

4 Débats



MARTIN MOREND

Martin Morend est un philosophe-hénologue naxard, un ouvrier de la formule spécialisé en esthétique et, occasionnellement, pour gagner son pain, un vendeur de fromage romand. Alors qu'il finit ses études, il prend soudainement conscience à regret qu'il ne pourra jamais être un bâtonnier et que la vie ici-bas n'est qu'une gigantesque sécrétion de l'Un des néoplatoniciens. Dès lors, il rejoint le collectif d'artistes Sottobosco et travaille non seulement à la rédaction d'un ouvrage de métaphysique, *En piste avec les hypostasies*, mais également à une épopée parodique *L'Impératrice-Fémur*, qui paraîtra, si tout va bien, en 2024. Avant cela, il a remporté le Prix littéraire 2020 de l'Université de Fribourg avec un texte intitulé «En flairant l'indécible» et qu'il a choisi de résumer ainsi: «Il s'agit de l'histoire d'un jeune homme amoureux qui meurt à cause d'un pigeon, d'un doctorant qui traduit des textes écrits par des poulets, mais également de sous-sol, de Plotin, d'astres et de la Providence. C'est une forme d'épopée galactique en un certain sens.»

Cynisme, travail et culture

Aujourd'hui, nous allons nous demander avec **Carole Maigné**, professeure à l'Université de Lausanne, ce qu'est la culture: peut-on la manipuler comme un simple objet parmi d'autres, comme le suggère la «cancel culture»? La travailler comme quelque chose d'externe à nous? **Hugues Poltier**, maître d'enseignement en philosophie, nous offrira une réponse critique à la question qu'on ne peut plus ne pas se poser aujourd'hui: pourquoi travaillons-nous ainsi? Pour gagner sa vie, vraiment? Telle est la question... Et pour finir, l'intervention rutilante du poète et philosophe **Simon Monseu** qui nous expliquera que la philosophie n'est pas là où nous le pensons, et qu'elle est avant tout action et performance: Diogène doit être notre maître, non Platon. Ici, les philosophes écrivent et ne se masturbent plus en public, ce qui, au final, est peut-être une bonne chose. Jugez par vous-même!

Afin de prolonger le moment que vous passerez avec nous aujourd'hui, je vous recommande trois lectures:

D'abord, l'impeccable *Logique des sciences de la culture* du philosophe allemand Ernst Cassirer (1874-1945). Traduit par Jean Carro et Joël Gaubert, Editions du Cerf, 1991.

Et puis, du sociologue Wolfgang Streeck: *Du temps acheté. La crise sans cesse ajournée du capitalisme démocratique*, Gallimard, 2014

Et pour finir en beauté: *Critique de la raison cynique* (Christian Bourgois, 1987) du philosophe-saltimbanque Peter Sloterdijk. ■

Les débats du Temps

Durant tout l'été, nos invités invitent les leurs

Culture, seuil du sens, barbarie

OPINION



CAROLE MAIGNÉ
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE À L'UNIVERSITÉ DE LAUSANNE

Comment définir la culture? est-ce un objet? ou un ensemble d'habitudes? une substance éternelle? une identité? Rien de tout cela et moins elle rentre dans une définition fermée et plus on l'attrape dans sa réalité. Là est le paradoxe... Il est clair qu'on ne s'en débarasse pas: on n'échappe pas à sa culture, même si on peut rompre avec certaines dimensions de cette culture: devenir athée dans une culture très religieuse, devenir une femme émancipée dans une culture patriarcale, devenir tout simplement autre que ce que certains auraient voulu que l'on soit...

Or si on ne s'en débarrasse pas, c'est que la culture n'est pas un contenant, n'est pas une somme d'objets mais un ensemble de significations. Ce n'est pas un grand sac avec des pommes et des poires et des scoubidoues, selon le refrain de la chanson, mais des strates de significations qui me précèdent et me survivront. «L'esprit ne peut pas enlever, comme une peau de serpent, les formes dans lesquelles il vit et existe, dans lesquelles non seulement il pense mais aussi il sent et perçoit, voit et donne forme aux choses» (Cassirer). Ce n'est donc pas une substance: ce n'est pas une entité par soi, c'est un quelque chose qui ne tient que par les relations que les hommes tissent. Le tissu, le tissage définissent bien mieux la culture que toute opération de délimitation, que toute découpe raide et péremptoire. On parle bien de la culture européenne, de la culture indienne, de la culture islamique, etc., mais cela recouvre en fait des entités tout à fait disparates, qui n'ont pas l'homogénéité que ce genre d'appellation leur prête. Il ne

“
MA CULTURE EST
TOUJOURS PLUS VASTE
QUE MOI, PLUS
COMPLEXE QUE JE
NE L'IMAGINE”

s'agit pas de dire que ces désignations ne font pas sens ou n'ont pas un effet, notamment politique: c'est bien ainsi qu'on oppose les cultures, en faisant de la culture une série de cultures antagonistes où chaque culture est mesurée à une idée de la culture qui en serait la norme; toute culture est pourtant une des modalités possibles de la culture en général.

Le cas Oswald Spengler est ici intéressant car il a été lu par des gens aussi différents qu'Adorno ou Jünger. Dans le *Déclin de l'Occident*, l'Occident est une entité commode, sur le modèle du clash des civilisations de Huntington. Un double mouvement est à l'œuvre: à la fois une relativisation de l'histoire européenne face aux autres cultures et une substantialisation de toute culture, chacune chez soi, comme une plante se développe et meurt pour son propre compte. Spengler refuse certes que l'histoire européenne soit la mesure de toute l'histoire de l'humanité, mais son refus obsessionnel de la porosité, du lien, de l'échange, son relativisme exacerbé, stimulé par les débats de l'époque autour du fondement des mathématiques (on oublie trop que Spengler commence son livre par une réflexion sur le nombre, qui devient chez lui indien, arabe, européen, etc.) annihilent le concept même de culture. Ce n'est pas un hasard non plus si ce texte est écrit pendant la Première Guerre mondiale, un texte qui voit dans la guerre à grande échelle le destin et la régénération de la culture occidentale.

Suffit-il de nier une culture pour la faire disparaître ou de nier des objets emblématiques (en quel sens le sont-ils? mieux encore: qui dit qu'ils le sont?) pour nier une culture? Il y a une persistance de toute culture, au-delà des regards que l'on porte sur elle, et même au-delà de la reconnaissance que l'on porte sur elle. Après tout, lire Lévi-Strauss ou Sahlins, c'est se rendre compte que tout existe fort bien ailleurs et autrement, le décentrement le plus radical est peut-être de savoir ces existences autres que j'ignore. L'anthropologie me décentre car elle me fait saisir non seulement la relativité de ma culture mais une relativité que j'ignorais en me croyant centre. Il est possible pourtant que meurt une culture car Les statues meurent aussi: les tropiques tristes de Lévi-Strauss rencontrent ici le film de Resnais et de Marker, interdit pendant dix ans en France pour sa prise de position anticoloniale. Ce qui meurt, c'est la perte que subit l'objet déraciné en passant du culturel originel au musée, de l'Afrique à l'Europe, mais ce qui meurt est une signification puisque justement l'objet reste, il est conservé. La fin du film est une réponse au Malraux du Musée imaginaire: le sens se remet à circuler dans et par la dépossession, les objets au musée ne cessent de dire d'où ils viennent, ne cessent de témoigner de l'arrachement, en se chargeant justement d'une autre signification. Restituer la statue volée et conservée, volée et appropriée, ce n'est pas rendre un objet qui retrouverait une authenticité première, c'est rendre un objet qui a changé de sens et qui va encore changer de sens en étant à nouveau ré-approprié par celui qui le recevra. Il n'y a donc pas tant retour que ré-invention, sur fond d'une sédimentation de l'histoire qui ne peut s'effacer.

Je ne sais jamais tout à fait, à titre individuel, en conscience singulière, ce que recouvre ma culture: elle est toujours plus vaste que moi, plus complexe, plus profonde que je ne l'imagine. Elle me déborde beaucoup plus que je ne la possède: elle ne m'a pas attendu pour être, elle se manifeste dans des traits ou des objets ou des habitudes, mais aucun d'eux ne dépend de moi seul pour se maintenir. Il est bien possible surtout que ma culture soit d'abord culture de ce qui n'est pas moi: un on et un tu qui me précèdent, sans lesquels le sujet ne se constitue pas. En ce sens, ma culture est d'abord une altérité. Si le sujet est bien ce qui surgit à la fin, une fois éduqué, c'est que j'hérite, je suis en dettes, au sens où je reçois avant de rendre à mon tour. La tradition n'est pas ici en soi respectable: elle est là, à chacun de l'investir d'un sens ou non. C'est affirmer ici le sujet: car ma culture fait sens, elle est mienne par appropriation, par reprise de ce qui me déborde au sein de ma singularité. Ma culture suppose justement que je sois sujet à part entière: que je décide, que j'imagine, que j'invente, que je me révolte aussi. Une appropriation n'est pas une soumission, c'est une liberté qui s'exerce, sans que je puisse pour autant faire table rase. Il n'y a pas de virginité d'avant la culture à retrouver, d'authenticité perdue à regagner, l'appropriation est un exercice de négociation, de choix, mais aussi de conflits parfois radicaux. A ce titre, ramener la culture à l'identité est bien curieux: c'est croire au fond que je peux en finir avec l'indétermination, que je pourrais enfin avoir ce que pourtant je ne possède pas, c'est croire que l'on peut cesser de tisser.

Une citation de Walter Benjamin est très souvent reprise: «Il n'est aucun document de culture qui ne soit aussi document de barbarie» tirée de ses thèses sur l'histoire. Une première lecture impose l'idée que toute culture a son envers, son négatif en quelque sorte, sa face cachée, violente et dominatrice. Il y a les vainqueurs et les vaincus des grands récits historiques, les premiers triomphalement brandissent des «biens culturels» pris aux seconds, alors même que ces derniers «ne sont pas nés du seul effort des grands génies qui les créèrent mais en même temps de l'anonyme corvée imposée aux contemporains de ces génies». Une seconde lecture interroge le concept même de temps de la culture: refusant un temps homogène et vide, porté par un progrès béat, une continuité plate, Benjamin interroge tradition et rupture. Tout moment est porteur d'une rupture, qui à la fois ouvre vers l'utopie et vers sa négation, tout présent est un seuil. La culture, une culture, ma culture participent de ce moment qui ne saurait se confondre avec l'air du temps, où le tempo est donné par une économie marchande qui recycle à une vitesse vertigineuse les gestes politiques de rupture, d'autant plus vite qu'ils sont bruyants, transformant en barbarie, notamment celle de l'industrie du luxe, tout ce qu'elle approche. ■



CARTE BLANCHE AU DESSINATEUR
JULIEN PACAUD

Pourquoi

OPINION



HUGUES POLTIER
MAÎTRE D'ENSEIGNEMENT EN
PHILOSOPHIE POLITIQUE À L'UNIVERSITÉ
DE LAUSANNE

Il est demandé: «Pourquoi travaillons-nous?» La question ne va pas de soi. Précisément parce que la réponse semble aller de soi: ne faut-il pas «gagner sa vie»? D'autant que celle-ci contient une part inéliminable de vérité: pour toutes celles d'entre nous nées sans cuiller d'argent dans la bouche – l'écrasante majorité –, l'accès à la marchandise-argent passe par l'emploi rémunéré, salariat ou mandat de prestation. Si schématiquement simplifiée soit-elle, la pyramide de Maslow a sa part de vérité: d'abord les besoins de base, ensuite ceux relevant de la satisfaction de l'imaginaire. Pas sûr que 10% d'entre nous aient vraiment le loisir de se concentrer sur ces derniers. Car le problème de la dépendance au volume d'affaires semble s'imposer comme l'urgence première des indépendants. Les rapports que, comme clients, on peut avoir à ces derniers suggèrent que la «facturabilité» des heures tend à prendre le pas sur la qualité de la prestation rendue. Le niveau des charges régulières, y compris (d'abord?) celles envers les créanciers, est tel qu'assurer un volume minimum de rentrées prime sur toute autre considération. Cette priorité se réduplique tout au long de la chaîne de commandement, avec comme impératif:



Artiste et illustrateur français vivant et travaillant à Paris, Julien Pacaud a été tour à tour

astrophysicien, joueur de snooker international, hypnotiseur et professeur d'espéranto. Il espère

avoir un jour le loisir de se consacrer à sa véritable passion: les voyages dans le temps.

JULIEN PACAUD POUR LE TEMPS

Une philosophie chienne

OPINION



SIMON MONSEU
POST-POÈTE ET MAÎTRE DE CONFÉRENCES
À L'UNIVERSITÉ KUNIQUE DE BOLOGNE

L'activité de philosophe telle qu'elle s'est cristallisée dans l'histoire terrienne de la pensée semble s'être entièrement confondue avec un geste langagier ou mental. Or durant le siècle qui a vu ce que la perspective occidentale identifie comme sa naissance en son moment socratique, la philosophie était concomitamment un acte de pensée et des actes pensés, inscrits dans une portée sémantique et éthique. L'école stoïcienne, pour ne prendre qu'un exemple, assumait très explicitement une prescription de comportements orientés vers la vertu. Le langage commun encore aujourd'hui a retenu l'expression «philosophie de vie» pour indiquer la manière dont l'individu agence son quotidien, en actes et non en paroles.

Toutefois, c'est la figure des philosophes chiens qui retient le plus l'attention quand on veut aborder la philosophie comme performance extra-langagière. Si Platon désignait la figure phare de l'école kunique (1) – son trublion contemporain Diogène de Sinope – comme «un Socrate devenu fou», c'est peut-être parce que le mode opératoire de cet évergumène imprévisible excédait dangereusement le domaine du mot et du concept, que l'auteur de *La République*, bien qu'encore au moyen de dialogues et d'allégories, réservait en exclusivité aux amoureux-euses de la sagesse. La philosophie, dans son devenir livresque, conceptuel et verbal, se raidissait inauguralement face à qui l'incarnait d'une façon bruyante, kinesthésique, interactionnelle. Elle la regardait comme déraisonnable, la délégitimait

tance historique, quoique peut-être moins flamboyante qu'à ses débuts, de son ethos (5) philosophique.

Si on conçoit le kunisme – ou plus largement la philosophie performanciel (6) – comme un phénomène opératif par excellence de contre-hégémonie, on peut se demander ce que vaut la critique contemporaine de l'idéologie, quand elle «porte la perruque du sérieux et met le costume-cravate même dans le marxisme et dans la psychanalyse, pour permettre à la respectabilité bourgeoise de continuer à exister. Elle s'est dépouillée de son essence critique pour conquérir sa place dans les livres comme «théorie» (7)». Ici, Sloterdijk montre moqueusement qu'il a lui-même adopté l'attitude kunique, considérant l'agir avant le dire, même si son gros livre sur le cynisme ressemble à un aveu embarrassé de n'avoir pas su quoi faire d'autre de son érudition suraccumulée que de la combiner à un sens de la formule toujours à la fois aiguisé et chaleureux, pour produire kuniquement des livres contre, tout contre la culture livresque. Pour être conséquente, c'est sur le plan physiologique qu'une critique matérialiste de la domination doit se déployer, et non seulement au niveau discursif. Un kunisme critique contemporain est possible, mais seulement à condition de le pratiquer, car son mode d'argumentation propre est la gestique.

Marx oubliait le pantomime Diogène quand il disait que les philosophes s'étaient contentés de décrire le monde et qu'il fallait maintenant le transformer. Il oubliait tous les kuniques, dans l'ombre du radar logocentrique, jusqu'à ceux d'aujourd'hui qui exhibent leurs seins en manifestation, font des prières punks dans des églises, ouvrent des squats, des magasins gratuits, posent des actions directes dans l'espace public, s'adonnent à un art comportemental, pratiquent la schizophrénie expérimentale ou la psychomagie (8), et par ces actions opposent provocativement à la fausse conscience de l'hégémonie néolibérale capitaliste une fausse conscience éclairée, déniée, joyeusement indocile. A la question traditionnelle de la bonne/juste/belle vie, des milliers de philosophes performancielles répondent par la démonstration en actes que des alternatives aux modèles dominants sont non seulement possibles, mais effectivement déjà pratiquées car répondant mieux aux critères esthétiques, éthiques ou métaphysiques qu'ils désirent valoir.

L'archétype Diogène et ses épigones agissent théâtralement comme «le naturel revenu au galop» ou psychanalytiquement comme «le retour du refoulé». Leur philosophie ne se dit pas, elle se montre. Officiellement sans disciple, le kunisme provoque des effets d'émancipation de l'esprit par le corps, suscite la réflexion par l'action, il électrise et stimule l'adoption d'un cosmopolitisme autodidacte en situation. A l'extrême pointe du kunisme contemporain se trouverait un agir totalement silencieux, où parler ne signifierait plus forcément dire quelque chose. ■

MARX A OUBLIÉ DIOGÈNE

en la taxant de démente. Le fétichisme du purement intelligible condamnait ceux qui mariaient, aux savoirs sur l'Être et sur la Vertu, des actes en chair et en personne. Cependant, en le comparant au plus grand dialecticien de son époque – son maître Socrate –, Platon montre qu'il ne peut pas nier la crédibilité philosophique du style provocant de Diogène.

Ce clochard philosophe – qui rote, pète, se cure le nez ou se masturbe en public – émerge face à l'attitude théorique (2) de Platon comme «une variante subversive de basse théorie poussant l'incarnation pratique à l'extrême, dans un grotesque pantomimique (3)». Il fait montre d'une combativité joyeuse, imaginative, effrontée et tonifiante. Diogène a élu avec succès l'animalité, l'insolence, la pseudo-bassesse terrestre en outils efficaces d'une vie ascétique vertueuse, comme instruments d'une position philosophique mûrement forgée. Il était un sage de type agité. Un agitateur éclairé.

J'é mets l'hypothèse que si cette philosophie turbulente se trouvait ainsi stigmatisée par une doxa hégémonique, que si elle laissait si peu indifférentes les grandes autorités épistémologiques (Platon) comme politiques (Alexandre (4) de son époque, c'est qu'elle incarnait un processus concret de contre-pouvoir, dont il était impossible de ne pas tenir compte, tant son opérativité parlait d'elle-même. Diogène est un des derniers représentants d'un style de la tradition philosophique, brièvement révéry puis ostracisé, à moins qu'on lise l'histoire avec d'autres lunettes, pour découvrir une foule grouillante de personnes dont l'esthétique de vie quotidienne concorde avec l'esprit kunique. C'est, me semble-t-il, l'angle d'analyse de Sloterdijk dans son beau livre *Critique de la raison cynique*, quand il part de cette figure originale de sage fou pour identifier une persis-

1) Peter Sloterdijk, pour parler de l'école cynique de la Grèce antique, utilise l'adjectif «kunique» en préférence à «cynique», car ce dernier a pris un sens contemporain d'attitude déabusée moderne, qui n'est plus reliée à l'attitude philosophique que par l'usage de l'ironie.

2) Le «théorique» ne vise pas des connaissances pratiques mais seulement des connaissances purement théoriques, sans application concrète.

3) Critique de la raison cynique, Peter Sloterdijk, Christian Bourgeois Editeur, Francfort-sur-le-Main, 1987, p. 140.

4) Il n'est pas indifférent que l'anecdote rapporte qu'Alexandre aurait voulu être Diogène, s'il n'avait été Alexandre. Diogène n'enviait pas la souveraineté matérielle de l'empereur venu lui faire de l'ombre, là où Alexandre ne pouvait qu'admirer voire jalouser la lumineuse souveraineté d'esprit du philosophe-chien. «Ote-toi de mon soleil», dit flegmatiquement le premier au second, dans une attitude volontairement dépourvue de toute déférence.

5) L'«ethos» désigne la manière de se comporter, la façon d'agir.

6) J'utilise l'adjectif «performanciel» pour renvoyer au domaine de l'art-performance, marqué par une temporalité définie et par la présence corporelle de l'artiste. La performance n'est pas un dire, mais un faire; elle n'est pas une représentation mais une auto-monstration dynamique.

7) Id. p. 41.8) Le mot de «psychomagie» a été développé par A. Jodorowsky. Cette pratique thérapeutique est fondée sur l'hypothèse que ce qui est vécu sur le plan conscient comme symbolique est reçu, sur le plan inconscient, comme réel. Cependant, il n'a pas vraiment inventé le concept, dont une version très similaire existait déjà sous la plume de psychologues plus anciens et plus sérieux qui lui donnaient le nom de «psychodrame».

travaillons-nous ainsi?

accroître la rentabilité horaire des heures travaillées. Quitte à surfacturer. Les créanciers n'attendent pas, ni ne font de cadeau.

Vraie, la réponse subjective s'avère ainsi insuffisante. Si elle travaille «pour gagner sa vie», elle n'est employée que pour le profit que son travail «génère» pour son employeur. Elle fait ce que sa hiérarchie lui ordonne, consciente qu'à déroger elle serait remerciée et rejoindrait la cohorte des chômeurs sdfisés ou menacés de l'être. Cette hantise suffit à la «discipliner»... Dans un marché du travail marqué par un chômage «incompressible», la capacité de négociation du «travailleur» avoisine 0%. G. Chamayou (*La Société ingouvernable*, 2018) et W. Streeck (*Du temps acheté*, 2014) montrent que l'enjeu majeur de la «deregulation» des années 1970 fut d'anéantir le sentiment de sécurité des prolétaires et qu'un des objectifs directeurs des réformes engagées fut l'atteinte d'un niveau de chômage désécurisant. «Réussite» totale du point de vue des employeurs: le salaire réel des employés US du bas de l'échelle des revenus est aujourd'hui inférieur à ce qu'il était dans

les années 1970 cependant que les gains de productivité ont été gigantesques au cours de ces décennies. Le «haut» de la pyramide a tout aspiré: voyez les B. Gates, J. Bezos, M. Zuckerberg et autres E. Musk.

Cette situation souligne l'hétéronomie de l'employée dans le processus de travail: aussi bien s'agissant de son contenu que de sa rémunération, l'employé n'a aucune marge de liberté. L'entreprise n'accorde d'«autonomie» que sous condition de rentabilité accrue – comme dans le toyotisme.

Aussi notre question de départ devient: pourquoi travaillons-nous ainsi, et pas autrement? Elle devient alors moins «métaphysique» – par quoi j'entends ici cette quête visant les dimensions supposées essentielles que le travail permettrait d'honorer: satisfaire nos besoins, nous réaliser, obtenir la reconnaissance de nos semblables, devenir propriétaire d'un lot de biens par lequel nous prenons une place dans le monde. Une telle approche présente le double défaut de faire du «travail» une dimension constitutive de notre existence et d'ériger sa version «marchande» en étalon. Pas sûr,

en effet, que dans les sociétés «primitives» on y travaille, ainsi que le suggèrent les essais décapants de Marshall Sahlins (*Age de pierre, âge d'abondance*, 1976). Pas sûr, non plus, que le «travail» dans les sociétés prémodernes satisfasse ce programme. Se déprendre de cette vue essentialiste suppose de tenter une vue «objective» sur le procès dans lequel nous sommes inscrits; aux attendus duquel nous ne pouvons pas nous soustraire et auxquels nous ne pouvons que contribuer puisque nous sommes sur par le désir impérieux de notre propre persévérance dans l'être. Sous cette lumière, la réponse à notre question devient: pour satisfaire les objectifs de rentabilisation fixés par le col-lège des actionnaires majoritaires des grandes entreprises, objectifs qui «ruissent» dans tous les étages de l'entreprise à partir du CA. Et ces objectifs doivent être atteints «whatever the cost»: licenciements, relâchement des standards de qualité et de sécurité, externalisation, dégraissages, augmentation des performances attendues (les dépassements horaires éventuels étant alors à la charge des employés), diminution des coûts par unité produite, échanges de prestations, réduction des droits syndicaux, délocalisation, précarisation, et j'en passe – jusqu'au «zero-hour contract».

Pourquoi travaillons-nous? De plus en plus pour cela, principalement: accroître le patrimoine actionnarial des plus fortunés de la planète. Si ce n'est pas ce que, consciemment, nous voulons, du moins est-ce, objectivement, ce que nous faisons. Est-ce notre destin? C'est là une autre question... ■

“ NOUS TRAVAILLONS SURTOUT POUR ACCROÎTRE LE PATRIMOINE ACTIONNARIAL DES PLUS FORTUNÉS DE LA PLANÈTE. EST-CE NOTRE DESTIN? ”

6 Débats



MARTIN MOREND

Martin Morend est un philosophe-hénologue naxard, un ouvrier de la formule spécialisé en esthétique et, occasionnellement, pour gagner son pain, un vendeur de fromages romands. Alors qu'il finit ses études, il prend soudainement conscience à regret qu'il ne pourra jamais être un bâtonnier et que la vie ici-bas n'est qu'une gigantesque sécrétion de l'Un des néoplatoniciens. Dès lors, il rejoint le collectif d'artistes Sottobosco et travaille non seulement à la rédaction d'un ouvrage de métaphysique «En piste avec les hypostases», mais également à une épopée parodique, «L'Impératrice-Fémur», qui paraîtra, si tout va bien, en 2024.

Ecologie, religion et démocratie

Aujourd'hui, au lendemain de la publication du rapport très inquiétant du GIEC sur le dérèglement climatique, nous allons aborder deux thèmes connexes particulièrement importants: l'écologie et la démocratie. Comment rendre possible un changement écologique? Par une attitude réifiante et technique à l'endroit de la nature? Ou bien par une spiritualisation de cette dernière?

François Gauthier, professeur de sciences des religions à Fribourg, et ses collaborateurs **Jérémy Steiger** et **Julien Dessibourg** nous apporteront quelques éléments de réponses. Ensuite, **François-Xavier Amherdt**, théologien et philosophe, nous incitera à une spiritualité directement branchée sur le cosmos et le principe divin en nous proposant un nouveau décalogue électrisant. En ce qui concerne la démocratie, deux interrogations inquiètes nous hantent: est-ce que l'autoritarisme peut faire mieux que la démocratie lorsque des changements rapides sont nécessaires? Réponse avec **Francis Cheneval**, professeur de philosophie à l'Université de Zurich. Deuxième question: est-ce qu'un gouvernement par les experts et les spécialistes est souhaitable? Réponses avec **Léna Mudry**, doctorante en épistémologie et spécialiste de la suspension du jugement. Vous en voulez davantage? Voici trois lectures conseillées par nos philosophes du jour: Aude Vidal, *Ecologie, individualisme et course au bonheur*, Editions Le monde à l'envers, 2017. John Dewey, *Le Public et ses problèmes* (1927) Editions Gallimard, 2010. Ou encore, du célèbre utilitariste John Stuart Mill, *De la liberté*. Et, pour finir, du bien connu pape François, l'encyclique *Laudato si'*, Editions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2015. ■

Les débats du Temps Durant tout l'été, nos invités invitent les leurs

Pour une éco-spiritualité intégrale: dix appels

OPINION



FRANÇOIS-XAVIER AMHERDT
PROFESSEUR DE THÉOLOGIE À L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG

Parmi les documents plaidant en faveur d'un changement dans notre rapport à la nature, nul doute que l'encyclique du pape François *Laudato si'* (LS) sur l'écologie intégrale-globale, publiée quelques mois avant la COP21 de Paris en 2015, fait entendre une invitation à quitter un anthropocentrisme pervers, dévié et despotique, à l'intention de «tous les hommes et femmes de bonne volonté».

Salué très largement par la communauté scientifique comme extrêmement bien documenté et pertinent, le texte s'inscrit dans la ligne du «saint patron des écologistes», le petit pauvre d'Assise, François, dont le pontife argentin a repris le prénom, lequel prônait dès le XIIIe siècle, au nom de la Bible, une relation absolument harmonieuse avec le cosmos, les animaux, son être intérieur, les frères même d'autres traditions religieuses et le Seigneur. Il s'agit de quitter le «paradigme technocratique dans lequel se situe la racine de la crise écologique contemporaine», selon lequel l'homme se considère comme le maître de l'univers, pour adopter la posture chantée par le premier livre des Écritures: l'homme et la femme sont placés par Dieu dans le jardin de la création pour le cultiver et le garder (*Genèse* 2,15), c'est-à-dire non pour l'exploiter ou le dominer, mais pour le soigner, le préserver et veiller sur lui.

J'aimerais dégager ainsi dix appels pour une conversion écologique intégrale inspirée de *Loué sois-tu*, en une sorte de «décalogue» d'une spiritualité globale branchée sur le cosmos.

1. NOTRE «MAISON» COMMUNE

C'est parce que la terre est notre maison commune – *oikos* en grec, qui donne éco-logie – que tous les êtres humains sont concernés. Quelle planète allons-nous laisser aux générations qui nous succèdent? C'est parce que les hommes font partie de la nature qu'ils sont appelés à collaborer avec Dieu à l'œuvre créatrice qui se poursuit à chaque instant et à travailler à la sauvegarde de notre «habitat commun». Nul ne peut s'en désintéresser, à moins de déchoir de son humanité.

2. «TOUT EST LIÉ»: POUR UNE JUSTICE CLIMATIQUE ET SOCIALE

Au sein du cosmos, tous les êtres sont interconnectés les uns aux autres, autant les personnes humaines que les autres créatures. Entendre les gémissants de la planète devant les attitudes d'exploitation utilitariste dont elle est victime, c'est en même temps percevoir les cris de tous les abandonnés de la terre, car la plupart du temps, les atteintes à l'environnement se répercutent dans les injustices sociales. La culture du déchet et de l'ultra-consommation va de pair avec la mondialisation de l'indifférence et le rejet des pauvres aux quatre coins du globe.

3. POUR UN REGARD CONTEMPLATIF

Toute la réflexion de François s'enracine donc dans la reconnaissance d'un Dieu créateur qui entretient une relation paternelle avec l'ensemble des créatures. C'est pour cela que l'être humain, modelé à l'image de son Seigneur (*Genèse* 1,26-27), prend part à l'exercice de la souveraine bonté de celui-ci sur le monde. Il est donc invité à porter un regard «mystique» et contemplatif sur la nature parce que tout l'univers matériel est un langage de l'amour de Dieu, de sa tendresse pour nous. «Le sol, l'eau, les montagnes, tout est caresse de Dieu» (LS, n. 84).

4. POUR UNE RÉFLEXION PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE COMMUNE

En plus de s'appuyer sur les compétences de nombreux climatologues, l'encyclique a bénéficié des apports de théologiens et philosophes de différentes confessions chrétiennes (dont celles du patriarche orthodoxe «vert» Bartholomée de Constantinople). Il est donc primordial que les penseurs apportent leur contribution

à cette mutation indispensable du regard de l'ensemble de la population sur la nature dans laquelle nous sommes insérés.

5. UN CHANGEMENT DE MODÈLE ANTHROPOLOGIQUE

L'homme postmoderne transhumaniste est victime de son illusion de toute-puissance: il désire prendre la place de Dieu. Victime de son *ubris* post-nietzschéenne, il se situe au-dessus ou en dehors de la nature, au lieu d'assumer son rôle de collaborateur vers ce que le dernier livre de la Bible, l'Apocalypse – Révélation, appelle «les cieux nouveaux et la nouvelle terre» (21,1).

Ce pragmatisme utilitariste se fonde sur le paradigme de la raison instrumentale engendré par le fantasme d'un triomphe des techniques et des sciences sur «la loi naturelle» inscrite par Dieu en tout être et le rêve prométhéen du règne de l'homme sur l'ensemble de la réalité. Et quand l'homme se substitue ainsi à son Seigneur, il «finit par provoquer la révolte de la nature» (LS, n. 117). Pas de conversion écologique donc sans conversion anthropologique et sans saine compréhension de la vulnérabilité et de la fragilité constitutives de la personne humaine.

6. TOUS RESPONSABLES: IL Y A URGENCE!

Le document pontifical en appelle à la responsabilité écologique de chacun-e, car il y a urgence parce que «la maison brûle» et que le diagnostic est sombre. Aussi le pape réclame-t-il de ses vœux une gouvernance environnementale mondiale, tant au niveau de la politique internationale que des engagements nationaux et locaux, pour une transparence dans les processus et prises de décision et un dialogue entre instances politiques et économiques. Ce n'est que par une convergence des avis scientifiques, juridiques, philosophiques et théologiques qu'il sera possible de convaincre les dirigeants les plus climato-sceptiques et de remporter la bataille du climat.

7. POUR UNE ÉDUCATION À LA SOBRIÉTÉ

La vertu chrétienne de tempérance prend ici toute sa consistance, dans le contexte d'une éducation à un changement de style de vie. Il s'agit partout de faire l'éloge de la modération volontaire et de l'heureuse maîtrise de soi, en une sorte de *carpe diem* évangélique: savoir déguster chaque jour, chaque repas, chaque paysage, chaque rencontre. Car aucun geste n'est anodin, puisque tout se tient. Les trois vœux de la vie religieuse de pauvreté, chasteté et obéissance ne servent-ils pas à leur manière d'indicateurs pour une libération de la concupiscence, de l'égoïsme et de l'exacerbation de l'autonomie repliée sur elle-même?

8. DES INITIATIVES CONCRÈTES, Y COMPRIS CHRÉTIENNES

Selon la visée biblique, le chrétien est «écologique» par nature. C'est ce à quoi s'emploient des organismes confessionnels ou œcuméniques tels *Justitia* et *Pax, Caritas*, les Centres sociaux protestants, *Action de Carême-Pain* pour le prochain. L'association helvétique *Oeku-Ceco*, prônant le développement durable sous toutes ses formes, décerne un label «paroisses vertes» à celles qui adoptent une charte écologique concernant leur gestion de l'énergie.

9. POUR UNE SPIRITUALITÉ ÉCOLOGIQUE

La conversion écologique intégrale est donc véritablement de l'ordre de la spiritualité: il s'agit d'une «transition intérieure». Elle se tisse d'attitudes telles que la conscience amoureuse d'être connecté au cosmos, la sobriété heureuse selon la conviction que «moins est mieux que plus», la gratuité et la joie de l'espérance. Elle rejoint la devise monastique de saint Benoît (VIe siècle): «*Ora et labora*», c'est-à-dire «apprends à toucher le sol de tes mains pour planter et de tes genoux pour prier».

10. POUR UNE ATTITUDE D'ACTION DE GRÂCE

L'éco-spiritualité confère aussi une valeur particulière à notre hygiène de vie: apprendre à respecter les rythmes de notre être corporel, plutôt que de vouloir les brimer à tout prix, s'avère une attitude essentielle à une «vraie écologie humaine» (LS, n. 155). A cet égard, l'action de grâce pour les bienfaits de la terre culmine dans la liturgie chrétienne par laquelle les éléments de la nature, «le pain et le vin», deviennent médiations réelles de la vie surnaturelle, «en un acte d'amour cosmique qui unit le ciel et la terre» (LS, n. 236). ■



Elon Musk cont

OPINION



JÉRÉMIE STEIGER
DIPLOMÉ DE MAÎTRISE EN SCIENCE DES RELIGIONS, UNIVERSITÉ DE FRIBOURG



JULIEN DESSIBOURG
DOCTORANT EN SCIENCE DES RELIGIONS À L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG, ENSEIGNE AUSSI L'ÉCONOMIE POLITIQUE À L'ÉCOLE DES MÉTIERS DE FRIBOURG

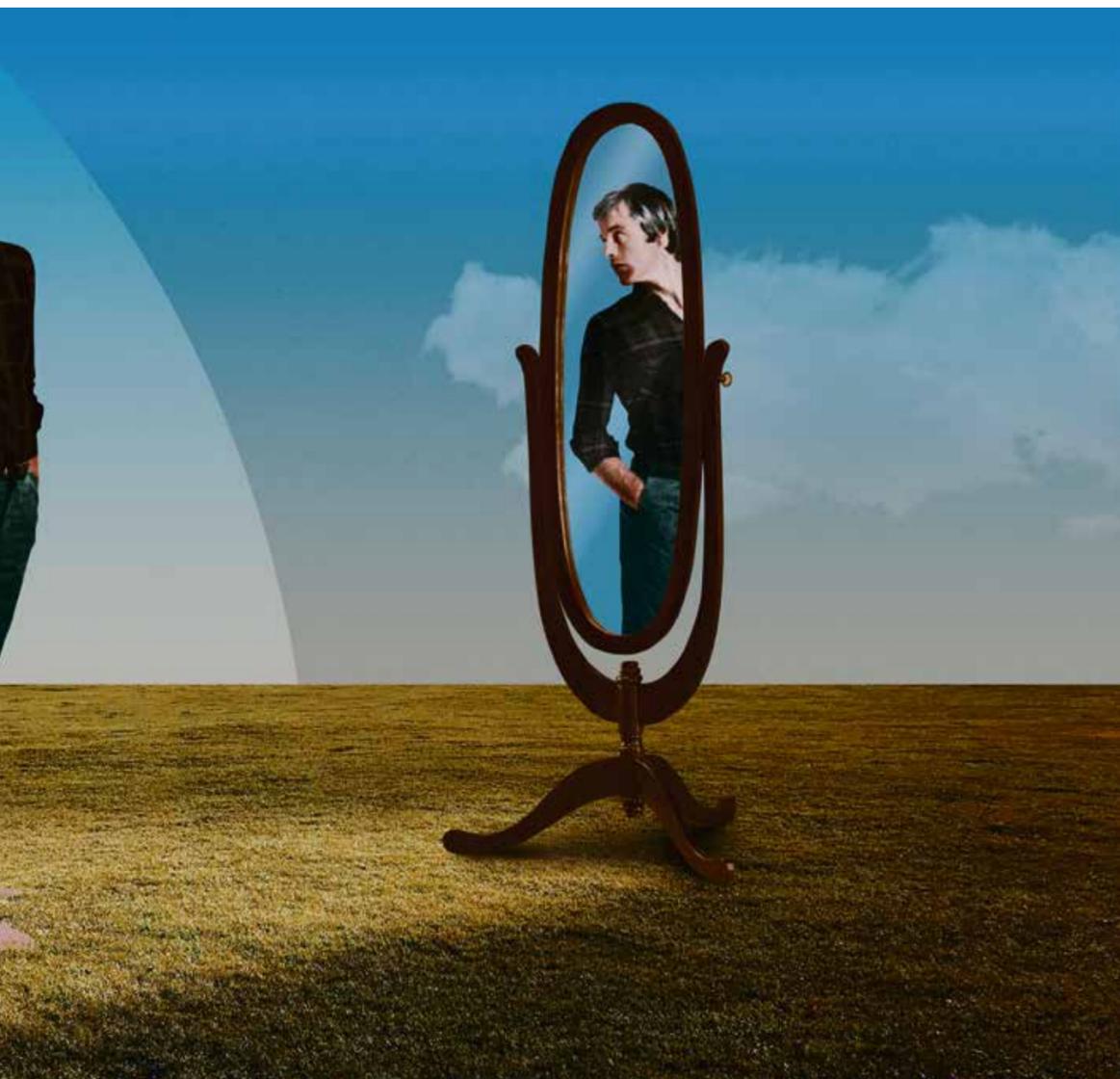


FRANÇOIS GAUTHIER
PROFESSEUR EN SCIENCE DES RELIGIONS, UNIVERSITÉ DE FRIBOURG

«**J**e fais don de 100 millions de dollars pour la meilleure technologie de capture de CO₂», promet Elon Musk sur Twitter le 21 janvier 2021. «Entends-tu chanter les esprits de la montagne?» demande Pocahontas à son John Smith enamouré dans le dessin animé *Pocahontas. Une légende indienne*, produit par les studios Disney en 1995.

Elon Musk construit des voitures électriques et investit dans le high-tech. Pocahontas écoute la nature et se laisse guider par elle. Les deux sont des icônes de l'écologie. Mais pas tout à fait du même style.

L'image de ces deux personnages caricaturaux, la société contemporaine est traversée en profondeur par deux approches de l'écologie. Les tenants de la première approche accordent une importance particulière à la science et à la technique pour affronter la crise environnementale. De ce point de vue, l'action de l'Etat régulateur et la croissance économique «verte» sont primordiales car elles permettent


**CARTE BLANCHE
AU DESSINATEUR
JULIEN PACAUD**

Artiste et illustrateur français vivant et travaillant à Paris, Julien Pacaud a été tour à tour astrophysicien, joueur de snooker international, hypnotiseur et professeur d'espéranto. Il espère avoir un jour le loisir de se consacrer à sa véritable passion: les voyages dans le temps.

JULIEN PACAUD POUR LE TEMPS

Sans débat démocratique, le sage cesse d'être sage

OPINION



LÉNA MUDRY
DOCTORANTE EN ÉPISTÉMOLOGIE
À L'UNIVERSITÉ DE ZÜRICH

Dans le contexte des élections américaines et du Brexit, l'agacement face à l'ignorance et l'irrationalité supposées des trumpistes et des brexiters a alimenté les arguments de ceux qui doutent de la valeur épistémique de la démocratie. Comprendre par là que la démocratie ne garantirait pas que nous prenions les meilleures décisions. Si le citoyen moyen est ignorant des faits politiques, qu'il n'entend rien à l'économie et qu'il porte les couleurs de son parti comme un maillot de foot, doit-il vraiment avoir un droit inconditionnel au pouvoir politique? Au consensus démocratique, trop enclin à porter au pouvoir démagogues et populistes, certains lui préfèrent l'épistocratie, à savoir le gouvernement des experts. Nous remettons notre santé aux mains des médecins, notre évier entre celles du plombier, nous serions prudents de remettre le pouvoir à ceux qui savent gouverner. Encore faut-il savoir qui ils sont. Pour Platon, le roi doit être philosophe ou le philosophe roi. Au XIXe siècle, John Stuart Mill suggérait d'accorder des votes supplémentaires aux diplômés. Récemment, Brennan propose de conditionner le droit de vote à un examen de connaissances politiques basiques. Mais ces citoyens éclairés prennent-ils vraiment les meilleures décisions?

Face aux velléités des classes diplômées, rappelons que les classes sociales les plus éduquées sont aussi les plus aisées. Difficile alors de distinguer l'épistocratie d'une nouvelle oligarchie ploutocratique. Dotés de plus de connaissances, les hauts revenus verraient leur puissance politique s'accroître, alors que les classes plus «ignorantes» en seraient dépossédées.

Hormis le caractère profondément inégalitaire de cette proposition, concentrer le pouvoir politique entre les mains de quelques privilégiés, aussi savants soient-ils, n'est pas sans danger épistémique. Il est douteux que les experts soient à même de prendre les meilleures décisions. La limitation du pouvoir s'accompagne d'un soupçon: les décisions servent-elles le bien commun ou des intérêts personnels? Alors que les experts disposent du monopole discursif sur toutes les classes sociales, dont la leur, difficile de ne pas céder à la tentation de rationaliser leur statut privilégié (les plus démunis n'avaient qu'à faire des études). Même si on laisse ce soupçon de côté, la question se pose: y a-t-il un savoir proprement politique dont ils seraient les dépositaires?

S'il est aisé de s'accorder avec votre plombier sur un but et que vous lui laissez volontiers le choix des moyens, les problèmes politiques ne sont pas de simples problèmes techniques. Comme l'a révélé la pandémie, les buts, entremêlés de valeurs, sont souvent en tension. En quoi l'expert est-il mieux à même que le quidam d'arbitrer ces conflits? De plus, personne ne peut savoir que la décision prise était la meilleure à prendre. Le champ des possibles est trop vaste. On ne peut que l'évaluer et l'amender à la lumière de ses conséquences. Pour cela, tout retour critique a son importance. Exclure des voix jette un doute irrémédiable sur le bien-fondé de notre décision. Comment savoir que l'on a raison si on ignore des critiques plutôt que d'y répondre?

Ces difficultés révèlent l'importance de l'intersubjectivité. Que ce soit pour définir les problèmes, imaginer leurs solutions ou réviser les décisions, tous doivent participer. Face à la tentation épistocratique, il faut rappeler la valeur épistémique du débat, comme de la contestation, dont les institutions démocratiques sont les garantes. Sans débat démocratique, une caste d'experts perd sa supériorité épistémique. Comme le disait John Dewey, «le sage cesse d'être sage» s'il exclut de la délibération ceux qui ne sont pas au nombre de ses pairs. En préjugant qui a le pouvoir politique, qui a le droit de discuter, le risque est grand de persister dans l'erreur. ■

re Pocahontas

La valeur de la démocratie en temps de crise

d'accroître les moyens mis en œuvre pour sauver la nature, qui est vue comme un stock de ressources qu'il faut gérer, ou une machine qu'il faut réparer. Dans une perspective héritée des Lumières, la nature est ainsi désenchantée et objectivée. Elle est à la disposition de l'être humain qui, s'en étant rendu maître et possesseur, doit maintenant apprendre à mieux l'«administrer».

La seconde approche de l'écologie, quant à elle, appelle à l'établissement de nouveaux rapports entre humains et nature. Au lieu de vouloir la maîtriser en multipliant les moyens techniques, il s'agit plutôt de l'écouter et de vivre en harmonie avec elle. Ici, la nature est perçue comme un partenaire avec qui l'on entre en dialogue. Elle est plus qu'un simple amas de matière: elle est Energie, Vie, Gaïa, Terre-Mère. Par des mythes et des rituels, cette image de la nature (ré-)enchante notre réalité, c'est-à-dire qu'elle lui donne du sens.

De quelle conception de la nature l'écologie a-t-elle besoin? Celle d'Elon Musk, désenchantée? Ou celle de Pocahontas, enchantée?

L'image désenchantée proposée par les sciences naturelles a pour elle une certaine objectivité qui permet de faire consensus. Sans cela, comment la crise environnementale pourrait-elle devenir une évidence sociale massifiée? Qui adhérerait à une politique de la nature fondée sur un ensemble de croyances aussi diverses qu'hétérogènes, du pape François jusqu'au New Age et autres néopaganismes? Les sciences rendent l'écologie acceptable en en faisant une affaire empirique et rationnelle. Elles proposent également des moyens d'action concrets pour, par exemple, freiner le réchauffement climatique et l'effondrement de la biodiversité.

Malgré tout, cette conception-là de la nature ne suffit pas. En effet, la nature dépeinte par les sciences est froide, formelle, statistique. Les rapports du GIEC sont en général factuels, stricts, protocolaires. Comment une telle écologie, sans âme, pourrait-elle paraître attrayante? Elle s'appuie certes sur des faits empiriques, mais elle dépend plus encore des symboles que véhicule l'imaginaire d'une nature enchantée. C'est parce que la nature est investie de valeurs que les gens ont envie de la protéger. Sans une telle trame de fond, l'écologie en tant que projet social et politique n'existerait tout simplement pas.

Au final, l'écologie a besoin des deux images de la nature. D'un mariage de raison entre Pocahontas et Elon Musk. A condition bien sûr que ce dernier renonce à l'utopie d'une nature-machine manipulable et exploitable à l'infini, où la technologie résoudra tous les problèmes du monde (et remplira accessoirement les poches du marié).

Reste cette épineuse question: pour le voyage de noces, un *road trip* en Tesla ou une retraite néochamanique? ■

OPINION



FRANCIS CHENEVAL
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE POLITIQUE
À L'UNIVERSITÉ DE ZÜRICH

Les crises actuelles telles que le changement climatique et le Covid-19 ont fait resurgir l'idée selon laquelle un gouvernement autoritaire est plus efficace que la démocratie. L'opinion concernant la surperformance de l'autoritarisme par rapport à la démocratie trouve son origine dans une confusion entre l'analyse empirique et idéalisée: l'hypothèse d'un dictateur bienveillant et bien informé faisant tout le temps de bonnes choses rapidement l'emporte sur toute démocratie réelle existante. Mais pour être cohérent, l'idéal autocratique doit être comparé à une démocratie idéale avec des citoyens vertueux et bien informés. Une comparaison générale des régimes réels montre que les démocraties obtiennent de meilleurs résultats que les régimes autoritaires, Singapour étant généralement la seule exception.

Deuxièmement, il y a quelque chose de précieux dans la démocratie qui doit être pris en compte en plus de sa valeur instrumentale. La liberté d'expression et d'association, le droit à la participation politique – tous absents ou gravement limités dans l'autoritarisme – ont une grande valeur pour les gens, même dans le cas d'une décision avec laquelle ils sont en désaccord. Étant donné le risque de résultats erronés également dans l'autoritarisme réel, la valeur intrinsèque et instrumentale de la démocratie, même imparfaite, l'emporte sur toute valeur instrumentale ponctuelle de l'autoritarisme. En outre, les procédures démocratiques de délibération publique et de droits participatifs aux élections mettent en place un mécanisme correcteur à long terme. L'expérience ponctuelle de «mauvaises» décisions en démocratie n'est pas décisive, et une «bonne» décision ponctuelle d'un autocrate ne signifie pas que son régime sera performant dans le

temps. Les procédures démocratiques ne sont rien d'autre qu'un processus cyclique garanti de révision des décisions. Il n'existe pas d'instruments correctifs comparables dans les régimes autoritaires.

Sans doute, la réponse au changement climatique est trop lente dans les démocraties. Cela déclenche le fantasme d'une réponse autocratique idéalisée. Le problème est qu'une dictature écologique dans le monde réel dégènera rapidement en abus de pouvoir en raison de l'absence de contrôle démocratique. Deuxièmement, une démocratie idéale résoudrait également le problème. Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons pas résoudre le problème du climat par des hypothèses idéalistes sur les régimes. Cela laisse la place à une défense modérée de la démocratie réelle.

Avec et non contre les gens

Premièrement, l'Etat de droit démocratique prévoit des compétences gouvernementales spéciales pour les situations d'urgence, comme cela a été démontré lors de la crise du Covid-19. En outre, la démocratie dispose de procédures de correction intégrées grâce au débat public libre et aux cycles électoraux. Ces mécanismes s'enclenchent dès que les gens prennent conscience d'un problème et ils renforcent l'action gouvernementale. Dans ce cas, les solutions sont plus efficaces car elles sont faites avec et non contre les gens. Finalement, l'avantage décisif de la démocratie se situe peut-être en dehors de la politique institutionnelle.

La démocratie permet une société civile relativement libre et vivante et une structure entrepreneuriale dynamique. La première permet la mise en place d'une pression sociale contre les intérêts puissants de l'Etat et des entreprises. La seconde conduit à un processus dynamique permettant aux entreprises innovantes d'introduire de nouvelles technologies. Si les forces de la société civile et des entreprises innovantes s'alignent, il y a un espoir de s'attaquer au changement climatique. En résumé, le pari sur la démocratie libérale concernant la crise climatique est double. Il est basé sur ce que l'Etat démocratique fera directement et, plus important encore, sur ce que l'Etat démocratique permettra à la société civile et aux entreprises innovantes de faire. ■

6 Débats



MARTIN MOREND

Martin Morend est un philosophe-hénologue naxard, un ouvrier de la formule spécialisé en esthétique et, occasionnellement, pour gagner son pain, un vendeur de fromage romand. Alors qu'il finit ses études, il prend soudainement conscience à regret qu'il ne pourra jamais être un bâtonnier et que la vie ici-bas n'est qu'une gigantesque sécrétion de l'Un des néoplatoniciens. Dès lors, il rejoint le collectif d'artiste Sottobosco et travaille non seulement à la rédaction d'un ouvrage de métaphysique *En piste avec les hypostasés*, mais également à une épopée parodique *L'Impératrice-Fémur*, qui paraîtra, si tout va bien, en 2024.

Vérités, mensonges, complots

Aujourd'hui, nous aborderons le thème de la vérité, sans doute l'un des plus brûlants et des plus «actuels».

Glenn Anderau, doctorant en épistémologie, nous parlera du phénomène des *fake news* et du danger de leur dissémination par les réseaux sociaux. Emmanuel Alloa, professeur de philosophie à Fribourg, s'intéressera à la nature de cette vérité. Est-il possible de faire une liste des choses vraies, dont on ne pourrait pas discuter et qui permettrait de tous nous entendre? Ou est-ce mission impossible? La vérité, au contraire, n'est-elle qu'une construction d'individus ou de groupes d'intérêts?

Anne Meylan, professeure assistante de philosophie, s'intéressera à l'irrationalité de l'homme. Peut-on ne pas être irrationnel? Certainement non. Mais le plus intéressant est notre comportement face à celle-ci: doit-on se faire à l'idée de ne pas être tout à fait rationnel, s'habituer à être des sujets imparfaits, ou bien plutôt tendre vers la rationalité par l'autocritique? Enfin, pour combler un empêchement de dernière minute, un dialogue philosophique très bref avec un conspirationniste, afin que tous aient ici un droit de parole, comme nous l'a recommandé hier Léna Mudry. Il apportera un éclairage intéressant sur les motivations et la logique qui prévalent chez certains conspirationnistes.

Voici quelques lectures pour aller plus loin:

Caillin O'Connor et James Owen Weatherall, *The Misinformation Age: How False Beliefs Spread*, Yale University Press, 2018.

Nelson Goodman, *Manières de faire des mondes* (Folio 2006), où l'auteur nous apprend que nous ne vivons pas dans un seul monde, mais dans plusieurs. Il y défend un très intéressant et stimulant relativisme radical.

Et encore, Paul Boghossian, *La Peur du savoir*, Agone 2009. ■

Les débats du Temps

Durant tout l'été, nos invités invitent les leurs

Désinformation: il faut réguler les médias sociaux

OPINION



GLENN ANDERAU
DOCTORANT EN ÉPISTÉMOLOGIE
À L'UNIVERSITÉ DE ZÜRICH

Entre plaintes farfelues d'élections volées et psychose à propos des vaccins, l'utilisateur des médias sociaux est submergé d'informations trompeuses, déficientes et souvent polluées par de purs et simples mensonges. Pour le meilleur et pour le pire, l'internet a aussi ébranlé la fonction de filtre de la presse traditionnelle. Comment le citoyen lambda est-il censé réagir à ce déluge de désinformation en ligne?

Le problème majeur est que les usagers des médias sociaux sont confrontés à une telle richesse d'informations qu'il leur est de plus en plus difficile de trier ce qui est vrai de ce qui est faux. Même des gens parfaitement rationnels peuvent être enclins à croire la désinformation, notamment s'ils n'ont pas le temps d'en discuter convenablement, d'enquêter sur le sujet ou, pire, d'en lire plus que le titre.

Qui est responsable de la diffusion de désinformation en ligne? Une solution simple serait d'en appeler à la responsabilité individuelle des usagers des réseaux sociaux. Les gens devraient montrer plus de dis-

cernement quant à ce qu'ils choisissent de croire et, surtout, sur ce qu'ils partagent en ligne. Cela dit, nous ne devrions pas permettre à ceux qui détiennent véritablement le pouvoir de refile la patate chaude au citoyen moyen: à l'instar de la crise climatique, les efforts individuels ne suffiront pas tant que les entreprises qui en sont responsables ne devront pas, dans une certaine mesure, répondre de leurs actes. Non seulement des sociétés comme Facebook, Twitter et Google permettent la diffusion de désinformation sur leurs sites, mais elles en tirent aussi profit.

Une évaluation honnête de la situation nous amène à conclure qu'une certaine forme de réglementation des plateformes de réseaux sociaux est nécessaire. Que nous fassions confiance ou non à nos gouvernements pour prendre ces mesures est une autre affaire, qui susciterait d'autres soucis quant à la liberté d'expression et aux abus réglementaires. Nous devons toutefois être conscients qu'en choisissant de ne pas les soumettre à un minimum de surveillance réglementaire, nous cédonons une énorme quantité de pouvoir politique à des sociétés privées propriétaires des plateformes de réseaux sociaux. En théorie du moins, nous avons le pouvoir d'influencer nos lois et nos gouvernements. Mais nous sommes impuissants face au pouvoir d'entreprises telles que Facebook, Twitter et Google qui sont en mesure de contrôler ce que nous pouvons voir ou non en ligne. ■

Colloque avec un conspirationniste

OPINION

MARTIN MOREND
DOCTORANT À L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG
ET ANIMATEUR DE CETTE SEMAINE
DE DÉBATS PHILOSOPHIQUES
POUR «LE TEMPS»

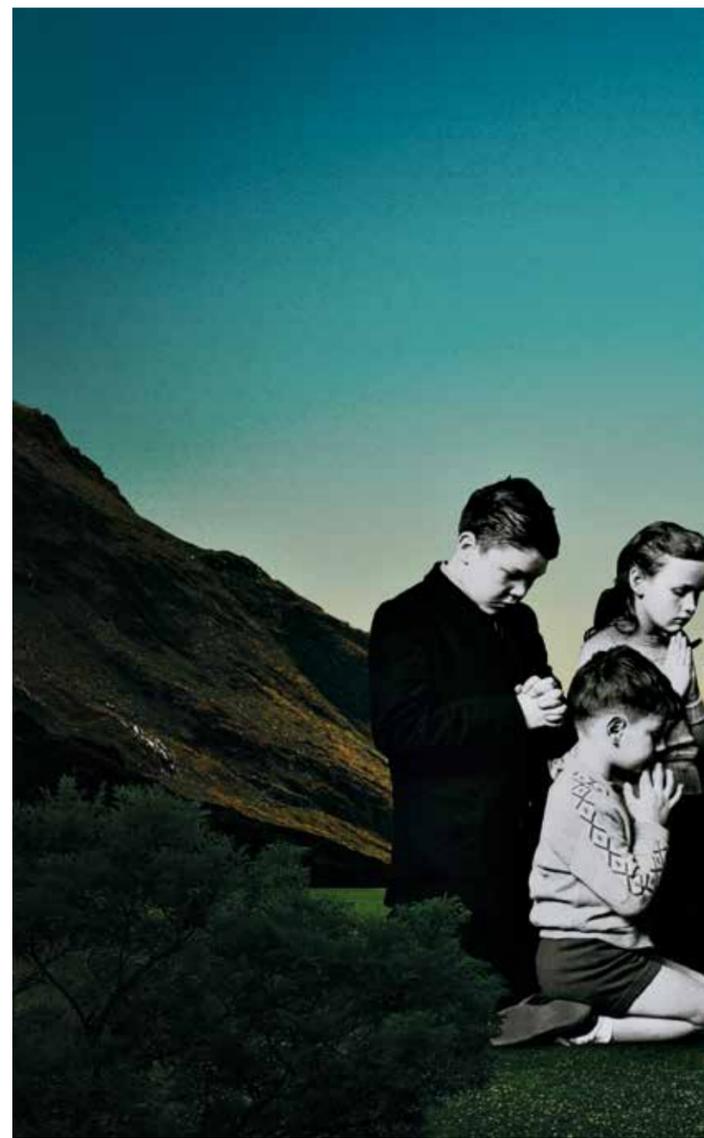
Comment s'y prendre pour être un bon conspirationniste? Il y a plusieurs méthodes simples pour débiter. Rendre plat ce qui est sphérique par exemple. Plus l'objet est gros, plus ça marche. Mais il faut aussi toujours tenter de se libérer de la règle, sinon, où est notre liberté? Il faut toujours tâcher d'être nouveau, un peu comme dans le monde de la couture ou de l'art. C'est ça: nous sommes des couturiers de la croyance, et non des «complotistes»!

Personnellement, je crois que notre planète a maintenant la forme de l'Oiseau dans l'espace de Brancusi. C'est plus qu'évident, il suffit de voir les choses comme elles sont. J'ai déjà 340 followers qui en sont convaincus (et ce n'est qu'un début!) Peut-être qu'un jour, je serai un influenceur... qui sait, rêver ne fait pas de mal. Mais il y a bien d'autres domaines que la géométrie. Sur mon blog, je travaille à montrer qu'Alain Berset est une pâte de fruits et Karin Keller-Sutter un chausson aux pommes; tous savamment manipulés. Par quoi, par qui? Je ne sais pas encore, il faut voir. Mais les gens me croient, c'est l'essentiel. Les gens, vous savez, sont charitables. Ils sont prêts à être fervents, il faut juste leur en donner l'occasion. C'est cette ferveur que je veux exploiter. A tout hasard et désespérément, ils ont envie de croire.

Faut-il condamner le conspirationnisme? Qui saurait condamner celui

qui s'est seulement mis en chemin? Au début, on tâtonne, on joue avec ce dont on devrait se débarrasser, c'est salissant et ingrat; mais il faut du temps pour aller sur le pot de la Raison. Dites-moi plutôt: ne sommes-nous pas plus nobles que les mangeurs de vérités toutes faites? Certains vont aux Ikea-de-la-pensée-unique et font monter leurs opinions à domicile par l'Etat. C'est pratique et «ça va si bien dans le salon». Allons, il faut bien mettre les mains à la pâte et sa peau sur la table! Dès lors, qui peut nous reprocher d'avoir les mains un peu sales? C'est celui qui ne les salit pas qu'on doit blâmer. Rappelez-vous Heidegger: *Denken ist nicht Danken*. Le diplôme marque la révérence, non la connaissance. Laissez donc les gens connaître en paix! Le maître mot? Mais voyons: la liberté! Nous apportons aussi de la fantaisie et de l'incongru dans la vie des gens, et ce n'est pas rien.

Ne devrait-on pas réguler votre activité? Pourquoi? Ici comme ailleurs, il y a toujours une Main Invisible qui vient s'occuper de tout. Certes, elle traîne parfois les pieds, mais elle finit toujours par arriver. Que l'Etat, par pitié, ne vienne pas mettre son nez là-dedans! On peut vendre n'importe quoi, des armes, des actions et des opiacés? Alors pourquoi ne puis-je pas faire croire ce que je veux? L'Eglise catholique, les radicaux, Les LGBTQIA+, Economiesuisse; toutes ces officines à doxa ne font pas autre chose: elles secrètent de la croyance utile pour leurs followers. On vit en cela dans la bonne société; une société libérale et, surtout, démocratique. ■



L'irrationalité des

OPINION



ANNE MEYLAN
PROFESSEURE ASSISTANTE
À L'UNIVERSITÉ DE ZÜRICH

Si quelque chose indispose les philosophes, c'est bien l'irrationalité. Cet agacement ne date pas d'hier. Pour Aristote, adopter un comportement irrationnel, c'est s'avilir, puisque c'est la faculté d'agir rationnellement qui élève l'espèce humaine au-dessus des autres espèces animales. Les philosophes et théologiens médiévaux lui ont emboîté le pas sur ce sujet. Et le zèle rationnaliste caractérisant le Siècle des lumières est une composante de l'histoire occidentale que personne ne peut ignorer. Au-delà de la contrariété qu'elle suscite, l'irrationalité est une notion dont les contours précis sont encore mal connus. Qu'est-ce que, précisément, un comportement irrationnel? Par exemple, est-ce que la pratique d'un sport tel que le base-jump («une entreprise téméraire absolue» au sens de la Suva) est irrationnelle?

Il n'y a pas, il me semble, de réponses absolument évidentes à cette question. Certains concepts sont plus faciles à manipuler que d'autres. Nous n'éprouvons pas de difficultés particulières à identifier un carré, un hot-dog ou une chaise longue... Ce que l'exemple du base-jump montre est que l'irrationalité est une notion plus

complexe. La réflexion philosophique permet (souvent) de dépasser cette incompréhension initiale et de saisir conceptuellement ce qui nous échappait jusqu'alors. Voyons comment celle-ci s'en sort dans le cas de l'irrationalité.

Un principe méthodologique que les philosophes partagent avec les médecins et les policiers scientifiques (entre autres) consiste à privilégier les hypothèses les plus simples et à réserver l'examen des hypothèses compliquées au cas où les premières échoueraient. Ainsi, certains philosophes discutent actuellement la suggestion, apparemment assez simple, selon laquelle un comportement irrationnel est un comportement adopté sans raison. Autrement dit, c'est l'absence de raison qui rend un comportement irrationnel. La difficulté que pose cette suggestion est celle de déterminer ce en quoi consiste une raison d'agir pour un individu. Il y a deux réponses possibles.

Selon la première, parfois appelée «factualisme», les raisons que nous avons d'adopter tel ou tel comportement sont des faits. Selon le factualisme, c'est le monde qui nous entoure qui nous fournit des raisons. Supposez, par exemple, que vous vous trouviez sur un sentier avec comme objectif d'atteindre le sommet du Rothorn. Chaque signal jaune qui jalonne les chemins de randonnée pédestre suisses est, selon cette première réponse, une raison. C'est une raison de prendre une direction plutôt qu'une autre. Selon le factualisme, il est irrationnel de ne pas suivre l'indication fournie



êtres humains

par les panneaux, et cela même si vous croyez sincèrement que la flèche jaune a été mal posée. Ainsi, ce qui rend l'action de s'engager sur tel ou tel sentier irrationnel ne dépend pas de ce que vous croyez être le cas. Ce qui compte, dans le factualisme, c'est ce qui est le cas.

La seconde réponse possible à la question de savoir ce en quoi consiste une raison d'agir est la réponse subjectiviste. La réponse subjectiviste prend le contrepied du factualisme dans la mesure où elle suppose que les raisons d'agir dépendent des opinions des individus. Selon le subjectivisme, chaque individu a les raisons qu'il croit avoir. Pour en revenir à l'exemple précédent, si vous êtes convaincu que les panneaux jaunes ont été mal posés, alors il est rationnel de prendre la direction opposée à celle qu'ils indiquent, et cela même si vous vous trompez, c'est-à-dire, même si la signalétique a été correctement installée. L'irrationalité d'une action est donc, selon le subjectivisme, une caractéristique subjective de l'action, une caractéristique qui dépend de la manière dont l'individu se représente le monde (et non pas de ce qui est réellement le cas).

Laquelle de ces deux conceptions de la rationalité et de l'irrationalité vaut-il mieux adopter? La réponse factualiste est, selon moi, la meilleure. En effet, le subjectivisme pose de sérieux problèmes lorsque les enjeux sont éthiques. Est-il rationnel de refuser une chimiothérapie à son enfant (dont l'efficacité est reconnue scientifiquement) sous prétexte que l'on ne croit plus en la médecine? Le partisan du subjectivisme doit répondre que cela est rationnel. Mais il me semble que la seule réponse acceptable est: «Non. Refuser le traitement est irrationnel dans ces circonstances.» Seul le factualisme est compatible avec ce qui me paraît être la seule réponse admissible parce que, selon cette théorie, la rationalité des actions ne dépend pas des opinions des individus.

Une conséquence un peu fâcheuse du factualisme est que l'irrationalité devient inévitable. Personne n'est à l'abri, ni vous, ni moi, de prendre une décision irrationnelle. En effet, il y a des faits que l'on peut «rater» même avec la meilleure volonté de monde. Lors d'une randonnée, il nous arrive d'être inattentifs, de manquer un panneau et de partir dans la mauvaise direc-

tion, nous accomplissons alors une action irrationnelle sans le savoir et sans être vraiment capable de faire autrement.

Est-ce grave? D'abord soulignons que la conclusion selon laquelle nous adoptons régulièrement des comportements irrationnels n'est pas seulement une conclusion philosophique. C'est une thèse d'économie comportementale largement acceptée de nos jours. Deux réactions me paraissent envisageables: le fatalisme ou la saine autocritique. Dans la réaction fataliste, l'irrationalité est comparée à une contrainte physique, par exemple la nécessité de dormir. Nous devons considérer l'irrationalité comme faisant partie intégrante de notre nature au même titre que le besoin de sommeil. A ce titre, il ne fait pas sens – poursuit le fataliste – de la combattre, pas plus qu'il ne fait sens de tenter de se débarrasser complètement de notre besoin de sommeil.

Je crois que la réaction fataliste est dangereuse. Les décisions irrationnelles nous font perdre de l'argent, du temps, voire des vies. On ne peut accepter l'irrationalité sans sourcilier. La bonne réaction est celle de la saine autocritique. Par «saine», j'entends «modérée». Il ne s'agit pas de nous arrêter sur chacune de nos décisions. Seules celles qui sont particulièrement importantes méritent un temps d'arrêt. A en croire le factualisme, nous devons alors nous méfier de nos propres opinions et nous demander si le monde contient vraiment les faits qui rendent notre décision rationnelle. Finalement, c'est bien cela l'autocritique. ■

Quelques vérités – en temps de post-vérité

OPINION



EMMANUEL ALLOA
PROFESSEUR D'ESTHÉTIQUE À L'UNIVERSITÉ
DE FRIBOURG

«**L**a vérité si je mens»: cette locution familière au sein de la communauté juive sépharade s'est peu à peu popularisée dans l'aire francophone, grâce à l'éponyme série de films à grand succès qui a contribué à sa fortune. Tronquée de sa seconde partie, qui renvoie au châtement qu'est prêt à encourir le locuteur qui la prononce, «la vérité si je mens» est de ces expressions surprenantes que nous réserve le lexique langagier populaire. Non contente de rappeler que la vérité et le mensonge forment ce vieux couple inséparable, elle semble faire de celui-ci la condition de celle-là: il n'y a de vérité que s'il y a du mensonge. A ce compte-là, il va sans dire, nous n'avons jamais été aussi bien servis en termes de vérité, puisque le mensonge fait indéniablement florès. L'espace médiatique comme les réseaux sociaux sont inondés de *fake news*, de récits complotistes et de faits alternatifs. Sans en avoir jamais été absente, la mauvaise foi qui s'est généralisée dans l'espace de la communication politique ne semble plus émouvoir grand monde; le bobard bien ficelé flatte celui qui le partage.

Car, de fait, l'esprit critique semble avoir changé de camp, puisque douter des informations *mainstream* vous situe parmi ceux qui ne se laissent pas mener en bateau. Du coronasceptique au climatocéptique, de celui qui doute du Big Bang à celui qui doute de Darwin, le complotiste ne se contente pas de dire qu'il n'est pas sûr de savoir, mais se considère au contraire certain de posséder cette certitude: on nous cache la vérité. Contrairement à l'ignorant, le complotiste se croit investi d'un savoir supérieur, et son scepticisme est vécu comme un privilège appartenant à ceux qui sortent du rang. Difficile d'expliquer autrement le succès actuel de la Flat Earth Society, qui rassemble patiemment les éléments permettant de prouver que la Terre est plate, ou encore le collectif voulant informer la planète que nous vivons dans un vaste trou noir ouvert accidentellement par le Grand collisionneur de hadrons à Genève, le jour de la découverte du boson de Higgs.

Sur le site du CERN, une mention est désormais apposée pour invalider cette hypothèse, de même que des physiciens de l'institution ont lancé la Marche pour la science, réplique d'initiatives parallèles dans d'autres pays du monde. Non, la planète n'est pas plongée dans un vaste trou noir; non, le monde n'a pas été créé en sept jours; oui, la NASA a bien atterri sur la Lune; oui, l'eau bout bien à 100°C. Dans cette initiative louable pour désenchevêtrer le vrai du faux, et rétablir la dignité de la science, les universitaires risquent toutefois de corroborer une conception naïve et réductrice de la vérité, pour ne rien dire de son inefficacité pratique. On convaincra difficilement un paranoïaque en lui disant que sa vision du monde est en contradiction avec celle des autres, pas plus qu'on ne ralliera qui que ce soit à la cause de la science en lui demandant d'abandonner son esprit critique. Rappeler l'existence de faits bruts et inamovibles a peu de chances de provoquer la conversion. Cela explique d'ailleurs en partie le peu d'écho que rencontrent les lanceurs d'alerte dans des régimes autoritaires, en Russie ou en Chine: plutôt que de tenter d'étouffer complètement la diffusion d'une information gênante, les autorités préfèrent noyer celles-ci dans un brouhaha informationnel de fausses «divulgations» tellement exorbitantes que la révélation se voit décrédibilisée à son tour.

Mais outre la question de l'efficacité de telles mesures de lutte contre la désinformation à l'ère des *fake news*, il en va d'une autre problématique encore. La vérité se réduit-elle vraiment à un ensemble de faits? Combat-on vraiment le relativisme de la connaissance par un néofactualisme primaire? L'idée d'un consensus autour d'un certain nombre de faits scientifiques incontestables n'est-il pas aux antipodes de toute pratique scientifique? D'autant plus que l'énoncé de nombreuses lois, comme celles de la gravité ou de l'évaporation des liquides,

dépend bien de certaines circonstances contextuelles: les alpinistes savent bien que l'eau de leur réchaud se mettra à bouillir bien avant les 100°C en raison d'une pression atmosphérique moindre en altitude; de même, si Galilée avait installé ses instruments de mesure de la force de gravité terrestre plus près de l'équateur, les résultats auraient été différents.

Revenir à l'existence de faits indépendants de toute présence humaine, c'est oublier que dans leur identification, leur mesure et leur appréciation, ces faits restent tributaires d'un maillage serré de significations culturelles qui leur confèrent leur consistance.

Pas plus qu'il n'est vrai que chacun possède sa vérité, il n'est vrai que celle-ci suppose d'être indépendante de tout point de vue qui s'y rapporte. Vouloir faire l'inventaire définitif des faits indiscutables, afin de les soustraire une fois pour toutes aux obscurantistes de tout bord, serait aussi naïf que dangereux, et trahit de la part de ces néofactualistes la même peur de l'ambiguïté que l'on observe du côté de ceux qui succombent aux sirènes des récits conspirationnistes. Il faut se demander si le désir – assez commun parmi certains philosophes contemporains – de tracer pour de bon la ligne entre les faits et les interprétations, entre ce qui est en soi et ce qui vaut pour moi, ne relève pas d'une attitude psychorigide, qui voudrait se prémunir contre la complexité du réel par sa compartimentation préalable. Quand les philosophes ont voulu prendre place dans la timonerie, les résultats ont rarement été concluants, quand ils ne sont pas carrément soldés par une catastrophe. D'autant plus qu'il ne manque pas de prétendants au poste des arbitres de la vérité. A Singapour, la lutte contre le mensonge sert de caution pour promulguer une nouvelle loi de protection

“ LE MENSONGE VOLE, ET LA VÉRITÉ LE SUIT EN BOITANT ”

JONATHAN SWIFT

contre les mensonges en ligne. En réalité, cet outil permettra au gouvernement de renforcer ses mécanismes de censure de médias indépendants. Par une telle législation, les autorités s'érigent en Ministère de la Vérité dont on ne peut ignorer les accents orwelliens.

La défense des faits ne saurait constituer une réponse sensée à l'érosion de la confiance en un monde commun. D'autres initiatives sont aujourd'hui bien plus efficaces pour démontrer que la pluralité des perspectives ne condamne pas à l'entre-soi ou au repli identitaire, mais que ces regards pluriels sur des causes, des objets et des horizons partagés sont l'unique preuve que le monde ne se résume pas à la représentation que nous nous en faisons. Comme le soutenait déjà Søren Kierkegaard, si vérités il y a dans ce monde, elles ne peuvent se borner à des vérités de fait, mais doivent également inclure d'autres types de vérité. Des vérités existentielles par exemple, comme les appelait le philosophe danois. C'est de celles-ci qu'on pourra dire tout particulièrement qu'elles possèdent quelquefois une puissance subversive. Qui en fait l'expérience comprend l'adage voulant qu'il n'y ait que la vérité qui blesse. Mais cette puissance subversive n'invalide pas pour autant la faiblesse inhérente du vrai.

«Le mensonge vole, et la vérité le suit en boitant», remarquait déjà Jonathan Swift au XVIII^e siècle. Cette dernière semble toujours avoir un temps de retard, et aujourd'hui, elle semble singulièrement affaiblie. Difficile de ne pas vouloir, en la voyant ainsi malmenée, restaurer la vérité dans toute sa force. Vouloir rétablir une vérité avec un «V» majuscule, unique et monocorde, ce serait oublier qu'elle n'existe que là où elle se décline au pluriel. Et qu'elle ne saurait s'immuniser de son contraire qui la traverse à tout instant. Concluons par une autre locution populaire, également d'origine méditerranéenne. La sagesse grecque a ce proverbe: «Vérité sans mensonges: nourriture sans sel». Retraduisons: toute la vérité, c'est trop; rien que la vérité, c'est trop ennuyeux. ■

6 Débats



MARTIN MOREND

Martin Morend est un philosophe-hénologue naxard, un ouvrier de la formule spécialisé en esthétique et, occasionnellement, pour gagner son pain, un vendeur de fromage romand. Alors qu'il finit ses études, il prend soudainement conscience à regret qu'il ne pourra jamais être un bâtonnier et que la vie ici-bas n'est qu'une gigantesque sécrétion de l'Un des néoplatoniciens. Dès lors, il rejoint le collectif d'artistes Sottobosco et travaille non seulement à la rédaction d'un ouvrage de métaphysique *En piste avec les hypostases*, mais également à une épopée parodique *L'Impératrice-Fémur*, qui paraîtra, si tout va bien, en 2024. Avant cela, il a remporté le Prix littéraire 2020 de l'Université de Fribourg avec un texte intitulé *En flairant l'indicible* et qu'il a choisi de résumer ainsi: «Il s'agit de l'histoire d'un jeune homme amoureux qui meurt à cause d'un pigeon, d'un docteur qui traduit des textes écrits par des poulets, mais également de sous-sol, de Plotin, d'astres et de la Providence. C'est une forme d'épopée galactique en un certain sens.»

Bonheur et liberté

La philosophie est, depuis ses origines, un amour de la sagesse. Bien qu'elle se spécialise de plus en plus, elle s'interroge toujours à propos de notre bonheur et notre liberté.

Aujourd'hui pour commencer, un texte de **Jean-Claude Wolf**, professeur émérite de philosophie morale, qui nous dévoilera les paradoxes de la liberté intérieure. Est-il possible d'être libres alors que nous sommes dépendants, sereins alors que nous sommes esclaves? Puisque nous ne pouvons la voir de l'extérieur, cette liberté intérieure n'est-elle que poésie?

Isabelle Wienand, philosophe et germaniste, se demandera ce qu'est le bonheur en montrant qu'il reste toujours un intraduisible, et qu'il faut, à chaque époque, le reformuler à nouveaux frais. Et comme **contribution personnelle** à cette joyeuse semaine philosophique, je donnerai la parole à un ami philosophe qui, ne mâchant pas ses mots, nous montrera qu'on ne peut être libre que dangereusement!

Et voici encore quelques lectures édifiantes conseillées par nos philosophes:

Le Sens des limites, de Monique Atlan et Roger-Pol Droit, Editions de l'Observatoire, Paris, 2021.

Un Ennemi du peuple, de Henrik Ibsen, Actes Sud, 2019, toujours aussi actuel.

Et pour finir, du Jean-Claude Wolf en VO: *Poesie und Denken in den Psalmen. Ein philosophischer Essay*, Verlag Karl Alber, 2021.

Les débats du Temps Durant tout l'été, nos invités invitent les leurs

Libre plaidoyer pour la liberté intérieure

OPINION

JEAN-CLAUDE WOLF
PROFESSEUR ÉMÉRITE DE L'UNIVERSITÉ
DE FRIBOURG

Il y a la liberté de dire oui ou non. Elle est même préconisée par une maxime biblique: «Que votre parole soit oui, oui; non, non» (Mt. 5: 37). La question devant l'autel est une situation typique: «Voulez-vous prendre cette femme comme épouse?» Répondre «oui et non» serait impensable, sauf à remettre en cause le principe de la monogamie. Une réponse du genre «j'hésite encore» ne serait pas appropriée. Quand on hésite, il ne faut pas se présenter devant l'autel, au risque de heurter les gens en se défilant. Ce n'est que si la monogamie n'est pas la règle que l'homme – ou, dans un contexte non patriarcal, la femme – pourrait répondre: «Je veux épouser cette personne et une autre aussi.»

Quand il est sincère, le «oui et non» correspond à une posture intérieure, une «liberté intérieure» qui se manifeste même si, ensuite, tous les actes n'en découlent pas automatiquement. On peut dire oui et puis quand même faire non. Il importe cependant qu'outre la liberté extérieure d'agir, il puisse y avoir aussi une «liberté intérieure» qui dit oui ou non, qui prend position, qui juge et fait la part des choses.

Existe-t-il également une liberté du double refus? Il y a la situation banale où une femme éconduit deux prétendants. Elle a la liberté de leur dire non à tous les deux et d'en épouser un troisième. Ou personne. Le choix d'épouser l'un des deux n'est pas contraignant. Quand elle dit deux fois non, elle se montre explicite.

Parfois, la liberté semble restreinte par une alternative binaire qui rend impossible une option tierce. Dans ce cas, ou le principe logique du «tiers exclu» s'applique ou alors il découle du savoir limité de la personne qu'au moment précis de la décision, elle ne sait plus et ne connaît pas d'échappatoire. Ultérieurement, il peut s'avérer que la personne s'est trompée.

Admettons ou imaginons qu'il existe des alternatives contraignantes. Pourrait-on tout de même se refuser à choisir? Puis-je par exemple utiliser un appareil technique comme si je ne l'utili-

sais pas? Une réponse possible serait: je peux recourir à une technique sans devenir son esclave. Je peux en user sans la surévaluer, je peux même la déprécier jusqu'à un certain point. C'est en ce sens que le penseur Martin Heidegger recommande de la «sérénité» (*Gelassenheit*) dans le contact avec la technique. Il ne veut pas seulement dire modération, mais aussi préservation d'une «liberté intérieure». Je peux par exemple utiliser des médias électroniques tout en gardant ou en exerçant la faculté de ne les utiliser que pour un temps limité ou en les dosant pour une occasion précise.

Cette modération peut être un moyen de conserver une liberté «intérieure» face aux impératifs techniques (toujours plus nombreux, toujours plus grands, toujours plus rapides, etc.). Cette

“
COMME TOUT
DANS CE MONDE
EST PROVISOIRE,
RIEN DANS
CE MONDE
N'A GRANDE
IMPORTANCE”

sérénité paraît être la liberté de dire à la fois oui et non et de vivre en conséquence. Autrement dit, il existe un oui qualifié, conditionnel à quelque chose, qui n'a pas une valeur absolue, qui ne constitue pas une planche de salut. Oui à un usage limité des médias sans dépendance, non à une addiction illimitée ou excessive aux médias. La notion d'usage souverain ou compétent des médias permet de trouver une issue au dilemme cornélien entre se laisser gouverner par la technique ou y renoncer entièrement, par exemple en se privant de smartphone ou de raccordement à la TV. Plutôt que de dédaigner une chose ou de la maudire tout net (comme l'œuvre du diable), on peut aussi l'estimer

plus ou moins sans lui ériger une statue.

Puis-je raisonnablement plaider pour une «liberté intérieure» qui serait une liberté même en prison? Existe-t-il un mépris du monde sans que l'on se retire du monde? Y a-t-il une «liberté intérieure» à être marié comme si on ne l'était pas, de se réjouir d'être propriétaire comme si on ne se réjouissait pas, de consommer des ressources comme si on n'en consommait pas? Et qu'est-ce qu'une telle liberté ou sérénité a de commun avec le fait que le temps nous est compté et que la fin du monde s'annonce, comme le suggère ce passage de Paul dans sa première épître aux Corinthiens (7: 29-31): «Je vous le dis, frères: le temps se fait court. Que désormais ceux qui ont femmes vivent comme s'ils n'en avaient pas; ceux qui pleurent comme s'ils ne pleuraient pas; ceux qui sont dans la joie comme s'ils n'étaient pas dans la joie; ceux qui achètent comme s'il ne possédaient pas; ceux qui usent de ce monde comme s'ils n'en usaient pas. Car la figure de ce monde passe.»

L'apôtre Paul combine des éléments du concept stoïcien, selon lequel tous les biens de ce monde sont indifférents (adiaphorie) en comparaison de la tranquillité de l'âme (ataraxie), avec la représentation apocalyptique que la fin du monde et le Royaume de Dieu sont proches. Comme tout dans ce monde est provisoire, rien dans ce monde n'a grande importance. Même le fait d'être maître ou esclave ne doit pas être surestimé et surtout pas confondu avec le fait qu'on est libre de son obéissance à Dieu ou que l'on privilégie d'autres valeurs comme le bonheur ou la liberté sociale – on ne débattrait pas plus avant ici des différences entre la *stoa* et le christianisme. En ce sens, Paul peut recommander en son temps (dans une société d'ordres) que chaque être humain demeure à sa place et n'ambitionne pas, s'il est esclave, d'être libéré (cf. 1 Cor. 7: 20-24). Paul se dit un exemple d'être humain qui a tout vécu et tout enduré sans abdiquer de sa fidélité à Jésus-Christ (cf. Phil. 4: 10-14). Esclave ou prisonnier, la «liberté intérieure» reste intangible.

Cela ne signifie évidemment pas (ou alors au mieux par une exagération rhétorique) qu'il est com-



(JULIEN PACAUD POUR LE TEMPS)

plètement égal ou même préférable d'être esclave plutôt que maître. Bien plus, le destin d'être esclave est un mal relatif ou insignifiant, sans comparaison possible avec le mal absolu d'être séparé de la fidélité du Christ. Les circonstances historiques font du christianisme prémoderne un support de la société d'ordres. Ce n'est qu'avec la Révolution française que se profile la fin de ce type de société et, de ce fait, la fin de la fonction européenne traditionnelle d'un christianisme de soutien idéologique à la société d'ordres. On constate un peu plus tard une évolution analogue dans l'idéologie du rapport de domination de l'homme sur la femme. Le christianisme vu comme idéologie d'ordres est périmé, mais pas l'incomparable «liberté intérieure» de rechercher et choisir le substantiel pour son salut, même à l'ère des droits humains égaux!

La maxime stoïco-chrétienne de faire quelque chose comme si on ne le faisait pas est-elle une forme sublime de l'hypocrisie ou une mise en scène vertueuse? La réserve à

Le bonheur, une affaire de mots?

OPINION



ISABELLE WIENAND
PHILOSOPHE, GERMANISTE ET TRADUCTRICE

Les philosophes s'accordent en général sur le caractère universel et naturel de la recherche humaine du bonheur. Pascal adhère à cette constante anthropologique, tout en arguant, contre la tradition eudémoniste, que le désir de bonheur est moralement indifférent.

Tous les hommes recherchent d'être heureux. Cela est sans

exception, quelques différents moyens qu'ils y emploient. Ils tendent tous à ce but. Ce qui fait que les uns vont à la guerre et que les autres n'y vont pas est ce même désir qui est dans tous les deux accompagné de différentes vues. La volonté ne fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre. (138/425, «Pensées», Edition de Michel Le Guern)

Ce passage retient encore aujourd'hui notre attention, sans doute pour sa qualité littéraire et rhétorique, mais aussi et surtout pour le questionnement philosophique qu'il suscite – la réponse apologétique de Pascal ne fait pas l'objet de ma réflexion ici: toute

volonté d'être heureux est-elle bonne parce qu'elle est naturelle et universelle? Toute action est-elle justifiable sous prétexte qu'elle est motivée par le désir d'être heureux?

La réalité du mal dont parle Augustin obstrue l'unité aristotélicienne entre bonheur et vertu. L'éthique kantienne équivaut, à ce titre, à un véritable tournant copernicien. Dans ses *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), Kant affirme, d'une part, que le bonheur ne fait pas partie des lois morales et qu'il est, pour cette raison, erroné de penser qu'une vie heureuse équivaut à une vie morale. D'autre part, il affirme que la morale est une fin en soi, c'est-à-dire que l'on ne fait pas une action moralement bonne

si on la choisit à partir de considérations sur son propre bonheur, ou celui d'autrui. La qualité morale d'une action se mesure à la conformité morale de la motivation. Kant ne pense pas pour autant que le bonheur humain est accessoire et illusoire. Il reconnaît l'importance centrale du bonheur dans la réalisation de la nature humaine.

Au regard du succès médiatique des manuels de bonheur fondés sur le slogan à la fois flatteur et tyrannique du «chacun est responsable de son bonheur», il vaut la peine de demander si le soi-disant rigorisme kantien («la majesté du devoir n'a rien à voir avec les jouissances de la vie») n'est peut-être pas plus réaliste que l'injonction de l'individua-



l'égard des valeurs séculières ou du rang social (ou maître ou esclave) est-elle une «liberté intérieure» qui s'affranchit par-delà les restrictions par des alternatives binaires du genre «riche ou pauvre», «joueur ou ascétique», «fort ou faible», «actif ou passif», «mort ou vivant», est-elle honnête? A l'encontre de cette façon de voir, on pourrait dire: il n'y a que plus ou moins de bien et de mal. N'est-ce pas du fanatisme (religieux) de croire au bien absolu et de ne faire que l'unum necessarium, la volonté de Dieu?

Selon la conception judéo-chrétienne, il existe aussi une «liberté intérieure» à l'égard de Dieu. Elle consiste à ne pas nier la fidélité à Dieu (refus de l'athéisme) ni le renoncement à un Dieu «utile» (refus de l'idolâtrie). L'idole est un dieu à qui on offre des sacrifices tant que l'on croit pouvoir en obtenir quelque chose. Autrement dit *do ut des*, je donne pour que tu donnes. Si l'idole n'entend pas une prière, on la brûle. La «liberté intérieure» ouvre à quelque chose de différent, soit à croire à la fidélité de Dieu comme si je ne devais rien

en attendre pour moi ni pour mon peuple: ni récompense ni châtiment, ni ciel ni enfer. Et la sérénité de vivre comme le professent la Torah et les prophètes, y compris si Dieu n'existait pas.

«L'homme doit se rendre assez fort pour se satisfaire de servir Dieu indéfectiblement tous les jours de sa vie sans attendre de récompense [...]. Et même s'il pense que l'enfer lui échoit, Dieu l'en garde, il demeure en tout cas tenu de faire indéfectiblement sa part au service de Dieu», disait au XVIII^e siècle Rabbi Nahman de Bratslav.

On retrouve cette conception chez beaucoup de mystiques, indéfectiblement de leur confession. C'est ainsi que le poète Johannes Scheffler, alias Angelus Silesius, d'abord luthérien puis converti au catholicisme, écrit au XVII^e siècle: «Celui qui en enfer ne peut vivre sans enfer / Ne s'est pas encore entièrement sacrifié pour le Plus-Haut.» (*Cherubinischer Wandersmann* I, 39). Autrement dit, il vit comme s'il ne vivait pas.

Existe-t-il un rejet de l'athéisme

et de la représentation d'un «Dieu utile»? S'y trouve-t-il une liberté du double refus ou du rejet d'une alternative apparemment contraignante: soit un dieu utile, soit pas de dieu du tout?

Où la sérénité stoïcienne et mystique n'est-elle que le résultat d'une confusion sémantique? Une vie en enfer comme si ce n'était pas l'enfer n'est-elle que poésie, rien d'autre que poésie?

La «liberté intérieure» ne peut être établie empiriquement. La preuve de son existence ne réside pas non plus dans le fait que quelqu'un se sent libre. Les sentiments peuvent s'avérer trompeurs, la liberté ressentie pourrait être une illusion. L'évocation de la «liberté intérieure» dans le contexte de l'Antiquité n'est pas seulement historiquement intéressante. Sa signification est transposable à tous les temps. La «liberté intérieure» augmente avec l'exercice pratique consistant à différencier l'important du dérisoire, le faisable de l'irréalisable. ■

lisme hédoniste d'inventer son bonheur par et pour soi.

La réflexion kantienne me semble plus réaliste, dans le sens où nos représentations du bonheur, vagues et empiriques, ne correspondent pas aux limites de la condition humaine: la quête d'un maximum de bien-être dans notre état présent et futur est irréaliste et aveugle. Les revers de fortune, la maladie, la mort sont interprétés comme des entraves au bonheur individuel.

Si la distinction kantienne entre le domaine du devoir moral et le bonheur individuel est conceptuellement bénéfique, et si le philosophe de Königsberg reconnaît la légitimité du bonheur humain en tant que condition-cadre de l'agir moral (une insatisfaction

trop grande de son état multiplierait les risques de ne pas remplir son devoir moral), il ne répond pas à notre question apparemment régressive et subsidiaire de la trajectoire du concept de bonheur.

Les réflexions récentes sur les «intraduisibles» en philosophie (cf. le *Vocabulaire européen des philosophies*, sous la direction de Barbara Cassin) éclairent l'enjeu herméneutique: le concept de bonheur n'est pas directement compréhensible, car il s'inscrit toujours dans une théorie philosophique et un contexte culturel plus larges. Par exemple, le bonheur aristotélicien, *eudaimonia*, est lié à une activité humaine conforme à la vertu: comment le traduire en français contemporain sans faire de contresens? La richesse ter-

minologique du concept de bonheur dans les idiomes européens (par ex. *felicitas*, *beatitudo*, bonheur, chance, félicité, *Glück*, *Glückseligkeit*, *happiness*, *luck*) est un *caveat* d'ordre méthodologique. Tous ces termes ne sont ni transposables ni interchangeables, leur synonymie est trompeuse. L'analyse kantienne de Glück nous invite indirectement à repenser, à contextualiser notre conception du bonheur à la lumière de l'histoire culturelle du mot «bonheur». L'épaisseur polysémique des mots est parfois négligée par les philosophes, comme le souligne Descartes dans son commentaire du *De vita beata* de Sénèque: «Mais il est besoin de savoir ce que c'est que *vivere beate*» (Lettre à Elisabeth de Bohême, 4 août 1645). ■

Sois toi-même, dangereusement

OPINION

MARTIN MOREND

DOCTORANT À L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG

Comme beaucoup tiennent à juste titre la philosophie comme une discussion de bistrot prolongée (autrement dit, comme le produit spontané de notre capacité à faire des «banquets»), je veux m'adapter au public en vous proposant une retranscription d'un discours tenu par un ami, philosophe trop paresseux et pessimiste pour écrire quoi que ce soit, tragiquement sans diplôme, et, ce qui n'arrange pas les choses, sauvage disciple de Thrasymaque, Cioran et Berdiaev. Sans doute, il n'était pas tout à fait frais en s'exprimant, mais sa chaleur pleine d'aigreur et d'idéaux plaira, à n'en pas douter, aux lecteurs du *Temps*... Écoutons donc:

«Le dernier homme (donc toi et moi!) confond tragiquement vie et survie. Par sa culture de l'emploi, il s'ingénie à reproduire une jungle sur mesure dans laquelle le plus adapté, seul, survit. Ses capacités d'homini-sation, pour la plupart, n'ont servi qu'à créer de nouveaux dangers; autant de «prédateurs» qu'il feindra de combattre toute sa vie. Encore trop proche de l'animal, il s'est résolu à reproduire sa propre misère passée. La «vraie vie» qu'il vante contre le poète n'est qu'un retour dans son antique grotte où il vit dans l'angoisse d'échos qu'il ne comprend pas et de plaisirs qui lui échappent. Lui, pourtant, qui était destiné à de si grandes hauteurs...

D'être un humain, de vivre, cela, semble-t-il, ne l'intéresse plus depuis longtemps. Des Hommes, il est heureux d'en être le dernier. C'est pourquoi il ne peut aimer et désirer que les «petites libertés» qui rendent esclaves. S'il n'en voit pas les limites d'avance, si elles ne sont pas soigneusement cultivées par marchands et grossistes, elles lui font peur. Tout ce que la sagesse a pu cristalliser en de merveilleux et rutilants slogans: «sois toi-même», «deviens qui tu es», «il faut oser, tout est là», n'est compris et appliqué dans la pratique que par le choix du parfum et de l'auto, du lubrifiant et des merguez, du métier et du loisir. L'usage publicitaire du mot «liberté» a pitoyablement fini par devenir le seul usage possible et pensable. Le sentiment même de la liberté aujourd'hui est le plus souvent produit par les réclames, éducateurs à plein temps de notre pensée et nos sentiments. Et nos plus grands sportifs – ces stations de lavage – lavent pour eux nos cerveaux et récurrent nos émotions. Peuh!

Le «mieux», dès lors, ne réside plus que dans la modalité qui n'entame pas la Forme: essence ou électrique, viande ou végane, à l'ananas ou à la fraise... Le dernier homme se sent réellement anobli – c'est un Juste – lorsqu'il gloutonne du soja plutôt que de la viande rouge ou que, magnanime et responsable, il roule à l'énergie nucléaire. Qu'on ne s'étonne pas s'il admire par-dessus tout la figure de l'entrepreneur! Mieux, de «l'innovant» comme l'acmé de l'humanité: qu'il fasse des saucisses ou des couches, qu'importe, si c'est du Nouveau. S'il rend plus plat le déjà plat, qu'on lui donne un trône! La moralité du dernier homme, son devoir, sa liberté s'en sont allés dans les choses. Pouah!

Ruminant le fourrage de ces petites libertés dans ses quatre estomacs tranquilles, il a fini par croire qu'il était heureux. Que son bonheur, poilu et replet, resterait dormir sur le paillason. Comme il

tourne sa tête et voit que tout le monde fait de même, il en déduit que «tout est bien»; et «tsch, tsch» fait griller sa cochonnaille... ce cochon! *Schweinerei*, disait Wittgenstein en parlant d'eux... Riche ou modeste, son sourire qu'il entraperçoit dans la baie vitrée de son surliving room lui dit: «Tu y es arrivé! Te voilà à la toute fin!» Foin d'une vie écrite d'avance, envoyée par la poste et dont on n'attend seulement, ici ou là, que quelques

paraphes. Mais, s'il lui vient des idées «bizarres», des sentiments incompréhensibles, des idéaux de Liberté, avec autorité, il refuse de leur donner la charité d'une seule action qui le rendrait à lui-même. Non, il ne le peut pas, le voilà déjà qui prend peur devant le voisin qui tond sa pelouse. Il a réussi, non, que peut-il désirer de plus? S'il sent sa poitrine oppressée, qu'il fasse donc du sport et non une action véritable. Les médias, exhibant leurs héros fats et suranés, sont là pour lui rappeler quotidiennement de ne rien entreprendre. Les réseaux «sociaux» se chargent de le faire dégénérer en un simulacre d'humain, une parodie bavant l'insulte d'un tweet. Et les politiciens, ces bavards aux corps impeccables, se chargent que son désir vague d'autre chose ne fasse jamais loi. Ensemble, ils pasteurisent en lui toute volonté d'une vraie liberté dont on n'entrevoit pas les limites. Car une liberté qui n'est pas illimitée (et je ne parle pas d'économie) n'en est pas une. Que les PLR ici présent ne battent donc pas des mains. Beurk!

“ FOIN D'UNE VIE ÉCRITE D'AVANCE, ENVOYÉE PAR LA POSTE ET DONT ON N'ATTEND SEULEMENT, ICI OU LÀ, QUELQUES PARAPHES! ”

Si le dernier homme vivait son trouble comme la marque d'un vrai bonheur possible, si son étourderie cessait une minute, il n'aurait d'autre choix que de chercher de nouvelles hauteurs, le «sans-forme», le «pas-encore-formé», l'utopie. Si le moindre vide, le moindre lucidité ou le moindre dégoût venait à s'installer dans sa vie, cela ne pourrait que se traduire de manière supra-versive. Et c'est là qu'il y a un espoir énorme pour toi, singe tracté par l'au-delà. Pour y arriver, fais tiens ces slogans sapientiaux, agrémente-les seulement d'un adjectif: «sois toi-même dangereusement». Car toute vraie liberté, comme un incendie, ne s'arrête pas aux limites: aux limites de la famille, de l'Etat, de la conscience, de la morale. Pense à Ibsen: être libre, c'est nécessairement être un «ennemi du peuple», ce peuple dont l'existence n'est qu'un lent et agréable suicide. Peuh! Pouah! Beurk! ■

6 Débats



MARTIN MOREND

Martin Morend est un philosophe-hénologue naxard, un ouvrier de la formule spécialisé en esthétique et, occasionnellement, pour gagner son pain, un vendeur de fromage romand. Alors qu'il finit ses études, il prend soudainement conscience à regret qu'il ne pourra jamais être un bâtonnier et que la vie ici-bas n'est qu'une gigantesque sécrétion de l'Un des néoplatoniciens. Dès lors, il rejoint le collectif d'artistes Sottobosco et travaille non seulement à la rédaction d'un ouvrage de métaphysique En piste avec les hypostases, mais également à une épopée parodique L'Impératrice-Fémur, qui paraîtra, si tout va bien, en 2024.

Histoire de la philosophie

Que peut pour nous l'histoire de la philosophie? **Dominic J. O'Meara**, professeur émérite de l'Université de Fribourg, nous montrera que la philosophie antique a aujourd'hui encore un grand rôle à jouer. Elle a la capacité de nous transmettre des valeurs et des exercices spirituels susceptibles de contrecarrer les tares de notre époque toujours plus rapide et insensée.

Le doctorant **Giacomo Lardelli** répondra, lui, aux récentes accusations de racisme faites à l'encontre de la culture classique. Notre distingué auteur nous apprendra que l'étude vaut mieux que l'éradication pure et simple, enseignement essentiel aujourd'hui.

Laurent Cesalli, professeur de philosophie médiévale à Genève, nous en dira un peu plus sur la philosophie du Moyen Âge et les richesses infinies qu'elle recèle, en particulier en raison des apports exogènes de penseurs musulmans. Enfin, **Filip Karfik**, professeur émérite de philosophie, nous parlera de la vérité: nous l'aimons, nous tendons vers elle plein de désir, mais la connaissons-nous un jour?

Voici aussi les lectures conseillées par nos philosophes du jour: D'abord le *Manuel d'Épictète* (Livre de Poche, 2000), traduit par l'excellent Pierre Hadot.

Sans doute un peu plus technique, *La Colonie philosophique* (EHESS, 2019), de Catherine König-Pralong.

L'élégante *Introduction à la philosophie médiévale* (Cerf, 2011) de Kurt Flasch. Et plus contemporain, *Post-Vérité* (Plein Jour, 2018) du journaliste Matthew D'Ancona.

Merci à tous de nous avoir suivis durant cette semaine consacrée à la philosophie! En espérant que vous êtes maintenant édifiés et plus sages, je n'ai plus qu'à vous souhaiter un beau week-end de folies philosophiques! ■

Les débats du Temps

Durant tout l'été, nos invités invitent les leurs

La raison grecque face à la «cancel culture»

OPINION



GIACOMO LARDELLI
DOCTORANT À L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG

Faudrait-il bannir Platon ou Aristote, de même que les autres auteurs classiques? Le débat sur le lien entre la culture classique et la «domination blanche» a récemment enflammé les esprits aux États-Unis aussi bien qu'en Europe. Dan-el Padilla Peralta, professeur d'histoire romaine à Princeton, et certains de ses collègues accusent les matières classiques d'avoir un lien intrinsèque avec une conception du monde affirmant la supériorité raciale des Blancs.

Chez nous, la décision de Howard – l'université historiquement afro-américaine – de fermer son département de lettres classiques a été lue comme une réaction à cette critique. Les condamnations hâtives ont été plus nombreuses que les prises de position nuancées, surtout en Italie où plusieurs journaux ont vu ce développement comme un effet néfaste de la *cancel culture* (culture de l'annulation) américaine.

Les nouvelles, certes, ont été instrumentalisées pour des raisons politiques, sans préciser que la décision de l'Université de Howard avait été justifiée par des raisons économiques plutôt que raciales et que les enseignements dédiés aux auteurs classiques avaient été déplacés plutôt que bannis. Ces journaux oublient souvent de mentionner, de plus, que la polémique lancée par Dan-el Padilla Peralta et ses collègues se réfère à une culture et à un système universitaire qui ne sont pas identiques aux nôtres.

Cela ne signifie pas que la controverse américaine soit infondée ou ne concerne pas l'Europe. Le débat sur l'existence d'un lien entre la culture classique et la «domination blanche» touche en effet une page importante de l'histoire de la discipline. Le cas de la philosophie antique est emblématique en ce sens. Il

est vrai que, au cours du XIXe siècle, les intellectuels ont volontiers retracé dans la cité grecque, et dans la naissance de la démocratie et de la philosophie qui y eut lieu, les origines de la supériorité prétendue de la culture européenne.

Les Grecs auraient anticipé le succès de la philosophie moderne en se détachant de l'irrationalité des mythes racontés dans les textes poétiques. Dans son cours d'histoire de la philosophie, Hegel voyait la philosophie comme exclusivement liée à l'Europe, car produite par la liberté qui régnait en Grèce à l'époque classique et que les Orientaux, habitués au despotisme, ne connaissaient pas. Chez Ernest Renan, cette conviction était ouvertement accompagnée par de l'antisémitisme et une hostilité envers l'islam. C'est ainsi qu'en désignant la période classique comme le «miracle grec», en 1883, il défendait un exceptionnalisme opposant la culture occidentale aux autres.

L'intérêt du XIXe siècle pour les textes classiques, malgré ses défauts, a mis les chercheurs du XXe dans la condition de pouvoir remettre en question cet exceptionnalisme. C'est ainsi que l'image de la Grèce classique dont nous disposons aujourd'hui n'est plus la même que celle qui était sous-entendue dans les opinions de Hegel et Renan. Le travail patient de savants comme Jean Bollack, Pierre Hadot et Jean-Pierre Vernant a permis en effet, au cours du dernier siècle, de montrer que la raison des Grecs n'est pas la raison des Lumières, qu'elle a un rapport ambivalent avec le mythe et que, malgré ses mérites, elle est moins exceptionnelle que ce que l'on croyait.

Cependant, la philosophie antique n'a pas cessé de fasciner les esprits, aussi bien pour son rôle indéfinissable dans la formation de la culture européenne que par les mystères de sa propre naissance, à ce jour partiellement irrésolus. Cette variante européenne de la prise de conscience proposée par le débat américain, répandue depuis longtemps, s'est donc développée grâce à l'étude et à la lecture.

Elle a montré que la réflexion critique ne naît pas du bannissement, mais de la continuation de la discipline. ■

Des discours, de la vérité, et de la recherche de celle-ci

OPINION



FILIP KARFIK
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE À L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG

«De toutes les choses la mesure est l'homme, de celles qui sont, qu'elles sont, de celles qui ne sont pas, qu'elles ne sont pas.» C'est à Protagoras, un brillant intellectuel grec du Ve siècle av. J.-C., que remonte la formulation classique du relativisme. Tout dépend du point de vue de tout un chacun. Gorgias, son contemporain, contesta la distinction même entre l'être et le non-être, la capacité de la connaissance à saisir un objet extra-mental aussi bien que l'aptitude du langage à traduire l'expérience non langagière. Une réalité indépendante de notre expérience n'existe pas, la pensée reste close sur elle-même et le langage la façonne bien davantage qu'il ne la reflète.

En fin de compte, c'est le discours qui est le maître tout-puissant, et le seul savoir qui compte, c'est la rhétorique. Sur le plan philosophique, Protagoras et Gorgias réagissaient aux théories qui postulaient l'Être indépendant des perspectives humaines, la Réalité qu'on ne peut connaître que si l'on dépasse celles-ci. Sur le plan politique, ces idées répondaient au désir, caractéristique de la démocratie athénienne, de laisser valoir une pluralité des perspectives et, là où il faut trancher, de procéder au vote après avoir laissé libre cours à la compétition des discours.

Platon était un jeune homme lorsque les revers des guerres du Péloponnèse firent sombrer la démocratie athénienne dans les horreurs du régime des Trente tyrans et lorsque, une fois restaurée, elle a condamné à mort Socrate. Son disciple en a tiré une leçon théorique. En quête d'un étalon de justice, il est revenu à l'idée d'une réalité qui ne relève pas des perspectives humaines seules et qui est comme une

mesure de celles-ci. Le vote par lequel une assemblée condamne à mort un homme qui n'a rien commis d'injuste est lui-même injuste. C'est dire que le vote tombe lui aussi sous la mesure de la Justice. Non seulement l'application de la loi, mais aussi son établissement même est sujet à ce critère. Il est certes difficile d'entrevoir ce qu'est ce critère lui-même en lui-même, mais la législation et la jurisprudence le supposent tout de même. Il n'est donc pas vrai que l'homme est la mesure de toutes les choses. Et il n'est pas vrai qu'il n'existe pas de réalité indépendante de ce que nous en disons.

Cependant, si l'on veut maintenir la différence entre un discours qui est vrai et un discours qui est faux, selon qu'il correspond à la réalité ou non, il faut supposer que cette dernière s'accorde avec elle-même, que la connaissance peut saisir de manière adéquate la réalité et que le langage est apte à communiquer cette connaissance. Chacune de ces trois conditions peut être contestée et aucune n'est facile à défendre dès qu'on y regarde de plus près. Une philosophie soucieuse de soutenir les trois sera toujours sujette aux reproches qu'elle dépasse les limites de l'expérience, de la raison et du langage. Pourtant, le sens commun assume ces conditions sans s'appuyer pour cela sur les théories philosophiques. Plutôt, il repose sur la foi que la vérité existe, même si elle n'est pas à portée de main, si on la dissimule ou si elle reste cachée.

Gotthold Ephraim Lessing a dit: «Ce n'est pas la vérité que tel homme possède ou croit posséder, mais l'effort sincère qu'il a appliqué à chercher la vérité, qui fait la valeur de l'homme.» On voudrait y souscrire. Mais lorsque le même auteur s'exclame: «Si Dieu tenait renfermée dans sa main droite toute vérité, et dans sa main gauche l'unique et toujours vivace impulsion vers la vérité, même avec cette condition supplémentaire de me tromper toujours et éternellement, et s'il me disait – Choisis! je me jetterais avec humilité sur sa main gauche et dirais: – Père, donne! La vérité pure n'est que pour toi seul...», on se demande qu'est-ce que serait la gauche divine sans sa droite. Certes, on n'est pas en possession de la vérité, mais sa recherche suppose qu'elle existe quelque part. ■

Sagesse

OPINION



DOMINIC J. O'MEARA
PROFESSEUR ÉMÉRITÉ DE PHILOSOPHIE DE L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG

Notre société se nourrit, souvent sans le savoir, de grandes idées développées par les philosophes de l'Antiquité gréco-romaine. La liberté d'expression et de recherche, par exemple, est affirmée de manière inaugurale, exemplaire et tragique avec la figure de Socrate telle qu'elle apparaît dans l'*Apologie* de Platon. Nous devons aussi à Platon une profonde réflexion sur la primauté de la loi dans la cité, posée contre l'arbitraire et l'injustice d'une domination par la force, ainsi que l'idée d'une éducation pour tout membre de la cité. Le recours à la connaissance scientifique comme base de l'action est un principe partagé par les philosophes antiques. Et les sciences elles-mêmes doivent leur fondation, en bien des cas, à Aristote. La conception des droits humains trouve ses racines dans la philosophie stoïcienne. Ces idées ne sont pas seulement d'origine ancienne, elles sont aussi des projets d'avenir, des idéaux à réaliser.

Mais nous vivons dans un monde très différent de celui des philosophes antiques. Nous connaissons des conditions que les anciens ne pouvaient pas concevoir: une population glo-



d'hier, sagesse d'aujourd'hui

bale envahissante, exerçant une pression extrême sur la nature; l'émergence de grands Etats-nations et de puissants blocs impérialistes en expansion et en tension permanente (quoique l'Antiquité connût, elle aussi, les empires), une technologie et des systèmes de communication très avancés au service du profit financier et du contrôle politique, la mercantilisation de tous les aspects de la vie humaine.

Face aux nouveaux défis que présente la vie moderne, on ne peut guère apporter des réponses toutes faites, importées des philosophes de l'Antiquité. Quant à la philosophie moderne, ses représentants à l'université sont à l'image de la société. S'ils s'aventurent hors du cadre académique, hors du confort d'une spécialisation conformiste, d'un jargon et d'une technicité supposés auto-légitimants, ils risquent d'énoncer des banalités, à moins de se mettre au service d'une idéologie ou d'une autre. Déjà, sur le plan vestimentaire, ils ne se distinguent en rien de l'universitaire standard, alors que les philosophes de l'Antiquité pouvaient se présenter autrement (portant un man-

teau distinctif et une barbe) – et on attendait cela d'eux –, signe qu'ils devaient proposer autre chose: une autre façon de penser et d'agir.

Comment donc s'orienter dans la vie d'aujourd'hui, envahie par les slogans simplistes, des flots d'informations et de propagande instantanés sans contexte ni filtre critique véhiculés par les médias, l'appropriation par les réseaux sociaux de la vie publique et privée à des fins commerciales? Les jugements à deux sous, les fatwas du politiquement correct remplacent la discussion. Les avancées extraordinaires des moyens de communication s'accompagnent d'un appauvrissement du contenu.

Dans de telles circonstances, la lecture des philosophes antiques peut nous aider dans le renforcement de deux activités essentielles. En premier, l'apprentissage plus rigoureux du jugement critique, discipline qui peut redonner à notre vision des choses une certaine indépendance. Car la lecture des courts dialogues de Platon, tels que l'Euthyphron ou le Lysis, dans lesquels Socrate interroge ses concitoyens, peut nous aider à comprendre à quel point

des opinions apparemment vraies peuvent être en réalité peu fiables, ainsi que la manière dont certains arguments se révèlent fallacieux.

Les enjeux de ces dialogues platoniciens sont toujours actuels. Nous pouvons nous y retrouver comme participant à la discussion, car leur question centrale est: «comment bien vivre?» Une telle lecture peut aussi nous apporter un approfondissement de notre vie intérieure. Cette vie peut être faite non pas de désirs d'acquisitions superficiels, mais de la recherche de biens beaucoup plus satisfaisants: l'amitié envers les autres, la curiosité envers le monde, la recherche de notre place dans le monde (en dehors de tout désir d'exploitation égoïste), la tranquillité que donne une liberté de pensée face aux tsunamis d'informations, de passions et d'événements qui nous arrivent.

Lire la Lettre à Ménécée d'Epicure, les Lettres à Lucilius de Sénèque, le Manuel d'Epictète ou les Pensées de Marc Aurèle est utile, comme l'a très bien montré Alexandre Jollien. Epicure nous rappelle que «de tous les biens que la sagesse procure pour la félicité de la vie tout entière, de beaucoup le plus grand est la possession de l'amitié». Et il nous avertit: «Nous sommes nés une fois, deux fois ce n'est pas possible, et pour l'éternité il faut ne plus être; toi, pourtant, qui n'es pas de demain, tu diffères la joie: mais la vie périt par le délai, et chacun d'entre nous meurt affairé.» Ces réflexions peuvent indiquer une possible transformation de la vie (au lieu d'un retour à la vie d'avant), après le

fléau actuel dont nous espérons pouvoir sortir.

Face au rétrécissement progressif de nos libertés, commencé déjà avant la pandémie, nous pourrions écouter un ancien esclave devenu philosophe respecté, Epictète: «Que celui qui veut être libre ne recherche ni ne fuie rien de ce qui dépend d'autrui; sinon, c'est nécessairement l'esclavage.» Il faut lire ces mots en rapport avec une autre sentence d'Epictète, que Montaigne traduit ainsi: «Les hommes sont tourmentés par l'opinion qu'ils ont des choses, non par les choses mêmes.» C'est-à-dire qu'il faut apprendre à bien juger la vraie valeur des choses qui nous arrivent, ne pas s'emballer (ou être accablés) par les opinions ou les apparences. Citons encore ces quelques mots d'Epictète: «Quant à moi, qu'est-ce que je veux? Comprendre la nature, et la suivre.» La nature est à la fois notre nature en tant qu'êtres humains, et la nature du monde. Grâce à ces auteurs, nous pouvons aussi prendre part à la joie que peut apporter le fait de philosopher, par exemple, en lisant Le Banquet de Platon.

Ces lectures peuvent avoir lieu à l'école, à l'université (espérons-le!), mais surtout chez nous, quand nous nous en accordons l'occasion, lors d'une trêve des tâches qui nous accablent. Les travaux des savants actuels permettent de lire ces textes des philosophes de l'Antiquité en entier, dans d'excellentes traductions accompagnées des explications nécessaires, disponibles en livres de poche, à lire de préférence à des caricatures googlées. ■

La philosophie... médiévale?

OPINION



LAURENT CESALLI
PROFESSEUR ORDINAIRE DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE
À L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE

Son évocation suscite en règle générale un scepticisme poli: «Ah... parce qu'il y avait vraiment de la philosophie au Moyen Age?» Les préjugés ont la peau dure. A une époque outrageusement dominée par la religion, il ne saurait être question de philosophie qu'au prix d'un abus de langage. La vraie philosophie est à chercher du côté de Socrate, Platon et Aristote, avant qu'elle ne glisse dans une longue hibernation pour ne se réveiller en gros qu'avec Descartes.

Comme toute idée reçue, celle-là est soluble dans l'étude des faits – en l'occurrence, dans la lecture des textes. Or que nous apprennent-ils? Que la philosophie de ce long Moyen Age (du IXe au XVe siècle) était non seulement vivante, mais variée et florissante. Dès le XIIe siècle, des vagues de traductions (principalement du grec et de l'arabe) viennent bousculer une riche tradition latine autochtone (Anselme de Canterbury, Abélard). Une bonne partie de la pensée d'Aristote – le philosophe, pour les médiévaux – est parvenue au monde latin après un parcours complexe à travers d'autres cultures.

Cet apport exogène s'est avéré fondamental: la métaphysique d'Avicenne, par exemple, penseur persan du XIe siècle, comme les commentaires d'Aristote rédigés par Averroès, philosophe de l'Andalousie musulmane du XIIe siècle, ont façonné la pensée médiévale. La philosophie produite dans l'Europe géographique durant le Moyen Age n'était donc pas nécessairement le fruit de penseurs chrétiens ni latins. Et lorsqu'elle l'était, c'était presque toujours le fruit d'un métissage. Si un Pierre Abélard, au XIIe siècle, a développé une logique et une éthique indépendamment de la tradition arabo-musulmane, les doctrines des plus grandes figures du monde chrétien comme Albert le Grand ou Thomas d'Aquin, au XIIIe siècle, sont tout simplement impensables sans cet apport étranger.

L'histoire de la philosophie médiévale est donc, en un sens crucial, l'histoire d'une acculturation. Celle-ci ne s'est pas faite sans heurts. En témoigne la longue série de censures qui ponctuent, dès leur fondation autour de 1200, l'histoire des premières grandes universités (Paris et Oxford). La plus spectaculaire est celle de 1277, qui voit l'évêque de Paris condamner 219 thèses philosophiques. Que visaient ces interdictions? Une certaine manière de faire de la philosophie et de vivre en philosophe, une pratique et une éthique nourries de pensée païenne (Aristote), voire infidèle (Averroès), et qui, aux yeux des autorités ecclésiastiques, proliféraient dangereusement au sein de la Faculté des arts (où s'enseignait la philosophie). Soulignons au passage: l'existence même des condamnations tord le cou à l'image de l'ancilla theologiae, une philosophie qui ne serait que l'humble servante de la théologie.

Mais la philosophie, au Moyen Age, ne se faisait pas seulement dans les universités: on philosophait dans les monastères (Clairvaux, Saint-Victor), autour de cathédrales (Tolède, Notre-Dame), auprès de maîtres influents, dans les cours des rois et des empereurs (Frédéric II de Hohenstaufen, Louis II de Bavière) ou encore dans les studia des ordres mendiants (dominicains et franciscains) qui se multiplient peu après leur fondation au début du XIIIe siècle. Par ailleurs, on ne philosophait pas seulement en latin: il y a une philosophie médiévale grecque byzantine, une philosophie médiévale juive en langue hébraïque, et de nombreux textes, tel le Convivio de Dante, vers 1305, ont été écrits en langues vernaculaires. Enfin, les philosophes n'étaient ni seulement des clercs – une part significative de la philosophie médiévale est le fait de laïcs –, ni seulement des hommes – pensons à Marguerite Porete, victime du bûcher à Paris en 1310, ou à Christine de Pizan (1364-1430).

La philosophie médiévale présente donc un pluralisme remarquable de traditions, de langues, de lieux et de personnes. Le fait qu'elle se développe en rapport étroit avec la théologie – beaucoup de philosophes médiévaux sont aussi des théologiens –, loin de conduire à la confusion, motive au contraire une distinction stricte: philosophie et théologie sont deux sciences, et à ce titre, elles sont toutes deux éminemment rationnelles. Ce qui les distingue, c'est l'origine de leurs principes: la raison pour l'une, les articles de foi pour l'autre. Quant au champ de la philosophie proprement dite, il s'agit d'un véritable système des sciences qui va de la logique à la métaphysique en passant par la physique, la biologie, l'éthique et la politique.

Ce ne sont là que quelques éléments – un flocon de neige posé à la pointe de l'iceberg. Pour celles et ceux qu'une plongée tenterait, on peut renvoyer ici à quelques fondamentaux qui les conduiront (beaucoup) plus loin. Mais peut-être aura-t-on déjà commencé de les convaincre: le point d'interrogation qui ponctue le titre de ce trop bref aperçu ne peut être que rhétorique. ■

“ LES JUGEMENTS À DEUX SOUS, LES FATWAS DU POLITIQUEMENT CORRECT REMPLACENT LA DISCUSSION ”



LULIEN PACAUD POUR LE TEMPS