

LA LETTRE XPHILO

N°3

Mars 2012

Le sommaire

L'Edito

→ Rousseau ou la traversée des apparences p. 2
Par E. Osier

→ Comment mourir aujourd'hui ? p. 5
Par D. Le Guay

→ Droit naturel et sens de la vie p. 9
Par M. Muller

→ Quelle place pour la croyance en 2012 ? p. 24
Par Cl. Maury

Le rythme de croisière étant maintenant acquis, il n'est pas étonnant de retrouver déjà, parmi nos auteurs, quelques habitués, dont le style d'écriture est d'ailleurs, à lui seul, une marque de fabrique...

Le présent numéro invite à la promenade entre apparences et symboles, entre quête de vérités naturelles et croyances. Bref, à faire ce que fait un philosophe au petit déjeuner : questionner les certitudes...

En attendant la mise en place de notre site internet, qui offrira la possibilité à tous de réagir aux thèses développées et d'en discuter librement, les lecteurs peuvent envoyer leurs remarques et commentaires ou échanger avec les auteurs, à l'adresse suivante : x.philosophie@dbmail.com. Les camarades souhaitant proposer un article peuvent également nous contacter à la même adresse.

Bonne lecture à tous !

J.-P. Bessis (X 80)

Rousseau ou la traversée des apparences

Rousseau fut un désintégréateur de la société comme le sera Nietzsche de toute la civilisation occidentale. Il se veut intègre, au sens premier du terme, pur ou plus littéralement encore « intouchable » (integer en latin), aux plans intellectuels, éthique, et social. A la différence de l'auteur du *Crépuscule des idoles*, Rousseau ne détruit pas au nom d'une aurore de la pensée et de l'action, d'un avenir en un mot, mais d'un passé originel que chacun peut trouver en lui-même, celui de « l'homme de la nature » épuré de toutes les traces de corruption de « l'homme de l'homme » (*Emile ou de l'éducation*).

Décidément le rapprochement avec Nietzsche est aussi séduisant qu'apparent. La restauration de l'instinct chez Rousseau n'est pas non plus scellée dans la brutalité bestiale ni l'exaltation du danger, mais dans cette « transparence » que J. Starobinski a donc choisie pour fil conducteur de sa magistrale étude¹ : il y a ce qui transparait immédiatement, l'objet mais, surtout, l'acte immédiat de traverser ce (ceux) qu'on regarde pour en trouver le secret, l'être intime, condition active et nécessaire de la première transparence. La trans-parence consiste alors dans l'acte de traverser les apparences. Point n'est

question de métaphysique ascendante chez Rousseau, d'un système philosophique à l'architecture rationnellement orientée vers un absolu transcendant ou immanent, mais d'une ascension morale et surtout personnelle vers l'être-transparent à soi-même, comme en témoignent le dernier écrit du philosophe-écrivain, *Rêveries d'un promeneur solitaire*. Il s'agit, on l'aura compris, d'un processus animé par le procès des apparences sociales, à la recherche d'une administration de la preuve par l'analyse de l'intériorité humaine, plutôt que par la critique des temps et des mœurs ou par le trait de maximes à tout faire. « L'hypocrisie est un hommage du vice à la vertu », écrit Vauvenargues avant Rousseau, à qui reviennent le geste fatal de la mise à bas des masques, et la condamnation de ses contemporains pour ce qu'on n'appelle pas encore paranoïa.

Le philosophe parle ici avant le polémiste - le terme eût agacé autant qu'affligé Rousseau, peu enclin à ce « combat » par mélancolie sans doute, par hypocondrie assurément- et le sépare favorablement de Voltaire sur le plan de l'expression des concepts. Que disent ces derniers ?

La vie sociale offre tout d'abord le spectacle d'apparences posées en principe d'action et même d'existence. L'enjeu en est la vérité, non celle des phénomènes que prétend connaître l'astronomie grecque

¹ Jean-Jacques Rousseau, *La transparence et l'obstacle*, Plon, 1957, réédition Gallimard, 1976, collection TEL. J. Starobinski (né en 1920), universitaire et médecin de formation, est un essayiste et critique suisse.

d'Eudoxe à Ptolémée, celle qui « sauve les apparences » du mouvement des planètes (le phénomène en grec désigne ce qui « apparaît » à la lumière) faute de pouvoir l'expliquer totalement, mais la vérité vécue par un être humain qui a décidé ou qui est contraint d'adopter des apparences pour paraître celui –ou celle- qu'il n'est pas. Le spectacle : il est bien ce que l'on regarde, et mobilise la perception, plus organiquement le regard, sens privilégié. Que regarde-t-on ? La « foire aux vanités » (*Vanity fair*), pour reprendre le titre du roman de l'anglais Thackeray, contemporain de la *Comédie humaine*, plus ironique que Balzac obsédé, quoi que laisse entendre son titre théâtral et donc un peu illusionniste, par le projet scientifique de liaison objective entre l'être et le paraître (décrire la société comme un être à travers le paraître de ses personnages).

Les être regardés sont réduits à leurs éléments enveloppants, la forme et la matière vestimentaires, inventées par Adam et Eve alors qu'ils étaient encore dans l'être de leur nudité et de leur innocence, les accessoires aussi, ceux qui donnent un genre, comme on dit. Etre ou ne pas être son genre, c'est reconnaître en une apparence l'adéquation ou opposition à ce qu'on est ou plus exactement à ce qu'on croit être en vérité. La parure renvoie à l'action de parer, mieux, de se préparer, et ici au projet d'apparaître, de se donner à voir. La vérité des apparences, en ce sens, sera moins celle du costume que le regard des autres. L'anglais « look » désigne à juste titre le « look » comme regard et apparence. Le regard sur une apparence, en quelque sorte, signerait le triomphe d'une vérité « objective », qui aurait une localisation imaginaire entre le sujet qui regarde et l'objet apparent : le roi en

majesté n'est jamais qu'un homme nu habillé de certains attributs, et le même roi nu est encore le roi parce qu'il est regardé comme tel. L'hypocrite, pour revenir à lui, est le nom donné aux acteurs de théâtre en Grèce, parce qu'il cache sa véritable identité « sous » (hypo-) le masque du personnage. Ne pas se donner à voir tel qu'on est, telle est la règle de conduite de l'hypocrite. L'hypocrisie est alors un hommage du paraître à l'être, puisqu'elle montre à l'appréciation extérieure une « vérité » artificielle, mais passant pour conforme à la nature d'un caractère. Tel est le regard du moraliste Rousseau sur son temps, qui féconde son sens de la formule dans une œuvre plus complète que celle des « moralistes » attitrés (Vauvenargues et Chamfort), et plus sévère que Marivaux et ses subtilités dramaturgiques. Regard encore trop rationnel aux yeux de Nietzsche, d'un idéalisme aussi trop sentimental et naïf. La nature humaine selon Rousseau est trop polie, policée par la bonté, quand celle de Nietzsche laisse place à l'animalité violente et à la force dionysiaque. L'ennemi, les apparences, est commun, mais les chemins se séparent pour le combattre.

Le dualisme métaphysique entre l'être et le non-être était finalement plus limpide, avec ses frontières marquées par Parménide, de même que le Manichéisme du III^{ème} siècle ap. J. C. était plus simple à appliquer que les cas de conscience rencontrés par Saint Augustin. L'introspection plonge ce dernier dans des abîmes de suspicion que la foi ne suffit pas seule à relever, rendant nécessaire l'examen de conscience, la confession. Saint Augustin se confesse avec Dieu pour arbitre de sa liberté, Rousseau se confesse mais, à travers cet acte, confesse la société. Surtout, de la

métaphysique à la religion, et de la philosophie à la morale, c'est l'enjeu humain qui s'accroît, et fait sortir la réflexion du lit assuré des concepts traditionnels pour la confronter à la réalité sociale et à son ambiguïté.

Il y a de l'ambiguïté dans le paraître, dans les apparences, et il ne vaut pas tant la peine de les sauver comme le voudrait la règle sociale, sinon par...humanité.

L'ambiguïté en métaphysique et dans la religion se résout toujours par un concept supérieur et synthétique, l'« autre » chez Platon, Dieu chez Saint Augustin ou Pascal. L'ambiguïté n'est pas accidentelle entre les hommes, elle est en devenir certes, mais un devenir qui alimente l'être de l'homme en société. « Faire avec » faute de mieux, comme ce poète qui préférerait la parole à défaut du silence.

Etienne Osier, philosophe²

² Ancien élève de l'ENS-Ulm, Etienne Osier est spécialiste de la pensée de Schopenhauer. Il a notamment traduit et présenté les œuvres : « *Sur la liberté de la volonté* » de Schopenhauer (éd. Hermann) et « *Sur la religion* » de Schopenhauer (éd. Garnier-Flammarion). Il a également beaucoup travaillé sur les traditions philosophiques orientales (indienne).

Comment mourir aujourd'hui ?

Il semblerait que nous devions mourir seuls. Tout nous y pousse. Il faut ranger au placard les anciens rituels, les vieilles solidarités paysannes et tout ce folklore religieux, donc poussiéreux, qui nous empêchait d'être nous-mêmes. Face aux "soins palliatifs", dernier vestige de l'entraide d'autrefois, certains, comme Michel Onfray, s'agace. Pour lui, la maxime palliative serait : "*tu souffres, donc je suis*". Il condamne ces soins. Ceux qui les donnent trouveraient une jouissance morbide dans la souffrance des autres. Il y aurait là une déplorable régression infantile chrétienne.

Alors faut-il, pour être de son époque, mourir seul ? Seul, courageux, fier, loin des larmes de crocodiles et des affreux prêtres – qu'ils soient catholiques ou palliatifs –, dans un superbe isolement moderne ? L'ancienne manière de mourir accompagné – qui fut la nôtre pendant plus de mille ans – était-elle trop religieuse pour être moderne ? Pouvons-nous nous en passer, comme nous nous passons d'une certaine organisation religieuse qui prévalait jusqu'alors ?

Mais cet actuel "silence de mort" (silence qui sert de linceul à nos accompagnements, chagrins et deuils) ne provoque-t-il pas des perturbations en cascade nuisibles à notre équilibre psychologique ? Sommes-nous aussi indépendants que nous prétendons l'être ? Ne souffrons-nous pas de tous ces adieux qui ne se font pas, de

toutes ces disparitions auxquelles nous assistons bouches cousues, de ces deuils qui ne peuvent se dire, de ces innombrables traumatismes liés à des morts aphones ?

Certains veulent pousser encore plus loin une logique d'individus – sorte d'atomes suspendus fièrement entre rien et pas grand chose. D'autres reconnaissent que nous sommes avant tout (que nous le reconnaissons ou non) en liens les uns avec les autres, en dépendance et donc en solidarité. Est-on obligé de mourir seul ?

Aujourd'hui, pour être indifférent à la mort en général (et à sa mort en particulier) nous sommes incapable de la quitter – comme s'il s'agissait d'un vêtement –, de la donner en héritage, de la partager. Comprendons-nous bien ! Les séparations sont, pour qu'elles soient effectives, faites de part et d'autre. La séparation est toujours au pluriel. Jusqu'alors, la mort nous quittait et, par les rites funéraires, nous quittions la mort qui nous avait quittés. Le deuil prolongeait la séparation de la mort. Or, de nos jours, la vie nous quitte sans que nous souhaitions, de notre côté, quitter la mort. La séparation se fait à notre insu, malgré nous, sans désir de séparation. La « préparation » suppose (ou supposait) d'accepter par avance les cérémonies, les partages, les perturbations, les gênes en cascade. Pour donc refuser cette préparation, et donc cette anticipation et donc cette prise de conscience d'une

séparation nécessaire et volontaire (alors qu'elle est, aujourd'hui, seulement inéluctable) nous sommes aujourd'hui en quelque sorte dépouillés de la mort – qui nous est devenue étrangère. Avant elle s'assumait, se partageait et donc se donnait en quelque sorte. Aujourd'hui, pour la refuser corps et âme, nous acceptons seulement le vol. Nous sommes passés d'une mort-divorce à une mort-dérobadie qui intervient par effraction. Nous sommes passés d'une négociation pénible et faite dans la douleur à un vol souhaité pourvu qu'il intervienne le plus rapidement possible. Avant, nous étions en quelques sortes propriétaires d'une mort qui nous dépouillait de nous-mêmes. Avec cette appropriation, la mort devenait « notre » mort – ou tendait à l'être. Dernier effort de singularisation, de personnalisation avant de tomber dans l'anonymat des corps en décomposition et des espérances en un au-delà collectif. Aujourd'hui, nous sommes possédés par la mort. Double anonymat : de la mort et des croyances.

Qui donc, aujourd'hui, à encore conscience de devoir imposer sa signature aux derniers instants de la vie ? Mais, me direz-vous, l'anonymat est la règle de notre humanité. Il y a là justement conflit : ce qui est anonyme se doit d'être approprié par notre humanité singulière. Toujours, tout le temps, nous nous approprions des réalités anonymes devenues singulières. Si cet effort ne se faisait pas (s'il n'était pas imposé) nous serions en trop dans un monde à ce point anonyme qu'il serait comme une toile cirée sans la moindre aspérité. Telle est la conséquence ultime du nihilisme : ne pas faire de différence, niveler les valeurs, promouvoir une indifférence de tous vis-à-vis de tout pour, in fine, donner plus de valeur au monde

dans lequel nous sommes plutôt qu'à ceux qui l'habitent. Que dire de la condition humaine sinon qu'elle est un travail constant d'adhésion au monde, d'attachement aux choses, d'agrafages des uns aux autres ? Elle est donc une lutte contre l'indifférence pour éviter d'avoir le sentiment d'être quantité négligeable dans un monde fermé sur lui-même et sans la moindre aspérité à laquelle s'agripper – comme autant de bouée de sauvetage dans le grand naufrage annoncé qu'est notre vie. De deux choses l'une : soit nous finissons par être superflu dans un monde trop inhospitalier pour nous recevoir, soit nous trouvons notre place, la nôtre, notre juste place, dans un monde accueillant.

Ce qui s'opère avec la mort (son progressif anonymat) s'opère avec la vie. L'effort de personnalisation qui fait d'une fleur « sa » fleur, d'une musique, la sienne, et d'une vie « comme les autres » une vie hors du commun, tend à s'évanouir. Cet effort est de plus en plus difficile. Qui en profite ? Bien entendu le processus marchand qui offre des singularités par les marques. Quand la conscience d'être un individu singulier avec sa valeur propre s'évanouit, la socialisation par la marque marchande devient légitime. Il nous faut prendre conscience de cette nouvelle alternative : soit nous nous démarquons par nous-mêmes soit, incapable de le faire, nous nous faisons re-marqué par les marques de luxe. Disons-le autrement : soit « je est un autre » soit « je est une marque ». Et donc, si le souci de personnalisation est rendu difficile, naît une conscience d'un nécessaire et inévitable anonymat. Au bout du bout du désir d'incognito (désir par défaut mais désir puissant, social, impérieux) n'y a-t-il pas un désir de cendres ? Si le corps est propre à chacun,

les cendres, elles, sont l'expression même de cette mort *anonyme*. Les corps se reconnaissent. Les cadavres aussi. Elles n'appartiennent plus à personne en particulier. Il nous faut donc considérer (telle sera notre hypothèse de travail) ce désir de cendre, ce souhait d'effacement, comme la conséquence ultime d'un échec social de singularisation. Définissons la socialisation comme une sortie hors de l'informe, une mise en forme de nous-mêmes et de nos désirs, la perte de l'anonymat au profit d'une distinction.

Partons, pour bien comprendre le « *pourquoi du comment* », du malaise, de la mal-*façon* de mourir – ce que nous nommons des « *deuils mal faits* ». Ceux-ci existent. Ils sont une réalité psychologique, sociale, humaine. Si ces deuils sont mal faits c'est qu'il est possible de « bien » les faire, de « mieux » les faire. Mais encore faut-il que cette *mal façon* existe et ne soit pas une manière d'inventer un mal supposé pour défendre je ne sais quelle manière anciennes et remise en cause par les avancées de la modernité. Car pour certains sociologues, tout se jouerait là : dans l'opposition entre d'anciennes pratiques (liées à l'ancien monde où la religion réglait d'une manière impérative la vie quotidienne dans ses moindres détails) et de nouvelles liées à la façon moderne de vivre sa vie et donc sa mort. Remettre en cause cette façon moderne de mourir équivaudrait à remettre en cause la modernité elle-même. Ainsi Danièle Hervieu-léger³ considère qu'existent des configurations spécifiques, des ritualités différentes selon les phases de civilisation. Ces configurations génèrent des

« *comportements spécifiques* ». D'où « *différentes configurations du mourir* » qui, en soi, ne sont pas meilleures les unes que les autres. Aujourd'hui, avec une double logique d'atomisation et de subjectivisation, qui sont l'apanage de notre actuelle modernité, « *mourir en sujet, c'est consentir à mourir seul* » : « *c'est par « petits bouts », au travers de petits récits tâtonnants et d'expérimentations rituelles précaires que nous sommes amenés à en produire le sens, pour nous-mêmes et pour nos proches. Cette configuration n'est ni « vide », ni plus « pleine » que toutes les autres configurations repérables dans l'Histoire. Elle n'est pas, en tout cas, moins porteuse de grandeur humaine.* » Si donc, nous voulons mourir en sujet moderne, nous devons accepter de mourir seul.

Il n'y aurait pas de deuil mal faits mais seulement des configurations historiques différentes et la nôtre ne serait pas moins « pleine » que les autres avec un « *autre univers de croyances* » qui, grâce à « *la multiplication des petits bricolages qui permettent aux individus de produire, pour eux-mêmes, le sens de la précarité de leur condition.* »

Or (et nous voudrions partir de là) existe une nouvelle prise de conscience : celle d'une mal façon de mourir. Déjà en 1975, Philippe Ariès, l'historien de la mort, après avoir constaté une augmentation de la « mortalité des veufs ou des veuves dans l'année suivant la mort du conjoint » s'interrogeait : « *on en vient même à croire, que le refoulement de la peine, l'interdiction de sa manifestation publique, l'obligation de souffrir seul et en cachette aggravent le traumatisme dû à la perte d'un être cher* Philippe Ariès, *Essai sur*

³ In *Qu'est-ce que mourir ?* Le pommier, sous la direction de JC Ameisen, D. Hervieu-léger, E. Hirsch, 2003, p. 87-105

l'histoire de la mort en occident, Ed du seuil, 1975, p. 71».» Cette prise de conscience est encore plus forte aujourd'hui et ce d'autant plus qu'elle n'est pas liée à des raisons religieuses ou esthétiques ou même « antimodernes ». En 2005, lors d'un colloque (auquel je participais), le ministre de la santé de l'époque, Philippe Douste-Blazy, déclarait : « *nombre de dépressions s'enracinent dans des deuils mal faits* » et, dans ce même colloque, Marie de Hennezel ajoutait « *une dépression sur deux s'ancre sur un deuil mal fait* Cf. le rapport parlementaire présidé par Jean Léonetti : *Respecter la vie, accepter la mort*, juillet 2004

Conclusion

Nous serions, de dénis en dénis, dans le stade un peu terminal de cette vaste histoire de la mort, dans le bout du bout d'un « *continuum de 1000 ans* » dont parlait Philippe Ariès. Nous sommes, dans une modernité libérée d'elle-même, dans un processus de ré-ensauvagement – après de siècles d'appriovissement. Là est le paradoxe : pour nous libérer au mieux de tout (et surtout des « contraintes » sociales), nous considérons qu'il faut se libérer aussi des « formes sociales » qui

tiennent la mort, lui donne une forme. Je voudrais débiter par une interrogation forte. Paul Yonnet se demande « *si ne nous sommes pas à la fin d'une histoire de l'humanité* » ? Disons-le autrement ; quelles sont les conséquences de ce détricotage des rites et des rituels ? Ne sommes-nous au stade terminal, « *à cette fin de l'histoire de l'humanité commencée il y a plus de 100 000 ans.* » ? Des lors, Paul Yonnet se demande « *si le recul de la mort ne met pas fin en un sens à l'humanité* ». Si la mort est déformée, le sens qui émanait d'elle l'est tout autant, alors « l'humanité » (qui est, lui aussi, un concept, un effet de construction sociale) perd de sa congruence. Donc pour lui, (et nous reprendrons cette approche), le sens que nous donnons à la vie et donc à la mort serait né il y a 100 000 ans - lors du premier enterrement – et n'aurait plus lieu d'être. Nous passons à autre chose ? Quoi ? Personne ne le sait. Aujourd'hui, l'ébranlement ressenti autour de *la scène de la mort* – pour reprendre ce que dit Gaëlle Clavandier – nous interroge effectivement sur cette question de l'humanité – qui est une idée avant d'être un vecteur d'assemblément.

Damien Le Guay⁴

⁴ Damien Le Guay est philosophe, maître de conférences à HEC et critique littéraire (Figaro-magazine, Canal-Académie). Il est l'auteur de sept ouvrages, dont « la face cachée d'Halloween » (2001), de « Qu'avons-nous perdu en perdant la mort ? » (Cerf, 2002) et de « De quoi DSK est-il le nom ? » (Editions de l'œuvre, 2011). Il est également vice-président du comité national d'éthique du funéraire et enseignant à l'Espace éthique de l'APHP.

Le droit naturel & le sens de la vie

Introduction

La question du droit naturel occupe une place centrale dans l'histoire de la philosophie occidentale, depuis la naissance de celle-ci en Grèce, il y a environ 2 500 ans, jusqu'aux penseurs contemporains. La doctrine du droit naturel suppose qu'il existe une norme universelle et immuable de ce qui est bien ou juste pour l'homme, indépendamment de son époque ou de sa culture ; n'étant pas le produit d'une convention humaine, cette norme pourrait être qualifiée de « naturelle ». Sans une telle référence, avancent les théoriciens du droit naturel, il ne serait plus permis de condamner certaines coutumes ou lois de toute évidence révoltantes, comme le cannibalisme, les sacrifices humains ou les lois raciales nazis, car ce jugement ne serait alors que le reflet de nos propres valeurs ; le refus du droit naturel ne pourrait que conduire au relativisme moral, selon lequel « tout se vaut », et finalement au nihilisme. A l'inverse, ceux qui rejettent la possibilité du droit naturel relèvent que celui-ci conduit dans la pratique à des normes de justice contradictoires, émanant de la Nature, de Dieu ou de la Raison ; chaque philosophe qui prétend avoir « découvert » ce qui serait universellement bien ou juste pour l'humanité ne fait en réalité que projeter ses propres préjugés idéologiques ; le droit naturel ne peut dès lors mener qu'à la dispute dogmatique voire, lorsqu'on tente de l'imposer aux

autres par la force, à l'extrémisme et au fanatisme.

Or, il ne s'agit pas que d'une dispute théorique dans le petit microcosme des philosophes. En effet, de la possibilité ou non d'un droit naturel, et de la doctrine qu'on en formulera, dépendent directement les réponses que l'on peut apporter à un certain nombre de questions d'ordre social, politique ou juridique qui, encore aujourd'hui, occupent le devant de l'actualité. Aussi n'est-il pas inutile de bien prendre conscience des fondements philosophiques qui sous-tendent les différents avis divergents que l'on peut entendre sur ces questions. L'objectif de cet article est de présenter brièvement les différentes conceptions du droit naturel qu'ont pu avoir les principaux penseurs occidentaux, en s'attachant à montrer en quoi elles s'inscrivent dans la continuité, en évolution ou en rupture par rapport à celles de leurs prédécesseurs.

Le droit naturel classique

Dans les sociétés archaïques tribales, les hommes obéissaient aux lois de leur tribu car celles-ci étaient supposées venir de mythiques ancêtres, infiniment plus sages, vivant dans un lointain « Age d'or ». Ces lois définissaient pour la tribu ce qui était autorisé et ce qui était interdit ; toute remise en cause ou transgression exposait au bannissement ou à la mort. Et puis un jour, confrontés à la diversité des conceptions de la morale et de la justice au

sein des différentes civilisations, des savants grecs se demandèrent s'il était possible de déterminer objectivement lesquelles étaient « les bonnes ». Ces philosophes, que nous appelons aujourd'hui les Sophistes, conclurent qu'il n'était pas possible de répondre à cette question : car le cosmos, tel que l'avait décrit avant eux Héraclite⁵, n'est qu'un tourbillon en perpétuel mouvement ; comment, dès lors, concevoir qu'il puisse exister une norme éternelle et universelle de la justice ? Aucune véritable connaissance n'étant possible, chaque société aura sa propre conception du bien et du mal ; si « l'homme est la mesure de toute chose »⁶, alors droit et morale ne sont que le produit d'une convention entre citoyens. Les Sophistes en concluaient que chaque citoyen devait avoir la possibilité de participer à la vie politique, dans l'espace public de l'agora : aussi leur doctrine, loin de prôner la « loi du plus fort » qu'on leur attribue un peu injustement⁷, participa-t-elle au contraire à ce « Miracle grec » que fut la première expérience démocratique et humaniste du siècle de Périclès⁸.

Mais Socrate, refusant ce relativisme moral, affirmait qu'il fallait dépasser les opinions sur le bien et le juste pour accéder à l'Essence du « bien-en-soi » et du « juste-en-soi ». Ce faisant, Socrate, le « premier philosophe », définissait le projet philosophique de la pensée occidentale, à savoir donner des réponses rationnelles aux grandes questions métaphysiques sur la

⁵ Héraclite, *Fragments*

⁶ Protagoras, cité par Platon dans *Théétète*

⁷ Comme Platon la prête à Calliclès (dans *Gorgias*) et Thrasymaque (dans *La République*)

⁸ Karl Popper, *La Société ouverte et ses ennemis* ; voir aussi Philippe Nemo, *Qu'est-ce que l'Occident ?* et Edouard Will, *Le monde grec et l'occident*

justice ou la morale. Allant plus loin, son disciple Platon⁹ enseignait que, derrière l'apparente instabilité de notre monde sensible, il existe en réalité un monde suprasensible dans lequel vivent, immuables et éternelles, les Essences socratiques, qu'il appelait Idées ou Formes. Le monde sensible n'est habité que par leurs Simulacres, copies imparfaites projetées sur les murs de la Caverne ; mais le Philosophe, ayant accès par une sorte de révélation au Monde des Idées, disposerait de la connaissance véritable du Bien et du Juste. Il lui serait alors possible de concevoir l'organisation d'une Cité idéale dans laquelle chaque homme, comme la cellule d'un organisme, occuperait sa place naturelle. Naturellement, cette Cité devrait être gouvernée par les Philosophes, qui, seuls, ont accès aux Idées ; la Justice, distributive et inégalitaire, consisterait à octroyer des droits à chacun en fonction de son rang hiérarchique naturel ; mais l'obéissance des citoyens déraisonnables aux lois du Philosophe-Roi ne serait obtenue que s'ils croient au « noble mensonge » selon lequel celles-ci sont d'origine divine¹⁰. Comme on le voit, la République de Platon n'a pas grand-chose à voir avec la démocratie participative qu'appelaient de leurs vœux les Sophistes...

Aristote¹¹ s'écarta de l'idéalisme juridique de son Maître, tout en rejetant le relativisme moral des Sophistes. Ce n'est pas dans un hypothétique Monde des Idées

⁹ Platon, *Phédon, La République, Le Politique, Les Lois*

¹⁰ Sénèque dira dans le même esprit que « les gens du commun considèrent la religion comme vraie, les sages comme fausse et les dirigeant, comme utile »...

¹¹ Aristote, *Physique, Le Politique, Ethique à Nicomaque*

qu'il faut chercher la justice, mais bien dans la Nature ; ainsi est-il considéré, davantage que Platon, comme le père du droit naturel classique. Pour lui, le mouvement incessant qu'avait vu Héraclite n'est pas aléatoire : chaque corps se dirige vers sa place naturelle, qui l'attire comme un aimant ; il y a donc un ordre harmonieux dans le cosmos, selon lequel chaque chose tend vers sa finalité naturelle. Or l'homme est par nature un animal politique : il a besoin de vivre en société pour se réaliser, car « le tout est nécessairement supérieur à la partie ». Comme l'enseignait Platon, chacun doit donc occuper sa place naturelle dans l'ordre hiérarchique et inégalitaire de la cité, qui reproduit l'ordre cosmique à l'échelle humaine. Mais il n'y a pas de régime idéal, ni de définition universelle du Juste et du Bien, car aucune loi ne peut prétendre être valable dans toutes les circonstances. Aussi la politique est-elle un art qui nécessite d'user de sagesse pratique, cette prudence du juste milieu, pour trouver la meilleure solution possible à chaque situation concrète. Le droit naturel ne prend pas la forme de lois morales gravées dans le marbre, mais se construit progressivement comme la somme de ces décisions de « jurisprudence ».

Mais pour les Hédonistes, l'homme recherche avant tout l'agréable, tandis que pour les Epicuriens¹² la vie sage réside dans l'absence de souffrance d'une vie ascétique. Le finalisme d'Aristote est une illusion, puisque « la fonction ne peut créer l'organe » ; il n'existe donc pas de finalité à la vie humaine, et pas de droit naturel. La vie en société n'est qu'un moyen de réduire les souffrances de l'homme dans

¹² Epicure, *Lettre à Ménécée*, *Maximes capitales* ;
Lucrèce, *De Rerum Natura*

l'état de nature ; la justice n'existe pas en soi, ce n'est qu'un contrat passé entre les citoyens en fonction de son utilité. Au contraire, la pensée chrétienne, et notamment Saint Thomas d'Aquin¹³, reprendra la doctrine aristotélicienne du droit naturel, mais dans une perspective stoïcienne selon laquelle l'ordre cosmique est d'origine divine : ce faisant, le droit naturel devient théologique, puisque c'est Dieu qui a décidé ce qui est bon et juste pour l'homme. Par ailleurs, si l'homme est un être raisonnable, le but de la vie spirituelle est Dieu : pour le Docteur Angélique, la philosophie n'est que la servante de la foi.

Le droit naturel moderne

La Renaissance marque un changement radical dans la conception de l'homme, et va donner naissance à une nouvelle doctrine du droit naturel. Newton et Galilée énoncent que les corps célestes ne se meuvent pas, comme le prétendait Aristote, par l'attraction de leur Fin, mais par la loi mécanique de la causalité. Il n'y a plus de finalité dans le cosmos pour définir le bien et le mal : c'est donc en lui-même, dans son for intérieur, que l'homme doit trouver les fondements du droit naturel. Car, seul parmi les animaux-machines de Descartes¹⁴ à disposer du libre-arbitre, l'homme jouit de la capacité de pouvoir choisir ce qui est bon et juste pour lui : « Sapere aude »¹⁵, telle sera pour Kant la devise des Lumières. Le droit naturel n'est plus une loi objective de la nature qui s'impose à l'homme, c'est une loi subjective qu'il tire de sa seule raison :

¹³ Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*

¹⁴ René Descartes, *Discours de la Méthode*

¹⁵ « Ose penser par toi-même » (Kant, *Qu'est-ce que les Lumières*)

avec le droit subjectif, l'Homme « remplace la Nature comme source du droit »¹⁶.

Il faut donc, comme Machiavel¹⁷, partir de l'homme tel qu'il est réellement, et non tel qu'il devrait être. Pour cela, il faut remonter à l'homme dans son « état de nature », c'est-à-dire aux mécanismes psychologiques fondamentaux qui l'animent antérieurement à la vie sociale. Or, pour les Empiristes comme Bacon, Hobbes, Locke ou Hume, avant même la pensée, l'homme est informé par ses sensations, qui lui font rechercher l'agréable et fuir le désagréable ; cette recherche hédoniste n'est elle-même que la manifestation du *conatus*, l'instinct de conservation, qui nous oriente vers ce qui est nécessaire à notre survie. C'est donc sur cet instinct foncier qu'il faut refonder scientifiquement le droit naturel, non pas en fonction de supposés devoirs qu'auraient les hommes entre eux ou vis-à-vis de la Cité, mais sur le droit fondamental de chacun à la vie : c'est ainsi qu'avec les Modernes, le droit naturel passe d'un discours sur les devoirs à un discours sur les « droits à... ». Mais il faut aussi s'affranchir du préjugé de Platon et d'Aristote selon lequel l'homme serait par nature fait pour vivre en société : comme les Epicuriens, les philosophes de la Renaissance pensent que les hommes ne forment des sociétés qu'au travers d'un « contrat social » visant à leur procurer certains avantages. Le problème, c'est que chaque philosophe aura sa propre conception de l'objet de ce contrat, et des droits qui en découlent. Ainsi pour

Hobbes¹⁸, « l'homme est un loup pour l'homme » et l'état de nature est celui de la « guerre de tous contre tous » : aussi le but de la société est-il d'assurer la sécurité et la paix en confiant le monopole de la violence à un souverain absolu¹⁹. Mais pour Locke, plus optimiste, l'homme dans l'état de nature obéit déjà à une loi inscrite en lui par son Créateur, Dieu, pour l'inciter à respecter la vie et la propriété de ses semblables. Le seul défaut de l'état de nature est l'absence d'une instance judiciaire pour faire appliquer cette loi : aussi le but de la société n'est-il que d'apporter une certaine amélioration à l'état de nature, avec pour objectif principal de faire respecter le droit de propriété.

Mais pour Rousseau²⁰, le véritable état de nature est celui du sauvage vivant isolé de ses semblables, foncièrement innocent et entièrement libre. Cette liberté est le plus grand bien de l'homme, plus importante même que la vie. Les hommes ne se sont réunis en société que par accident de l'histoire, et c'est la société qui est à l'origine de tous les vices et de tous les maux, et en premier lieu le vol que constitue la propriété. Aussi la sagesse consiste-t-elle, pour quelques privilégiés (comme lui), à retourner à la vie solitaire ; en ce qui concerne le peuple, le contrat social ne peut que limiter les dégâts en restituant à l'homme son entière liberté. Et pour cela, la seule solution est que la loi reflète la « volonté générale », permettant ainsi à chacun, en obéissant à la loi,

¹⁶ Leo Strauss, *La Cité et l'homme*

¹⁷ Nicolas Machiavel, *Le Prince*

¹⁸ John Locke, *Traité du gouvernement civil, Lettre sur la tolérance*

¹⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan*

²⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, Le Contrat Social, L'Emile, ou de l'Education, Rêveries du Promeneur solitaire*

d'obéir à sa propre volonté. Mais l'homme du peuple n'est hélas pas suffisamment raisonnable pour voir où est son bien et se conformer de lui-même à la loi : aussi faut-il qu'il soit gouverné par des philosophes, et que la loi prenne la forme d'une religion civile (la fameuse Profession de foi du Vicaire savoyard) afin que le peuple y incline par sentiment religieux. Enfin, la vie en société étant contre-nature, elle nécessite la transformation de l'homme naturel autonome en citoyen artificiel dépendant du groupe ; c'est à l'Etat, par l'éducation populaire, de « former », c'est-à-dire de modeler, cet « homme nouveau » qui alimentera par la suite tant de fantasmes totalitaires (c'est ainsi qu'après les Jacobins, un certain Pol Pot, 2 siècles plus tard, sera un ardent lecteur de Rousseau...).

La crise du droit naturel moderne : dogmatisme, utilitarisme et relativisme

Il est frappant de voir comment les penseurs des Lumières, à partir des mêmes prémisses de l'empirisme, de la subjectivité et de l'état de nature, parvinrent dans la pratique à des conclusions radicalement différentes. C'est par exemple le cas du « meilleur régime » qu'ils préconisent : monarchie absolue pour Hobbes, démocratie parlementaire pour Locke, et démocratie populaire virant à l'aristocratie platonicienne du Philosophe-Roi pour Rousseau... De même, c'est à partir de cette même base philosophique que vont se former les doctrines diamétralement opposées que sont le libéralisme et le socialisme. Se revendiquant de Locke, les Libéraux comme Adam Smith, Thomas Jefferson, Frédéric Bastiat ou l'Ecole autrichienne (Ludwig von Mises, Friedrich

von Hayek, Murray Rothbard...) estiment ainsi que l'Etat doit se limiter à faire respecter les droits naturels fondamentaux que sont la liberté, l'égalité devant la loi et la propriété, et ne pas se mêler de questions de religion, de mœurs ou même d'économie, puisque la recherche des intérêts individuels permet, comme par une « main invisible »²¹, d'atteindre le plus grand bien commun (optimum auquel ne parviendrait jamais un Etat planificateur). Au contraire, se revendiquant de Rousseau, les Socialistes comme Robespierre, Gracchus Babeuf, Louis Blanc et plus tard Karl Marx considèrent que le libéralisme n'est qu'une version déguisée de la loi du plus fort, et que la propriété privée exclut de facto les plus faibles de l'accès aux moyens de leur conservation : aussi le droit naturel à la conservation justifie-t-il au contraire que la propriété des moyens de subsistance soit collective ou nationale, et que l'Etat-Providence garantisse aux citoyens l'accès égal à ceux-ci. Ainsi, si les Déclarations des Droits de l'homme de 1789 et 1948 sont d'inspiration libérale, la doctrine socialiste se manifeste quant à elle dans la nouvelle génération des « droits sociaux » à l'éducation, à la santé, au travail, au logement etc. (ce que les Libéraux considèrent bien entendu comme autant de « faux droits »²²). En matière de morale, les Libéraux pensent que hommes sont autonomes et responsables, et que c'est à eux de décider rationnellement ce qui est bon pour eux dès lors qu'ils respectent les droits d'autrui ; mais pour les Socialistes, les individus sont hétéronomes, c'est-à-dire que leurs valeurs sont conditionnées par leur

²¹ Adam Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*

²² Notamment Friedrich Hayek, *La route de la servitude*

environnement ; l'Etat doit donc s'occuper de l'éducation morale des hommes afin d'en faire de « bons citoyens »²³. Finalement, le droit naturel moderne, qui ambitionnait de refonder le droit naturel de façon scientifique et indiscutable, accouche de doctrines contradictoires se présentant chacune comme l'horizon universel et indépassable de l'humanité²⁴. Dès lors, comme le dénonçait déjà Burke²⁵ et les penseurs contre-révolutionnaires, le philosophe fait place à l'idéologue, persuadé de détenir « la » vérité universelle, et le droit naturel conduit au dogmatisme et même à l'extrémisme, comme en témoignèrent les atrocités de la Révolution Française et plus tard de la Guerre froide.

Mais un autre danger menace le droit naturel moderne : celui de l'utilitarisme. En effet les Modernes, au fond, partent comme les Hédonistes du principe que le but de la société est de répondre à un besoin de l'homme, qu'il soit d'assurer sa conservation, sa sécurité ou son bonheur : dès lors, ne devrait-on pas, au lieu de parler de « droits naturels », parler de « besoins naturels »²⁶ ? De même, comme les Sophistes, ils considèrent la justice et la morale comme une convention visant à atteindre un certain bénéfice commun : ne faudrait-il pas alors abandonner l'idée qu'il

existe un « bien-en-soi », et admettre que les choses ne sont considérées comme bonnes ou justes qu'en fonction de leur utilité ? Tel est le pas qui fut franchi par David Hume, et à sa suite Jérémy Bentham et John Stuart Mills. Pour ces penseurs conséquentialistes, le but de la société est d'assurer « le plus grand bonheur au plus grand nombre »²⁷, et la justice ou la morale ne sont que des moyens pour maximiser cette « fonction d'utilité ». Ces considérations les amèneront certes à défendre que le modèle de la société libérale est le meilleur, car le plus efficace dans la perspective de ce calcul utilitariste ; mais d'autres penseurs comme William Godwin²⁸ démontreront au contraire, de façon tout aussi catégorique, que c'est une société de type socialiste ou communiste qui permet d'assurer le plus grand bonheur...

Certains philosophes, horrifiés à la fois par l'utilitarisme et le dogmatisme des Lumières, tenteront de refonder le droit naturel sur des bases plus saines. Ce fut notamment le cas de Kant²⁹ qui, « réveillé de son sommeil dogmatique » par Hume, ne put que confirmer l'incapacité de la raison à se prononcer sur des questions métaphysiques (Dieu, l'Ame...), *noumènes* qui doivent rester du domaine de la foi ; le dogmatisme ou l'idéalisme sont précisément les conséquences d'une tentative d'utiliser la raison en dehors de son champ d'application, qui est celui des *phénomènes*. Mais si la raison est inopérante pour se prononcer sur le Bien-

²³ Raymond Boudon, *Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme*

²⁴ Que ce soit pour Marx et la « société sans classe » (*Le Capital*) ou Francis Fukuyama et la démocratie libérale (*La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*)

²⁵ Edmund Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*

²⁶ Comme le fait notamment James Watson, co-découvreur de l'ADN, qui propose de parler de « Besoins de l'homme » au lieu de « Droits de l'homme » (cité par Alain de Benoist dans *Au-delà des droits de l'homme*)

²⁷ Jérémy Bentham, *Principes de la morale et de la législation*

²⁸ William Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*

²⁹ Emmanuel Kant, *Critique de la Raison pure, Critique de la Raison pratique*

en-soi ou le Juste-en-soi, comment définir une morale rationnelle qui ne soit pas utilitariste ? Reprenant la définition rousseauiste de la liberté comme obéissance à la loi qu'on s'est soi-même fixée, Kant définit une action comme « morale » dès lors que celle-ci vise exclusivement à obéir à un impératif éthique, sans considération de ses conséquences. Chacun est alors libre de se fixer ses propres règles déontologiques, dès lors que « la maxime de [sa] volonté puisse en même temps toujours valoir comme principe d'une législation universelle » (ce qui revient plus simplement à dire « ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'ils te fassent »)³⁰. Ce faisant, Kant ne propose pas une véritable doctrine du droit naturel, mais seulement un critère pratique pour décider si une conduite est morale ou pas ; le seul « droit originel » est la liberté, qui consiste en premier lieu à choisir son propre code de valeurs. Mais Kant était lui-même conscient que l'absolu rigorisme de sa doctrine (qui obligerait par exemple un homme à ne pas mentir même si les conséquences en étaient désastreuses pour lui ou pour les autres) était inaccessible au commun des mortels. Aussi la morale a-t-elle besoin dans la pratique d'une croyance métaphysique (vie après la mort, réincarnation, finalité de l'humanité...),

³⁰ Le grand théoricien contemporain de la justice, John Rawls, proposera d'ailleurs une méthodologie de production du droit, la « Position originelle », qui s'inspire explicitement de ce critère d'universalisation. Cette méthodologie consiste à anticiper quelle loi voteraient les citoyens si on leur demandait de se prononcer alors qu'ils sont momentanément sous un « Voile d'ignorance » qui leur a fait oublier quelle position ils occupent dans la société. Selon Rawls, chacun adoptera alors une stratégie consistant à maximiser la position du citoyen le plus mal loti (John Rawls, *Théorie de la Justice*)

qu'il appelle « idéal régulateur ». C'est son fameux « *Als ob* » : nous ne pouvons pas savoir si Dieu existe ou s'il y a une vie après la mort, mais si on ne fait pas « comme si », il n'y a pas de morale possible. Quand on sait que Kant parlait aussi de « subreption transcendantale », et que la subreption désigne le fait d'obtenir quelque chose par la tromperie, on comprend qu'il ne fait que recycler le « noble mensonge » de Platon... Finalement, en voulant refonder la morale sur la seule raison, Kant a au bout du compte, comme il le dit lui-même, « limité le savoir pour faire place à la foi » : ce qui fera dire à Maurice Clavel qu'il n'était au fond qu'une sorte de crypto-fidéiste qui, comme Saint Thomas, proclamait la supériorité de la Foi sur la Raison³¹...

Dans le même temps, un autre courant philosophique, s'opposant aux prétentions universalistes du droit naturel moderne, cherchera à rattacher l'homme à sa culture, à sa tradition, à sa communauté : car comme disait Pascal, « Vérité au-deçà des Pyrénées, erreur au-delà »³². Ce fut le cas de Montesquieu³³ pour qui, comme Aristote, chaque peuple a formé sa propre conception de la justice en fonction de son environnement, de son histoire, de ses coutumes, de tout ce qui constitue son « Esprit » ; de même Edmund Burke et Joseph de Maistre, effrayés par l'extrémisme et le fanatisme des Révolutionnaires, préconisaient-ils de revenir à Aristote et de repenser un droit qui parte de l'homme concret dans son enracinement culturel : car de même que Diogène le Cynique déambulait en plein jour dans les rues d'Athènes avec une

³¹ Maurice Clavel, *Ce que je crois*

³² Blaise Pascal, *Pensées*

³³ Montesquieu, *L'Esprit des lois*

lanterne, prétendant y « chercher l'Homme », on ne trouvera jamais que des Français, des Italiens, des Russes (et même des Persans)³⁴ ... A leur suite, Herder, Savigny et l'Ecole d'histoire du droit allemand, inspirés par un certain romantisme d'outre-Rhin, voyaient le droit comme le produit de l'histoire d'un peuple, retrouvant le relativisme des Sophistes selon lequel il n'existe pas de norme universelle de justice. Plus récemment, plusieurs intellectuels remirent également en question le caractère à la fois individualiste et universaliste des Droits de l'homme pour repenser l'homme comme un être social, n'existant que dans son appartenance à sa communauté historique : Claude Lévi-Strauss, apôtre de l'ethno-pluralisme, Charles Taylor, penseur du communautarisme, Alain de Benoist, chef de file de l'« ethno-différencialisme », ou encore Samuel Huntington³⁵, théoricien du « choc des civilisations »... C'est à ce courant intellectuel, attaché à une certaine diversité culturelle de l'humanité et opposé à l'entreprise d'uniformisation que porte en elle la doctrine universaliste des Droits de l'homme³⁶, que se rattache la Déclaration des Droits des peuples à l'autodétermination de 1976, dont la compatibilité et les contradictions avec la Déclaration des Droits de l'homme continuent de poser problème aujourd'hui...

L'historicisme conduit finalement au Relativisme, selon lequel il ne peut y avoir de valeurs universelles, mais seulement

³⁴ Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*

³⁵ Samuel Huntington, *Le choc des civilisations*

³⁶ Comme le disait Lévi-Strauss, « une doctrine universaliste évolue inéluctablement vers des formules équivalentes au parti unique » (Claude Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*)

une pluralité de principes du bien et du mal, sans que l'on puisse démontrer la supériorité d'aucun. Pour Max Weber³⁷, la raison humaine est fondamentalement impuissante à trancher les « conflits de valeur » ; ainsi définit-il la méthodologie d'une « sociologie compréhensive » qui s'en tiendrait aux faits sans y mêler de valeurs, et renoncerait à vouloir passer de l'« être » (*Sein*) au « devoir-être » (*Sollen*). De même, le Positivisme juridique³⁸ ne s'intéresse plus au contenu du droit mais seulement aux conditions de sa production ; dans cette perspective de « neutralité axiologique », toute loi sera également légitime dès lors qu'elle bénéficie de l'assentiment de la majorité. Ce relativisme fait l'objet de vives critiques de la part des partisans du droit naturel, car il conduit finalement à soutenir que toutes les coutumes, toutes les traditions, sont également dignes de respect, mêmes les plus barbares : comme le disait Leo Strauss, « si tout se vaut, le cannibalisme n'est qu'une question de goût culinaire »³⁹. De même, les lois raciales nazies, votées par un gouvernement démocratiquement élu et bénéficiant du soutien de la majorité de la population allemande, ne reflèteraient que la conception que le peuple allemand avait alors de son propre bien, et devraient être respectées comme telle⁴⁰...

De l'idéalisme au nihilisme...

³⁷ Max Weber, *Economie et société*

³⁸ Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*

³⁹ Voir aussi Leo Strauss, *What is political philosophy*. Dostoïevski, dans *Les Frères Karamazov*, prend aussi l'exemple de l'anthropophagie dans la fameuse tirade d'Ivan Fiodorovitch Karamazov

⁴⁰ Un exemple analogue est également cité par Hannah Arendt dans *Les origines du totalitarisme*

Comme on le voit, l'espoir humaniste des Lumières de fonder enfin un droit naturel universel s'éteignit rapidement pour laisser la place au dogmatisme, à l'utilitarisme et au relativisme. C'est alors que Hegel⁴¹, à son tour, se mit à la tâche de dépasser tout ce qui avait été fait avant lui pour construire, enfin, le système philosophique ultime qui marquerait la fin de l'histoire de la pensée. S'il louait en Rousseau le premier philosophe à avoir célébré l'autonomie de la volonté humaine et voulait « achever » la philosophie de Kant, il rejetait leur homme universel abstrait au profit du « peuple » de l'historicisme, tout en condamnant le relativisme de ce dernier. Confronté à de telles contradictions, Hegel s'en sortit avec une sorte de mélange de Platon (à qui il disait devoir tout) et d'Aristote (dont il admirait la physique téléologique), pour formuler la théorie selon laquelle la véritable réalité est celle, suprasensible, de la Raison (qu'il appelle aussi « Esprit »), et le déploiement de celle-ci constitue le but de l'Histoire, à la fin de laquelle l'homme, ayant résolu toutes les grandes questions fondamentales de la philosophie, sera entièrement libre. Le droit constitue la manifestation concrète de l'Esprit dans les institutions humaines, de sorte que « le terrain du droit est, de manière générale, le spirituel » ; il s'oppose donc, de fait, à la nature, dont ne peuvent émerger que violence et injustice. Aussi Hegel proposa-t-il de ne plus parler de « droit naturel » mais de « doctrine philosophique du droit » ou « doctrine de l'Esprit objectif ». Par ailleurs, l'homme n'étant qu'une partie du tout organique que forme le Peuple, entraîné avec lui dans l'Histoire, il doit une obéissance

⁴¹ G.W.F. Hegel, *Lettre à Schelling, Le Droit naturel, Philosophie du droit*

inconditionnelle à l'Etat, incarnation institutionnelle de l'Esprit du peuple et de ce fait « divin sur Terre ». Cet holisme platonicien oppose ici Hegel à Kant et au libéralisme des lumières, et le rapproche davantage du socialisme sur lequel il aura une influence déterminante ; certains historiens des idées⁴² voient même en lui le théoricien de l'Etat totalitaire, dont s'inspireront nazis et communistes.

Karl Marx⁴³ se présentera justement comme un « disciple hérétique » de Hegel, qu'il entend toutefois « remettre sur ses pieds ». Car pour le matérialiste Marx, grand lecteur d'Epicure quand l'idéaliste Hegel lisait Platon, ce n'est pas l'Histoire qui suit l'Esprit, c'est au contraire l'Esprit qui suit l'Histoire : la pensée n'est que la manifestation « super-structurelle » d'une situation historique donnée dont l'économie des rapports de production forme l'« infrastructure ». Aussi toute philosophie n'est-elle que l'idéologie d'un temps, et « les idées dominantes d'une époque n'ont jamais été que les idées de la classe dominante » ; en particulier, les Droits de l'homme ne sont qu'une justification intellectuelle de la bourgeoisie capitaliste pour se « donner bonne conscience » d'exploiter le prolétariat (une version actuelle de cette critique marxiste des Droits de l'homme consiste à y voir, avec la Démocratie, le « Cheval de Troie » de l'impérialisme économique occidental⁴⁴). Dès lors, il n'y a plus de droit naturel possible : utilitariste de gauche, Marx conçoit le droit comme un

⁴² En particulier Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis*

⁴³ Karl Marx, *Le Capital, Manifeste du parti communiste, La Question juive*

⁴⁴ Voir notamment Karl Schmidt, *La notion de politique*, et Alain de Benoist, *Au-delà des droits de l'homme*

simple moyen aux mains de l'Etat pour arriver à ses fins, qu'elles soient celles de la classe dominante capitaliste ou de la société sans classe de la « dictature du prolétariat ». Enfin, dans la lignée d'un Rousseau ou d'un Louis Blanc, Marx pensait que les hommes avaient besoin d'un Etat pour assurer leur bonheur et faire de l'homme naturellement égoïste un « homme nouveau » socialiste...

Nietzsche⁴⁵, quant à lui, fulminera contre toutes ces valeurs humanistes d'égalité, de tolérance et de solidarité que prétend proclamer le droit naturel moderne. Car pour Nietzsche, la valeur suprême est la vie, et celle-ci, loin de n'être que le vulgaire souci de sa conservation, est une force vitale, qui n'obéit à rien d'autre qu'à sa propre volonté de puissance. C'est à l'homme de créer ses propres valeurs conformément à sa volonté : il n'y a pas de droit naturel, de principes moraux éternels et universels, il n'y a que la morale des forts et celle des faibles. C'est l'insatisfaction du monde présent qui a incité certains esprits faibles, depuis Socrate jusqu'à Hegel en passant par le Christianisme, à imaginer les consolations métaphysiques et eschatologiques du Paradis ou de l'Avenir radieux, et à parler du monde tel qu'ils voudraient qu'il soit et non tel qu'il est. Cette « morale du ressentiment », éloignant l'homme des forces vitales de la nature, le prive de toute volonté de vivre et le conduit au nihilisme moderne, ce désarroi existentiel de l'homme qui se demande « à quoi bon... » Nietzsche, par le mythe stoïcien de l'Eternel Retour, détruit l'illusion d'une consolation métaphysique future : le Surhomme est justement celui qui,

⁴⁵ Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale, Humain, trop humain, La Volonté de puissance, Le gai savoir, Par-delà le bien et le mal*

dépassant le nihilisme, possède une volonté de puissance suffisamment forte pour vouloir vivre sa vie dans ce qu'elle a de tragique, même une infinité de fois ; « Dieu est mort », c'est à l'homme seul de décider comment il entend vivre, au-delà du Bien et du Mal, dans la folie de la lucidité. Ce dépassement amoral du nihilisme par l'exaltation de la vie se retrouvera chez les 2 grands lecteurs de Nietzsche que furent George Bataille, pour qui « il n'est pas de sentiment qui jette dans l'exubérance avec plus de force que celui du néant »⁴⁶, et Albert Camus, qui y trouvera une alternative au suicide face à l'absurdité d'une vie dénuée de sens : car « Sentir sa vie, sa révolte, sa liberté, et le plus possible, c'est vivre le plus possible. Là où la lucidité règne, l'échelle des valeurs devient inutile... »⁴⁷.

Afin de terminer ce petit tour d'horizon de la crise du droit naturel moderne, il n'est pas inutile de rappeler que les nazis eux-mêmes avaient leur propre doctrine du droit naturel. En effet, Hitler⁴⁸ avait repris à son compte le droit à la conservation des philosophes des Lumières, en l'appliquant non pas à l'individu mais à la race, comme Hegel le faisait au Peuple ; il ne lui restait plus qu'à ajouter un zeste de Surhomme nietzschéen et, en caution scientifique du tout, de darwinisme social, pour justifier le « droit naturel » de la race aryenne à défendre sa pureté par des mesures de stérilisation, de déportation et finalement d'élimination pure et simple des handicapés, juifs, tziganes et autres

⁴⁶ George Bataille, *L'Érotisme* (dans *La Littérature et le mal*, Bataille définissait l'érotisme par cette magnifique formule : « L'érotisme est dans l'approbation de la vie jusque dans la mort. »)

⁴⁷ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*

⁴⁸ Adolf Hitler, *Mein Kampf*

homosexuels. Cette allusion au « droit naturel » nazi n'est pas une excentricité de mauvais goût, mais illustre au contraire la virulence de la critique à laquelle dut faire face le droit naturel moderne à la suite de ses multiples dérives. Une philosophe respectable comme Hannah Arendt ⁴⁹ n'hésitera du reste pas à dire que le nazisme était un rejeton naturel des Lumières et des Droits de l'homme ; Heidegger y verra de même l'aboutissement nihiliste de cette « métaphysique de la subjectivité » qui, de Descartes à Nietzsche, « ramène le bien au bon-pour-moi ou au bon-pour-nous, le vrai au for intérieur ou à l'entre-soi » ⁵⁰...

Droit naturel et sens de la vie

L'horreur de la Seconde Guerre Mondiale et des totalitarismes nazi et communiste, que de nombreux intellectuels interprétèrent comme une conséquence de la crise du droit naturel moderne, mais aussi la dénonciation par d'autres des excès d'un « libéralisme sauvage », firent prendre conscience de la nécessité d'apporter une réponse philosophique à l'impasse nihiliste de la pensée moderne. Si certains penseurs préconisèrent de revenir au droit naturel classique, d'autres entreprirent de repenser un droit naturel humaniste dépassant l'individualisme des Lumières ; d'autres, enfin, tentèrent de trouver une issue morale et politique en dehors du droit naturel.

La première réponse, apportée notamment par Léo Strauss ⁵¹ à la suite de Burke, consiste à revenir au droit naturel

⁴⁹ Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme et L'impérialisme*

⁵⁰ Alain de Benoist, *Au-delà des droits de l'homme*

⁵¹ Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*

d'Aristote qui, loin du dogmatisme et de l'extrémisme du droit naturel moderne, repose sur l'exercice prudent de la sagesse pratique. Pour Strauss, le droit naturel est nécessaire, car son « abandon [...] conduit au nihilisme ; bien plus, il s'identifie au nihilisme ». Pourtant, il dut reconnaître que le besoin du droit naturel ne suffisait pas à en démontrer l'existence ; sur ce point, il ne put qu'affirmer qu'il y avait une « évidence de la simple expérience du bien et du mal qui fonde le philosophe à affirmer qu'il existe un droit naturel ». Or, dire que quelque chose est « évident » revient à admettre implicitement qu'on ne peut pas le démontrer ; et fonder une doctrine philosophique sur un tel postulat s'apparente à une pétition de principe qui ramène au dogmatisme du droit naturel moderne ⁵². Strauss était également conscient que le droit naturel ne pouvait apporter de réponse au nihilisme que s'il était possible de répondre à la question de la finalité de l'existence. Or, la science moderne ayant disqualifié la téléologie naturelle aristotélicienne, il ne peut y avoir de droit naturel que s'il y a une téléologie humaine, c'est-à-dire un accord sur l'existence et la nature d'une finalité métaphysique à l'existence humaine. C'est du reste également la conclusion à laquelle parviendra Francis Fukuyama en s'interrogeant sur le fondement philosophique des Droits de l'homme : ceux-ci ne peuvent en effet avoir de légitimité que s'ils reposent sur une « vision des finalités ou des objectifs de la nature humaine qui, à son tour, doit

⁵² Il est intéressant de noter que c'était déjà une telle « évidence » qui ouvrait la Déclaration d'indépendance des Etats Unis (« We hold these Truths to be self-evident, that all Men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness »).

presque toujours se fonder sur une conception de la nature humaine »⁵³. Or, à ce jour, aucune vision commune n'a pu émerger à ce sujet en Occident, ne serait-ce qu'entre « Libéraux » et « Socialistes », sans même parler des autres civilisations⁵⁴ ; et des intellectuels comme George Orwell, Hannah Arendt ou Raymond Aron voyaient précisément l'origine du totalitarisme dans cet échec de la pensée moderne à proposer une réponse satisfaisante à la question « qu'est-ce que l'homme ? ».

Luc Ferry et Alain Renaut, de leur côté, soulignent qu'un retour au droit naturel classique équivaldrait à tirer un trait sur les valeurs acquises de l'humanisme pour revenir à une conception holiste et inégalitaire de la société qui serait aujourd'hui largement inacceptable (rappelons que Platon et Aristote considéraient l'esclavage comme naturel). Aussi en appellent-ils plutôt à repenser le droit naturel humaniste ; mais, comme Leo Strauss et Francis Fukuyuma, ils se retrouvent eux aussi confrontés au problème de la finalité de la vie humaine sans lequel il n'est pas possible de dépasser le nihilisme. Ils proposent alors de rechercher cette téléologie humaniste dans

⁵³ Francis Fukuyuma, *Natural rights and natural history*

⁵⁴ Comme le rapporte Alain de Benoist dans *Au-delà des Droits de l'homme*, en 1947, au moment de préparer une nouvelle Déclaration universelle des droits de l'homme, l'UNESCO demanda à environ 150 intellectuels de toutes les cultures et religions, considérés comme des « autorités morales », de se prononcer sur le fondement philosophique de celle-ci. Cette démarche se solda par un échec à dégager une vision commune, même minimale, de l'« Homme », et la Commission des droits de l'homme de l'ONU décida de ne pas publier les résultats de cette enquête...

une sacralisation de l'humanité, qui permettrait selon eux de fonder une spiritualité laïque donnant un sens à la vie et incitant à l'amour du prochain (idée également proposée par d'autres intellectuels comme le spécialiste du droit constitutionnel et des droits de l'homme Michael Perry⁵⁵, qui propose de proclamer la vie comme « sacrée »).

Il semblerait finalement que, dans quelque direction que l'on aille, la question du droit naturel, poussé dans ses retranchements par le nihilisme, soit indissociable de celle du sens de l'existence, comme s'il ne pouvait y avoir de morale sans une réponse au « à quoi bon ? » nietzschéen. Or, cette question ramène inéluctablement la philosophie à la question de l'existence de Dieu. Déjà, Platon et Rousseau avaient compris que les citoyens insensés n'obéiraient aux lois morales des philosophes que s'ils croient que celles-ci sont d'origine divine ; de même Locke avait-il recours, pour fonder sa loi naturelle, à l'hypothèse d'un Dieu créateur sans lequel toute sa doctrine s'effondrerait ; Kant lui-même avait besoin de faire « comme si » Dieu existait pour que son impératif moral fonctionne dans la pratique, et Max Weber, à sa suite, dira que, s'il n'est pas possible de définir par la raison une norme universelle de justice, l'homme a néanmoins besoin de croire en quelque chose pour vivre (ce qui l'incitait, contre le « désenchantement »⁵⁶ du monde moderne, à appeler de ses vœux un nouveau spirituel de l'occident). Dostoïevski ne s'écriait-il pas, comme en écho à Nietzsche : « Si Dieu est mort, tout

⁵⁵ Michael Perry, *The Idea of human rights*

⁵⁶ Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*

est permis »⁵⁷ ? Mais une autre perspective existe, remonter encore plus loin dans le temps pour retrouver une forme de spiritualité « pré-métaphysique » : tel est le cas de Nietzsche et du tragique dionysien, Heidegger et la pensée de l'Être parméniénien, ou encore Alain de Benoist réactualisant une certaine forme de paganisme dans lequel l'homme se concevrait à nouveau comme faisant partie d'une harmonie naturelle⁵⁸ (et que l'on pourrait sans doute rapprocher de l'émerveillement panthéiste d'un Einstein devant une nature pourtant sans finalité, lui qui se déclarait « non-croyant profondément religieux »⁵⁹). Malraux aurait-il eu raison en disant que « la tâche du prochain siècle, en face de la plus terrible menace qu'ait connue l'humanité, va être d'y réintégrer les dieux »⁶⁰ ?

Mais d'autres penseurs tentèrent de montrer qu'il était possible de surmonter le nihilisme pour fonder une société juste et heureuse, sans pour autant recourir à la métaphysique ou à la spiritualité. L'école de l'Humanisme civique⁶¹ retrouve dans la doctrine des Sophistes l'idée que la justice émerge de la libre discussion des citoyens dans l'espace public ; de même Habermas⁶², appelant à se débarrasser du « poids métaphysique que constitue l'hypothèse d'un individu donné avant toute socialisation » conçoit la morale

comme le résultat d'une « éthique de discussion » intersubjective. On peut voir plus généralement une tentative de repenser l'homme comme appartenant à une communauté de personnes interdépendantes, dans une « singularité d'appartenance »⁶³ qui ne serait ni le holisme des Anciens, ni l'individualisme des Modernes. Popper et Hayek décèlent quant à eux dans l'histoire une réduction progressive des injustices, grâce à laquelle l'humanité, par jurisprudence de la raison ou « ordre spontané »⁶⁴, se rapprocherait en quelque sorte asymptotiquement d'un idéal de justice qui se définirait négativement comme l'absence d'injustice ; cette conception optimiste de l'humanité permettrait de retrouver l'idée d'un droit naturel qui se manifesterait comme une « propriété émergente » non téléologique, se construisant par l'accumulation de « mutations » sélectionnées par le Tribunal de l'histoire et non par l'attraction d'une quelconque finalité. Telle est également la vision de Richard Dawkins⁶⁵, le « père » du gène égoïste, qui rappelle que la génétique permet d'expliquer comment la sélection naturelle peut favoriser l'émergence de comportements coopératifs et altruistes. Plus largement, la biologie de l'évolution⁶⁶ confirme que nos conceptions morales viennent de notre passé darwinien, c'est-à-dire qu'elles ont été sélectionnées comme les plus efficaces en vue de notre

⁵⁷ « ... γ compris l'anthropophagie » (Fiodor Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*)

⁵⁸ Alain de Benoist, *Comment peut-on être païen*

⁵⁹ Albert Einstein, *Lettre à Hans Muehsam*

⁶⁰ André Malraux, *L'homme et le fantôme*, dans *L'Express* du 21 mai 1955

⁶¹ Cité par Alain de Benoist, *Au-delà des droits de l'homme*

⁶² Jürgen Habermas, *Le débat interculturel sur les droits de l'homme, Morale et communication, Théorie de l'agir communicationnel*

⁶³ Myriam Revault d'Allonnes, *Le dépérissement de la politique*

⁶⁴ Friedrich Hayek, *Constitution de la liberté*

⁶⁵ Richard Dawkins, *Pour en finir avec Dieu*

⁶⁶ Cf. plusieurs livres cités par Richard Dawkins, aux noms aussi évocateurs que *Moral minds: How nature designed our universal sense of right and wrong* (Marc Hauser), *Morality without religion* (Marc Hauser et Peter Singer) ou *Can we be good without God ?* (Robert Buckman)

conservation ; mieux, elle tend à montrer que les différents peuples, des occidentaux aux tribus reculées de l'Amazonie, partagent globalement la même « grammaire morale » en répondant de façon très similaire à des tests de dilemmes moraux. Est-ce dans cette direction de l' « utilitarisme darwinien » qu'il faudrait se diriger pour retrouver les fondements d'un véritable droit naturel universel ? Quoi qu'il en soit, soutient Dawkins, pas besoin de faire « comme si » il existait un Dieu : il est tout à fait possible d'être un « athée heureux, équilibré, moral et intellectuellement accompli ayant une vie épanouie et bonne ». Car comme le disait James Watson, codécouvreur de l'ADN : « Vous pouvez dire “Bon sang, votre vie doit être bien terne si vous ne croyez pas à une raison d'être”. Mais, pour ma part, je compte sur un bon déjeuner ».⁶⁷

Conclusion

Pour conclure, et afin de montrer que toutes ces discussions a priori abstraites sur le droit naturel ont en fait des implications tout à fait pratiques et d'actualité, je vous propose de voir par vous-mêmes en quoi la réponse aux questions suivantes nécessite que l'on se soit prononcé préalablement sur la possibilité d'un droit naturel, et le contenu que prendrait celui-ci⁶⁸ :

1. Doit-on condamner une coutume locale, comme l'excision ou la lapidation, sous prétexte que celle-ci serait contraire aux Droits de l'homme, ou l'accepter au

⁶⁷ Cité par Richard Dawkins, *Pour en finir avec Dieu*

⁶⁸ Les 3 premiers exemples sont tirés ou inspirés d'Alain de Benoist (*Au-delà des droits de l'homme*). Les 3 exemples suivants sont inspirés par l'actualité récente.

nom du Droit des peuples à disposer d'eux-mêmes ?

2. Les Grands Singes ont-ils des droits ? Et si oui, l'évolution biologique étant continue, pourquoi pas les bonobos, les têtards et les paramécies ?⁶⁹

3. Peut-on à la fois défendre le « droit à l'avortement » et considérer comme « contraire à la bioéthique » l'expérimentation sur des embryons humains ?

4. Peut-il y avoir un « droit à l'euthanasie » ?

5. Le résultat d'un vote démocratique peut-il être contesté (par exemple le référendum suisse sur les mosquées) ?

6. Peut-on dire d'une civilisation qu'elle est « supérieure » ?

7. Un délinquant est-il responsable de ses actes ou bien une « victime de la société » ?

8. Est-il juste de condamner différemment, pour le même crime, un homme sain d'esprit et un fou ?

9. Est-il juste de sacrifier un petit nombre pour sauver un grand nombre ?⁷⁰

⁶⁹ C'est une question très sérieuse : une Déclaration universelle des droits de l'animal fut bien proclamée à l'UNESCO en 1978, selon laquelle « tous les animaux naissent égaux devant la vie et ont les mêmes droits à l'existence »... De même Michel Serres, constatant que la grande absente du droit naturel est... la Nature elle-même, réduite à l'état d'objet par la Genèse et le cartésianisme, propose de passer du Contrat social à un « Contrat naturel » dans lequel la Nature deviendrait à son tour sujet de droits (*Le Contrat naturel*).

⁷⁰ La plupart des fameux « dilemmes moraux » dérivent, sous des formes plus ou moins tordues, de cette question à laquelle les utilitaristes répondent « oui », Kant « non », et la plupart d'entre nous « ça dépend »...

10. Peut-on vouloir le bonheur de quelqu'un malgré lui ?

Marc Muller (X 97)⁷¹

⁷¹ Marc Muller est associé de NODALIS CONSEIL, société de conseil en matière de développement et gestion d'infrastructures de service public dans les pays émergents et en voie de développement. Il s'intéresse à l'histoire des idées, et en particulier au contexte historique, social et mental de l'origine et de l'évolution des systèmes philosophiques.

Quelle place pour la croyance en 2012 ?

→ *Pourquoi parler de la croyance ?*

Une redécouverte fortuite

1) L'idée de ce texte sur la croyance est venue d'une rencontre fortuite entre les analyses du philosophe Jacques Bouveresse sur la place de la foi, développée dans un ouvrage récent en 2011 au titre légèrement provocateur ("peut-on ne pas croire?") et les conclusions de rapports d'enquêtes montrant, chiffres à l'appui, la crédulité étonnante d'étudiants de filières scientifiques vis à vis de phénomènes déjà bien éclaircis.

Le sujet de la croyance m'est ainsi apparu comme un thème à la fois important par ses implications multiples dans notre vie personnelle et sociale, intrigant par sa résistance à l'approche rationnelle, et même souvent déroutant, si l'on songe par exemple à notre capacité à croire au non-vrai.

2) Traitant essentiellement de la foi religieuse envisagée d'une manière très large, l'ouvrage de Jacques Bouveresse traduit un embarras des philosophes à cerner et bien interpréter les ressorts de la croyance. Réalité omniprésente dans notre vie ordinaire, aux implications majeures, la croyance ne renvoie au fond que vers un

état psychologique particulier, qui exprime l'adhésion très contingente, plus spontanée que réfléchie, d'un individu à un jugement particulier.

Les statistiques que l'on trouve ici et là sur la faiblesse de la culture scientifique, même de personnes bien éduquées, nous renvoient par ailleurs l'image d'une propension spontanée de l'homme à construire et à maintenir ses propres croyances, en privilégiant son imaginaire par rapport à des faits ou des théories considérés comme les mieux établis.

Une réalité à considérer de manière large

3) Considéré dans une acception large⁷² le terme de croyance renvoie à une variété extrême de situations, des plus futiles au plus sérieuses, puisque l'on peut exprimer une croyance aussi bien sur le temps qu'il va faire demain, sur les responsabilités du déclenchement de la crise financière que sur l'existence d'un complot dans l'assassinat de Kennedy. On peut croire en Dieu, à l'immortalité de l'âme, croire en la justesse d'une théorie économique; ou plus prosaïquement au fait que le Brésil va gagner la Coupe du monde de football. On

⁷² choix qui se révèle sage pour couper court à un émiettement en une dizaine de formes

peut même croire avec conviction à quelque chose parfaitement inexistant, ou, plus fréquemment encore croire sans chercher le moins du monde à tenter de découvrir dans ce qui serait la vérité.

L'omniprésence de la croyance se confirme dans les champs les plus inattendus, La conviction que nous pouvons avoir que Kant a raison dans les thèses qu'il développe, ressort au fond plus d'une croyance (en rapport avec une intuition) que d'un raisonnement, même si ce raisonnement renforce notre croyance.

4) Pour donner au champ de la croyance toute sa cohérence, il faut même accepter de l'étendre encore, et introduire le concept de "méta-croyance", au sens d'une disposition d'esprit solidement ancrée en nous, d'où vont dériver des croyances plus spécifiques. L'idée même de méta-croyance nous montre qu'il est souvent difficile de considérer chaque croyance de manière isolée.

La foi religieuse et la confiance illustrent de manière marquante la réalité des méta-croyances, et l'intérêt de replacer assez fréquemment les croyances dans des structures plus complexes.

Une considération sociale souvent incertaine

5) Même si de nombreuses formes de croyances (ce sera souvent le cas des méta-croyances) bénéficient communément d'un réel respect, le terme de croyance, pris

dans son acception la plus "courante", a régulièrement une connotation négative⁷³.

Croire est spontanément interprété comme le signe d'une ignorance plus ou moins subie, ce qui n'est pas en soi très flatteur. Exprimer une croyance renvoie à l'idée que l'on peine à développer une analyse assurée sur une situation donnée, sans même aller jusqu'au cas extrême de la superstition, où le fait de croire trahit une forme de déraison irrépressible, que l'on subit malgré soi, et que par surcroît on hésite à avouer.

6) Si l'on focalise son attention sur les expressions de la croyance relatives à des sujets de l'ordre de la connaissance, peu de doute est permis. Toute croyance portant sur un événement donné, ou sur un objet matériel identifié, n'a d'autre perspective que d'être balayée⁷⁴ le moment venu par un "vrai" savoir, celui qui sera généralement apporté par les scientifiques, ou par des personnes respectant la même exigence de méthode, de recours à des protocoles expérimentaux déclarés, soumis in fine à des évaluations critiques. En d'autres termes la croyance, que l'on peut initialement comprendre comme une forme de vérité portée par un sujet, semble destinée, à s'effacer devant toute vérité reconnue "objective", à supposer tout de même que celle-ci existe.

En un sens on observe une forme de démocratie inattendue de la connaissance, ou le point de vue porté par plusieurs,

⁷³ Au moins dans nos sociétés rationalisées modernes

⁷⁴ Exceptionnellement confirmée

s'impose au point de vue porté par un simple individu⁷⁵.

7) Cette vision d'une science appelée à réduire de plus en plus l'espace laissé aux croyances a été l'une des grandes inspirations du mouvement positiviste du 19ème siècle. Elle s'est prolongée tout au long du siècle dernier, à une époque où la dynamique de progrès scientifique apparaissait irrépessible.

On sait que cette foi profonde en la science a conduit de nombreux penseurs à mettre systématiquement en cause toutes les formes de croyances; en particulier religieuses, en exprimant d'abord des doutes sur la réalité des révélations, mais en considérant surtout que seul le savoir acquis avec toute la rigueur nécessaire et développé selon les principes de la raison, était à même d'apporter une explication du monde propre à s'imposer à tous.

→ *Une nouvelle vision de la croyance*

L'arrivée du post modernisme, ou la percée récente de relativisme

8) L'ambition d'une science construisant des vérités aptes à donner une solution à toutes les interrogations sur le monde, à éclairer tous les citoyens et potentiellement à combattre les croyances, avait déjà au 19ème siècle montré ses limites. Elle allait pourtant aboutir à une forme de quasi "fiasco" spectaculaire, terme que certains jugeront sans doute provocateur et excessif (on pourrait se contenter de crise), en

⁷⁵ A défaut de l'objectif, l'intersubjectif prenant le pas sur le subjectif...

rapport avec l'émergence des thèses relativistes.

9) Selon un grand mouvement de pensée des années 70-80⁷⁶, il fallait totalement reconsidérer la manière dont nous posions la question de la connaissance (et de la vérité), à tous les niveaux et en particulier dans l'énoncé des théories scientifiques. Il fallait renoncer à imaginer que nous étions individuellement ou collectivement en mesure d'accéder à une Vérité absolue⁷⁷ s'imposant en dehors de nous. Notre destin d'esprits observateurs et indéfiniment curieux était de construire des représentations conformes à nos perceptions, voire des théories, mais si celles-ci pouvaient revendiquer de manière assez précise d'être meilleures ou plus exactes, elles portaient toujours la marque d'un intérêt particulier que nous y voyons, ou d'un point d'observation spécifique.

10) Cette insistance à mettre l'accent sur la relativité de nos connaissances, ou au moins de nos modèles (pensons à l'approche de Kuhn sur la place des paradigmes appropriés au sein de communautés scientifiques), est aujourd'hui un élément fort des réflexions modernes sur l'accès à la réalité du monde.

Elle apparaît à certains égards paradoxale, et même parfaitement détestable, que l'on songe aux ingénieurs vérifiant journallement leur capacité à faire voler des avions aux performances sans cesse

⁷⁶ Non accepté par tous les épistémologues, avec des joutes parfois assez violentes, ayant touché par ailleurs d'autres champs d'activité comme l'art ou la morale

⁷⁷ et donc d'accès à l'être en soi, au-delà de nos perceptions

croissantes et néanmoins sûrs en faisant confiance à leurs calculs, ou aux physiciens montrant que les équations de la mécanique quantique étant toujours vérifiées de manière spectaculaire, il est difficile de rejeter l'idée qu'il y avait quelque chose de quantique dans la réalité de la nature...

11) Il reste vrai néanmoins que toute connaissance assumée par un observateur est d'abord l'expression de sa vision du monde, et que même en posant la réalité comme postulat absolu (sans être démontrable), la représentation garde toujours un caractère relatif (et un biais difficile à apprécier par rapport à une réalité qui se dérobe).

Un point assez troublant pour les tenants des approches orthodoxes, est la place croissante prise dans des théories physiques sérieuses et argumentées de concepts dont il est pour le moins difficile, d'imaginer que nous soyons à même de nous les approprier, à supposer même que nous les comprenions.

Comment imaginer l'homme cultivé réagir aux thèses développées sérieusement sur l'élimination du temps, à l'existence présentée comme probable d'espaces multiples ou à notre immersion dans un espace à n (9?) dimensions cachées?

L'arrivée de théorisations totalement inaccessibles à l'entendement humain peut apparaître comme une négation des thèses relativistes, en donnant l'idée d'un chemin s'imposant vers une forme de vérité. Elle incite pourtant à l'inverse à bousculer nos affirmations trop assurées, et les

convictions de l'espèce humaine d'être plongée dans un espace euclidien, régi par un paramètre temps évoluant toujours dans le même sens (ce que pensait Kant avec la dernière conviction).

Pourquoi ne pas imaginer demain des civilisations extra-terrestres bien plus évoluées que la nôtre, découvrir avec ironie notre attachement à une mécanique quantique totalement dépassée chez eux par des théories d'une subtilité bien supérieure...?

12) La montée du relativisme a, en tout cas, une incidence directe sur les réflexions sur la croyance, en remettant directement en cause la domination a priori d'une vérité sur toute forme de croyance.

Mieux comprendre la croyance et les croyances

13) Il est difficile d'aller plus loin dans cette interrogation sur le statut de la croyance sans s'appliquer à saisir plus précisément sa nature et sa réalité. On peut définir la croyance en termes généraux, comme un état psychologique observé couramment chez l'homme, qui amène un sujet à donner une valeur particulière de l'ordre de la vérité à un jugement, au point d'accepter qu'il inspire son action de manière déterminante.

L'intérêt de la croyance est qu'elle est plus qu'un état mental difficilement accessible, puisqu'elle se traduit potentiellement par des comportements observables, En ce sens une croyance va au-delà de l'acceptation de simples jugements en intégrant une prédisposition à l'action. On comprend

mieux ainsi le fait que des croyances puissent porter sur des valeurs, puisque celles-ci sont supposées projeter notre action dans une direction particulière.

On trouve néanmoins des croyances portant sur des options métaphysiques (comment comprendre l'évolution du monde? Faut-il faire une place à une transcendance d'ordre divin?), même si celles-ci semblent moins déterminantes pour notre comportement.

14) Une seconde observation importante sur les croyances, est que celles-ci sont sans doute moins souvent le fruit d'une liberté de jugement du sujet, que l'effet d'un processus social d'influence, que ce soit au sein d'un petit groupe (l'enfant construit l'essentiel de ses croyances à partir de celles de sa famille) ou d'une société dans laquelle la règle commune, bien connue des anthropologues, est celle du partage des grandes croyances avec intégration de celles-ci dans une culture collective.

15) Au-delà de ces éléments sur leur nature et sur leur construction, les croyances méritent d'être vues également comme des réponses à des besoins ou à des attentes. Les croyances ont ainsi l'avantage de permettre une plus grande réactivité par rapport à des contextes qu'il serait difficile d'analyser très précisément. L'illustration la plus brillante de ce principe est la fonction sociale de la confiance, qui permet de contourner le frein que constituerait une suspicion généralisée des intentions de l'autre.

Les croyances répondent tout autant au souci que nous avons de conjuguer collectivement la peur de la mort, la crainte de forces naturelles échappant à notre compréhension. On peut même tenter d'interpréter les superstitions comme le rejet inconscient d'un monde trop strictement matériel, qui qui échapperait à notre imaginaire.

Les avatars de l'idée de vérité

16) Comme nous l'avons rappelé, toute croyance porte en elle, avec plus ou moins de force, la revendication d'une vérité, au moins approchée. La solidité des croyances dans le temps, est donc directement affectée par l'affirmation que sera faite de la vérité, et la possibilité qui en découlera d'identifier une croyance comme fausse⁷⁸.

17) On peut distinguer sous cet angle les croyances, celles qui apparaissent réfutables par une information ou une explication potentiellement accessible, celles qui semblent l'être sur le principe, mais pas dans la réalité immédiate, avec comme exemple les croyances concernant un évènement à venir. Les croyances touchant à des thèmes métaphysiques ou éthiques qui ne semblent pas directement réfutables.

18) La question critique de la confirmation ou de l'infirmité des croyances met en lumière le rôle du processus, qui va conduire à réunir des éléments de preuve, ayant à un certain

⁷⁸ Avec la difficulté que l'on identifie très vite, qui est que l'homme ne rejette absolument pas les fausses croyances, sinon même au contraire dans de nombreuses circonstances

degré une dimension de vrai . La recherche de la vérité, est donc moins à comprendre (ou même pas du tout) comme celle d'un idéal absolu existant a priori, que comme une démarche où vont s'opposer de manière dialectique des positions ayant une valeur de vrai plus ou moins importante.

19) On saisit mieux ici l'apport du relativisme, qui souligne, exemples à l'appui, la fonction critique des systèmes de règles permettant de fixer ces "valeurs de vérité", d'une manière toujours plus ou moins contingente par rapport au contexte. Cette contingence est à l'évidence faible en physique théorique (mais on a vu dans l'histoire qu'elle n'était pas nulle). Elle prend par contre une importance substantielle, dans le champ des sciences sociales, qu'il s'agisse de l'histoire ou de la sociologie, où tout discours se revendiquant comme vrai, porte l'empreinte de séries de présupposés dépendant de l'appartenance à un milieu particulier, ou de l'immersion dans une situation donnée.

20) On notera aussi, nous y reviendrons plus loin, la difficulté de dissocier la réalité des croyances et les efforts que nous faisons pour accéder à plus de vérité. Les règles utilisées pour nous convaincre du vrai, restent, aussi simples qu'elles soient, subordonnées à des croyances portant sur des principes de jugement. La conviction ancrée en certains de pouvoir accéder à une vérité n'est à cet égard qu'une forme de méta-croyance...

→ *Que conclure?*

Une autre vision de la philosophie

21) Le débat sur la croyance esquissé ici, comporte indiscutablement une dimension philosophique, au sens où il amène à une interrogation en profondeur sur quelques concepts essentiels (vérité, réalité, représentation,...), considérés par eux-mêmes et dans leurs rapports, et sur notre mode de construction de notre représentation du monde.

D'une manière qui pourra surprendre ce débat met indiscutablement en exergue les difficultés, peut-être aussi les limites, d'une philosophie traditionnelle, qui pose en justification ultime de ses analyses l'accès à la vérité (« Le but de la philosophie n'est pas de savoir ce que les hommes ont pensé, mais bien qu'elle est la vérité des choses », Saint Thomas d'Aquin).

Si la démarche philosophique apparaît ici légitime et utile, c'est plutôt avec la portée plus modeste d'un travail critique sur le fonctionnement de notre esprit au sens large (comment pensons-nous? comment nos pensées sont déterminantes pour nos actions?⁷⁹), sur ses capacités à concilier des raisonnements, des intuitions et des convictions, sur l'usage que nous faisons des mots et du langage et sur nos capacités à construire des représentations ayant valeur d'objectivité ou en tout cas non purement subjectives.

On ne peut avancer dans la compréhension du phénomène central de la croyance, sans mobiliser les observations et les acquis de

79 « La philosophie n'est pas une doctrine mais une activité. », Ludwig Wittgenstein

l'anthropologie et de la sociologie, tirés de l'observation des sociétés et de leur cultures, mais aussi ceux de la neuropsychologie, aptes à nous éclairer sur le caractère inné de certaines de nos tendances (empathie naturelle par exemple, propension à l'imaginaire, pulsions).

Quelle place laisser à la vérité?

22) Une seconde conclusion qui peut être tirée de ces développements, est l'importance qui s'impose de revenir de manière assez radicale sur notre rapport à la vérité. On perçoit bien que toute croyance propose une forme d'attachement à une vérité reconnue comme partielle, fragile sinon provisoire, et surtout subjective, à laquelle on cherche à opposer une vérité absolue, incontestable.

Puisque toute croyance trouve sa valeur dans sa capacité à proposer une vérité acceptable, il est essentiel de bien saisir les conditions dans lesquelles une croyance peut être réfutée. La question est d'autant plus cruciale, qu'il s'agit moins de mesurer l'écart d'une croyance avec la Vérité, que de juger de manière comparée la valeur de vérité de la croyance initiale et d'un jugement supposé pouvoir s'y substituer.

Il est plus pertinent dans ces circonstances de parler moins de vérité, que de valeur de vérité. On observe qu'il peut exister entre deux affirmations une relation d'ordre, au moins partiel, qui permette de hiérarchiser leur valeur de vérité, et de faire évoluer en conséquence la croyance initiale...

Cette formulation retient l'idée c'est la "valeur de vérité" (au sens d'une capacité

d'une affirmation à s'opposer à une autre), qui est le paramètre déterminant. Cette valeur de vérité est rarement immanente. Elle va découler de règles et de procédures, faisant consensus au sein d'une communauté, qui fixeront, dans un contexte particulier, la manière de reconnaître et d'accepter des preuves.

C'est en ce sens que l'on peut comprendre qu'une croyance peut être ébranlée de l'extérieur par l'apport de la démarche scientifique, dont la fonction est moins de produire de la vérité incontestable que des propositions ayant valeur de vrai opposable (jugement à valeur de vérité).

Là où la démarche scientifique cesse d'être légitime, et qu'il ne peut lui être substitué de démarches équivalentes, tout l'édifice de la croyance ne peut se remettre en cause que de l'intérieur, par rapport à des considérations externes, non définies a priori (d'où l'intérêt de développer chez chacun des capacités critiques).

La question essentielle des méta-croyances (ou des fondements de croyances)

23) La troisième conclusion importante est de montrer le rôle critique joué par les méta-croyances, Ce sont les méta-croyances, qui constituent le soubassement caché de nos croyances, qui les éclairent, et qui donnent de la solidité à un édifice toujours fragile, puisque réfutable sur tel ou tel de ses aspects.

Nous avons mentionné la foi religieuse, ou plus largement, la croyance dans toutes les formes de transcendance. Nous avons cité

la confiance, qui apparaît indiscutablement comme le support privilégié d'un lien social, indispensable à la stabilité des sociétés humaines.

Mais il faut y ajouter les méta-croyances qui soutiennent le travail du scientifique (et souvent la réflexion du philosophe) dans ses efforts d'explications du monde: le méta-croyance de l'existence d'une réalité, la méta-croyance du caractère explicable du monde (existence des lois stables et

accessibles) en sont deux illustrations notables.

24) On perçoit en définitive la possibilité de prolonger cette réflexion en explorant plus systématiquement l'édifice de la croyance dans le sens d'une continuité entre un "vrai" ressenti subjectivement (=la croyance) et un "vrai" validé collectivement (= le vrai scientifique), en écartant tout de même l'idée du vrai "vrai".

Claude Maury (X 61)⁸⁰

⁸⁰ Claude Maury est actuellement Délégué Général du CEFI (Comité d'études sur les formations d'ingénieurs) centre de ressources et de réflexion prospective placé auprès des associations d'ingénieurs (IESF), après une carrière totalement dédiée aux questions de formation supérieure (École des Mines de Nancy, École polytechnique, tutelle des Écoles des Mines au Conseil Général des Mines).