

Anciennes et nouvelles questions en philosophie – Volume 2

Présentation

Anciennes et nouvelles questions de la philosophie est un ensemble de trois livrets contenant vingt essais sur des thèmes universels qui ont fait et continuent de faire l'histoire des idées, ainsi que certains qui concernent notre époque difficile.

Le premier volume contient les sept sujets suivants: "Sur l'idée de vérité"; "Le temps, seigneur de tout (*Pantocrator*)"; "Entre la technophilie et la technoprudence"; "Matière et esprit: Différents, opposés, complémentaires?"; "Quelques mots sur la mort"; "Égalités et différences entre les hommes"; "Le sens de la vie".

Le deuxième volume expose des idées sur les sept questions suivantes: "Les lois sont-elles nécessaires?"; "Quand on parle de culture, de quoi parle-t-on?"; "Le mal, depuis toujours"; "Une société juste est-elle possible?"; "Le wokisme: quand les bonnes intentions deviennent folles"; "Qu'est-ce que le réel?"; "Modernité et post-modernité".

Quant au troisième volume, les arguments portent sur les six thèmes suivants: "La liberté est-elle ce que couramment l'on croit?"; "La démocratie est-elle le meilleur régime politique"; "La mort de l'art et la survie de l'esthétique"; "La fausse querelle des cultures: à propos de *Race et Histoire* de Lévi-Strauss"; "L'ère des masses et des excès"; "Les multiples visages et dimensions de l'amour".

I. Les lois sont-elles nécessaires?

La réponse à cette question est clairement oui, si nous sommes convaincus qu'il y a du mal dans les relations humaines, ce qui semble plus que probable depuis que notre espèce a commencé à être consciente et à vivre dans des groupes familiaux et, plus tard, dans des sociétés et des États.

De cette condition à la fois naturelle et culturelle est née la célèbre question d'Épicure, citée par Lactance dans *La colère de Dieu*: "Dieu, dit-il, ou bien veut supprimer le mal et il en est incapable; ou bien il en est capable et il ne le veut pas; ou bien il ne le veut ni ne le peut; ou bien il le veut et il le peut. S'il veut et ne peut pas, il est faible, ce qui ne correspond pas au caractère de Dieu; s'il peut et ne veut pas, il est envieux, ce qui ne correspond pas non plus au caractère de Dieu; s'il veut et ne peut pas, il est envieux et faible, et donc pas Dieu; s'il veut et peut, ce qui convient tout à fait à Dieu, alors d'où viennent les maux? Ou pourquoi ne les supprime-t-il pas"?¹

Si nous vivions dans un monde édénique, comme le raconte la Bible, si nous vivions dans un monde utopique comme les idéalizations sociales du Moyen Âge et de la Renaissance (Hy Brazil, Cuccagna-Cocagne, La Cité du Soleil), le mal n'existerait pas, personne ne le pratiquerait et, par conséquent, personne n'aurait à réagir contre lui. La prise de conscience que le mal est une réalité humaine, ou une réalité pour les êtres humains, même lorsqu'il est apparemment commis par la nature, nous a conduits à créer et à imposer des lois. C'est-à-dire des règles de vie commune qui établissent des droits et des devoirs, qui servent à éviter les conflits, à réparer les dommages déjà causés, à régler les litiges, à punir les infractions ou à protéger la vie et ses conditions de possibilité.² D'abord, bien sûr,

¹ Épicure apud Lactance, *La colère de Dieu*, Chapitre ou livre 13, *Da Vantagem e Uso do Mundo e das Estações*, disponible en newadvent.org, pas d'indication de page.

² Norme, du latin *norma*, équerre, instrument de mesure des angles et, au figuré, règle établie par l'autorité, convenue en commun ou d'origine coutumière, ayant pour objet de guider le comportement des individus ou de la collectivité ; - Règle, du latin *regula* (dérivé de *regere* = guider par la loi), qui signifiait à l'origine planche de bois, règle, et par traduction, règle, norme. La loi, du latin *lex*, *legis*, apparenté à *legere*, comme équivalent du grec *lego*, λέγω, dire à haute voix. Tout principe par lequel l'ordre trouvé dans la réalité naturelle ou humaine est énoncé, promulgué ou reconnu et qui, socialement, sert de guide et de valeur pour le comportement humain.

pour éviter les menaces de nos semblables, qui sont aussi ceux qui nous font du mal, quand ils ne sont pas clairement des adversaires ou des ennemis. Deuxièmement, pour éviter la vengeance, qui est une réaction naturelle au mal reçu ou à la punition infligée. Troisièmement, punir les actions ou les événements qui nuisent ou portent atteinte à l'intégrité physique, matérielle et psychologique des individus.

Une société, qu'elle soit animale ou humaine, naturelle ou artificielle, est une organisation d'êtres vivants qui agissent par interdépendance, complémentarité, coordination, conflits et hiérarchie, que celle-ci soit imposée par l'âge, la force, le savoir, l'expérience ou les conventions sociopolitiques et culturelles. Par conséquent, ces besoins du monde humain donnent lieu, de manière symbiotique, à des obligations ou à des règles morales et juridiques pour le fonctionnement de l'ensemble (abstraction faite ici de la qualité de ce fonctionnement). Dans sa longue analyse de *La division du travail social*, Émile Durkheim observe que "le symbole visible (de la solidarité sociale) est la loi. En effet, là où la solidarité sociale existe, malgré sa nature immatérielle, elle ne reste pas à l'état de pure puissance, mais manifeste sa présence par des effets perceptibles. Là où elle est forte, elle incline les hommes les uns vers les autres, les met en contact fréquent et multiplie les occasions de relations... La vie sociale, partout où elle existe durablement, tend inévitablement à prendre une forme définie et à s'organiser, et le droit n'est rien d'autre que cette même organisation dans sa forme la plus stable et la plus précise.... Tout droit est privé, en ce sens que ce sont toujours et partout des individus qui sont présents et qui agissent; mais surtout, tout droit est public, en ce sens qu'il est une fonction sociale".³ C'est donc grâce à cette structure juridique indispensable, même si elle n'est que coutumière, qu'il est possible de recomposer, de restaurer ou du moins de remédier à la blessure ou à la rupture du lien social que constituent les crimes et les délits. Durkheim est donc amené à dire que la sanction établie par les codes est indispensable pour maintenir intacte la cohésion sociale et la vitalité de ce qu'il appelle la conscience collective, c'est-à-dire la conscience des similitudes sociales et morales. Ainsi, si la loi n'est pas établie ou si elle est continuellement

³ *De la Division du travail social*, Presses Universitaires de France, Quadrige, França, 1930, págs. 28, 29 e 33.

violée, la société commence à vivre dans une impunité terrifiante et tend à se convulser.

Et l'absence de règles se manifeste le mieux lorsqu'elles sont violées en temps de guerre, de guerre civile ou de guerre entre peuples et nations. Dans ce cas, la condition de belligérance démontre que l'état de brutalité est précisément celui qui ignore les droits et les devoirs (par exemple, le droit à la vie, à la propriété et à la liberté, et les devoirs liés aux règles de coexistence), seules la force et la ruse, naturelle ou technique, prévalant. Et malgré cette exigence claire et incontournable de lois et donc de vie sociopolitique, Karl Jaspers nous rappelle que "l'histoire de la politique nous effraie, elle nous montre les hommes comme des démons. Dès ses débuts, l'instinct de dominer, de tyranniser, de tuer, de persécuter et de tromper s'est manifesté. Parfois, cet instinct se retire ou semble endormi. Mais c'est une illusion [...] Et pourtant, des ordres politiques, des États de droit, des communautés de citoyens ont été créés. Pour que cela soit possible, il faut que des forces puissantes, venues d'ailleurs, aient été à l'œuvre".⁴

Dans le monde précédant la création et la pratique de lois socialement établies, la volonté du plus fort ou la capacité du plus apte prévalait, bien entendu. Nous pourrions utiliser ici l'expression "loi naturelle", mais il existe une différence conceptuelle entre la "loi du plus fort ou du plus apte" et la "loi naturelle". Les Grecs appelaient l'ensemble des obligations juridiques antérieures à la vie publique "intrinsèquement bonnes ou justes" (*physei/physikon dikaion*), obligations qui s'opposaient au droit positif, politiquement statué : *nomō dikaion*. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'Aristote, dans l'Éthique à Nicomaque, dit que le droit naturel est une tendance ou une impulsion universelle à la constitution même des lois, même si elles sont orales ou coutumières. Souvenons-nous aussi d'Antigone, qui donne à son frère Polynice une sépulture digne, malgré l'édit du roi Créon qui le lui interdit. Face au roi, Antigone rétorque: "C'est que Zeus ne les a point faites [les lois des hommes], ni la justice qui siège auprès des dieux souterrains. Et je n'ai pas cru que tes édits pussent l'emporter sur les lois non écrites et immuables des Dieux, puisque tu n'es qu'un mortel. Ce n'est point

⁴ K. Jaspers, *Introdução ao Pensamento Filosófico*, capítulo A Posição do Homem na Política, pg. 66, Cultrix, São Paulo 1976.

d'aujourd'hui, ni d'hier, qu'elles sont immuables; mais elles sont éternellement puissantes, et nul ne sait depuis combien de temps elles sont nées”.⁵

Beaucoup plus récemment, Leo Strauss, dans sa série de conférences *Natural Law and History*, nous rappelle d'emblée que “Rejeter le droit naturel revient à dire que tout le droit est du droit positif, ce qui signifie principalement que ce qui est correct est défini exclusivement par les législateurs et les tribunaux des pays les plus divers”.⁶

Mais on peut imaginer que, même dans cette situation initiale de horde sauvage, le plus fort ou le plus apte ne soit pas exempt de vengeance, et que cette vengeance, si elle s'accomplit, n'en attire pas une autre en représailles, et ainsi de suite, comme dans les milieux criminels d'aujourd'hui, ou même dans les milieux politiques de certaines républiques latino-américaines ou africaines. Un cercle vicieux de maux qui n'existe pas dans l'immédiateté du monde animal.

Il est également possible de concevoir l'existence de codes uniquement oraux ou coutumiers dès le milieu du troisième millénaire avant notre ère. Mais la première confirmation que nous ayons d'un code écrit, consultable et applicable régulièrement, est celui du roi Nammu d'Ur à Sumer, qui date d'entre 2100 et 2050 avant J.-C., et dans lequel les délits de mort et de vol sont punis indifféremment par la mort de leur auteur. Trois siècles plus tard, le célèbre et très complet Code d'Hammourabi a été rédigé encore à Sumer.

Thomas d'Aquin, dans la *Somme théologique*, affirme simplement que la loi est faite pour donner des règles ou réguler les actions humaines. Or, le moyen le plus fiable et le plus sûr de créer des règles est de s'appuyer sur la raison, qui permet de visualiser une fin, un objectif à atteindre et les moyens à mettre en œuvre. Selon lui, “la loi pousse ceux qui s'y soumettent à agir correctement. Or, pousser à l'action appartient proprement à la volonté... D'autre part, la loi est chargée d'ordonner et d'interdire. Or, ordonner est un acte de raison. La loi est donc quelque chose de rationnel... Tout être étant appelé à s'accomplir selon sa propre nature, cela implique nécessairement, dans le cas de l'homme, l'usage de sa propre raison. C'est pourquoi la raison peut être la règle et la mesure des

⁵ Théâtre Classique, traduction Leconte de Lisle, 1877, Gwénola, Ernset et Paul Fiebre, 2016.

⁶ L. Strauss, *Natural Law and History*, Six Lectures given at the Charles Walgreen Foundation, First Lecture, pg. 3, 1949, disponible sur pressuchicago.edu.

actions humaines, et c'est pourquoi les premières propositions de l'ordre pratique ne sont pas seulement des principes, mais des préceptes".⁷

C'est pourquoi la loi doit être guidée et formulée de manière à éviter les sentiments personnels et les passions provisoires qui non seulement nous incitent et nous impliquent, mais nous égarent souvent. En même temps, la loi doit observer le plus grand bien commun possible dans le rapport entre son but et les moyens employés. Elle ne doit pas favoriser les préférences, sauf dans des circonstances absolument nécessaires (comme les calamités publiques ou les circonstances de guerre, par exemple), mais s'appliquer indistinctement à tous les citoyens, hommes et femmes, riches, classes moyennes et pauvres, sans tenir compte du statut social, des idéologies politiques, de la religion, de la race ou de l'appartenance ethnique. En d'autres termes, même si une loi n'est pas assez large pour couvrir toute une population, comme la loi autorisant la liberté d'expression, et qu'elle se caractérise par la réglementation d'une pratique limitée à certains citoyens, comme la loi sur l'emploi domestique, elle doit couvrir toutes les personnes se trouvant dans la même situation, et non une partie des individus concernés.

Cependant, certains événements historiques et certaines contradictions auxquelles nous sommes confrontés dans la vie quotidienne du monde juridique nous montrent que l'obéissance aux lois n'est pas toujours moralement justifiable, même lorsqu'il est impossible d'éviter la soumission. Par exemple, l'écrasante majorité qui a consenti et approuvé avec enthousiasme les lois nazies, les lois de la dictature communiste dans les pays d'Europe de l'Est, l'apartheid en Afrique du Sud, les lois d'exception dans les dictatures latino-américaines, ainsi que la véritable extorsion fiscale à laquelle nous sommes soumis quotidiennement au Brésil, sans que les fonds collectés ne soient dûment restitués à la société, et certaines règles de nos processus juridiques qui, de manière contradictoire, conduisent à l'impunité pour divers types de crimes. Ainsi, si le respect de la loi peut être un moyen de prévenir la violence humaine sous toutes ses formes, ce qui est le cas la plupart du temps, il peut aussi être un prétexte pour collaborer à une forme de barbarie sociale ou d'exploitation économique. Ou un refus d'obtempérer. Si ce refus est individuel, nous sommes dans le cas de l'objection

⁷ T. Aquin, *Somme théologique*, Questions 90 et 91, Pars Prima Secundae, Sur l'essence de la loi.

de conscience, qui consiste à se soustraire à une obligation imposée par la loi. Par exemple, le refus du service militaire obligatoire si la personne est opposée par conviction au pacifisme, à la guerre ou à l'usage des armes; le refus d'un médecin de pratiquer un avortement, ou celui d'un chercheur scientifique d'utiliser des animaux dans ses expériences. Si le refus est collectif, nous sommes dans le cas de la désobéissance civile, qui se produit lorsque plusieurs personnes décident consciemment de violer la loi qu'elles considèrent comme manifestement injuste, en agissant par le biais de manifestations publiques.

Cette ambiguïté est, entre autres, la teneur d'une lettre que Martin Luther King a adressée aux pasteurs d'une communauté protestante alors qu'il était emprisonné à Birmingham, le 16 avril 1963. Elle dit : "Vous exprimez une grande inquiétude quant à notre volonté d'enfreindre les lois. Cette inquiétude est légitime. Étant donné que nous avons diligemment incité les gens à obéir à la décision de la Cour suprême de 1954 interdisant la ségrégation dans les écoles publiques, à première vue, cela peut nous sembler plutôt paradoxal, c'est-à-dire enfreindre les lois consciemment. On peut se demander comment il est possible de préconiser la violation de certaines lois et l'obéissance à d'autres. La réponse réside dans le fait qu'il existe deux types de lois: les lois justes et les lois injustes. Je serais le premier à préconiser des lois justes, parce que nous avons non seulement une responsabilité juridique, mais aussi une responsabilité morale de les respecter. Inversement, nous avons la responsabilité morale de désobéir aux lois injustes. Je suis d'accord avec saint Augustin pour dire qu'une loi injuste n'est pas une loi du tout. Maintenant, quelle est la différence entre les deux? Comment déterminer si une loi est juste ou injuste? Une loi juste est un code humain conforme à la loi morale de Dieu. Une loi injuste est un code qui n'est pas en harmonie avec la loi morale. Pour reprendre les termes de saint Thomas, toute loi qui élève la personnalité humaine est juste. Toute loi qui dégrade la personnalité est injuste [...] Je ne recommande en aucun cas d'enfreindre ou de défier la loi [...] Cela conduirait à l'anarchie. Celui qui enfreint une loi injuste doit agir ouvertement, avec amour [...] et accepter volontairement la peine qu'il encourt. Je soutiens que celui qui enfreint une loi parce que sa conscience la considère comme injuste, et qui accepte ensuite une peine de prison pour éveiller

la conscience sociale contre cette injustice, fait preuve d'un respect supérieur pour la loi".⁸

Revenant à Épicure, le philosophe avait déjà souligné dans ses "Maximes capitales" que "le juste, selon la nature, est un accord de convenance pour que les uns ne nuisent pas aux autres et ne les subissent pas"; "Parmi les lois établies, seule celle qui est confirmée comme convenant aux usages des relations communautaires a le caractère du juste; si une loi est établie qui ne fonctionne pas au bénéfice des relations communautaires, elle n'a plus le caractère du juste".⁹

Ces considérations nous aident à comprendre à la fois la nécessité et la méfiance à l'égard des lois. Une bonne loi est indispensable à la saine coexistence des hommes; une mauvaise loi est préjudiciable à ces mêmes relations. Il est parfois facile de faire la distinction entre les bonnes et les mauvaises lois. Par exemple: tout travail est libre et suppose une rémunération. Dans d'autres circonstances, le choix devient plus difficile. La peine de mort est-elle appropriée pour les crimes odieux, tels que les crimes cruels, multiples et génocidaires? En cas de récidive, qui témoigne d'un mépris pour la personne lésée, pour la société dans son ensemble et pour ses institutions, serait-il approprié que le criminel perde tous ses droits civiques, y compris le droit de faire appel d'une sanction imposée?

En revanche, l'écrasante majorité des gens ne se pose pas la question du respect de la loi. Il faut dire que notre obéissance quotidienne aux règles et règlements, lorsque nous nous arrêtons aux feux rouges, payons nos dettes et respectons les contrats et accords, n'est pas le fruit d'une réflexion, mais d'un automatisme, d'un comportement introjecté, d'une habitude motivée par la peur et l'utilité d'un certain ordre. On pourrait aussi parler d'un esprit de grégarité et de convenance sociale, mais cela ne signifie pas que l'obéissance soit légitime, bonne ou moralement recommandable. En d'autres termes, la loi n'exprime pas nécessairement un principe éthique ou une action morale.

⁸ Martin Luther King Jr., *Letter From Birmingham Jail*, The Atlantic Monthly, published as "The Negro Is Your Brother", Massachusetts, v. 212, n. 2, Apr. 16, 1963, p. 78-88.

⁹ Epicure, *Máximas Capitales*, 31 a 40, pgs. 149 e 150, Clásicos de Grecia y Roma, Alianza Editorial, Madrid, 2008 [1981]

Les premiers États ne sont pas nés d'un élan généreux de fraternité. Il est probable que certains propriétaires privés se sont progressivement organisés pour combattre et réduire la peur permanente du vol, de la perte de biens et de la mort violente. Même ceux qui ne possédaient rien sur le plan matériel étaient peut-être effrayés par la pratique courante du vol et les menaces d'agression. L'insécurité généralisée rendait insupportable la liberté des plus forts et des bandes. D'où la nécessité de renvoyer tout le monde, ou du moins la majorité d'une communauté, à une autorité supérieure pour limiter certaines actions agressives. Thomas Hobbes s'est attaché à montrer pourquoi les hommes, dans les différentes parties du monde, ont établi ce prétendu premier contrat social. Le Léviathan, figure de monstre marin empruntée au Livre de Job, a été choisi pour représenter ce surhomme auquel tous les autres abandonnent leur liberté et leurs armes en échange d'une relative sécurité physique (barrière bien fragile au Brésil, champion du monde des morts violentes annuelles - environ soixante mille dans les deux premières décennies du XXI^e siècle - sans qu'il y ait eu de guerre). C'est le remplacement de la liberté naturelle, qui dépend des forces personnelles et subjectives, par la protection sociale de l'État ou même d'un fief, comme au Moyen-Âge. En gagnant en sécurité, la société peut se consacrer à la technologie, à la science, à l'art et, comme le disait Hobbes, aux "douceurs de la vie".¹⁰

A l'évidence, partout où un Etat s'est constitué, les hommes ne se sont pas, un jour ou à la nuit tombée, réunis autour d'un feu de camp ou organisé un barbecue pour décider d'abandonner l'état de nature, d'adopter l'état civil et d'instituer la politique. Que nous dit donc cette fiction du contrat social ? Qu'il n'est pas nécessaire d'avoir signé cet accord pour en être responsable. Qu'à partir du moment où nous vivons dans une communauté politique pacifiée, nous y sommes en fait déjà engagés, comme nous sommes déjà engagés dans la vie par le simple fait de naître. En profitant de la sécurité physique que procurent le pouvoir policier et, de nos jours, la sécurité sociale, garantie par les lois sur la sécurité sociale, le travail et la promotion de la santé publique, nous devons, en retour, respecter les lois. Il est évidemment beaucoup plus facile de respecter ce pacte ou cette convention dans les pays civilisés, ceux où les responsabilités

¹⁰ Thomas Hobbes, *Leviatã*, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, 1997.

sont équilibrées et prises au sérieux. Je peux payer les impôts demandés parce que je crains les pénalités, ou je peux les payer parce que je me rends compte qu'ils sont appliqués dans l'intérêt de la société, en évitant les inégalités indésirables. Je peux me conformer aux lois en sachant que cela réduit ma liberté, mais en étant conscient que tous les citoyens y gagnent en sécurité, ce qui est l'objectif premier de l'État.

On en revient donc à une idée déjà énoncée: le respect de la loi n'est pas fondamentalement de nature éthico-morale, mais relève d'un intérêt et d'une intelligence sociale. Pour Épicure, comme nous l'avons déjà vu, est juste ce qui ne nuit pas et, en même temps, est utile au comportement social au sein de la polis. Mais si cette communauté sociopolitique était fondée non pas sur la protection de la loi, qui comporte des aspects historiques et culturels, mais sur l'éthique, elle devrait recourir à des comportements à la fois universels, intemporels et relevant d'une décision subjective, parce qu'ils découlent de la bonne volonté et du devoir personnel. Ces impératifs catégoriques, comme les appelle Kant dans la *Métaphysique des mœurs*, c'est-à-dire les obligations qui valent en elles-mêmes, indépendamment de nos inclinations ou de nos désirs, sont les suivants: premièrement, "agir comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature"; ainsi, si tu mens, tu veux que le mensonge soit banal; si tu voles, tu veux que le vol soit généralisé; si tu tues, tu veux que le meurtre soit le mode commun de résolution des conflits; deuxièmement, "agir de telle sorte que tu traites toujours l'humanité comme une fin, et non comme un simple moyen".¹¹ Dans le domaine de l'éthique, la bonne volonté et le sentiment d'agir universellement sont donc érigés en lois. Nous agissons bien moralement lorsque nous nous obligeons à le faire, non pas en vertu d'un ordre extérieur ou d'un intérêt ou d'un avantage personnel, mais par devoir d'obéir à un principe rationnellement conçu, situé au-dessus ou au-delà de nous-mêmes et qui aboutit à un bien. Un cas historique dans lequel le dilemme de la loi juridique et de la loi morale s'est affronté est celui de Socrate. Condamné à mort par les juges athéniens pour avoir troublé l'ordre et corrompu la jeunesse,

¹¹ Emmanuel Kant, *Métaphysique des Mœurs*, p. 30, Editora Vozes, Petrópolis et Editora Universitária São Francisco, Bragança Paulista, 2013: "Le principe qui fait de certaines actions un devoir est une loi pratique. La règle que l'agent choisit comme principe pour lui-même sur des bases subjectives est appelée sa maxime.... L'impératif catégorique, qui n'énonce en général que ce qui est une obligation, est: agir conformément à une maxime qui peut en même temps valoir comme loi universelle".

Socrate aurait pu s'enfuir la nuit précédant son exécution avec l'aide de ses amis et disciples. Mais il refuse l'exil, affirmant que sa condamnation est injuste, mais qu'il faut aussi la respecter. Il était convaincu que s'il refusait d'obéir à la loi de la cité, il donnerait un mauvais exemple à ses concitoyens et donnerait raison aux juges. Toute sa vie, il avait été protégé et avait bénéficié des lois existantes, dont l'une, à cet instant, le conduisait à la mort. En résumé, une loi peut être imparfaite, ou son application injuste, mais notre désobéissance peut aussi causer du tort lorsqu'elle sert d'exemple aux autres.

Enfin, il faut savoir que la loi est nécessaire, mais qu'elle n'est pas bonne en soi, et qu'elle peut être juste ou injuste, comme nous l'avons vu plus haut. Les lois doivent être respectées, même si elles sont imparfaites, et c'est à la société qui les a créées de les perfectionner, même si c'est avec le temps. Respecter les lois, c'est avant tout respecter l'idée que les meilleures lois restent l'instrument social le plus approprié pour vivre ensemble. En outre, il faut savoir que si les lois sont imparfaites et injustes, et peuvent donc être améliorées ou même désobéies, l'inverse peut aussi se produire, et l'on passe d'un état de garanties individuelles et collectives à une dictature ou une tyrannie ; mais que si l'on se donne subjectivement la loi morale ou la loi de la raison (*Vernunftrecht*, telle qu'exprimée par les Lumières allemandes), il sera beaucoup plus facile de vivre ensemble et de créer des lois juridiques objectives, qui servent avant tout des intérêts immédiats ou historiquement délimités.

II. Quand on parle de culture, de quoi parle-t-on?

Dans la vie de tous les jours, le mot culture (un nom) a été utilisé avec tant de significations et dans tant de contextes différents qu'un adjectif ou un attribut est souvent ajouté pour rendre sa signification relativement plus précise. Par exemple, culture populaire, culture sportive, culture d'entreprise, culture politique, culture orientale, culture céréalière, culture cellulaire et bien d'autres encore. Cependant, il existe au moins deux conceptions fondamentales, historiquement formulées et distinctes, qui, précisément en raison de ces circonstances, n'ont pas la même signification.

Commençons par la plus récente, qui est aussi la plus ancienne.¹² Elle date du 19ème siècle et correspond à toutes les manières collectives et socialement arbitraires ou artificielles dont les hommes réagissent à leurs besoins naturels. Cela signifie que, dans cette acception, le mot culture englobe les relations sociales et les modes de vie matériels et symboliques d'une société: langue, caractéristiques et valeurs économiques, techniques et objets créés, structures politiques, comportements éthiques et moraux, croyances, formes d'éducation, créations artistiques, etc. Lorsque Burnett Tylor l'a définie en premier lieu dans son ouvrage *Primitive Culture* en 1871, il a insisté sur le caractère des "habitudes acquises", par opposition aux "habitudes instinctives, naturelles".¹³

On constate donc que cette conception anthropologique présente deux particularités notables: 1. la culture est une réponse humaine aux besoins imposés par la nature, qui peut se caractériser par son caractère plus ou moins artificiel, en fonction des conceptions, des connaissances et des pratiques qui se développent dans la société; 2. en même temps, elle désigne un monde ou un

¹² De même que nous percevons la vieillesse dans le temps par son éloignement progressif de notre naissance, les générations les plus éloignées de l'émergence de l'humanité sont aussi les plus âgées. Cette perception astucieuse est due à Francis Bacon.

¹³ "Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom and other capabilities and habits acquired by man as a member of society." Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture*, Chapitre I, John Murray, Londres, 1920, sixième édition, disponible sur gutenberg.org/cache/epub.

système particulier d'éléments et de relations multiformes au sein d'une structure sociale et au cours d'une période historique. C'est pourquoi on peut parler de culture occidentale, de culture juive, de culture hellénistique, de culture tibétaine et de culture des Nhambiquara.

Qu'on le veuille ou non, qu'on en soit conscient ou non, l'homme s'est toujours manifesté - du point de vue de l'ethnologie - comme un être culturel, se différenciant ainsi de tous les autres êtres vivants. Il faut également savoir que ce concept reste neutre, c'est-à-dire qu'il ne stipule pas une échelle de valeurs positive ou négative par rapport au mode de vie d'une société. Il s'agit plutôt des caractéristiques collectives, mais aussi anonymes, d'un peuple ou d'un groupe social, créées et transmises de génération en génération.

Si, toutefois, nous lions ce concept de culture à celui d'évolution ou de développement, alors nous pouvons largement suggérer l'existence de trois types de culture: un premier type qui n'a pas proposé ou incorporé l'idée même de développement, comme les cultures indigènes brésiliennes. Dans ce cas, il s'agit d'une culture statique ou stationnaire. Un deuxième type serait celui qui, bien qu'il ait changé à certains égards, par exemple en termes de matériaux, conserve encore des traces symboliques et/ou comportementales des temps passés, des traditions ancestrales, comme on peut le voir dans les cultures tribales islamiques, indiennes et africaines, entre autres. Il s'agit de cultures que l'on pourrait qualifier de semi-statiques. Enfin, il y a la culture qui est devenue une sorte de flèche du temps, mettant l'accent sur les conquêtes et les transformations permanentes, et qui a marqué l'Europe occidentale depuis, surtout, la Renaissance et les conquêtes d'outre-mer. D'une certaine manière, le phénomène de la mondialisation correspond à une extension mondiale de ces principes, objectifs et valeurs, guidés depuis lors par le mode de production capitaliste.

Une deuxième acception - et la plus ancienne du mot culture - est liée à ses origines sémantiques, grecques et latines, et le sens qu'elle porte est plus précis et délimité. Il désigne l'action de soigner et de cultiver, non plus la terre, le champ, mais l'esprit, l'intelligence, le savoir, la sensibilité artistique ou le souvenir d'un événement important dont l'acte a été reconnu comme épique ou extraordinaire.

C'est pourquoi Francis Bacon la considérait comme la "géorgique de l'esprit", rappelant que *georgia* est le terme grec désignant la terre cultivée.¹⁴

Le même sens s'applique au terme *cultus* (culte). D'une part, en tant que participe du verbe *colere*, il indique la diligence, le soin, le souci de la langue et même du corps et de la santé. Par exemple: *quid tam dignum cultu?* - quelles sont les choses qui méritent notre attention? D'autre part, en tant que substantif, il s'applique à la fois à celui qui cultive toutes les connaissances (*cultura animi philosophia est, haec extrahit vitia radicitus: est profecto animi medicina medetur animis* - la philosophie est la culture de l'âme, et extrait le vice par les racines: elle est sans aucun doute la médecine qui guérit les âmes),¹⁵ ainsi que les rituels qui conservent la mémoire des ancêtres, d'un événement historique important ou d'un récit de nature surnaturelle et religieuse (*erudire ad cultum deorum* - enseigner à honorer les dieux). Dans ce cas, la culture fait allusion, c'est-à-dire qu'elle se rapporte à l'univers symbolique et social, à la vérité d'un savoir, au bien d'une action morale et à la beauté d'une représentation artistique. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'Ortega y Gasset écrivait: "L'idée est un échec à la vérité... Ce que je veux dire, c'est qu'il n'y a pas de culture où il n'y a pas de normes auxquelles nos voisins peuvent avoir recours. Il n'y a pas de culture où il n'y a pas de principes de légalité civile auxquels on puisse faire appel. Il n'y a pas de culture où l'on n'accepte pas certaines positions intellectuelles ultimes auxquelles se référer en cas de litige... Il n'y a pas de culture où les polémiques esthétiques ne reconnaissent pas la nécessité de justifier les œuvres d'art... La rareté de la culture intellectuelle espagnole, c'est-à-dire de la culture ou de l'exercice discipliné de l'intellect, ne se manifeste pas dans ce que nous savons, plus ou moins, mais dans le manque habituel de prudence et de souci d'ajustement à la vérité dont font preuve ceux qui parlent et écrivent".¹⁶

Contrairement à la notion d'anthropologie, cette idée de culture indique des attributs ou des qualités que les individus ou la société peuvent avoir à un degré plus ou moins élevé, plus ou moins perfectionné, plus ou moins efficace. En grec,

¹⁴ Francis Bacon, *De dignitatis et augmentis scientiarum*, livre VII.

¹⁵ Voir Marcus Tullius Cicero, *Tusculanae disputationes*, livre II, 13.5 apud John Leland, *The Advantage and Necessity of the Christian Revelation*, v. II, Philadelphia: Anthony Finley, 1818, p. 72.

¹⁶ O. y Gasset, *A Rebelião das Massas*, Chapitre VIII, pgs. 144-145, Vide Editorial, São Paulo, 2016.

elle correspondrait à l'effort continu de la *paideia*, terme qui associe la formation intégrale d'une personne à un projet de vie commun, et que l'on retrouve dans l'oraison funèbre de Périclès, dans la version de Thucydide: "En un mot, je dis que la ville (*polis*) entière est l'école (*paideusis*) de la Grèce, et si nous nous considérons individuellement, il me semble que chacun d'entre nous est autosuffisant pour toutes les tâches de la vie sociale, avec la plus grande grâce et versatilité, dans les circonstances les plus variées".¹⁷ Si le Grec d'avant le VI^e siècle concevait la condition humaine comme inférieure à celle de la divinité, l'homme étant éphémère (*brotos*), alors que les dieux sont immortels (*athanatoi*), l'influence de la philosophie et de la sophistique a introduit l'opposition "Grec, éduqué" contre "Asiatique, barbare" et, de là, l'idée d'une supériorité humaine issue de l'éducation, de la vie politique et contemplative (intellectuelle), des arts et de la philanthropie. Isocrate, cité ici par Bruno Snell, réaffirme la différence entre l'homme et l'animal par l'usage de la parole et la possibilité de persuasion, grâce à laquelle se sont développés les lois, les arts et les métiers, "car vous vous distinguez, plus que les autres, par cette faculté qui distingue l'homme de l'animal et le Grec du barbare, en ce que, plus que les autres, vous êtes éduqués au raisonnement et à l'art de la parole".¹⁸ Dans le monde latin, ce concept nous conduit à *l'excolere animum* (culture de l'âme) et à *l'humanitas* (formation humaniste), c'est-à-dire à l'éducation de l'homme, qui comprend à la fois la maîtrise de soi (connaissance de soi), la compréhension de la nature, l'exercice de la morale et la participation à la vie publique. C'est ainsi que l'on comprend la phrase d'Aristippe, recueillie par Diogène Laertius: "Il vaut mieux être mendiant qu'ignorant; le premier manque d'argent, le second d'humanité (*antropopismós*)".¹⁹

Imaginant cette condition culturelle parfaite et bien plus complexe, T.S. Eliot a écrit : "Nous pouvons penser au raffinement des manières, ou à l'urbanité et à la civilité. [...] On peut penser à l'érudition et à une grande intimité avec la sagesse

¹⁷ Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, Livro II, pg. 111, Coleção Clássicos IPRI, Editora UnB/Funag/Imesp, Brasília, 2001.

¹⁸ B. Snell, *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*, São Paulo: Perspectiva, pg. 258, 2001.

¹⁹ D. Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Livro II, [70], pg. 65, Editora UnB, Brasília, 2008

accumulée dans le passé [...] On peut penser à la philosophie, dans son sens le plus large, à l'intérêt pour les idées abstraites et à une certaine capacité à les manipuler [...] Ou on peut penser aux arts [...] Si l'on examine les différentes activités culturelles énumérées dans le paragraphe précédent, on doit conclure que la perfection dans l'une d'entre elles, à l'exclusion des autres, ne peut conférer de la culture à quiconque. Nous savons que les bonnes manières sans éducation, intelligence ou sensibilité aux arts tendent à n'être qu'un automatisme; que l'érudition sans bonnes manières ou sensibilité est du pédantisme; que la capacité intellectuelle sans les attributs les plus humains est aussi admirable que l'éclat d'un enfant prodige aux échecs; et que les arts, sans le contexte intellectuel, sont de la vanité".²⁰

Eliot développe ici ce que Kant avait déjà suggéré dans les *Idées* sur une histoire universelle, d'un point de vue cosmopolite: "nous sommes cultivés à un niveau élevé par les arts et les sciences; nous sommes civilisés pour exercer toutes sortes de bienséances et de convenances sociales". Dans cette déclaration, les auteurs allemands utilisent les termes "culture" et "civilisation". Le développement ou l'amélioration spirituelle qui sous-tend l'idéal humaniste est aussi ce qui traduit le mieux le terme allemand *Kultur*, adopté à la fin du XVIIIe siècle par l'élite intellectuelle bourgeoise du pays pour contraster la prédominance de la civilisation française au sein de la noblesse allemande. Selon l'analyse de Norbert Elias, ce concept, en allemand, "fait essentiellement allusion aux faits intellectuels, artistiques et religieux, et tend à tracer une ligne de démarcation nette entre les faits de ce genre, d'une part, et les faits politiques, économiques et sociaux, d'autre part [...] Le sens spécifiquement allemand du concept de *Kultur* trouve son expression la plus claire dans son dérivé, l'adjectif

²⁰ T.S. Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture*, London: Faber and Faber, 1988. We may be thinking of refinement of manners - or urbanity or civility... We may be thinking of learning and a close acquaintance with the accumulated wisdom of the past... We may be thinking of philosophy in the widest sense — an interest in, and some ability to manipulate, abstract ideas... Or we may be thinking of the arts... If we look at the several activities of culture listed in the preceding paragraph, we must conclude that no perfection in any one of them, to the exclusion of the others, can confer culture on anybody. We know that good manners, without education, intellect or sensibility to the arts, tends towards mere automatism; that learning without good manners or sensibility is pedantry; that intellectual ability without the more human attributes is admirable only in the same way as- the brilliance of a child chess prodigy; and that the arts without intellectual context are vanity.

kulturell, qui décrit le caractère et la valeur de certains produits humains, plutôt que la valeur intrinsèque de la personne [...] Et comme le mot "civilisé", *kultiviert* se réfère avant tout à la forme de conduite ou de comportement [...] Il décrit la qualité sociale des gens, leurs habitations, leurs manières, leur discours, leurs vêtements, par opposition à *kulturell*".²¹

Si l'on compare les deux définitions, il est clair que chaque être humain est un être culturel, si l'on se place du point de vue de l'anthropologie. Naître et vivre dans un état de culture, quel qu'il soit, est un scénario "naturel". Il s'agit donc d'une condition passive. Mais avoir de la culture ou être cultivé présuppose une compréhension humaniste, c'est-à-dire une situation qui dépend de la volonté et de l'effort individuels et, par conséquent, du mérite personnel, ainsi que des opportunités sociales objectives créées par la société.

Il existe également des auteurs qui donnent à la notion de culture un sens d'évolution et d'amélioration, par opposition à une situation originelle de barbarie (Hobbes, Leibniz, les Lumières, Herder, Ortega y Gasset, par exemple); et d'autres qui y voient une sublimation, une perte de naturalité ou d'un état idyllique originel: Jean de Léry (Histoire d'un Voyage fait en la Terre du Brésil), Montaigne (Sur les Cannibales), Rousseau (Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes), Nietzsche (Die Geburt der Tragödie) ou Freud (Das Unbehagen in der Kultur).

Johann Herder, par exemple, écrit: "L'être humain est, au sens le plus noble, prédisposé à la culture et au langage. Près de la terre, tous les sens de l'homme n'avaient qu'une faible portée et les sens inférieurs s'opposaient aux sens plus raffinés, comme le montre l'exemple de l'homme sauvage. L'odorat et le goût étaient, comme chez les animaux, ses guides. Mais en se redressant sur la terre et la végétation, ce n'est plus l'odorat qui prédomine, mais la vue; avec elle, c'est un domaine plus vaste qui se déploie autour de lui; et elle est elle-même améliorée dès l'enfance par une géométrie de lignes et de couleurs plus fines [...] Avec la formation de sa démarche droite, l'homme a acquis des mains libres et artistiques, des outils pour des manipulations élaborées et un toucher permanent

²¹ N. Elias, *O Processo Civilizador*, Introduction, pg. 24, Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1990.

pour développer des idées neuves et claires. En ce sens, Helvétius a raison: la main de l'homme lui a été offerte comme une grande aide à la Raison".²²

Au contraire, Nietzsche affirme: "La consolation métaphysique que la vie, au fond des choses, malgré tous les changements des apparences phénoménales, est indestructiblement puissante et pleine de joie; et cette consolation apparaît clairement dans le chœur satirique, comme un chœur d'êtres naturels qui vivent indestructiblement derrière toute civilisation [...] avec quelle griffe intrépide le Grec prenait son homme naturel [...] La nature, dans laquelle aucune connaissance n'était encore à l'œuvre, dans laquelle la culture restait encore inviolée - c'était le proto-satyre [...]. La nature, dans laquelle aucun savoir n'était encore à l'œuvre, dans laquelle les verrous de la culture étaient encore inviolés, voilà ce que le Grec voyait dans le satyre [...] Il était la proto-image de l'homme, l'expression de ses émotions les plus élevées [...]. Ici, l'illusion de la culture avait été effacée de la proto-image de l'homme [...] Devant lui, l'homme civilisé était réduit à une caricature mensongère".²³

D'un autre point de vue, il serait impossible de se référer à l'idée de culture sans le fondement de la langue, avec ses variantes dialectales ou prosodiques, par les comportements sociaux les plus évidents ou les habitudes quotidiennes de ses locuteurs et par ces créations artistiques ou artisanales populaires qui sont devenues la marque d'un groupe, d'une communauté, d'un peuple ou même de populations vivant dans des États politiques différents.

Ces caractéristiques linguistiques, ethniques et comportementales sont devenues plus récemment, c'est-à-dire après la suprématie du néolibéralisme économique et politique et la fin de la dichotomie entre le capitalisme et le communisme, le sujet quelque peu controversé des *droits culturels* ou du *multiculturalisme*. Les droits dits culturels ne concernent pas une revendication politique, de nature universelle, comme le droit de vote et d'aller et venir, par exemple, mais plutôt le droit d'être différent en raison de son origine ethnique, de sa langue maternelle, de son sexe ou de ses préférences sexuelles subjectives.

²² J. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Livre IV, version numérique textlog.de. L'argument de Herder, qui date de la fin du 18^e siècle, pourrait être repris par n'importe quel paléoanthropologue des siècles suivants.

²³ Friedrich Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia*, pgs. 55 a 57 (trad. Jacó Guinsburg), Companhia das Letras, São Paulo, 2001.

Mais il s'agit là d'un autre débat, encore entraîné par la ferveur déséquilibrée des passions. Et celles-ci ont tendance à éloigner les meilleurs soins de la raison.

III. Le mal de l'origine à nos jours

La philosophie triomphe aisément des maux passés et des maux à venir. Mais les maux présents triomphent d'elle.

La Rochefoucauld, Reflexions ou Sentences et Maximes Morales, numéro 22.

Serait-il possible de soutenir, comme l'ont fait Socrate et Platon, que le mal n'est pas fait volontairement? Ou qu'il provient de quelque chose d'extérieur à la personne qui le fait, comme une force surnaturelle, démoniaque? Après l'avoir vu, senti ou provoqué, qu'est-ce que le mal? Est-il simplement l'absence de bien, comme le pensait saint Augustin? Pourquoi s'est-il révélé au ciel, avec la révolte des anges déchus, au paradis, avec la désobéissance adamique, et un peu plus tard, dans le crime envieux de Caïn? Comment l'expliquer si nous nous sentons souvent aussi impuissants que Job, et si même le Christ a souffert une douleur physique extrême et un délaissement spirituelle sur la croix? S'agit-il de quelque chose de radical, comme l'analyse Kant? Ou simplement banal, comme le critique Hanna Arendt? Est-il absolu pour ceux qui le subissent et relatif pour ceux qui le commettent?

Nous savons que ce que l'on entend par mal peut prendre les formes les plus diverses et toutes sortes de vices: de la souffrance intime d'une déception amoureuse au génocide ethnique; de la misère matérielle à la monstruosité de la torture; de la maladie personnelle à la catastrophe collective; du vol à la guerre entre les peuples; de la corruption endémique aux politiques d'extorsion. Et l'on peut aussi dire que là où le bien ne se trouve pas, c'est-à-dire en son absence, son contraire, précisément le mal, s'épanouit. Le mal est donc à la fois physique ou sensible lorsqu'il provoque la douleur, et spirituel ou moral lorsqu'il se manifeste contre le bien, contre la justice et toutes les autres vertus, suscitant la peur, la consternation et l'angoisse.

Mais pour celui qui souffre, la compassion ne semble pas suffire. Comme le rappelle Paul Ricœur, "le mal, encore une fois, est ce contre quoi nous luttons; en ce sens, nous n'avons pas d'autre rapport au mal que ce rapport de *contre*. Le mal est ce qui ne devrait pas être, mais dont on ne peut pas dire pourquoi il

est".²⁴ Dans son analyse de la symbolique du mal, Ricœur suggère qu'il possède trois caractéristiques: sa positivité, c'est-à-dire le fait qu'il soit quelque chose et pas seulement une absence ou un manque; son extériorité, qui indique qu'il vient de l'extérieur, de quelque chose d'objectif; et sa capacité d'infection, c'est-à-dire sa capacité de séduire et d'attirer la nature humaine.²⁵ Depuis la perte d'un hypothétique âge d'or, nous estimons que "le mal n'est pas spectaculaire, mais toujours humain. Il partage notre lit et mange à notre table".²⁶ Dès le plus jeune âge, nous nous rendons compte que ce que nous appelons le mal, nous le trouvons dans l'existence; serait-il déraisonnable de dire qu'il est inhérent à l'existence *elle-même*?²⁷ Le "péché originel" ne pourrait-il pas être interprété comme un penchant infus vers le mal?

C'est précisément pour cette raison que nous commencerons par une opinion qui fait autorité en la matière, celle de Kant dans *La religion dans les limites de la simple raison*: "Que le monde soit mauvais est une plainte aussi vieille que l'histoire, et même aussi vieille que l'art poétique, et même plus vieille que la plus ancienne de toutes les poésies, la religion sacerdotale. Pourtant, tout le monde veut que le monde commence par le bien: l'âge d'or, la vie au paradis, ou une vie encore plus heureuse en communauté avec les êtres célestes. Mais ils laissent bientôt cette félicité s'évanouir comme un rêve, et ils se précipitent alors sur la pente du mal (le mal moral, avec lequel le mal physique est toujours allé de pair) vers le malheur... l'homme, dans son espèce, pourrait-il n'être ni bon ni mauvais, ou les deux à la fois, en partie bon et en partie mauvais"?²⁸

Et il ne manque pas de citer un vers des Odes d'Horace: "Le temps de nos pères, pire que celui de nos grands-pères, nous a conduits à nous, les plus pervers, et nous élèverons bientôt une progéniture encore plus vicieuse".²⁹

Si l'on remonte aux premiers textes de la culture occidentale qui évoquent l'existence du mal dans le monde, on trouve déjà cette inquiétude et cet

²⁴ P. Ricœur, *Le scandale du mal*, Revue Esprit, julho/agosto 1988, pg. 62.

²⁵ Voir *Finitude et Culpabilité II, La symbolique du mal*, Aubier/Montaigne, Paris, 1960.

²⁶ Evil is unspectacular and always human, and shares our bed and eats at our own table – W.H. Auden, dans le poème Herman Melville.

²⁷ Comme l'affirme le prince Segismundo dans *La Vida es Sueño*, de Calderón de la Barca: le plus grand crime de l'homme est d'être né.

²⁸ I. Kant, *A Religião nos Limites da Simples Razão*, pgs. 22 e 23, LusoSofia, Coleção Clássicos de Filosofia, Covilhã, Portugal, 2008.

²⁹ Horace, Odes, III, 6.

étonnement dans deux œuvres très anciennes: la Torah ou Pentateuque (qui a commencé à être rédigée vers le IX^e siècle avant J.-C.) et Les Travaux et les Jours d'Hésiode (de la fin du VIII^e siècle).

Le livre de la Genèse dit: "Vous savez que le serpent était le plus rusé de tous les animaux terrestres que Dieu avait faits. Il dit à la femme: « Pourquoi Dieu t'a-t-il défendu de manger du fruit de tous les arbres du paradis"? La femme répondit: "Nous mangeons du fruit des arbres qui sont dans le paradis, mais du fruit de l'arbre qui est au milieu du paradis, Dieu nous a commandé de ne pas manger et de ne pas toucher, sinon nous mourrons". Le serpent dit à la femme: "Tu ne mourras pas ! Dieu sait que le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront, et vous connaîtrez, comme Dieu, le bien et le mal".³⁰

Toujours dans le livre de Job, nous lisons: "Lorsque Satan fut sorti de la présence du Seigneur, il frappa Job d'un ulcère malin, depuis la plante du pied jusqu'au sommet de la tête. Sa femme lui dit: Persévères-tu encore dans ta simplicité? Maudis Dieu et meurs! Job lui répondit: "Tu parles comme une femme insensée. Si nous avons reçu le bien de la main de Dieu, pourquoi ne recevrons-nous pas aussi le mal"?³¹

Des interprétations possibles que suggère le texte, on peut déduire que: 1. que c'est parce qu'il était "un homme intègre et droit, qui craignait Dieu et se gardait du mal",³² qu'il a pu prospérer; 2. que même dans la souffrance du mal qu'il a reçu, il n'a pas réagi en faisant le mal, restant bon.

Le mythe hésiodique raconte qu'après que Prométhée eut volé le feu sacré aux dieux pour l'offrir aux hommes, Zeus prit soin de les punir tous: Prométhée, qui resta enchaîné à un rocher pendant que les vautours mangeaient son foie, toujours refait, et les hommes. Pour ces derniers, il demanda à Héphaïstos de fabriquer une belle vierge et à chaque dieu de déposer un type de mal dans un vase. Et il envoya Pandore (qui signifie "tous les dons") à Epiméthée, le frère de Prométhée. Le poète dit alors : "Auparavant, les tribus d'hommes vivaient sur la terre à l'abri des tristes souffrances du dur labeur et des cruelles maladies qui mènent à la vieillesse, car les hommes qui souffrent de tout cela vieillissent vite. Pandore, tenant un grand vase dans ses mains, souleva le couvercle et les

³⁰ Chapitre 3.

³¹ Chapitre 2.

³² Idem.

terribles maux se répandirent au loin. Seul l'espoir demeure. Tenu sur le bord du vase, il ne se brisa pas, et Pandore remit alors le couvercle sur le vase, sur l'ordre de Zeus, qui tient l'égide et rassemble les nuages. Après ce jour, mille calamités entourèrent partout les hommes; la terre et la mer en étaient pleines, les maladies tourmentaient les mortels jour et nuit et leur apportaient toutes leurs douleurs en silence, parce que le prudent Zeus les avait privés de voix".³³

Dans tous ces textes, on retrouve une même idée du mal: il est la conséquence d'une punition ou d'un châtiment de l'homme pour avoir commis une désobéissance ou un sacrilège à l'égard des préceptes divins, ou bien il est, par son libre choix, responsable des maux qui l'affligent. Parmi les références les plus anciennes, les vers d'Homère dans l'Odyssée, prononcés par Zeus, sont toujours d'actualité: "Comme les mortels accusent maintenant les dieux / Car les mortels disent que les maux viennent de nous; mais eux-mêmes, / par leurs folles présomptions, se donnent des maux qui dépassent le destin".³⁴

Le mythe grec nous dit aussi que le mal arrive ou est introduit silencieusement, de manière inattendue et même sous l'apparence de son opposé, le bien. Ce qui semble souvent être de la joie et du bien-être peut s'accompagner d'une souffrance plus intense que le plaisir précédent. Et il faut noter que le seul cadeau qui est resté dans le vase de Pandore, c'est l'espoir. Est-ce à dire que, malgré les promesses, l'espoir est aussi un mal? Le désespoir, c'est-à-dire le fait de ne rien attendre du hasard, ne serait-il pas un bien pour l'homme, puisqu'il l'inciterait à ne pas se tromper et à agir par lui-même?

Dans plusieurs dialogues, Platon, par l'intermédiaire de Socrate, affirme que personne ne fait le mal volontairement, parce qu'il provient de notre ignorance, d'opinions complètement erronées sur quelque chose que nous voulons. Dans le *Ménon*, nous lisons:

- Est-ce qu'il y aurait des hommes qui désirent les mauvaises choses, tandis que les autres désirent les bonnes? Ne te semble-t-il pas, mon cher, que tous désirent ce qui est bon?
- Nullement.

³³ Hésiode, *Os Trabalhos e os Dias*, vers 60 à 105.

³⁴ Homère, *Odisseia*, Livre I, 26-28, trad. Manuel Odorico Mendes, Edusp, São Paulo, 2000 [1992].

- Mais, à ton avis, quelques-uns désirent ce qui est mauvais?
- Oui.
- Veux-tu dire qu'ils regardent alors le mauvais comme bon; ou que le connaissant pour mauvais, ils ne laissent pas de le désirer?
- L'un et l'autre, ce me semble.
- Quoi! Menon, juges-tu qu'un homme connaissant le mal pour ce qu'il est, puisse se porter à le désirer?
- Très fort.
- Qu'appelles-tu désirer? est-ce désirer que la chose lui arrive?
- Qu'elle lui arrive, sans doute.
- Mais cet homme s'imagine-t-il que le mal est avantageux pour celui qui l'éprouve, ou bien sait-il qu'il est nuisible à celui en qui il se rencontre?
- Il y en a qui s'imaginent que le mal est avantageux; et il y en a d'autres qui savent qu'il est nuisible.
- Mais crois-tu que ceux qui s'imaginent que le mal est avantageux, le connaissent comme mal?
- Pour cela, je ne le crois pas.
- Il est évident par conséquent que ceux-là ne désirent pas le mal, qui ne le connaissent pas comme mal, mais qu'ils désirent ce qu'ils prennent pour un bien, et qui est réellement un mal; de sorte que ceux qui ignorent qu'une chose est mauvaise, et qui la croient bonne, désirent manifestement le bien.³⁵

Si l'opinion platonicienne peut paraître un peu naïve, il n'en reste pas moins vrai que l'ignorance, déjà un mal en soi, peut en provoquer d'autres beaucoup plus graves. Un bon exemple en est l'ignorance absolue des médiévaux sur les causes et les conditions sanitaires des pestes, qui a considérablement augmenté, par exemple, la létalité de la peste noire, apparue en Chine et apportée en Europe par les Mongols. En même temps, le point de vue platonicien est que le choix d'un objet ou d'une action particulière est projeté sur un bien moindre et immédiat, alors qu'une connaissance parfaite de l'ensemble de la situation modifierait entièrement le premier choix. Une personne libre de passions et de préjugés et dont la conduite est réglée par la raison et les valeurs morales tend à agir de manière plus bénéfique; autrement, les chances d'agir

³⁵ 77.a et suivants.

mal, par ignorance ou méconnaissance de ces mêmes valeurs et vertus, sont énormes. Je crois que cette ignorance est le meilleur sens que l'on puisse donner à l'affirmation socratico-platonicienne.

Au début du septième livre des *Nuits attiques*, l'auteur romain Aulo Gellius commente la pensée de Chrysippe, philosophe stoïcien grec du troisième siècle avant J.-C., dans son livre *De la Providence*: "Rien n'est plus insensé que ceux qui pensent qu'il aurait pu y avoir des biens s'il n'y avait pas eu en même temps des maux. En effet, bien que les biens soient contraires aux maux, il est nécessaire que l'un et l'autre existent, opposés l'un à l'autre et, pour ainsi dire, soutenus par des efforts mutuels et opposés ; aucun des deux contraires n'existe sans l'autre. Car comment le sens de la justice pourrait-il exister s'il n'y avait pas d'offenses? De même, comment comprendre le courage sans le comparer à la lâcheté? Comment comprendre la continence si on ne la compare pas à l'incontinence? [...] En effet, il y a aussi des biens et des maux, des bonheurs et des malheurs, des douleurs et des plaisirs".³⁶

Une conception similaire, celui de la coexistence inévitable du bien et du mal, a été exprimé par Lactance, un apologiste chrétien du quatrième siècle qui était partisan du providentialisme de Dieu. Cela signifie que, malgré les maux, Dieu a accordé à l'humanité un puissant remède, la raison et, avec elle, la sagesse. L'apologiste déclare dans *La colère de Dieu*: "Vous voyez donc que c'est surtout à cause des maux que nous avons besoin de sagesse. S'ils ne nous étaient pas proposés, nous ne serions pas un animal rationnel [...] Or [Dieu] a mis devant lui [l'homme] des choses bonnes et des choses mauvaises, car il lui a donné la sagesse, dont la nature est d'être employée à discerner entre les choses mauvaises et les choses bonnes: car nul ne peut choisir les choses meilleures et connaître le bien s'il ne sait en même temps rejeter et éviter les choses mauvaises. L'un et l'autre sont liés l'un à l'autre, de sorte que si l'on enlève l'un, il faut aussi enlever l'autre. C'est pourquoi, lorsque des choses bonnes et mauvaises lui sont présentées, la sagesse finit par remplir son office et désire les bonnes choses par utilité, mais rejette les mauvaises par sécurité. Ainsi, de même qu'elle a reçu d'innombrables biens dont elle peut jouir, elle a reçu des

³⁶ A. Gélío, *Noites Áticas*, pg. 273, Eduel, Londrina, 2010.

maux contre lesquels elle peut se prémunir. Car s'il n'y a pas de mal, pas de danger, bref, rien qui puisse nuire à l'homme, tout le matériel de la sagesse lui est enlevé, et elle sera inutile à l'homme".³⁷

L'idée de l'auto-responsabilité de l'homme face au mal, que la pensée mythico-religieuse avait formulée auparavant, a été modifiée en partie par saint Paul et entièrement par le mystique babylonien Mani au troisième siècle de notre ère, dont l'influence s'est répandue dans une grande partie du Moyen-Orient, et c'est à Antioche, en Syrie, qu'Augustin est devenu manichéen avant de se convertir au christianisme.

Paul, dans son épître aux Romains, dit: "Aucun bien n'habite dans ma chair; la volonté est en moi, mais je ne peux pas accomplir le bien. En effet, je ne fais pas le bien que je veux, mais je fais le mal que je ne veux pas. Or, si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est pas moi qui le fais, c'est le péché qui habite en moi [...] quand je veux faire le bien, le mal est avec moi [...] je vois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de mon esprit et qui me lie sous le péché qui est dans mes membres".³⁸

Selon le prophète babylonien Mani, autoproclamé "envoyé du Dieu de Vérité", "avant l'avènement du Ciel et de la Terre et de tout ce qu'ils contiennent, il y a deux natures (*kyanin*): l'une bonne, l'autre mauvaise. La nature bonne habite le pays de la lumière. Mani l'appelle le Père de la grandeur. Elle est entourée de cinq maisons: la conscience, la réflexion, la pensée, l'intelligence et la science. Mani appelle la nature mauvaise le roi des ténèbres (*mlek heshuka*). Il habite la terre sombre dans cinq mondes: la fumée, le feu, le vent, l'eau et les ténèbres".³⁹ L'homme est né de cet éternel conflit, son esprit étant le résultat de la nature lumineuse et son corps celui du royaume des ténèbres.

En contredisant cette version, Augustin dira: "J'essayais de comprendre (la question), que j'avais entendu formuler, sur le fait que le libre arbitre est la cause de notre mal, et votre jugement droit la raison de notre souffrance... quand je voulais ou ne voulais pas quelque chose, j'étais absolument certain que ce n'était personne d'autre que moi qui le voulait ou ne le voulait pas, expérimentant que

³⁷ Lactâncio, *A Ira de Deus*, Chapitre 13, sans indication de page, disponible sur newadvent.org.

³⁸ Paul, *Épître aux Romains*, 7:15-20.

³⁹ Theodoro Bar Konai, *Livre des Scolies*, Mimrā XI-59, pg. 234, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, E. Peeters, 1982. Lovanii.

c'était là la cause de mon péché... la corruption est nuisible, et si elle ne diminuait pas le bien, elle ne serait pas nuisible. Par conséquent, ou bien la corruption ne nuit pas, ce qui n'est pas acceptable, ou bien toutes les choses qui sont corrompues sont privées d'un certain bien. Mais si elles étaient privées de tout bien, elles cesseraient entièrement d'exister... Par conséquent, toutes les choses qui existent sont bonnes, et le mal que je recherche n'est pas une substance, car s'il l'était, il serait un bien".⁴⁰

Pour l'évêque d'Hippone, le mal est le fruit de l'orgueil, entendu comme l'amour de soi par-dessus tout. Le mal n'est donc pas une force extrinsèque, agissant sur les hommes de l'extérieur, mais une défaillance de la volonté humaine, un non-être ou une absence de bien. L'évêque reprend ici l'opinion de son maître Plotin, lorsqu'il affirme que le mal se définit par le fait d'être stérile, c'est-à-dire par une privation. Dans son livre *Le libre arbitre*, Augustin réaffirme: "C'est par la volonté que nous méritons et menons une vie louable et heureuse; et par la même volonté que nous menons une vie honteuse et malheureuse [...] le mérite est dans la volonté. Ainsi, la récompense ou la punition sera la béatitude ou l'infortune".⁴¹

Gottfried Leibniz estime que "le mal peut être pris au sens métaphysique, physique et moral. Le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection, le mal physique dans la souffrance et le mal moral dans le péché". Ainsi, en parlant d'un mal métaphysique, Leibniz fait référence à une déficience, un défaut ou une imperfection qui peut exister avant ou après chaque expérience naturelle, sans considérer un fait ou une expérience en particulier. Le philosophe poursuit : "On ne peut nier qu'il existe dans le monde un mal physique, c'est-à-dire des souffrances, et un mal moral, c'est-à-dire des crimes; et de plus, que le mal physique ne semble pas être réparti sur la terre en proportion du mal moral, comme l'exige la justice. La question de la théologie naturelle reste donc entière: comment un principe unique, entièrement bon, entièrement sage et absolument puissant (Dieu) a-t-il pu permettre le péché et comment a-t-il pu souvent rendre les mauvais heureux et les bons malheureux"?⁴²

⁴⁰ Agostinho de Hipona (santo Agostinho), *Confissões*, Coleção Os Pensadores, Livro VII, Capítulos 3 e 12, Abril Cultural, São Paulo, 1973.

⁴¹ Idem, *O Livre Arbítrio*, capítulos 13 e 14, pgs. 60 a 62, Paulus Editora, São Paulo, 1995.

⁴² Gottfried Wilhelm Leibniz, *Ensaio de Teodiceia*, Primeira Parte, parágrafo 43, Editora Perspectiva, São Paulo, no prelo.

Nous avons donc trois sortes de maux: le mal physique, qui désigne la douleur, la maladie, la mort et ce qui est subi ou enduré; le mal moral, qui est le mensonge, la tromperie, la violence physique ou psychologique commise ou pratiquée; et le mal métaphysique, qui désigne les imperfections des choses naturelles et de la constitution humaine.

Mais comment répondre à l'enchaînement d'idées que Leibniz lui-même présuppose, à savoir: Dieu est tout-puissant; il est absolument bon et sage; le mal, cependant, existe. La réponse peut commencer par une question: existe-t-il un autre monde, un autre univers connu? Non. C'est donc le meilleur des mondes possibles pour Dieu, parmi ceux que l'on peut imaginer à l'infini. Dans cette possibilité maximale (cet *optimum*), le mal a eu sa part. Si l'on veut imaginer un monde encore meilleur, utopique parce que sans mal, il faut se contenter de la pure fantaisie et de son impossibilité pratique. Pour le philosophe, et aussi le théologien, lorsqu'on raisonne sur le mal, il faut considérer tous les maux et l'ensemble de l'Univers, et jamais un mal isolé et particulier. Dans cette totalité, où interfèrent des myriades de facteurs, le bien est beaucoup plus grand.

D'une certaine manière, même Spinoza, son contemporain, sépare clairement les domaines de la nature et de la société. Il dit dans l'appendice à la première partie de l'*Éthique*: "Tous les [préjugés] que je me suis proposé de signaler ici dépendent d'ailleurs d'un seul, et il consiste en ce que les hommes supposent communément que toutes les choses de la nature agissent, comme eux-mêmes, en vue d'une fin, et ils en viennent à tenir pour certain que Dieu lui-même dirige tout en considération d'une fin. Ils disent, en effet, que Dieu a tout fait pour l'homme et qu'il a fait l'homme pour qu'il l'adore. C'est justement ce préjugé que j'examinerai dans un premier temps, en cherchant la raison pour laquelle la plupart des gens l'ont et pourquoi tout le monde est enclin à l'adopter. En second lieu, je montrerai sa fausseté et, enfin, je ferai voir comment les préjugés sur le bien et le mal, le mérite et le péché, la louange et la vitupération, l'ordre et la confusion, la beauté et la laideur, et d'autres objets du même genre, en sont provenus".⁴³

⁴³ Baruch Spinoza, *Obra Completa, Ética*, Parte Primeira, pg. 124, Coleção Textos, Editora Perspectiva, São Paulo, 2014.

Et dans son *Traité politique*, il réaffirme: "Tout ce qui nous paraît ridicule, absurde ou mauvais dans la nature, ne le paraît donc que parce que nous ne connaissons les choses qu'en partie, et que nous ignorons pour la plupart l'ordre de la nature entière et les rapports qui existent entre les choses, de sorte que nous voulons que tout soit dirigé d'une manière conforme à notre raison, et cependant ce que la raison prétend être un mal ne l'est nullement si nous considérons l'ordre et les lois de l'univers, mais seulement si nous avons en vue les lois exclusives de notre nature".⁴⁴

Pour Spinoza, il n'est pas approprié de parler de mal dans ce qui se produit naturellement, sans intervention humaine. Précisément parce qu'il n'y a pas de raisons préalables ou d'intentions futures dans les actions de la nature, qu'il appelle aussi Dieu. Dans la société, en revanche, les hommes créent ou choisissent ensemble des modèles de comportement et des perspectives de vie, comme le saint, le héros ou le sage. Le bien consiste à agir en fonction de ces valeurs, qui contribuent indubitablement à la coexistence et à l'amélioration de la société, tandis que le mal réside dans les actions qui vont à leur rencontre, qui éloignent les hommes des idéaux qu'ils ont formulés.

Dans sa correspondance avec le pasteur Blyenbergh, Spinoza déclare: "Quant à moi, je ne puis admettre que le mal et le péché soient quelque chose de positif, et encore moins que quelque chose puisse être ou arriver contre la volonté de Dieu [ou de la nature, rappelons-le toujours]. Non seulement je dis que le péché n'est rien de positif, mais je dis que nous parlons improprement et d'une manière toute humaine quand nous disons que nous péchons contre Dieu ou que les hommes peuvent offenser Dieu [...] il est sans doute vrai que les mauvais expriment à leur manière la volonté de Dieu, mais ils ne sont donc pas comparables aux bons: plus une chose a de perfection, plus elle participe effectivement à la divinité et plus elle exprime la perfection de Dieu. Alors, parce que les bons ont incomparablement plus de perfection que les mauvais, leur vertu ne peut être comparée à celle des mauvais, parce que les mauvais ne possèdent pas l'amour de Dieu qui découle de leur connaissance, et pour lequel seulement, selon notre entendement humain, nous sommes dits serviteurs de Dieu. De plus,

⁴⁴ Idem, *Obra Completa I, Tratado Político, Capítulo II, parágrafo 8*, pgs. 377-378, Perspectiva, São Paulo, 2014.

ne connaissant pas Dieu, ils ne sont qu'un instrument entre les mains d'un ouvrier divin, et un instrument qui sert inconsciemment et se détruit en servant, tandis que les bons servent sciemment et se perfectionnent en servant [...] comme je n'introduis pas dans mon idée de Dieu comme juge, j'estime les œuvres d'après leur qualité, et non d'après la puissance de l'agent qui les produit, et pour moi la récompense qui suit l'œuvre est une conséquence qui en découle aussi nécessairement qu'il découle de la nature d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux angles droits".⁴⁵

Dans l'ouvrage de Kant *La religion dans les limites de la simple raison*, on peut lire ce qui suit: "Pour appeler un homme mauvais, il faudrait pouvoir déduire de quelques actions consciemment mauvaises, et même d'une seule, une maxime mauvaise sous-jacente a priori, et de celle-ci un fondement universellement présent dans le sujet, de toutes les maximes moralement mauvaises particulières, fondement qui, à son tour, est aussi une maxime [...] ce fondement subjectif doit toujours être un *actus* de liberté (car autrement l'usage ou l'abus de la volonté de l'homme à l'égard de la loi morale ne pourrait lui être imputé). ...] Le fondement du mal ne peut donc résider dans aucun objet qui détermine la volonté par une inclination, dans aucune impulsion naturelle, mais seulement dans une règle que la volonté elle-même s'impose pour l'usage de sa liberté [...] La disposition à l'animalité chez l'homme peut être rangée sous la rubrique générale *d'un amour de soi physique et simplement mécanique*, c'est-à-dire d'un amour de soi pour lequel la raison n'est pas requise. La proposition 'l'homme est mauvais', selon ce qui précède, ne peut signifier rien d'autre que: il est conscient de la loi morale et a pourtant accueilli dans sa maxime le détournement occasionnel de celle-ci. 'L'homme est mauvais par nature' signifie tout autant: cela s'applique à lui considéré dans son espèce [...] nous pouvons alors appeler cette propension un penchant naturel au mal, et comme elle doit cependant toujours être auto-culpabilisée, nous pouvons l'appeler un mal radical inné (mais non moins contracté par nous-mêmes) dans la nature humaine. La preuve formelle qu'une telle propension corrompue doit être enracinée dans l'homme, nous pouvons cependant l'épargner au vu de la multitude d'exemples

⁴⁵ Idem, *Obra Completa II, Correspondência*, Carta 19, de 5/01/1665, Perspectiva, São Paulo, 2014.

flagrants que l'expérience met sous nos yeux dans les actions humaines... On peut distinguer trois degrés différents de cette propension. Premièrement, la faiblesse du coeur humain (pour accepter la loi morale) ou sa fragilité; deuxièmement, le penchant à mêler des motifs immoraux à des motifs moraux; troisièmement, le penchant à favoriser les maximes, c'est-à-dire la malignité de la nature ou du coeur humain... (*vitiositas, pravitas*), ou, si l'on préfère, l'état de corruption du cœur humain".⁴⁶

On voit que pour Kant, comme pour Saint Augustin, le mal radical inné de l'homme est un choix moral et donc quelque chose qui relève de la liberté ou du libre arbitre. Et le philosophe le réaffirme dans le même texte : "La liberté de l'arbitre a ceci de tout à fait particulier qu'elle ne peut être déterminée à une action par un motif quelconque que dans la mesure où l'homme l'a admis dans sa maxime (en a fait pour lui-même une règle universelle selon laquelle il veut se comporter); ce n'est qu'ainsi qu'un motif, quel qu'il soit, peut subsister en même temps que la spontanéité absolue de l'arbitre (la liberté)".⁴⁷

C'est peut-être pour cela que La Rochefoucauld a écrit dans ses *Maximes et Réflexions*: "L'amour-propre est le plus grand des flatteurs".⁴⁸

Schopenhauer, admirateur de Kant et, à certains égards, son disciple, revient à la question d'Augustin, unde malum, d'où vient le mal, et, étant athée, il n'imagine pas l'aborder à partir des textes théologiques et ne voit le mal ni comme une absence du bien dominant, ni comme ayant une origine pécheresse. Le mal doit être lié au monde lui-même et donc à la Volonté (*der Wille*), c'est-à-dire à cette force aveugle qui est le constituant essentiel de tout ce qui existe et qui, incorruptible, veut rester dans l'existence. Le mal consiste, dans le monde humain, en un acte métaphysique (c'est-à-dire au-dessus de toute expérience particulière ou temporelle) de la Volonté qui, s'incarnant dans la vie et la conscience, inflige aux individus les conflits de l'existence, parce que la forme d'une volonté subjective peut parfaitement s'opposer à toute autre de son espèce.

⁴⁶ I. Kant, *A Religião nos Limites Simples da Razão*, pgs. 29 a 33, LusoSofia Press, Coleção Textos Clássicos de Filosofia, Covilhã, 2008.

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ . de La Rochefoucauld, *Reflexions ou Sentences et Maximes Morales*, Ernest Flammarion, Paris, edição de 1665, pg. 70.

S'inspirant de l'expression "mal radical" de Kant, Hannah Arendt a inventé les termes "mal absolu" et "banalité du mal" après avoir suivi le procès d'Eichmann en 1961 et réfléchi au siècle le plus génocidaire de l'histoire de l'humanité. Dès 1945, la philosophe écrivait dans l'essai "Organized Guilt and Universal Responsibility" que le problème du mal serait la question fondamentale de la vie intellectuelle de l'après-guerre.

Plus tard, dans *Origines du totalitarisme*, l'écrivain émet la réflexion suivante: "Jusqu'à présent, la croyance totalitaire que tout est possible semble n'avoir prouvé que que tout peut être détruit. En voulant prouver que tout est possible, les régimes totalitaires ont découvert, sans le savoir, qu'il y a des crimes que les hommes ne peuvent ni punir ni pardonner. En devenant possible, l'impossible est devenu le mal absolu, impunissable et impardonnable, qui ne peut plus être compris ou expliqué par les mauvais motifs que sont l'égoïsme, la cupidité, la rancune, la volonté de puissance et la lâcheté, et que, par conséquent, la colère ne peut pas venger, l'amour ne peut pas supporter, l'amitié ne peut pas pardonner".⁴⁹

Dans une lettre à Gershom Scholem, datée de 1963, elle écrit: "En fait, mon opinion actuelle est que le mal n'est jamais radical, qu'il n'est qu'extrême, qu'il n'a pas de profondeur ni de dimension démoniaque. Il peut se répandre dans le monde et le dévaster précisément parce qu'il prolifère comme un champignon à la surface".⁵⁰

Qu'a découvert Hannah Arendt à travers le personnage d'Eichmann? Cet homme, responsable de la déportation des Juifs dans toute l'Europe, comme d'innombrables fonctionnaires de tous les régimes totalitaires, n'avait rien de démoniaque ou de haineux, compte tenu de la monstruosité de ses actes. C'était un fonctionnaire qui se consacrait à l'exécution des ordres reçus des échelons supérieurs et qui, selon ses déclarations au tribunal, aurait eu mauvaise conscience s'il n'avait pas exécuté les ordres. Eichmann s'est présenté comme

⁴⁹ H. Arendt, *Origens do Totalitarismo*, pgs. 608-609, Parte III, Companhia de Bolso, São Paulo, 2023.

⁵⁰ H. Arendt, *The Jewish Writings*, pg 461, Schocken Books, New York, 2007, The Eichmann Controversy, Letter to Gershom Scholem. *It is indeed my opinion now that evil is never 'radical', that it is only extreme, and that it possesses neither depth nor any demonic dimension. It can overgrow and lay waste the whole world precisely because it spreads like a fungus on the surface.*

un homme idéaliste, croyant aux bienfaits du régime, ayant surmonté les inclinations qui auraient pu le faire sympathiser avec les victimes. Bref, Eichmann était un homme normal, moyen, ni faible d'esprit, ni cynique. Adhérant à la logique et aux propositions du régime, comme tous les gouvernements dictatoriaux, il est devenu incapable de se mettre à la place des autres. Eichmann, qui représente ici tous les fonctionnaires de toutes les organisations discrétionnaires, c'est-à-dire de nature politique ou du crime organisé: "Plus nous l'écoutions, plus il devenait évident que son incapacité à parler était étroitement liée à une incapacité à penser, c'est-à-dire à penser du point de vue de quelqu'un d'autre. Il n'y avait pas de communication possible avec lui, non pas parce qu'il mentait, mais parce qu'il était entouré de la plus fiable des protections contre la parole et la présence d'autrui, et donc contre la réalité en tant que telle... C'était comme si, dans ces dernières minutes, il résumait la leçon que ce long parcours du mal humain nous avait enseignée - la leçon de la banalité du mal, qui défie les mots et la pensée... Il n'était pas stupide. C'est l'inconscience - qui n'a rien à voir avec la stupidité - qui l'a prédisposé à devenir l'un des plus grands criminels de son temps. Et si c'est 'banal' et même drôle, si avec la meilleure volonté du monde on ne peut pas extraire d'Eichmann une profondeur diabolique ou démoniaque, c'est loin d'être un lieu commun".⁵¹

D'un point de vue éthique, cette normalité est plus terrible que toutes les atrocités réunies; elle commet des crimes dans des circonstances telles qu'il devient impossible de savoir ou de sentir que le mal a été commis. J'ai dit que le mal n'est pas radical, parce qu'il n'atteint pas les racines, c'est-à-dire qu'il n'a pas de profondeur et que, pour cette raison, il est si difficile à penser, parce que la pensée, par définition, veut atteindre les racines. Le mal est un phénomène superficiel et, au lieu d'être radical, il est simplement extrême. Nous résistons au mal en ne nous laissant pas entraîner par la surface des choses, en nous arrêtant et en réfléchissant, c'est-à-dire en atteignant une autre dimension au-delà de l'horizon quotidien. En d'autres termes, plus une personne est superficielle, plus

⁵¹ *Eichmann in Jerusalem, a Report on the Banality of Evil*, pgs. 27, 118 e 133, The Viking Press, New York, 1964.

elle est susceptible de s'abandonner au mal. Un indice de cette superficialité est l'utilisation de clichés".⁵²

Admettre que le mal ne se trouve pas dans la nature et ne procède pas d'une intention surnaturelle, divine ou démoniaque, résout l'un des problèmes soulevés par le phénomène: celui de son origine éminemment humaine. Comme l'observe Paul Ricœur à propos de la conception d'Augustin, "si la question unde malum (d'où vient le mal ?) perd tout son sens ontologique, la question qui la remplace, unde faciamus malum (d'où vient que nous fassions le mal?) fait basculer tout le problème dans la sphère de l'acte, de la volonté, du libre arbitre... ". Et une vision purement morale du mal entraîne à son tour une vision pénale de l'histoire: il n'y a pas d'âme qui ne soit injustement précipitée dans le malheur".⁵³

Je crois que c'est pour des raisons comme celles évoquées ici qu'Amelia Valcárcel a pu écrire dans ses *Essais sur le bien et le mal*: "Une promenade dans n'importe quelle grande ville du monde nous apprendra que la violence est loin d'avoir mauvaise réputation. Chez les notaires, les pacifiques n'ont pas hérité de la terre, même dans sa version comtienne... Que la paix perpétuelle ne soit pas au coin de la rue n'est une révélation pour personne. Et que peut-on en attendre ? C'est ainsi, nous sommes ainsi, une souche fratricide depuis nos origines. Les pessimistes avaient raison. Et les religions, puits de connaissance plus anciens que la philosophie, le savaient toutes. Que nous avons mauvais caractère et qu'il faut nous tenir en laisse".⁵⁴

Mais cela ne met pas fin aux questions. Pourquoi puis-je être un agent ou un patient du mal, ou les deux, de manière séquentielle? Son apparition répond-elle à une chaîne logique ou est-elle arbitraire? Découle-t-il d'un système social, collectif, ou est-il le résultat d'actions subjectives éparses? Peut-on croire que

⁵² Hannah Arendt / *Karls Jaspers Correspondence*, pg 409, Harcourt Brace Jovanovitch, New York, 1992. *I meant that evil is not radical, going to the roots {radix}, that it has no depth, and for this very reason it is so terribly difficult to think about, since thinking, by definition, wants to reach the roots. Evil is a surface phenomenon, and instead of being radical, it is merely extreme. We resist evil by not being swept away by the surface of things, by stopping ourselves and beginning to think — that is, by reaching another dimension than the horizon of everyday life. In other words, the more superficial someone is, the more likely he will be to yield to evil. An indication of such superficiality is the use of clichés.*

⁵³ P. Ricoeur, *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, pg. 35 e 36, Labor et Fides, Genebra, 2004.

⁵⁴ A. Valcárcel, *Ensayos sobre el Bien y el Mal*, capítulo IV, pg. 93, Altadera Ediciones,, 2018.

l'évolution historique ou la marche de la civilisation réduira les maux du monde? Ou bien est-elle indépendante de l'histoire, dont elle ne fait que changer la figure?

Les penseurs des Lumières du XVIIIe siècle, croyant à la victoire de la raison et du progrès, ont parié que l'homme étant un être perfectible, il serait capable de surmonter les maux socio-économiques et culturels au fil du temps. Le plus enthousiaste d'entre eux, Condorcet, disait: "Combien ce tableau de l'espèce humaine, dégagée de toute chaîne, soustraite à l'empire du hasard, comme à celui des ennemis de ses progrès, et marchant d'un pas ferme et sûr dans le chemin de la vérité, de la vertu et du bonheur, présente au philosophe un spectacle qui le console des erreurs, des crimes et des injustices dont la terre est encore souillée, et dont il est souvent la victime".⁵⁵

Si Condorcet avait pu survivre aux XIXe et XXe siècles, il aurait certainement renoncé à ses aspirations: guerres monstrueuses, génocides, camps de travail et d'extermination, purges, famines organisées, bombardements de populations civiles, tortures criminelles ou politiques, exploitation de la main-d'œuvre, immigration forcée, diffusion mondiale des drogues et de leurs effets psychotiques, terrorisme et corruption politico-économique ont confirmé que, contre toute attente, la civilisation peut engendrer la barbarie à l'échelle planétaire et à un niveau technologique très élevé.

Mais avant de poursuivre, faisons une brève pause dans la vision occidentale du problème, pour évoquer deux courts textes orientaux anciens qui y font également référence.

Le fondateur du taoïsme, Lao Zi (ou encore Lao Tseu, qui vécut entre le VIe et le IVe siècle avant J.-C.), dans le livre Dao De Jing (ou Tao Te Ching), *Livre de la Voie et de la Vertu*, sans se référer directement à un concept de mal, dit: "Pour ceux qui veulent posséder le monde et agissent en ce sens / Je vois qu'ils n'y parviendront pas. / Le monde est un contenant spirituel / Qui ne peut être manipulé / Qui le manipule le détruit / Qui le retient le perd / Car les choses / Sont rigides ou flexibles / Se lient ou se brisent / C'est pourquoi le Saint Homme Élimine l'excès / Élimine l'opulence / Élimine la complaisance".

⁵⁵ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, pg. 219, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1970.

Pour le taoïsme, le mal consiste à "agir". Le sage, qui veut éloigner ce mal, n'est pas celui qui reste dans l'inaction (sinon les pierres, qui n'agissent pas, seraient saintes). Le non-agir, ou inaction taoïste, c'est agir sans vouloir prendre possession; le mal s'enracine dans l'acte qui se fonde sur une volonté particulière et veut imposer cette particularité au monde. Le mouvement naturel de la voie (Tao) veut que chaque chose prenne place et suive en étroite relation avec le tout. Celui qui cherche à agir par sa propre volonté cherche en fait à se substituer au Tao, commettant ainsi une offense à l'ordre naturel du monde, oubliant qu'il n'est ni le commencement ni la fin des choses, juste un humble participant au cosmos. "L'homme sacré fait l'œuvre par le non-agir / Et pratique l'enseignement par le non-parler / Les dix mille êtres font, mais pas pour réaliser / Ils initient la réalisation, mais ne la possèdent pas / Ils accomplissent l'œuvre sans attachement / Et justement parce qu'ils réalisent sans attachement / Ils ne passent pas".

Un autre texte datant d'environ deux cents ans avant Jésus-Christ, le *Livre ou Cérémonial des Rites* (Li Ji ou Li Ki), qui fait partie du canon confucéen, affirme: "Les rites doivent être en harmonie avec les saisons et en rapport avec les produits de la terre, afin de satisfaire le plaisir des esprits et des dieux, d'être en accord avec les sentiments des hommes et de traiter toutes choses selon leur nature particulière; car chaque saison a ses productions, chaque localité a les choses qui lui conviennent (au détriment des autres), de même que chaque magistrat a ses attributions, et chaque objet son usage... Tous les êtres dispersés entre le ciel d'en haut et la terre d'en bas ont une manière différente d'exister: d'où l'institution des rites (qui établissent des distinctions entre les hommes). Dans leur révolution, le ciel et la terre ne s'arrêtent pas, et leur action commune donne naissance à toutes choses: d'où la création de la musique. Au printemps, tout germe, en été, tout pousse (sans distinguer les bonnes et les mauvaises plantes); c'est l'image de l'humanité (qui nous fait aimer tout le monde sans distinction). En automne, on récolte, en hiver, on garde (tous les produits de la terre, bons et mauvais); c'est l'image de la justice (qui punit ou récompense avec une égale impartialité). L'humanité est liée à la musique, la justice est liée aux rituels".

Lorsque les rites, les actes cérémoniels, la politesse et le respect manquent ou font défaut, c'est-à-dire lorsqu'ils sont négligés ou abandonnés, cela donne

lieu à ce qui peut être un mal. À l'époque de Confucius, le "rite" ne se limitait pas à un comportement cérémoniel, mais à la détermination de formes et de limites. La perte de sens et le besoin de formes sont assimilés à la perte d'humanité, que Confucius définit comme la volonté de communiquer sur tous les plans de l'existence, en donnant forme ou mesure aux choses. Lorsque cette médiation humaine (l'acte régulé) s'effondre, plus rien ne peut être communiqué, et il ne reste que la douleur, qui ne se rapporte qu'à elle-même.

Pour en revenir aux conceptions occidentales, examinons maintenant les "neuf possibilités du mal", selon une classification récente de Julian Baggini, professeur de philosophie anglais, auteur d'ouvrages de vulgarisation philosophique et rédacteur en chef du *Philosopher's Magazine*. Il faut savoir que dans cette classification, les possibilités sont en réalité mélangées, c'est-à-dire qu'elles ne séparent que didactiquement ce qui peut être multiple ou concomitant: Mal naturel - Si ce qui nuit ou cause un dommage n'est pas lié à une intentionnalité ou à la conscience d'une intention, on peut dire qu'il s'agit d'un mal naturel: catastrophes naturelles, maladies inattendues, accidents qui ne résultent pas directement et consciemment de la responsabilité humaine ;

Mal systémique - Il s'agit d'une pratique culturelle continue et généralisée. L'esclavage, les mutilations vaginales ou l'infibulation, la ligature des pieds des femmes, les mauvais traitements infligés aux animaux dans le cadre de combats ou de corridas, l'exploitation du travail, les interdictions sexistes imposées par les doctrines religieuses ou l'utilisation régulière de ressources illégales ou immorales sont ou ont été considérés comme des pratiques culturelles normales, voire recommandées, dans diverses sociétés. Il existe également des sacrifices humains ritualisés, tels que ceux pratiqués régulièrement par les Aztèques;

Le mal complice - Alors que le mal systémique est un comportement considéré comme socialement banal sur une longue période, le mal complice est le mal des individus dans des situations de conflit brèves ou prolongées. Les pires exemples de cette adaptation peuvent être observés lors de violentes protestations politiques et sociales, dans les prisons, lorsque des procédures de torture sont adoptées, et dans des circonstances de guerre;

Mal indifférent - Certaines personnes se comportent de manière indifférente ou avec un mépris absolu pour le mal qu'elles peuvent faire à autrui. Elles n'éprouvent aucune compassion ni aucun regret pour l'acte commis. Il n'est pas

rare qu'elles négligent les dommages physiques ou moraux qu'elles peuvent causer, sans tenir compte de leurs conséquences, poussées uniquement par des désirs narcissiques ou des tendances personnelles, qui l'emportent sur tout autre critère rationnel. Le vol 9525 de Germanwings, en mars 2015, en est un exemple extrême et récent: le copilote a sciemment et intentionnellement écrasé l'avion sur une montagne des Alpes, tuant 149 autres personnes à bord;

Le mal hérité - Outre les personnes qui, en raison de problèmes neurologiques, sont prédisposées aux psychopathies et aux sociopathies, troubles de l'égoïsme extrême et des attitudes antisociales, il y a aussi celles qui ont vécu depuis leur plus jeune âge des situations de misère et de violence quotidienne et qui répondent ou reproduisent cet héritage socioculturel de la même manière et avec la même intensité, généralement à partir de l'adolescence, sans être capables d'adopter une boussole morale qui les guide dans la direction opposée ;

Le mal de l'autoconservation - Il s'agit d'accepter consciemment et de participer à des situations contradictoires, telles que servir à des gouvernements dictatoriaux ou corrompus, acheter des produits contrefaits ou fabriqués par une main-d'œuvre exploitée provenant de pays sous-développés, au nom de sa propre survie socio-économique, de son confort personnel ou de justifications telles que le moindre mal, c'est-à-dire qu'il vaut mieux pour les employés recevoir un salaire de misère que rien du tout;

Le mal utilitariste - La logique du moindre mal est étroitement liée à celle du plus grand bien futur. Si ce qui est moralement ou idéologiquement bon est ce qui rend possible le plus grand bonheur du plus grand nombre, alors sacrifier des millions de personnes au nom du bonheur futur serait non seulement moralement acceptable, mais aussi moralement obligatoire. Tous les régimes dictatoriaux, qu'ils soient de gauche ou de droite, ont eu comme norme actuelle et leur perspective future, le mal utilitariste, provoquant des exodes massifs, des arrestations et des meurtres. Mais les responsables de groupes primaires, comme la famille, ou secondaires, comme le travail, peuvent aussi sacrifier le bien présent d'un membre de la famille ou d'un employé au nom d'un gain futur, générant des situations ou des sensations de malaise, d'angoisse, de conflit ou de révolte;

Le mal vertueux - Alors que l'utilitarisme justifie son mal par la réalisation d'un plus grand bien dans le futur, d'autres font le mal en croyant illusoirement que l'action entreprise est en fait vertueuse. C'est le cas de la violence au nom d'un dieu, de l'État, d'une idéologie ou de réactions personnelles immédiates et passionnées, comme un acte de vengeance. Ce type de mal est ce que Paul Ricoeur a déjà appelé le mal politique. Le philosophe français affirme: "Il y a un problème spécifique avec le pouvoir. Non pas que le pouvoir soit un mal. Mais le pouvoir est une grandeur humaine éminemment sujette au mal; il est peut-être, dans l'histoire, la plus grande occasion et la plus grande démonstration du mal".⁵⁶

Le mal sadique - Enfin, il y a ce qu'on appelle le mal sadique, où l'auteur est non seulement parfaitement conscient de son acte, mais aussi heureux de le commettre, comme certains violeurs, pédophiles et tueurs en série.⁵⁷

Après avoir évoqué Paul Ricoeur, il convient de rappeler qu'au milieu du 20^e siècle, il a tenté d'enquêter sur les origines du mal dans son ouvrage *Finitude et culpabilité*, divisé en deux volumes: L'homme faillible et La symbolique du mal. Pour lui, l'homme agit ou réagit dans un monde composé de trois facultés qui s'entrecroisent et s'influencent en permanence: l'entendement ou la raison (*der Verstand*), la volonté (*der Wille*) et le tempérament, le caractère ou la disposition affective (*das Gemüt*).⁵⁸

En même temps, l'homme est une créature faillible, c'est-à-dire sujette à des erreurs et à des fautes. Des trois composantes de son cadre psychique, celle qui est la plus sujette à l'erreur, à l'échec et à la tromperie est la composante émotionnelle, sensible ou sensitive. En effet, elle intériorise les inquiétudes, les peurs que l'on ressent en permanence. Cette "fragilité affective" est aussi le signe d'un désaccord du moi avec lui-même, d'une "disproportion", car alors que les composantes de la volonté et de la raison visent l'infini ou l'éternité, et donc le bonheur, l'émotionnel n'atteint le plaisir que dans des actes isolés, dans des expériences particulières, démontrant ainsi la finitude ou l'éphémère de l'être.

Le mal entrera alors dans le monde humain précisément par la porte émotionnelle, par les passions et la recherche incessante du plaisir. La

⁵⁶ P. Ricoeur, *Encyclopédie de la Philosophie*, La Pochothèque, Librairie Générale Française, Paris, 2002, pg. 269.

⁵⁷ Voir *Philosophie Magazine*, n° 37, Hors-Série, Paris, Primavera de 2018.

⁵⁸ *Finitude et Culpabilité* (L'homme faillible et La symbolique du Mal), Aubier, Paris, 1960).

composante émotionnelle, celle des sentiments et des passions, contient une intentionnalité et une intimité qui attribue ou transfère une qualité aux choses ressenties, c'est-à-dire que les sentiments expriment toujours l'amour, la répulsion ou l'indifférence, le mépris. Il y aura une passion ou une dépendance pour la possession individuelle, qui s'étend au niveau économique (*die Habsucht*); une passion pour la domination dans le groupe ou dans la sphère politique du pouvoir (*Herrschaft*) et, enfin, une passion ou une avidité pour l'ostentation ou l'honneur personnel (*Ehresucht*). Il n'y a donc pas de mal qui soit une chose, un être ou une substance, mais une manière d'exprimer librement une intention émotionnelle issue de la faillibilité humaine. Les choses et les autres êtres de l'univers, dépourvus de liberté, sont également dépourvus de défauts. Mais le mal ne peut être compris que sur la base de la liberté humaine qui, dans tous les cas, sera l'auteur et le complice du mal causé à d'autres hommes et à d'autres êtres.

Pour en venir à l'analyse du mal par Freud, prenons l'exemple de son avant-dernier écrit, *Le malaise dans la civilisation*. A la question fondamentale - que demandent les hommes à la vie et que veulent-ils y réaliser - il n'y a qu'une seule réponse: le bonheur. "Cette entreprise a deux aspects: un but positif et un but négatif. D'une part, elle vise l'absence de souffrance et de déplaisir; d'autre part, elle vise l'expérience de sensations intenses de plaisir".⁵⁹ Cette double recherche n'est rien d'autre que le principe de plaisir. Or, pour que l'homme puisse entrer en relation avec les autres, ce principe est bridé par la réalité de la civilisation, qui se caractérise par l'ordre, la répression et le transfert de l'énergie psychique, principalement vers le travail et les institutions sociales. Un peu pessimiste, Freud conclut: « Nous sommes enclins à dire que l'intention que l'homme soit 'heureux' n'est pas incluse dans les plans de la Création".⁶⁰

La souffrance provient de trois facteurs: du corps lui-même, voué à la destruction; du monde extérieur (la nature), qui se retourne constamment contre l'homme et, enfin, de nos relations dans la société. Cette dernière souffrance est une sorte d'ajout gratuit, mais non moins fatidique. Bien que la sublimation dans

⁵⁹ Sigmund Freud, *Obras Psicológicas Completas, ESB, volume XXI: O Futuro de Uma Ilusão, O Mal-Estar na Civilização e Outros Trabalhos (1927-1931)*, pg. 94, Imago, Rio de Janeiro, 1996.

⁶⁰ Ibidem, pg. 95.

le travail puisse la compenser, "l'immense majorité des gens ne travaillent que sous la pression du besoin, et cette aversion naturelle de l'homme pour le travail engendre des problèmes sociaux extrêmement difficiles".⁶¹

Ce qui est curieux dans cette analyse de la souffrance, c'est que Freud accepte les deux premiers comme des processus inévitables, ceux qui viennent du corps et de la nature. Mais pas celui généré par la civilisation: "Nous ne l'acceptons pas du tout; nous ne pouvons pas comprendre pourquoi les règlements établis par nous-mêmes ne représentent pas, au contraire, une protection et un bénéfice pour chacun d'entre nous". Tout au long de ces pages, Freud étudie les causes culturelles et économiques de la civilisation, mais la question revient sans cesse: "Il n'est pas facile de comprendre comment il est possible de priver un instinct de satisfaction. On ne le fait pas impunément [...] Il est difficile de comprendre comment cette civilisation peut agir sur ses participants autrement que pour les rendre heureux".⁶²

La réponse n'est malheureusement pas satisfaisante. Elle nous conduit à une impasse. Car à côté de la libido (*Eros*), Freud découvre la force destructrice et tout aussi instinctive de l'agression et de la mort (*Thanatos*). L'unité de l'homme est soudée par une polarisation entre l'amour et la violence.

Dans ce texte également, Freud se penche sur le commandement chrétien "tu aimeras ton prochain comme toi-même". Il le fait pour affirmer que ce précepte contredit la nature profonde de l'être humain, doté d'instincts agressifs et habité par la pulsion de mort. Le psychanalyste affirme: "La part de réalité, souvent niée, qui se cache derrière tout cela est que l'être humain n'est pas un être cordial, ayant besoin d'amour et capable, tout au plus, de se défendre s'il est attaqué ; mais il peut se vanter d'avoir parmi ses dons instinctifs une grande part d'agressivité. Par conséquent, son voisin n'est pas seulement pour lui une aide occasionnelle ou un objet sexuel, mais aussi une tentation pour lui de satisfaire son agressivité, d'exploiter sa force de travail sans contrepartie, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier ses biens, de l'humilier, de le faire souffrir, de le martyriser et de le tuer. Homo homini lupus; qui, après tout ce que la vie et l'histoire nous ont appris, aurait le courage de contester cette phrase? Cette agression cruelle répond généralement à une provocation, ou est

⁶¹ Ibidem, pg. 99.

⁶² Ibidem, pgs. 118 et 121.

mise au service d'un but dont l'objectif pourrait être atteint par des moyens plus doux. Dans des circonstances favorables, lorsque les énergies psychiques contraires qui la retiennent habituellement échouent, elle se manifeste spontanément, révélant l'être humain comme une bête sauvage, ignorant le souci d'épargner sa propre espèce... Malgré les punitions, les efforts de la civilisation n'ont pas été couronnés de succès. Chacun de nous finit par abandonner comme des illusions les espoirs que, dans sa jeunesse, il avait placés dans ses semblables, et chacun de nous peut constater combien la vie est devenue difficile et douloureuse à cause de sa malignité".⁶³

Contrairement à toute la tradition éthique de la philosophie, Nietzsche rejette la notion de mal telle qu'elle est comprise par ses prédécesseurs, dont celui qui l'a beaucoup influencé, Schopenhauer. Dans sa *Généalogie de la morale*, le philosophe déclare: "Par un scrupule qui m'est propre et que j'avoue à contrecœur, ma curiosité, aussi bien que mon soupçon, ont dû dire »halte !« à la question : quelle est l'origine de notre bien et de notre mal? [...] Heureusement, j'ai appris à temps à séparer le préjugé théologique du préjugé moral et je n'ai plus cherché l'origine du mal derrière le monde. Un peu d'éducation historique et philologique, y compris un sens sélectif inné [...] ont rapidement transformé mon problème en cet autre: dans quelles conditions l'homme a-t-il inventé ces jugements de valeur, bons et mauvais? Et quelle valeur ont-ils? Ont-ils entravé ou favorisé la prospérité de l'humanité jusqu'à présent? [...] le 'bon' jugement ne vient pas de ceux qui se sont révélés 'bons'! Ce sont plutôt les 'bons' eux-mêmes, c'est-à-dire les nobles, les puissants, les plus haut placés et les plus élevés dans leurs sentiments, qui se sentent et se jugent eux-mêmes et leurs actes comme bons, c'est-à-dire de premier ordre, par opposition à tout ce qui est inférieur, de sentiment inférieur, commun et plébéien".⁶⁴

Nietzsche s'appuie ici sur l'étymologie grecque d'*aristos* (ce qui est très bon, excellent, superlatif d'*agathos*, bon), qui a conduit à la formation politique de l'aristocratie, le parti des nobles, descendants des héros et guerriers mythiques de la Grèce.

⁶³ Ibidem, pgs.133 et 134.

⁶⁴ F.W. Nietzsche, *Genealogia da Moral*, Prefácio, pgs. 297 e 298, *Nietzsche (Os Pensadores)*, Abril Cultural, São Paulo, 1983.

Le philosophe poursuit: "Le pathos de la noblesse et de la distance, comme on l'a dit, le sentiment global et fondamental, durable et dominant, d'une espèce supérieure de seigneurs, placée en proportion d'une espèce inférieure, d'un 'en-deçà' - telle est l'origine de l'opposition du bon et du mauvais [...] (on peut aussi conclure à l'opposition du bien et du mal). C'est en raison de cette origine que le mot 'bon' n'est pas attaché à des actions non égoïstes, comme le veut la superstition de ces généalogistes de la morale [...] Les maîtres ont été abolis et la morale de l'homme du peuple a gagné. En même temps, cette victoire peut être considérée comme un empoisonnement du sang; sans doute, cette intoxication a-t-elle réussi".⁶⁵

Très probablement influencés par Nietzsche, certains auteurs anglo-saxons (britanniques ou américains) se sont également interrogés sur la pertinence du concept de mal. Ils sont sceptiques à l'égard de ce concept et pensent qu'il faut l'abandonner. Ce faisant, disent-ils, on peut "plus précisément et moins pernicieusement" comprendre et décrire moralement les actions méprisables, leurs caractéristiques et leurs événements en utilisant des concepts courants tels que la méchanceté ou les mauvaises actions (*badness*) et la faute (*wrongdoing*).

Ces sceptiques estiment que le concept de mal est particulièrement problématique et devrait être abandonné, tandis que d'autres concepts moraux, tels que le faux et le vrai, le bon et le mauvais, méritent d'être maintenus. Ils avancent trois raisons pour abandonner le concept du mal. Le concept implique des engagements métaphysiques injustifiés envers les mauvais esprits, le surnaturel ou le diable. Le concept de mal est inutile parce qu'il manque de pouvoir explicatif. Enfin, le concept peut être nuisible ou dangereux lorsqu'il est utilisé dans des contextes moraux, politiques ou juridiques, révélant des préjugés.

Le concept de mal aurait un pouvoir explicatif ou serait utile à la compréhension s'il était capable de clarifier pourquoi certaines actions sont réalisées ou pourquoi ces mêmes actions sont réalisées par certains agents et pas par d'autres. Selon Inga Clendinnen, le concept de mal ne peut expliquer l'accomplissement d'actions parce qu'il s'agit d'une classification essentiellement dédaigneuse, qui rabaisse ou méprise immédiatement.⁶⁶

⁶⁵ Ibidem, pgs. 299 et 300.

⁶⁶ Voir I. Clendinnen, *Reading the Holocaust*, Cambridge University Press, 1999

Dire qu'une personne ou une action "révèle le mal", c'est simplement dire que la personne ou l'action défie toute explication, voire qu'elle est incompréhensible. De même, Phillip Cole estime que le concept de mal est souvent utilisé lorsque nous ne disposons pas d'une explication complète des raisons pour lesquelles une action a été commise.⁶⁷ Par exemple, on peut se demander pourquoi deux garçons de dix ans, Robert Thompson et John Venerables, ont torturé et tué un garçon de deux ans, James Bulger, alors que d'autres enfants de dix ans, ayant les mêmes caractéristiques génétiques et la même éducation, causent moins d'offenses ou de dommages.

D'autres auteurs, comme Clara Card, soulignent que le mal peut provenir de différents motifs, y compris de bons motifs. "Les institutions sont mauvaises lorsqu'il est raisonnablement prévisible, pour ceux qui ont le pouvoir de les changer ou de les abolir, que leur fonctionnement normal ou correct entraînera ou facilitera des injustices intolérablement préjudiciables. Les abolitionnistes s'opposent à la peine capitale pour cette raison. L'objectif est de n'exécuter que les personnes coupables de crimes capitaux. Cependant, selon eux, l'observation ordinaire, normale ou correcte de la pratique aboutit de manière prévisible à l'exécution d'innocents qui n'ont pas les moyens de se défendre contre l'incompétence et la corruption de la police et des procureurs, qui sont régulièrement tolérées".⁶⁸

Une réponse simple à l' inexplicabilité supposée du concept de mal est d'affirmer que le mal n'est pas moins utile, d'un point de vue explicatif, que d'autres concepts, tels que le bon et le mauvais, le juste, l'injuste, le bénéfique ou le nuisible. Par conséquent, si nous devons abandonner le concept de mal, nous devrions également abandonner toutes les notions d'éthique et de pratiques morales. Pour paraphraser Wittgenstein, nous devrions alors nous taire sur ce sujet et sur bien d'autres.⁶⁹

Enfin, rappelons deux phrases devenues célèbres mais oubliées depuis longtemps par les jeunes générations. La première a été recueillie par Érasme

⁶⁷ Voir P.A. Cole, *The Myth of Evil: Demonizing the Enemy*, Edinburgh University Press, 2006.

⁶⁸ Claudia Card, *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, pg. 140, Oxford University Press, 2002.

⁶⁹ Voir Ludwig Joseph Johann Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Edusp, São Paulo, 2017.

de Rotterdam dans son magnifique livre sur les Adages: "Le mal unit les hommes (*conciliant homines mala*) - Expression proverbiale qui montre qu'il arrive souvent, ou même parfois, à des ennemis de devenir amis à cause d'un mal qui les frappe tous les deux. Aristote, dans le premier livre de la Rhétorique (1362b), dit: "Rien n'empêche qu'une même chose soit parfois utile à deux personnes opposées. C'est pourquoi on dit que le mal unit les hommes lorsque tous deux subissent le mal de la même manière". On parle ailleurs de syncrétisme (adage 11). Mais le proverbe peut aussi s'adresser à cette fonction pour dire que l'ignorant soutient l'ignorant, l'enfant aide l'enfant. En effet, non seulement la communion des expériences positives cimente la relation d'amitié, mais l'affection naît souvent de maux communs. Ceux qui ont fait naufrage ensemble, ceux qui ont combattu ensemble, ceux qui ont été capturés par l'ennemi ensemble, et même ceux qui souffrent des mêmes maux du corps et de l'âme s'apprécient".⁷⁰

La deuxième et dernière figure également dans le même adagio d'Érasme: "Une Iliade des maux (*Ilias malorum*) - Cela se dit d'un malheur très grand et en même temps très nombreux, du fait qu'il n'y a pas de mal qui n'ait été enregistré dans l'Iliade homérique".⁷¹ Et donc dans le monde des hommes.

⁷⁰ E. de Roterdã, *Adagiorum*, n° 1.071, Bompiani, Milano, e Nederlands Letterenfonds Dutch Foundation for Literature, 2014.

⁷¹ Ibidem, n° 226.

IV. Une société juste est-elle possible?

Au sens large, une société peut être définie comme un ensemble ou un groupement d'êtres qui entretiennent une série de relations mutuelles et constantes, notamment de coopération, de dépendance, d'échange, de répartition des fonctions et de concurrence, en vue de leur survie et de leur reproduction et de la satisfaction des besoins toujours renouvelés de leurs membres. C'est pourquoi on parle de sociétés animales, d'abeilles ou de fourmis. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est la société humaine et les cadres collectifs auxquels l'individu appartient ou est impliqué, surtout l'Etat et l'organisation politique, et qui découlent d'un "contrat social" d'origine supposée ou fictive, d'un engagement réciproque antérieur.

Toute société, aussi primitive soit-elle, possède une certaine rationalité, étant donné que ses membres agissent en fonction de besoins et d'intérêts individuels et que, par conséquent, ces relations mutuelles nécessitent un calcul des gains et des pertes, des avantages et des sacrifices, des récompenses et des sanctions. Incapables de satisfaire personnellement tous leurs besoins et passions, les individus s'associent naturellement, depuis la formation d'un groupe primaire, comme la famille, jusqu'à des organismes plus complexes et hiérarchisés, y compris supranationaux.

Pour nous rappeler la simultanéité et la complémentarité de la vie en commun, Socrate et Platon disaient déjà dans *La République*: "Un homme amène avec lui un autre homme pour un certain travail, et un autre encore pour un autre travail ou une autre fonction, et la multiplicité des besoins réunit dans une même demeure un grand nombre d'associés et d'auxiliaires; et nous appelons cet établissement commun une cité (polis)... Très bien. Posons par la pensée les fondements d'une cité; ces fondements seront, en apparence, nos besoins".⁷²

C'est donc pour assurer un minimum d'ordre et d'organisation dans ces échanges et relations d'interdépendance et de fonctions différenciées que la

⁷² Platon, Oeuvre Complète, *La République*, livre II, 369 c, Librairie Garnier, Paris, 1936.

figure de l'État s'est imposée historiquement, du moins dans la plus grande partie du monde et de ses collectivités. Dans l'état de nature, et je crois que Hobbes a ici plus raison que Rousseau, "de cette guerre de tous les hommes contre tous, il résulte aussi une conséquence: que rien ne peut être injuste. Les notions de bien et de mal, de justice et d'injustice n'y ont pas leur place. Là où il n'y a pas de pouvoir commun, il n'y a pas de loi, et là où il n'y a pas de loi, il n'y a pas d'injustice [...] La justice et l'injustice ne sont des facultés ni du corps ni de l'esprit [...] ce sont des qualités qui concernent les hommes en société, et non dans la solitude".⁷³

Ce Léviathan, comme l'appelait Hobbes, est chargé, par un principe de subsidiarité (interdictions, protection, aide, commandement), d'exercer certaines fonctions que les citoyens eux-mêmes ne doivent pas et ne peuvent pas s'approprier - souveraineté, justice, sécurité publique, émission et contrôle de la monnaie, entre autres - en vue de l'intérêt général ou, pour reprendre les termes d'Aristote, du bien commun, qui est la finalité de la politique.

C'est aussi en raison de la coopération et de la concurrence sociales que se pose le problème ou la préoccupation de la justice sociale, car s'il n'y avait pas de vie commune, c'est-à-dire d'échange permanent d'actions, de services, de produits et de valeurs dans la société, chaque individu serait absolument autonome et, en l'absence de comparaisons et de contacts plus durables, l'idée de justice sociale ne s'appliquerait pas. On pourrait même dire que l'expression justice sociale est un pléonasme, car elle ne peut être revendiquée qu'en société.

Pour étudier la possibilité d'une société juste, nous devons commencer par comprendre cet attribut, en d'autres termes, ce qui est juste. Permettez-moi de commencer ce voyage avec Épicure, même s'il est un peu plus tardif qu'Aristote, dont l'œuvre sur le sujet est sans aucun doute beaucoup plus vaste et importante.

⁷³ T. Hobbes, *Leviathan*, Of the Natural Condition of Mankind as Concerning their Felicity and Misery, pg. 79, Andrew Cook, Londres, 1651. "To this war of every man against every man, this also is consequent; that nothing can be unjust. The notions of right and wrong, justice and injustice, have there no place. Where there is no common power, there is no law; where no law, no injustice. Force and fraud are in war the two cardinal virtues. Justice and injustice are none of the faculties neither of the body nor mind. If they were, they might be in a man that were alone in the world, as well as his senses and passions. They are qualities that relate to men in society, not in solitude".

Épicure écrit dans ses *Maximes capitales*, au numéro 5: "Il n'est pas possible de vivre agréablement sans vivre raisonnablement, honnêtement et justement (dikaïos), ni de vivre raisonnablement, honnêtement et justement sans vivre agréablement". Au numéro 33: "La justice (diké, dikaïosiné) n'est pas quelque chose en soi; elle est seulement, dans l'association des hommes, quels que soient sa taille et son lieu, un pacte (ou contrat) qui vise à ne pas nuire et à ne pas être nuire". Et en 38: "Quand il n'y a pas de nouveautés et qu'il s'avère que ce qui a été établi comme juste n'est pas conforme à la notion précédente, alors ces choses ne sont pas justes. Mais lorsqu'il y a du nouveau et que les choses déjà établies sont encore utiles, alors elles sont justes pour la vie commune des citoyens".⁷⁴

En principe, toute action utile et combinée à la vie en commun et qui ne cause pas de préjudice aux parties est donc juste. Ainsi, la justice est quelque chose de commode parce qu'elle établit un mode de vie plus agréable et plus paisible. Tout d'abord, il convient de noter que, pour le philosophe, la convenance (ne pas nuire et ne pas être nuire) ne signifie pas seulement quelque chose de pragmatique dans la composition des intérêts personnels, mais s'inspire d'une invitation à connaître les choses naturelles et humaines, car sans connaître ce que sont les choses et combien le comportement humain est inconstant et souvent insensé, il est impossible de définir ce qui est convenable avant le pacte.

Deuxièmement, nous nous rendons compte que la justice, avant d'être un système juridique ou une structure bureaucratique, est un principe de vie, un bien, une vertu de nature morale, fondée sur la connaissance, c'est-à-dire sur l'expérience et la raison.

Aristote, quant à lui, explique la justice et l'équité de la manière suivante (c'est moi qui souligne): "L'homme sans foi ni loi, ainsi que le cupide et l'impie, sont considérés comme injustes, de sorte que le respectueux de la loi et l'honnête homme seront évidemment justes. *Le juste est donc celui qui respecte la loi et qui est droit, et l'injuste, celui qui ne respecte pas la loi et qui est impie [...]* Puisque nous avons vu que l'homme sans loi est injuste, et que l'homme respectueux de la loi est juste, il est évident que tous les actes licites sont, en un

⁷⁴ Epicuro, *Máximas Capitales*, Clásicos de Grecia y Roma, Alianza Editorial, Madrid, 2008.

certain sens, des actes justes, parce que les actes prescrits par le législateur sont licites [...]. ...] de sorte que *nous appelons justes les actes qui tendent à produire et à conserver, pour la société politique, le bonheur et les éléments qui le composent* [...] la loi bien conçue fait bien ces choses, tandis que les lois faites à la hâte les font moins bien [...] C'est pourquoi on dit que *seule la justice, parmi toutes les vertus, est le 'bien d'autrui', puisqu'elle se rapporte au prochain en faisant ce qui est avantageux pour un autre, qu'il s'agisse d'un chef ou d'un associé* [...] La justice, en ce sens, n'est pas une partie de la vertu, mais le tout de la vertu; l'injustice, son contraire, n'est pas non plus une partie du vice, mais le tout du vice [...] Nous avons montré que l'homme injuste et l'acte injuste sont tous deux des impies ou des injustes. Il est maintenant clair qu'il existe aussi un point intermédiaire entre les deux iniquités comprises dans chaque cas. Et ce point est l'équité, car dans chaque type d'action où il y a le plus et le moins, il y a aussi l'égal. Ainsi, si l'injuste est injuste, le juste est équitable [...] Et cette égalité sera observée entre les personnes et les choses concernées [...] S'ils ne sont pas égaux, ils ne recevront pas des choses égales; mais c'est là une source de plaintes et de contestations, ou bien, quand ils sont égaux, ils ont et reçoivent des choses inégales. C'est d'ailleurs *ce qui ressort de ce que les distributions doivent se faire selon le mérite, puisque tout le monde admet que la distribution équitable doit s'accorder avec le mérite en quelque sens* [...] les démocrates l'identifient à la condition de l'homme libre, les partisans de l'oligarchie à la richesse ou à la noblesse de naissance, et les partisans de l'aristocratie à l'excellence. *Le juste est donc une sorte de terme proportionnel* [...] En effet, la proportion est une égalité de raisons [...] Voilà donc ce qui est juste: ce qui est proportionnel; et ce qui est injuste, c'est ce qui viole la proportion".⁷⁵

On voit que le philosophe définit le juste et la justice à la fois par le légal (dans le cadre de la loi), l'égal (être membre d'une même communauté politique) et le proportionnel (les mérites et les biens personnels ou privés). Et tout comme la vérité est la valeur suprême de la connaissance, la justice est la valeur suprême de la sphère sociale ou politique (de la vie commune dans la *polis*).

⁷⁵ Aristoteles, *Ética*, livre V, 1, 2, 3.

Le droit romain, à l'époque républicaine, avait pour *ius* le droit individuel du citoyen, ou droit des hommes, différent donc du *fas*, l'étendue du droit des dieux ou de la norme établie par eux. Ainsi *iustus*, *iusta*, est ce qui est conforme à la loi; quant au juste, il est celui qui se comporte de manière à respecter la loi et le droit individuel qu'elle protège. Enfin, *iustitia* serait l'état général des relations humaines dans lequel le *ius* est respecté et l'arbitraire évité. C'est pourquoi Cicéron écrit dans *De Officiis* que l'*iniustitia* est la rupture du *ius*, ce qui garantit la *libertas*.

Depuis Aristote, on distingue donc trois types de justice: distributive, commutative et corrective.

La distributive est celle du partage ou de la distribution, comme son nom l'indique. Elle se justifie par les idées fondamentales d'égalité et de proportionnalité. En ce qui concerne l'égalité, il s'agit d'offrir la même chose à tous, à un certain niveau de conditions de vie ou d'exercice des droits. Par exemple, le droit de vote pour tous les citoyens, un salaire pour tous ceux qui travaillent, une sanction pour tous ceux qui se rendent coupables d'un délit. Quant à la proportionnalité, elle découle de l'idée de mérite ou de son contraire, le démérite ou le déshonneur, ainsi que de l'importance de la contribution à la société, et il serait juste que plus de connaissances, plus de responsabilités ou plus d'efficacité dans le travail ou dans la production de biens soient récompensés par des revenus privés plus importants; plus un crime est odieux ou atroce, plus les peines à lui attribuer sont importantes.

La justice commutative exige l'échange égal (*commutatio*) d'obligations et de devoirs ou la substitution d'une chose par une autre de même valeur arithmétique ou monétaire, et s'applique surtout au monde économique (l'échange de biens, le troc ou le prix considéré comme juste). Mais elle reste de nature éthique. Si les parents s'occupent bien de leurs enfants (par instinct ou obligation morale), en retour les enfants doivent obéir à leurs parents pour les mêmes raisons (protection et obligation morale). Si un employé remplit ses obligations, il est juste que l'employeur le rémunère d'une manière à la fois digne et légale.

La justice corrective, quant à elle, est celle qui répare un dommage ou un préjudice, même si c'est de manière substitutive. Il s'agit des cas les plus courants en droit civil et pénal aujourd'hui, tels que le vol, la fraude, le meurtre, la corruption, la concussion, la rupture de contrats sociaux et économiques etc.

Si l'on considère ces types de justice et le symbole occidental de la balance, il faut considérer que l'égalité politique a exigé pendant des siècles l'égalité des chances (éducation, santé, par exemple), assurée par un système d'incitations et de protection sociale; mais les exigences du mérite doivent primer sur l'uniformisation dogmatique. Plus la responsabilité, le savoir, l'habileté ou l'efficacité exigés pour un emploi sont importants, plus la compétence, la capacité, l'effort et le mérite doivent justifier le choix ou la décision. Il faut donc considérer que l'égalisation de ce qui est (ou s'avère) inégalitaire est aussi une forme d'injustice.

Il est important de noter ici qu'Aristote et Épicure parlent de la justice comme d'une vertu particulière, ou entre particuliers. Pour ces deux auteurs anciens, la notion et la recherche du bien précèdent ou animent la notion et la pratique de la justice. Toujours dans les *Institutas* (Institutions), ouvrage destiné à l'enseignement du droit à partir de l'empereur Justinien, la justice (au sens positif du droit) est définie comme "ce qui est toujours équitable et bon" (*quod semper aequum ac bonum est*).

Cette conception diffère de celle de Hobbes, qui affirme: "Pour que les mots juste et injuste aient lieu, il faut une sorte de pouvoir coercitif, capable d'obliger les hommes à respecter également leurs pactes, par la terreur d'un châtiment plus grand que le bénéfice qu'ils espèrent tirer de la rupture du pacte, et capable de renforcer la propriété que les hommes acquièrent par contrat mutuel, en récompense du droit universel auquel ils ont renoncé. La nature de la justice consiste donc dans l'accomplissement de pactes valides, mais la validité des pactes ne commence qu'avec l'institution d'un pouvoir civil suffisant pour obliger les hommes à les accomplir, et ce n'est aussi qu'alors qu'il commence à y avoir des biens".⁷⁶

Serait-il possible de transposer le concept de l'Antiquité (le bien précède et sous-tend le juste) à un ordre social et constitutionnel moderne, c'est-à-dire aux États créés après la Renaissance, dans lesquels le juste est la condition juridique du bien? Oui, à condition de comprendre l'ordre social et constitutionnel comme un système de règles qui encourage et, en même temps, contraint les sujets ou les citoyens à pratiquer les vertus, c'est-à-dire le bon comportement social, en

⁷⁶ T. Hobbes, opus cit. Of the First and Second Laws and of Contracts, pgs. 88 e 89.

évitant ou en sanctionnant les vices et les maux. Comme personne ne naît entièrement vertueux ou vicieux, mais seulement avec un certain penchant pour tel ou tel type d'action, la vertu doit être apprise grâce à l'expérience des aînés (si, bien sûr, ils l'ont apprise), à l'exercice de la raison et à l'esprit (l'intention) des lois.

Cependant, la diversité des époques et des cultures est une réalité indéniable, qui rend la compréhension de ce qu'est l'équité et la justice beaucoup plus compliquée, voire incertaine, si nous ne prenons en compte que les valeurs culturelles, qui ne sont évidemment pas universelles, mais particulières. En d'autres termes, il est impossible de formuler des idées et d'analyser uniquement les actions et les coutumes dites "culturelles" comme étant justes. Comme le rappelle Descartes dans le Discours de la méthode: "Mais ayant appris dès le collège qu'on ne saurait rien imaginer de si étrange et si peu croyable, qu'il n'ait été dit par quelqu'un des philosophes; et depuis, en voyageant, ayant reconnu que tous ceux qui ont des sentiments fort contraires aux nôtres ne sont pas pour cela barbares ni sauvages, mais que plusieurs usent autant ou plus que nous de raison; et ayant considéré combien un même homme, avec son même esprit, étant nourri dès son enfance entre des Français ou des Allemands, devient différent de ce qu'il serait s'il avait toujours vécu entre des Chinois ou des cannibales, et comment, jusques aux modes de nos habits, la même chose qui nous a plu il y a dix ans, et qui nous plaira peut-être encore avant dix ans, nous semble maintenant extravagante et ridicule; en sorte que c'est bien plus la coutume et l'exemple qui nous persuade, qu'aucune connaissance certaine; et que néanmoins la pluralité des voix n'est pas une preuve qui vaille rien, pour les vérités un peu malaisées à découvrir, à cause qu'il est bien plus vraisemblable qu'un homme seul les ait rencontrées que tout un peuple".⁷⁷

Après la découverte du Nouveau Monde, la pensée du XVII^e siècle reconnaît déjà et se prémunit contre le fait que "l'humanité est en quelque sorte décentralisée; il ne lui est plus possible d'organiser toutes les affaires humaines d'un seul point de vue (celui du catholicisme romain, par exemple), de faire

⁷⁷ René Descartes, *Discurso do Método*, Segunda Parte, pg. 79, Editora Perspectiva, São Paulo, 2010.

dépendre les destinées des hommes d'un »conseil éternel« qui les aurait reliées entre elles dans un ordre universel unique".⁷⁸

Cette perception de la variabilité et de l'instabilité des institutions humaines dans le domaine du droit était déjà présente dans les travaux des compilateurs romains comme Ulpien et Gaius, qui incluaient dans le *ius civile* (droit civil) ce qui est propre ou caractéristique de chaque cité, peuple ou nation, et les lois qui se retrouvent chez tous les peuples par la force de la raison naturelle (*ius gentium, quo gentes humanae utuntur*). C'est également la conception que l'on retrouve dans l'opus majeur de Montesquieu, *L'esprit des lois*. Le philosophe y déclare: Mais il s'en faut bien que le monde intelligent soit aussi bien gouverné que le monde physique. Car, quoique celui-là ait aussi des lois qui par leur nature sont invariables, il ne les suit pas constamment comme le monde physique suit les siennes. La raison en est que les êtres particuliers intelligents sont bornés par leur nature, et par conséquent sujets à l'erreur; et, d'un autre côté, il est de leur nature qu'ils agissent par eux-mêmes. Ils ne suivent donc pas constamment leurs lois primitives; et celles même qu'ils se donnent, ils ne les suivent pas toujours".⁷⁹

Malgré cela, il existe une force commune aux communautés humaines, au-delà de la force brute et naturelle, par laquelle le plus fort, le plus agile ou le plus rusé l'emporte (*ius naturale*), qui cherche à coordonner les efforts et à réguler la vie commune en société. Cette force est celle du "droit en général, puisqu'il régit tous les peuples de la terre".⁸⁰ Ce principe d'ordre et de stabilité interne n'est pas absolu et les règles qu'il établit ne sont pas figées à jamais. "Quand on regarde les monuments de notre histoire et de nos lois, il semble que tout soit mer et que même les côtes manquent à cette mer".⁸¹ Malgré tout, les hommes finissent par établir des lois, parce que la nécessité les y contraint. Ils ne sont donc pas conduits par des fantaisies et l'ordre qu'ils établissent n'est pas purement factuel. Montesquieu affirme que "elles doivent être relatives au physique du pays; au climat glacé, brûlant ou tempéré; à la qualité du terrain, à sa situation, à sa grandeur; au genre de vie des peuples, laboureurs, chasseurs ou pasteurs; elles doivent se rapporter au degré de liberté que la constitution peut souffrir; à la

⁷⁸ Bernard Groethuysen, *Philosophie de la révolution française: Précédé de Montesquieu*, pg. 19, Paris: Gallimard, 1992.

⁷⁹ Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, Primeira Parte, Capítulo I, pg. 22, Gallimard, 1995.

⁸⁰ Ibidem, Chapitre III, pg. 24.

⁸¹ Ibidem, Livre XXX, Chapitre XI, pg. 395.

religion des habitants, à leurs inclinations, à leurs richesses, à leur nombre, à leur commerce, à leurs mœurs, à leurs manières".⁸²

Toute loi s'inscrit donc dans un organisme social et la logique d'une forme de gouvernement (républicain, monarchique, despotique ou dictatorial, voire démocratique, aristocratique) entraîne un ensemble de lois et leurs caractéristiques. Et outre sa conservation, chaque Etat a un objet particulier: "La grandeur était l'objet de Rome, la guerre celui de Lacédoine, la religion celui des lois juives, le commerce celui de Marseille, la tranquillité publique celui des lois chinoises, la navigation celui de Rhodes".⁸³ Et l'on pourrait ajouter: les libertés politiques et économiques, celles de l'Angleterre.

Conscient de ces différences et prenant pour principe l'impossibilité d'établir une idée universelle de justice et d'équité pour tous et chacun à partir de coutumes particulières, Voltaire écrivait à l'impératrice Catherine II de Russie : "Les lois sont faites après les faits, comme on calfate les vaisseaux après l'eau; elles sont innombrables parce qu'elles sont faites pour des besoins toujours renouvelés; elles sont contradictoires parce que les besoins changent toujours; elles sont presque toujours mal écrites parce qu'elles ont presque toujours été écrites par des pédants pour des gouvernements de barbares. Ils ressemblent à nos villes, construites irrégulièrement, au hasard, mêlant palais et cabanes dans des rues étroites et tortueuses".⁸⁴

Mais malgré les différences largement observées dans les coutumes, les intérêts en jeu et les lois, il existe un fond commun, une sorte de norme que nous pouvons reconnaître en nous-mêmes, selon Voltaire, qui est la loi morale (ou le principe éthique, si vous préférez) parce que nous savons, intimement, quand nous faisons bien et quand nous faisons mal. C'est pourquoi le philosophe et romancier français écrivait au prince Frédéric de Prusse: "Je soumets toujours ma métaphysique à la morale autant qu'il m'est possible de le faire".⁸⁵

⁸² Chapitre III, pg. 24.

⁸³ Ibidem, Livre XI, Chapitre V, pg. 112.

⁸⁴ Voltaire – Catherine II, *Correspondance 1763-1778*, Lettre de 20 juin, 1770, Editeur Non-Lieu, Paris, 2006.

⁸⁵ *Oeuvre Complète, Correspondance*, Lettre 781, octobre, 1737, Imprimerie Quantin et Cie., Paris, 1880.

A cet égard, Kant affirme: "Ils [les enseignements de la morale] commandent à chacun sans tenir compte de ses inclinations; seulement parce que, et dans la mesure où, il est libre et dispose d'une raison pratique. L'apprentissage de ses lois n'est pas tiré de l'observation de soi-même et de l'animalité présente en lui, ni de la perception du cours du monde, de ce qui arrive ou de la manière dont on agit (même si le mot allemand pour *costumes* ne signifie, comme le latin *mores*, que des manières et des formes de vie), mais la raison commande comment on doit agir, même si l'on ne peut en trouver aucun exemple, et elle ne tient pas compte non plus de l'avantage qui pourrait en résulter pour nous et que seule l'expérience pourrait nous enseigner".⁸⁶

Pour de telles raisons, appliquées à nos jugements et à nos actions, Kant divise l'éthique en deux branches: la doctrine du droit, qui comprend les lois morales et les lois juridiques, et la doctrine de la vertu, qui concerne les lois éthiques. Alors que la législation juridique s'applique aux relations extérieures entre les hommes (travail, commerce, propriété, échange etc.), la législation éthique contrôle l'intériorité du sujet moral. Elle oriente non seulement la forme de l'action, mais aussi sa finalité.

Ainsi, considérant que tous les hommes sont égaux, quels que soient leurs conditions de vie, leurs époques et leurs lieux, les principes moraux doivent s'appliquer à tous les êtres rationnels, par opposition ou en dehors des particularités des cultures et des personnalités individuelles (inclinations, tendances, capacités). Et les actions ne seront morales que si elles sont entreprises rationnellement par respect pour la morale elle-même, sans arrière-pensée, c'est-à-dire en réponse à un désir personnel ou collectif. *Nous devons donc agir de telle sorte que le principe de notre motivation ait une valeur universelle et devienne ainsi nécessaire, c'est-à-dire toujours requis dans toutes les circonstances de la vie.*

Bien qu'il soit difficile de trouver des actions purement morales, puisque nous pouvons toujours les relier à un intérêt personnel ou collectif, nous devons nous rappeler que l'intention et le bien de la loi morale est de transformer la vie

⁸⁶ I. Kant, *A Metafísica dos Costumes*, Primeira Parte, II, Da Necessidade e das Ideias de uma Metafísica dos Costumes, Editora Vozes, Petrópolis e Editora Universitária São Francisco, 2013, édition numérique, sans indication de page.

quotidienne et l'expérience commune; son but fondamental est de perfectionner la réalité et la condition humaine, et de ne pas se soumettre aux impulsions qui nous dominent et aux passions et vices qui nous séduisent naturellement et puissamment.

De cet "impératif catégorique" (penser et agir sans autres conditions particulières) découle celui de traiter les autres comme des fins en soi (*Zweck an sich*) et jamais comme des moyens, en évitant avant tout l'utilitarisme et l'immédiateté. Même une proposition apparemment universelle comme "ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas qu'ils te fassent" peut cacher un sophisme relevant de l'utilité personnelle, puisqu'un prévenu peut l'invoquer devant un juge pour que celui-ci se mette à sa place; ou qu'un enfant ayant commis une mauvaise action l'invoque pour ne pas être puni par ses parents. Il s'agit de préférence d'agir selon des principes qui pourraient constituer le "royaume des fins", c'est-à-dire une communauté juridique dans laquelle nous sommes à la fois décideurs et sujets de droit.

D'ailleurs, nous pouvons en conclure un autre principe qui est peu considéré et presque jamais perçu dans la société: la loi morale est le véritable domaine de la liberté, parce que nous pouvons nous-mêmes, individuellement, nous imposer un comportement juste et universel, sans avoir besoin de la loi légale, en particulier lorsque nous vivons sous des lois illégitimes ou inappliquées. En d'autres termes, si par miracle nous étions tous éthiques, il n'y aurait pas besoin de loi légale et de ses structures bureaucratiques grandioses, car nous éviterions mutuellement le mal et les vices, même en l'absence de coercition légale. C'est pourquoi Xénocrate a répondu, lorsqu'on lui a demandé ce qu'il enseignait à ses élèves: "Faire spontanément ce que les lois les obligeraient à faire".⁸⁷

Aux XVIIIe et XIXe siècles, avec l'industrialisation croissante et après les révolutions politiques en Europe et aux Amériques, on est passé progressivement de la "liberté des anciens" (limitée par les traditions et les valeurs des sociétés agraires qui rendaient difficile le changement des conditions de vie et l'ascension sociale) à la "liberté des modernes", ce qui signifie que chaque individu a accru sa capacité de libre choix, y compris sa propre

⁸⁷ M.T. Cicero, *La République*, Livre premier, II, pgs. 3 et 4, Didier et Cie. Editeurs, Paris, 1858.

conception du bien et de la justice; en d'autres termes, avec l'autonomie progressive de l'individu, caractéristique de la modernité, selon Hegel, aucune notion n'a été imposée avec trop de force. Les sociétés sont devenues plus complexes, les intérêts socio-économiques se sont diversifiés, de nouvelles classes sociales ont gagné en flexibilité, en densité et en importance (comme le prolétariat et la petite bourgeoisie), ce qui a conduit à l'émergence d'un discours moral polyphonique, c'est-à-dire contenant des valeurs conflictuelles, voire antagonistes.

Les Déclarations des droits, tant lors de la fondation des Etats-Unis (*Déclaration des droits de Virginie*, 1776) que lors de l'établissement de la République française, ont forgé une conception de la citoyenneté qui reste théoriquement cohérente et qui s'est répandue dans une grande partie du monde, sauf sous les gouvernements dictatoriaux. Il convient toutefois de noter que le document américain a pris soin de limiter ses objectifs au peuple de Virginie, en déclarant: "une déclaration des droits faite par le bon peuple de Virginie, assemblé en pleine et libre convention, dont les droits lui appartiennent ainsi qu'à sa postérité, en tant que base et fondement du gouvernement".⁸⁸ Le document français, quant à lui, s'exprime au nom de l'homme, donc universellement, et non au nom du citoyen français en particulier.

Selon les deux Déclarations, il existe deux concepts fondamentaux pour une société juste: l'égalité devant la loi et la liberté de pensée et d'action. C'est ce que l'on peut lire dans la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, approuvée par l'Assemblée nationale française en 1789: Art. 1. — Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune; Art. 2. — Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'Homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression; Art. 4. — La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui: ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres Membres de la Société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne

⁸⁸ The Virginia Declaration of Rights, Washington: The U.S. National Archives and Records Administration, 1776, disponible en: <<https://www.archives.gov/founding-docs/virginia-declaration-of-rights>>.

peuvent être déterminées que par la Loi; Art. 7. — Nul homme ne peut être accusé, arrêté ni détenu que dans les cas déterminés par la Loi, et selon les formes qu'elle a prescrites. Ceux qui sollicitent, expédient, exécutent ou font exécuter des ordres arbitraires, doivent être punis; Art. 10. — Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi. Art. 11. — La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'Homme: tout Citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la Loi; Art. 17. — La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité.

Bien différents de ces principes sont ceux défendus par le Manifeste du Parti communiste, de Marx et d'Engels, publié en 1848, pamphlet et programme politique qui a servi de guide à la pensée de la gauche aux XIXe et XXe siècles, ainsi qu'aux régimes dits communistes réels, après la révolution russe. "Les communistes peuvent condenser leur théorie en une seule expression: la suppression [*Aufhebung*] de la propriété privée [...] Le premier pas dans la révolution ouvrière est l'élévation du prolétariat à la classe dominante, la conquête de la démocratie par la lutte. Le prolétariat utilisera sa domination politique pour arracher peu à peu tout le capital à la bourgeoisie, pour centraliser tous les instruments de production dans la main de l'Etat, c'est-à-dire du prolétariat organisé comme classe dominante, et pour multiplier le plus rapidement possible la masse des forces de production. Bien sûr, cela ne peut se produire que par des interventions despotiques dans le droit de propriété et les relations de production bourgeoises, à travers des mesures qui semblent donc économiquement insuffisantes et insoutenables, mais qui au cours du mouvement vont au-delà d'eux-mêmes et sont inévitables comme moyens de révolution de tout mode de production. Ces mesures seront naturellement différentes selon les pays. Pour les pays plus avancés, cependant, on peut appliquer de manière assez générale les dispositions suivantes: 1. expropriation de la propriété foncière et emploi des loyers fonciers pour les dépenses de l'État; 2. impôt lourd, progressif et graduel; 3. abolition du droit d'héritage; 4. confiscation de la propriété de tous les émigrants et rebelles; 5. centralisation du

crédit entre les mains de l'État, par le biais d'une banque nationale avec capital d'État et monopole exclusif; 6. centralisation du système des transports entre les mains de l'État; 7. multiplication des usines nationales, des instruments de production, de défrichement (déboisement) et d'amélioration des terres selon le plan communautaire; 8. obligation du travail pour tous, institution d'armées industrielles, en particulier pour l'agriculture; 9. combinaison de l'exploitation agricole et des manufactures industrielles; élimination graduelle de la différence entre ville et campagne au moyen d'une répartition plus équitable de la population dans le pays; 10. éducation publique et gratuite de tous les enfants. Élimination du travail des enfants dans les usines sous leur forme actuelle. Unification de l'éducation avec la production industrielle etc".⁸⁹

Dans cette optique, une société juste se caractérise avant tout par l'extinction de la propriété privée des moyens de production ; et en vue de la nécessité de la dictature du prolétariat, seule est permise une représentation politique, celle du parti communiste. L'idée de justice découle donc d'une vision fondamentalement politico-économique et collective de la société, puisque les libertés individuelles, civiles et politiques ont été considérées comme bourgeoises et, par conséquent, de caractère injuste parce qu'exploiteuses.

A partir de l'idée primordiale de la citoyenneté, c'est-à-dire de la possession de droits et du besoin de devoirs fondamentaux, son étendue s'est élargie au cours des XIXe et XXe siècles. Donc, "à côté des revendications proprement civiles (libertés personnelles et d'action économique) et politiques (droits de vote, représentation et association), celles connues sous le nom de droits de citoyenneté formelle, ont été formulées d'autres, parmi lesquelles celles à caractère symbolique ou culturel, ce qui a engendré le modèle ultérieur d'une citoyenneté sociale ou substantielle. Ici ce n'est plus le concept de liberté qui prédomine, mais celui d'égalité ou d'équilibre social, ce qui signifie redistribution de la richesse générée et élargissement des connaissances, des bénéfices ou des commodités pratiques générées par une société progressivement avancée - du point de vue scientifique et technologique -, hautement productive et socialement complexe. La citoyenneté substantielle ne repose donc pas sur

⁸⁹ Karl Marx; Friedrich Engels, *Manifesto do Partido Comunista*, II – Proletários e Comunistas, version numérique, sans indication de page, Edições Avante, Lisboa, 1997.

l'idée d'un état naturel antérieur (typique de la citoyenneté formelle), mais sur une disposition sociale à construire et à conserver, conduite ou stimulée par l'action de l'Etat. Comme l'observe bien Hannah Arendt, rien n'établit des égalités, si ce n'est la citoyenneté politique (au-delà de la mort, fait naturel et irrévocable). Autrement dit, on ne part pas de l'égalité pour l'institution de la citoyenneté, mais de celle-ci à celle-là".⁹⁰

Un exemple de cet élargissement du concept de citoyenneté peut être trouvé dans le *Rapport sur l'éducation*, remis à l'Assemblée législative française en 1792, rédigé par le marquis de Condorcet, qui mettait en garde et recommandait: "l'instruction doit être universelle, c'est-à-dire s'étendre à tous les citoyens. Elle doit être répartie avec toute l'égalité qui permet les limites nécessaires des dépenses, de la répartition des hommes sur le territoire et du temps que peuvent lui consacrer les enfants. Elle doit englober, à ses divers degrés, le système complet des connaissances humaines et garantir aux hommes de tous les âges de la vie la facilité de conserver leurs connaissances ou d'en acquérir [...] Offrir à tous les individus de l'espèce humaine les moyens de pourvoir à leurs besoins, d'assurer leur bien-être, de connaître leurs droits, de comprendre et d'accomplir la possibilité de perfectionner leurs capacités, de devenir capable d'exercer des fonctions sociales pour lesquelles il a le droit d'être appelé, de développer les talents reçus de la nature et, par ces moyens, d'établir une égalité de fait, de rendre réelle l'égalité politique reconnue par la loi".⁹¹

L'idée que le libéralisme va utiliser pour définir les relations sociales sera la reconnaissance formelle ou idéale des différents membres de la société comme égaux, sans tenir compte de leurs différences réelles, concrètes. Si l'on pense à la société comme une association dans laquelle chacun participe à la recherche de la réalisation de ses intérêts personnels, alors tous ont le même poids et doivent être considérés et jugés comme égaux. Si l'approbation donnée par chacun à un style de vie différent a le même poids que les autres, alors il n'est pas logique de juger les conflits en donnant la priorité à quelqu'un comme inégal. C'est pourquoi, dans les sociétés libérales, la justice se caractérise surtout par la

⁹⁰ Newton Cunha, *Cultura e Ação Cultural*, Edições SESC, São Paulo, 2010, pg. 33.

⁹¹ Condorcet, *Vers les temps nouveaux par l'éducation intégrale*, apud N. Cunha, *Cultura e Ação Cultural*, pg. 38, Edições Sesc, 2010.

mise en place d'une homogénéité formelle des individus, au moyen d'un système juridico-légal. Pour le libéralisme, donc, l'autodétermination possible des citoyens (sauf les porteurs de graves maladies physiques ou mentales) leur permet de trouver par eux-mêmes le fondement de leurs modes de vie. Plus que cela, la liberté donne aux individus le pouvoir de juger ce qu'ils considèrent utile dans leur vie, car "personne ne peut être en meilleure position que moi pour connaître mon propre bien". La conception du bien est trop diverse pour se réaliser dans un seul style de vie, de sorte qu'aucun d'entre eux ne peut contenir complètement toutes les valeurs juridiquement possibles. Les êtres humains peuvent vivre sous une grande variété de conceptions de la "bonne vie" (*eubios*, dans la conception grecque antique), de sorte que le pluralisme des valeurs est la plus juste des revendications sociopolitiques.

En 1971, John Rawls, philosophe libéral américain, a publié *A Theory of Justice*, un livre qui a servi à replacer le thème de la justice sociale dans le débat, provoquant des réactions aus "La justice est la première vertu des institutions sociales, de même que la vérité est celle des systèmes de pensée [...] Pour cette raison, dans une société juste, les libertés et l'égalité des citoyens sont déjà établies; et les droits, assurés par la justice, ne sont pas soumis à des marchandages politiques ou à des calculs d'intérêts sociaux. Ces propositions semblent exprimer nos convictions intuitives sur la primauté de la justice (sur l'idée du bien). Pour cela, il faut établir une théorie de la justice à la lumière de laquelle ces assertions peuvent être évaluées [...] Disons donc qu'une société se trouve bien ordonnée lorsqu'elle n'est pas seulement conçue pour favoriser les biens de ses membres, mais lorsqu'elle est effectivement réglementée par une conception publique de la justice... Mais les hommes divergent sur quels principes devraient définir les termes de base de leur association. Malgré ce désaccord, nous pouvons dire que chacun d'eux a une conception de la justice, c'est-à-dire qu'ils comprennent le besoin d'un ensemble de principes, ces principes permettent d'attribuer des droits et des devoirs de base et ce qu'ils considèrent comme une distribution appropriée des avantages et des charges de la coopération sociale.

Beaucoup de choses différentes sont appelées justes ou injustes; pas seulement des lois, des institutions ou des systèmes sociaux, mais aussi des actions particulières, y compris des décisions, des jugements et des assertions.

Mais parlons de justice sociale. Pour nous, le premier objet de la justice est la structure de base de la société ou, plus exactement, la manière dont les institutions sociales les plus importantes distribuent les droits et devoirs sociaux et déterminent la répartition des avantages tirés de la coopération sociale. Par institutions les plus importantes, j'entends la constitution politique et les principales structures socio-économiques. Ainsi, la protection des libertés de pensée, l'existence de marchés concurrentiels, la propriété privée des moyens de production et la famille monogame en sont des exemples. Mon but est de présenter une conception de la justice qui généralise et élève au plus haut degré d'abstraction la théorie bien connue du contrat social, comme celle trouvée chez Locke, Rousseau et Kant. L'idée directrice est que les principes valables pour la structure de base de la société sont l'objet de l'accord original. Ce sont les principes mêmes que des gens libres et rationnels, désireux de favoriser leurs propres intérêts et placés dans une position initiale d'égalité accepteraient en définissant les termes essentiels de leur association. À cette manière de considérer les principes de justice je l'appellerai 'justice comme équité' (*justice as fairness*) [...] Dans cette théorie, la position originale d'égalité correspond à l'état naturel de la plus ancienne théorie du contrat social [...] Le choix que les hommes rationnels feraient dans cette situation hypothétique d'égale liberté détermine les principes de justice, en supposant à ce moment que le problème posé par le choix lui-même est une solution. Parmi les aspects essentiels de cette situation, il y a le fait que *personne ne connaît sa place dans la société, sa position de classe ou statut social, tout comme personne ne connaît le sort qui lui est réservé dans la répartition des dons naturels et des capacités, son intelligence, sa force etc.* Les principes de la justice sont choisis derrière un voile d'ignorance (*The principles of justice are chosen behind a veil of ignorance*). Cela garantit que personne n'est avantagé ou désavantagé dans les choix des principes en raison du hasard naturel ou de contingences sociales [...] Étant donné les circonstances de la position originale, c'est-à-dire de la symétrie des relations entre les partenaires, cette situation initiale est équitable par rapport aux sujets moraux [...] nous pouvons supposer que, ayant choisi une conception de la justice, il faudra ensuite choisir une constitution et un corps législatif qui édite des lois, selon les principes de justice initialement décidés [...] Un des traits de la théorie de la justice comme équité est de concevoir les partenaires placés dans

la situation initiale comme des êtres rationnels mutuellement désintéressés [...] En améliorant la théorie de la justice comme équité, il est clair qu'une mission essentielle est de déterminer quels sont les principes qui seraient choisis pour la position initiale [...] Voilà pourquoi il semble que le principe d'utilité soit incompatible avec une conception de coopération sociale entre personnes égales, en vue d'un avantage mutuel. Un tel principe est en contradiction avec l'idée de réciprocité, implicite dans le concept d'une société bien ordonnée [...] Je maintiendrai donc que les personnes placées dans la situation initiale choisiraient deux principes tout à fait différents. Le premier exige l'égalité dans l'attribution des droits et des devoirs; le second établit que les inégalités socio-économiques, et prenons par exemple les inégalités de richesse et d'autorité, ne sont justes que si elles produisent, en compensation, des avantages pour chacun; en particulier pour les membres moins favorisés de la société [...] Il peut être opportun, dans certains cas, que certains possèdent moins afin que d'autres puissent prospérer, mais ce n'est pas juste. Mais il n'y a pas d'injustice dans les plus grands avantages acquis par quelques-uns, à condition que ce soit pour l'amélioration des moins favorisés".⁹²

Quelles sont les critiques contemporaines à la pensée de Rawls?

L'une des plus évidentes est que son fondement et les conséquences qui en découlent rejettent, par principe, l'existence de différences naturelles et de circonstances socio-économiques réelles, évitant ainsi l'idée de proportion qui constitue également la compréhension de l'équité.

Robert Nozick, un autre philosophe américain, collègue de Rawls à l'université de Harvard, répond dans *Anarchie, État et Utopie*, en recourant d'abord à Friedrich Hayek: "notre objection est contre toutes les tentatives d'imposer à la société un modèle de distribution délibérément choisi, que ce soit un ordre d'égalité ou d'inégalité [...] En formulant plus précisément cet élément standardisé d'une société capitaliste libre, nous avons: "à chacun en fonction de combien il profite aux autres qui ont des ressources pour bénéficier à ceux qui les bénéficient" [...] Supposons que Wilt Chamberlain, grande attraction au box-office, soit l'objet de la demande des équipes de basket. Il signe avec l'une d'elles

⁹² J. Rawls [1971], *A Theory of Justice*, pgs. 3 e 4, 10 e 11, Belknap Press/Harvard University Press, Massachusetts, 1999.

le contrat suivant: pour chaque jeu gagné, lui échoit 25 cents en partage du prix de chaque billet [...] Supposons qu'au cours du championnat, un million de personnes ont assisté aux matchs auxquels il a pris part et que Wilt termine la compétition avec 250.000 dollars, une somme bien supérieure au revenu moyen et même plus élevée que n'importe quelle personne percevra. A-t-il droit à ce revenu? Cette nouvelle répartition est-elle injuste? [...] Chacune de ces personnes a décidé de donner 25 cents de son argent à Chamberlain. Il aurait pu les dépenser en allant au cinéma, avec une barre de chocolat ou un numéro du magazine *Dissent* ou *Monthly Review*. Mais elles ont toutes convergé sur la résolution de les donner à Wilt Chamberlain, en échange de le voir jouer au basket [...] Quelqu'un pourrait-il se plaindre [de ce transfert de revenu] pour des raisons de justice? [...] Comment ce transfert entre personnes pourrait-il donner lieu à une revendication légitime de justice distributive par un tiers qui n'avait droit à aucun bien des autres avant le transfert"?⁹³

De plus, Nozick soutient dans le chapitre intitulé "Redistribution et droits de propriété": "L'homme qui choisit de travailler davantage pour gagner un revenu plus que suffisant pour ses besoins fondamentaux préfère certains biens ou services supplémentaires aux loisirs et activités qu'il pourrait exercer pendant son temps libre, tandis que l'homme qui choisit de ne pas faire d'heures supplémentaires préfère les loisirs aux biens et services supplémentaires qu'il pourrait acquérir en travaillant davantage. Dans ces conditions, s'il était illégitime pour le système fiscal de confisquer une partie des loisirs d'un homme (travail forcé) afin de servir les nécessiteux, comment pourrait-il être légitime pour le système fiscal d'exproprier les biens d'un homme dans le même but?"⁹⁴

Amartya Sen, dans *The Idea of de justice*, soutient que "deux logiques fondamentales et divergentes se sont développées au siècle des Lumières et persistent aujourd'hui".⁹⁵ La première "propose de définir des arrangements institutionnels justes pour l'ensemble de la société".⁹⁶ Sen la qualifie d' "institutionnalisme transcendantal", s'appuyant sur la notion kantienne. L'objectif de la théorie ainsi développée est de définir ce qui constitue un ordre

⁹³ R. Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia*, pgs. 178 à 181, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1991.

⁹⁴ Ibidem, pg. 189.

⁹⁵ A. Sen, *The Idea of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 2009, pg. 5.

⁹⁶ Idem, ibidem.

social juste, quels principes devraient guider la structure sociale sous-jacente, sans se demander si les membres de la société se conforment rationnellement aux normes ainsi proposées.

La seconde consiste à “comparer des situations réelles“, visant à “éliminer certaines injustices manifestes” du monde réel, résultant à la fois du comportement individuel et des institutions socio-économiques. “Son objectif est de clarifier la manière dont nous pouvons aborder les questions d'amélioration de la justice et d'élimination de l'injustice, plutôt que de proposer des solutions aux questions relatives à la nature de la justice parfaite. En cela, il existe des différences évidentes avec les théories prééminentes de la justice dans la philosophie morale et politique contemporaine”.⁹⁷

Cette seconde approche, à laquelle Sen souscrit et qu'il appelle “comparaison centrée sur la réalisation” (*realization-focused comparison*), part du principe qu'il est impossible de construire des institutions politiques parfaites et s'attache à établir des critères capables de guider les choix afin de réduire l'injustice entre les alternatives possibles. Pour l'auteur, il n'existe en réalité aucun fondement rationnel absolu capable de définir un critère unique de justice, mais seulement le travail d'élaboration de paramètres permettant de choisir ou de s'orienter parmi les valeurs multiples et en constante évolution de la société. Or, un régime démocratique est indispensable au développement des idées de justice.

Dans la préface, l'auteur déclare: “Dans cet ouvrage, la démocratie est évaluée en termes d'exercice public de la raison (*public reasoning*), ce qui conduit à une compréhension de la démocratie comme un “gouvernement par la discussion” (*government by discussion*) une idée que John Stuart Mill a largement contribué à faire progresser. Mais la démocratie doit aussi être envisagée plus généralement en termes de sa capacité à enrichir l'engagement rationnel grâce à une disponibilité accrue de l'information et à la viabilité des discussions interactives. La démocratie doit être jugée non seulement à l'aune des institutions qui existent officiellement, mais aussi à la mesure dans laquelle des voix diverses, issues de divers segments de la population, peuvent réellement être entendues [...] Si la démocratie n'est pas envisagée simplement en termes de création d'institutions spécifiques (comme un gouvernement

⁹⁷ Préface, IX.

démocratique ou des élections générales), mais en termes de possibilité et de portée de l'exercice public de la raison, la tâche de faire progresser – plutôt que de perfectionner – les deux niveaux mondiaux, celui de la démocratie et celui de la justice, peut être considérée comme une idée éminemment compréhensible, capable d'inspirer et d'influencer de manière plausible l'action pratique au-delà des frontières”.⁹⁸

Et, contrairement à Kant ou Rawls, pour qui la justice et le bien contenus dans l'éthique découlent d'une rationalité impersonnelle, d'une déduction qui part de l'universel et y retourne, Sen prône une forme d'induction, fondée sur ce qui serait rationnel pour l'individu. Il affirme: “La rationalité repose avant tout, explicitement ou implicitement, sur nos choix et sur le raisonnement qui nous permet de les étayer de manière réfléchie. Elle exige que nos choix, ainsi que nos actions, nos objectifs, nos valeurs et nos priorités, puissent résister à notre propre examen critique et sérieux. Il a également été discuté pourquoi il n'y a aucune base particulière pour imaginer que toute motivation autre que la poursuite de l'intérêt personnel devrait en quelque sorte être guillotinée par un tel examen critique [...] Bien qu'il n'y ait rien d'étrange ou d'irrationnel à ce que quelqu'un soit mû par le souci des autres, il serait plus difficile de soutenir qu'il existe un besoin ou une obligation d'avoir un tel souci pour des raisons de pure rationalité”.⁹⁹

L'économiste poursuit: “En effet, la nature de la vie que les individus peuvent mener a toujours retenu l'attention des analystes sociaux. Bien que de nombreux critères économiques de progrès soient utilisés, reflétés dans un grand nombre de statistiques facilement disponibles, ils tendent à se concentrer spécifiquement sur l'amélioration des objets inanimés de commodité (par exemple, le produit national brut (PNB) et le produit intérieur brut (PIB), qui ont fait l'objet d'innombrables études économiques sur le progrès). Cette concentration ne pourrait se justifier, en fin de compte, que par ce que ces objets produisent dans la vie humaine, par l'influence qu'ils peuvent avoir sur elle, directement ou indirectement. L'argument en faveur de l'utilisation d'indicateurs directs de la qualité de vie, du bien-être et des libertés que la vie humaine peut apporter est de plus en plus reconnu. Même les créateurs de l'estimation du revenu national,

⁹⁸ Préface, XII-XIII.

⁹⁹ Chapitre *Plurality of Impartial Reasons*, pgs. 194-195.

qui reçoit tant d'attention ou d'adhésion, ont essayé d'expliquer que leur intérêt ultime était la richesse de la vie humaine, même si leurs mesures, et non leurs justifications motivationnelles, ont reçu une attention généralisée [...] Par exemple, aux États-Unis, les Afro-Américains urbains n'ont souvent pas plus de chances (et souvent beaucoup moins) d'atteindre un âge avancé que les personnes nées dans de nombreuses régions plus pauvres, comme le Costa Rica, la Jamaïque, le Sri Lanka ou de grandes parties de la Chine et de l'Inde. L'absence de mortalité prématurée est, bien sûr, favorisée par un revenu plus élevé, mais elle dépend aussi de nombreuses autres ressources, notamment l'organisation sociale, notamment la santé publique, la garantie des soins médicaux, la nature de la scolarité et de l'éducation, la cohésion ou l'harmonie sociale, etc. Cela fait une différence si l'on considère uniquement les moyens de subsistance, plutôt que directement la vie que les individus peuvent mener [...] [William Petty, économiste du XVII^e siècle] a ensuite expliqué les différents déterminants de la condition humaine, notamment 'la sécurité commune' et 'le bonheur particulier de chacun'. Ce lien motivant a souvent été ignoré par l'analyse économique, qui se concentre sur les moyens de subsistance comme finalité de l'enquête. Il existe d'excellentes raisons de ne pas confondre les moyens avec les fins et de ne pas considérer le revenu et la richesse comme importants en eux-mêmes, mais plutôt de les valoriser conditionnellement pour ce qu'ils aident les individus à atteindre, notamment une vie bonne et digne".¹⁰⁰

Ainsi, Amartya Sen ne prend pas uniquement en compte des aspects immédiatement mesurables, tels que le revenu, la richesse et les ressources, mais surtout la liberté de choix et la capacité d'épanouissement personnel, car ces critères permettent de percevoir la qualité de vie ou l'étendue d'une vie meilleure. "L'idée de capacité étant liée à la liberté substantielle, elle accorde un rôle central à la capacité réelle d'une personne à réaliser les différents objectifs auxquels elle tient. L'approche par les capacités se concentre sur la vie humaine, et pas seulement sur les ressources que les individus possèdent [...] Le revenu et la richesse sont souvent considérés comme les principaux critères de réussite humaine. En proposant un changement fondamental de perspective, passant des moyens de subsistance aux opportunités réelles d'une personne, l'approche par

¹⁰⁰ Chapitre *Lives, Freedoms and Capabilities*. pg. 226.

les capacités vise à modifier radicalement les critères d'évaluation largement utilisés dans les études économiques et sociales".¹⁰¹

En résumé, Sen croit que les critères de justice sociale sont variés et changeants, et que seul le débat public peut les établir. Mais, de manière générale, elles doivent créer des libertés personnelles, permettre le développement des capacités et garantir l'égalité civile afin que les personnes puissent décider de façon autonome de leur propre vie, en l'absence d'un calcul ou critère unique.

Pour Alasdair MacIntyre, dans *Après la vertu*,¹⁰² la modernité aurait besoin de réactiver l'éthique des vertus, telle qu'elle est présentée depuis ses débuts par Aristote, afin de construire une société plus juste. Pour lui, la tentative éclairée de justifier rationnellement la moralité a échoué parce qu'elle s'est brisée en fragments socioculturels hérités de différentes traditions: judaïsme, catholicisme, protestantisme, lumières françaises, libéralisme politico-économique, socialisme etc. Ces fragments de visions religieuses, politiques et économiques ont produit des dilemmes insolubles dans leur mélange. C'est précisément au milieu de cet état de désordre, dans lequel d'innombrables théories morales rivalisent pour notre adhésion à la sphère publique, que MacIntyre esquisse les principales caractéristiques de la moralité contemporaine. La première d'entre elles est "l'incommensurabilité conceptuelle des arguments opposés", c'est-à-dire qu'il n'y a pas de manière unique ou dominante de décider entre les affirmations contraires, puisque "les prémisses adverses sont telles que nous n'avons pas de moyens rationnels pour peser les affirmations l'une contre l'autre, car chaque prémisses emploie un concept normatif ou évaluatif bien différent des autres".¹⁰³

La rationalité pratique dans la sphère publique n'existe qu'incorporée ou redevable d'une de ces traditions, il n'y a pas de modèles rationnels neutres et libres de tels contextes. La société moderne se caractérise non seulement par la division, le conflit, mais aussi par l'incapacité ou même le désintérêt à parvenir à un consensus: "La caractéristique la plus frappante du langage moral contemporain est d'être très utilisé pour exprimer des désaccords; et la

¹⁰¹ Chapitre *Capabilities and Resources*, pg. 253.

¹⁰² A. MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana, 2007 [1981].

¹⁰³ Ibidem, Chapitre 2, pg. 8.

caractéristique la plus évidente des débats qui expriment de telles discordances est leur nature sans fin [...] Il ne semble pas y avoir un moyen rationnel d'assurer l'accord moral dans notre culture [...] actuellement, la politique semble être une guerre civile menée par d'autres moyens".¹⁰⁴

Les arguments sur la justice ou la légitimité des actions ne sont que des compétences professionnelles de certains domaines, comme le droit ou l'économie, qui, par leur intermédiaire, dominent ceux qui n'ont pas de fluidité ou d'articulation dialectique. Autrement dit, par le fait que le libéralisme admet tous les points de vue, cela neutralise une réelle contestation de son hégémonie idéologique.

Ayant oublié l'éthique des vertus, les sociétés actuelles ont développé l'idée que l'individu dépend uniquement de lui-même pour affirmer, déterminer et développer sa propre existence. Il appartient donc au sentiment particulier, à l'émotion subjective, d'indiquer le critère de la réalisation personnelle, ce que MacIntyre appelle *émotivisme*. Il est devenu le critère déterminant du jugement moral. Cependant, un tel sentiment n'est ni vrai ni faux, et l'accord dans un tel domaine ne peut être obtenu par une méthode rationnelle, puisqu'il n'y en a pas. Mais qu'est-ce qui permet à l'émotivisme d'orienter ou de déterminer un choix de vie dans telle ou telle direction? Surtout le hasard, la chance, au milieu de nombreux facteurs sociopolitiques. L'émotivisme stimule l'individu à éprouver le maximum de plaisir et à réduire au minimum les douleurs et les contrariétés personnelles. Une telle vision, dominante dans la société actuelle, serait extrêmement pauvre. Ce n'est pas la perspective de construire ou de réaliser quelque chose de meilleur, d'excellence, socialement parlant, mais simplement de ressentir un certain état émotionnel. L'éthique, ou plutôt l'ethos prédominant est ce désir permanent de trouver du plaisir, et la société industrielle et marchande, dans laquelle tout est régi par la consommation renouvelable, se charge de satisfaire cette aspiration.

Pour l'auteur, cela signifie que nous avons perdu quelque chose d'important en tant qu'êtres rationnels et sociaux. Nous oublions que c'est par la pratique, la *praxis* ou l'action, que nous nous réalisons et devenons des êtres humains.

¹⁰⁴ Ibidem, Chapitre 2, pg. 6.

Personne ne naît prêt, accompli. Nous avons, oui, des virtualités qui peuvent être effectives tout au long de la vie, mais cette conquête progressive ne se fait qu'avec les autres, parmi les autres, socialement. Les biens que nous recherchons et désirons sont les actions et les choses par lesquelles l'être humain peut avoir le sentiment de devenir quelqu'un. Parmi ces choses, la reconnaissance matérielle ou spirituelle, l'ascension sociale, l'argent, le pouvoir. Ce sont les biens extérieurs, c'est-à-dire que ce qui compte n'est pas ce que l'on fait, mais le résultat de ce que l'on fait.

Mais l'éthique consisterait en la découverte d'autres biens, ceux des biens intérieurs, c'est-à-dire les biens inhérents et adhérents à l'action de l'individu dans un milieu social, comme l'honnêteté, la joie et l'autoréalisation dans ce qu'il fait.

La construction du bien commun et d'une société juste dépend fondamentalement de la pratique des vertus. Cette pratique est ainsi définie par MacIntyre: "Par pratique j'entends toute forme cohérente et complexe d'activité humaine coopérative, socialement établie, par laquelle les biens internes à cette pratique sont réalisés en essayant de se conformer aux normes d'excellence appropriées, ce qui provoque une extension systématique de la capacité humaine à l'excellence et à la conception des fins et des biens qui y sont impliqués".¹⁰⁵ Ce qui unit les différentes pratiques humaines (familiales, politiques, de travail, de loisir) est la possibilité pour celui qui agit d'être motivé par l'amour de sa propre pratique, et non par des considérations extrinsèques, ce qui permet l'amélioration de soi-même et de son action.

En disant que nos jugements moraux sont téléologiques (visent un but au-delà de l'acte lui-même), nous affirmons également qu'ils ne doivent pas seulement être justes, mais aussi chercher à créer un certain état de l'être humain, plus développé et complet. En résumé, le jugement éthique et la pratique morale concernent les finalités humaines à leur plus haut et souhaitable niveau, quand alors nous pouvons démontrer une nature perfectionnée, tant du point de vue particulier que universel.

¹⁰⁵ Ibidem, Chapitre 14, *The Nature of Virtues*, pg. 187.

Pour cela, il faut aller au-delà de l'individualité immédiate, de ce concept si valorisé dans notre culture personnaliste et mondialisée. Pourquoi ? Parce que l'individu n'existe pas en dehors des communautés (famille, voisinage, politique, travail, etc.). Parce qu'il faut toujours garder à l'esprit qu'il apparaît dans un monde déjà existant et disparaîtra, laissant un monde existant. L'individu n'est pas un empire au sein d'un empire, et c'est pourquoi MacIntyre soutient : "L'histoire de ma vie est toujours encadrée dans l'histoire de ces communautés dont je retire mon identité. Je suis né avec un passé et vouloir rompre avec lui, de manière individualiste, c'est déformer mes relations présentes. La possession d'une identité historique et la possession d'une identité sociale coïncident. Le 'soi' doit trouver son identité morale dans et par les communautés [...] mais cela n'implique pas d'accepter les limitations et les distorsions morales de la particularité de ces communautés. S'écarter de cette particularité, c'est se mettre à la recherche du bien, de l'universel".¹⁰⁶

Pour MacIntyre, il n'y a pas de morale individuelle déconnectée ou isolée du monde public et de la vie sociale. Il n'y a pas d'éthique proprement dite, si elle ne se construit pas au sein d'une communauté, à partir d'une tradition antérieure, comme récit de vertu pour soi-même, en vue du bien commun. D'où que la bonne vie pour l'homme (l'*eubios* de son guide Aristote) est une vie passée à la recherche du bien. Si une société juste, ou la plus juste possible, exige des lois qui stipulent les droits, obligations et compensations, il convient d'examiner les caractéristiques du système judiciaire d'une nation et ses relations avec les principes éthiques les plus importants et les actions morales les plus recommandables parce qu'elles sont les plus bénéfiques pour l'ensemble de la société.

Si nous choisissons notre pays comme exemple, il semble évident qu'il n'est pas un modèle de justice sociale, même s'il repose sur les fondements d'une république formellement libérale et démocratique. Certaines caractéristiques aident à expliquer les obstacles ordinaires que nous avons créés. Dans le livre *Corruption, justice et moralité publique*, José Eduardo Faria nous montre comment l'activisme généralisé des différentes instances judiciaires dans le

¹⁰⁶ Ibidem, Chapitre *Unity of Life and Concept of a Tradition*, pg. 221.

contrôle de la constitutionnalité est incongru et même irrationnel dans notre pays. Selon l'auteur, "ce phénomène a été amplifié par plusieurs facteurs. L'un est l'inflation normative. Le nombre de lois dans le pays est passé de 66,2 mille en 1978 à 141,7 mille en 2006, atteignant aujourd'hui environ 180 mille".¹⁰⁷

Il est tout à fait attendu que dans ce corpus de lois beaucoup d'entre elles soient contradictoires et qu'il soit extrêmement difficile d'établir une doctrine ou une jurisprudence claire, distincte, indubitable. L'auteur poursuit: "Deux autres facteurs sont incorporés à ceci: d'une part, le nombre élevé de normes constitutionnelles avec des concepts indéterminés; d'autre part, le fait que la justice brésilienne ne donne pas valeur aux précédents. Cela surcharge le système de contrôle diffus de la constitutionnalité (l'auteur se réfère aux prérogatives existantes entre les mains des juges des différentes instances), le rendant potentiellement générateur d'insécurité juridique. Entre autres, parce que les différentes instances de la justice comptent plus de dix-sept mille juges avec des degrés différents de spécialisation et de formation théorique. Tout le monde peut cesser d'appliquer la loi sub judice, sur la base de sa perception de la justice, des convictions doctrinales et de la vision du monde, ce qui multiplie le risque de décisions divergentes sur un même sujet".¹⁰⁸

D'un point de vue macroéconomique, prenons comme critère le coefficient de Gini, une donnée statistique qui tente de mesurer, entre autres choses, le degré d'égalité ou d'inégalité dans la distribution des revenus d'un pays ou d'une région. C'est un nombre situé entre 0 (égalité complète, tous percevant le même revenu) et 1 (inégalité maximale, comme si un seul individu possédait tout le revenu). Donc, plus on est proche de 0, plus l'égalité et la distribution des revenus sont bonnes; plus on est proche de 1, plus l'inégalité est grande et pire la distribution des revenus (il faut se rappeler que les données fournies par les pays ne sont pas toujours fiables ou même équivalentes).

Au Brésil, actuellement (deux premières décennies du XXI^e siècle), bien que ce coefficient semble être en déclin, c'est-à-dire qu'il réduit les disparités historiques, ses valeurs sont encore très élevées, ce qui révèle une grande et

¹⁰⁷ J.E. Faria, *Corrupção, Justiça e Moralidade Pública*, São Paulo: Perspectiva, 2019, pg. 60.

¹⁰⁸ Ibidem, pg. 60.

permanente inégalité entre les régions géographiques. À cet égard, la région sud est la moins inégale et la région nord-est la plus inégale.

Les données mondiales publiées en 2011 sont respectivement de la Banque mondiale et du Worldfact Book, et se réfèrent aux années 2000 à 2009. Brésil, 54,7 et 51,9. Quelques autres pays: Argentine, 44,5 et 45,8; Afrique du Sud, 63 et 65; Canada, 32,6 et 32,1; États-Unis, 40,8 et 45; France, 32,7 et 32,7; Allemagne, 28 et 27; Nigéria, 48,8 et 48,8; République tchèque, 25,8 et 31; Portugal, 38,5 et 38,5; Chine, 42,5 et 48; Suède, 27,2 et 24,9. Avec de tels coefficients, nous sommes seulement meilleurs que l'Afrique du Sud, ce qui ne fait que révéler une très mauvaise situation sociale.

La soumission aux dieux des marchés et aux nouvelles technologies de l'information, avec leurs effets de contraction des espaces (mondialisation productive et marchande) et d'accélération du temps (communication instantanée et ses effets immédiats), joue un rôle décisif dans l'incertitude sur l'avenir de l'action politique, sur la méfiance envers les valeurs démocratiques et la capacité de gouvernance d'un pays pris isolément en raison des flux économiques interdépendants.

La suprématie du capital financier, capable d'être partout simultanément, ainsi que de se volatiliser instantanément, ne prend pas racine dans la société locale, à la différence des capitaux industriels ou agricoles, plus dépendants de structures physiques immobilières, de ressources et de travail locaux. Grandissent donc l'apoliticisme (incrédulité dans la politique partisane et les actions des pouvoirs, considérés comme impuissants à gérer les structures et améliorer les aspects sociaux) et le nihilisme quant à la possibilité d'une société façonnée par des principes et des actions justes. Au contraire, on arrive à penser que la politique ne fait que consolider les injustices socio-économiques. Par conséquent, une réaction à ce phénomène de sensations de faiblesse, d'incrédulité et de peur a provoqué l'émergence de ce qu'on appelle maintenant l'indignation politique, démontrée par des mouvements sociaux spontanés, anarchistes et formés par les nouveaux réseaux sociaux informatisés. Cas, par exemple, des *black blocs*, des *gilets jaunes* et de *l'extinction rebellion*.

Mais si ce sentiment a grandi de nos jours, les incertitudes sur l'établissement de la justice sociale viennent des principes de la philosophie. Car serions-nous capables d'exiger et de rendre à chacun selon ses mérites ou ses capacités,

c'est-à-dire en conformité avec ses contributions à la société ? Devrions-nous distribuer à chacun la même part, ou selon ses besoins et préférences personnels?

Bien que l'on sache que sans le recours à la politique il n'y a pas de possibilité d'une société juste, c'est-à-dire qui garantit égalité, liberté et ressources de protection sociale, il faut considérer la vérité d'un fait historique et en même temps culturel et anthropologique, déjà bien observé par Xénophon au début de sa *Ciropédie* : "Nous nous sommes un jour mis à considérer combien de démocraties ont été renversées par les partisans d'un régime politique autre que la démocratie, et combien de monarchies et d'oligarchies, à leur tour, ont déjà été détruites par le peuple, combien d'individus ont cherché à exercer la tyrannie [...] Au cours de nos réflexions à ce sujet, nous avons remarqué qu'il n'y a aucune créature vivante qui soit aussi difficile à gouverner que l'homme".¹⁰⁹

¹⁰⁹ *Ciropédie*, livre I, 1, 3, Les Belles Lettres, Paris, 2019.

V. Wokisme: Quand les bonnes intentions deviennent folles

Le mouvement sociopolitique du wokisme est apparu au milieu des années 1900 aux États-Unis et a rapidement gagné en popularité dans certaines parties du monde occidental. Sa dénomination vient de l'anglais woke, au sens de "réveillé ou éveillé", et désigne le fait d'être conscient des problèmes d'injustice sociale, d'inégalités et de racisme dans nos sociétés. Les gens qui s'identifient avec le wokisme (wokeism) se considèrent donc comme éveillés ou vigilants. Et selon le dictionnaire Merriam-Webster, "Être politiquement 'réveillé' dans la communauté noire signifie que quelqu'un est informé, éduqué et conscient de l'injustice sociale et de l'inégalité raciale".¹¹⁰

Le mouvement a été influencé par les revendications des droits civils des années 1960, et soutient que les formes de discrimination comme le racisme, le sexisme et l'homophobie forment une intersectionnalité, c'est-à-dire qu'elles sont liées entre elles et doivent donc être combattues ensemble. Kimberlé Crenshaw, professeur noire à l'Université de Californie à Los Angeles (UCLA), a choisi et utilise le terme pour indiquer que la discrimination tend à être cumulative, ainsi qu'à construire une certaine pyramide des marginalisations. C'est-à-dire qu'une femme noire et pauvre peut subir trois discriminations simultanées: pour le fait d'être femme, d'être noire et d'être pauvre. Alors qu'un homme riche noir sera discriminé, tout au plus, pour être noir, mais privilégié pour être homme et riche.

L'origine de l'expression est, cependant, plus ancienne. Dans les années 1930, la chanson "Scottsboro Boys" de Lead Belly, chanteur de blues américain, demandait aux gens de rester "éveillés" (stay awake) au sujet du racisme et de la brutalité policière, se référant à des adolescents noirs accusés d'avoir violé deux femmes. En 1965, c'était au tour de Martin Luther King d'appeler les jeunes Américains à rester "éveillés" et à être des citoyens engagés. À l'époque, le terme wokeisme n'était utilisé que pour dénoncer les injustices sociales contre les noirs américains. Par la suite, tant le reggae que le rap ont utilisé l'expression comme un cri d'alerte et de défi, suivant les buts et les idéaux du courant rastafari.

¹¹⁰ Merriam-Webster, article "woke", disponible ssur: <<https://www.merriam-webster.com/>>.

Actuellement, le wokisme¹¹¹ se déclare un mouvement et une pensée plus large pour dénoncer d'autres comportements considérés comme socialement injustes, tels que ceux qui affectent les femmes, le monde LGBTQIA+, les communautés les plus pauvres, illettrées et les immigrés. Au cours des deux dernières décennies du XXI^e siècle, sa popularité a augmenté, stimulée par les médias sociaux et l'action des universitaires et des étudiants, en particulier dans les domaines des sciences humaines (comme les lettres, la psychologie et la sociologie), à promouvoir des manifestations de natures diverses. Et cette influence a pénétré les gouvernements et les administrations publiques des deux côtés de l'Atlantique. En janvier 2024, par exemple, dans les locaux de la Mother Emanuel Church à Charleston, le président américain Joe Biden, déjà en campagne électorale pour sa réélection, a affirmé que la "suprématie blanche" était un poison historique aux États-Unis ("It is a poison, throughout our history, that's ripped this nation apart. This has no place in America. Not today, tomorrow or ever").

Sa particularité était, initialement, de condamner les soi-disant injustices discrètes qui existent dans notre société, celles qui se manifestent par des intolérances ou des rejets à petite échelle et peuvent impliquer des actes tels que celui de certains recruteurs d'entreprises qui, devant des profils égaux de concurrents, ils donnent la préférence à l'homme et non à la femme, au autochtone et non à l'immigré, au hétéro et non à l'homosexuel. Un tel comportement, même s'il n'est pas toujours intentionnel, suppose une forme de discrimination plus subtile ou moins explicite que celle d'un militant raciste ou sexiste déclaré. Pour l'adepte du wokisme, donc, les préjugés des blancs (ou même d'autres races ou ethnies asiatiques) sont profondément introvertis, les faisant agir "spontanément et inconsciemment", car ils souffrent moins de préjugés que tout autre groupe ou communauté.

L'expression wokisme, cependant, a également été utilisée régulièrement et aussi comme terme dénigrant, compte tenu de l'irrationalisme non seulement scandaleux mais encore sans limites auquel il est arrivé au cours des années.

¹¹¹ On trouve parfois le terme Social Justice Warriors (guerriers de la justice sociale) lié au wokisme, bien que la dénomination, selon Katherine Martin, directrice des dictionnaires américains à l'Oxford University Press, ait gagné une connotation extrêmement péjorative dans les médias sociaux américains, déjà en 2011, par le radicalisme de ses membres.

La première critique de cette récente idéologie, dans le sens de réduire la complexité du monde à une vision simpliste, basée sur une croyance volontariste, et ainsi façonner une réalité et une vérité auto-prisonnières (et même une "religion", puisqu'elle se présente comme une "épiphanie" qui exige la séparation entre les purs et les impurs, dans la compréhension de Jean-François Braunstein)¹¹² est celle que le mouvement réaffirme vigoureusement des identités culturelles, en opposant les différences comme expression d'orgueil, qu'il soit racial, de classe ou de genre.

En insistant sur des faits historiques passés, et en les analysant de manière incomplète et donc partiellement vraie, dans des revendications compensatoires, dans des droits spécifiques ou dans la spectacularisation parfois hystérique de préférences sexuelles depuis longtemps libérées, on conçoit une situation politique qui renforce les hostilités collectives, ce qui s'adapte bien au concept de "politique" formulé par Carl Schmitt. Au lieu de réaffirmer l'universalisme de la condition humaine et des lois générales républicaines, on propage le culte à la particularité et à la division de la société en *polemioson* (πολέμιοςον), adversaires ou ennemis politiques. C'est-à-dire que la vie socioculturelle se radicalise aujourd'hui comme le font, depuis toujours, les idéologies extrémistes de droite et de gauche.

Un exemple évident de cette vision mutilée est l'esclavage des noirs africains. S'il y a d'un côté des traces d'esclavage au Néolithique¹¹³ et qu'il servait déjà, sur le continent européen, comme mode de production économique de l'antiquité, il existait également en Amérique¹¹⁴ et en Afrique pré-coloniaux, cette habitude culturelle ayant contribué à l'expansion de l'esclavage dans le monde musulman à partir du VIIe siècle de notre ère (la soi-disant traite orientale). La main-d'œuvre esclave a été obtenue pendant plus d'un millénaire par les Arabes aussi bien sur le continent africain (en l'achetant auprès de chefs tribaux qui emprisonnaient des ennemis ou au moyen d'incursions armées le long des rivières),¹¹⁵ que dans le Caucase, le sous-continent indien et l'Europe de l'est

¹¹² J.-F. Braunstein, *La Religion Woke*, Paris: Grasset, 2022.

¹¹³ Alain Testar et alii, "Les esclaves des tombes néolithiques", *Pour la Science*, n° 76, 2012, pgs. 17-18.

¹¹⁴ Les peuples Tingits et Haidas du Canada emmenaient des Iroquois au travail forcé.

¹¹⁵ L'historien américain Ralph Austen estime à environ 17 millions de personnes transportées entre 650 et la fin du XIXe siècle. *African Economic History*, James Currey edition, 1987, p. 275. C'étaient des

(d'où les noms latins médiévaux de *sclavus*, *slavus* et le grec byzantin de *sklabos*, *sklabenos*, concernant les prisonniers slaves). L'historien, géographe et homme politique arabe Ibn Khaldun (1332-1406) a écrit que "les nations noires sont en général dociles à l'esclavage parce qu'elles possèdent des attributs proches des animaux... On estime qu'entre 1 et 2,5 millions de personnes ont été enlevées d'Europe occidentale entre le XVIe et le XVIIIe siècle (par des pirates) sous les règnes de François 1er, Louis XIV et Louis XV. Ces esclaves, pour la plupart des hommes, ont été exploités de la pire façon possible dans les plantations, les carrières, les galères et les chantiers d'Afrique du Nord. Les organisations chrétiennes ont travaillé d'arrache-pied pour racheter ces malheureux et parmi eux, des figures comme Miguel de Cervantes et saint Vincent de Paul. En Europe orientale et dans les Balkans, au cours de la même période, les Ottomans ont pris environ trois millions d'esclaves".¹¹⁶

Au Brésil, il convient de rappeler que les deux plus grands et plus riches trafiquants d'esclaves noirs étaient le mulâtre Francisco Félix de Souza (?-1849), né à Bahia et établi au Bénin, et son gendre José Francisco dos Santos, le Zé Alfaite, ancien esclave africain du Daomé, affranchi au Brésil. Dans les Amériques, le mouvement abolitionniste occidental s'est développé à partir du XIXe siècle, contrairement au monde arabe, et a connu le succès après les indépendances nationales. Mais, selon la Walk Free Foundation, il y avait encore dans le monde, en 2014, environ 46 millions de personnes dans des conditions d'esclavage, par travail ou mariages forcés, dont près de la moitié en Chine, en Inde, au Pakistan et en Ouzbékistan, et presque l'autre moitié dans les pays africains, du nord au sud de l'Afrique subsaharienne (*Global Slavery Index*).

La deuxième critique, clairement dérivée de la première, est que le wokisme "a découvert" l'origine de tous les maux historiques et actuels (notre péché originel biblique) non pas dans l'homme ou dans l'individu, mais dans la civilisation occidentale, depuis toujours (ou jusqu'à ce moment) dirigée par des hommes blancs, majoritairement (on le croit) hétérosexuels, plus éduqués du point de vue formel et appartenant à une classe économique supérieure ou plus

régions d'exportation d'esclaves vers le monde arabe: Afrique de l'Ouest, Tchad, Ethiopie, Somalie, Nubie, Tanzanie et Mozambique.

¹¹⁶ Alban Dignat, *622 au XXème siècle – L'esclavage en terre d'islam*, Herodote.net, 02/07/2024, édition numérique.

aisée, créateurs ainsi d'un système propre de pouvoirs et de privilèges qui seraient inacceptables car délictueux. Cela signifie que la civilisation blanche et européenne qui, depuis l'Antiquité, s'est imposée historiquement dans le monde occidental (et à partir de la Renaissance dans pratiquement tout le globe), est le fruit d'une logique de domination tant sociale et économique que culturelle. Mais à la différence du péché originel, qui a provoqué l'avènement du Christ et sa promesse de rédemption, le péché de la culture blanche ne mérite pas d'absolution et, justement pour cela, il doit être aboli ou effacé de la face de la terre (*cancel culture*), car leurs créations et leur comportement immuable sont des oppresseurs nés. La "culture de l'annulation" se produit surtout à travers les réseaux sociaux, par le fait de persécuter des personnes, des groupes et des entreprises considérés comme "politiquement incorrects" ou critiques du wokisme, ce qui, dans la pratique, nous admettons, met en évidence le racisme, la censure explicite, l'intolérance et l'hétérophobie. Mais elle peut aussi constituer une politique d'entreprise délibérée, dans le cas des organisations Disney.

Il se trouve que les conceptions woke, ainsi que celles des soi-disant études subalternes, croient que les cultures dites autochtones ou non occidentales constitueraient des sociétés édéniques, exemptes de vices ou de comportements répréhensibles, se caractérisant comme modèles de bonhomie, de moralité et d'irénisme. Et si des crimes ont été commis dans le passé par l'Occident, les générations actuelles doivent en assumer la responsabilité, comme si les descendants étaient solidaires et complaisants des actes délictueux et infâmes de leurs ancêtres, dans une sorte de lien juridique inséparable. Ils évitent ainsi un approfondissement historique et d'investigation sur les cultures qu'ils affirment avoir été subjuguées, comme par exemple les sociétés théocratiques de la Mésopotamie: les Aztèques sacrifiaient chaque année des milliers d'individus d'autres ethnies dans la pyramide de Tenochtitlan, en leur arrachant le cœur et en distribuant leurs viandes à la noblesse locale pour la préparation du Tlacatlaolli, une friandise cuite avec du maïs et de l'ail.¹¹⁷ Voici une forte indication des motivations qui ont conduit huit peuples de la région (sous la direction des tlaxcaltèques), à conclure un pacte avec le petit groupe d'Hernán

¹¹⁷ Carlos Javier González, Xipe Tótec. *Guerra y regeneración del maíz en la religión mexica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2011.

Cortez (300 hommes) et, ayant constitué une armée de 200.000 guerriers, à prendre d'assaut la capitale Tenochtitlan, mettant fin à la puissance des Mexicas. Les Incas sacrifiaient des enfants de peuples voisins soumis aux célébrations de nouveaux temples ou pour la mort de l'empereur, en les jetant dans des volcans ou en les enterrant vivants. On sait que lorsque les travaux de rénovation du Temple du Soleil furent terminés, l'empereur Pachacútec de Cuzco ordonna d'enterrer des dizaines d'enfants vivants en offrande au dieu Soleil et, à sa mort, mille autres furent ensevelis avec lui.¹¹⁸ Parmi les rituels d'infanticide, il y avait celui de conduire des enfants jusqu'au volcan Llullaillaco, à 6700 mètres. Là ils les attachaient et les laissaient mourir de froid. En 1999, trois corps parfaitement conservés de ces victimes ont été transférés au Museo de Arqueología de Alta Montaña de la ville de Salta.¹¹⁹ Actuellement, on sait avec certitude que les conquêtes dans les terres aztèques et incaïques ont été réalisées surtout par des armées indigènes, adversaires de ces peuples conquérants. On sait aussi, selon l'historien mexicain Juan Miguel Zunzunegui,¹²⁰ qu'à la date de l'indépendance du Mexique, en 1821, la population indigène était constituée d'environ 60% de la société, alors qu'aujourd'hui elle ne dépasse pas 8%. À quoi et à qui est due cette réduction?

En décembre 1829, Lord William Bentinck, le premier gouverneur général de l'Inde sous l'empire britannique, interdit par décret la pratique du sati, horrifié par la coutume millénaire hindoue qui obligeait une veuve à s'immoler sur le bûcher funéraire de son mari. Sa loi condamnait également à la peine maximale ceux qui avaient aidé ou encouragé l'exécution du rituel. Bien que les préjugés et les inégalités dérivées de l'existence des castes ou varnas - brahmanes, kshatriyas, vaishyas, shudras et les Intouchables, autonymes dalits (chargés des services les plus simples, comme ceux d'enlever les carcasses d'animaux morts ou nettoyer les égouts, par exemple) - ont été réduites au XXe siècle par la mise en œuvre de lois similaires à celles occidentales, du moins dans les zones urbaines, les énormes différences de revenus et d'opportunités économiques restent marquées en Inde, n'ayant pas été un thème sociopolitique de grande importance

¹¹⁸ Marcelo Gullo, *Madre patria. Desmontando la leyenda negra desde Bartolomé de las Casas hasta el separatismo catalán*, Espasa, Barcelona, 2021.

¹¹⁹ María Constanza Ceruti, *Cumbres sagradas del noroeste argentino*, Eudeba, Buenos Aires, 1999.

¹²⁰ Interview à Deutsche Welle en espagnol, 05/10/2024.

sous le gouvernement de Gandhi, pour qui l'abolition du système dépendrait de la bonne volonté des Brahmanes.

Si les Balkans ont été des exemples de carnage en Europe, avec le démembrement de l'ex-Yougoslavie, nous ne pouvons pas fermer les yeux et empêcher la réflexion sur le fait que, juste après sa décolonisation (années 1960-1970), les conflits entre États ou les guerres civiles africaines, à caractère ethnique, économique ou religieux (entre autres, l'Angola, le Mozambique, la République démocratique du Congo, le Libéria, la Sierra Leone), y compris les génocides (par exemple le Rwanda - environ 800.000 morts - et le Soudan du Sud) se sont répandus en Afrique, en faisant que la violence atteigne les sphères les plus simples et quotidiennes de la vie domestique (taux de criminalité en Afrique du Sud) et s'allie à la corruption (des aides financières internationales) et à l'insouciance systématique, ainsi qu'aux épisodes récurrents d'épidémies, de sécheresse et de famine. Selon Achille Mbembe, politologue du Cameroun, "le régime postcolonial est caractérisé par l'arbitraire du pouvoir et de l'État qui monopolise la violence illégitime" et "les dictatures postcoloniales mettent en scène un rituel tyrannique de pouvoir, semblable à celui des anciens régimes communistes". En outre, "la mécanique du pouvoir est répétée avec l'ordination systématique d'un culte de la personnalité. Le potentat postcolonial récupère la violence coloniale pour s'arroger le droit de commander".¹²¹

Par conséquent, on pourrait se demander si en dénonçant et en combattant, dans une société multiraciale, la prépondérance, l'autoritarisme ou la domination de la prévalence blanche, autant que beaucoup des réalisations, des structures et des valeurs qu'elle a créées, des sciences et des techniques, de l'université, des arts, de la citoyenneté, de l'amour du prochain (*christiana caritas*), des libertés civiles et politiques, ou encore de la cuisine méditerranéenne ou française, Le wokisme n'est-il pas en train de rejeter le principe démocratique de la majorité numérique et des meilleures propositions rationnelles, et de mettre à sa place celui des minorités, par le simple fait qu'elles sont des minorités? Ne remplacerait-il pas l'idée du bien commun, générique et global (celui de citoyen,

¹²¹ Achille Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, La Découverte, 2020, páginas 118, 124, 158, 214; primeira edição Karthala, 2005.

visé par la révolution des droits de l'homme depuis la fin du XVIIIe siècle), par une conception communautariste beaucoup plus restreinte et pleine de ressentiments? Cette conception met en évidence un manichéisme juvénile (que l'industrie cinématographique hollywoodienne a toujours encouragé et aujourd'hui amplifie populairement par influence du wokisme) fondé sur la croyance que seuls les défavorisés, les persécutés et les opprimés du monde sont possesseurs des vertus (du Bien, de la Justice, de la Vérité) et des beautés humaines, physiques et morales.

Une troisième censure concerne la négation absolue des polarités ou des différences naturelles, la principale étant celle qui existe entre les sexes masculin et féminin (nouvelle théorie des genres), entre mâle et femelle (l'existence, le rôle et l'influence des chromosomes X et Y ne signifient rien dans la constitution des corps et des sexes, autant que l'existence d'ovaires ou de testicules, de progestérone ou de testostérone, puisque peut-être la nature elle-même est rétrograde et homophobe), car ce qui doit prévaloir est la "fluidité des genres". Un livre de coloriage destiné à l'école primaire aux États-Unis affirme aux enfants que chacun a le droit de choisir son propre sexe, suivant son cœur, de choisir d'être garçon ou fille, les deux ou pas. D'où aussi le refus de l'utilisation des pronoms masculins et féminins dans les références aux personnes, en optant pour des catégories grammaticales neutres qui, dans plusieurs langues, sont inexistantes, comme pour dire que la langue elle-même, en discriminant des choses réelles, devient discriminatoire. Enfin, les hommes ne peuvent et ne doivent pas être exclusivement des hommes; et les femmes ne peuvent et ne doivent pas être exclusivement des femmes, mais flotter quotidiennement entre des conditions antipodes pour leur plus grand plaisir.

Une censure supplémentaire (last, but not least) peut être formulée justement aux milieux universitaires radicalisés. Là s'est proposé et a été pleinement accepté une "épistémologie du point de vue", c'est-à-dire une étude de la connaissance "scientifique" (de ses méthodes et portées) qui soutient que toute connaissance est "située particulièrement" et qu'il n'existe donc pas de science objective ni de connaissance universelle, tout dépend d'une certaine position ou le désir de celui qui observe un objet ou un phénomène qu'il soit. Ainsi, l'intention des wokes est de "déconstruire" tout le patrimoine culturel et scientifique d'un Occident accusé d'être "systématiquement" sexiste, raciste et colonialiste.

Il est incroyable que dans les milieux universitaires imprégnés de wokisme on doive faire en sorte que l'objectivité scientifique et la définition également éthique de la vérité se fondent sur des motifs sentimentaux, des argumentations idéologiques ou sur des généalogies raciales, exemptés de la nécessaire épistémologie sans sujet, des enquêtes historiques et de la possible fausseté d'arguments et de conjectures.

Eh bien, si les universités, constituées comme des centres de création, de conservation et de transmission de savoirs remontant aux écoles cathédrales et monastiques de la période médiévale¹²² et aux facultés laïques d'Italie entre les XIIe et XIIIe siècles sont des produits exclusifs de la civilisation blanche, pourquoi les wokes y travaillent-ils et veulent-ils les soumettre à leurs principes? Pourquoi acceptent-ils et prétendent-ils de se conserver comme corps enseignant et étudiants dans une structure contaminée à leur naissance et dans leur histoire millénaire par le racisme, l'autoritarisme, l'homophobie, le machisme, les coercitions, les discriminations, les erreurs et les mensonges qui les ont fait se répandre dans le monde? Il est impératif de rejeter, et ainsi on a voulu et revendiqué dans la pratique, les sciences biologiques, médicales, physiques, chimiques et mathématiques, au-delà des humanités et des études classiques, car leurs principes, ses méthodes, ses objectifs et ses exposants tout au long de l'histoire sont majoritairement blancs et masculins (d'où l'existence d'une masculinité blanche et toxique). N'a-t-on pas même envisagé de remplacer intégralement la médecine par les pratiques de guérison des peuples autochtones ou originaires dans un territoire colonisé? Voici une prétention tout à fait paradoxale. Plus logique ou cohérent, donc (si le terme logique entre les wokes est acceptable), le mouvement créerait ses propres centres de coexistence complètement distincts des écoles et universités traditionnelles, et dans lesquels il n'y aurait aucun principe, méthode, hiérarchie ou objectif préalable d'action, afin d'éviter les processus classiques et indésirables de domination et d'autoritarisme. Il ne resterait plus que l'ennui de donner suite à une "nouvelle école"¹²³ de pleine liberté éducative, déjà formulé et testé dans la

¹²² Pour la première fois dans l'histoire des cultures, après le Concile de Vaison en 529, il y eut un souci d'instruire les nobles et les paysans dans les mêmes établissements.

¹²³ Aussi connu en anglais comme "éducation progressive". Mouvement qui s'est popularisé dans les pays occidentaux dans les années 1960, lorsque Alexander S. Neill a publié l'influent *Summerhill: A Radical Approach to Child Rearing* (Une approche radicale de l'éducation des enfants), un travail

pratique par des pédagogues également blancs et européens, sans résultats convaincants depuis le début du XXe siècle.

classique de pédagogie alternative dans lequel l'écrivain et éducateur écossais a exposé les idées radicales développées à la Summerhill School, fondée en Angleterre en 1921.

VI. Qu'est-ce qui est réel?

L'homme est le seul à pouvoir engendrer ou créer des irréalités, comme des rêves, des explications et des récits imaginaires, qui lui servent aussi bien de fantaisie ou de confort que d'évasion et de subterfuge. Et cette capacité est déjà, en soi, un fait incontestablement réel.

Au début, et de manière presque naïve, on peut dire que le réel est ce qui existe, de fait ou naturellement, de façon extérieure ou indépendamment de nous; ou ce qui constitue un être tel qu'il est "en soi" (si cela est possible)¹²⁴ ou se manifeste par des objets et des phénomènes physiques, comme les états de la matière et les énergies. Ou encore, dont l'existence est établie et donc évidente; ce qui peut être observé et scientifiquement étudié, se distinguant de quelque chose d'illusoire, d'une apparence fausse, d'une fiction ou d'un simulacre. Par exemple, le mouvement réel de la Terre par rapport au Soleil, en opposition au mouvement apparent de l'étoile autour de la Terre, ou la taille réduite de quelque chose lorsqu'il est observé de loin à l'œil nu. D'où aussi ce qui oppose résistance à l'appréhension ou contact sensible, ce qui est perçu par les sens, par l'expérience répétée ou captée par des instruments humains appropriés (microscopes, télescopes ou capteurs d'ondes électromagnétiques, par exemple) et donc se manifeste indubitablement à la raison ou à la conscience (un corps, une émission lumineuse, une transformation chimique, même si son fonctionnement n'est pas compris).

L'affirmation sur l'existence de choses singulières et réelles avait déjà été prise, par exemple, par Duns Scot dans le haut moyen âge, au moyen du concept des *haecceitas* ("haec res" = cette chose individuellement constituée). L'individuation ne dépendrait ni de la matière, qui est en elle-même indistincte et donc incapable de produire distinction et diversité, ni de la forme qui, comme substance, précède toute individualité, mais il y aurait un processus conducteur à la structuration de la "réalité ultime de l'être" opérée par la matière qui, agissant sur la nature commune, arrive à la déterminer comme individualité réalisée, c'est-

¹²⁴ Qu'est-ce qui pourrait être une "vache en soi", au-delà ou à la différence de ce que le pâturage et l'élevage millénaires, ainsi que les sciences - biologie, zoologie, vétérinaire et zootechnie - ont décrit et défini?

à-dire comme *un ensemble de matière et de forme* dont l'individualité représente le point final, *la réalité pleine et réalisée de la substance*. Dans ses mots, "cette entité n'est donc pas matière ou forme ou composé, car chacun d'eux est 'nature', mais c'est la réalité ultime de l'entité qui est matière, ou qui est forme, ou qui est le composé".¹²⁵

Mais bien qu'on puisse affirmer que le réel est ce qui existe indépendamment de nous (d'une conscience), l'idée ou la représentation et la connaissance de cet être réel ou d'un ensemble de constituants de la réalité dépendent de l'interaction entre l'être (et sa manifestation) et un acte de perception, de pensée ou de réflexion. Ainsi, la réalité est également constituée par *l'expérience pragmatique*¹²⁶ de l'esprit, c'est-à-dire par une expérience mentale et subjective du monde, comme elle se produit pour un individu sur la base de ses possibilités cognitives.

Ainsi, le fait que quelque chose ait besoin d'être perçu (*esse est percipi*, comme l'a affirmé Berkeley),¹²⁷ et ne puisse l'être qu'au moyen de l'esprit ou d'un esprit qui perçoit, affirme ou nie l'existence, comme l'exige le philosophe irlandais,¹²⁸ cela n'exclut pas le "être là" indépendant des entités ou des phénomènes naturels.¹²⁹ Même en admettant, comme Berkeley, que les qualités sensorielles appartiennent seulement aux idées (une idée ressemble juste à l'autre idée - son principe de ressemblance, *likeness principle* - et n'est pas la cause du processus cognitif interne), et que l'adepte du matérialisme ne puisse pas affirmer que les objets et les occurrences sont comme des idées, la conséquence serait l'impossibilité de connaître "en soi" les entités objectives,

¹²⁵ De l'italien: "Questa entità non è perciò materia oppure forma oppure il composto, in quanto ognuno di questo è 'natura', ma è l'ultima realtà dell'ente, che è materia, oppure che è forma, oppure che è il composto." Martín Carbajo Núñez (a cura di), *Giovanni Duns Scoto: studi e ricerche nel VII centenario della sua morte*, Rome: Antonianum, 2008.

¹²⁶ Πράγμα, pragma, en grec ancien, contient l'idée de ce qui est fait, de ce qui existe ou est réel, qui en latin a été traduit par *actus*, *actualis* - qui se trouve en action, actif, pratique. *Actualis*, à son tour, a été traduit par Maître Eckhart en allemand comme *Wirklichkeit*, réalité.

¹²⁷ Je dis qu'il y a une table où j'écris - je veux dire, je la vois, je la sens; et si elle est hors de mon bureau, je dis qu'elle existe [...] C'est tout ce que je peux comprendre par cette expression et d'autres. Ce qui a été dit de l'existence absolue des choses impensables, sans aucune relation avec son être-perçu, semble parfaitement inintelligible. *Esse est percipi*." George Berkeley; David Hume, *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*, Berkeley, Hume (Os Pensadores), p. 13, Nova Cultural, São Paulo, 1989.

¹²⁸ Idem, *Três Diálogos entre Hilas e Filonous*, primeiro diálogo, pp. 50 à 53, opus cit.

¹²⁹ Berkeley lui-même admet que nous percevons indirectement (médiatement) des choses matérielles, extérieures, mais avant cela nous percevons directement (immédiatement) des idées, qui sont des éléments dépendants de l'esprit. Les idées représentent les objets matériels extérieurs et, par conséquent, c'est seulement à travers elles que nous les percevons et pouvons les connaître.

c'est-à-dire leur *noumenon*, *noumena* (la chose elle-même, dans la terminologie de Kant), mais pas sa suppression ou son inexistence, comme l'affirme Berkeley. Il n'admet pas, par exemple, que l'espace soit réel, objectif, perceptible par le mouvement, par la vue, mais qu'il y ait deux espaces subjectifs, l'un fourni par le toucher, l'autre par la vision. De même, ni le son, ni la couleur, ni l'étendue, ni la force, ni la résistance ne sont réels par eux-mêmes, mais dépendent de l'esprit, d'un état de conscience. Le spectacle de la nature et les créations humaines ne jaillissent pas directement d'une matière qui serait au fond inaccessible, mais d'une communication de Dieu. Dans les mots de Filonous (l'ami de l'esprit), personnage des Trois Dialogues: "Je vois cette cerise; je la sens par le toucher, goûte son goût, et je suis certain que le néant ne peut jamais être vu ni touché ni savouré; la cerise est donc réelle. Supprimez maintenant les sensations de douceur, d'humidité, de rougeur et d'acidité; vous supprimerez la cerise. Comme il n'est pas un être distinct des sensations, une cerise n'est qu'un ensemble d'impressions sensibles ou d'idées perçues par les divers sens, des idées qui sont unies en une seule chose par notre esprit".¹³⁰

Ensuite: "Quand je refuse aux choses sensibles l'existence en dehors de l'intelligence, je ne considère pas mon intelligence particulière, mais toutes les intelligences. Eh bien, il est clair qu'ils ont une existence extérieure à la mienne en particulier [...] il y a donc une autre intelligence où ils existent pendant les intervalles qui séparent les moments où je ne comprends pas [...] et comme cela vaut pour tous les autres esprits finis créés, il résulte nécessairement qu'il y a une autre Intelligence extérieure présente en tout, qui connaît et comprend toutes choses et qui se présente à nous de la manière et selon les règles qu'il a établies et que nous appelons lois de la nature".¹³¹

De cette compréhension, ainsi que de l'individualisme croissant typique de la modernité (selon Hegel), émerge l'idée qu'il n'y a pas de réalité absolue, dans le sens d'une réalité propre, distincte et générique, mais seulement des conceptions ou images subjectives et donc contradictoires de la "réalité" (quoi qu'elle soit). Ainsi, ce qui serait appelé réalité constituerait une *interprétation personnelle, une manière particulière d'observer et d'expliquer le monde*,

¹³⁰ Berkeley, *Three Dialogues Between Hylas and Filonous*, Troisième Dialogue, p. 54, disponible sur earlymoderntexts/assets/pdfs/berkeley.

¹³¹ Idem, *ibidem*.

construite par la communication et l'expérience. La réalité ne serait donc pas ce que l'on découvre, connaît et vit en commun, socialement et historiquement (entre générations), mais invariablement une construction personnelle.

Ainsi, dans l'œuvre collective *La réalité inventée* de Paul Watzlawick, écrit Ernst von Glasersfeld: "Aujourd'hui, quand les behavioristes tentent d'attribuer toute la responsabilité à l'environnement, et que les sociobiologistes se complaisent en imputant une bonne partie de celle-ci aux gènes, provoque peu de sympathie une théorie qui soutient que le monde dans lequel nous semblons vivre ne concerne que nous-mêmes. En dernière instance, c'est ce que le constructivisme veut affirmer [...] Réaliste métaphysique, donc, c'est celui qui défend qu'il n'est valable d'appeler vérité que ce qui correspond à une réalité indépendante et objective [...] La différence radicale réside dans la relation entre connaissance et réalité. Alors que la conception traditionnelle de la théorie de la connaissance, ainsi que de la psychologie cognitive, considère toujours cette relation comme un accord ou une correspondance graphique-iconique, le constructivisme radical comprend cette même relation comme une adaptation ou un ajustement [...] Le constructivisme est donc radical parce qu'il *rompt avec les conventions et développe une théorie de la connaissance dans laquelle celle-ci ne se réfère plus à une réalité ontologique, objective, mais exclusivement à l'ordre et à l'organisation d'un monde constitué par nos expériences* [...] Tous les animaux, toutes les choses que j'ai jamais vues ou représentées se ressemblent par le fait qu'à travers des opérations perceptives bien déterminées, j'ai isolé tout cela comme des objets limités, enfermés en eux-mêmes, dans le champ total de mon expérience. Dans ces cas, comme dans tous les autres, il est évident que les critères par lesquels on détermine leur ressemblance ou différence sont créés et sélectionnés par le sujet qui juge, et ne peuvent jamais être attribués à un monde indépendant de l'expérimentateur".¹³²

Étant donné ce réductionnisme constructiviste, qui se montre, d'un côté, naïvement infantile et, de l'autre, bêtement orgueilleux, on peut se demander si certains penseurs n'ont pas réalisé le vieux geste copernicien qui s'est éloigné du savoir basé exclusivement sur les sens, dans le sens commun de la physique

¹³² Paul Watzlawick (Org.) *A Realidade Inventada*, Ernst von Glasersfeld, Article Introduction au Constructivisme Radical, pp. 25 a 41. Editorial Psy, Campinas, 1994.

aristotélicienne, pour se projeter dans une intuition à partir des objets eux-mêmes étudiés, c'est-à-dire le soleil et ses compagnons. C'est ce qu'on appelle la subordination du savoir à l'objet d'étude ou de recherche. Est-ce que dans la conception constructiviste chaque être humain verrait "un soleil particulier", et non l'étoile de notre système, si chaque citoyen vivait "particulièrement et à sa manière" avec une loi générale du pays où il habite, ou si quelqu'un pouvait éviter, par volonté et pensée propre, de ne pas grandir, de mûrir, vieillir et mourir ? Il serait possible d'être d'accord avec l'idée que le christianisme, catholique ou protestant, ne correspondrait qu'à une croyance personnellement construite, sans tenir compte de son histoire, ses dogmes, sa théologie, ses églises et temples, ses prêtres et pasteurs, ses cultes, ses fidèles, ses organisations bureaucratiques, ses dissensions et ce qu'il a inspiré, comme la peinture, la sculpture et la musique sacrée?

Cependant, Paul Watzlawick finit par accepter ce qu'il appelle la "réalité I". Le psychologue autrichien dit: "Quelle est la validité des énoncés scientifiques? En ce qui concerne les intérêts de la vie quotidienne, on peut accepter intégralement que ces énoncés sont universellement valables. L'observation de la chute libre d'un corps dans le vide et au niveau de la mer [...] donne les mêmes valeurs [...] Ailleurs, j'ai déjà cherché à distinguer deux aspects fondamentalement différents de notre conception de la réalité et j'ai désigné comme éléments de la réalité d'ordre I ceux qui pouvaient être obtenus par l'observation et l'expérience. Par conséquent, cette réalité serait l'univers de tous les faits qui s'inscrivent dans un cadre déterminé (précisément le cadre de l'observation et de l'expérience qui, à leur tour, sont des constructions des théories qui les sous-tendent)".¹³³

Mais ensuite il recourt à un autre argument qui ne se trouvait pas dans le "même cadre de la discussion", pour nous servir de ses propres termes : "Ce que cette simplification prodigieuse néglige, c'est que les faits de la réalité du premier ordre ne fournissent aucune base pour attribuer un sens à l'existence humaine [...] Le sens de la mort et de la vie n'en ressort pas".¹³⁴ Les questions par les sens de la vie, de l'homme et même de l'Univers se détournent astucieusement de

¹³³ Ibidem, p. 227.

¹³⁴ Ibidem, pg. 228.

notre but spécifique, face à l'impossibilité de nier des réalités physiques et culturelles précédemment données.¹³⁵

Vient à propos, ici, le questionnement que Joël Gaubert a fait dans son allocution aux Journées Philosophiques du Mans: "Cette prétention de la raison de constituer le sujet absolu du réel effectif ou du monde (naturel et culturel) ne se révèle pas comme illusion, au moins inopérante, dans la mesure où les catégories et les règles que la raison projette dans et pour la réalité (prenant ses raisons comme étant la réalité) seraient incommensurables avec elle et ne lui permettraient donc aucun contrôle sur cette même réalité (comme l'affirme le scepticisme), une illusion qui est très dangereuse, car il soumettrait le monde et les hommes eux-mêmes à l'empire violent d'une raison qui fait ce qu'elle veut, selon la logique folle de son Idée (ou *idéo-logie*), comme le révèle le 'constructivisme' moderne, nourrissant ainsi le nihilisme que la raison entend pourtant combattre? En outre, n'est-ce pas le réel qui précède et régit une raison qui est simplement son émanation ou expression accidentelle, particulière et contingente, réelle qui dépasserait la raison, et qui devrait la faire revenir à une plus grande lucidité et humilité au sujet de ses propres capacités et limites"?¹³⁶

Contrairement à cette conception idéaliste, le *réalisme* affirme que l'être (ce qui se manifeste) est indépendant de la connaissance actuelle, présente, que les sujets conscients peuvent en avoir ou en développer. L'argument du réalisme-métaphysique¹³⁷ "se fonde sur la prémisse largement acceptée (elle-même fruit d'observations empiriques) selon laquelle nos meilleures théories trouvent un succès prédictif et explicatif impressionnant. En particulier, ils sont capables de

¹³⁵ Nous pouvons admettre, comme le fait Schopenhauer, par exemple, que l'Univers n'est qu'un et ne contient aucun sens ultérieur à son existence (ni qu'il existera éternellement s'il a eu un commencement). Nous pouvons croire, religieusement, que tout est l'œuvre divine d'un pouvoir incommensurablement conscient et que l'être humain est sa création la plus belle et la plus complexe. Ou nous pouvons reconnaître que le sens pour la vie humaine, bien que dans un univers sans sens, est un objectif à être particulier et/ou communément forgé et, dans ce cas, l'existence précéderait plusieurs essences possibles. Je crois que Watzlawick lui-même était conscient de ce subterfuge en citant Wittgenstein: "Nous sentions que, même si toutes les questions scientifiques possibles obtenaient une réponse, nos problèmes existentiels resteraient insolubles. Il n'y a certainement plus de question à poser, et c'est précisément la réponse". L.J.J. Wittgenstein apud E. von Glasersfeld; P. Watzlawick; H. von Foerster, opus cit, p. 228.

¹³⁶ J. Gaubert, Contribution à la table ronde des journées philosophiques du Mans, *La Raison et le réel*, 8, 9 dezembro, 2003, disponible sur cairn.info/revue.

¹³⁷ Métaphysique, c'est-à-dire concernant la nature, la constitution et la structure de la réalité, et non une doctrine épistémologique (concernant la nature, les conditions et les limites de la connaissance) ou une doctrine sémantique (la relation entre le langage et le monde, et la nature de la vérité de nos affirmations).

prédire de nouveaux phénomènes. Selon les réalistes, la meilleure explication de ce succès est que nos meilleures théories sont objectivement vraies (ou approximativement vraies), c'est-à-dire qu'elles décrivent correctement un monde indépendant de l'esprit et des entités, les processus et mécanismes causaux qu'ils postulent derrière les phénomènes existent vraiment... Si nos théories étaient simplement des 'boîtes noires', bonnes seulement pour classer les phénomènes observables, alors il n'y aurait aucune raison de s'attendre à ce qu'elles aient un pouvoir prédictif. Affirmer que ces théories sont n'apporte pas une grande amélioration. Car ce qui exige une explication, c'est précisément le fait que les théories scientifiques 'sauvent les phénomènes'. Dire qu'ils le font, c'est simplement affirmer ce qui doit être expliqué... Ce qui rend le réalisme métaphysique robuste, et ce qui permet qu'il soit décrit comme tel, est l'affirmation que non seulement le monde extérieur existe indépendamment de nos esprits, mais encore une fois, que ce monde est composé d'entités physiques espace-temporels avec une nature propre et structuré d'une manière qui ne dépend pas de notre bonne volonté. Le monde a des 'articulations naturelles', pour utiliser la métaphore bien connue de Platon, que nous devons découvrir, pas construire ou inventer. En d'autres termes, le réalisme métaphysique robuste inclut le réalisme *ontologique*".¹³⁸

Kant, dans la tentative de concilier les deux positions, accepte l'existence d'un dualisme à cet égard. Il emploie le mot *Realität* pour la réalité ou encore pour la "choisité" (*Sachheit*) des choses, en admettant ainsi que "la simple conscience (*Bewusstsein*) de ma propre présence (*existentia*, *Dasein*) prouve la présence des objets hors moi" (Refutation de l'Idéalisme). Selon le vocabulaire philosophique d'André Lalande, "le réalisme transcendantal est la désignation donnée par Kant [...] selon lequel le temps, l'espace et les phénomènes perçus sont des choses en elles-mêmes [...] D'ailleurs, cette même expression de réalisme transcendantale est employée par (Nicolai) Hartmann pour signifier que la représentation est inséparable de l'idée d'une cause, indépendamment de la

¹³⁸ Boisvert, Anne-Marie, *Réalisme métaphysique* (f. Réalisme métaphysique robuste versus réalisme métaphysique faible) em Maxime Kristanek (dir.) Encyclopédie philosophique – encyclo-philos.fr.

volonté du sujet".¹³⁹ Après avoir été cité, il convient de rappeler que pour Hartmann, selon son exposé dans "Principes d'une métaphysique du savoir" (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*), le savoir humain est orienté vers le réel, l'être n'est pas fondé sur la connaissance, mais celle-ci dans celui-là; la connaissance est une rencontre progressive avec quelque chose de distinct et autonome et ce n'est qu'à la fin d'un long processus discursif que l'on peut s'attendre à dire ce qu'est l'être, car il ne se révèle que progressivement.

Si le réel est lié à la vérité, comme l'admet l'ancienne définition médiévale (*adequatio rei et intellectus* - adéquation ou correspondance entre chose et intellect) et Kant également (avec des ajouts analytiques), il doit y avoir un jugement de conformité entre l'objet ou l'événement auquel nous faisons référence et l'acte intellectuel. D'où l'affirmation du philosophe allemand: "La raison doit aller à la nature ayant, dans une main, les seuls principes selon lesquels des phénomènes concordants entre eux peuvent valoir comme lois et, dans l'autre, l'expérience qu'elle a imaginée selon ses principes, bien sûr pour être instruite par la nature, non pas en qualité d'élève qui se laisse dicter tout ce que veut l'enseignant, mais celle d'un juge nommé qui oblige les témoins à répondre aux questions qu'il leur propose".¹⁴⁰ Dans un autre lieu et situation, déclare le philosophe: "Quand le phénomène nous est donné, nous sommes encore entièrement libres, à partir de lui, de juger la chose comme nous voulons. Le phénomène se fonde sur les sens, mais le jugement dépend de la compréhension et la seule question est de savoir si, dans la détermination de l'objet, il y a ou non vérité. Mais la différence entre la vérité et le rêve ne résulte pas de la nature des représentations, qui se rapportent aux objets, car elles sont identiques dans les deux, mais de leur connexion selon les règles qui déterminent la liaison des représentations dans le concept d'un objet, et tant qu'elles peuvent ou non coexister dans une expérience".¹⁴¹

Et dans d'autres passages de la *Critique de la raison pure*, nous pouvons lire: "Au lieu de chercher dans la compréhension et dans la sensibilité deux sources

¹³⁹ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris: PUF, 2010.

¹⁴⁰ I. Kant, *Crítica da Razão Pura*, Préface à la deuxième édition, p. 11, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1980.

¹⁴¹ Idem, *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*, parágrafo 13, Observação 3, Edições 70, Lisboa, 2008, pg. 60.

diverses de représentations, qui cependant seulement en connexion pourraient juger objectivement sur des choses, chacun de ces grands hommes [Kant se réfère ici à Locke et Leibniz] se sont tenus seulement à l'une des deux sources, qui selon son opinion, se référerait aux choses en elles-mêmes, tandis que l'autre ne faisait que confondre ou ordonner les représentations de la première".¹⁴²

Ou encore: "En effet, la vérité ou l'illusion ne sont pas dans l'objet tant qu'il est intuitif, mais dans le jugement sur lui, tant qu'il est pensé. On peut donc dire, à juste titre, que les sens ne se trompent pas parce qu'ils jugent correctement, mais parce qu'ils ne jugent pas du tout. Par conséquent, tant la vérité que l'erreur et donc aussi l'illusion, tout en induisant ce dernier, ne peuvent se trouver que dans le jugement, c'est-à-dire dans la relation de l'objet avec notre compréhension".¹⁴³

Et enfin, "L'accord de notre concept avec l'objet" (*Die Übereinstimmung unserer Begriffe mit dem Objekten*), "L'accord de la connaissance avec son objet" (*Die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand*) ou encore "C'est dans la conformité aux lois de l'esprit que l'élément formel de toute vérité existe" (*In Übereinstimmung mit den Gesetzen des Geistes besteht das formelle Element jeder Wahrheit*).

Hilary Putnam, philosophe nord-américain, dans le but de discuter comment il est possible de faire référence et donner un sens aux choses et aux actions, commence dans son ouvrage *Raison, Vérité et Histoire* à proposer des situations purement imaginaires (comme si un cerveau avait été enlevé du corps et placé dans une cuve avec des nutriments et connecté à un superordinateur, ou qu'une fourmi avait sur son parcours dessiné dans le sable, par pur hasard, un portrait de Winston Churchill).¹⁴⁴ A partir de là, il défend l'opinion que pour ceux qu'il qualifie de réalistes métaphysiques ou *extérioristes*, "le monde consiste en une totalité permanente d'objets indépendants de l'esprit [...] et la vérité implique une sorte de relation de correspondance entre les mots ou les signes-pensées et les choses et ensembles de choses externes".¹⁴⁵ Putnam n'accepte pas entièrement

¹⁴² *Crítica da Razão Pura. Apêndice – Da Anfibologia dos Conceitos da Reflexão*, pg. 167, *opus cit.*

¹⁴³ *Idem*, *ibidem*.

¹⁴⁴ Il est quelque peu surprenant que les philosophes recourent souvent à des "situations imaginaires et irréalistes", si la vie quotidienne nous donne d'innombrables exemples de situations qui pourraient servir d'exemple et de motif pour argumenter. Voir H. Putnam, *Razão, Verdade e História*, Lisbonne: Don Quixote, 1992.

¹⁴⁵ *Ibidem*, Chapitre 3, *Duas Perspectivas Filosóficas*, pg. 77.

cette conception, et se dit un *intérioriste*. Dans ses mots, "l'intériorisme ne nie pas qu'il y ait des *inputs* d'expérience dans la connaissance, mais nie qu'il n'y ait aucun apport qui ne soient eux-mêmes, jusqu'à un certain point, façonnés par nos concepts, par le vocabulaire que nous utilisons pour les rapporter et les décrire".¹⁴⁶ Autrement dit, par le langage, par l'utilisation de la raison et de ses concepts. C'est-à-dire, avec une argumentation différente et modernisée, Putnam répète ce que Kant nous avait déjà exposé sur les relations entre la sensibilité (expérience sensible), l'intuition et les catégories du savoir: que toute notre connaissance *commence par l'expérience* (de quelque chose, avec quelque chose), mais *tout ne vient pas de l'expérience* en vertu des connaissances a priori, pures ou non.

En se penchant sur le problème de la réalité, de la "présence" (traduction utilisée pour Dasein, mode d'être de l'homme) et de la mondanité, Heidegger affirme dans *Être et Temps*: "La preuve de la présence des 'choses hors de moi' s'appuie là où la transformation et la permanence appartiennent, de manière également originelle, à l'essence du temps. Mon être simplement donné, c'est-à-dire l'être simplement donné dans le sens intérieur d'une multiplicité de représentations est transformation simplement donnée. Cependant, la détermination temporelle présuppose quelque chose de permanent, simplement donné. Celle-ci, toutefois, ne peut être 'en nous' parce que ma présence (existence) dans le temps ne peut être déterminée par quelque chose de permanent [...] la présence (*Dasein*) arrive toujours 'trop tard' parce que, du moment où elle réalise dans son être cette supposition (d'un être simplement donné), et autrement cette présomption ne serait pas possible, la présence (*Dasein*), comme un étant, est toujours dans un monde. 'Avant' toute supposition et attitude caractérisées par la présence (*Dasein*), l'a priori de la constitution de l'être s'offre dans le mode d'être du Soin (*Sorge*)".¹⁴⁷

L'interaction entre le réel matériel et concret (choses et phénomènes extérieurs à nous) et le réel idéal et intellectuellement élaboré (les idées, l'action de l'esprit, de la compréhension) nous fait réaliser que, tout comme le réel

¹⁴⁶ Ibidem, Chapitre 3, section "Interiorismo e Relativismo", pg. 83.

¹⁴⁷ Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, pgs. 204 a 206, Editora Vozes, Petrópolis e Universitária São Francisco, Bragança Paulista, 2018.

matériel est impensable sans le réel des idées, sans esprit ou pensée, le réel idéal et abstrait est irréalisable en l'absence de celui-ci. Être est plus que perception et compréhension, et si penser est "savoir que je suis", il est également certain, comme le signale Descartes lui-même, que pour penser il faut plutôt être (sous une forme humaine ou encore divine). Ce qui nous est extérieur, qui se montre comme un "en-soi", n'empêche pas, mais au contraire rend possible la donnée phénoménale, la référence dont nous avons besoin pour connaître la réalité.

La possibilité de parler et de rencontrer le réel recouvre plusieurs formes, en plus de l'immédiateté des sens (qui évidemment peuvent nous tromper), sans qu'on projette des exigences rationnelles abusives comme si "la chose elle-même" était très différente de ce que l'on montre dans la "chose", ou penser que les modes d'appréhension des objets et des phénomènes sont les seules réalités de cette relation cognitive: "Ces formes d'accès peuvent être considérées de nombreuses manières différentes: structures de conscience, structures transcendantales, neurocognitives ou linguistiques, concepts, formes symboliques, épistémés historiques, institutions et constructions sociales. Ce qu'elles ont en commun est le fait qu'elles définissent un réel pour nous. Une position réaliste dans la métaphysique, donc se distingue minimalement par le fait de postuler que, d'une manière ou d'une autre, ce réel pour nous n'épuise pas la signification du réel lui-même".¹⁴⁸

On ne peut donc nier que le réel et la réalité sont des phénomènes ou des événements naturels ou culturels qui affectent ou interfèrent, d'une certaine manière, dans nos vies (et celles des autres êtres vivants), tels que la faune et la flore des champs, des forêts, des mers, autant que la pluie, la sécheresse, une maladie, la pollution ou un bruit menaçant auquel nous réagissons. Si les soi-disant "entités hypothétiques", comme les nombres, les signes linguistiques ou les concepts philosophiques et scientifiques ne constituent certainement pas des entités physiques, mais immatérielles ou intelligibles, elles entretiennent cependant un lien étroit d'utilité (moyens ou outils) pour la connaissance du monde matériel et des actions humaines quotidiennes. C'est pourquoi le langage

¹⁴⁸ Emmanuel Aloa, Élie During, *Soyez realistes, demandez l'impossible*, pgs. 7 à 23, in *Choses en soi: Métaphysique du réalisme*, PUF, Paris, 2018.

et plus précisément la langue parlée, les lois, les codes et les institutions d'une communauté sont capables de former une seconde réalité, liée aux réalités naturelles ou primaires, que nous appelons culturelle.

Précisément pour cela, par leurs structures et influences indéniables, constituent des réalités les pensées, réflexions ou descriptions de l'existence et des événements du monde, ceux qui peuvent être transmis socialement ou collectivement, par la coexistence, l'écriture, les leçons, des images ou d'un certain code, autant que les affections, les sentiments et les souvenirs personnels, dont les expériences vécues ne peuvent être communiquées qu'imparfaitement à autrui. Même dans le cas d'auditions et de visions subjectives d'un schizophrène (désordre des informations neuronales), ces expériences lui sont "réelles" (sinon il n'y aurait pas la manifestation et l'admission du trouble), bien qu'irréelles d'un point de vue extérieur, c'est-à-dire indépendantes du malade lui-même et, ainsi, peuvent être socialement corroborées.

Dans de tels cas, par conséquent, les visions et auditions produites mentalement chez le patient sont acceptées comme "réelles", alors que le monde extérieur est nié ou considéré comme "irréel". C'est-à-dire que toutes les créations artificielles humaines, qui se nomment généralement culturelles (soit au sens exclusivement anthropologique, soit au sens humaniste) constituent des réalités parce qu'elles participent et s'immiscent, de manière directe ou indirecte, avec plus ou moins d'intensité, dans la vie personnelle et dans les relations sociales, en plus de produire des conséquences évidentes, pertinentes, perceptibles et, justement pour cela, réelles. D'où l'incompréhensible conclusion de Watzlawick que "les relations [humaines] ne sont pas des aspects de la réalité du premier ordre [naturels], dont la nature 'vraie' peut être scientifiquement étudiée. Les relations humaines sont de pures constructions des membres de la relation et, en tant que telles, échappent à toute vérification scientifique. Avec cela, la foi naïve déposée dans les connaissances scientifiques, basée sur la raison, disparaît comme une autorité suprême".¹⁴⁹

¹⁴⁹ P. Watzlawick (org.), Article *Componentes de Realidades Ideológicas*, pg. 229, opus cit.

Donc, la psychologie elle-même, dont il a été chercheur et professeur, ainsi que l'histoire et les autres sciences humaines seraient inutiles pour la recherche, la compréhension, la connaissance et la vérité des faits.

Mais comment comprendre la différence entre les objets de la physique classique (corps) et ceux de la physique quantique (particules subatomiques et ondes)? Y aurait-il deux réalités ou manifestations distinctes de la matière, c'est-à-dire des propriétés et comportements déterministes des premiers et un autre probabiliste, indéterminé ou aléatoire des quantiques ? L'étonnement devant le monde subatomique a conduit Einstein lui-même, avec les physiciens Podolsky et Rosen, à formuler le "paradoxe EPR" (abréviation des noms des auteurs), mettant en doute la capacité de la mécanique quantique de se montrer comme une théorie complète. Dans l'exposé des trois propositaires du paradoxe, tout élément de réalité physique doit correspondre à une grandeur définie, qu'elle soit mesurée ou non. Le problème est que, comme l'a répondu Niels Bohr, il devient impossible d'obtenir une séparation entre le comportement des particules et leur observation et mesure par les appareils qui produisent et définissent leur condition d'existence. Toute observation quantique, qui ne peut être effectuée que par des instruments, interfère, déforme ou génère elle-même ce qu'on mesure. C'est-à-dire que la mesure pousse la particule à assumer tel ou tel vecteur d'état, c'est-à-dire une position spécifique ou définie (particule ou onde). Ainsi, la position ou la vitesse d'un objet (électron, photon) est une propriété partagée entre l'appareil et la particule. Un autre phénomène de ces objets spécifiques, en dehors du sens commun et même de la physique relativiste, est ce qu'on appelle enchevêtrement, entrelacement ou intrication quantique, de telle sorte que la mesure de la propriété d'une particule affecte instantanément la propriété d'une autre, peu importe la distance qui les sépare. Ce phénomène résulte de la propriété de superposition, c'est-à-dire de l'existence en deux états simultanés, ce qui n'arrive pas dans le monde des corps physiques. Mais si le lien qui s'établit est "instantané", comment peut-il être plus rapide que la vitesse de la lumière, limite maximale prévue par la physique relativiste? Par conséquent, il existe des corrélations entre les propriétés physiques observées dans ces particules distinctes, mais elles demeurent comme des investigations non résolues dans les discussions épistémologiques de la physique quantique. Donc, soit nous avons des manifestations distinctes du réel, dépendant du niveau de

structure de la matière (niveau supraatomique, niveau subatomique) ou bien la science n'a pas encore été capable de les unifier.

Quoi qu'il en soit, il est curieux de ne pas tenir compte d'une évidence cristalline, au moins depuis la *Protogaea* de Leibniz (qui nous suggérerait déjà la réalité aujourd'hui évidente des modifications géologiques sur terre) et la diffusion ultérieure des sciences de la vie. Car avant que nous ne soyons venus au monde, en tant que créatures capables de perception, de conscience et de compréhension, il existait déjà un monde antérieur dans lequel et duquel nous émergerions, comme l'une des innombrables façons (pour utiliser le vocabulaire de Spinoza) de cette substance unique (Dieu ou la nature). Les sciences de la nature nous ont révélé "un paysage à l'état 'sauvage': des scènes de l'existence des choses et de leur obscur commerce, des tableaux d'un monde sans hommes, d'avant ou même après l'homme, rempli d'événements jusque-là insoupçonnés".¹⁵⁰ Ou ce que Bimbenet appelle du "réalisme extérieur", expliquée de la manière suivante: c'est parce que l'être humain, par le langage et par la vie sociale, "sort de lui-même", perçoit et se persuade que le monde n'est pas ontologiquement dépendant de lui. "Moi, mort, ou l'espèce humaine éteinte, le réel sera encore et définitivement ce qu'il est".¹⁵¹

Car, dans le cas contraire, il faudrait admettre, à l'absurde, que, avant les humains, aucune réalité n'existait et nous serions, enfants d'une longue évolution, les démiurges de tous les corps et phénomènes, y compris ceux dont nous provenons, puisqu'ils ne résideraient que dans notre organe "perceptif" et cognitif. Si un traitement ou une thérapie médicamenteuse est efficace dans la lutte contre une maladie, ce fait se produit par l'appréhension, sensible ou expérimentale, et par le discernement intellectuel compatibles entre eux du phénomène - ses causes et effets matériels et/ou biologiques, ainsi que le traitement qui a été consolidé. Et cette même thérapie sert non pas à un seul individu, mais à tous ou à la grande majorité de ceux qui souffrent du même syndrome ou maladie, pouvant être transposée et appliquée dans d'autres espèces (de mammifères, par exemple), avec les adaptations évidentes et nécessaires de temps et de dosage. Si le monde n'existait pas réellement et

¹⁵⁰ E. Aloa; É. DURING (éds.), opus cit.

¹⁵¹ Étienne Bimbenet, *L'Invention du réalisme*, Cerf, Paris, 2015, pg. 76.

indépendamment, et si ses descriptions et analyses ne pouvaient être partagées par les hommes, par des ajouts, des rectifications ou des révolutions dans la connaissance, aucun savoir traditionnel ou scientifique ne serait possible et aucune application pratique de la technologie n'aurait été créée dans une telle profusion tout au long de l'histoire humaine.

Enfin, il est possible de faire une distinction entre réel et réalité. Si le réel est ce qu'il est et nous affecte dans notre expérience, avec ou sans notre perception, la réalité peut être comprise comme la représentation d'un ensemble d'objets, de faits, d'événements ou de phénomènes réels corrélés (la totalité des faits selon Wittgenstein), comme la complexité environnementale, les structures socio-économiques, et dont la compréhension peut varier en étendue et en plausibilité.

VII. Modernité et post-modernité

Le concept de modernité est assez ancien, si l'on considère le laps de temps qui sépare le haut Moyen Âge des jours actuels. Dérivé de l'adverbe latin *mode*, qui dans l'antiquité signifiait "maintenant", "il y a peu" ou "actuellement", comme en *mode hoc malum republicam invasit* (ce mal envahit maintenant la république - Cicero), le mot est venu à apparaître, dans le sens actuel, seulement au IV^e siècle.

À ce sujet dit Ernst Curtius: "Seulement au IV^e siècle apparaît le heureux néologisme *modernus*, et alors Cassiodore (historien, théologien et grammairien latin) pourra célébrer en rimes continues un auteur comme *antiquorum diligentissimus imitator, modernorum nobilissimus institutor* (qui imite avec beaucoup de zèle les anciens et forme avec beaucoup de soin ou d'engagement les modernes) (Variae, IV, 51). Le mot moderne [qui n'a rien à voir avec la mode] était l'un des derniers legs de la phase finale de la langue latine au monde moderne. L'époque de transition de Charlemagne a pu alors être appelée, au XII^e siècle, *seculum modernum*".¹⁵²

Le grand dictionnaire de cette époque, le "Thesaurus Linguae Latinae", enregistre la signification de *modernus* comme suit: "Qui nunc, nostro tempore est, novellus, praesentaneus" (qui est propre maintenant à notre temps, nouveau, présent ou actuel).¹⁵³ Et depuis le Xe siècle, on a commencé à utiliser, avec une relative fréquence, les mots dérivés *modernitas* (temps modernes) et *moderni* (hommes d'aujourd'hui). On remarque que les sens du moderne et de la modernité s'affirment au fur et à mesure que l'idée d'un temps continu, progressif, différent de l'éternel retour de l'antiquité, s'installe au moyen-âge, préparant la révolution culturelle de la Renaissance.

Les premiers affrontements de caractère philosophique ou esthétique entre les conceptions opposées de modernité et d'antiquité ont eu lieu au XII^e siècle, entre des poètes qui, tout en écrivant en latin, préféraient la poésie ancienne ou

¹⁵² Curtius, E., *European Literature and the Latin Middle Ages*, Harper and Row, 1963, pp. 251 à 254.

¹⁵³ Teubner, Leipzig, 1966, volume VIII, pg. 1211.

proposaient une nouvelle, basée sur des oppositions dialectiques, se jugeant pour cette raison supérieurs aux plus anciens. Dans cette contestation s'insère la fameuse déclaration de Bernard de Chartres, exposée par John de Salisbury et datée de 1159, dans laquelle s'équilibrent ou se complètent les valeurs des deux époques et de leurs contributions: "Souvent, nous savons plus non pas parce que nous sommes en avance grâce à notre capacité naturelle, mais parce que nous nous appuyons sur la force mentale d'autrui et possédons des richesses héritées de nos ancêtres. Bernard de Chartres nous comparait à des nains sur les épaules de géants. Je disais que nous voyons de plus en plus loin, non pas parce que nous avons une vue plus aiguë ou plus grande hauteur, mais parce que nous nous élevons et naissons au-dessus de sa taille gigantesque".¹⁵⁴

La dispute s'est ravivée au XVII^e siècle et nous voyons Francis Bacon, par exemple, rêvant de la réforme des connaissances, et avec elle la domination humaine sur la nature, écrire de manière curieuse et perspicace: "Quant à l'antiquité, les opinions que les hommes ont à son sujet est assez négligente et non conforme à la parole elle-même. C'est parce que le vieil âge du monde est celui qui est considéré comme la véritable antiquité; mais ceci est un attribut de notre propre époque, pas de cette époque naissante du monde dans lequel les anciens ont vécu. Bien qu'en ce qui nous concerne elle soit la plus âgée, elle est la plus jeune par rapport au monde. Et certainement, de même que nous recherchons une plus grande connaissance des choses humaines et un jugement plus mûr dans le vieil homme, et non pas dans le jeune, par son expérience et la quantité et la qualité des choses qu'il a vu, entendu et pensé, de la même manière que l'on pourrait attendre de notre époque, qui connaît sa force et peut l'exercer, beaucoup plus que les anciens, d'autant plus qu'il est l'âge le plus avancé du monde, et il emmagasine et est approvisionné en une multitude d'expériences et d'observations".¹⁵⁵

En résumé, la supériorité des hommes d'aujourd'hui (par contradiction moderne) reposait sur la sagesse accumulée de leur propre vieillesse historique, tandis que les ancêtres (apparemment anciens) trouvaient leur fragilité dans la

¹⁵⁴ John of Salisbury, *The Metalogicon*, Gloucester, Massachussets, Peter Smith, 1971, pg. 167.

¹⁵⁵ *Novum Organum*, Aphorismes, livre I, paragraphe LXXXIV, The Online Library of Liberty, pg. 29.

jeunesse du monde. Ainsi, les idées de progrès, d'avancement et de dépassement se sont incorporées à celles du moderne et de la modernité.

Raisonnant en termes similaires, Descartes a écrit que "Il n'y a pas de raison de s'incliner devant les Anciens en raison de leur ancienneté; c'est plutôt nous qui devons être appelés les Anciens. Le monde est maintenant plus vieux que par le passé et nous avons une plus grande expérience des choses".¹⁵⁶

L'auteur du *Discours de la méthode*, qui a tant influencé la science et la philosophie, et de l'application de l'algèbre à la géométrie, attribuait plus de valeur à ce que les modernes étudiaient sur la nature et ses lois. Et il est indéniable qu'au cours du XVII^e siècle, Galilée a perfectionné le télescope et révolutionné les fondements de l'astronomie; Newton a formulé les lois de la gravitation, Leibniz a créé le calcul infinitésimal et les mathématiques binaires; Denis Papin dessina le premier projet de moteur à vapeur dont le fonctionnement se faisait par le mouvement réciproque d'un piston dans un cylindre; Huygens développa l'optique, la théorie des probabilités et inventa l'horloge à pendule, et Antoni Van Leeuwenhoek, le microscope. En médecine, Harvey a découvert la circulation sanguine et a formulé le premier médicament phytothérapeutique réellement efficace pour combattre les fièvres, la *cinchona officinalis*. Jean-Baptiste de La Quintinie a fait des merveilles dans les jardins et potagers français, réussissant à produire fruits et légumes hors saison; la machine Marly conçue par Arnold de Ville et R. Suallem pour extraire l'eau de la Seine et arroser les jardins de Versailles, était un autre exploit technique que les contemporains comparaient aux autres exploits extraordinaires de ce monde alors moderne. Ainsi, toute la période de la Renaissance européenne a forgé des arguments critiques et rationnels contre le passé médiéval, surnommé par Pétrarque "età oscura", en le désavouant sous certains aspects (théologiques, philosophiques et scientifiques), ou en les conservant, mais de manière nettement plus améliorée ou raffinée (dans les arts, sous l'égide d'une nouvelle poétique rationnelle, et dans diverses technologies à usage pratique).

En partie basée sur les auteurs cités, s'est engagée ce même siècle, en France, la fameuse Querelle des Anciens et des Modernes, étendue à l'Angleterre sous le nom de *La Bataille des Livres* (titre d'un ouvrage de Swift).

¹⁵⁶ Cité par le biographe du XVII^e siècle Adrien Baillet dans son *La Vie de M. Descartes*, II, Ed. Des Malassis, Paris, 2012, p. 531.

Des auteurs comme Desmarets de Saint-Sorlin (Clovis, ou la France chrétienne, 1657) et Louis Le Laboureur (dans la préface à son épopée Charles le Grand, 1664) préconisaient déjà la suprématie des valeurs chrétiennes (et celle de leurs personnages héroïques) par rapport au polythéisme et au sensualisme anciens. A partir d'eux s'est constitué le cercle des modernes, dirigé par l'écrivain Charles Perrault, qui jugeait approprié d'appliquer les preuves de l'avancée scientifique déjà réalisée aux conceptions de nature esthétique, principalement plastiques et littéraires.

En conséquence, les modernes ont argumenté en faveur de la suprématie de leurs arts contemporains sur ceux de l'antiquité, en vue d'une vraisemblance plus stricte entre art et nature, dérivée des réalisations scientifiques. Perrault, dans ses écrits intitulés "Parallèles entre les Anciens et les Modernes en ce qui concerne les arts et les sciences" (de 1688 à 1692) défendait cette supériorité artistique en se basant sur la quantité et la complexité des règles poétiques déjà formulées. Ainsi, par exemple, affirmait l'écrivain, par la voix du personnage Abade: "Quand j'ai expliqué qu'Homère et Virgile ont commis un nombre incalculable d'erreurs que les modernes ne commettent plus, je crois avoir prouvé que les anciens n'avaient pas toutes nos règles et que l'effet naturel des normes est de prévenir les erreurs. De sorte que si le ciel était disposé à nous fournir un homme qui avait eu le génie de Virgile, il est certain qu'il écrirait un poème plus beau que l'Ennéide, car il aurait, à mon avis, autant de génie que Virgile et en même temps un plus grand nombre de préceptes avec lesquels il se conduirait".¹⁵⁷

Au-delà de cet aspect rationnel ou plus plausible dans la description des faits, les défenseurs de la modernité soulignaient le raffinement des expressions de l'époque, plus décentes ou subtiles (présentes dans les nécessaires "jeux d'esprit" des cours), contrairement à plusieurs textes grecs-romains, jugés vulgaires ou grossiers (trop "agraires") et licencieux. Enfin, la beauté la plus élégante de la modernité de la Renaissance provenait également de la spiritualité et de la vérité révélées par le christianisme, à l'élévation desquelles les anciens n'avaient pas accès.

¹⁵⁷ *Parallèle des anciens et des modernes* (1692), tome III, paragraphe 155, disponible sur huma-num.fr/integral.

De l'autre côté, défendant la grandeur des arts "païens", étaient, par exemple en France, Boileau (Art poétique) - lui-même un préceptiste plus souple que le groupe de Perrault -, Molière, Jean de La Fontaine et, plus tard, l'érudite Madame Dacier, dont la traduction des deux poèmes homériques a conservé un rigorisme philologique non pris en considération par un autre poète et traducteur, sympathisant des modernes, Houdar de La Motte. En Angleterre, Swift, partisan de l'esprit classiciste de poètes comme William Temple (dont il fut secrétaire) et William Wotton, a soutenu la cause des anciens. Décrivant la "guerre", l'auteur raconte: "Les deux corps principaux se sont immédiatement rassemblés sous leurs drapeaux respectifs dans les parties les plus éloignées de la bibliothèque et y sont entrés en Cabales et Consultations quant à l'urgence actuelle. Les Modernes se sont mis dans des débats très houleux sur le choix de leurs dirigeants, et seule la peur des ennemis les a découragés des émeutes. La différence était plus grande dans la cavalerie, où chaque soldat, de Tasso et Milton, à Dryden et Withers, aspirait au commandement général... L'Armée des Anciens était numériquement bien plus petite : Homère conduisait la Cavalerie, et Pindaro, la Cavalerie légère; Euclide était à la tête du Génie; Platon et Aristote commandaient les Archers; Hérodote et Livius, l'Infanterie".¹⁵⁸

En plus de la critique contenue dans *La Bataille des Livres*, Samuel Johnson (Dictionnaire de la langue anglaise) utilise une lettre de Swift à son ami Pope comme abréviation au terme "moderne": "J'espère que vous disciplinerez la corruption de l'anglais faite par ces petits écrivains qui nous envoient leurs déchets en prose et vers, avec des abréviations abominables et des modernismes bizarres".

Avec le romantisme, cependant, les aspects de la modernité se sont révélés plus fortement, étant le résultat du principe de la subjectivité dominante ou durablement requise, telle que l'a présentée Hegel. Principe qui consiste à la fois dans la liberté et le caractère réfléchissant de la conscience, comme nécessité de recréer par elle-même une nouvelle insertion dans le monde, distincte du passé. C'est-à-dire que l'époque romantique est devenue graduellement le point d'inflexion dans lequel se sont combinés trois grands projets historiques: la

¹⁵⁸ Panfletos Satíricos, *A Batalha dos Livros*, Topbooks, tradução Leonardo Fróes, Rio de Janeiro, 1999, pgs. 291-292.

Réforme (liberté interprétative du sacré), les Lumières (revendication de la souveraineté du sujet) et la Révolution française (libre arbitre politique, exprimé dans la Déclaration des droits de l'homme). Ainsi, dans le domaine artistique, dit Hegel, "le vrai contenu de l'art romantique est constitué par un caractère intrinsèque absolu, et la forme correspondante par la subjectivité spirituelle consciente de son autonomie et de sa liberté... un simple accord avec soi-même qui ignore toute séparation et tous les processus de la nature, la succession de la naissance, disparition et réapparition, toute limitation de la vie spirituelle... est le sujet individuel, réel, animé de vie intérieure, qui acquiert une valeur infinie, comme le seul centre où s'élaborent et rayonnent les moments éternels de cette vérité absolue qui ne se réalise qu'en tant qu'esprit".¹⁵⁹

Il est vrai que le romantisme, en tant que monde confessionnel et subjectif de recherche de sensations ineffables, a eu, parmi ses caractéristiques, la revalorisation du médiéval, la récupération des héros maternels, l'esprit religieux des ancêtres, ainsi qu'une évasion critique face à l'avancée de la civilisation industrielle et financière, ou face aux attitudes de philistinisme des diverses couches bourgeoises. Pourtant, le classique, l'idéal d'une beauté universelle et abstraite n'a plus de sens pour beaucoup de ses intellectuels. Les conceptions romantiques du génie et de la chrétienté, mais aussi celle de la mort de Dieu (la théotananatologie) - pensée et sensibilité qui bloquent les prétentions de transcendance - ont rompu définitivement avec la métaphysique classique et le classicisme, devenant antinomiques. Conformément à Hans Jauss, la modernité se définit encore par opposition à une antiquité, mais dans un sens nouveau, se référant maintenant expressément à l'expérience d'un passé national et chrétien, redécouvert par elle (Tradition littéraire et conscience actuelle de la modernité). Cette mentalité se retrouve dans un héraut de ces temps nouveaux, comme Chateaubriand, pour qui - face à la naïveté du polythéisme - le sentiment de supériorité morale du Nouveau Testament et de la vie de ses martyrs, ainsi que la beauté de la religion révélée seraient suffisants pour réaffirmer le "Génie du christianisme".

¹⁵⁹ G.W.F. Hegel, *Curso de Estética*, O Belo na Arte, Ed. Martins Fontes, São Paulo, pp. 571 à 573.

Déjà la théotanatologie a dû sa première phrase pas à Nietzsche, mais à Hegel, pour qui le sentiment sous-jacent à la religion dans l'ère moderne est que Dieu est mort, tant en raison de la prédominance de la subjectivité (qui devient une valeur absolue) quant à la croissance de l'athéisme et de la séparation progressive entre la foi (tournée vers l'infini) et le savoir (qui s'adresse au fini), phénomènes caractéristiques des "nouveaux temps".¹⁶⁰ Par la suite, Nietzsche insistera sur la posture anti-historiciste, sur la nécessité pour les hommes d'aujourd'hui de se libérer des valeurs du passé. La vie étant une manifestation organique, aller de l'avant doit supplanter ce qui s'est déjà produit. C'est pourquoi on peut lire dans *Considérations inactuelles*: "Dans les plus petites comme dans les plus grandes joies, c'est toujours la même chose qui fait le bonheur: le pouvoir d'oublier ou, pour le dire de manière plus savante, la faculté de ressentir de manière ahistorique. Celui qui ne s'installe pas au seuil de l'instant, en oubliant tous les passés, celui qui n'est pas capable de se maintenir sur un point comme une déesse de la victoire, sans vertige ni peur, ne saura jamais ce qu'est le bonheur, et pire encore, ne fera jamais rien qui rende les autres heureux... Toute action requiert l'oubli: tout comme la vie de tout ce qui est organique requiert non seulement la lumière, mais aussi l'obscurité. Un homme qui voudrait toujours ressentir uniquement de manière historique serait semblable à celui qui se forcerait à s'abstenir de dormir... Il est donc possible de vivre presque sans souvenirs, et même de vivre heureux, mais il est tout à fait impossible, sans oubli, de simplement vivre... Nous, les modernes, nous n'avons rien; c'est seulement en nous remplissant et en nous encomrant de temps, de coutumes, d'arts, de philosophies et de religions étrangers que nous devenons dignes d'attention... Le sens historique, lorsqu'il règne *sans frein* et apporte toutes ses conséquences, éradique l'avenir, car il détruit les illusions et retire aux choses leur atmosphère, seule capable de les faire vivre".¹⁶¹

Pour des raisons comme celles-ci, déjà présentes dans l'esprit du temps, Stendhal est arrivé à la conclusion que "le romantisme est l'art de présenter aux gens des œuvres littéraires qui, compte tenu de l'état actuel de leurs mœurs et de leurs croyances, leur procurent le plus grand plaisir possible. Le classicisme,

¹⁶⁰ L'idée de la mort de Dieu apparaît dans l'article *Glauben und Wissen*, publié en 1802.

¹⁶¹ *Nietzsche, Considerações Extemporâneas*, II, Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida, Coleção Os Pensadores, Ed. Victor Civita, São Paulo, 1983, pg. 58.

au contraire, leur présente la littérature qui procurait le plus grand plaisir possible à leurs arrière-grands-parents. Sophocle et Euripide étaient éminemment romantiques; ils ont offert aux Grecs réunis dans le théâtre d'Athènes des tragédies qui, selon les habitudes morales de ce peuple, sa religion et ses préjugés sur la dignité de l'homme, devaient leur procurer le plus grand plaisir possible. Imiter aujourd'hui Sophocle et Euripide, et prétendre que ces imitations ne font pas bâiller le Français du XIXe siècle, c'est être classiciste".¹⁶²

Ainsi, l'actualité et les aspects liés au goût, à la mode et aux relations sociales de l'époque étaient les éléments marquants qui devaient être présents dans la littérature.

C'est à partir de cette notion de "temps singulier" que Baudelaire va développer ses idées sur la modernité. Dans ses commentaires sur le Salon de 1846, il admet déjà que l'esprit romantique est le plus actuel: "Chaque siècle, chaque peuple ayant possédé l'expression de sa beauté et de sa morale, – si l'on veut entendre par romantisme l'expression la plus récente et la plus moderne de la beauté, – le grand artiste sera donc, – pour le critique raisonnable et passionné, – celui qui unira à la condition demandée ci-dessus, la naïveté, – le plus de romantisme possible... Pour moi, le romantisme est l'expression la plus récente, la plus actuelle du beau... Qui dit romantisme dit art moderne, – c'est-à-dire intimité, spiritualité, couleur, aspiration vers l'infini, exprimées par tous les moyens que contiennent les arts".¹⁶³

Plus tard (1863), dans un texte sur Constantin Guys, il la définit ainsi: "La modernité, c'est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel et l'immuable... Cet élément transitoire, fugitif, dont les métamorphoses sont si fréquentes, vous n'avez pas le droit de le mépriser ou de vous en passer. En le supprimant, vous tombez forcément dans le vide d'une beauté abstraite et indénissable, comme celle de l'unique femme avant le premier péché... En un mot, pour que toute modernité soit digne de devenir antiquité, il faut que la beauté mystérieuse que la vie humaine y met involontairement en ait été extraite... Malheur à celui qui étudie dans l'antique autre chose que l'art pur, la logique, la méthode générale! Pour s'y trop plonger, il perd la mémoire du

¹⁶² *Racine et Shakspeare*, Librairie Hatier, Paris, 1825, p. 23.

¹⁶³ *Salon de 1846*, Collections Littertura.com, pp. 7 et 8.

présent; il abdique la valeur et les privilèges fournis par la circonstance; car presque toute notre originalité vient de l'estampille que le temps imprime à nos sensations".¹⁶⁴

Par conséquent, la perception et la compréhension du temps présent – de ce qui est éphémère et circonstanciel – constituent le facteur prépondérant de la modernité, quelque chose que l'artiste ne peut apprendre du passé. Celui-ci est utile et nécessaire en tant que méthode générale, mais le contemporain se réalise, en fait, dans la "beauté présente", à condition que la beauté soit considérée comme un critère et un objectif à atteindre. La beauté éternelle (les principes généraux et communs de l'art) se complète avec la beauté moderne, avec les valeurs de l'actualité, avec la capacité imaginative des artistes vivants. Et de ce manque naît le "drame de la modernité", qui sont les difficultés et le risque d'exprimer la beauté présente, en rejetant l'histoire et la mémoire accumulée. En d'autres termes, le drame vécu par la modernité de la fin du XIXe siècle, qui a influencé celle du XXe siècle, consiste non seulement à opposer l'innovation à la répétition, mais aussi à comparer et à remplacer le passé par un présent absolument nouveau, ce qui ne garantit pas en soi la qualité de l'œuvre artistique. Ces antithèses se retrouvent dans l'œuvre de Baudelaire et dans ses idiosyncrasies face au monde moderne – industriel, de masse, excessivement matérialiste et utilitaire – par lequel il se sentait attiré, non sans une aversion avouée.

Contrairement à Swift, le poète nicaraguayen Rubén Darío, en tant que critique, a attribué au terme modernisme l'idée de renouveau et d'affirmation littéraire (nationaliste), conçue par des écrivains latino-américains, bien que sous l'influence du symbolisme français. Outre Darío lui-même, cette qualification s'appliquait à des auteurs tels que Ricardo Contreras, José Martí, Manuel Nájera, Leopoldo Lugones ou Guillermo Valencia. Cette appellation, parallèlement à celle de symbolisme, étendue à divers auteurs de langue espagnole, a même été adoptée volontairement, comme par Ramón de Valle-Inclán, qui se disait moderniste parce qu'il luttait pour un style personnel, non imitatif, car "s'il existe en littérature quelque chose qui puisse s'appeler modernisme, c'est certainement

¹⁶⁴ *Le Peintre de la vie moderne*, Collections Litteratura.com, p. 11.

un fort désir de personnalité" (cité par Max Ureña – *Brève histoire du modernisme*).

Mais ce caractère hispanique du modernisme n'a pas empêché qu'il soit perçu de manière plus large. Même si la génération espagnole de 98 se voulait moderniste (à l'exception d'Unamuno), l'opinion d'Isaac Goldberg (*Études sur la littérature hispano-américaine*), était déjà, en 1920, que ce phénomène ne se limitait pas aux écrivains castillans et ibéro-américains de la fin du XIXe et du début du XXe siècle, mais qu'il s'agissait d'un aspect de l'esprit qui s'était répandu dans tout l'Occident.

À la même époque où la notion de modernité se répandait dans la littérature hispanique, les littératures française, germanique et scandinave étaient analysées sous le même angle. Ainsi, par exemple, les auteurs naturalistes et réalistes ont été traités par l'éminent critique danois Georg Brandes, qui fait référence à Bjornson, Zola, Tolstoï, Ibsen, Strindberg, Büchner, Knut Hamsun, ainsi que Kierkegaard et Nietzsche (ensemble de textes qui composent, en six volumes, *Les principaux courants de la littérature européenne du XIXe siècle – 1872-1890*). Il fut suivi par l'Autrichien Hermann Bahr dans la série *Pour la critique du moderne* (1890-1891). Simultanément, cependant (comme déjà mentionné), le symbolisme gagnait également cette appellation, même s'il avait plutôt une préférence pour les manifestations plus subjectives de l'inconscient, les vibrations occultes de l'âme ou l'hermétisme des images. Outre Baudelaire, Verlaine, Mallarmé, Rilke, Stefan George ou le Russe Sologub étaient également considérés comme des modernistes. Ce qui a conduit Edmund Wilson à reconnaître la filiation symboliste du modernisme littéraire (*Le Château d'Axe*). Ce "haut modernisme" s'est étendu, pour la plupart des observateurs, de la fin du XIXe siècle au milieu des années 1930, avec des ruptures plus marquées au cours des deux premières décennies du siècle dernier.

La constatation ou la recherche affirmative et incessante de nouvelles vérités et de beautés radicalement différentes (ou du moins d'images et d'objets esthétiques inhabituels) se trouvent au cœur des idées de modernité et de modernisme (les mots peuvent être interchangeables, puisque "le modernisme est essentiellement, comme l'ont compris ceux qui lui ont donné son nom, la recherche de la modernité" – Federico de Onís, *Martí et le modernisme*). Cela inclut la dénonciation sociopolitique et économique, la révolution sociale, la

décadence qui a suivi l'ascension des masses (environnement dans lequel même un cheval de course peut être qualifié de "génial", comme l'a révélé Robert Musil dans *L'Homme sans qualités*), l'expérimentation et l'invention formelles (voire la déformation esthétique), les récits de faits ou d'événements qui se succèdent sans lien apparent entre eux, le caractère anodin mais hautement illusoire des espoirs, représentés de manière tragicomique, ou encore l'incertitude quant à la possibilité d'une communication humaine, ordinaire ou artistique.

Une critique constante et l'autodénégation seraient encore indispensables à la compréhension de la modernité ou du modernisme, selon Octavio Paz. Le poète et critique rappelle que "le moderne ne se caractérise pas seulement par sa nouveauté, mais aussi par son hétérogénéité. L'ancienne tradition était toujours la même, la moderne (tradition) est toujours différente... Le moderne n'est pas la continuité du passé dans le présent, et aujourd'hui n'est pas le fils d'hier; ils sont rupture et négation. Le moderne est autosuffisant; chaque fois qu'il apparaît, il fonde sa propre tradition... L'art et la poésie de notre temps vivent de la modernité et y meurent... La nouveauté du XVIII^e siècle n'était ni critique ni négation du traditionnel. Au contraire, elle affirmait sa continuité... Pour trouver cette étrange alliance entre l'esthétique de la surprise et celle de la négation, il faut arriver à la fin du XVIII^e siècle, au début de l'ère moderne. Depuis sa naissance, la modernité est une passion critique et est donc une double négation, en tant que critique et en tant que passion, tant des géométries classiques que des labyrinthes baroques. Passion vertigineuse, car elle culmine avec la négation d'elle-même: la modernité est une sorte d'autodestruction créatrice... étrangement controversée et activement opposée... la négation de tous les principes est son principe".¹⁶⁵

Des raisons suffisantes pour que nous ayons, par exemple chez Pirandello, la fluidité de l'identité personnelle, des limites entre réalité et fiction, entre vérité et illusion. Des contradictions qui restent floues dans le jeu du « *così è se vi pare* » (ainsi est-il si vous le pensez). Que Gide ait assumé l'hédonisme, l'"acte gratuit", l'immoralisme ou le refus de l'éducation traditionnelle comme fondements de la liberté contemporaine. Rappelons-nous Joyce et son exploration

¹⁶⁵ *Los Hijos del Limo*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1990, pp. 18 à 22.

multilinguistique, en métamorphose permanente, l'accommodation des faits et des objets à l'intériorité de la conscience, conduisant à la décomposition de l'aventure épique (Ulysse), c'est-à-dire à sa réduction à l'expérience privée, dépolitisée et désenchantée du monde. Ou encore Proust se déversant dans les labyrinthes complexes de la mémoire et de la sensibilité physique, aux traits autobiographiques, à la recherche d'un sens à sa vie personnelle.

The Waste Land, de T.S. Eliot, est généralement considéré comme l'un des jalons de l'écriture moderniste, ce qui a conduit William Carlos Williams à qualifier plus tard cette œuvre (de 1922) de "bombe atomique" lancée sur la scène poétique anglophone. Le poème contient de nombreuses techniques associées au mouvement, telles que l'utilisation du collage et de la disjonction, le vers libre, une impersonnalité opposée aux sentiments effusifs, ainsi que des références constantes, dans son cas personnel, à la haute culture.

Ce dilemme permanent de l'esprit, qui s'est installé dans le mode de vie, la mentalité et les relations sociales, a imprégné l'œuvre artistique, la création esthétique, la rendant plus individuelle que jamais. Le "style de l'époque" s'est évanoui, ce qui signifie également que l'absence d'un environnement et d'une conception poétique communs est devenue la caractéristique de cette période. En conséquence, la modernité esthétique s'est manifestée, de préférence, dans le pluralisme des individualités, au milieu d'antagonismes immédiats, dans un flux ininterrompu d'œuvres complètes en elles-mêmes et sans référence à des modèles ou à des règles, à une mémoire à laquelle elles voudraient se référer, sauf dans les cas d'ironie et de parodie.

Post – un préfixe à usages multiples

Les termes postmodernité ou postmodernisme ont commencé à être utilisés par l'historien Arnold Toynbee (dans le huitième volume de *A Study of History*, 1954) et par des critiques et poètes américains de l'après-guerre – comme les commentaires de Randall Jarell sur Robert Lowell et son œuvre, alors récent, *Lord Weary's Castle* (1946) – et par le poète américain Charles Olson.

Pour Toynbee, la postmodernité marquait une rupture avec les valeurs et perspectives les plus chères inaugurées par l'humanisme de la Renaissance et amplifiées par les Lumières du XIXe siècle: la prédominance de la raison, le

dépassement des états de belligérance, la liberté politique, les progrès scientifiques et technologiques, le développement ou l'égalité sociale. La nouvelle période instaurait une mentalité et des relations politico-économiques dans lesquelles la nature et la vie sociale étaient désormais considérées comme des manifestations du hasard, de l'irrationalité, du relativisme ou de l'indétermination. À cela contribuaient une société et une culture de masse paradoxalement individualistes, intoxiquées par les communications et les appels matérialistes, qui intégraient des désordres fonctionnels permanents. Une époque de problèmes, chargée de symptômes de destruction ou de désintégration des espoirs que la civilisation occidentale avait créés, au prix de conflits et de dépassements cycliques. Toynbee, bien qu'il ne suivît pas les mêmes chemins que Spengler, aboutissait finalement aux mêmes perspectives sombres de décadence.

À l'opposé, Olson, dans une lettre à son ami Robert Creely (9/08/1951), affirme avec enthousiasme: "Je suis amené à cette idée: le monde postmoderne a été façonné par deux événements antérieurs, les voyages de découverte des XVe et XVIe siècles, qui ont fait de la Terre entière une quantité connue, et le développement de la machine au XIXe siècle". Plus loin, dans un essai intitulé *Additional Prose*, il affirme que "Les actes d'écriture que je considère comme pertinents pour le présent travail sont (I) ceux d'Homère en arrière, et non en avant; et (II) ceux de Melville en avant, en particulier lui-même, Dostoïevski, Rimbaud et Lawrence. Ce sont les hommes modernes qui ont conçu ce dans quoi nous nous trouvons, qui ont brisé le charme... Ils ont fait avancer les hommes vers le postmoderne, le post-humaniste, le post-historique, le présent vivant, la Belle Chose".¹⁶⁶

L'argumentation d'Olson est plus que discutable, car elle révèle une idiosyncrasie étroite dans la sélection des auteurs et un manque de profondeur historique. Elle sert uniquement à indiquer, chronologiquement, l'utilisation de cette notion dont il est question ici.

¹⁶⁶ "The writing acts which I find bear upon the present job are (I) from Homer back, not forward; and (II) from Melville on, particularly himself, Dostoevsky, Rimbaud and Lawrence. These are the modern men who projected what we are in, who broke the spell... They put the men forward into the post-modern, the post-humanist, the post historic, the going live present, the Beautiful Thing". Ed. George Butterick, 1974, p. 40.

Wright Mills (*L'imagination sociologique*, 1959) a également utilisé ce terme dans un sens péjoratif, comparant les tendances sociopolitiques de son époque à "l'âge des ténèbres", qui succédait à la clarté antique. Selon lui, tant le socialisme que le libéralisme avaient sapé l'union nécessaire entre liberté et raison.

Mais la diffusion du terme et la tentative de lui donner un cadre théorique plus cohérent, qui admettrait ou non un caractère original, sont parties du domaine architectural dans les années 1970.¹⁶⁷ Des personnalités telles que Charles Jencks (*Le langage de l'architecture postmoderne, Architecture actuelle*), Robert Venturi (*Apprendre de Las Vegas, Complexité et contradiction en architecture*) ou Paolo Portoghesi (*Après l'architecture moderne*) ont critiqué certains aspects de l'esthétique constructive de la première moitié du siècle, notamment les suivants: le déni du passé de la ville, c'est-à-dire de sa mémoire architecturale et de ses symboles particuliers; l'excès de planification et de fonctionnalisme ou la préférence pour des conceptions uniquement rationalistes, qui ont imposé des barrières supplémentaires à la coexistence spontanée et à la complexité de la vie sociale quotidienne; l'utopie non réalisée de villes sans hiérarchies; l'adoption de visions et de formes différenciées qui tiennent à nouveau compte des aspects esthétiques et culturels.

Selon ces auteurs, des architectes tels que Sullivan, Wright, Gropius, Le Corbusier ou Niemeyer ont conçu des espaces nettement différents du tissu urbain existant jusqu'alors, qu'ils considéraient comme dépassé, dégénéré ou dégradé. Mais ce faisant, ils ont imposé la logique pure de configurations trop artificielles et rationalistes. Selon Portoghesi, par exemple, l'attitude la plus sensée serait peut-être d'accepter le fait que l'architecture moderne, en tant que style d'une époque, en tant qu'expression d'une civilisation technologique en plein essor, s'est épuisée et qu'une civilisation qui souhaite véritablement réparer la rupture des équilibres écologiques et mettre fin à l'appauvrissement des ressources matérielles ne peut se permettre de continuer à construire selon ces méthodes et ces idées. Toujours selon l'architecte, un bâtiment moderne, après trente ou quarante ans, est déjà décrépit, contrairement aux bâtiments anciens, en pierre ou en maçonnerie.

¹⁶⁷ Un article publié par Charles Jencks dans le magazine Architectural Association Quarterly, daté de 1975, s'intitule déjà The Rise of Post-Modern Architecture (L'essor de l'architecture postmoderne).

À tel point que Charles Jencks date le début du mouvement postmoderne en architecture au 15 juillet 1972, jour où le quartier résidentiel de Pruitt-Igoe, à Saint-Louis, dans le Missouri, conçu par Minoru Yamasaki selon les préceptes du mouvement moderniste dans les années 1950, a été démoli. Le quartier avait alors été jugé "inhabitable", précisément en raison de la rigidité de ses principes directeurs, de l'incroyable densité des logements et du caractère impersonnel ou aliénant des caractéristiques architecturales utilisées.

Bien que les postmodernes n'aient pas rejeté les contributions formelles des modernes, le passé a commencé à être exploité dans le but de redonner vie ou de réutiliser de manière fonctionnelle les anciens bâtiments, entrepôts et usines abandonnés. Outre les questions financières en jeu (agir dans des zones dévalorisées et moins chères), les postmodernes ont alors imprimé une dualité des codes architecturaux, de sorte qu'il n'est plus possible de parler d'un style bien défini ou constitué, mais d'une pluralité de facettes ou de conceptions: "la condition postmoderne a été un moment magique, où des phénomènes apparemment discordants (ont été) dotés d'un noyau commun" ¹⁶⁸ – c'est-à-dire le refus des normes modernes.

À titre d'exemple, pour Robert Venturi, qui avait Las Vegas comme paradigme, l'architecture ne pouvait plus se baser sur la pureté de la forme géométrique, défendue par le modernisme, mais sur la contamination par l'histoire, le monde populaire et la consommation. Et l'histoire pouvait être utilisée comme une citation libre, hors contexte, exaltant l'éclectisme, la décoration, le kitsch et l'art pop, les réalités actuelles et immédiates de la vie urbaine quotidienne, telles que les centres commerciaux (shoppings centers), les centres d'affaires (business centers), les chaînes de restauration rapide, les zones de loisirs, l'utilisation de l'automobile et les junkspaces (déchets accumulés et ainsi nommés par un autre architecte, d'une génération postérieure, Rem Koolhaas).

Pour Jencks, l'éclectisme, la liberté ou les attitudes sans compromis sont précisément des attributs non seulement innovants, mais aussi souhaitables: "C'est une époque où aucune orthodoxie ne peut être adoptée sans contrainte et ironie, car toutes les traditions semblent avoir leur validité. Ce fait est en partie la

¹⁶⁸ Pisani, M., *Architettura e politica*, "Dialogo con Paolo Portoghesi per comprendere l'architettura", Officina Edizione, Roma, 1989, pg. 277.

conséquence de ce qu'on appelle l'explosion de l'information, l'avènement de la connaissance organisée, des communications mondiales et de la cybernétique... Le pluralisme, l'isme de notre époque, est le grand problème et la grande opportunité: lorsque chaque homme devient cosmopolite et chaque femme un individu libéré, la confusion et l'anxiété deviennent les états d'esprit dominants, et l'*Ersatz*,¹⁶⁹ une forme courante de culture de masse... le postmoderniste serait souvent perdu et plein de regrets, mais accomplirait parfois la grande promesse d'une culture pluraliste".¹⁷⁰

Dans *The Postmodern Turn*,¹⁷¹ Ihab Hassan se demande s'il est possible de percevoir un phénomène culturel - partant du monde artistique et s'étendant aux autres instances sociales et culturelles - qui doit être différencié, dans la société occidentale, de ce qu'on a convenu d'appeler le modernisme (dans ce cas, grosso modo, le dernier tiers du XIXe siècle et la première moitié du XXe siècle), et comment cette tendance se rapporte aux modes antérieures et déjà consacrées. Au départ, on constate que le mot "postmodernisme" évoque ce que l'on souhaite dépasser, ce qui n'était pas le cas avec les appellations précédentes des styles artistiques (gothique, classique, baroque, néoclassique, romantique, moderne) et qui connoterait une certaine décadence qualitative. En comparant certaines caractéristiques de la création artistique, du mode de vie et de la vision du monde des deux époques, Hassan suggère les différences et même les oppositions suivantes: dans le modernisme, la forme conjonctive et fermée, l'œuvre achevée ; dans le postmodernisme, l'antiform ou forme disjonctive, inachevée; totalisation X performance, ou rendement, et processus; finalisme et rationalité X jeu et hasard; domination X anarchie; profondeur X superficialité; grandes narrations X petites histoires et antinarratives; détermination X indétermination; transcendance X immanence, construction X déconstruction. Bien que ces dichotomies puissent varier en degré et selon le domaine auquel elles se réfèrent, la tendance à l'indétermination serait la plus évidente. Et l'indétermination engloberait: l'ambiguïté, la discontinuité, l'hétérodoxie, le pluralisme, le hasard, la révolte, la perversion, la déformation, la décomposition.

¹⁶⁹ Ce qui remplace ou compense.

¹⁷⁰ *What's Post-Modernism?*, Academy Editions, Londres, 1996, pp. 7 e 8.

¹⁷¹ *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*, Ohio State University Press, 1987.

Et en outre, l'ironie et la rupture. Tous ces signes ont pénétré et s'imposé dans les discours de la société occidentale contemporaine, dans ses différents domaines ou sphères.

Le choix du jeu des codes, de l'ambiguïté et de la simultanéité des formes et des intentions, a donné naissance à une esthétique, une catégorie spirituelle à la fois généralisée et insaisissable, c'est-à-dire capable de cohabiter et d'entremêler les différences entre la haute culture et la culture de masse (le kitsch, le populaire télévisuel ou cinématographique), la création spirituelle et la rentabilité financière qui découle du populisme, réinterprétant le passé de différentes manières: dans les qualités d'une attitude sceptique et ironiquement nostalgique, d'un souvenir oblique, d'une source de récréation opportuniste ou simplement d'une parodie comique. Comme le passé et les traditions ont déjà été entièrement reniés par les avant-gardes modernes, le postmodernisme constitue le moment où, selon Umberto Eco, "on ne peut aller plus loin, car il a déjà produit un métalangage qui parle de ses textes impossibles (art conceptuel). La réponse postmoderne à la modernité consiste à reconnaître que, puisque le passé ne peut être détruit – sa destruction conduit au silence –, il ne reste plus qu'à le revisiter, avec ironie, sans naïveté".¹⁷²

Ce commentaire d'Eco s'inscrit dans les explications qu'il a ajoutées à l'élaboration du roman *Le Nom de la rose*, un texte lui-même inspiré de diverses "citations", telles qu'Aristote, le rigorisme chrétien de Bernard de Clairvaux, des passages tirés du *Zadig* de Voltaire, de la bibliothèque de Borges ou des incursions dans la sémiotique moderne, traités sous l'angle d'une intrigue policière. Ainsi, les moyens les plus couramment utilisés par l'art postmoderne sont les allusions transposées ou déformées, la refonte de matériaux et de thèmes temporellement divers, la coexistence ludique de formes et de styles passés ou, en résumé, la transparence d'un caractère hybride, y compris dans ses niveaux de signification.

Contrairement à d'autres époques, où les poétiques (créations artistiques) respectives se présentaient comme des ordres ou des sensibilités relativement homogènes, distinctes et propositives, le postmodernisme évolue de manière

¹⁷² Umberto Eco, *Postille a "Il Nome de la Rosa"*, Il post-moderno, l'ironia, il piacevole, 1984, disponible sur docenti.unimc.it/giovanni.giri, pg. 611.

fluide. D'où également l'"impureté", considérée comme l'essence de l'esthétique postmoderne, selon l'essayiste Guy Scarpetta, qui inclut le scepticisme ou l'anti-utopisme de personnalités telles que Samuel Beckett et Milan Kundera. Contrairement aux premiers modernes du siècle, dont le drapeau commun était celui de la "mort de l'art", mais pour qu'il renaisse en toute confiance, les postmodernes se débarrassent des illusions et, lorsqu'ils créent, ils le font à partir de la "mort de l'art". Ils préfèrent dénoncer la cruauté moderne, le découragement ou la dérision. Dans une veine similaire, Clement Greenberg oppose le moderne au postmoderne de la manière suivante: en peinture, le haut modernisme se serait exprimé comme un effort continu pour faire face au déclin des normes esthétiques menacées par la démocratisation (popularisation) de la culture et par l'industrialisation (La notion de postmoderne). Le postmodernisme, quant à lui, représenterait le mauvais goût commercial, déguisé en progrès et en sophistication, qui détruit, de manière presque imperceptible, l'intégrité spirituelle de l'art.

La "contre-culture" beatnik et la génération existentialiste de l'après-guerre, le pop art, les manifestations de happening, la culture d'une sensibilité "vitale" ou hédoniste (sexe, drogues et rock'n'roll) pratiquée par la jeunesse, la contestation de toutes les formes institutionnelles hiérarchisées ou élitistes (révolte étudiante de 1968) ont proclamé, ensemble, une rébellion permanente de la subjectivité, l'effacement des limites entre l'art et la vie, méprisant les attitudes de contemplation esthétique et de discipline intellectuelle au profit d'une culture narcissique de masse. En raison des technologies, l'instantanéité, la vitesse, la production et la consommation croissantes et immédiates, l'excès de déchets qui en résulte, la surabondance d'informations et les expériences plus virtuelles que réelles ont fini par prédominer.

Dans le passé, les modernes de l'époque n'appréciaient pas toujours la culture contemporaine, la considérant comme pauvre et décadente, voire néfaste car elle inversait les valeurs du monde. Il s'agit du thème du "monde à l'envers", que l'on retrouve par exemple dans ce poème goliard: "L'étude fleurissait autrefois, / aujourd'hui devenue ennuyeuse; / le savoir avait alors de la vigueur / mais aujourd'hui, c'est le ludique qui prévaut. / La ruse des jeunes / se répand dans le temps / et par malveillance / exclut la sagesse. / Au cours des siècles passés / les disciples étaient rarement autorisés / à se reposer de leurs études à

l'âge de 90 ans. / Aujourd'hui, des enfants de dix ans / libérés de ce joug / se donnent des airs de maîtres".¹⁷³ Dans le monde moderne, c'est-à-dire le temps présent, l'ignorance de la foule est plus appréciée que la sagesse de quelques-uns, les insensés dirigent la majorité, les pauvres soutiennent les riches, les jeunes soumettent les anciens et même la nature inverse les attributs de ses créatures. C'est ce qu'écrivait Théophile de Viau au début du XVII^e siècle: "Ce ruisseau remonte a sa source; / Un boeuf gravit sur un clocher; / Le sang coule de ce rocher; / Un aspic s'accouple d'une ourse; / Sur le haut d'une vieille tour / Un serpent deschire um vautour; / Le feu brusle dedans la glace; / Le soleil est devenu noir; / Je voy la lune qui va cheoir; / Cet arbre est sorty de sa place".

Dans les années 1970, la notion de postmodernité a également fait son apparition dans les domaines de la philosophie et de l'herméneutique culturelle grâce à certains auteurs, parmi lesquels Jean-François Lyotard, en France, et Gianni Vattimo, en Italie.

Dans ses ouvrages *La Condition postmoderne* (1979) et *La Postmodernité expliquée aux enfants* (1986), Lyotard distingue deux types de savoir: l'un formulé par le discours scientifique, nécessairement dénotatif et soumis à des critères d'expérimentation et de vérification, et les autres, élaborés et diffusés par les récits ou les métarécits – idéologies, philosophies, mythes, textes littéraires, propagandistes, savoirs populaires et traditions, etc., dont la fonction est de donner un soutien théorique aux pratiques morales, sociales et politiques. Ces récits, cependant, ne se légitiment pas dans le but d'affirmer et de valider la vérité qu'ils proposent, c'est-à-dire qu'ils ne se soumettent pas à la vérification des preuves. Mais ils constituent avant tout des jeux de langage. Et le projet culturel de la modernité et ses métarécits reposaient tous sur l'hypothèse d'une finalité rédemptrice de l'humanité dans son histoire: depuis le catholicisme (renouveau de la vie dans un état spirituel), en passant par les Lumières (supplantation de la minorité intellectuelle et progrès continu), le hégélianisme (émancipation de l'aliénation de l'Esprit), le marxisme (extinction des classes sociales, émancipation de l'État et du travail), le capitalisme (surmonter la

¹⁷³ Florebat olim Studium / Nunc vertitur in tedium; / Iam scire diu vigit, / Sed ludere prevaluit. / Iam pueris astutia / Contingit ante tempora, / Qui per malevolentiam / Excludunt sapientiam. / Sed retro actis seculis / Vix licuit discipulis / Tandem nonagenarium / Quiescere post Studium. / At nunc decennes pueri / Decusso iugo liberi / Se nunc magistrus iactant.

pauvreté par les forces du marché). Et toutes ont perdu non seulement leur force ou leur légitimité, mais aussi leur validité au fil du temps. C'est comme si aucun discours, même scientifique, ne pouvait justifier ses propres fondements. Selon les mots de l'auteur, "Avant tout, elle (la science) ne peut plus se légitimer elle-même comme le supposait la spéculation. Dans cette dissémination des jeux de langage, c'est le sujet social lui-même qui semble se dissoudre. Le lien social est le langage, mais il n'est pas constitué d'une seule fibre. C'est une trame dans laquelle se croisent au moins deux types, en réalité un nombre indéterminé de jeux de langage... La nostalgie même du récit perdu a disparu pour la plupart des gens. Il ne s'ensuit nullement qu'elles soient vouées à la barbarie. Ce qui les en empêche, c'est qu'elles savent que la légitimation ne peut venir d'ailleurs que de leur pratique du langage et de leur interaction communicative. Face à toute autre croyance, la science qui ironise (sourit dans sa barbe) leur a enseigné la dure sobriété du réalisme".¹⁷⁴

Ainsi, les différends ou conflits d'intérêts entre les acteurs sociaux ne peuvent plus s'appuyer sur des critères reconnus comme uniques et universels, en l'absence de critères applicables simultanément aux deux arguments, seul un accord spécifique entre les parties étant alors possible. Enfin, le stockage, le traitement et la diffusion des informations, subordonnés à l'informatique et actuellement réalisés par des machines et des systèmes de communication, modifient sensiblement et de manière irréversible la condition dans laquelle apparaît et se propage la connaissance. Ainsi, l'ancien principe qui liait l'acquisition du savoir à la formation (*Bildung*), c'est-à-dire à une éducation progressive de l'esprit, perdra de son importance et tombera probablement en désuétude. Tout dépendra de la manière dont les producteurs de technologies de l'information et les consommateurs (qui les utilisent de manière immédiate, pratique et quotidienne) maintiendront leurs relations, qui sont encore principalement économiques.

Vattimo, quant à lui, soutient qu'il existe deux types de pensée: l'une dite "forte", caractéristique de la tradition occidentale moderne, rationaliste, universaliste, homogène et impositive (empirisme, idéalisme, illuminisme, marxisme, etc.), c'est-à-dire dotée de "concepts régents [...] tels que l'idée d'une

¹⁷⁴ *O Pós-Moderno*, José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1988, pp. 73 et 74.

totalité du monde, d'un sens unitaire de l'histoire, d'un sujet autocentré"¹⁷⁵ et une autre, diamétralement opposée, dite "faible" (*pensiero debole*), qui s'y oppose à partir des figures de Nietzsche et de Heidegger. De ce dernier, nous pouvons rappeler que l'idée de l'Homme (*Dasein*) est avant tout celle d'une substance projetée dans l'errance et la dérive. Ne concevant plus l'homme et l'être comme des structures stables ou aux caractéristiques régulières, mais comme des entités faibles, fluides, transitoires, en constante évolution, nous serions tous dépendants d'interprétations et d'échanges occasionnels ou temporels d'ordre linguistique. Par conséquent, la vérité se trouve également sapée dans ses revendications de validité et de stabilité, tout comme les principes éthiques et leur compréhension métaphysique, celle qui se situe au-dessus des cultures et des époques. En d'autres termes, selon le philosophe italien, la vérité "n'est ni métaphysique, ni logique, ni normative, mais avant tout rhétorique",¹⁷⁶ dialogique, construite à travers une herméneutique. Or, si l'on accepte l'idée qu'il n'y a ni faits ni préceptes moraux, mais seulement des interprétations, tout peut être justifié ou revendiqué par ce même relativisme et par un récit ou un discours persuasif, capable de convaincre *ad hoc*. Cette équivalence substantielle empêche tout critère permettant de distinguer le vrai du faux, le juste de l'injuste, le moral de l'immoral, voire même la beauté de la laideur. Il s'agit d'un véritable court-circuit entre l'éthique, l'intellect (la connaissance) et la pensée (la conception), dans la mesure où la vision postmoderne se caractérise par un renoncement aux systèmes intellectuels tendant vers une certitude cohérente et intégrale, déjà considérés comme les produits d'une métaphysique en déclin. Adopter uniquement le relativisme des interprétations subjectives et des groupes (sur les réseaux sociaux), c'est laisser se cristalliser une myriade de valeurs, d'opinions et de messages les plus divers possibles, d'ordre économique, publicitaire, politico-idéologique ou religieux, sans qu'aucun d'entre eux n'ait droit à une autorité jugée solide et incontestable, même s'ils sont suivis et acceptés sans réflexion dans la vie sociale.

L'analyse initiale qu'un autre penseur, Zigmunt Baumann, fait du terme culture dans son essai "La Culture dans le Monde Liquide Moderne" (se basant sur

¹⁷⁵ Gianni Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in *Il Pensiero debole*, Feltrinelli, Roma, 1983, p. 18.

¹⁷⁶ Idem, p. 25.

Pierre Bourdieu) est remplie de préjugés populistes contre la haute culture et d'un réductionnisme historique inexplicable. Pourtant, l'auteur ne manque pas de mentionner une caractéristique importante qui prolonge l'observation de Marx et d'Engels sur la transformation de tout en marchandise dans le milieu capitaliste (Tout ce qui est solide et majestueux s'évapore dans l'air, tout ce qui est sacré se profane¹⁷⁷), surtout quand nous sommes à un stade aussi avancé d'industrialisation informatisée et de circulation immédiate des capitaux: "J'utilise ici l'expression 'modernité liquide' pour désigner le format actuel de la condition moderne, décrite par d'autres auteurs comme 'post-modernité', 'modernité tardive', 'seconde modernité' ou 'hypermodernité'. Ce qui rend 'liquide' la modernité, et ainsi justifie le choix du nom, c'est sa 'modernisation' compulsive et obsessionnelle, capable de se propulser et d'intensifier elle-même, en conséquence de quoi, comme pour les liquides, aucune des formes consécutives de la vie sociale est capable de maintenir son apparence pendant longtemps. 'Dissoudre tout ce qui est solide' a été la caractéristique innée et déterminante de la forme de vie moderne depuis le début; mais aujourd'hui, contrairement à hier, les formes dissoutes ne doivent pas être remplacées (et ne le sont pas) par d'autres formes solides - considérées comme 'perfectionnées', dans le sens qu'elles sont encore plus solides et 'permanentes' que les précédentes et donc même plus résistantes à la liquéfaction. Au lieu des formes fondues et donc inconstantes, en apparaissent d'autres, non moins - sinon plus - susceptibles de fondre et donc aussi inconstantes... La modernité liquide est l'arène d'une bataille constante et mortelle menée contre tout type de paradigme - et, en fait, contre tous les dispositifs homéostatiques qui servent le conformisme et la routine, c'est-à-dire qui imposent la monotonie et maintiennent la prévisibilité".¹⁷⁸

Sans qu'il y ait une relation directe avec le sujet ici discuté, il faut cependant tenir compte d'un avertissement qui me semble assez clair et sensé de Leo Strauss, contenu dans son essai *Droit naturel et histoire*: "Quand nous nous rendons compte que nos principes de base n'ont d'autre appui que notre choix aveugle, nous ne pouvons plus, en tant qu'êtres rationnels, y croire. Nous ne

¹⁷⁷ *Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht*, Manifest der Kommunistischen Partei.

¹⁷⁸ Zahar Editora, 2013, disponible sur LeLivros.site, pp. 11 e 12.

pouvons plus agir contre eux. Nous ne pouvons plus vivre comme des êtres rationnels. Pour vivre, il est nécessaire de faire taire la voix facilement silencieuse de la raison, celle qui nous dit que nos principes fondamentaux n'ont d'autre soutien que notre préférence ou choix aveugle, et qu'ils sont donc aussi bons ou aussi mauvais que tout autre principe. Plus nous cultivons le nihilisme, moins nous sommes capables d'être membres de n'importe quelle 'culture' intégrée. La conséquence pratique inévitable du nihilisme est l'obscurantisme fanatique".¹⁷⁹

Au milieu de ce dédoublement des visions ou de la pensée postmoderne, il faut encore mentionner l'analyse que Foucault propose dans *Les Mots et les Choses* quant à la nécessité pour la philosophie de s'écarter du biais anthropologique, à la recherche d'une ontologie pure. Cette sortie ou déracinement de l'anthropologie aurait été annoncé par Nietzsche à travers la philologie, indiquant ainsi qu'il est fondamental d'étudier les pratiques discursives, les formes et les intentions du langage. Elles sont en fait les constituants permanents de l'homme, et il est un produit de cette structure préalable et complète, et non la cause de la connaissance ou du savoir : "A tous ceux qui prétendent encore parler de l'homme, de son royaume ou de sa libération, à tous ceux qui se posent encore des questions sur ce qu'est l'homme dans son essence, à tous ceux qui prétendent en partir pour avoir accès à la vérité, à tous ceux qui, en contrepartie, reconduire toute connaissance aux vérités de l'homme lui-même, à tous ceux qui ne veulent pas formaliser sans anthropologiser, qui ne veulent pas mythologiser sans démystifier, qui ne veulent pas penser sans penser immédiatement que c'est l'homme qui pense, à toutes ces formes de réflexion on ne peut opposer un rire philosophique - c'est-à-dire, en quelque sorte, silencieux".¹⁸⁰

Quant au sociologue allemand Robert Kurz, il examine la postmodernité comme échec de la critique sociale, comme désarmement de la capacité à théoriser sur les conflits inévitables de la vie collective. Dans un article intitulé "Philosophie comme Farce", l'auteur dit: "Après que le concept de développement ait perdu depuis longtemps sa fascination, c'est maintenant la

¹⁷⁹ Série de conférences prononcées à l'Université de Chicago en 1949, disponible sur press.uchicago.edu, sans indication de page.

¹⁸⁰ Michel Foucault, *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*, Chapitre IX, O Homem e seus Duplos, Martins Fontes Editora, p. 473.

théorie critique de la société elle-même qui est considérée comme obsolète, non seulement la théorie marxiste, mais la théorie en général... la post-modernité a impliqué tout ce qui dans l'histoire de la modernisation jusqu'à aujourd'hui a été considéré comme théorie avec le soupçon d'un 'but totalitaire' des soi-disant grandes narrations ou grandes théories. On ne veut plus considérer l'ensemble de la société et, pour cela, on rejette les 'grands concepts' en échange du confort de l'indétermination théorique. La théorie critique est remplacée par le jeu intellectuel désintéressé... Au moment où le totalitarisme de l'argent domine comme jamais la réalité, la théorie sociale elle-même est dénoncée comme étant totalitaire dans ses projets... Dans son statut terminal, le système moderne devient donc la première société totalement sans réflexion de l'histoire... Les générations postmodernes ne comprennent plus les concepts de réflexion, qui en quelques années leur semblaient aussi étrangers que le culte des morts de l'Égypte antique".¹⁸¹

Il y a ceux qui insistent, cependant, sur l'idée que le postmodernisme, comme pensée hétérogène et action hétéroclite, aurait comme traits marquants le rejet des différences hiérarchiques et des dichotomies, parce que les valeurs prescriptives ne pouvaient pas être universalisées ni imposées par des structures stratifiées ou inégales. De cette façon, il y aurait eu une réduction des autorités (familiale, éducative, patronale) et, par conséquent, un accroissement des autonomies individuelles, de leur responsabilité et de leur choix moral, ainsi que l'abandon des grands récits de légitimation et de salut collectifs. En même temps, on se serait installé un soupçon permanent sur des revendications de la Raison, de la Vérité ou sur des idées comme celles d'Absolu ou de Transcendance. Ainsi, le post-moderne contiendra une vision du monde plus tolérante, voire permissive, plus relativiste et sceptique que dans les époques passées. Dans les mots de Hottois, "le consensus rationnel avec un objectif universel, présenté comme une nécessité et une obligation fondée sur la raison ou l'essence du langage, est une illusion qui appartient au mythe de la modernité".¹⁸²

¹⁸¹ Caderno Mais, Journal Folha de São Paulo, 09/07/2000.

¹⁸² Gilbert Hottois, *De la Renaissance à la postmodernité*, disponible sur Cairn.info, chapitre 21, pp. 463 à 484.

Cela signifie aussi que la fin des grands récits révèle un désenchantement croissant avec la politique (apoliticisme), et même avec les possibilités du régime démocratique de résoudre de manière satisfaisante les contradictions entre production et équilibre écologique, entre mondialisation et intérêts locaux, entre droits universels et droits spécifiques ou culturels.

Quant aux critiques déjà formulées, elles seraient propres à la postmodernité:

- 1) une absence d'identité et de cohérence tant intellectuelle que morale, c'est-à-dire, tant le mépris pour les expériences et pensées historiques déjà formulées - que nous pourrions qualifier d'érosion culturelle - que l'incapacité de juger et de prescrire avec des fondements éthiques (donc universels);
- 2) la prédominance de préférences irrationnelles et flottantes, basées sur le "goût" et dans les désirs individuels, mais fortement influencés et conduits, de manière contradictoire, par les intérêts des marchés oligopolistiques et de la publicité qui l'accompagne;
- 3) le pur esthétisme et l'hédonisme, caractéristiques d'un monde néoconservateur, satisfait des bienfaits des sociétés développées;
- 4) absence de créativité et d'originalité dans le monde de l'art, conscient que le poids culturel du passé ne peut être égalé ni supplanté, sauf par de nouvelles technologies d'usage domestique et de confort privé;
- 5) uniformité et artificialisme dans le mode de vie, à partir de l'américan way of life, tendance portée aux extrêmes de l'irrationalité par le gigantisme des grandes métropoles, par l'exploitation et la marchandisation abusive de la nature, par le tourisme de masse, générateurs de désordres climatiques, de pollutions variées et ruine de la biodiversité;
- 6) constitue encore une civilisation de masse qui s'est uniformisée culturellement, tant dans le comportement, les intérêts et les perspectives de vie que dans le paysage urbain lui-même (les aspects physiques des aéroports, des centres commerciaux, des chaînes alimentaires et des magasins globalisés, des mêmes produits consommés et des mêmes gadgets utilisés aux quatre coins du monde);
- 7) ce qui prédomine dans la vie quotidienne est la relation entre un écran (de tout appareil) et un réseau, l'"extase de la communication", comme l'a appelé Baudrillard cette époque narcissique et changeante des connexions, du contact télématique, de la contiguïté, du feedback et de l'interface généralisée. Ainsi, la perspective d'un individu autonome et souverain, portée par l'Hellénisme ou l'Illustration, a disparu dans l'enchevêtrement diffus et omniprésent des communications, ce qui en fait une petite pièce de l'engrenage global dont les

contenus peuvent être partiellement ou entièrement faux ou simulés, partiellement ou entièrement vrais, plus futiles que nécessaires, plus indécents que moralement recommandables, plus rudimentaires et grossiers qu'éminents et éclairants. Dans ses mots, "C'est le temps de la miniaturisation, de la télécommande et du microtraitement du temps, des corps et des plaisirs. Il n'y a plus de principe idéal pour ces choses à un niveau supérieur, sur une échelle humaine... avec la communication et l'information, avec l'immanente promiscuité de tous ces réseaux, avec leurs connexions continues, nous sommes maintenant dans une nouvelle forme de schizophrénie. Pas d'hystérie, pas de paranoïa projective proprement dit, mais dans cet état de terreur propre au schizophrène: une proximité de tout, la promiscuité impure de tout ce qui touche, investit et pénètre sans résistance, sans halo de protection".¹⁸³

Aussi en commun, les sociétés nationales, mais également mondialisées, ont progressivement développé depuis le XIXe siècle ce que Ágnes Heller a appelé des "sociétés insatisfaites",¹⁸⁴ c'est-à-dire incapables de freiner ou modérer la création de besoins, de mesures et de produits qui les satisfont (les satisfaisants), générant une avidité permanente, qui alimente le mouvement de ce même cycle ascendant. Dans ces corps sociaux, les besoins se réfèrent à des désirs matériels, corporels et immédiats et aux désirs spirituels, dématérialisés comme ils le sont sur le réseau mondial de l'internet et médiatisés, comme celui de l'autodétermination. Pour conclure, et selon l'autrice, "La société insatisfaite se caractérise par l'expansion des besoins et des désirs... Dans l'époque moderne, ces forces motivantes apparaissent comme une exigence, tant sur le terrain social que politique... En proclamant de telles exigences, les gens traduisent leurs insatisfactions personnelles dans le langage public, dans le langage de la justice et de l'égalité... afin que la distance entre les aspirations et les expériences cesse d'être inaccessible... C'est la fausse conscience qui fait croire aux gens que s'ils obtiennent de plus en plus de choses, et de la célébrité et du pouvoir, ce serait le véritable chemin vers l'autodétermination... C'est de Weber la

¹⁸³ J. Baudrillard, *The Ecstasy of Communication*, 1987, disponible sur ereserve.library, pp. 129 et 132.

¹⁸⁴ Á. Heller e Ferenc Fehér, *Políticas de la postmodernidad*, Chapitre "Sentirse satisfecho en una sociedad insatisfecha", Ediciones Península, Barcelona, 1989, pp. 162, 173, 178.

profonde observation que nous, contrairement à nos ancêtres, ne pouvons pas mourir 'rassasiés de vie'. Nous ne pouvons pas nous rassasier avec l'état du monde, nous ne pouvons pas connaître tout ce que nous voulions connaître, nous ne pouvons pas voir tout ce que nous voulions voir, nous ne pouvons pas faire tout ce que nous voudrions".

Si nous ne sommes jamais satisfaits, nous sommes intempérants et insensés. Et ainsi, tout indique que cette société contemporaine et postmoderne manque de vertus, malgré sa vieillesse dans le monde.