis un manque d'intérêt général pour les affaires politiques et communautaires qui s'alimentent normalement à même l'énergie des nouvelles idées dégagées par la jeunesse. La seule chose disponible à l'homme de nos sociétés individualistes occidentales est lui-même. C'est donc contre soi qu'il se révolte, un comportement qui ne peut le mener ailleurs qu'à un profond désespoir existentiel.

Je crois que Dostoïevski a réussi à saisir dans son roman un caractère important de la psyché humaine, c'est-à-dire son besoin de révolte⁴ pour séparer son soi du collectif. En plus de l'aspect psychologique, il a réussi à saisir un mouvement historique parmi ses concitoyens. Porphiri en témoigne par cette exclamation : « Oh, voyons, mais qui d'entre nous, en Russie, ne se prend pas pour Napoléon par les temps d'aujourd'hui! »⁵ Ces deux aspects qu'il nous est possible de retrouver dans *Crime et Châtiment* font la grandeur et le mérite philosophique de l'œuvre de Dostoïevski. S'il est vrai que tous les Russes de 1866 se prenaient pour Napoléon, ma curiosité me demande comment il se fait que plus personne ne se prenne pour lui en 2010. ●

Là où mène l'ivresse

par Michaël Magny
étudiant au baccalauréat en philosophie

Juste une ptite bière
Rien de bien méchant
rien de trop violent
Juste une bouée de plus
Une gorgée de moins, déduite sur ma vie
Comptée sur mon temps
Sur les années que j'fuis

Un ptit cigare
parce qu'y s'fait tard
Maudit fêtard
Jamais rassasié par une bouffée
Une ptite bouchée du temps passé
à s'enivrer.

Les rimes se sauvent
reste une pensée
une ptite fierté bien mal placée
pour mon image de m'sieur Nuage
toujours posé, pas toujours sage
un malaimé d'lui-même
un humain à mains nues contre un destin trop
bien armé
qui cherche à comprendre c'qui s'est passé
une nuit d'novembre un peu glacée
où c'que ma vie s'en est allée
rejoindre la sienne.

⁴ Albert Camus s'est aussi intéressé à la révolte comme besoin essentiel à l'homme. Voir : Camus, Albert, *L'Homme révolté*, 384 p., Éditions Gallimard, Collection Folio-Essais, France, 1951.

⁵ Dostoïevski, Fédor Mikhaïlovitch, *Crime et Châtiment*, vol. I, traduit par André Markowicz, Éditions Actes-Sud, Collection Babel, France, 2002, p.456.



Résumé sur le livre d'Étienne de La Boétie Discours sur la servitude volontaire

par Jean-François Veilleux
étudiant au baccalauréat en philosophie

*Les peuples qui ont perdu le sens de la liberté
ne le retrouveront que dans le sang et les larmes,
au fond de l'extrême servitude.*

- Georges Bernanos

L'histoire d'une diatribe sincèrement subversive... et avec raison!

S'appuyant sur une analyse accrue et subjective du pouvoir, le *Discours sur la servitude volontaire*, aussi appelé le *Contr'un*, est l'un des textes de philosophie politique les plus significatifs de la Renaissance. Ce court pamphlet contre l'absolutisme, qui étonne par sa vigueur et sa profondeur, ayant été écrit par un jeune

« comprendre pourquoi tant de communautés, de villes, de nations pouvaient supporter un dirigeant tyrannique qui, dans le fond, n'a de pouvoir que ce qu'elles lui donnent »

homme d'à peine 18 ans (et peut-être même 16 selon Montaigne), dénonce fortement la soumission du peuple et les abus de pouvoir de l'État monarchique de son époque. Telle une leçon

politique, d'éthique et de morale, il nous invite littéralement « à la révolte absolue contre toute oppression, toute exploitation, tout abus de force, toute corruption, toute mystification, bref, contre l'armature même du pouvoir »¹.

Rédigé en 1549, 36 ans après Le Prince de Machiavel, par Étienne de La Boétie (né à Sarlat (Périgord noir) en Dordogne (France) le 1^{er} novembre 1530 et mort le 18 août 1563 à Germignan), ce petit traité essaie d'analyser les rapports maîtres-esclaves qui gouvernent le monde pour en déterminer l'origine. Nourrissant les plus

nobles idées sur la liberté, son essai ne défend pas de système politique en particulier, mais bâtit une très vive critique contre la tyrannie et la soumission.

¹ Séverine Auffret, *Discours de la servitude volontaire, Résumé biographique d'Étienne de La Boétie*, p 52.

Intellectuel précoce pour être l'auteur de nombreux sonnets en latin et pour avoir traduit du Plutarque et du Xénophon avant ses 18 ans, il s'est marié à 22 ans. En 1560, il fut témoin du climat d'Inquisition de son époque ; des accusations d'hérésies et des condamnations à mort au bûcher se succédaient sans cesse. Deux ans plus tard, il rédigea son *Mémoire sur l'Édit de janvier 1562*, dans lequel il prit parti pour le catholicisme comme religion d'État, mais en prônant un « *catholicisme réformé* » non violent qui allait réconcilier catholiques et protestants. Défenseur des opprimés et des peuples en lutte pour la reconquête de leurs libertés, Étienne de La Boétie fut l'avant-gardiste des conceptions philosophiques libératrices des siècles ultérieurs telles celles de Spinoza, Locke et Rousseau.

Moins opposé qu'il n'y paraît, dit-on, à Machiavel – même si certains prétendent que son traité aurait été spécialement dirigé contre lui – et en plus d'avoir inspiré de nombreux auteurs tels Félicité Robert de Lamennais, Pierre Leroux et Simone Weil, il fut même considéré comme un précurseur intellectuel de l'anarchisme. C'est-à-dire qu'il niait la possibilité d'un rapport idéal entre l'État et le citoyen, hormis une relation paraissant à première vue comme transparente et sans intermédiaire. Pour lui, un tel rapport d'honnêteté et de respect entre les tributaires d'une hiérarchie sociale et leurs dirigeants n'existe pas.

Grand ami et collègue de Montaigne au parlement de Bordeaux en 1557, La Boétie tente par cet écrit de nous démontrer le rapport et la signification

entre la servitude et la domination dans les milieux intimes et interpersonnels, puis d'en trouver les raisons profondes, tant naturelles que culturelles.

Étant écrit sous forme de lettre, ce texte sur la servitude volontaire alliant histoire, philosophie et mythologie, de la Grèce à la Renaissance, ne possède pas de chapitres, mais plutôt quelques idées principales divisées en paragraphes, dont j'essaierai dans le présent exercice d'en faire une synthèse efficace. Plusieurs transcriptions ont été faites depuis le manuscrit original, composé bien sûr en vieux français, dont Charles Teste en fit une traduction en 1836, laquelle se révéla un peu maladroite. Par exemple, il a « transcrit » – car il ne s'agit pas d'une traduction dans le sens premier du terme – « *chacun pour le bien commun, chacun pour soi* », par « *tous pour chacun et chacun pour tous* », ce qui est très différent, et très perverti pour certains érudits.

Espérant aborder l'essence principale du texte original parmi toutes les transcriptions retrouvées et lues, voici donc les idées fondamentales à retenir de ce petit traité d'Étienne de La Boétie sur la soumission du citoyen ordinaire en tant qu'esclave du tyran tout à fait aussi banal en qualités que lui, sinon plus...

Toute société qui prétend assurer aux hommes la liberté doit commencer par leur garantir l'existence.
- Léon Blum

Le questionnement ultime

Pourquoi le peuple semble-t-il si « ensorcelé » et se laisse-t-il choir dans cette vie de servitude volontaire ? Comment appelons-nous ce malheur ?

« Quel est ce vice horrible, de voir un nombre infini d'hommes, non seulement obéir, mais servir, non pas être gouvernés, mais être tyrannisés, n'ayant ni biens, ni parents, ni enfants, ni leur vie même qui soient à eux ? »². Est-ce parce qu'ils n'osent pas s'en prendre au tyran ou qu'ils ne le « veulent » tout simplement pas ? Que deux hommes, et même dix, peuvent bien en craindre un, dit-il, mais que mille, un million, ou mille villes ne se défendent pas contre un seul homme, tout cela semble bien pire que la crainte ou la lâcheté.

La Boétie tentait ainsi de comprendre pourquoi tant de communautés, de villes, de nations pouvaient supporter un dirigeant tyrannique qui, dans le fond, n'a de pouvoir que ce qu'elles lui donnent. Si la population n'endurerait pas cet état d'asservissement, sans doute serait-il possible, voire évident, que ces chefs d'État n'aient aucun pouvoir de lui nuire. Par plusieurs arguments convaincants que nous verrons, point par point, l'auteur essaie d'expliquer l'origine de la soumission du peuple, tout en décrivant les différentes catégories de chef, l'origine biologique de la soumission, les différentes manières de vivre, l'essence de la liberté et les raisons profondes de ne jamais se laisser abattre.

Les différentes sortes de chefs

Une citation d'Ulysse constitue la première phrase de cette palpitante diatribe contre le pouvoir politique et ses fondements : « il n'est pas bon d'avoir plusieurs maîtres ; n'en ayons qu'un seul ;

qu'un seul soit le maître, qu'un seul soit le roi »³. En effet, selon La Boétie, nous ne sommes jamais assurés de la bonté d'un dirigeant, quel qu'il soit. Il aura toujours le pouvoir d'être bon ou méchant quand il le voudra. Ainsi, obéir à plusieurs maîtres, c'est donc être plusieurs fois malheureux, car si en plus d'être gouvernés par quelqu'un d'autre, nous le sommes par plusieurs personnes, l'oppression sera davantage écrasante et la possibilité de se révolter sera immensément réduite.

La Boétie rapporte qu'étant donné que tous les dirigeants sont « inhumains et cruels »⁴ envers le peuple – car celui-ci leur *enlève toute liberté de faire, de parler et presque de penser*⁵ – il serait normal et évident que les gens ne l'aiment pas, mais surtout qu'ils ne le redoutent point, parce que ce chef est *seul* à la tête du pouvoir gouvernemental.

La plupart du temps, il s'agit non d'un « *Hercule ou d'un Samson* »⁶, mais bien d'un homme faible, trompeur, lâche et sournois, qui n'a jamais vécu de grandes expériences héroïques comparables à celles sur les champs de bataille. Il les accuse même d'être si faibles, que l'un de ces « *hommelet[s]* serait non seulement] *inapte à commander aux hommes*, [mais en plus incapables de] *satisfaire la moindre femmelette!* »⁷

Étienne de La Boétie nous explique alors qu'il existe trois sortes de tyrans : il y a ceux qui règnent par leur élection de la part du peuple, ceux qui ont le

2 Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, traduit par Séverine Auffret, 1995, p. 9.

3 *Ibid.*, p. 7.

4 *Ibid.*, p. 8.

5 *Ibid.*, p. 27.

6 *Ibid.*, p. 10.

7 *Ibid.*

pouvoir par la force des armes et les autres qui l'ont par succession de race, par héritage. Selon lui, ceux qui tiennent leur pouvoir du peuple devraient être davantage supportables pour leurs sujets. Cependant, cela n'empêche pas que la plupart des tyrans élus démocratiquement font en sorte de « renforcer leur servitude et d'écarter si bien les idées de liberté de l'esprit de leurs sujets que, pour récent qu'en soit le souvenir, il s'efface bientôt de leur mémoire »⁸. Par contre, les façons de gouverner reviennent souvent au même ; soit que les élus traitent le peuple comme un « taureau à dompter, les conquérants comme leur proie, les successeurs comme un troupeau d'esclaves qui leur appartient par nature »⁹.

Précisant qu'il n'est pas plus valide, selon lui, d'être au service d'un homme qui n'a pourtant fait que du bien pour sa patrie et ce, toute sa vie – aussi rares soient-ils – Étienne De la Boétie distingue que le problème de la servitude repose justement sur le principe même du plus fort opprimant un plus faible dans sa liberté absolue, sans aucune raison valable et rationnelle. Pourquoi ? Parce que selon lui tous les humains sont nés égaux car Dieu nous a tous créés de la même façon, coulés dans le même moule. Ainsi, nous sommes incontestablement *tous égaux*, ou même *frères*.

Même si certains ont eu quelques avantages physiques ou intellectuels que les autres n'ont pas eus dans la vie, la nature ne nous a pas envoyés ici

pour « y malmener les plus faibles »¹⁰. Les différences innées ont plutôt comme objectif de faire naître en nous l'affection fraternelle et de la mettre en pratique, car, comme l'auteur le fait remarquer, certaines personnes ont la puissance d'aider et de porter secours, alors que les autres ont besoin d'en recevoir.

L'origine naturelle de la soumission

Dans son ouvrage, on remarque qu'il y a deux catégories de personnes soumises et contraintes à l'obéissance : celles qui le sont par la force des armes, comme le fût la cité d'Athènes pendant la domination des trente tyrans par exemple, et celles qui le sont nettement par soumission volontaire à un seul homme, comme représentant suprême du gouvernement. Mais comment se peut-il que la majorité du peuple soit aussi aveugle et confortable dans cette complaisance où il doit donner la moitié de son revenu à l'État ?

À l'époque de La Boétie, c'était bien pire, car les dirigeants allaient se servir directement dans les champs des serfs, tandis qu'aujourd'hui, un montant est déduit de la paie du pauvre travailleur tracassé par la hausse du coût de la vie ou la multiplicité des gadgets inutiles. Certains sont même prêts à donner leurs fils pour aller à la guerre et défendre ironiquement la liberté dans d'autres pays. L'auteur du *Discours sur la servitude volontaire* comparerait cela à fournir inconsciemment au tyran les moyens de nous détruire. Car évidemment, sans armée, ce

⁸ Étienne de La Boétie, *op. cit.*, p.19. C'est d'ailleurs le cas pour l'idée d'indépendance au Québec, par l'instauration d'un nouveau programme éducatif en histoire qui renonce en partie aux bouleversements politiques à l'origine de notre identité, rejetant ainsi la connaissance absolue de qui nous sommes historiquement et réellement.

⁹ *Ibid.*, p.20.

¹⁰ *Ibid.*, p.16.

dernier serait bien mal parti pour nous forcer à travailler pour lui ou bien à lui remettre la moitié de nos gains! Au fait, ce dernier a-t-il vraiment un pouvoir ou une emprise sur nos vies qui ne dépend pas de nous ?

La Boétie constate plutôt que c'est parce que nous nous affaiblissons que le tyran est plus fort. Il faut maintenant tenter de comprendre comment cette tenace volonté de servir s'est enracinée tellement profondément que l'amour de la liberté ne nous apparaît même pas naturel.

*Il y a une chose pire encore que l'infamie des chaînes,
c'est de ne plus en sentir le poids.*
- Gérard Bauer

Tout d'abord, Étienne de La Boétie nous fait remarquer que cette *impulsion de l'obéissance* est naturellement innée en chacun de nous, envers nos pères et mères. Il existerait un fondement *naturel*, mais alimenté par une éducation stricte, donc *culturel*, qui viendrait expliquer cet accord de dépendance, de captivité, comme par exemple « nous flattons le cheval dès sa naissance pour l'habituer à servir »¹¹.

En ce sens, selon La Boétie, le tyran n'est pas seulement qu'une classe politique, mais aussi une catégorie mentale, voire « métaphysique ». C'est-à-dire que le rapport de soumission entre les sujets et les gouvernants ne s'illustre pas seulement dans

la société réelle, « constituée, mais encore au plus intime de la conscience »¹². Si on offrait à un individu « tout neuf » une vie libre ou une vie d'esclavage, le choix ne serait pas difficile : tous les individus préféreraient obéir à la raison, à leurs instincts plutôt qu'à toute forme de servitude. Subséquemment, pour qu'une personne puisse se laisser assujettir, il n'y a que deux raisons possibles : soit qu'elle y est contrainte, ou soit qu'elle a été trompée et ignore totalement les pouvoirs, les possibilités, qui lui sont à portée de main. D'une part, La Boétie croit que l'homme est plus souvent trompé par lui-même que séduit par les autres : « le peuple a toujours ainsi fabriqué lui-même les mensonges, pour y ajouter ensuite une foi stupide »¹³. Par contre, il est conscient que certains tyrans « s'efforcent d'habituer le peuple à leur dévotion »¹⁴. Bien entendu, l'esclavage sera toujours âcre et acide pour tous les hommes de tous les pays, et la liberté de ceux-ci leur sera toujours précieuse, mais « n'ayant pas même vu l'ombre de la liberté, et n'en ayant pas entendu parler, ils ne [ressentiront jamais] le malheur d'être esclaves »¹⁵. En d'autres mots, le peuple s'accoutume à ce qu'il connaît.

*Aucun homme n'estime sa condition libre
si elle n'est pas juste en même temps,
ni juste si elle n'est pas libre.*
- Albert Camus

¹¹ Étienne de La Boétie, *op. cit.*, p.18.

¹² Séverine Auffret, *Discours de la servitude volontaire, Résumé biographique d'Étienne de La Boétie*, p 53.

¹³ Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, traduit par Séverine Auffret, 1995, page 35.

¹⁴ De nos jours, cette méthode se fait notamment par les médias, par le culte de l'image et de la célébrité du *star* système tant artistique que politique, avec leurs limousines, leurs tapis rouges, leurs vêtements chers, leurs parfums à 1000\$, etc. alimentant l'idée des classes sociales, qu'il existe des riches et des pauvres.

¹⁵ *Ibid.*, page 25.

Les manières de vivre

Selon la conception de la nature humaine d'Étienne de La Boétie, il semble qu'il existe plusieurs sortes d'hommes. Évidemment non pas seulement des faibles et des forts, mais aussi des bons et des malhonnêtes :

*les uns, libres, combattent pour leur vérité, représentant les plus forts, alors que les autres combattent pour la leur ravier. [...] Les uns ont toujours devant les yeux le bonheur de leur vie passée et l'attente d'un bien-être égal pour l'avenir. Ils pensent moins à ce qu'ils endurent le temps d'une bataille qu'à ce qu'ils endureraient, vaincus, eux, leurs enfants et toute leur postérité*¹⁶.

Selon La Boétie, on devrait prendre plus à cœur cette bataille et tout faire pour recouvrer notre liberté, notre essence fondamentale. Il donne l'exemple du poisson qui, sorti de l'eau contre son gré, continuera pendant de longues minutes à se débattre, à vouloir reconquérir sa liberté. C'est un instinct de survie qui est au plus profond de nous tous et qui devrait nous animer lorsqu'une autre personne tente de nous inculquer par la force ses valeurs, son pouvoir, ne désirant la plupart du temps que son bonheur personnel par notre assujettissement.

Il explique même dans l'un de ses vers que l'esclavage des animaux, comparativement aux humains, ne les laisse pas indifférents et

insensibles : « même les bœufs, sous le joug, geignent, et les oiseaux, en cage, se plaignent »¹⁷. Il se demande alors quelle malchance ou quel sortilège a pu dénaturer l'homme à ce point – « seul vraiment né pour vivre libre »¹⁸ – pour l'empêcher de se souvenir de sa liberté originelle ou du simple désir de la reprendre. L'humain devrait donc, par devoir, par instinct ou par solidarité pour les autres, se ressaisir et agir consciemment pour contrôler entièrement sa vie. Mieux vaut « gémir sur notre bonheur perdu que de se plaire en servitude »¹⁹.

En d'autres mots, La Boétie propose que la meilleure manière de vivre est de se battre jusqu'au bout pour (re)conquérir notre liberté. En fait, nous l'avons déjà en nous à la naissance, mais j'entends par cette action de la préserver ou d'empêcher les autres de nous la dérober, quitte à tout faire pour la reprendre.

L'essence de la liberté

« Dès qu'elle est perdue, tous les maux s'ensuivent, et sans elle tous les autres biens, corrompus par la servitude, perdent entièrement leur goût et leur saveur »²⁰. Étant entièrement naturelle et liée universellement à tous les hommes, la liberté serait normalement gratuite et totale pour tous les individus. Malgré cela, l'auteur constate qu'il est incroyable de voir à quel point les gens du peuple tombent si rapidement dans un oubli si profond de leur liberté qu'ils croient tous non pas avoir perdu

¹⁶ Étienne de La Boétie, *op. cit.*, p.11.

¹⁷ *Ibid.*, p.18.

¹⁸ *Ibid.*, p.19.

¹⁹ *Ibid.*, p.18.

²⁰ *Ibid.*, p.13.

cette liberté, mais bien *gagné* leur servitude! Le problème que l'on rencontre dans cet asservissement, c'est que les gens « se contentent de vivre comme ils sont nés »²¹ et n'imaginent pas avoir d'autres droits que ceux qu'ils connaissent depuis qu'ils sont nés ; « ils prennent pour leur état de nature l'état de leur naissance »²² et finissent par s'y plaire, comme par habitude, tout simplement. Et c'est là le problème : l'habitude. Malgré tout, Étienne de La Boétie affirme avec beaucoup de conviction et d'assurance que la nature de l'homme, c'est bien d'être libre et de vouloir l'être!

En réalité, Étienne de La Boétie insiste, dans son ouvrage, sur le fait que ce tyran en poste, nous n'avons même pas besoin de le combattre ou de

C'est un coupable usage de la liberté que de l'abdiquer.

- Victor Cousin

l'assassiner. Si le peuple ne consentait point à sa servitude, il se déferait lui-même, son pouvoir tomberait à néant. « Il ne s'agit pas de lui ôter quelque chose, mais de ne rien lui donner. Pas besoin que le pays se mette en peine de faire rien pour soi, pourvu qu'il ne fasse rien contre soi »²³. La véritable faute ne repose donc pas sur le despote lui-même, mais plutôt sur le peuple qui au lieu de cesser de le servir, se laisse malmené, se laisse bafouer ses droits. Comme s'il aimait mieux

l'assurance de vivre misérablement que de risquer un espoir non-fondé.

Il est vrai que la plupart des humains sont satisfaits de leurs conditions de vie, et qu'une demi-liberté leur fait souvent perdre leur vaillance. Mais en fait, pour retrouver la liberté, c'est assez simple et le prix du sang n'est même pas en cause ; « pour avoir la liberté il ne suffit que de la désirer »²⁴. Depuis longtemps, on croyait que le pouvoir était considéré comme une force qui allait de haut en bas, mais en réalité, sans la réponse par l'obéissance, le pouvoir n'est rien en tant que tel. Et cela, car nous sommes tous égaux, vivants tous sur la même planète, et formés du même modèle, peu importe la couleur de notre peau. Cependant, il nous avertit qu'il ne faut jamais abuser du nom sacré de la liberté pour conduire une mauvaise action, et agir contre la volonté des autres.

Conclusion et appel à la Révolution

L'auteur se posait la pertinente question à savoir pourquoi un seul peut gouverner un million, alors qu'il suffirait à ce million de dire non pour que le gouvernement disparaisse ? Selon La Boétie, le pouvoir (surtout politique) repose davantage sur « la peur [comme le terrorisme ou la crise financière de nos jours], la bassesse, la complaisance, la flagornerie, l'humiliation de soi-même, l'indignité, l'aliénation des intermédiaires »²⁵, des courtisans aux divers porteurs de voix en

21 Étienne de La Boétie, *op. cit.*, p.21.

22 *Ibid.*

23 *Ibid.*, page 12. Selon Gérard Allard, professeur au Collège de Sainte-Foy : « Il ne faut pas lui enlever quelque chose, mais seulement ne rien lui donner ; il n'est pas besoin que le pays se donne la peine de faire quelque chose pour lui-même, pourvu qu'il ne fasse rien contre lui-même. » (12^e verset, 1985, p.21)

24 *Ibid.*

25 Séverine Auffret, *Discours de la servitude volontaire, Résumé biographique d'Étienne de La Boétie*, p 54.

passant par les lieutenants et les gradés militaires. Finalement, l'homme sert les autres parce qu'il est éduqué en ce sens, pour être contrôlé, assujéti, englouti par l'ignorance que les chefs d'États inculquent à leur peuple. Le tyran établit alors de nouvelles fonctions hiérarchiques pour soutenir l'autoritarisme déjà en place. Le peuple est même récompensé ; « par les gains et les faveurs qu'on reçoit des tyrans, on en arrive à ce point qu'ils se trouvent presque aussi nombreux, ceux auxquels la tyrannie profite, que ceux auxquels la liberté plairait »²⁶. Les hommes servent volontairement parce qu'ils sont nés serfs et qu'ils sont élevés comme cela. Mais La Boétie s'interroge : « Est-ce là vivre heureux? Est-ce même vivre? »²⁷

Certains affirmèrent que cette théorie d'une servitude volontaire, publiée en 1576, 13 ans après la mort de son auteur, leur apparaissait comme paradoxale, voire scandaleuse, car elle n'apportait pas de solution immédiate. Pourtant, la dénonciation féroce de la problématique y était tout simplement illustrée, comme une première étape nécessaire ; prendre conscience de l'absence de fondements naturels de la domination d'un homme sur les autres, puis ensuite, l'absence de volonté de la part des tyrans pour réellement éduquer la population à devenir maître de leur vie.

Étant catégorique sur ce point : « La nature de l'homme est d'être libre [...] mais il prend un autre pli lorsque l'éducation le lui donne »²⁸, La Boétie

nous a aussi enseigné qu'il existait plusieurs sortes de chefs, dont trois façons d'accéder au pouvoir, et que c'est l'obéissance qui fonde la force des rois et de ceux qui détiennent le pouvoir.

Ce qui fait l'éternelle jeunesse et la pertinence de cet écrit c'est qu'il n'est *d'aucun temps*, mais de *tous les temps*, vu qu'il possède sa cohérence historique depuis que le pouvoir étatique existe, et cela fait bien longtemps. Visant à démystifier les cachotteries du pouvoir, Étienne de La Boétie suscite en nous et en tout lecteur, un retour à la saveur de la liberté, en cette ère actuelle où la tyrannie ne cesse jamais de renouer avec ce pouvoir acquiescé, « ce rapport d'emprise partiellement consenti »²⁹ par la soumission du peuple. Mais verra-t-on un jour la victoire de la liberté sur la domination, de l'affranchissement sur la convoitise ? Étienne de La Boétie en vient définitivement à l'inéluctable conclusion que si les hommes la voulaient vraiment, ils l'auraient déjà, « comme s'ils refusaient de faire cette précieuse acquisition parce qu'elle est trop aisée! »³⁰ « Soyez résolu à ne plus servir, et vous voilà libres »³¹.

Comme disait Séverine Auffret : « Nous ne tirons pas du *Discours sur la servitude volontaire* une simple leçon politique, mais encore une leçon éthique, morale, comme l'appel à rejeter de l'intérieur de nous-mêmes la figure menaçante, et cruelle, et adorée, du tyran. [...] Cette lucidité critique n'implique aucun pessimisme, mais une constance

26 Étienne de LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire*, traduit par Séverine Auffret, 1995, page 39.

27 *Ibid.*, page 42.

28 Étienne de LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire*, traduit par Séverine Auffret, 1995, page 26.

29 *Discours de la servitude volontaire*, Résumé biographique d'Étienne de La Boétie par Séverine Auffret, p 54.

30 Étienne de LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire*, traduit par Séverine Auffret, 1995, page 14.

31 Christian GODIN, *La philosophie pour les nuls*, 2007, p.256. *Discours sur la servitude volontaire* p. 15.

invite à la vigilance, tant collective que personnelle »³². Étienne de La Boétie insiste pour affirmer que par l'entremise de la parole et de la communication ou l'échange de nos pensées, de nos idées, de nos désirs et volontés, l'homme devient responsable d'annihiler toute forme d'injustice, car il n'y a rien au monde de plus contraire à notre nature humaine : « nous sommes naturellement libres, puisque nous sommes tous égaux »³³. Et *parce que* nous sommes nés avec la liberté, nous sommes aussi nés « avec la passion de la défendre »³⁴.

Il faudra attendre l'apport de la psychanalyse pour répondre à cette inconscience collective qui nous affecte tous – « que l'autorité fonctionne bien parce qu'elle est intériorisée en nous-mêmes »³⁵ – et qui possède un écho pertinent dans notre société moderne. Non pas dans sa légitimité, mais bien dans son actualité. De nos jours, pendant que certains inculquent la démocratie et la liberté à coup de fusils et de bombes à sous-munitions ou nucléaires, d'autres élus tentent d'imposer des baillons aux syndicats et aux électeurs ayant une opinion trop subversive, tandis que d'autres tentent d'exclure du débat public des partis de gauches favorables à une plus grande solidarité sociale.

Toujours sous le joug du capitalisme et de la société de surconsommation, qui est en train de détruire notre planète, la population d'aujourd'hui ne possède aucune raison valable de continuer à

servir et à se faire exploiter en tant qu'*esclave salarié*. Peut-être serait-il temps de mettre à jour le débat sur les raisons qui fondent notre soumission totale à ces dirigeants qui croient savoir ce qui est vraiment bien pour nous, en investissant massivement dans l'armée et les guerres impérialistes plutôt que dans l'éducation. ●

BIBLIOGRAPHIE

Monographies :

LA BOÉTIE, Étienne. Discours de la servitude volontaire, traduit en français moderne par Séverine Auffret, Collection Mille.et.une.nuits, no.76, 1995, 65 pages.

LA BOÉTIE, Étienne. Discours de la servitude volontaire, document produit en version numérique par Claude Ovtcharenko, bénévole et journaliste à la retraite près de Bordeaux, collection « *Les classiques des sciences sociales* » développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, 2006, 82 pages, disponible gratuitement sur <http://classiques.uqac.ca/>

GODIN, Christian. La philosophie pour les nuls (édition revue et augmentée), Paris, Éditions First, 2007, 660 pages.

LUSSIER, Doris. À propos d'indépendance... (recueil de citations), Montréal, Édition Alain Stanké, 1992, 123 pages.

Sites Internet :

[Anonyme]. « Étienne de La Boétie », Encyclopédie Wikipedia, (2008), [En ligne], http://fr.wikipedia.org/wiki/Étienne_de_La_Boétie (Page consultée le 15 décembre 2008)

COUTANT Philippe. « L'idée libertaire et La Boétie », (2000), [En ligne], <http://membres.lycos.fr/tempscritiques/debat.php?ordre=5> (Page consultée le 9 décembre 2008)

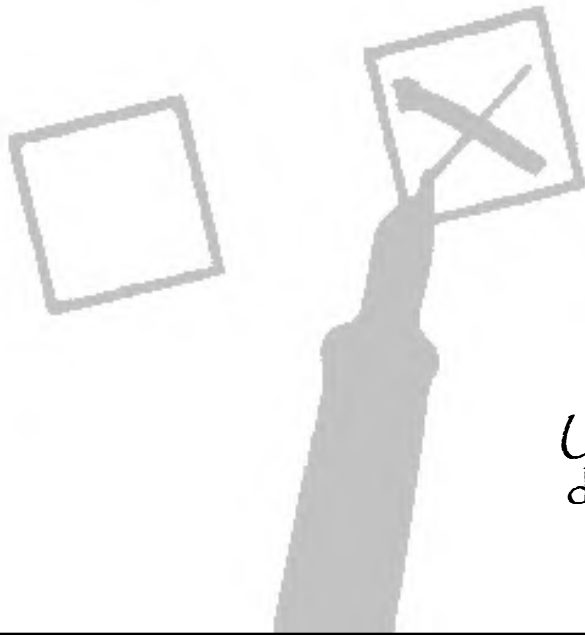
32 Séverine Auffret, *op. cit.*, p 54.

33 Étienne de la Boétie, *op. cit.*, p.17.

34 *Ibid.*

35 <http://membres.lycos.fr/tempscritiques/debat.php?ordre=5> .

*Il n'existe au monde que deux pouvoirs :
l'un illégitime, c'est la force ;
l'autre légitime, c'est la volonté générale.
– Benjamin Constant*



Une analyse aristotélicienne du référendum de 1995

par Simon Couillard
étudiant à la maîtrise en philosophie

Le référendum de 1995 se prête assurément à diverses analyses qui permettent à leur tour de mieux comprendre la situation et l'évolution, depuis, de la société québécoise. La réflexion philosophique et l'enquête scientifique sont constitutives de telles analyses. Dans ces deux domaines, Aristote de Stagire fait figure de fondateur et d'autorité. On connaît le philosophe, mais on connaît sans doute moins bien l'homme de science. Aristote a fait de nombreuses recherches

dans une grande variété de domaines : biologie, zoologie, entomologie (on lui doit, entre autres, la classification des insectes), physique, botanique, etc. Il institue une véritable méthode scientifique, une méthode qu'il a voulu appliquer aussi à la politique.

Le philosophe et son équipe de chercheurs ont parcouru le monde grec pour étudier les différentes cités et leur constitution respective, les auteurs de l'Antiquité nous indiquent qu'ils en ont examiné pas moins de 158. Aussi, Aristote a-t-il voulu dégager

« Le gouvernement est perverti quand la richesse devient le bien absolu, plutôt qu'un moyen, et les gens très riches et très pauvres ont tendance à en faire le centre de leurs considérations, en ce qui a trait à la vie publique, les uns parce qu'ils pensent qu'elle est garante de leur bonheur et de leurs privilèges, les autres parce qu'ils sont principalement soucieux de pouvoir manger le lendemain. »

une interprétation générale et normative de la cité, cherchant à savoir laquelle pouvait être la meilleure, dans les faits comme dans l'imagination, et les conditions qui permettaient d'atteindre la meilleure vie commune possible. Près de 2400

ans plus tard, est-il envisageable de sauver certains résultats des recherches de l'illustre philosophe en ce domaine ? Il est quoiqu'il en soit fascinant de constater à quel point le cas du référendum perdu supporte certaines de ses analyses.

Rappelons d'abord quelques concepts. Selon Aristote, les ensembles politiques existent parce qu'ils servent un but précis ; Il y a une raison qui explique que les individus s'assemblent en communautés. Les humains ont une nature sociale, pour s'accomplir pleinement et se suffire, ils ont besoin des autres. Ils s'assemblent afin que chacun d'entre eux ait part à une vie heureuse. Ainsi, pour Aristote, le bonheur est de vivre conformément à sa nature et aux aspirations légitimes, donc limitées, propres à l'espèce humaine. Autrement, c'est ce qu'il appelle la vertu. Le bien qui vaut avant tous les autres au sein de la cité, la visée politique supérieure, c'est la vertu, et donc le *bonheur des citoyens*.

On sait qu'Aristote définit le bonheur comme le fruit de la modération, c'est une quête, une réalisation, et la vertu est la pratique du juste milieu, conformément à la nature des choses. Ainsi, pour atteindre le bonheur, il faut éviter les excès et choisir la voie moyenne. Par exemple, il est bon d'avoir de l'audace et il faut tâcher de n'être ni poltron, ni inutilement téméraire ; il est bon de posséder des biens et il faut fuir l'indigence ou l'amour démesuré de la richesse, etc. Il en va de même au niveau politique, « car ce sont les mêmes choses qui sont excellentes pour un particulier et pour une communauté, et c'est cela que le législateur doit faire entrer dans l'âme des hommes ». La communauté est un corps social qui peut être en santé, ou à l'inverse, déréglé. Le législateur, grâce à de bonnes lois, peut faire naître de bonnes habitudes, de bonnes dispositions à la vertu, car, en retour, « la vertu de tous, en effet,

est la conséquence de celle de chacun ». Les moyens dont doit disposer le législateur pour parvenir à ce bien supérieur sont de l'ordre de la justice et de l'éducation. L'action gouvernementale ne peut se limiter strictement à l'aménagement de la pluralité, il faut plutôt retenir que « (...) c'est en vue des belles actions qu'existe la communauté, et non en vue de vivre ensemble ». Selon Aristote, les gens les plus prompts à suivre la vertu, tant personnelle que politique, se trouvent principalement au sein... de la classe moyenne.

Il y a des raisons pratiques qui incitent Aristote à privilégier les gens intermédiaires, d'abord parce qu'il considère que le rapport à la richesse implique une conception du pouvoir et de l'action politique. Le gouvernement est perverti quand la richesse devient le bien absolu, plutôt qu'un moyen, et les gens très riches et très pauvres ont tendance à en faire le centre de leurs considérations, en ce qui a trait à la vie publique, les uns parce qu'ils pensent qu'elle est garante de leur bonheur et de leurs privilèges, les autres parce qu'ils sont principalement soucieux de pouvoir manger le lendemain. Les gens intermédiaires, la classe moyenne, ont une prédisposition et un intérêt à ce que l'État se porte bien sur le long terme, la prudence représente pour eux le meilleur gage d'une vie heureuse pour le futur. Cette prudence, il ne faut pas la confondre avec l'attitude ultraconservatrice, qui est plutôt le propre des privilégiés et qui consiste à ne jamais attaquer de front les traditions et les pouvoirs établis, il s'agit plutôt d'une intelligence pratique, d'une capacité à lire les événements et à agir dans le sens du

meilleur ou du plus souhaitable. Une révolution peut ainsi être prudente, si sa finalité est un plus grand bonheur pour tous et chacun et non l'opportunité d'un plus grand pouvoir personnel, car « les gens moyens, souligne Aristote, ni ne fuient ni ne poursuivent le pouvoir, deux choses nuisibles aux cités ». Ainsi, ceux qui commettent des injustices le font généralement par ambition et par cupidité.

Un autre argument, qui, dans l'esprit d'Aristote, disqualifie les classes extrêmes, veut que, d'une part, les gens ayant en excès la fortune, les biens et la force, de par leur éducation, ne prennent pas l'habitude d'obéir, ni de se soumettre à la volonté commune, mais seulement celle d'exercer un pouvoir despotique, tandis que les plus défavorisés développent plutôt des habitudes de servilité. Une société contrôlée par ses classes extrêmes ne serait pas une société d'hommes libres, mais une société d'esclaves et de maîtres, « (...) les uns envieux, les autres méprisants, ce qui est très éloigné de l'amitié et de la communauté politique ». À ce que constate Aristote, il arrive que les classes extrêmes font alliance, bien que dans une cité saine les plus pauvres finissent par comprendre que leur intérêt est mieux servi par l'avantage commun. Les raisons qui expliquent un tel phénomène, on les retrouve également dans le roman du prince de Lampedusa, *le Guépard*, qui est devenu un classique de la littérature. Lors du plébiscite qui visait la ratification de la nouvelle constitution républicaine et l'union de l'Italie, le personnage du prince, Don Fabrice,

s'interroge sur le fait que son fidèle serviteur, Don Ciccio, ait voté contre le nouvel ordre politique, comme nombre d'autres paysans tenus dans le système féodal sicilien :

Ces derniers, écrit l'auteur, hésitaient également à ratifier la nouvelle réalité nationale pour des raisons personnelles : par foi religieuse, ou pour avoir reçu des faveurs du système passé, ou pour n'avoir pas su s'insérer assez rapidement dans le nouveau ; ou enfin parce que durant les désordres de la libération, on leur avait subtilisé quelques couples de chapons, ou quelques mesures de fèves, et fait pousser quelques paires de cornes (...)¹.

Pour Aristote, la communauté politique suppose l'égalité et la fraternité et non le mépris ou l'envie, « (...) la cité veut être composée avant tout de gens égaux et semblables », ce qui reflète l'esprit des gens moyens. Ce sentiment d'être liés les uns aux autres engendre un sentiment de sécurité : on ne convoite pas le bien de l'autre et on n'est pas inquiet en retour. La vie communautaire devient paisible et sans danger et la constitution se porte garante de cet ordre des choses. Il importe de constater, suivant le Stagirite, que « (...) les cités qui peuvent être bien gouvernées sont celles dans lesquelles la classe moyenne est nombreuse et au mieux plus forte que les deux autres (...) ». Selon le scénario inverse, les citoyens vivent sous la menace de la tyrannie, soit d'un régime démagogique, d'une démocratie débridée, au service des envieux, soit d'une oligarchie qui sert

¹ Di Lampedusa, G.T. (1959). *Le Guépard*, Paris : Seuil, p.99

ses intérêts plutôt que le bien commun, car « quels que soient ceux qui parviennent à prendre l'avantage sur les gens d'en face, ils n'établissent pas une constitution commune et égale, mais, pour prix de leur victoire, ils prennent la prééminence dans la constitution ». La classe moyenne est davantage à l'abri des factions et le meilleur régime est celui où triomphent ses vertus d'égalité et l'intérêt public. La démocratie n'est pas, de façon absolue, l'unique mesure de la justice : on peut se tromper, ou se faire tromper. Selon Aristote, nous avons cependant de bonnes garanties empiriques qu'elle puisse être la meilleure assurance pour parvenir au bien, à une constitution stable qui prévient les privilèges et l'usurpation. À ce chapitre, le référendum de 1995 ferait-il figure d'exception pour le philosophe ?

Sociologie électorale du référendum sur la souveraineté du Québec

Ce qui transparait du résultat référendaire du 30 octobre 1995, c'est la disparité sociologique des partisans du non chez les francophones. Évidemment, et comme le rappelait Pierre Drouilly, professeur de sociologie à l'UQAM, dans une étude intitulée *Les tendances du vote – 1985-1995*, « le facteur principal d'explication des élections au Québec depuis un quart de siècle est l'extrême polarisation du vote sur une base linguistique ». Il existe un clivage net quant au comportement électoral des Québécois, selon qu'ils soient anglophones, allophones ou francophones, et ce clivage a aussi joué un rôle important lors du référendum. Bien que la situation linguistique soit d'une ampleur déterminante sur les plans politique

et électoral au Québec, nous nous permettons d'en faire l'économie, afin de ne pas trop nous détourner du propos de cet article. Il nous apparaît en effet légitime de parler du Québec francophone comme d'une communauté au sens sociologique.

Dans son analyse sur les tendances électorales des Québécois, Pierre Drouilly note que durant la décennie qui va de la défaite péquiste de 1985 jusqu'au référendum du 30 octobre 1995, le vote péquiste dans les circonscriptions francophones est plus fort en région urbaine qu'en région rurale. Cependant, le Parti québécois obtient toujours et globalement une majorité absolue du vote francophone. Aussi, en 1995, 60% de celui-ci a été acquis à la souveraineté. Le sociologue indique par ailleurs que « depuis maintenant un quart de siècle, deux groupes de circonscriptions se détachent pourtant, qui ont un comportement électoral distinct de celui de l'ensemble du Québec du point de vue du vote francophone », il y a d'une part les comtés de l'Outaouais (Argenteuil, Chapleau, Gatineau, Hull, Papineau et Pontiac) et un autre groupe de circonscription contigües (Rivière-du-Loup, Kamouraska-Témiscouata, Montmagny-L'Islet, Bellechasse, Beauce-Nord, Beauce-Sud, Frontenac, Mégantic-Compton et Richmond) où le vote pour le Parti québécois et l'appui à la souveraineté chez les francophones est beaucoup plus faible que dans le reste du Québec.

En ce qui concerne le premier groupe, Drouilly souligne le fait que le nombre important de fonctionnaires fédéraux est le facteur décisif expliquant le faible appui aux indépendantistes.

L'autre groupe de circonscriptions lui apparaît plus complexe, sur le plan sociologique. Il écrit : « On se trouve ici dans le Québec profond, et massivement français puisque la moins francophone de ces circonscriptions (Mégantic-Compton) comprenait plus de 90 % de francophones en 1996 ». Ces comtés pourtant très francophones sont plutôt tièdes quant à la question nationale et au Parti québécois. Qu'est-ce qui explique la différence entre ces comtés et l'ensemble québécois ?

Drouilly constate que ces circonscriptions partagent toutes certaines caractéristiques sociales : elles connaissent un fort exode rural, la population y est plus âgée qu'ailleurs au Québec, une part importante de leur population est faiblement scolarisée (« entre le quart et le tiers de leur population a moins de 9 ans de scolarité, alors que pour l'ensemble du Québec cette proportion est de 20 % »), elles comptent un nombre important de cols bleus (« alors que pour l'ensemble du Québec, la proportion de cols bleus est de 29 %, dans ces neuf circonscriptions cette proportion se situe entre 34 % et 51 % »), au niveau du revenu, toutes se situent largement sous la moyenne québécoise. D'autres circonscriptions connaissent l'une ou l'autre de ces situations, mais ces neuf comtés les cumulent toutes, « Or, depuis 25 ans, les sondages révèlent que les personnes âgées, les personnes faiblement scolarisées et les personnes à faible revenu sont plus réticentes à appuyer le Parti québécois ou les options souverainistes lors des référendums. La plus forte présence de ces catégories dans ces neuf circonscriptions explique

donc que l'appui au Parti québécois y soit plus faible », ajoute le professeur.

Dans une étude précédente, *Le référendum du 30 octobre 1995 : une analyse des résultats*, Drouilly notait également que les plus riches, dans une grande proportion, refusaient leur appui au Parti québécois et à l'indépendance. Il est de notoriété publique que les dirigeants des grandes entreprises québécoises souhaitent le maintien du fédéralisme (on notera que les dirigeants de PME ont pour leur part majoritairement appuyé la souveraineté, si on en croit les sondages qui ont précédé la tenue du vote. (Cf. Pierre Duchesne, *Le Régent.*)), mais on trouve aussi que, dans les quartiers francophones favorisés tels Côtés-Saint-Antoine (Westmount), Summit Circle (Westmount), le secteur d'Habitat 67 et l'Îles-des-Sœurs (Verdun), Outremont (Outremont), Saraguay (Saint-Laurent), Saint-Lambert (Laporte), etc., il existe bel et bien une corrélation entre le haut niveau de richesse et le faible appui aux souverainistes, à ce que rapporte le sociologue. On aurait pu ajouter à la liste l'arrondissement de Sillery, dans la circonscription électorale de Jean-Talon, château fort libéral dans la région de Québec.

Les résultats référendaires de 1995 ont été le reflet des caractéristiques sociologiques et électorales du Québec francophone depuis 1985, et comme l'indiquait Drouilly dans le premier article cité, « le vote au Parti québécois est plus urbain que rural, plus solide dans les classes populaires (Est de Montréal) et les classes moyennes (couronne des banlieues de Montréal ou de Québec) que dans les

classes supérieures francophones (Ouest de Montréal ou circonscription de Jean-Talon à Québec par exemple). Les sondages nous apprennent régulièrement que les jeunes sont plus péquistes que les personnes âgées, que les personnes faiblement scolarisées sont moins péquistes que les personnes les plus scolarisées, que le Parti québécois rencontre des difficultés auprès des petits salariés et des cols bleus (...) ». À la polarité linguistique, il faut ajouter la polarité sociale.

Ce qu'en dirait Aristote

Il est vrai que les années ont passé, qu'il y a peut-être « tassement » du vote. Mais peut-on vraiment être certain que le vote suivrait les récents sondages, devant le fait accompli de la consultation populaire ? Ceux qui déclarent avoir abandonné, depuis, auraient-ils le sursaut de faire leur croix sur le bulletin au même endroit qu'en octobre 1995 au terme d'une campagne hypothétique ? Ce n'est pas l'enjeu de cette modeste étude. L'idée à retenir est plutôt la suivante : si l'on peut dire de l'ambiance politique au Québec qu'elle est au cynisme ou à la médiocrité, que la richesse semble avoir priorité

sur tout et que les Québécois sont dans un vide constitutionnel, 15 ans après la défaite, Aristote pour sa part ne serait pas surpris, mais simplement un peu inquiet pour nous.

Il nous conseillerait cependant de nous retrousser les manches, d'agir avec prudence et d'éduquer à la vertu plutôt que de céder aux factions. La première leçon pourrait se formuler ainsi : Comme c'est le cas pour l'individu, le premier souci d'une société devrait être celui d'établir le sens de son existence. À ce chapitre, deux choix s'offrent aux Québécois : s'épanouir de façon autonome au sein d'un État et d'institutions faits à leur mesure ou gérer leur déclin politique et démographique, en tant que minorité mal aimée, au sein d'une fédération qui leur est de plus en plus étrangère, en menant des combats d'arrière-garde voués à la stricte préservation d'acquis vulnérables.

Nous sommes appelés à choisir. Aristote nous servirait ce rappel : « Que nécessairement ce soit le même genre de vie qui soit le meilleur pour chaque homme et pour les cités prises collectivement et leurs citoyens, voilà qui est manifeste. » •

Suite du poème de Xénophane¹

par Marc Larochelle

étudiant au baccalauréat en philosophie

Zêta

- 1 Ce par quoi nous connaissons la nature,
Deviens les idoles qu'on érige pour adorer.
- 2 Par contre, toute idole demande sacrifice:
Or, la Terre n'est jamais rassasiée de sang.
- 3 Malgré cela, les sages se disputent
Les miettes de sa peau qui mue.
- 4 Les hommes s'enflent d'orgueil
En possession du fruit que donne l'arbre de la connaissance.
- 5 On meurt pour des Idées qui secouent notre temps:
Tandis qu'une épice lointaine en change les fondements.
- 6 Quand un homme désire être seul à posséder ce que l'autre
convoite,
L'histoire est mise entre parenthèses en raison d'une écorce
rare.
- 7 La soie rend les Colophoniens fous;
Le pourpre les rend malades.
- 8 Le vin sans eau les rend écarlates, l'ennui, verts:
Mais rien ne les rend noirs sinon leur prochain.
- 9 Car si, par malheur, untel se procurait ceci ou cela
Et que son prochain ne l'enviait pas: les dieux existeraient!
- 10 Ce que la Nature dévoile à l'égard de ce vers quoi
Portent les désirs infatigables de l'homme,
11 Se résume en deux mots, réfléchis et mesure:
Celui qui ne craint sa propre faiblesse ne sait faire ni un ni
l'autre.
- 12 Nous ne pouvons entrevoir les profondeurs de la Nature
sans y pénétrer,
Or, il est mieux de laisser les profondeurs de nos désirs
inconnues.

Êta

- 1 Certains animaux meurent pour leurs semblables.
Les hommes, divins à l'égard des bêtes,
- 2 Meurent à peine pour le meilleur d'entre eux:
J'ai connu des bêtes plus fidèles que les hommes;
- 3 Des hommes moins bêtes que des dieux.
Par contre, ni les dieux, ni la bête n'y ont réfléchi.
- 4 Pour des miettes, les hommes deviennent des loups
Pour des honneurs, ils se rendent fous.
- 5 Pour des fables, ils s'enchaînent:
Les hommes aspirent à la connaissance des dieux
- 6 Dans le but d'y entrevoir le bien et le mal,
Mais, faute de trancher, ils déchirent et perdent le tout.

- 7 La réflexion humaine est-elle inutile à l'égard des maux
Qui proviennent de ce vers quoi tendent nos désirs?
- 8 Les hommes sont-ils faits de cire pour fondre sous le regard
Divin:
Ne pouvant se mouvoir librement sans provoquer
- 9 Chez les dieux l'ardente colère qu'excite en eux
La distinction entre le commun et le sacré qu'omettent les
hommes?
- 10 Or, les animaux que l'homme domestique,
En viennent de bon gré à servir leurs maîtres.
- 11 Les animaux raisonnables domestiquent leurs dieux:
Contre un peu de viande, et encore du vin, les dieux
bénissent,
- 12 Mais quoique bienveillants, une fois rassasiés,
La même offrande vaut à l'homme une malédiction.

Thêta

- 1 Nous ne connaissons la Nature comme Celui qui l'a
façonnée.
Nous ne la connaissons pas comme Son Amant.
- 2 Car connaître est une chose, rencontrer une autre:
En effet, celui qui confond ces termes
- 3 Est comme un champ sans moissonneur
Or, ce qui ne se compte pas pourrit l'homme de l'intérieur.
- 4 Quand la Terre se meut et se recouvre de boue,
Quand les montagnes s'érigent et se couvrent de neige,
- 5 Notre entendement se recouvre d'obscurité:
Car le lot de l'homme, c'est l'intelligence;
- 6 Le lot de la Nature est de frustrer celle-ci.
Ses plaisanteries sont amères pour la bouche trop fine.
- 7 Car, quoiqu'ému ou pris d'effroi par le spectacle
De la Nature quand elle se meut, l'espoir du sage le sauve.
- 8 En effet, le sage connaît ce qui dans la Nature ne varie:
Or, quoique l'homme fut à l'égard de la raison, dans le passé,
- 9 Dupe, cruel, bête, ignorant et infantile,
Une fois que la Raison fut manifeste en lui, il la reconnut
comme divine.
- 10 Les hommes découvrent, au très profond de leurs âmes,
Par les lois du désir, la tension qui anime les vivants,
- 11 Aussi le sage réfléchit sur cette tension dans la Nature:
On connaît le désir par l'entremise de l'objet vers quoi il
tend,
- 12 Le sage, lui, s'enivre de la Sagesse,
De lumières en lumières, du désir à l'amour de celles-ci.

¹ Ce texte fait suite aux textes du même auteur intitulés « Le dernier voyage de Xénophane », paru dans le vol. 4, no. 2, et « De la nature », paru dans le vol. 5, no. 1.



Emmanuel Kant et son projet de paix perpétuelle

Une utopie?

par Jean-François Veilleux

étudiant au baccalauréat en philosophie

Plus de vingt ans après la chute du mur de Berlin, le triomphe du rationalisme et de l'esprit critique. qui portait victorieux le capitalisme contre le communisme, et soixante ans après la fin de la Deuxième Guerre mondiale qui fit au moins vingt-cinq millions de morts chez les militaires et plus de quarante-deux millions de victimes civiles, les leaders des plus grandes puissances actuelles font toujours appel à l'espoir pour une paix mondiale¹. Mais l'idée d'un accord universel en faveur de la paix n'est cependant pas nouvelle et date de bien avant le siècle des Lumières, reconnu symboliquement comme celui de l'affranchissement de l'homme des ténèbres par le triomphe du rationalisme et de l'esprit critique. Le 16^e siècle avait déjà édifié le concept d'humanisme grâce à quelques auteurs bien connus ayant réfléchi sur la place de l'homme dans la société et dans le monde : Érasme (1467-1536), Guillaume Budé (1468-1540) ou encore Saint Thomas More (1478-1535). L'humanisme était un mouvement esthétique, philosophique et religieux, caractérisé par un effort à la fois individuel et social pour mettre en valeur l'homme et sa dignité, puis fonder sur son étude un art de vivre par lequel l'être humain pouvait se rendre éternel. L'amour du

« désormais, notre plus grand ennemi, ce n'est plus la nature, c'est bien nos propres actions autodestructrices qui ruinent de plus en plus les chances de survie de l'espèce humaine »

¹ La chancelière allemande Angela Merkel prônait un nouvel « ordre mondial » multipolaire pour résoudre les problèmes actuels comme le terrorisme en invitant les États-Unis à abandonner de leurs compétences au profit d'organisations internationales. La secrétaire d'État américaine Hillary Clinton a appelé l'Europe et l'Amérique à de nouveaux efforts pour « renverser les murs » de l'intolérance religieuse. Le président français Nicolas Sarkozy a invité à « abattre les murs qui, à travers le monde, divisent encore des villes, des territoires, des peuples » et l'ex-premier ministre britannique Gordon Brown à « la fin de la prolifération nucléaire, de la pauvreté extrême et de la catastrophe climatique, grâce à la force des peuples unis dans un effort commun ». Le président russe Dmitri Medvedev a lui aussi appelé à « répondre ensemble aux menaces actuelles, à nous serrer les coudes contre le terrorisme et surmonter ensemble la crise qui nous touche ».

prochain proclamé par la religion chrétienne allait aussi déjà en ce sens.

À l'époque, ces humanistes avaient un désir profond : établir une *République des Lettres*, régie par des savants et des individus originaux se plaçant en marge de la société pour permettre à l'homme d'être libre. On voulait mettre de côté les raisons religieuses de la place de l'homme pour revenir à une éducation inspirée de l'Antiquité (le système des *Humanitas*²) : la grammaire, la rhétorique, les bonnes règles et l'esthétique, les exemples de vertus (héros antiques) et la science (mathématique, géométrie, astronomie, etc.). « Comprendre la propre nature de notre propre pensée » pour éduquer le genre humain, tel était également le but humaniste des Lumières (*Aufklärung*) au 18^e siècle.

Imprégné par ce mouvement qui naissait tout juste alors, le philosophe allemand Emmanuel Kant (1724 -1804) a beaucoup contribué à définir ce courant littéraire, politique et surtout philosophique. La capacité pour l'homme de réfléchir par lui-même sur les principes qui guideront la vie commune, chassant les préjugés religieux et proclamant un appel unanime pour l'usage public de la raison, Kant fut fortement influencé par ces idées pour écrire ses trois œuvres philosophiques majeures : la *Critique de la raison pure*, la *Critique de la raison pratique* et la *Critique de la faculté de juger*. Il est même considéré comme le philosophe à l'apogée du siècle des Lumières dont le fondement était la critique du pouvoir de la raison et de l'autorité.

Désirant répandre la raison chez tous les individus, selon leur nature, Kant avait lui aussi été attiré par la possibilité d'introduire la raison de façon naturelle dans un projet humaniste universel, disons -le franchement, non achevé à ce jour.

Aie le courage de te servir de ton propre entendement (*Sapere aude*)
- Kant

Dans l'essai qui suit, nous suivrons tout d'abord une courte description historique d'un tel projet pour une paix mondiale par les prédécesseurs de Kant pour enfin s'arrêter sur le tout petit livre, mais pourtant œuvre majeure, que fut son *Projet de paix perpétuelle* dans un bref résumé de sa structure et de ses arguments. Abordant les principes et les grandes lignes de la raison pratique, tels que l'impératif catégorique, le concept de respect, d'autonomie et de finalité ou encore les devoirs de l'homme de raison et des limites de sa liberté, nous établirons simultanément quelques faits et statistiques de la société moderne (conflits contemporains, budgets militaires mondiaux, discours politiques des grandes puissances mondiales) pour les confronter à la doctrine moraliste et politique de Kant. Tout cela pour déterminer si les actions, les intentions ou les conséquences des décisions des gouvernements contemporains sont favorables ou condamnables, afin de répondre à la question qui dirige cet écrit : *Est-ce qu'une paix universelle est possible ?* Si oui, est-elle en voie de se réaliser à court terme dans le progrès de l'humanité – que le philosophe Hegel disait continuel et progressivement positif ? Et

² En latin, le terme signifie « nature humaine, culture » ; il est dérivé de *homo*, « homme ».

quelles sont les conditions kantienne qui pourraient permettre la mise en œuvre d'une non-militarisation du monde afin de pouvoir, un jour, vivre dans une paix terrestre universelle et absolue.

Histoire d'un projet de paix universelle

Précédant Kant en proposant une paix perpétuelle pour éviter tout conflit armé, Charles-Irénée Castel (1658-1743), connu sous le nom de l'Abbé de Saint-Pierre, avait déjà écrit vers 1713 un projet pour désarmer les États intitulé : *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*³. Il s'agissait avant tout d'un processus philosophique d'imagination d'un « état de bonheur parfait » pour tous les peuples. Concrètement, il proposait de mettre en place une société européenne avec des structures précises : reconnaissance des frontières actuelles pour ne plus changer la carte de l'Europe, réunion en congrès permanents de vingt-quatre sénateurs ayant chacun une souveraineté et tous les États devaient participer aux dépenses de la société (s'opposant ainsi à l'Empire Ottoman). Ce même auteur, précurseur des Lumières et avant-gardiste de la démocratie moderne, publia aussi un livre intitulé *Discours sur la polysynodie* dans lequel il démontrait que la pluralité des conseils étaient la forme de ministère la plus avantageuse pour un Roi et son royaume. Quant à son livre sur la paix, selon l'auteur Victor Delbos⁴, Leibniz (1646-1716) le considéra comme une véritable utopie. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) s'empara alors du projet et publia un essai en ce sens en 1761, tout juste avant

son *Contrat social*, puis un autre posthume paru en 1782 dans lequel il affirmait que la liberté ne pouvait pas venir des États despotiques et des souverains, mais seulement d'une république européenne où l'on se fait sur le consensus des peuples. Un peu plus tard, et précédant de peu Emmanuel Kant, c'est le poète et théologien Johann Gottfried von Herder (1744-1803) qui proposera un *Projet de paix perpétuelle* dans ses *Lettres pour l'avancement de l'Humanité* (1793-1797), un projet quand même différent de celui de l'Abbé dont il critique l'œuvre. Inspiré par tous ces écrivains et philosophes, Kant reprit ces idées et poursuivit le projet de cette politique occidentale dans son *Projet de paix perpétuelle* qui aura consisté, en fait, en un cours écrit et publié en 1795 (tellement populaire que son éditeur en publia, l'année suivante, une deuxième édition et une traduction française). Toutefois, il aura fallu attendre le XXe siècle pour la mise en place d'un tel projet humaniste.

La philosophie kantienne

Publiée alors que Kant avait déjà soixante ans, la *Critique de la raison pratique* est une de ses œuvres importantes, car c'est elle qui aura pu enfin, à la suite de sa critique théorique, prendre position dans le concret parmi les potentialités illimitées de la vie humaine. La philosophie kantienne voulait trouver une solution pour faire un lien efficace et applicable entre la liberté et la moralité. Étant donné que la dignité de l'homme repose dans sa pensée, sa conscience, sa capacité de réfléchir et de créer un monde à l'intérieur du monde même, c'est

³ En histoire, la Paix perpétuelle désigne l'interdiction proclamée en 1495 de mener des guerres privées au sein du Saint-Empire romain germanique ou désigne le traité conclu en 1516 entre la France et les cantons helvétiques de l'époque. En philosophie, la Paix perpétuelle renvoie à une œuvre et un concept de Kant.

⁴ Victor Delbos, *Les idées de Kant sur la paix perpétuelle* (Nouvelle Revue, T. 119).

dans l'action réelle que l'humanité peut se réaliser entièrement. Kant se demandait aussi si nous étions totalement déterminés par la nature et nous encourageait donc à cesser de voir celle-ci comme une entité mécanique, car le déterminisme total implique l'absence de liberté, ce qui n'est pas le cas chez l'être humain du moins. Cette idée va dans le même sens que l'idéal romantique, c'est-à-dire comme si la nature était insensible au sort de l'homme et que nous devons agir seuls. Pour rétablir et préciser l'essence de la liberté humaine, il faut, par contre, appliquer le principe de responsabilité qui vient avec l'usage de la raison, car pour Kant, *est libre celui qui est tout d'abord responsable*. En conséquence, l'ultime fin de la nature, c'est bien la liberté de l'homme, poussé à se créer un monde hors de la nature, telle une extension de la liberté. Dans toute société organisée, les individus doivent contribuer - par l'usage de leur raison à des fins pratiques (comme lorsque l'on veut réaliser ses propres fins morales) - à démontrer explicitement l'essence de la liberté humaine par cet effort d'accomplissement et de réalisation dans une vision collective. Ayant placé les fondements rationnels au cœur de nos choix, Emmanuel Kant a donc voulu, par son écrit sur la *Paix perpétuelle*, consolider sa philosophie de la raison pratique à caractère davantage individualiste par la complémentarité d'une doctrine politique, un parachèvement dans un but plutôt universel et communautaire. Car désormais, notre plus grand ennemi, ce n'est plus la nature, c'est bien nos propres actions autodestructrices qui ruinent de

plus en plus les chances de survie de l'espèce humaine.

On peut faire la guerre seul, mais pas la paix.
- Mgr Jean Benjamin Sleiman.

Bref résumé du traité et réalité actuelle

Divisé en dix parties, cet essai de Kant se veut un très court résumé de sa doctrine politique et ce, grâce à six articles préliminaires exposant *comment on peut éliminer les causes de guerre*, trois articles subséquents établissant *les conditions définitives de la paix perpétuelle entre les nations* ainsi qu'un article secret qui se veut un appel aux gouvernements - « qui ne parviennent jamais à se lasser de la guerre » (Kant) - en faveur d'une consultation des philosophes. Voici les détails principaux de la première section accompagnés de réflexions sur la situation politique de notre sombre période actuelle :

1^{er} article : *Aucun traité de paix ne doit valoir comme tel si une restriction mentale donne matière à une guerre future*. En d'autres mots, il est totalement immoral de faire une promesse dont on sait qu'on ne pourra pas la tenir, comme c'est pourtant le cas assez souvent dans le conflit Israélo-Palestinien notamment. Il serait temps que les dirigeants tiennent leur parole dans les efforts soi-disant sincères de dialogues pour la paix. Il est aussi absurde pour Kant de placer « le véritable honneur de l'État dans l'accroissement continu de sa puissance, par tous les moyens [...] ». De nos jours, le philosophe aurait donc dénoncé rapidement les pays qui tentent toujours d'acquérir la bombe atomique ou ceux qui étalent leur arsenal armé devant le peuple lors de leurs fêtes nationales.

2^e article : *Aucun État indépendant (petit ou grand, peu importe ici) ne saurait être acquis par un autre État par héritage, échange, achat ou donation.* Voilà un article fort intéressant, mais qui, je crois, n'a plus vraiment de répercussions aujourd'hui. Le temps des conquêtes sanglantes par des empires colonialistes, comme l'ont connu le Québec et de nombreux pays dans le monde est passé; il n'a plus de raison d'être dans ce village global où les frontières tendent de plus en plus à disparaître. Il est vrai que l'esclavage subsiste toujours, mais il n'en va plus de l'implication d'États étrangers dans les pays concernés. En d'autres mots, l'idéal kantien propose qu'« il est une société d'hommes, et nul autre que lui n'a d'ordre à lui donner, ni ne doit en disposer. [...] Aucun droit sur un peuple n'est pensable »⁵. Nous y reviendrons plus précisément à l'article cinq.

3^e article : *À terme, les armées permanentes (miles perpetuus) doivent être abolies.* Il serait difficile d'être plus clair que cet impératif totalement pertinent, cohérent et plus que jamais nécessaire. Les coûts engendrés pour la défense d'un pays ou son offensive sont hallucinants. En 2008, les dépenses militaires mondiales ont battu un record avec un total de 1 464 milliards de dollars, où bien entendu, les États-Unis d'Amérique à l'humeur belliqueuse « s'adjugent de loin la plus forte part du total », soulignait l'Institut international de recherche pour la paix de Stockholm. Par ailleurs, « dans un imposant rapport de 420 pages intitulé *Investir dans la diversité culturelle et le dialogue*

interculturel, l'UNESCO fait valoir que les industries des médias et de la culture représentent plus de 7% du PIB mondial avec des recettes annuelles de 1 300 milliards US, presque le double de celles du tourisme international, estimées à 680 milliards »⁶. C'est donc dire qu'on investit davantage dans l'armée que dans la culture. Mise à part cette totale aberrance du système qui contrevient à la consigne de faire du monde une société meilleure, Kant souligne aussi qu'être payé ou rémunéré pour tuer ou être tué « paraît impliquer l'utilisation d'hommes comme de simples machines, d'instruments aux mains d'un autre (de l'État) [...] » ce qui est loin d'être en adéquation avec les droits fondamentaux. De plus, l'argent a toujours été « l'instrument de guerre le plus évident », mais rares sont les personnalités publiques et politiques qui osent s'en offusquer.

4^e article : *On ne doit pas contracter de dettes publiques pour faire face aux querelles extérieures de l'État.* Pour Kant, la facilité d'une telle démarche « semble inhérente à la nature humaine ». Encore une fois, il s'agit d'une recommandation morale qui n'est pas du tout suivie par nos gentils voisins du sud ou même par le gouvernement canadien de Stephen Harper. Rappelons qu'aux États-Unis, où le déficit équivalait à 1 750 milliards en 2009, la guerre en Irak a coûté plus de 3 000 milliards de dollars, à raison de six milliards par mois. Selon Joseph Stiglitz, auteur avec Linda Bilmes (professeur à Harvard) d'un livre intitulé *La guerre à trois mille milliards de dollars*, les dépenses américaines

⁵ Kant, *Projet de paix perpétuelle*, p. 10.

⁶ <http://www.cyberpresse.ca/arts/200911/03/01-918044-investir-en-culture-pour-dompter-la-crise.php>.

consacrées à la guerre en Irak s'élevaient à plus de 12,5 milliards par mois en 2008. Avec l'Afghanistan, ce total atteint 16 milliards mensuels, soit le budget annuel de l'ONU⁷.

5^e article : *Aucun État ne doit s'ingérer de force dans la constitution et le gouvernement d'un autre État.* Il serait peut-être nécessaire d'analyser une certaine forme d'exploitation abusive des richesses par des puissances étrangères, comme le pétrole en Irak par les États-Unis ou ce qui arrive à l'Afghanistan, des pays qui se voient imposer des valeurs occidentales, des marches à suivre sans doute incompatibles avec leur développement interne et historique, lésant ainsi leurs droits en tant que peuples libres. D'autres pays comme le Liban, la Syrie et certains pays africains mériteraient aussi une étude internationale sur l'ingérence que font subir les grandes puissances mondiales actuelles.

6^e article : *Aucun État en guerre avec un autre ne doit se permettre des actes d'hostilité tels qu'ils rendraient impossible la confiance réciproque, une fois la paix rétablie : recrutement d'assassins ou d'empoisonneurs, violation de la capitulation, instigation à la trahison dans l'État avec lequel il est en guerre.* Plus on avance, moins il y a de chances qu'on trouve finalement un article respecté par les États contemporains. En effet, ces « stratagèmes indignes » sont encore aujourd'hui utilisés au sein des tactiques militaires telles que l'empoisonnement (rapports de la Russie avec ses journalistes / ses espions), ou encore la mobilisation d'assassins comme c'est le cas en Irak avec la société controversée américaine

Blackwater. Pour Kant, « la guerre n'est que le triste expédient pour faire valoir son droit par la force [...] et ne saurait avoir le statut de châtement entre États ».

En résumé de cette première section suffisante à prendre position, certains de ces articles (1, 5 et 6) nécessitent selon Kant une « abrogation immédiate », ce qui comme nous l'avons vu, est loin d'être accepté par tous nos dirigeants. Pour faire court à propos de la seconde section, Kant insiste sur le fait qu'il faut absolument que le gouvernement des États soit républicain pour assurer un pouvoir par le peuple. En ce sens, un gouvernement mondial régissant seul le monde ne peut être concevable, car cela mènerait inévitablement à une forme de despotisme. Ensuite, deux éléments assureraient la paix à l'échelle internationale dans la pratique selon Kant : (1) la somme des diplomaties européennes (discussion, tractation, négociation, etc.) et (2) le travail des professionnels de la paix (diplomates, ambassadeurs, etc.). Plusieurs recommandations de Kant ont finalement été mises en pratique : l'Union Européenne repose sur les bases de la philosophie des Lumières et l'Organisation des Nations Unies, créée en 1945, est une institution internationale qui gère les conflits mondiaux. Plaçant la diplomatie, une autre vertu des Lumières, au sein des rapports entre ses membres, l'ONU préconise un équilibre raisonnable et la recherche constante de la paix par des consensus entre les grandes puissances mondiales et les pays émergents. Cependant, de

⁷ <http://trends.rnews.be/fr/economie/politique-economique/12-1635-44972/irak--le-vrai-cout-de-la-guerre---6-000-milliards-de-dollars.html> .

nos jours, il se trouve que les rapports entre les nations du monde semblent davantage se régler « par la violence et la ruse et que les traités de paix ne sont guère que des trêves »⁸ comme s'ils étaient toujours à l'état de nature. Il fallait donc qu'une société des nations fondée sur le droit prenne place sur l'échiquier mondial, une figure représentée par l'institution de l'ONU, comme l'avait prédit Kant par son désir de voir une *République universelle des peuples*.

Dans son œuvre *Métaphysique des mœurs*, parue un an plus tard que son traité de la paix, Kant accordait déjà à la *doctrine du droit* une primauté indéniable dans les premiers principes de sa théorie : « *Le droit est l'ensemble des conditions permettant de concilier notre libre arbitre (Willkür) avec celui d'autrui suivant une loi universelle de liberté* ». Cependant, pour rester cohérent avec les revendications kantienne, il faudrait absolument que le droit à l'armement ou une certaine forme de liberté en ce qui a trait aux décisions du marché mondial régi par les plus grands de ce monde soit pertinent avec le progrès positif tant recherché par la communauté humaine.

Un jour viendra où le droit sera le souverain du monde.
– Montesquieu

L'*impératif catégorique*, c'est-à-dire de vouloir universaliser nos actions pour en connaître leur utilité et leur moralité est ici fort utile pour déterminer quelles actions choisir. Par exemple : « La mise en place d'un bouclier spatial antimissile

et celui d'une bombe nucléaire capable de frapper des bunkers souterrains sont parmi les projets prioritaires du Pentagone »⁹. Serait-il vraiment acceptable pour un pays d'augmenter sa puissance militaire, mais de priver les autres de le faire ou d'accuser un autre État d'accélérer la course aux armements alors que le premier fait lui-même la promotion de technologies destructrices ? L'*impératif catégorique* suppose également que bombarder un autre pays suggère que l'attaquant est d'accord pour vivre sous un pareil régime de peur et de dormir potentiellement sous une pluie de centaines de milliers de bombes. Dans le même sens, d'autres principes de la philosophie morale de Kant font écho à ce désir inhérent à la philosophie pratique pour transformer le monde en bien. À la suite d'une philosophie éclairée cherchant à penser par soi-même, c'est-à-dire une maxime de la pensée sans préjugé, vint alors la maxime de la pensée élargie : penser en se mettant à la place de l'autre. Nous reviendrons plus tard sur la troisième forme de maxime. Or, de nos jours, les perspectives militaires mises de l'avant par les gouvernements font état d'une terrible réalité en train de miner l'espoir d'une paix universelle.

En ce sens, il est impératif pour l'avenir du monde que soit détruites toutes les armes nucléaires, que la faim dans le monde qui touche un milliard d'individus soit éradiquée – car disons-le franchement, c'est d'un problème de distribution et non de production dont il s'agit – que les pays riches cessent de fabriquer des armes et de les

⁸ Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, J. Vrin. Avant-propos par J. Gibelin, p. 11.

⁹ *La Presse*, 16 septembre 2005.

vendre aux pays pauvres¹⁰. Nombreuses sont les actions morales qui devraient s'imposer au sein des rapports entre les nations pour en arriver à cette paix qui signifiait, pour Kant, « la fin de toutes les hostilités »¹¹. Tout cela afin d'éviter le genre d'impertinence gouvernementale comme lorsque Nixon disait : « Seule la droite peut faire la paix ! » ou « J'estime que cette dynamique positive va se poursuivre et se renforcer » proclamait le président russe Vladimir Poutine se félicitant du fait que son pays ait vendu pour plus de six milliards d'armes dans le monde en 2005. Comment peut-on espérer des solutions définitives efficaces en faveur de la paix quand nos politiciens affirment de telles choses ?

C'est ainsi que prend place la troisième maxime des Lumières, c'est-à-dire de toujours penser en accord avec soi-même : *la pensée conséquente*. Dans le cas d'une politique mondiale basée sur le droit de s'armer pour se défendre, si chaque individu croit bien agir envers lui-même en acquérant ou en fabriquant des armes (l'un des trois marchés mondiaux les plus lucratifs avec celui des produits pharmaceutiques et celui clandestin de la drogue) pour son bien-être, s'ensuit une escalade de dépenses militaires fortement alimentée par les menaces terroristes et la peur générée par les médias. Dans cette perspective, les contractants de la « paix armée » ne respectent pas les préceptes kantien et ne favorisent pas du tout la disparition de la guerre. Il serait aussi urgent de rétablir la primauté des conséquences sur le plan de

l'évaluation morale, car non, *il n'y a pas que les intentions qui comptent*. D'ailleurs, l'avenir nous dira si l'Iran et son programme nucléaire civil respectent cette consigne de la pensée conséquente.

En conclusion, malgré l'apport des Lumières d'un optimisme envers l'avenir et de la dignité par le respect des hommes entre eux dans un esprit kantien, beaucoup reste encore à faire. La *Paix perpétuelle* est donc possible si des mesures concrètes sont prises, entre autres de la part des États qui fabriquent et vendent des armes, ou de ceux qui provoquent des conflits. L'*Aufklärung* proclamait l'importance de la liberté et le courage de penser par soi-même en ne se fiant pas qu'à l'autorité, mais dans le cas qui nous concerne, ce sont parfois les hautes autorités elles-mêmes qui instituent des politiques guerrières et destructrices (Israël utilise même des bombes à phosphore, pourtant interdites par la convention de Genève). Les faits parlent d'eux-mêmes : après au moins 350 milliards de dollars investis par les États-Unis, *une somme qui aurait pu sauver le monde, mais qui n'a servi qu'à contribuer à le détruire*, tout porte à croire que les politiques mondiales sont en faveur de la guerre, nerf du capitalisme.

Mais que pouvons-nous faire en tant que citoyens dans ce genre de circonstances ? Surtout que Kant préconisait l'impossibilité de la révolte. Une autre idée forte du siècle des Lumières considérait que l'humanité s'en allait toujours vers le meilleur, le plus pacifié. On croyait à un progrès constant, une amélioration continue et perpétuelle de l'homme.

¹⁰ Nous savons que 80 à 90% des armes vendues dans le monde proviennent du G8, ce qui représente un budget de 646 milliards \$ par année (*La Presse*).

¹¹ Kant, *Projet de paix perpétuelle*, 1^{er} article, p. 9.

Comment peut-on encore accorder de l'importance à ce concept lorsqu'on réalise que plus la technologie avance, plus les chances de survie de notre espèce diminuent ?

À savoir si l'homme naît avec des instincts violents et agressifs, il serait également intéressant de se pencher sur la question, mais pour l'instant, il nous est possible de mettre en pratique, par la morale et la politique, notre raison en établissant des critères ou des comportements sociaux à adopter. Kant ne voulait pas opposer « sensibilité » et « rationalité », mais bien soupeser la place de chacun dans les choix de la vie. D'autres auteurs poursuivirent son œuvre après sa mort, particulièrement Hegel qui revendiquait lui-aussi une attitude s'élevant au-delà de la particularité individuelle, c'est-à-dire un comportement en faveur d'une unité internationale, et non au profit d'une seule nation. Tous les peuples *doivent* trouver des chemins communs d'entente afin que la liberté de tous ne soit jamais brimée. Chacun devrait traiter son voisin comme lui-même, voyant *l'humanité en tout homme*, mais nous sommes bien loin de l'idéal kantien où une personne fait le bien avant même de se poser la question avant d'agir. La lutte contre l'aveuglement, l'imposture et la superstition, la rupture avec les conventions et les traditions religieuses ont été majoritairement victorieuses, mais est-il possible que l'humanité n'ait toujours pas réussi à passer « de l'âge enfant à l'âge adulte » par l'usage de sa raison, dans l'exercice effectif d'une philosophie pratique en vue de la meilleure cohabitation possible et l'établissement d'une paix mondiale éternelle ? ●

Bibliographie

- KANT, Emmanuel, *Projet pour la paix perpétuelle de Kant*, nouvelle traduction de l'allemand par Karin Rizet, postface de Jérôme Vérain, Paris, Mille-et-une-nuits (no. 327), 2001, 95 p.
- (Collectif), *La philosophie politique de Kant*, Paris, P.U.F., 1962, 185 p.
- (Collectif coordonné par Hervé Guineret), *Analyses et réflexions sur Kant, vers la paix perpétuelle*, Paris, Ellipses, 2002, 190 p.
- LABERGE, Pierre, Guy LAFRANCE et Denis DUMAS, *L'année 1795 – Kant, essai sur la paix*, Paris, Librairie philosophique, 1997, 405 p.
- KANT, Emmanuel, *Projet de paix perpétuelle, esquisse philosophique 1795*, traduction par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1990, 87 p.
- Revue *Le Point* (Hors Série) « Spinoza, Kant, Hegel », Septembre/Octobre 2006, 100 p.

http://fr.wikipedia.org/wiki/Vers_la_paix_perpétuelle

http://fr.wikipedia.org/wiki/Charles-Irénée_Castel_de_Saint-Pierre

http://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottfried_von_Herder

http://www.journeedelaphilosophie.ca/2009/7_paix_fl/PhiloDay_Paix.html

<http://actualites.ca.msn.com/international/cp-article.aspx?cp-documentid=22764176>

Comme disait le philosophe Wilhelm Windelband (1848-1915) dans son premier ouvrage, il faut « consacrer tout notre effort à réaliser la fin suprême de l'Univers : le règne de la liberté dans la moralité et à conserver la foi en l'ultime et providentiel accord de la vertu et du souverain bien ».

La paix vaut encore mieux que la vérité.
– Voltaire



Habermas et le système des droits

Une reconstruction moderne du droit positif
par Nathalie Giguère
étudiante à la maîtrise en philosophie

Le parcours philosophique de Jürgen Habermas le conduit à passer d'une théorie discursive de la morale, à savoir l'éthique de la discussion, à une théorie délibérative de la démocratie et du droit. En développant sa théorie du droit et de la démocratie, Habermas n'abandonne pas l'éthique de la discussion. Bien au contraire, la théorie du droit et de la démocratie complète justement l'éthique de la discussion. Effectivement, la théorie du droit transpose le principe de la discussion, qui s'applique d'abord à une éthique personnelle gouvernant l'action individuelle, à un niveau d'application beaucoup plus large. Dans la théorie du droit et de la démocratie, le principe de la discussion se transforme pour s'appliquer à une éthique sociale qui gouverne et régule la société. Dès lors, pour appliquer le principe de la discussion à la société, la

« Constituant à la fois un système de savoir et un système d'action, le droit peut compenser les faiblesses d'une morale rationnelle »

médiation du droit devient nécessaire. C'est pourquoi Habermas, dans *Droit et démocratie*, s'intéresse au renouvellement de la conception du droit positif dans le contexte démocratique contemporain. Pour ce faire, il utilise la théorie de

la discussion pour réaliser cette reconstruction du droit positif moderne. L'objectif visé dans le présent article consiste à examiner cette reconstruction du droit positif moderne qu'entreprend Habermas en analysant le système des droits auquel il aboutit.

Je présenterai d'abord de quelles façons le droit positif peut

compenser les déficits de la morale rationnelle, qui se révèle inadaptée à un contexte post-métaphysique. Face aux insuffisances de la morale comme mécanisme de régulation sociale, Habermas développe une conception du droit dans laquelle le

droit se présente comme médium de l'intégration sociale. Le droit positif se présente alors comme un complément fonctionnel de la morale rationnelle. Habermas établit un rapport complémentaire entre la morale rationnelle et le droit positif. Cette complémentarité du droit et de la morale conduit à une redéfinition du principe de discussion qui se divise en principe moral et en principe démocratique. Le recours au principe de la discussion pour fonder le système des droits met en lumière l'importance de l'autonomie, des droits de l'homme et de la souveraineté populaire. En fait, la reconstruction du droit équilibre l'autonomie privée et l'autonomie publique selon une relation particulière de réciprocité de telle sorte qu'est mis en lumière le lien interne rattachant les droits de l'homme à la souveraineté populaire.

Le droit positif comme complément fonctionnel de la morale rationnelle

Avec l'effondrement des fondements métaphysiques, l'étroite relation entremêlant le droit, la morale et la moralité sociale s'effondre également. Les sociétés post-métaphysiques sont marquées par un pluralisme des visions du monde et conséquemment par une désintégration des visions du monde inclusives et des éthiques collectives ayant une force d'obligation. Dès lors, s'enclenchent des processus de différenciation qui se manifestent au plan du savoir culturel et au plan des institutions. D'un côté, au plan du savoir culturel, les questions morales et éthiques et les questions juridiques se dissocient et d'un autre côté, au plan des institutions, le droit positif se dissocie des mœurs et des coutumes qui se

présentent désormais comme de simples conventions.

La morale rationnelle, spécialisée dans les questions de justice, vise l'évaluation impartiale des conflits pratiques ayant une portée morale. Par conséquent, elle rend possible un savoir utile à l'orientation dans l'action, mais ce savoir ne dispose pas nécessairement à l'action. La morale rationnelle réfère à la pratique seulement dans le système culturel sous la forme d'un savoir, sous celle d'une morale culturellement flottante. En effet, la morale rationnelle renvoie à une forme de savoir concernant les actions possibles, mais sa référence pratique est conditionnelle à la motivation disposant à l'action. Selon la morale rationnelle, lorsqu'une personne agit moralement, elle doit parvenir à s'approprier adéquatement ce savoir pour être à même de le faire passer dans la pratique. La référence pratique de la morale rationnelle n'entretient aucun contact avec les institutions veillant à la satisfaction effective des attentes morales. La référence pratique de la morale rationnelle ne repose donc que sur un processus de socialisation qui intériorise en quelque sorte les principes moraux de telle sorte que se développe un type particulier de compétences très exigeantes disposant le sujet agissant moralement à opérer ce passage incertain du savoir à la pratique. La morale rationnelle place donc la personne face à des exigences à la fois cognitives, motivationnelles et organisationnelles.

Selon Habermas, le droit compense les faiblesses de la morale rationnelle en dégageant la personne

agissant moralement de ces exigences inouïes. En fait, la morale rationnelle est complétée dans l'efficacité pratique par la voie de l'institutionnalisation d'un système juridique. Constituant à la fois un système de savoir et un système d'action, le droit peut compenser les faiblesses d'une morale rationnelle présente avant tout en tant que système de savoir. D'une part, le droit constitue un système de savoir dans la mesure où il peut prendre la forme d'un texte dans lequel on retrouve certaines propositions et interprétations normatives. D'autre part, le droit constitue un système d'action dans la mesure où il peut prendre la forme d'une institution puisqu'il constitue un ensemble de régulations pratiques. Les propositions juridiques ont une efficacité pratique immédiate parce que le droit acquiert une force d'obligation au plan institutionnel.

Le passage du savoir à la pratique demeure incertain dans la morale rationnelle en raison des trop fortes exigences qui incombent aux personnes. En effet, de lourdes exigences pèsent sur la morale rationnelle qui tend à se réduire à la conscience subjective. Le droit compense les faiblesses fonctionnelles de la morale rationnelle en dégageant la personne qui agit moralement des exigences cognitives, motivationnelles et organisationnelles qui pèsent sur elle. Je vais expliquer de quelle manière le droit absorbe chacune de ces exigences.

Premièrement, la morale rationnelle place la personne devant une forte exigence cognitive. Le fait que la morale rationnelle soit d'abord et avant tout un système de savoir implique, en quelque

sorte, qu'elle se limite à fournir une procédure permettant l'évaluation impartiale des conflits pratiques ayant une portée morale. Par conséquent, l'applicabilité de la morale rationnelle demeure une entreprise incertaine en raison du degré d'abstraction de ses normes hautement généralisées qui n'établissent aucunement un catalogue d'obligations ou un ordre hiérarchique de normes. Il en résulte que l'action doit être orientée sur la base de principes très abstraits qui tendent à surmener la capacité analytique de la personne. La capacité analytique de l'individu est surchargée par les problèmes de justification et d'application de ces principes. « C'est la factualité de la mise en œuvre du droit qui va absorber cette indétermination cognitive »¹. Cette indétermination cognitive affectant les jugements moraux lors de l'application des principes est compensée par le droit qui tranche les conflits. En effet, du point de vue cognitif, le système du droit dégage la personne de l'exigence d'une formation d'un jugement moral propre. Pour ce faire, le système du droit, en fixant la valeur juridique des normes, enlève aux personnes juridiques le pouvoir de définir les critères discriminant la légalité de l'illégalité. Les conflits pratiques, relatifs aux diverses interprétations possibles quant à l'application des normes valides, sont alors réglés par les cours de justice qui tranchent les débats sur la base de normes ayant une valeur juridique.

Deuxièmement, la morale rationnelle place la personne devant une forte exigence motivationnelle en la chargeant de lourdes attentes par rapport à la

¹ Jürgen Habermas, *Droit et démocratie : entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 2001, p. 132.

force de sa volonté. La morale rationnelle n'a d'effectivité pratique qu'à la condition que la personne dispose d'une motivation suffisante incitant à l'action morale guidée par des principes connus. La personne est donc supposée trouver la force d'agir selon ses intuitions morales. Il résulte de la morale rationnelle une incertitude motivationnelle quant à l'action guidée par des principes connus. Cette incertitude motivationnelle va être absorbée par la factualité de la mise en œuvre du droit. En fait, le pouvoir de sanction dont dispose le droit permet à ce dernier de compenser les faiblesses de la volonté que présentent les personnes. « Dans la mesure où une morale rationnelle n'offre pas aux motifs et aux attitudes de ses destinataires d'ancrage suffisant, elle est dépendante d'un droit qui contraigne à un comportement conforme aux normes sans intervenir sur les mobiles et les attitudes »². En effet, par la menace de sanctions vis-à-vis des comportements déviants par rapport à une norme valide, le droit, dans sa forme coercitive, comble adéquatement les attentes normatives des personnes qui n'ont plus qu'à s'en tenir à un calcul prudent des conséquences de leurs actions.

Troisièmement, la morale rationnelle place la personne devant une forte exigence organisationnelle. Cette exigence organisationnelle concerne le problème de l'imputabilité des obligations, conséquence du caractère universaliste de la morale rationnelle. Les orientations axiologiques universalistes propres à la morale rationnelle ont pour conséquence les décalages qui

s'opèrent entre les exigences morales et les contraintes organisationnelles. Les exigences morales ne peuvent être satisfaites qu'au moyen de dispositifs organisationnels. C'est pourquoi, d'un point de vue fonctionnel, la morale rationnelle doit être complétée par le droit. À propos du problème de l'imputabilité des obligations, le droit peut produire un système d'imputation qui renvoie à la fois à des personnes juridiques et à des institutions. Le droit représente un système d'action susceptible de se substituer à d'autres institutions. Basant son efficacité pratique uniquement sur un processus de socialisation et sur la conscience des personnes, la morale rationnelle n'a d'autre choix que d'être limitée à un faible rayon d'action. D'un point de vue fonctionnel, pour que ce faible rayon d'action s'ouvre sur les autres domaines d'action, la morale doit s'affilier à un système juridique.

La thèse de la complémentarité du droit positif et de la morale rationnelle

Contre une fondation morale du droit, Habermas entrevoit plutôt un rapport de complémentarité entre le droit et la morale. D'ailleurs, la manière dont le droit compense les faiblesses fonctionnelles de la morale rationnelle illustre très bien ce rapport de complémentarité entre le droit et la morale. En tant que complément fonctionnel de la morale, le droit ne se présente pas comme étant moralement neutre. Pour clarifier cette relation complémentaire du droit et de la morale, Habermas établit d'abord la distinction entre les règles juridiques et les règles morales, qui constituent toutes les deux des normes universelles d'action. Habermas explique de quelle manière les règles juridiques se distinguent

² Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 132.

des règles morales tout en conservant un rapport complémentaire. En fait, dans un contexte post-métaphysique, bien que les règles juridiques et les règles morales se différencient, ces règles forment deux types distincts de normes pratiques, mais qui entretiennent entre eux un rapport de complémentarité. C'est cette relation de complémentarité entre la morale autonome et le droit positif qu'il faut à présent expliquer.

En fait, une référence à la morale s'inscrit à même le droit positif, sans toutefois que cette référence à la morale n'établisse une hiérarchie normative qui placerait la morale au-dessus du droit. Cette référence à la morale se manifeste à travers les éléments qui constituent la légitimité de la validité juridique. Effectivement, pour prétendre à la légitimité, le droit doit rester en accord avec la morale. Un ordre juridique ne doit pas entrer en contradiction avec les principes moraux. L'ordre juridique doit plutôt compléter une morale devenue autonome.

Il ne faut pas concevoir la portée du droit et de la morale d'une manière trop étroite qui les cantonne dans des domaines de compétence trop limités. D'une part, la portée du droit ne se limite pas seulement aux domaines d'interaction médiatisés par des institutions. D'autre part, la portée de la morale ne se limite pas seulement aux relations sociales dans lesquelles la responsabilité personnelle est impliquée. Il faut outrepasser cette limitation qui tend à séparer les domaines d'application privé et public. En effet, l'adoption idéale du sens universel de la validité propre aux règles morales doit être

portée également au niveau d'une pratique publique. Il serait assez contre-intuitif, selon Habermas, de vouloir diviser les domaines de compétence de la morale et du droit. En effet, dans nos sociétés complexes, pour que la morale puisse parvenir à une certaine effectivité, elle doit être traduite dans les termes du code juridique parce que seul le médium du droit permet d'établir des relations moralement requises de respect réciproque. Face aux insuffisances de la morale comme mécanisme de régulation sociale dans un contexte post-métaphysique, Habermas développe une conception du droit dans laquelle ce droit se présente comme médium de l'intégration sociale. Toutefois, le droit positif ne doit pas être subordonné à la morale.

Le principe de la discussion : un principe moral et un principe démocratique

Comment faut-il comprendre le principe de discussion, déterminant pour la légitimation du droit, dès lors qu'il ne coïncide plus obligatoirement, en raison de la complémentarité du droit et de la morale, avec le principe moral ?³

Dans le cadre de l'éthique de la discussion, Habermas n'a pas établi une distinction suffisante entre le principe de discussion et le principe moral. « Le principe de discussion n'élucide que le point de vue selon lequel les normes d'action en général peuvent être fondées en raison de manière impartiale »⁴. Le fait d'introduire le principe de discussion présuppose que l'évaluation des questions pratiques en général peut s'effectuer

³ Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 484.

impartialement et rationnellement. Le principe de la discussion réfère à des règles de l'argumentation. Il faut alors distinguer les règles selon lesquelles les questions pragmatiques, éthiques et morales peuvent trouver réponse dans différents types de discussions pouvant être réglées procéduralement.

La théorie de la discussion développée par Habermas rencontre un problème de délimitation lorsqu'il s'agit d'établir son rapport au droit et à la morale. Lorsque le principe de discussion sert à expliquer le sens de l'appréciation impartiale des questions normatives de toutes sortes, conséquemment, la limite entre la fondation des normes d'action en général et la fondation des normes morales en particulier tend à s'estomper. En fait, il faut que le contenu normatif du principe de discussion soit suffisant pour qu'une appréciation impartiale des normes d'action soit possible.

Le principe de discussion ne doit pas coïncider avec le principe moral sinon la seule source de légitimation du droit serait ultimement le principe moral. Selon Habermas, « il faut situer le principe de discussion à un niveau d'abstraction encore plus neutre par rapport à la distinction entre morale et droit »⁵. En fait, le principe de discussion en tant que tel doit être indifférent à la morale et au droit. Le principe de discussion se scinde désormais en principe moral et en principe démocratique. Habermas formule le principe de discussion comme suit : « sont valides les normes d'action auxquelles toutes les personnes susceptibles d'être concernées

pourraient consentir en tant que participants à des discussions rationnelles »⁶. Puisque cette formulation du principe de discussion ne fournit aucune spécification concernant les normes d'action et concernant les différentes discussions rationnelles, Habermas profite de cette marge d'incertitude pour spécifier davantage le principe de discussion afin d'en déduire à la fois un principe moral et un principe démocratique.

*Le principe de la discussion se décline désormais en principe moral et en principe démocratique : en principe de règlement discursif des questions de validité dans le cadre d'interactions simples d'un côté, en principe de formation discursive et autonome de la volonté commune de l'autre*⁷.

En fait, l'applicabilité du principe moral de la discussion dépend du principe démocratique de participation à la formation de l'opinion et de la volonté. Le principe de la discussion doit subir une institutionnalisation sous la forme d'un système de droits afin de garantir à tous les citoyens une égale participation aux processus de la production des normes.

Habermas établit plusieurs critères discriminants permettant de mieux cerner la distinction qu'il effectue entre le principe démocratique et le principe moral. Le principe moral et le principe démocratique se distinguent d'après leurs niveaux de référence et d'après les normes d'actions auxquelles ils réfèrent.

4 Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 125.

5 *Ibid.*, p. 490.

6 *Ibid.*

7 Yves Cusset, *Habermas : l'espoir de la discussion*, Paris, Michalon, 2005, p. 101.

Le principe démocratique et le principe moral se distinguent d'abord d'après leurs niveaux de référence. Le principe démocratique ne se situe pas au même niveau d'abstraction que le principe moral. En fait, le principe démocratique et le principe moral n'ont pas les mêmes référents et ils réglementent des matières différentes. D'une part, le principe moral « fonctionne comme règle d'argumentation destinée à trancher rationnellement les questions morales »⁸. Le principe moral ne sert exclusivement qu'à former des jugements. Il renvoie donc à l'argumentation et aux règles d'argumentation. D'autre part, « le principe démocratique doit établir une procédure d'institution légitime du droit »⁹. En effet, le principe de discussion prend la forme d'un principe démocratique lorsqu'il s'agit d'une institutionnalisation juridique qui confère une force légitimante au processus d'instauration du droit. En fait, le principe de discussion résulte de l'intrication du principe de la discussion et de la forme juridique. Ainsi, le processus d'institution du droit par la discussion doit permettre aux normes juridiques de trouver l'adhésion de tous les sociétaires juridiques pour qu'elles puissent prétendre à une validité légitime. En d'autres termes, le principe démocratique renvoie au niveau de l'institutionnalisation de la participation équitable aux discussions. Cette institutionnalisation garantit juridiquement les formes communicationnelles contribuant à la formation de l'opinion et de la volonté qui dépend d'un vaste réseau de discussions et de négociations.

Ensuite, le principe moral et le principe démocratique se distinguent par rapport aux types de normes d'action. D'une part, le principe moral est compatible avec toutes les normes d'action pouvant être justifiées à la lumière de raisons morales. Conséquemment, le principe moral entraîne une limitation quant au type de discussion possible. Les discussions morales ne s'appuient que sur un seul type de raisons, à savoir des raisons morales. D'autre part, le principe démocratique ne s'applique qu'aux normes d'action se présentant sous une forme juridique, à savoir les normes juridiques. Les normes juridiques ne se situent pas au même niveau d'abstraction que les normes morales. En fait, les normes juridiques diffèrent des normes d'action en général. Les normes juridiques sont des normes ayant une validité contextuelle. La justification de la légitimité de ces normes juridiques s'appuie sur plusieurs types de raisons, incluant des raisons morales. En effet, la prétention à la légitimité des normes juridiques ne s'appuie pas uniquement sur des raisons morales, mais se réfère également à des raisons pragmatiques et éthico-politiques. En fait, les raisons susceptibles de légitimer le droit doivent être en accord avec les principes moraux et avec les principes éthiques.

Ces deux aspects sous lesquels le principe démocratique et le principe moral se distinguent permettent de constater que les questions morales et les questions juridiques réfèrent aux mêmes problématiques, mais de manière différente. Pour les questions morales et juridiques, il s'agit à la fois de savoir comment ordonner de manière légitime

⁸ Jürgen Habermas, *op. cit.*, Paris, Gallimard, 2001, p. 126.

⁹ *Ibid.*

les relations interpersonnelles, comment coordonner les actions en fonction des normes justifiées et comment résoudre de manière consensuelle les conflits pratiques. Toutefois, malgré leur référence à des problématiques communes, les questions morales et les questions juridiques réfèrent à ces problèmes de façon différente parce que le principe démocratique et le principe moral ne se situent pas au même niveau d'abstraction.

Suite à cette distinction entre le principe démocratique et le principe moral, Habermas soulève deux tâches qui incombent au système des droits. Le système des droits doit pouvoir à la fois fixer une procédure d'institution légitime du droit, c'est-à-dire institutionnaliser la formation rationnelle de la volonté politique, tout en garantissant le médium juridique dans lequel cette volonté s'exprime. Le principe démocratique se base sur la présupposition qu'une décision rationnelle concernant les questions pratiques est possible. En d'autres termes, le principe démocratique présuppose la possibilité d'une formation rationnelle de l'opinion et de la volonté. Cette présupposition étant faite, il revient ensuite au principe de discussion de déterminer de quelle manière la formation de la volonté peut être institutionnalisée au moyen d'un système des droits. Le système des droits doit pour sa part assurer à tous les sociétaires juridiques une participation égale au processus d'institution du droit. La légitimité du droit peut être comprise dans la perspective d'une rationalité procédurale dans la

mesure où elle peut être « ramenée à un dispositif communicationnel approprié à la formation rationnelle de la volonté politique »¹⁰. En d'autres termes, la légitimité du droit renvoie à un lien conceptuel entre la factualité de la mise en œuvre du droit et la force de légitimation inhérente à un mode d'édiction du droit qui peut prétendre à la rationalité. Donc, la prétention à la légitimité du droit repose sur un mode ambivalent. La validité d'une norme juridique oscille entre la mise en œuvre factuelle du droit et l'édiction légitime du droit.

Cette explication du principe de la discussion, qui se divise en principe moral et en principe démocratique, permet de démontrer qu'il est possible de recourir au principe de la discussion pour fonder le système des droits. Un tel recours au principe de la discussion pour fonder le système des droits met en lumière le rôle important que jouent certains concepts tels que l'autonomie, les droits de l'homme et la souveraineté populaire. Je vais à présent expliquer en quoi consiste le rôle de chacun de ces concepts dans l'articulation d'une conception procédurale du droit fondée sur la discussion et la communication. Globalement, l'analyse du concept d'autonomie au moyen du principe de la discussion démontrera que la reconstruction du droit moderne qu'entreprend Habermas équilibre l'autonomie privée et l'autonomie publique selon une relation particulière de réciprocité de telle sorte qu'est mis en lumière le lien interne rattachant les droits de l'homme à la souveraineté populaire.

10 Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 483.

Le lien interne entre l'autonomie privée et l'autonomie publique

Autant la morale que le droit doit protéger équitablement l'autonomie de toutes les personnes concernées. Pour Habermas, le concept d'autonomie doit pouvoir adopter une forme spécifique selon le type de normes pratiques avec lesquelles il est en relation, soit en tant que principe moral, soit en tant que principe démocratique. Le principe de discussion doit pouvoir expliquer à la fois l'autonomie civile et l'autonomie morale. Lorsqu'il est en relation avec le principe moral, le concept d'autonomie se présente de façon homogène en tant qu'autonomie morale. En fait, l'autodétermination morale se caractérise par une obéissance aux normes considérées obligatoires relative au propre jugement impartial de chacun. Par contre, lorsqu'il est en relation avec le principe démocratique, le concept d'autonomie comporte une extension beaucoup plus grande que dans le cas de l'autonomie morale. En effet, le concept d'autonomie se scinde en deux éléments en raison du caractère positif du droit. L'autonomie du sujet de droits se présente alors sous la forme d'une autonomie privée et d'une autonomie publique. Habermas accorde, par le biais du droit positif, une garantie égale à l'autonomie privée et à l'autonomie publique.

Cette scission de l'autonomie exige une médiation par le biais du droit positif pour éviter qu'une forme d'autonomie entre en contradiction avec l'autre. Selon Habermas, « l'exercice de l'autonomie juridique se divise en usage public des libertés communicationnelles et en usage privé des libertés

subjectives »¹¹. En d'autres termes, le droit positif assure l'autonomie privée par le biais des droits de l'homme et l'autonomie publique par le biais des droits politiques du citoyen. En ce sens, l'autonomie privée et l'autonomie publique se présentent l'une pour l'autre comme des conditions de possibilités réciproques. Effectivement, pour faire un usage approprié de leur autonomie publique, les citoyens doivent d'abord et avant tout disposer de certaines libertés subjectives qui leur assurent une autonomie privée. Inversement, pour faire un usage approprié de leur autonomie privée, les citoyens doivent activer leur autonomie publique par un usage de leurs libertés communicationnelles. Le lien interne entre l'autonomie privée et l'autonomie publique réside dans l'articulation appropriée d'un usage privé des libertés subjectives et dans un usage public des libertés communicationnelles. L'autonomie privée se concrétise à travers les droits de l'homme et l'autonomie publique s'incarne à travers la souveraineté populaire.

Le lien interne entre les droits de l'homme et la souveraineté populaire

De la même manière que l'autonomie privée et l'autonomie publique se présupposent mutuellement, les droits de l'homme et la souveraineté populaire se présupposent réciproquement. Pour expliquer le lien interne entre les droits de l'homme et la souveraineté populaire, Habermas réfère au fait que les droits de l'homme remplissent l'exigence d'institutionnalisation en termes de droits de la pratique civique qui consiste dans l'usage public des libertés communicationnelles. Ainsi, « les droits de

¹¹ Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 481-482.

l'homme, qui permettent d'exercer la souveraineté populaire, ne peuvent pas constituer une restriction externe de cette pratique »¹². En fait, les droits de l'homme ne peuvent pas être imposés à une communauté démocratique comme une limite extérieure. La garantie de l'autonomie privée des sujets de droit se présente comme une condition de possibilité du droit positif. En effet, la possibilité du médium d'une institutionnalisation juridique permettant aux citoyens de réaliser pleinement leur autonomie publique par l'usage de leurs libertés communicationnelles dépend conséquemment de la garantie de l'usage des libertés subjectives leur permettant de réaliser leur autonomie privée. Par conséquent, « en l'absence de droits fondamentaux garantissant l'autonomie privée des citoyens, il n'y aurait [...] pas non plus de médium permettant l'institutionnalisation juridique des conditions grâce auxquelles les sujets, dans leur rôle de citoyen, peuvent faire usage de leur autonomie publique »¹³. C'est de cette façon que Habermas explique le rapport de réciprocité entre l'autonomie privée et l'autonomie publique dans lequel ni les droits de l'homme ni la souveraineté populaire ne peuvent prétendre à la primauté.

Habermas se questionne à propos du statut des droits quant à savoir finalement d'où provient la légitimité du droit positif. Pour Habermas, la source de la légitimité du droit moderne réside dans le processus d'institution démocratique du droit dans lequel une grande importance est accordée au principe de la souveraineté populaire en tant qu'il accorde une importance aux discussions

concourant à la formation de l'opinion et de la volonté. La légitimité du droit repose en quelque sorte sur un dispositif communicationnel. Le système des droits assure d'un côté les conditions permettant les formes de communication qui donnent lieu, d'un autre côté, à l'instauration et à l'institutionnalisation du droit. En fait, selon Habermas, seuls les droits de l'homme et le principe de la souveraineté populaire peuvent encore justifier légitimement le droit moderne. Tant que le droit oscille entre ces paradigmes, le processus démocratique ne peut assurer à la fois l'autonomie privée et l'autonomie publique.

Le rapport de réciprocité qu'entrevoit Habermas entre, d'une part, l'autonomie privée et l'autonomie publique et, d'autre part, entre les droits de l'homme et la souveraineté populaire conduit celui-ci à considérer l'autonomie juridique des citoyens selon une double relation au droit. En effet, l'autonomie juridique des citoyens implique que les sujets de droits puissent à la fois se comprendre comme les auteurs et comme les destinataires des droits. En tout temps, les destinataires du droit, qui sont soumis au droit en vigueur, doivent pouvoir se comprendre aussi comme les auteurs du droit auquel ils se soumettent. Conséquemment, les droits de l'homme, conçus comme une composante du droit positif, ne doivent pas être imposés de façon paternaliste sinon les destinataires du droit ne pourraient pas se comprendre comme les auteurs de ce droit. « Seule une mise en œuvre politiquement autonome du droit permet aussi à

12 Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine : essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998, p. 282.

13 *Ibid.*, p. 283.

ses destinataires d'avoir une compréhension correcte de l'ordre juridique dans son ensemble. En effet, un droit légitime n'est compatible qu'avec un mode de contrainte juridique qui ne détruit pas les motifs rationnels qu'il y a d'obéir au droit »¹⁴. L'obéissance aux normes juridiques doit passer par un exercice de discernement. Pour être légitime, le droit doit laisser ses destinataires libres d'adopter à son égard soit une attitude stratégique, soit une attitude performative. D'une part, les destinataires peuvent adopter une attitude stratégique face à l'obéissance aux normes juridiques en optant pour un calcul stratégique des conséquences prévisibles d'une éventuelle infraction. Les normes juridiques sont alors considérées uniquement comme des restrictions factuelles de leur marge d'action. D'autre part, les destinataires peuvent adopter une attitude performative face à l'obéissance aux normes juridiques en respectant les résultats légitimes de la formation de la volonté. La contrainte juridique doit tout de même laisser les destinataires du droit libres de renoncer à l'exercice de leur liberté communicationnelle et conséquemment de ne pas prendre position sur l'exigence de légitimité du droit.

Conclusion

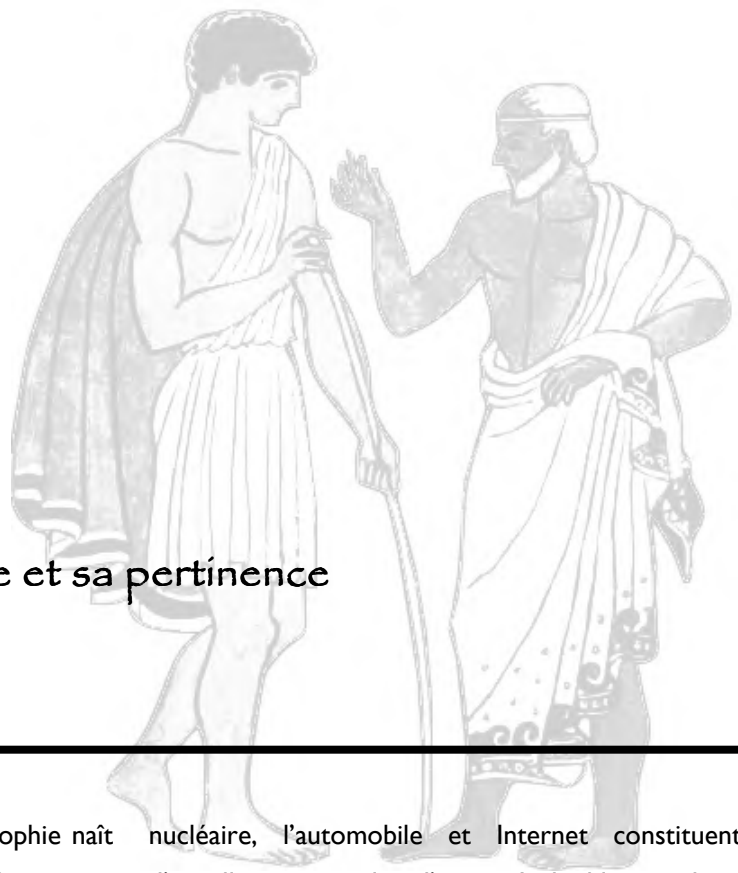
Dans cet article, j'ai présenté les principaux traits caractérisant le système des droits auquel Habermas aboutit par la reconstruction du droit positif qu'il entreprend à la lumière de l'éthique de la discussion. La transition d'une théorie discursive de la morale à une théorie délibérative du droit et de la démocratie n'implique nullement l'abandon du principe de la discussion, mais plutôt une

spécification de celui-ci afin d'adapter son application non plus strictement à une éthique personnelle gouvernant l'action individuelle, mais également à une éthique sociale gouvernant et régulant la vie socio-politique. Pour Habermas, les problèmes d'application de l'éthique de la discussion dans le contexte du droit et de la politique ne peuvent, de toute évidence, pas être surmontés dans le cadre restreint de la théorie morale. Inadaptée à un contexte post-métaphysique, la morale rationnelle se révèle insuffisante comme mécanisme de régulation sociale. Le droit se présente alors comme un complément fonctionnel de la morale rationnelle. Le recours de Habermas au principe de la discussion pour fonder le système des droits met en lumière l'importance de l'autonomie, des droits de l'homme et de la souveraineté populaire. Comme je l'ai expliqué, Habermas présente un système des droits dans lequel s'équilibrent l'autonomie privée et l'autonomie publique selon une relation particulière de réciprocité de telle sorte qu'est mis en lumière le lien interne rattachant les droits de l'homme à la souveraineté populaire. ●

Bibliographie

- CUSSET, Yves, *Habermas : l'espoir de la discussion*, Paris, Michalon, 2005, 122 p.
- HABERMAS, Jürgen, *Droit et démocratie : entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 2001, 551 p.
- IDEM, *L'intégration républicaine : essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998, 386 p.
- ROCHLITZ, Rainer (dir), *Habermas : l'usage public de la raison*, Paris, P.U.F., 2002, 239 p.

¹⁴ Jürgen Habermas, *Droit et démocratie : entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 2001, p. 138.



L'utilité de la philosophie et sa pertinence dans nos Cégeps

par Michaël Magny
étudiant au baccalauréat en philosophie

Pour être honnête, je crois que la philosophie naît du désir d'atteindre une conscience supérieure en adoptant une attitude critique constructive. Elle vise, parfois implicitement, un progrès, une évolution, un « mieux agir » qui soit absolu. Le Prince de Machiavel, par exemple, se voit teinté de philosophie par le souci de son auteur, désireux de voir le pouvoir être maintenu et utilisé avec intelligence. Bien que cette œuvre soit généralement associée à la science politique, elle ne fait pas que rendre compte des faits de son époque : elle propose également une définition universelle du pouvoir, parfaitement applicable de nos jours et typiquement philosophique.

La technologie est à la mode et cause bien souvent plus de problèmes qu'elle n'en règle. La bombe

nucléaire, l'automobile et Internet constituent d'excellents exemples d'armes à double tranchant dont l'humanité s'est dotée au fil du dernier siècle dans le but classique de se faciliter la vie. Comme la plupart de ces outils seront placés entre les mains

de jeunes adultes sortant de nos écoles, il est nécessaire de munir ces étudiants d'un regard critique afin qu'ils prennent conscience des enjeux scientifiques modernes et des implications de leurs moindres gestes en tant qu'employés, employeurs, citoyens, consommateurs,

parents, et bien d'autres rôles encore. La philosophie, en tant que prise de conscience et attitude critique constructive, s'impose donc comme une discipline obligatoire dans nos institutions collégiales, dans l'intérêt de tous et chacun.

« J'ai une foi très profonde en la philosophie et je suis convaincu qu'elle permet à chaque individu qui la met en pratique de donner le meilleur de lui-même. »

Certaines personnes objecteront, non sans pertinence, que cette attitude indispensable ne peut pas être acquise à l'école et qu'elle doit être inculquée quotidiennement par les parents. Puisque la philosophie trouve son utilité première dans la vie de tous les jours, il est souhaitable que ce soit le lieu même de son apprentissage. Les parents possédant une bonne dose de « vécu » sont les meilleurs pédagogues possibles pour guider leurs enfants sur le chemin de la sagesse, et l'enseignement magistral, théorique (voire irréal) et scolastique ne peut pas communiquer efficacement une matière dont le but même est un meilleur rapport à la réalité.

Bien que j'aimerais moi-même voir tous les parents du monde jouer ce rôle de mentor dans la vie de leurs enfants, l'expérience nous prouve qu'il s'agit d'une utopie. De nombreuses personnes, malgré l'âge et le vécu, sont incapables d'adopter une attitude critique constructive et sont par là même

incapables de former la jeunesse à se mettre dans une telle position. Je dis aussi que le collège, pour être un endroit de théorie, n'en est pas moins un endroit de relations sociales réelles où la vie quotidienne continue d'avoir cours. Je dis finalement que la philosophie doit être enseignée là où elle peut atteindre un maximum d'étudiants (entendez par là : nos collègues) afin de créer un maximum d'individus conscients et consciencieux.

J'ai une foi très profonde en la philosophie et je suis convaincu qu'elle permet à chaque individu qui la met en pratique de donner le meilleur de lui-même. Comment ne pas vouloir propager une discipline d'aussi bonne volonté, comment juger vain ce grand domaine à l'origine de tous les autres qui aujourd'hui lui tournent le dos? Je l'ignore. Chose certaine, je me réjouis de voir qu'elle est obligatoire à l'obtention du diplôme d'études collégiales québécois, et j'entends bien convaincre qui le veut de s'en réjouir avec moi. •



Ce n'est pas ici qu'il faut faire de la philosophie

Esquisse d'un manifeste

par Jessica Provencher

étudiante à la maîtrise en philosophie

J'aborde cet article en vous demandant un exercice d'imagination, celui d'imaginer un paysage littéraire

où l'ensemble des œuvres de littérature – romans, nouvelles, poèmes – sont produites par des professeurs de littérature. Ensuite, imaginez une culture musicale où tout ce qui joue à la radio et parvient à nos oreilles est le produit de doctorants érudits en théorie musicale. De plus, imaginez la création artistique qui ne trouve son lieu nulle part ailleurs

qu'à l'école, à l'intérieur d'un marché de l'offre et de la demande académiques. Enfin, imaginez la politique existant de telle sorte qu'on n'y entend

que la voix d'experts accrédités en sciences sociales.

« je me suis engagée dans la voie, toute hypothétique, d'imaginer une pratique philosophique existant en tant que véritable lieu de création de sens et d'empowerment critique et réflexif, en dehors des institutions académiques et scolaires »

Dans ce scénario imaginaire, la culture, sa transmission et sa création se font à l'école, sont régies, acceptées ou refusées par des règles académiques. La rigueur est de mise. Les œuvres et discours produits le sont conformément aux canons en vigueur. La recherche et la création culturelles se font, plus souvent qu'autrement, en accord avec la tradition

et, enfin, les barrières d'accès à cette pratique culturelle sont élevées – ne devient pas créateur qui le veut.

Maintenant, tournons-nous vers la philosophie. Vous me voyez venir. On peut affirmer que, depuis le tournant universitaire qu'a pris la philosophie au XIX^e siècle¹, nul besoin de scénario imaginaire, un tel ancrage presque exclusivement académique de la philosophie est sous nos yeux. La philosophie, telle qu'elle existe aujourd'hui, est philosophie d'école, et pas beaucoup plus.

Je dis « presque exclusivement » et « pas beaucoup plus » parce qu'un certain tournant « populaire » de la philosophie a vu le jour depuis les dernières décennies. Nous aurons l'occasion d'examiner quelques exemples de ces manifestations d'une « philosophie populaire » dans la suite de l'article.

N'en demeure pas moins que, d'une part, c'est à l'école et à l'université que l'on philosophe principalement et, d'autre part, la pratique philosophique n'étant pas tout à fait du même acabit que la création artistique, littéraire ou musicale, et ne relevant pas non plus des mêmes enjeux que la politique, elle reste intrinsèquement identifiée en tant que discipline académique. Je me suis posé certaines questions cherchant notamment à découvrir quelle est la spécificité de la philosophie en tant que pratique et poursuite qui l'a amenée à être cantonnée dans le milieu scolaire et académique. Qu'a de spécifique la philosophie? Cet état de fait découle-t-il d'une nécessité interne à ce qu'est la philosophie, par exemple, d'un rapport privilégié à la raison et la recherche de vérité? Ou

serions-nous plutôt face à une simple contingence de l'histoire?

Après avoir examiné ces questions, je me suis engagée dans la voie, toute hypothétique, d'imaginer une pratique philosophique existant en tant que véritable lieu de création de sens et d'*empowerment* critique et réflexif, en dehors des institutions académiques et scolaires. Vision qui n'est qu'une esquisse que je partage avec vous sous la forme d'un manifeste. Aussi, à l'intérieur de ce manifeste, je me suis demandé quelles pouvaient être les conditions de réalisation de cette vision – conditions institutionnelles, avant et surtout –, afin de cheminer un peu vers son accomplissement... Mais au fond, la question à laquelle je cherche véritablement une réponse tandis que je suis assise à mon ordinateur à rédiger cet article est, suis-je seule à imaginer et désirer une philosophie qui existe de la sorte?

La suite de l'histoire

Pour comprendre les raisons de l'enracinement scolaire de philosophie, je n'ai pas voulu m'attarder à examiner trop en détails l'histoire de la discipline. En observant son déploiement moderne, pour le résumer très brièvement, nous voyons que l'histoire de la pensée philosophique et l'histoire de l'université en tant qu'institution sont intimement liées². Nous remarquons également qu'à certaines époques, notamment au cours des Lumières, une multiplication des moyens de communication écrits

¹ Schneider, Ulrich Johannes. « L'historicisation de l'enseignement de la philosophie dans les universités allemandes du XIX^e siècle ». *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 109, Octobre 1995, pp. 29-40. [http://www.persee.fr/articleAsPDF/arss_0335-5322_1995_num_109_1_3152/article_arss_0335-5322_1995_num_109_1_3152.pdf].

² Colins, Randall. *The Sociology of Philosophies : A Global Theory of Intellectual Change*. 1998. Cambridge (Massachusetts, États-Unis): Harvard University Press. Voir particulièrement le chapitre 12 concernant la « Révolution universitaire allemande ».

fait vivre un certain bouillonnement philosophique innovateur en dehors des universités³. Par contre, au XIXe siècle, nous remarquons que c'est davantage la philosophie universitaire qui prend les devants et devient dominante⁴. Voilà une esquisse historique peinte en trois grands et larges coups de pinceau.

L'importance de la presse à imprimer dans l'avènement de la modernité et des Lumières a maintes fois été soulevée⁵. Aussi, j'avance l'hypothèse qu'avec, d'une part, la multiplication des moyens électroniques de communication et, d'autre part, la multiplication d'ouvrages populaires en philosophie depuis les dernières décennies, vous et moi âgés dans la vingtaine sommes de la première génération d'étudiants en philosophie dont les premiers contacts avec la pensée philosophique ont possiblement pu se faire en dehors de l'école, dans la sphère publique, peut-être par le biais d'ouvrages populaires, mais surtout d'Internet. Qui d'entre-vous, adolescents, ont fouiné le Web à la recherche de citations de Platon ou de Nietzsche, discutant du sens de la vie, de l'existence d'une âme immatérielle ou de solipsisme sur des forums électroniques? C'est mon cas. Ce n'est peut-être pas le cas de tous, mais je ne crois pas être la seule. Certains d'entre-vous ont peut-être plutôt lu un livre destiné

au grand public, comme *Le Monde de Sophie*⁶, avant même de mettre pied dans votre premier cours de philo au Cégep.

Je ne nie pas que de tous temps des adolescents (et des gens de tous âges) ont côtoyé la philosophie en dehors des institutions académiques – suffit d'avoir un proche parent philosophe ou possédant une bibliothèque en philosophie pour que cela se produise; dans différents milieux, existaient également des cercles restreints de discussions et d'échanges⁷. Ce que j'affirme, c'est que nous sommes la première génération – prise en tant que génération – à laquelle la culture philosophique était d'emblée (et demeure) généralement accessible pour tous en dehors de l'école.

En me promenant dans les rues de Montréal et en naviguant sur le Web par le biais de Google, je n'ai pas eu à chercher bien loin pour remarquer l'effervescence de la philosophie dans la sphère publique et hors de l'université. Des affiches sur les poteaux dans la rue annoncent des conférences sur le bonheur et le sens de la vie⁸. Dans le métro, des panneaux publicitaires offrent au voyageur urbain quelques citations de Bergson⁹, Nietzsche¹⁰, Montaigne¹¹ et Spinoza¹² et sont signés mystérieusement metrocoquito.com (tandis que ces mêmes citations apparaissent sur des panneaux

3 Darnton, Robert. *Bohème littéraire et révolution : le monde des livres au XVIIIe siècle*. 1983. Paris : Gallimard.

4 Op. cit. 2

5 Persons notamment à McLuhan, Marshall. *The Gutenberg Galaxy : The Making of Typographic Man*, 1965, Toronto: University of Toronto Press.

6 Gaarder, Jostein. *Le Monde de Sophie* (trad. Hélène Hervieux), 1995, Paris : Éditions du Seuil.

7 Op. cit. 3

8 « Nouvelle Acropole » [<http://nouvelleacropole.org/>] est une des principales associations organisatrices de ce genre de conférence populaire se réclamant de la philosophie. Quelques organisations considèrent « Nouvelle Acropole » comme une secte, quoique cette classification soit sujette à discussion (voir <http://www.prevensectes.com/na.htm> pour plus d'information).

9 « Nous parlons plus que nous ne pensons. » - Bergson

10 « La croyance forte ne prouve que sa force, non la vérité de ce qu'on croit. » - Nietzsche

11 « Mon métier et mon art, c'est vivre. » - Montaigne

12 « Ne pas se moquer, ni déplorer, ni détester, mais comprendre. » - Spinoza

publicitaires le long des autoroutes autour de la ville et sont signés autocogito.com). La revue française *Philosophie Magazine* est affichée pour vente dans la vitrine au dépanneur du coin¹³. De plus, en fouillant sur le Web, on apprend qu'en 2005, était lancé par un groupe d'étudiants en philosophie de l'UQAM l'événement annuel populaire *La Nuit de la philosophie*, événement qui a connu quatre éditions et un fort taux de participation du public (en rejoignant un public élargi, la Nuit de la philo a pu être décrite comme « le plus grand événement consacré à la philosophie en Amérique du Nord »¹⁴ – peut-être au monde? –, atteignant 8 500 participants lors de la dernière édition de 2009¹⁵), mais l'événement est maintenant indéfiniment en veille, faute de relève au niveau de l'organisation. Néanmoins, une équipe formée de plusieurs anciens de *La Nuit de la philosophie* a fondé cette année, sur le modèle des universités populaires françaises tel que promu par Michel Onfray¹⁶, l'UPop Montréal¹⁷ qui a débuté sa programmation ce mois de septembre, offrant gratuitement des conférences à forte « saveur » philosophique sur différents thèmes. Au niveau de la France, mentionnons également l'épreuve de philosophie du baccalauréat qui fait les manchettes à chaque mois de juin. De plus, à l'intérieur même du milieu universitaire, cette expansion de la philosophie vers un public élargi se fait remarquer :

l'Université Laval a depuis 2005 sa « Chaire de Philosophie dans le monde actuel », financée en grande partie par un important don de Power Corporation (et de Paul Desmarais Jr.)¹⁸, dont le but se résume ainsi :

« Rapprocher la philosophie des préoccupations essentielles de notre époque: tel est le but de la Chaire d'enseignement et de recherche *La philosophie dans le monde actuel*. Comme au temps de Socrate, le philosophe engagé dans la Cité, la Chaire entend contribuer à la vie de notre espace public. Elle le fera par des colloques et des conférences s'adressant à un large public, par des interventions dans les médias, par des publications qui nourrissent et stimulent la réflexion. »

Par contre, malgré ce mouvement de « popularisation » qui, je crois, est de fond, n'en demeure pas moins que la philosophie reste, même dans cette vague où elle tend vers un public élargi, intimement liée à son statut de *discipline académique*. L'on parle, après tout, d'universités populaires. Et c'est aux alentours de l'épreuve scolaire de baccalauréat que la philosophie fait les manchettes en France. Ici, au Québec, la chronique philosophique du journal *Le Devoir* se nomme, après tout, « Le devoir de philo » et est rédigée sous une

13 Voir le site Web de la revue : <http://www.philomag.com/>

14 Gauvreau, Claude. « La Nuit de la philosophie : un festin intellectuel de 24 heures! ». Article sur le site de l'UQAM [<http://www.uqam.ca/entrevues/2007/e2007-040.htm>].

15 Chiffre donné dans le communiqué « Le Mot de la fin – 15 septembre 2009 » sur le site de *La Nuit de la philosophie* [http://www.nuitdelaphilo.com/nouvelles/mot_de_la_fin].

16 Onfray, Michel. *La communauté philosophique : Manifeste pour l'Université populaire*, 2004, Paris : Éditions Galilée.

17 Voir le site de l'organisation : <http://www.upopmontreal.com/>

18 Voir le communiqué de presse de l'Université Laval du 20 avril 2005 intitulé « Power Corporation investit 1 M\$ dans la Faculté de philosophie de l'Université Laval » [<http://www.scom.ulaval.ca/Communiques.de.presse/2005/avril/DonPowerCorporation.html>].

forme rappelant un travail académique. Il s'avère que même dans cette vague d'expansion, la philosophie demeure surtout et avant tout abordée et comprise en tant que discipline académique.

Paysage de définitions.

Qu'est-ce que la philosophie?

Après avoir brossé à grandes lignes le paysage de l'inscription académique de la philosophie et détaillé ses manifestations populaires qui, presque essentiellement, continuent à renvoyer celle-ci à son statut premier de discipline académique, il est maintenant temps de poser notre question : la philosophie peut-elle s'ouvrir à une existence non académique sans y perdre son âme, c'est-à-dire, en demeurant essentiellement activité philosophique? Il est impossible de répondre à cette question sans proposer une définition de ce qu'est essentiellement l'acte de philosopher.

D'une part, il n'est pas simple de cerner ce qu'est factuellement la philosophie (ce que font les philosophes?), pas plus qu'il ne l'est de stipuler ce qu'elle doit être en droit. Toute tentative de définir ce qu'est la philosophie sans nous référer à ce qu'elle est dans les faits risque de la restreindre arbitrairement à des définitions formelles et d'exclure précisément ce qu'on cherche à comprendre. Aussi, toute référence à ce qu'est dans les faits la philosophie est référence à son déploiement historique, et il s'avère que tout déploiement historique traîne son lot de contingence. Or, il est une particularité de la pratique philosophique qui nous aidera grandement en abordant ces questions, il s'agit du fait que la

philosophie n'a cessé elle-même de multiplier les tentatives de s'autodéfinir. À l'image du *Γνώθι σεαυτόν*¹⁹ de Delphes, le déploiement historique de la philosophie contient sa part de réflexions qui nous révèlent comment elle se comprend et se définit elle-même.

J'aurais pu retenir plusieurs sources pour orienter mes réflexions à ce sujet. Je m'en suis tenue à deux, assez courtes, qui m'ont aidée à répondre à ma question de départ, c'est-à-dire, y a-t-il quelque chose de spécifique à ce qu'est essentiellement la philosophie qui explique qu'elle ait été cantonnée presque exclusivement au milieu académique? La première de mes sources est la réponse de Deleuze à la question « Qu'est-ce que la philosophie? », la seconde est un extrait d'un texte de Schopenhauer.

La tradition philosophique assigne plusieurs rôles à la philosophie. L'on peut considérer la philosophie en tant que contemplation, la philosophie en tant que raisonnement, la philosophie en tant que science de l'universel, etc. L'approche de Deleuze, inspirée de Nietzsche, qui m'est apparue porteuse de sens dans cette ère post-métaphysique, est de considérer la philosophie en tant que *création de concepts* :

« En traitant la philosophie comme une puissance de 'réfléchir-sur', on a l'air de lui donner beaucoup et en fait on lui retire tout. Car personne n'a besoin de la philosophie pour réfléchir. [...] Si la philosophie devait servir à réfléchir sur quelque chose, elle n'aurait aucune raison d'exister. Si la philosophie existe, c'est parce qu'elle a son propre contenu.

¹⁹ « Connais-toi toi-même ».

Qu'est-ce que le contenu de la philosophie?

Il est tout simple : la philosophie est une discipline aussi créatrice, aussi inventive que toute autre discipline, et elle consiste à créer ou bien inventer des concepts. Et les concepts, ils n'existent pas tout faits dans une espèce de ciel où ils attendraient qu'un philosophe les saisisse. Les concepts, il faut les fabriquer »²⁰

Cette compréhension de la philosophie que présente Deleuze met en parallèle l'activité philosophique avec l'activité scientifique, tout aussi créatrice, qui consiste à « créer des fonctions ». Et cette activité créatrice de la science présuppose la philosophie :

« Un savant, ce n'est pas compliqué, c'est quelqu'un qui invente ou qui crée des fonctions. Et il n'y a que lui [qui crée des fonctions]. Un savant en tant que savant n'a rien à faire avec des concepts. C'est même pour cela – et heureusement – qu'il y a de la philosophie »²¹.

Qu'est-ce donc que « créer des concepts »? En quelques mots imagés, c'est mettre un ordre dans le chaos. Les concepts requièrent des mots pour les désigner, donc, créer des concepts, c'est baptiser des réalités qu'on sort du chaos en leur donnant forme et en les faisant exister dans le langage. Mon désir de présenter la conception deleuzienne de la philosophie n'est pas étranger au fait qu'elle

rapproche la philosophie des arts et autres modes de création culturelle. La philosophie est un mode de création avec sa matière propre, le concept.

En deuxième lieu, je souhaite présenter un extrait de Schopenhauer. La citation ci-dessous est ma propre traduction d'un texte que, malheureusement, je n'ai déniché qu'en anglais, soit « On Philosophy And The Intellect ». L'extrait présente les principales exigences de l'acte de philosopher :

« Les deux principales exigences pour philosopher sont: d'une part, avoir le courage de ne pas retenir vers l'arrière quelque question et, deuxièmement, atteindre une clarté de conscience de tout ce qui va sans dire de manière à le comprendre comme un problème. Enfin, l'esprit doit, s'il est vraiment prêt à philosopher, aussi être véritablement désengagé: il ne doit poursuivre aucun but ou objectif particulier, et donc être à l'abri de la tentation de la volonté »²².

Dans cet extrait, le premier élément parmi les exigences de l'acte de philosopher (« le courage de ne pas retenir vers l'arrière quelque question »), ainsi que le dernier élément (« l'esprit doit [...] être véritablement désengagé »), je les ai compris comme se rejoignant en tant que deux facettes d'une même réalité, soit en tant que deux facettes de l'autonomie intellectuelle. Ne pas avoir l'esprit

20 Deleuze, Gilles « Qu'est-ce que l'acte de création ». Conférence prononcée le 17 mars 1987 devant les étudiants de la FÉMIS (École nationale supérieure des métiers de l'image et du son). [http://www.erg.be/erg/IMG/pdf/12-Qu_est_ce_que_l_acte_de_creation.pdf]

21 *Ibid.*

22 Schopenhauer, Arthur. "On Philosophy and the Intellect". *Essays and Aphorisms*. Penguin Classics, 1970. Texte de la citation en anglais: "The two main requirements for philosophizing are: firstly, to have the courage not to keep any question back; and secondly, to attain a clear consciousness of anything that goes without saying so as to comprehend it as a problem. Finally, the mind must, if it is really ready to philosophize, also be truly disengaged: it must prosecute no particular goal or aim, and thus be free from the enticement of will."

entravé par les caprices de la volonté, c'est avoir l'esprit libre de contraintes intérieures entravant la poursuite intellectuelle; avoir le courage de ne retenir aucune question, c'est avoir la force de pousser de l'avant cette poursuite. Ainsi, ces deux éléments sont deux facettes (respectivement négative et positive) de l'autonomie intellectuelle.

Quand on en vient au deuxième élément présenté par Schopenhauer comme exigence à l'acte de philosopher (« une clarté de conscience de tout ce qui va sans dire »), je le comprends comme distinct. Ce qui est intéressant dans ce deuxième élément, c'est qu'il rejoint la définition deleuzienne de la philosophie; car affirmer que la clarté de conscience de « ce qui va sans dire » (c'est-à-dire, à la fois conscience de ce qui est « non dit » et conscience de ce qui est « pris pour compte ») est exigence de la philosophie, c'est ouvrir la voie à ce que la philosophie puisse être comprise et présentée en tant que l'activité mettant au monde ce qui demeurait jusqu'à là non dit et non thématized (en « disant » et « problématisant » ce qui « va sans dire »), ce qui est à proprement parler un mode de création de concepts.

Revenons à notre question de départ. La philosophie est-elle essentiellement académique et scolaire ou est-il possible qu'existe une véritable philosophie non académique et non scolaire? Parmi les extraits que nous avons abordés, l'exigence d'autonomie intellectuelle – à laquelle nous avons ramené les deux exigences schopenhauriennes que sont le courage de ne retenir vers l'arrière aucune question, ainsi que la nécessité d'un esprit dégagé de tout caprice de la volonté – cette exigence

d'autonomie s'avère sûrement celle qui explique le plus adéquatement l'ancrage académique de la philosophie. Car, en résumé, pour philosopher, il faut avoir les moyens de philosopher. C'est-à-dire, pour qu'existe cette autonomie intellectuelle qui est requise par la philosophie, et qui de ce fait la dissocie de la poursuite de tout objectif ne lui étant pas intrinsèque, cela requiert l'existence de certains moyens institutionnels. Outre à l'extérieur de l'école et à l'université, quels moyens a la philosophie d'exister? Si cette exigence d'autonomie intellectuelle explique, je le crois, l'ancrage historique de la philosophie dans l'institution universitaire, cet ancrage ne m'apparaît pas essentiel. Suffit qu'existent d'autres lieux où la philosophie peut poursuivre ses fins intrinsèques sans que ne soit remise en cause l'autonomie de la poursuite intellectuelle.

Nous pouvons invoquer l'existence de tels lieux, mais de les mettre au monde est plus facile à imaginer qu'à faire.

Ce que je souhaite, en conclusion de ce court article, est de semer l'idée que puisse exister d'autres lieux pour la philosophie. Les autres formes de la culture (théâtre, littérature, cinéma, etc.) sont, par exemple, amplement financées par les gouvernements québécois et canadiens, notamment au travers des Conseil des arts et des lettres du Québec et Conseil des Arts du Canada, pourquoi n'en serait-il pas ainsi de la philosophie? Pour qu'une telle éventualité survienne, il faut d'abord qu'elle soit souhaitée et revendiquée. C'est la cause pour laquelle je plaide et voici mon manifeste.

Manifeste pour une contreculture philosophique

- ◆ Écrivez et parlez dans vos propres mots, avec sincérité, comme si vous vous adressiez à un ami. Laissez de côté le jargon académique.
- ◆ Ouvrez la philosophie à tout ce qui existe, le cul, l'amour, la politique, Hollywood, le ménage, le magasinage. Cessez d'être snobs avec vos sujets de réflexion.
- ◆ Ne craignez pas de chercher des outils théoriques de réflexion à l'extérieur de la tradition philosophique. N'ayez pas peur de vous approprier des sources de réflexion authentique, quelles qu'elles soient, de faire le ménage et de les réaménager. Citez autre chose que des auteurs canoniques.
- ◆ Regroupez-vous. Faites de la philosophie en groupe. Faites qu'il y ait de véritables œuvres collectives en philosophie. Personne n'est devenu philosophe seul.
- ◆ Multipliez les moyens d'expression philosophique. Ne vous en tenez pas au texte. Tous les média d'expression sont bons : vidéo, image, radio, forums, théâtre, impro, Internet. Imaginez-en de nouveaux. Innovez.
- ◆ Faites en sorte que l'implicite, le non-dit, le « ce qui va de soi » devienne explicite et thématiqué, pour qu'il puisse être remis en question. C'est là la tâche essentielle de la philosophie. Mettre des mots sur des réalités implicites, c'est mettre au jour ces réalités et permettre l'action libre et réfléchie les concernant.
- ◆ Revendiquez publiquement et explicitement le droit de réfléchir avant de parler, le droit de prendre le temps pour répondre à une question, quelle qu'elle soit. Vous aurez à vous battre contre le reste de la société sur ce point, car les gens sont pressés, mais c'est la seule manière de parvenir à remettre en cause le sens commun et ce qui semble aller de soi. Revendiquer le temps de réfléchir et de répondre, c'est revendiquer le droit de philosopher en public.
- ◆ Mettez sur pied des projets en philosophie et demandez d'être subventionnés par les organismes bayeurs de fonds du milieu culturel (Conseil des arts et des lettres du Québec, Conseil des Arts du Canada, etc.). Réclamez votre droit d'exister en tant que philosophes à l'extérieur des écoles, au même titre que n'importe quels praticiens et créateurs de la culture. La reconnaissance et les moyens institutionnels ne viendront que si nous les demandons, les revendiquons et que si nous nous donnons à nous-mêmes les moyens à notre portée. ●

UQTR UQTR UQTR UQTR UQTR UQTR



ASSOCIATION
des
ÉTUDIANT(E)S
du
DÉPARTEMENT
de
PHILOSOPHIE

UQTR UQTR UQTR UQTR UQTR UQTR



Consultez les numéros antérieurs du Logos en ligne

www.uqtr.ca/philo/lelogos