

septembre 2005

CAFÉ PHILO

Siège social : Mairie de Noisy-le-Grand – 93160 Noisy-le-Grand

Bulletin édité par AgoraPhilo

N° 41

Par décision de l'Assemblée générale extraordinaire du 21 mai 2005, notre association prend le nom d'AGORAPHILO en lieu et place d'AGORA93. Le logo et le nom du site sont donc modifiés en conséquence.

- Nous attendons avec intérêt et impatience vos critiques, vos suggestions, et votre participation. Cette Lettre doit être la vôtre, c'est sa raison d'être ;

- Et nous attendons aussi vos contributions sur tout sujet qui vous intéresse : ceux du débat du mois, vos réflexions et vos critiques sur les débats déjà passés ou tout autre thème de réflexion.

LES RUBRIQUES DU MOIS :**Prochains débats :**

- **Débat du 14 octobre 2005 à 20 h précises : Champs-sur-Marne : Centre Culturel Georges Brassens** (Place du Bois de Grâce) : Le bonheur est-il la finalité de la vie humaine ?

- **Débat du 15 octobre 2005 à 19 h 30 précises : Noisy : M.P.T. Marcel Bou** (8-10 rue du docteur Sureau) : La philosophie face à la question des sectes

Résumé synthèse des débats précédents :

Noisy-le-Grand : Le hasard intervient-il dans la course du monde ?

Journée hors les murs : pique nique théâtre philo avec la Cie Les Bramentombe

Champs-sur-Marne : Quand peut-on dire d'une personne qu'elle est un grand homme ?

Contributions aux débats annoncés :

Noisy-le-Grand : pour le 14 octobre 2005 : La philosophie face à la question des sectes

Champs-sur-Marne : pour le 15 octobre 2005 : Le bonheur est-il la finalité de la vie humaine ?

Bibliographie proposée par la médiathèque de Noisy :

- La philosophie face à la question des sectes

Informations :

Consultez notre Site Internet : www.agoraphilo.com et dites-nous ce que vous en pensez.

Reproduction autorisée seulement avec mention de la source : **Lettre d'Agoraphilo** et envoi à notre adresse d'un exemplaire.

Débat du mois prochain - M.P.T. Marcel BOU - Noisy-le-Grand Contribution au débat

LA PHILOSOPHIE FACE A LA QUESTION DES SECTES

Proposons une observation élémentaire comme point de départ de notre réflexion, une observation qui est en même temps une première question : tout le monde admet savoir ce qu'est une secte, mais tous ceux qui se sont intéressés à elles se sont heurtés à une difficulté majeure : il leur a été impossible de proposer une définition – non pas du mot, mais de la chose. En même temps, - mais s'agit-il d'une coïncidence ? – la notion de religion s'est avérée tout aussi difficile à définir. Et, élément qui porte à réfléchir, les frontières entre les deux sont floues.

Mais aussi et par contre :

« On crée une secte, un mouvement hérétique, une dissidence, une organisation séculière, mais pas une religion. Moïse, Bouddha, Zoroastre, Jésus, Mahomet ont été des catalyseurs au carrefour d'aspirations préexistantes sans lesquelles leur prédication n'aurait eu aucun effet. Aucun d'eux n'a eu explicitement l'intention de fonder une religion ; celle-ci s'est formée peu à peu, après leur mort, en récupérant, voire en déformant leurs paroles »

(G. Minois, *Histoire de l'athéisme*, p. 429)

Ceci peut expliquer qu'en Angleterre, pays où, aux XVII^e et XVIII^e siècle, se développaient plus ou moins librement (pas tous) un nombre considérable de mouvements ressemblant à des sectes, un philosophe comme Shaftesbury préférerait, prudemment peut-être, critiquer « l'enthousiasme » [à cette époque, ce terme signifie à peu près « inspiration –prétendue- par Dieu »] et la superstition (article *Superstition*, *Encyclopædia universalis*), comme le feront ensuite les écrivains des Lumières en France, ou Kant en Allemagne ?

Aujourd'hui, les définitions avancées (par exemple par l'UNADFI - Union nationale des associations pour la défense des familles et de l'individu-- ou dans les rapports parlementaires) sont au mieux descriptives : elles proposent des listes de caractères, tout en reconnaissant qu'il est impossible de les énumérer de façon exhaustive et que peut-être aucune secte ne répond à l'ensemble de ces traits. C'est un souci d'efficacité pratique qui s'exprime. Ainsi, l'ADFI Aquitaine nous dit : « Définition : Les critères de jugement ne sont pas au niveau idéologique des croyances mais au niveau des agissements et des comportements qui portent atteinte aux droits de l'homme, à sa dignité et à la liberté de la personne humaine. Une secte est un groupe dans lequel :

on pratique une manipulation mentale qui entraîne endoctrinement, contrôle de la pensée, viol psychique ; une destruction de la personne [...] de la famille [...] voire de la société [...] »

Les grands dictionnaires philosophiques français comme celui édité par Larousse ou le *Vocabulaire européen de philosophie* ignorent la notion. A la différence des Allemands – mais ne s’agit-il pas plutôt chez ces derniers d’hérésies, terme que les dictionnaires français admettent ? Le *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant et Mangenot (vol. XIV, 1939) ignore lui aussi l’entrée *secte*, et s’étend sur *hérésie*. En 1936, cependant, l’église de France lançait une mise en garde contre les adventistes, les pentecôtistes et les antoinistes. En 1954, elle parle des sectes comme d’une « marée envahissante » (article *Sectes et catholicisme*, *Encyclopædia universalis*).

Considérons l’histoire du mot en France. Jusqu’au début du XIX^e siècle, il a été employé pour désigner tout ensemble de personnes qui se réclamaient d’un même maître et professaient sa doctrine philosophique, religieuse ou politique, ses opinions, nous dit le *Trésor de la langue française*. Aucune nuance péjorative, par conséquent, dans un tel usage. Tout change dans la suite du siècle, tant dans le domaine religieux que dans le domaine politique, mais non pour les courants de pensée philosophique auxquels le mot cesse à cette époque de s’appliquer : les sectes sont alors des groupements de dissidents de la religion majoritaire et condamnés par celle-ci ; ou bien des courants de pensée politique non moins minoritaires et contestataires, généralement mal vus. On les décrit comme fermées à toute façon de voir qui n’est pas la leur, sans tenir compte qu’il en va parfois de même de ceux qui les condamnent. Fermées aussi au sens où leurs membres sont en général dans l’impossibilité d’en sortir et se trouvent manipulés par leurs dirigeants. Même si, de façon surprenante, la notion de manipulation n’a pas été retenue par le parlement dans sa caractérisation des sectes (loi votée le 30 mai 2001).

La difficulté est encore accrue par l’existence d’une confusion de fait entre des organismes reconnues officiellement par des églises comme leur ressortissant – et donc comme religieux, et le caractère sectaire d’au moins certaines de leurs activités. Un exemple flagrant : l’*Opus dei* (B. et P. des Mazery, *L’opus dei, une église au cœur de l’église*).

L’adjectif *sectaire* correspond aujourd’hui à ce sens péjoratif du mot. Ne serait-il pas aujourd’hui concurrencé par, ou ne serait-il pas synonyme dans certains cas de termes comme *intégriste* ou *fondamentaliste* ? Le terme même de *sect* n’a aucun caractère péjoratif en américain aujourd’hui. Les innombrables sectes qui se multiplient aux États-unis répondent à de telles caractérisations. Elles ont pour elles la tradition puritaine qui, dans ce pays, est ancienne :

Au Connecticut par exemple, le *Code* de 1650 débute par cette annonce :

« Quiconque adorera un autre Dieu que le Seigneur sera mis à mort ».

Le blasphème, la sorcellerie, l’adultère, le viol l’outrage fait par un fils à ses parents sont punis de la même peine. La paresse et l’ivrognerie sont sévèrement punies. L’amende ou le fouet répriment le simple mensonge quand il peut nuire. L’assistance aux services religieux est obligatoire sous peine d’amende....

Des textes analogues régissaient le Massachusetts, New York... A Boston, en 1649, on a cherché à prohiber le luxe mondain des longs cheveux. Etc.

Ces textes ont été appliqués. Tout le monde connaît la tragédie des « sorcières » de Salem, par exemple : elles ont été brûlées vives. Bien entendu, le courant dominant dans un Etat cherchait à bannir les autres. Les Quakers ont été ainsi interdits d’immigration, et s’ils parvenaient à entrer, fouettés, emprisonnés et condamnés au travail forcé dans le Massachusetts (loi de 1656) par des gouvernants puritains qui eux-mêmes avaient fui l’Angleterre pour pratiquer librement leur religion.

Quelles conclusions tirer de ces observations ?

Une première conclusion, de la plus grande banalité : la réflexion philosophique comme la recherche scientifique se veulent soumises à la rationalité, et par là même n’ont rien de commun avec les croyances religieuses de tous ordres, qui n’en demandent pas tant. Partant de là, une opinion courante affirme que parce que les premières appartiennent à un domaine tout différent de celui des dernières, elles ne peuvent interférer, et elles ne peuvent donc les critiquer. Plus savamment, Pasteur disait : « Quand j’entre dans mon laboratoire, je laisse Dieu à la porte ». C’est là qu’on s’en tient le plus souvent, mais c’est aussi un aveu d’échec de la réflexion. Mais cela peut concerner les sectes autant que les religions. La difficulté à les distinguer joue ainsi au profit des sectes. A l’évidence, les autorités politiques s’en tiennent là elles aussi, et

à l'évidence également, dans la mesure où elles ne cherchent qu'à éviter les conséquences les plus dommageables (souvent seulement les plus visibles) de l'action des sectes, cela leur suffit. Cela ne peut expliquer l'apparition des sectes, pas plus que l'apparition des intégrismes et cela ne peut suffire à la réflexion philosophique. Celle-ci pourrait dire comme le poète latin Tércence : « rien de ce qui est humain ne m'est étranger ».

Une autre conclusion, et elle est de toute première importance parce qu'elle reprend la question à la base : nous avons là affaire à quelque chose qui se situe dans le domaine des idéologies.

C'est dire qu'il faut essayer de comprendre quelle(s) conception(s) les gens, les différents peuples, les différentes classes sociales se font du monde, et d'où ils tirent leurs informations et leurs idées ? Sachant que nous faisons nous-mêmes partie de ces gens, de ces peuples, de ces classes sociales, et que c'est en mettant en évidence ces sources, ces conditionnements, etc., que nous pourrions en examiner le bien ou le mal fondé, prendre nos distances, les critiquer et, si possible, améliorer nos propres conceptions.

Une enquête statistique publiée par le *International Herald Tribune* du 12 novembre 2003 sous le titre *Is public doubt trumping « primacy of reason » ?* [Les doutes du public mettent-ils en échec la « primauté de la raison » ?] fournit des éléments inquiétants. L'enquête montre que l'autorité de la science est mise en question. Le nombre des Américains qui accordent « un très grand prestige » aux scientifiques avait diminué en un quart de siècle de 9 points, passant de 66% à 57%. La majorité croit aux miracles, la moitié aux fantômes, un tiers à l'astrologie. Le journal relève une corrélation entre cette perte de prestige des scientifiques et la politique de l'Etat :

« Avec la fin de la guerre froide, les sciences physiques se mirent à perdre de leur lustre comme leurs crédits. Après y avoir consacré \$ 2 milliards, le Congrès a mis fin au programme du *Super Collider* (un très gros accélérateur de particules)[...] En même temps, les dépenses de l'industrie pour la recherche ont augmenté jusqu'à atteindre deux fois les crédits alloués par l'Etat [...] Un des résultats a été que les Américains voient arriver plus de médicaments, de cellulaires, de jouets électroniques, de voitures perfectionnées, d'aliments génétiquement modifiés et moins d'information sur les éléments fondamentaux et sur la conception d'ensemble de l'univers.

La principale exception à cette diminution des crédits dans le budget fédéral pour la science concerne la santé et l'armement. [...]

Pendant ce temps, les autres pays dépensent plus pour la recherche, reprenant une part de la renommée que les États-unis ont antérieurement monopolisée [...].

Un sondage de la *National Science Foundation* [...] montre que 90% des Américains adultes se disent intéressés beaucoup ou modérément par les découvertes scientifiques. Cependant, la moitié seulement de ceux qui ont répondu savait que la terre met une année à faire le tour du soleil »

Cet article nous apporte des informations remarquables tant par ce qu'il dit que par ce qu'il ne dit pas : une corrélation n'est pas une explication.

Tout d'abord, il montre la contradiction entre les succès scientifiques, les conquêtes du savoir (et de la technique qui les applique) et la diffusion de ces connaissances, bien faible. Ce n'est pas nouveau, ce qui est nouveau c'est l'accroissement de ce décalage.

Il oppose ce qu'il appelle la raison à l'irrationnel des conceptions qu'une partie excessivement élevée de la population se fait du monde. Il explique le tout par l'orientation politique de l'Etat. Il informe sur les efforts des groupements religieux pour combattre le darwinisme, la théorie de l'évolution et lui substituer le principe anthropique, l'affirmation qu'un projet intelligent (*intelligent design*) aurait présidé à la conception du monde. G. Bush l'a lui aussi demandé (*International Herald Tribune*, 4 août 2005). Une démarche qui veut revenir ainsi par un détour au créationnisme biblique. Une démarche qui conduit à censurer les documentaires scientifiques : sous la pression des chrétiens fondamentalistes, une douzaine de salles spécialisées ont refusé aux États-unis de projeter *Volcanoes of the deep sea* [Les volcans des abysses], un film sur les formes de vie extraordinaires nouvellement découvertes au fond des océans : ces découvertes renforcent l'hypothèse que la vie a pu naître spontanément dans la mer (mars 2005). Une ministre du gouvernement des Pays-Bas veut introduire l'enseignement du créationnisme biblique comme parallèle à la théorie de l'évolution (printemps 2005).

Mais cet article ne nous dit rien de la situation des sciences de l'homme : sociologie, économie politique,... Or, en dehors de l'ethnologie (soyons optimistes), leur développement est lui aussi très en retard. Il ne nous dit rien des efforts des sectes pour pénétrer les institutions à tous les niveaux (exemples français : scandale de la « perte » des dossiers sur la scientologie au tribunal de Paris en 1998 ; Sarkozy, en tant que ministre des finances, reçoit en grande pompe et avec convocation de tous les médias Tom Cruise, propagandiste ardent de la scientologie, à un moment où son propre ministère est en procès pour fraude avec cette secte). (Il en va de même pour des mouvements fondamentalistes : un membre de l'*Opus Dei* a été membre du gouvernement Raffarin, un autre l'est du gouvernement Blair).

Même ignorance de cette enquête sur les débats philosophiques, qui n'abordent d'ailleurs eux-mêmes que peu ce thème fondamental : que faut-il entendre aujourd'hui par rationalité ? Invoquer la raison de façon abstraite est tout bonnement insuffisant et laisse sans explication rationnelle les phénomènes observés.

Constatons-le : cet article qui critique l'irrationalité des conceptions scientifiques des Américains souffre du même type d'ignorance et de la même irrationalité s'agissant d'autres domaines de la science comme de la philosophie. Le rappel des faits le plus élémentaire nous emmène très loin d'une explication simple par la diminution des crédits pour la recherche fondamentale et le développement prioritaire des seules recherches appliquées, orientations cependant effectivement en rapport avec la question débattue.

Revenons à l'histoire et à l'époque de la floraison des sectes et des premières émigrations vers les États-unis, aux XVI^e et XVIII^e siècles, aux raisons de ces phénomènes sociaux et à ce que les hommes en ont pensé.

Les rapports entre rationalité et croyance(s) ont toujours été difficiles. Que la foi n'a rien à voir avec la raison, Augustin par exemple le répète sans cesse dans ses *Confessions* : c'est une rupture ouverte avec la tradition rationaliste de la pensée grecque. Mais cette rupture n'avait-elle pas été préparée, en quelque sorte, par le néoplatonisme et Plotin, dont les premiers théologiens chrétiens se sont largement inspirés ?

Le moyen âge voit se développer des efforts pour concilier raison et croyance irrationnelle. D'abord dans la pensée arabe. Les philosophes arabes traduisent et transmettent à l'Europe les textes grecs. Ibn Bâja, (appelé en occident Avempace, mort à Fèz en 1138), distingue trois niveaux de connaissance : le premier correspond à l'intelligibilité des formes matérielles ; le deuxième est celui de la connaissance spéculative : il conduit à émettre des jugements universels ; dans le troisième « les bienheureux voient la chose en elle-même, par intellection immédiate ». Averroès (Ibn Roschd, à Cordoue, 1126-1198) se heurtera aux mêmes difficultés. On rapproche souvent cette tripartition des trois personnes du dogme chrétien de la trinité, interprétée comme triade supérieure du *Sefiroth* (la couronne, l'intelligence, l'esprit, les trois premières émanations de dieu selon la cabbale) : un rapprochement analogue entre les hypostases [entités plus ou moins personnifiées] néo-platoniciennes et la trinité avait déjà été effectué par Augustin (Y. Hersant, *Introduction*, dans Pic de la Mirandole, *De la dignité de l'homme*, p. 194).

La Renaissance, puis l'âge classique, est une époque de changements rapides et de crises. Les différentes classes sociales voient leur situation bouleversée. De grands États territoriaux (Angleterre, France, Espagne, Russie...) se constituent, réduisant les féodaux à un rôle de courtisans : la Fronde, en France, exprime pour une part leur révolte vaine. La guerre civile fait des ravages en Angleterre. Les paysans, de serfs de leur seigneur deviennent (seulement ou en outre) sujets du monarque. La bourgeoisie s'enrichit et tend à prendre le contrôle des villes dont le rôle devient décisif. Le monde européen s'élargit à l'ensemble du globe terrestre avec la conquête de l'Amérique, l'introduction massive de l'esclavage aux dépens de l'Afrique. Le catholicisme connaît un schisme profond aux conséquences durables : c'est la réforme, l'apparition du protestantisme : guerres de religion en France, guerres de religion accompagnées de révoltes paysannes en Allemagne... Le monde change dans le cours d'une vie humaine, une expérience presque sans précédent. Personne ne sait plus ce qu'est le monde où il vit, et moins encore ce qu'il sera. Les gens ont besoin de comprendre ce qui leur arrive, ils recherchent des explications. Faut-il s'étonner de l'apparition dans ce contexte de sectes, de prophètes autoproclamés qui annoncent tantôt l'apocalypse à

court terme, tantôt exigent la nécessité d'adopter de nouveaux modes de vie, ou décrètent diverses combinaisons des deux ?

« Thomas Edwards ne recense pas moins de seize sectes et cent quatre-vingts hérésies dans son ouvrage *Gangraena, a Catalogue of the Errors, Heresies and Blasphemes of the time* (1646) »

(Crignon de Oliveira, *introduction*, dans Shaftesbury, *Lettre sur l'enthousiasme*, p. 40)

Tout le monde n'accepte pas de se réfugier dans des croyances nouvelles :

« Étant donné que de nos jours il n'y a plus de miracles, nous n'avons plus de signes à quoi reconnaître les révélations ou inspirations prétendues d'aucun particulier, ni d'obligation de prêter l'oreille à aucune doctrine au-delà de ce qui est conforme aux saintes écritures, lesquelles, depuis le temps de notre sauveur, remplacent toute autre prophétie et en compensent adéquatement le manque »

(Hobbes, *Léviathan*, p. 401)

Au-delà de la révérence indispensable envers les croyances traditionnelles se fait ainsi entendre l'exigence d'une rationalité, ce qui ne surprend pas chez les penseurs de la Renaissance. Mais il faut aussi dans ce cas expliquer l'apparition de ces prophètes et de ces sectes.

Les explications proposées sont soit « médicales » : il s'agirait d'une pathologie, d'une maladie du cerveau, soit d'ordre psychologique.

Selon R. Burton, un homme d'église qui se veut aussi médecin, et écrit en 1621, c'est une maladie :

« Rien n'est plus répandu que les miracles, les visions, les révélations et les prophéties. Or, ce que ces hérétiques au cerveau malade racontent, ce que les imposteurs organisent, que ce soit absurde, faux et prodigieux, peu importe, le vulgaire y croira et les suivra. La contagion gagnera aussi vite que l'épidémie, que la gale du mouton [...] »

(Cité par Crignon de Oliveira, *introduction*, dans Shaftesbury, *Lettre sur l'enthousiasme*, p. 40)

Selon Spinoza (*Traité théologico-politique*) comme selon Shaftesbury, la crainte est la cause principale de la superstition et de la crédulité humaine.

Comment comprendre cette thèse ? Faut-il y voir seulement une tentative pour réduire l'apparition de ces sectes et/ou hérésies à des phénomènes d'ordre psychologique, qu'il s'agisse de psychologie de l'individu ou d'une psychologie des foules avant la lettre ? C'est ce que semble dire Shaftesbury, qui ensuite compare la diffusion de la nouvelle croyance à une épidémie, donc à une maladie. Car pour lui, un trait distinctif des humains, c'est la sympathie, laquelle expliquerait la rapidité de cette diffusion :

« C'est à juste titre que nous pouvons qualifier de panique toute passion élevée dans la multitude et qui se transmet par l'esprit ou, pour ainsi dire, par contact ou sympathie. [...] »

(Shaftesbury, *Lettre sur l'enthousiasme*, p. 128)

Ce qui se manifeste ainsi, c'est aussi certain esprit de supériorité, voire de mépris pour le « vulgaire » ou la « multitude », pour le peuple, - tout le contraire d'un effort d'analyse et de compréhension. Voltaire écrit : « Jamais les philosophes ne feront une secte de religion. Pourquoi ? C'est qu'ils n'écrivent pas pour le peuple, et qu'ils sont sans enthousiasme »

(Voltaire, *Lettres philosophiques*, *Vingt-cinquième lettre*, p. 87)

[Rappelons que *enthousiasme*, au XVIII^e siècle, signifie *inspiration*, supposée divine par ceux qui se disaient saisis par elle]

Qu'en disent les philosophes de notre temps, époque de bouleversements non moins profonds que les siècles évoqués plus haut ? Nous n'en proposerons que quelques exemples, significatifs des tendances générales.

M. Gauchet explique, sans distinguer entre secte et religion (ce qui évoque la question soulevée dès le premier paragraphe de cette note) : « Ce qui donnait sens à l'idéologie religieuse s'est complètement transformé. On en attendait qu'elle vous livre la clé de l'ordre des choses [...] On lui demande désormais de répondre à une aspiration intensément personnelle, à part et au-delà de ce dont la politique délibère et de ce que les sciences vous apprennent. D'où ce travail d'ajustement à une exigence immédiatement ressentie, qui sert de boussole, là où l'effort des anciens croyants se dirigeait spontanément, à l'opposé, vers la justification de l'orthodoxie. D'où également la forte orientation de ce bricolage vers la conduite de l'existence, la morale, la sagesse, la quête d'une règle de vie, bref, tout ce qui regarde l'accord intime de la personne avec elle-même

dans ses actes, une orientation qui amène les spiritualités contemporaines à confluer avec la culture psychologique propre à l'individualisme le plus extra religieux »

(Gauchet, *La condition historique*, p. 310)

Bien des éléments correctement repérés, et bien des confusions surprenantes. Avec des formulations qui interrogent : qu'est-ce que la « culture psychologique » ?

Pour Gauchet, l'opposition entre rationalité et croyance est à la fois affirmée (la science et l'action politique ne suffisent pas à l'homme) et évacuée : l'une complèterait, irait au-delà de l'autre. Selon lui, la critique des connaissances existantes ou des politiques appliquées est remplacée par une sorte de fuite dans une « aspiration intensément personnelle » (à quoi ? Gauchet, là aussi, évite de nous le dire). Ne faudrait-il pas mieux reconnaître, ce qui a été fait dès le XIX^e siècle, que cette critique pourtant nécessaire est ainsi remplacée par une forme de fuite dans l'imaginaire ? Quant à « l'aspiration intensément personnelle », Gauchet oublie que la Renaissance a connu un phénomène analogue : la *devotio moderna*.

Qu'il y ait là un rapport avec le culte de l'individualisme propagé par tous les moyens, par les autorités et les médias, est évident. Le dire ici comme le fait Gauchet, c'est enfoncer des portes ouvertes. C'est en même temps se trouver contraint d'avouer les limites d'une telle « explication » :

« La limite du constat, c'est que la dimension sociale de l'adhésion religieuse n'a pas disparu pour autant. La recherche d'une société idéale des esprits communiant dans une même vérité, y compris à travers le temps, demeure un de ses moteurs. On ne croit pas pour soi tout seul ; on veut toujours croire avec d'autres. Il est acquis que cette croyance ne peut plus commander la grande société ; mais cela ne lui interdit pas de former une petite société à l'intérieur de la grande. Cette dimension sociale est, du reste, ce que la pathologie sectaire nous montre à l'état exacerbé. [...] »

(Gauchet, *La condition historique*, p. 310-311)

Que la « petite société », « la croyance » ne puisse pas commander la « grande société » n'est pas acquis pour tout le monde. Ainsi, s'autorisant de l'appui du pape, le cardinal Ricard Maria Carles a pu ainsi appeler (28 avril 2005) les catholiques espagnols à désobéir à la loi autorisant le mariage entre homosexuels. L'église orthodoxe est église d'Etat en Grèce. A la suite de Jean-Paul II, Benoît XVI exige que l'Europe fasse référence à « ses racines chrétiennes », jetant par-dessus bord ses autres racines : germaniques, grecques...

Le point essentiel est cependant le suivant : Gauchet utilise un vocabulaire différent de celui de Shaftesbury. Mais il n'a rien apporté de nouveau à son analyse et à son argumentation. Le philosophe de la fin du XVII^e siècle et du début du XVIII^e avait un phénomène nouveau à expliquer, et il l'a fait avec, en quelque sorte, les moyens du bord. Celui de notre temps a oublié les leçons de ses prédécesseurs des Lumières comme des XIX^e et XX^e siècles.

Nous sommes en pleine régression. Avec des cas d'universitaires de renom qui n'hésitent pas à prêter leur plume à toutes les compromissions. Ce qui est beaucoup plus grave. Proposons un exemple. Un philosophe qui jouit actuellement d'une grande renommée aussi bien dans son pays, l'Amérique, qu'en Europe en tant que penseur de la politique, J. Rawls (1921-2002), écrit :

« Rousseau pensait que les gens trouveraient impossible de vivre en paix avec ceux qu'ils considéreraient comme damnés, puisque les aimer serait haïr Dieu qui les punit. Il croyait que ceux qui considèrent les hommes comme damnés doivent soit les torturer, soit les convertir, et c'est pourquoi on ne peut faire confiance pour préserver la paix civile aux sectes qui prêchent ce dogme. Rousseau ne tolérât pas en conséquence les religions qui disent qu'il n'y a pas de salut en dehors de l'église. Mais les conséquences de cette croyance dogmatique, imaginées par Rousseau, ne sont pas confirmées par l'expérience »

(Rawls, *Théorie de la justice*, p. 251)

J. Rawls se moque du monde. S'agissant de Rousseau tout d'abord : Rousseau, qui rappelle que l'antiquité n'avait, elle, pas connu de guerres de religion, avait été témoin en France du supplice du chevalier de la Barre (accusé de blasphème et condamné, on lui avait coupé la langue, on l'avait ensuite brûlé vif), de l'affaire Calas (un protestant dont un fils avait été à tort condamné à mort et défendu par Voltaire) et de quelques autres crimes d'église. Rousseau, lui-même croyant, aboutit à prôner une politique qui conduit à la laïcité, notion que comme son époque il ignore, bien sûr. Citons les phrases que Rawls omet, et qui encadrent celles qu'il cite : « Les dieux des païens n'étaient point des dieux jaloux ; ils partageaient entre eux l'empire du monde [...] Ceux qui distinguent l'intolérance civile et l'intolérance religieuse se trompent, à mon

avis. Ces deux intolérances sont inséparables. Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu'on croit damnés ; les aimer serait haïr dieu qui les punit ; il faut absolument qu'on les ramène ou qu'on les tourmente. Partout où l'intolérance théologique est admise, il est impossible qu'elle n'ait pas quelque effet civil ; et sitôt qu'elle en a, le Souverain [dans le langage de Rousseau, le Souverain c'est en général le peuple] n'est plus souverain, même au temporel : dès lors, les prêtres sont les vrais maîtres ; les princes ne sont plus que leurs officiers [...]. Quiconque ose dire *hors de l'église point de salut* doit être chassé de l'Etat ; à moins que l'Etat ne soit l'église, et que le prince ne soit le pontife »

(Rousseau, *Du contrat social*, Œuvres complètes, t. III, p. 460 et 469)

Quant à ce qui se passait à la même époque en Amérique, son pays (voir le début de la présente note), Rawls l'ignore – Autres hypothèses : ou bien ce théoricien de la justice fait semblant de l'ignorer, ou bien cet universitaire, pour pouvoir publier aux États-unis, se trouve contraint de faire semblant ? A ma connaissance, parmi les comptes rendus critiques parus en France sur son livre (un succès de vente), aucun n'a relevé ces contrevérités. Ce qui élargit considérablement le champ de notre interrogation.

Mais il y a plus. Dans la page qui précède sa critique de Rousseau, Rawls s'en prend à Thomas d'Aquin qui justifiait la peine de mort pour les hérétiques pour la raison qu'il est beaucoup plus grave de corrompre la foi, qui est la vie de l'âme, que de contrefaire la monnaie, qui maintient la vie. Pourquoi Thomas d'Aquin avait-il tort ? Parce que, dit Rawls :

« Les prémisses dont part saint Thomas d'Aquin ne peuvent pas être établies par des modes de raisonnement communément reconnus. Dire que la foi est la vie de l'âme est du domaine du dogme, tout comme dire que la répression de l'hérésie, qui est un manquement à l'autorité ecclésiastique, est nécessaire à la sécurité de l'âme. De même, les raisons à l'appui d'une tolérance limitée entrent en conflit avec ce principe. Ainsi Rousseau... »

(Rawls, *Théorie de la justice*, p. 251)

On s'interroge : si « un mode de raisonnement communément reconnu » avait trouvé un moyen de justifier les prémisses de Thomas d'Aquin, cela aurait-il justifié la peine de mort pour les hérétiques ? Mais, de son temps, tout le monde ou presque, c'est-à-dire sauf quelques penseurs silencieux ou réduits au silence (et sans doute les victimes), approuvait la mise à mort des hérétiques. Et la majorité des Américains d'aujourd'hui admettent la peine de mort en général.

Une volonté systématique de respect de certaines formes et règles formellement démocratiques, – mais ce sont celles définies par Rawls lui-même, et dont on voit ici qu'elles ne pourraient au mieux avoir de valeur que formelle dans une société et à une époque données – conduit ainsi à ignorer les faits et les conséquences pratiques réelles des théories en cause. Thomas d'Aquin lui-même avait été condamné par la faculté de théologie de la Sorbonne, avant d'être canonisé, mais après sa mort. Rawls ne prend pas l'histoire en compte, il veut construire, à partir d'une croyance américaine en la supériorité des États-unis, un système valable partout et pour tous : ses propres prémisses sont erronées.

Autre forme de régression déjà sensible dans l'article du *Herald Tribune* cité plus haut (son omission des sciences humaines et de la réflexion philosophique) : le scientisme et sa tendance à un rationalisme réductionniste qui conduit à des ravages. Certains auteurs prétendent avoir découvert dans le cerveau des processus chimiques conduisant à la croyance religieuse. A. Newberg, chercheur à Philadelphie, écrit :

« Le cerveau est organisé de façon à avoir des expériences religieuses et spirituelles. [...] A moins d'un changement fondamental dans le cerveau, la religion et la spiritualité seront là encore longtemps. [...] C'est pourquoi beaucoup de gens croient en Dieu »

(Newsberg, *Why God Won't Go Away*, cité par *International Herald Tribune*, 18 juin 2001)

M. Persinger, professeur de neurosciences à la Laurentian University (à Sudbury, Ontario), soumet les cerveaux de sujets volontaires à des champs magnétiques. Quatre d'entre eux sur cinq affirment avoir ainsi vécu des « expériences mystiques, la sensation qu'un être ou une entité sensible se trouvait debout près d'eux ou derrière eux ». R. Mathew, chercheur à la Duke University (Caroline du nord) étudie l'effet des hallucinogènes qui peuvent provoquer des expériences mystiques. Soulignons le : le point de départ qui appuie ces recherches semble valable. Tout le monde sait que chez bien des peuples, l'usage de ces substances par les chamans est général. Mais cet argument n'a ici qu'une apparence d'intérêt : une chose est le moyen utilisé pour provoquer certains effets, autre chose est la croyance qui motive et justifie ces

pratiques. C'est cette dernière question qui nous intéresse, mais à laquelle les expériences sur leurs effets sur le cerveau ne peuvent apporter de réponse.

La confusion entre ces différents niveaux ou aspects de la réalité montre une faiblesse de la pensée philosophique et aboutit à un irrationalisme. Il faut en revenir aux éléments de base. Sur deux points :

- Le premier : l'homme est un animal doté d'un cerveau capable de discerner non seulement les différents éléments, utiles ou non pour lui, du monde qui l'entoure, mais aussi de prendre en compte ses propres réactions à ce monde : sa conscience du monde est en même temps une conscience de soi, et de soi dans ce monde. Un peu comme une poupée gigogne, si l'on peut oser une comparaison aussi simpliste. Mais une poupée gigogne où chaque composant agit sur les autres et réagit aux autres. Sentir ou penser, c'est toujours sentir ou penser quelque chose, et en même temps, par ce fait même, se rendre compte que l'on sent et que l'on pense. C'est à la fois prendre conscience de ladite chose, en quelque sorte s'en rapprocher, et en même temps prendre conscience que le soi s'en distingue, se pose face à elle comme différent.

- Le second, une observation importante : l'homme ainsi considéré n'est pas l'individu isolé, Robinson utopique et irréel ; c'est l'homme dans la société. La poupée gigogne ne comprend pas seulement l'individu, elle l'englobe dans la société et englobe celle-ci avec lui. Autrement dit il se construit une représentation du monde, et de lui-même dans le monde. En ayant conscience qu'il ne s'agit que d'une représentation du monde, et que bien que par conséquent analogue à lui, elle n'est pas elle-même le monde, qu'elle en diffère et s'oppose à lui :

« La non identité qui se produit dans la conscience entre le Je et la substance qui est son objet, est la différence, le négatif tout simplement [...] »

(Hegel, Préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, p. 51)

Il s'agit en ce sens d'une dissociation du réel : il y a le monde, et son image qui n'est pas lui, qui en diffère, c'est-à-dire qu'elle ne lui correspond par définition que partiellement, elle comporte nécessairement des déformations, des éléments qui ultérieurement peuvent apparaître comme des erreurs. Ceci sur tous les plans : images du monde comme représentation de soi-même et des autres dans ce monde. La conscience pose ainsi ces représentations comme ayant leur propre réalité. Il y a de ce point de vue dissociation, donc possibilité d'opposition entre ces représentations telles qu'elles sont posées et tel ou tel individu ou groupe d'individus dans leurs besoins, leurs souhaits à tel ou tel moment. Cette dissociation ouvre aussi la porte non seulement à des représentations correctes du monde mais aussi à toutes les possibilités d'illusions, de déformations, souvent bien pire que les erreurs.

Elle ouvre aussi la porte à la fuite dans l'imaginaire quand la solution des problèmes réels est ou paraît impossible.

Cette conception dialectique, que vient renforcer de son côté la recherche neurophysiologique (cf. A. Damasio, *Le sentiment même de soi*) n'est pas admise par tout le monde. Mais s'agit-il pour ses adversaires de présenter une autre conception plus valable, d'une incompréhension de la dialectique, ou d'autre chose, comme chez Rawls ? Leurs critiques sont suffisamment larges pour viser à englober à la fois les sectes les plus condamnables et les thèses exposées ci-dessus :

« Pour les systèmes monistes de la substance, il va de soi que l'individu et le subjectif ne représentent qu'une scission illusoire du seul Un et Tout qui existe véritablement, et que la connaissance ou l'illumination mène *ipso facto* à la suppression de l'apparence subjective. Ainsi, cette métaphysique n'est qu'une école de propension à la violence envers soi-même – et envers des insignifiants du même ordre, par exemple nos semblables non illuminés. Connaître, dans ce contexte, signifie entrer dans la substance vraie, ou encore, au nom de l'Un, se vider de ce qui est censé être spécifique à l'individu »

(Sloterdijk, *Ni le soleil ni la mort*, p. 363)

S'il s'agit de la dialectique et du matérialisme, auxquels Sloterdijk est violemment opposé, on ne sait ce qui domine dans ce texte, l'incompréhension réelle, ou le recours à l'injure. Sur ce point, son argumentation est celle de l'église de tous les temps : les athées et les matérialistes ont toujours été accusés d'immoralisme. Nous ne sommes plus dans une discussion philosophique. S'il s'agit de sectes du type de la secte zen, c'est autre chose : « Le très vénéré maître zen Harode Segaku écrivait en 1939 'Quand on donne l'ordre de marcher : une, deux ; quand on donne l'ordre de tirer : pan, pan. C'est la manifestation de la suprême sagesse de l'illumination'. On a rapporté ces paroles du maître zen Hakuny Yasutani : 'Toutes les machines sont assemblées avec des boulons qui tournent à droite. L'orientation vers la droite indique que quelque chose naît, tandis que

l'orientation vers la gauche annonce la destruction'. Et chez le doux et sage Daisetsu T. Suzuki, qui est, pour l'occident, le digne représentant du zen, on trouve des propos comme : 'la religion devrait avant toute chose tenter de maintenir l'existence de l'Etat' »

(Textes cités par H. J. Heinrichs, in Sloterdijk, *Ni le soleil ni la mort*, p. 355)

Mais, on le voit, ce n'est pas Sloterdijk qui cite ces textes. Il ne trouve à répondre à Heinrichs que :

« Les sphères [Sloterdijk affirme à peu près que le tout du monde est constitué en - ou peut être représenté par des sphères] cessent d'être rondes quand elles éclatent »

(Sloterdijk, *Ni le soleil ni la mort*, p. 355)

BIBLIOGRAPHIE

La *Contribution liminaire* ci-dessus cite un certain nombre d'auteurs et donne les titres de leurs ouvrages. En outre :

Bibliographie proposée par la Médiathèque de Noisy-le-Grand :

(Ces livres proposés pour le prochain débat au café philo sont disponibles à la Médiathèque ; Tél. : 01 55 85 09 10) Pour le thème de ce mois, la bibliographie ne nous était pas parvenue à temps en avril. La voici :

La philosophie face à la question des sectes

Sectes et démocratie 289 SEC

Aurobindo (sri) La Pratique du yoga intégral 111 AUR

Comte, Auguste Discours sur l'esprit positif 194 COM

Hervieu-Léger, Danièle La religion en miettes ou la question des sectes 289 HER

Jung, Carl Gustav Commentaire sur Le Mystère de la fleur d'or 299.51 JUN

Luca, Nathalie Les sectes 289 LUC

Mayer, Jean-François Les Sectes : non-conformismes chrétiens et nouvelles religions 289 MAY

Nietzsche, Friedrich L'Antéchrist : anathème contre le christianisme 193 NIE

Débat du mois prochain - Centre social et culturel Georges Brassens

Contribution au débat

LE BONHEUR EST-IL LA FINALITÉ DE LA VIE HUMAINE ?

Une triple question semble nous être posée : qu'est-ce que le bonheur, la vie humaine a-t-elle une finalité, et celle-ci serait-elle celui-là ? A moins qu'attribuer ou définir une fin à sa vie ne soit déjà une forme de bonheur ? L'ensemble constitue un très, très vaste programme ! Sur tous ces points, nous serons très brefs, trop brefs.

Qu'est-ce que le bonheur ? Le définir n'est d'évidence pas une tâche facile. Google propose quelque 275000 réponses, mais fort peu semblent intéressantes.

Question préalable : cette notion a-t-elle toujours existé ? Et, nous le constaterons, poser le bonheur comme valeur positive semble entraîner aussi la nécessité de le poser comme finalité.

Chez Homère, Achille préfère une vie courte, mais glorieuse, pour vivre longtemps dans la mémoire des hommes, à une vie longue mais ignorée de tous. Ulysse, lui, fait tout pour rentrer à Ithaque et y vivre longtemps entouré des siens... Mais la notion de bonheur n'apparaît pas en tant que telle. Pour Homère, c'est une belle vie, vertueuse selon les critères chaque fois différents admis, qui est visée.

Ce que l'on cherche à définir et à atteindre, c'est le bien suprême.

Pour un philosophe présocratique comme Démocrite :

« Le bien suprême est l'égalité d'humeur, qui n'est pas identique au plaisir [...] mais qui est une manière d'être où l'âme mène sa vie dans le calme et l'équilibre, sans être troublée par aucune crainte, superstition ou quelque autre passion. Il l'appelle également bien-être, et de plusieurs autres noms [...] »

(Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, IX, 45)

Mais aucun de ces noms (voir liste in *ibid.*, p. 1081, n. 2) ne correspond à notre bonheur : il semble que le terme grec le plus proche est *eudaimônia*, dont le sens est félicité en tant que prospérité, liée à des richesses matérielles, ou, dans certains contextes, un événement heureux (ce qui est aussi le sens du mot en ancien français).

Tentons de résumer à très grands traits les oppositions principales.

Pour Socrate (dans Platon, *le Philèbe*), bien et plaisir sont inconciliables. Platon veut que les hommes (les citoyens) vivent pour la cité. Pour Aristote, d'une part, le Bien se suffit à lui-même : par conséquent, il « est ce

qui par soi seul rend la vie digne d'être vécue et délivre de tout besoin » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 5,7). Le but de la vie, du moins de la « vie bonne », est la recherche ou la poursuite du souverain bien. Mais d'autre part, la vie la meilleure est la contemplation (la *theoria*) avec la possession d'amis, et des moyens matériels qui permettent l'une et l'autre...

L'intérêt pour la notion de bonheur – en tant que sinon bonheur, du moins bien-être, meilleur mode de vie individuel – apparaît dans des périodes de repli du civisme, avec la crise du IV^e siècle par exemple en Grèce, au I^{er} siècle à Rome, et ceci comme un développement de la « vie bonne » déjà pensée par Aristote.

Cette réflexion sur la vie bonne individuelle conduit à l'idée d'une vie heureuse. Les stoïciens n'en sont pas nécessairement là : la vie bonne consiste à assurer son autonomie par rapport aux troubles de la cité, ou, en termes plus abstraits et plus généraux, à se mettre en accord avec l'ordre cosmique : un fatalisme ? Tout ce qui nous arrive est nécessaire, et le sage s'en accommode. Epicure la définit comme une vie dont les douleurs sont absentes, où les besoins de l'homme sont couverts, les plaisirs sont dans la vie frugale et la fréquentation d'amis choisis. Aristippe de Cyrène prône une vie de plaisirs...

Faut-il rappeler que tous ces auteurs représentent la pensée de propriétaires d'esclaves, des gens qui se trouvaient avoir les moyens matériels de mener la vie qu'ils prônaient ?

Tout change peu à peu à partir du I^{er} siècle de notre compte. Le monde romain entre en crise, la république est remplacée par l'empire. Cicéron, notamment, mène un combat d'arrière-garde pour défendre un idéal proche de celui des stoïciens. D'autres croient à un monde nouveau.

Les disciples du Christ par exemple espèrent alors et prédisent l'avènement tout prochain de son règne millénaire dans un Israël rendu à l'indépendance :

« Jésus vint en Galilée, proclamant l'évangile de Dieu et disant : le temps est accompli et le royaume de Dieu est tout proche ; repentez-vous et croyez à l'évangile » (*Marc*, 1, 14-15, rédigé vers 70 ; allusion transparente dans le même sens dans *Luc*, 24, 13 et 18-21, rédigé vers 80-85 ; question directe à Jésus sur la date de la réalisation de ce royaume de Dieu dans *Act.* 1,7, rédigé vers 80-90). Mais les années passent, le Christ ne revient pas, l'espoir d'une indépendance d'un nouveau royaume d'Israël disparaît, et les non juifs sont de plus en plus nombreux parmi les chrétiens. L'inquiétude, voire la déception parmi les disciples se fait jour. Il faut leur fournir une explication. Rédigé à la fin du I^{er} siècle au plus tôt, l'évangile de Jean fait dire à Jésus, en réponse à la question directe sur la date de sa venue : « mon royaume n'est pas de ce monde » (*Jn*, 18, 36). En une génération, tout a changé. Les théologiens renonceront à promettre le bonheur dans ce monde, et le projeteront dans un autre. Significativement, c'est sur le mal que médite – on pourrait dire : surtout et avant tout sur le mal - Augustin. Il écrit *la Cité de Dieu*, une description de la Jérusalem céleste qui est à la fois une critique de la réalité et une représentation d'une cité idéale, mais celle-ci n'est pas de ce monde.

La tradition chrétienne maintiendra cette vue de la vie terrestre comme « une vallée de larmes », et Pascal s'efforcera de lui trouver une explication métaphysique, un pessimisme proche de l'ataraxie antique :

« 198 (440) Notre nature est dans le mouvement, le repos entier est la mort

205 (139) [...] j'ai découvert que tout le malheur des hommes leur vient d'une seule chose, qui est de ne pas demeurer en repos, dans une chambre.

208 [...] Tous les grands divertissements sont dangereux pour la vie chrétienne ; mais entre tous ceux que le monde a inventés, il n'y en a point qui soit plus à craindre que la comédie. C'est une représentation si naturelle et si délicate des passions, qu'elle les émeut et les fait naître dans notre cœur, et surtout celle de l'amour, principalement quand on le représente chaste et honnête.

209 [...] Ils [les hommes] ont un instinct secret qui les porte à chercher le divertissement et l'occupation au dehors, qui vient de leur ressentiment de leurs misères continuelles ; et ils ont un autre instinct secret, qui reste de la grandeur de leur première nature, qui leur fait connaître que le bonheur n'est en effet que dans le repos, et non pas dans le tumulte

(Pascal, *Pensées*)

C'est proclamer la négation du bonheur pour les hommes :

« La passion du Christ subsume toutes les passions, elle est une démarche de souffrance et de fin, mais elle doit ouvrir la voie à la rédemption et au bonheur de la vie éternelle. Or, que la mort ouvre au bonheur, voilà qui ne laisse pas d'être étonnant »

(Moatti-Gornet, *Qu'est-ce qu'une femme ?* p. 324)

Fichte poussera plus loin la logique de cet idéalisme. Dans sa *Méthode pour arriver à la vie heureuse*, il présente sa propre défense et illustration du christianisme protestant. La vie heureuse, c'est celle qu'espère pour l'autre monde le croyant qui mène une vie de renoncement pour ne penser qu'à elle dans celui-ci :

« Le retour de l'esprit vers l'unité [...] apparaît [...] comme un retour de l'esprit sur lui-même, comme la gravité en opposition au jeu frivole que la multiplicité de la vie joue avec nous [...] Cette gravité profonde, ce recueillement sévère, ce retour de l'esprit sur lui-même est la seule condition à laquelle nous pouvons obtenir la vie bienheureuse »

(Fichte, *Méthode pour arriver à la vie heureuse*, p. 30-31)

Bien évidemment, les peuples souffrants ne pouvaient se contenter d'arguments métaphysiques. Ils ne pouvaient pas non plus apercevoir de possibilités concrètes de sortir de leur vie misérable. Les seules solutions pensables consistaient dans une fuite dans l'imaginaire, religions, dissidences ou schismes divers, ou espérance dans une fin du monde existant, une apocalypse s'ouvrant sur un monde meilleur :

« Le courant millénariste, de fait, a rythmé les revendications sociales de l'occident chrétien. L'attente du règne de mille ans, ou millénarisme, a toutes les apparences d'un gigantesque mécanisme compensatoire, permettant d'offrir aux faibles et aux persécutés l'espoir d'une société idéale. Ce futur, comme le précise Jean Delumeau, est également nostalgie. Il se nourrit de l'espérance sans cesse différée et bafouée d'un monde plus humain »

(Cottret, *Le Christ ou l'intronisation de l'humanité*, dans *La Pensée*, n° 322, p. 50)

Chez beaucoup de peuples existe en effet une tradition qui plaçait un âge d'or dans un lointain passé. En Grèce, Hésiode en fait état (*Théogonie*). Le paradis terrestre de la bible semble la refléter à sa façon. Platon utilise (ou crée) le mythe de l'Atlantide disparue. Mais il faut attendre la Renaissance pour qu'apparaissent l'idée que l'homme doit rechercher individuellement une vie heureuse sur cette terre, ainsi que la notion de bonheur qui peut lui correspondre. Peut-être l'abbaye de Thélème, où Rabelais décrit une société choisie de personnes des deux sexes qui jouit d'une vie de loisirs, de conversations cultivées et de plaisirs, en est-elle le premier exemple. Mais Rabelais est aussi tout imprégné des traditions populaires, de leur robuste réalisme, et il sait que la vie mêle toujours la vie et la mort : à la naissance de son fils, Gargantua ne sait pas s'il doit rire de joie, ou pleurer sa femme morte en couches. Le bonheur, qu'est-ce alors ?

Les romans sur les utopies, phénomène nouveau au XVI^e siècle, proposent l'image de sociétés heureuses (T. More, *L'Utopie* ; Cyrano de Bergerac, *L'autre monde, ou les Etats et Empires de la lune*, suivi des *Etats et Empires du soleil* ; Campanella, *La cité du soleil* ; F. Bacon, *La nouvelle Atlantide*...).

Encore une fois, tout le monde n'accepte pas cette nouvelle façon de voir les choses qui est une critique de la société existante. Certains préfèrent ramener la notion de bonheur ou de malheur à un état psychologique d'origine purement subjective. C'est la tâche des moralistes de l'âge classique :

« Le bonheur et le malheur des hommes ne dépend pas moins de leur humeur que de leur fortune »

(La Rochefoucauld, *Maximes*, § 61 ; même pensée chez Bayle, *Pensées sur la comète*, CCX, in *Les libertins du XVIII^e siècle*, t. II, p.1131)

Nous sommes ainsi au niveau de la psychologie individuelle. Fontenelle, Herder savent combien les désirs des hommes varient. Le premier propose cependant une autre conception, moins pessimiste, mais sans sortir du même cadre :

« Celui qui voudrait fixer son état, non pas par la crainte d'être pis, mais parce qu'il serait content, mériterait le nom d'heureux [...] il n'y a qu'une partie de notre bonheur qui puisse dépendre de nous ; et de cette partie peu de gens en ont la disposition ou en tirent profit »

(Fontenelle, *Du bonheur*, in *Les libertins du XVIII^e siècle*, t. II, p.1827)

Montaigne et Pascal avaient déjà montré la variabilité et la relativité des désirs, des croyances, des coutumes. Les Lumières veulent approfondir la réflexion sur l'impasse qui en résulte dans la conception du bonheur.

Pour nous, ici, une double observation : le fait que ce dernier soit l'une des notions apparaisse au centre de leur réflexion, et qu'à l'époque peu semblent conscients de cette nouveauté.

« La félicité [...] qu'est-elle, sinon la somme des satisfactions de désirs, réalisations de buts et de doux triomphe des besoins qui tous se modèlent d'après le pays, l'époque et le lieu ? Par conséquent, au fond, toute comparaison devient douteuse »

(Herder, *Histoires et cultures*, p. 77)

Kant cherche comment expliquer l'impasse :

« [...] malheureusement, le concept de bonheur est un concept si indéterminé que, malgré le désir qu'a tout homme d'arriver à être heureux, personne ne peut jamais dire en termes précis et cohérents ce que véritablement il désire et

veut. La raison en est que tous les éléments qui font partie de ce concept de bonheur sont dans leur ensemble empiriques, c'est-à-dire doivent être empruntés à l'expérience et que cependant l'idée du bonheur, un tout absolu, un maximum de bien-être dans mon état présent et dans toute ma condition future est nécessaire »

(Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, t. II, p. 280-281)

Les utilitaristes anglais (Bentham, Mill... jusqu'à des positivistes comme B. Russell) semblent tirer les conséquences pratiques de cette philosophie critique. Ils mettent la recherche du plaisir au centre de l'activité humaine – sous la forme typiquement bourgeoise de l'« utilité » : il s'agit de calculer le rapport entre conséquences négatives et positives de toute action pour en déterminer la valeur morale (Même méthode que celle qu'ils proposent pour le calcul économique). Le principe normatif est :

« Les actions justes le sont dans la mesure où elles tendent à promouvoir le bonheur ; les mauvaises tendent à produire le contraire du bonheur »

(J. St. Mill)

Néanmoins, nous aurions un sens de notre dignité qui nous conduirait à préférer les plaisirs intellectuels aux plaisirs sensuels.

Une constante dans toutes ces réflexions sur le bonheur. Certes, l'homme cherche à être heureux, mais cela n'impliquerait nullement l'idée que le but de la vie est le bonheur : « on n'est pas sur terre pour s'amuser », « la vie est une vallée de larmes ». L'antique malédiction biblique imprègne cette vision du monde et cette conception du bonheur vue comme un état indéfinissable et inaccessible. Pour Kant, l'action doit être morale et être accomplie par devoir, le bonheur, que chaque homme pourtant poursuit, s'en trouve refoulé au mieux au second plan. Ce pessimisme, manifeste chez Rousseau (*Rêveries d'un promeneur solitaire*, IX^e promenade), Voltaire (article *Bonheur*, dans l'*Encyclopédie*), et peut-être plus encore de notre temps.

Bergson s'évade dans une critique formelle :

« J'ouvre un traité élémentaire de philosophie. On y pose à l'élève une question telle que 'le plaisir est-il ou n'est-il pas le bonheur ?' Mais il faudrait d'abord savoir si le plaisir et le bonheur sont des genres correspondants à un sectionnement naturel des choses. A la rigueur, la phrase pourrait dire simplement : 'vu le sens habituel des termes plaisir et bonheur, doit-on dire que le bonheur soit une suite de plaisirs ?' Alors, c'est une question de lexique qui se pose ; [...] Mais si l'on prétend faire davantage, saisir des réalités et non pas mettre en avant des conventions, pourquoi veut-on que des termes peut-être artificiels (or on ne sait s'ils le sont ou s'ils ne le sont pas, puisqu'on n'a pas encore étudié l'objet) posent un problème qui concerne la nature même des choses ? »

(Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 52)

Bachelard propose une formule banale :

« Pour être heureux, il faut penser au bonheur d'un autre. Il y a ainsi une altérité dans les jouissances les plus égoïstes »

(Bachelard, *Psychanalyse du feu*, p. 187)

Rawls a fort peu à en dire, et cela lui suffit pour se contredire :

« Si le bien est défini par le plaisir, nous avons l'hédonisme ; s'il est défini par le bonheur, c'est l'eudémonisme [...] Le bien d'une personne est déterminé par ce qui est, pour elle, le projet de vie le plus rationnel [...] Un homme est heureux quand il est en train de mener à bien ce projet de vie »

(Cité par Vergara dans J. St. Mill, *La nature*, p. 92-93 et 141)

L'influence de la pensée utilitariste est ici évidente.

Au tournant du XXI^e siècle, des auteurs vont plus loin, révisant Saint-Just, mais sans le dire :

« Le bonheur est une idée qui a beaucoup vieilli en Europe »

(Galinon, *Présentation*, dans Fichte, *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse*, p. 7)

Cioran, un pessimiste profond, auteur de droite et au moins à l'origine fascisant, et dont le succès est significatif des désarrois des intellectuels contemporains, ne voit la vie que comme un malheur et la dépeint comme telle dans toute son œuvre, depuis *Sur les cimes du désespoir* (1932) jusqu'à *Aveux et anathèmes* (1987).

Spinoza avait déjà dit pourtant :

« Personne ne peut désirer être heureux, bien agir et bien vivre, qu'il ne désire en même temps être, agir et vivre, c'est-à-dire exister en acte [...] En effet [...], le désir de vivre, d'agir, etc., heureusement, c'est-à-dire bien, est l'essence même de l'homme, c'est-à-dire [...] l'effet par lequel chacun s'efforce de conserver son être »

(Spinoza, *Éthique*, p. 507)

C'est Diderot qui ouvre la voie à une réflexion permettant de sortir de l'impasse. Il hésite sur l'origine de l'Etat et ses rapports avec le bonheur des hommes, mais il place ce dernier au fondement :

« Tous les hommes se réunissent dans le but d'être heureux. La nature nous a fait une loi d'être heureux. Tout ce qui n'est pas bonheur nous est étranger [...] »

(Diderot, Article *bonheur*, dans *l'Encyclopédie*)

C'est pressentir ce que verra Saint-Just : « le bonheur est une idée neuve en Europe ».

L'idée nouvelle ici en cours de dégagement est que le bonheur n'est pas un état, quelque chose de statique :

« Les hommes se réunissent encore sur la nature du bonheur. Ils conviennent tous qu'il est le même que le plaisir, ou du moins qu'il doit au plaisir ce qu'il a de plus piquant et de plus délicieux. Un bonheur que le plaisir n'anime point par intervalles et sur lequel il ne verse pas ses faveurs, est moins un vrai plaisir qu'un état et une situation tranquille : c'est un triste bonheur que celui-là »

(Diderot, Article *bonheur*, dans *l'Encyclopédie*)

Or les utopies refleurissent au XIX^e siècle, mais, à la différence du XVI^e, leurs auteurs cherchent à réaliser leurs rêves. Ils font la critique du capitalisme triomphant et tous s'inscrivent dans un courant de pensée socialiste ou communiste : R. Owen, C. Fourier, E. Cabet, C.-H. de Saint-Simon, W. Weitling parmi les plus notables. Ce qu'ils proposent plus ou moins clairement, c'est une société où l'homme pourrait s'accomplir : une conception active du bonheur. Active aussi au sens où ils invitent leurs contemporains à les rejoindre pour la créer.

Cette conception de la vie heureuse conduit aussi à faire de cet espoir la finalité de leur vie.

Ils rejoignent par là un courant fondamental de la vie sociale des deux derniers siècles : l'accentuation des difficultés sociales et politiques suscitées par le développement du capitalisme contraint de plus en plus d'hommes, de façon plus ou moins permanente, et peu ou prou, à s'y impliquer.

Sans doute, en dernière analyse, est-ce ce qui conduit nos contemporains à poser cette question devenue banale aujourd'hui : celle du sens de notre vie, celle qu'il appartient à chacun de trouver le sens qu'il veut donner à la sienne.

En même temps, ce besoin présente un caractère nouveau tout opposé à celui du passé : le bonheur ne peut plus se comprendre comme purement individuel. Constatation déjà visible dans les réflexions de Hegel sur l'opposition entre bonheur individuel et bien de l'Etat. La vision de l'histoire passée est pessimiste :

« Cet extrême qui existe pour soi à la différence de l'essence absolue, universelle, est un particulier qui connaît et veut la particularité [...] C'est le lieu des fins particulières en tant que les individus s'établissent dans leur particularité, la remplissent et la réalisent. C'est aussi le point de vue du bonheur et du malheur. Heureux celui qui a conformé son existence à son caractère, à son vouloir et à son bon plaisir particuliers, jouissant ainsi en lui-même en son existence. L'histoire universelle n'est pas le lieu de la félicité. Les périodes de bonheur y sont des pages blanches, car ce sont des périodes de concorde auxquelles fait défaut l'opposition »

(Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 33)

Qu'en est-il selon lui du présent ou de l'avenir ? Comparons avec cette autre analyse sur les rapports du subjectif et de l'objectif :

« Dans la mesure où la satisfaction subjective de l'individu lui-même [...] est également contenue dans la réalisation de buts valables en soi et pour soi, l'exigence d'après laquelle c'est un but qui, seul, peut être pris en considération et réalisé, ainsi que l'opinion selon laquelle les buts objectifs et les buts subjectifs s'excluent mutuellement dans la volonté, apparaissent comme des affirmations vides de l'entendement abstrait. Cette exigence et cette opinion deviennent quelque chose de pernicieux lorsqu'elles vont jusqu'à affirmer que la satisfaction objective, précisément parce qu'elle est indéniablement un des motifs déterminants de l'action [...] constitue l'intention essentielle de l'agent et que la fin objective n'a servi que de moyen pour obtenir cette satisfaction »

« C'est que le sujet, c'est la série de ses actions. Si elle est une série de productions sans valeur, la subjectivité du vouloir sera, elle aussi, sans valeur ; si, au contraire, la série de ses actes est de nature substantielle, la volonté de l'individu le sera également »

(Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 162-163)

Une note marginale de Hegel précise ici :

« Amour universel – universel vide de sens - car les hommes sont complètement des individus particuliers »

(Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 164, n. 2)

Saint-Just avait proclamé, de façon moins philosophique et plus politique :

« Un malheureux est au-dessus des puissances de la terre [...] Le bonheur est une idée neuve en Europe »

(Saint-Just, *Œuvres*, p. 22, 28)

C'est dans cette ligne que se placent des philosophes communistes comme J.-P. Jouary et A. Spire :

« Le communisme aura donc dans son cœur une croyance en soi-même de chaque individu et de chaque peuple [...] Ce point de vue du bonheur innervé à la fois les révoltes et les résistances, et il parle encore quand la théorie se tait [...] »

On s'étonnera peut-être de voir le bonheur voisiner ici avec les catégories philosophiques. Mais, sans lui, quelle démarche politique ou théorique est-elle assurée de ne pas sombrer dans le cynisme ? Les idées les plus pénétrantes sur le fonctionnement de la société humaine seraient vaines et coupées du réel sans ce souci du bonheur, et sans cette joie profonde qui rayonne dans toute grève réussie, dans toute manifestation rassembleuse, dans tout acte militant qui réussit sa rencontre avec les autres [...] C'est dans ce cadre-là que l'humanité fait toujours *fin* et jamais *moyen* de l'initiative historique [...]

(J.-P. Jouary et A. Spire, *Servitudes et grandeurs du cynisme*, p.244, 246, 248-249)

Un grand philosophe protestant contemporain, Ricœur, rejoint à sa façon cette conception :

« L'ouverture de toutes les vertus sur l'horizon du 'bonheur', c'est-à-dire d'une satisfaction qui comblerait totalement le tout de l'homme, suffit à restituer à la volonté, selon Aristote, l'amplitude que semblerait lui refuser un repérage par le simple calcul des moyens. [...] La méditation sur l'agir humain pointe, en effet, vers ce qu'Aristote appelle l'œuvre ou la tâche de l'homme, ce qui se dit en grec *ergon* ; or cet *ergon* indique l'affleurement, au niveau humain, d'un fond d'activité, d'une 'energeia' qui est le sens même de l'être, en tant du moins que nous l'appréhendons sous l'aspect de la 'puissance' et de l'acte'. Peut-être la volonté est-elle ce qui, dans l'homme, révèle l'être comme acte »

(Ricœur, article *Volonté*, *Encyclopædia universalis*)

On pense à Stendhal, dont même Baudelaire disait :

« [Stendhal] esprit impertinent, taquin, répugnant même, mais dont les impertinences provoquent utilement la méditation, s'est rapproché de la vérité en disant que 'le Beau n'est que la promesse du bonheur' »

(Baudelaire, *Écrits sur l'art*, t. II, p. 137)

Mais aussi à Victor Hugo :

« Ceux qui vivent sont ceux qui luttent »

Ou, (coïncidence ?) à Marx qui, interrogé par ses filles : « Quelle est votre idée du bonheur ? » répond « la lutte ».

Compte-rendu 10 juin 2005

Centre social et culturel Georges Brassens

"Quand peut-on dire d'une personne qu'elle est un Grand Homme ?"

Intro (Christine)

Avant de proposer quelque chose, regardons ce que font nos institutions :

"Aux grands Hommes, la Patrie reconnaissante !"

C'est la devise au fronton du monument national : le Panthéon. Il abrite les corps de 71 personnes : beaucoup d'inconnus (pour nous ! mais donc il est difficile d'apprécier les qualités), mais heureusement des grands noms (Victor Hugo, Marie Curie, Jean Moulin, André Malraux,...). Ce sont :

- Des hommes politiques
- Des écrivains
- Quelques généraux
- Des savants

Bien qu'il n'y ait pas de définition précise pour rentrer au Panthéon, on peut, en parcourant la liste, et en faisant abstraction des sensibilités de ceux qui prennent les décisions (ce sont des décisions politiques, à chaque fois) essayer de dresser le portrait-robot de l'impétrant :

- Visionnaire, pionnier, qui met les idées en mouvement
- Instigateur, indépendant d'esprit
- Rassembleur : dispose d'une aura, de prestige
- Toujours lié à un contexte qu'il met au service de son action.

C'est pour cette dernière raison qu'il y a si peu de femmes : 2 seulement dont Mme Berthelot, dont le seul mérite reconnu est d'être morte le même jour que M. Berthelot. Marie Curie est donc l'exception qui confirme la règle, elle peut prétendre aux qualités ci-dessus, mais en brisant, dans son domaine, des traditions d'un contexte peu favorable aux femmes (ça pourrait changer !)

Le paradoxe réside dans le fait que les critères doivent s'appliquer à la vie de l'homme qu'on veut désigner grand, mais que l'exploitation de cette désignation ne se fera qu'après sa mort. Avec des dérives classiques : on en fait un modèle, à l'aide d'images enjolivées où vérités et mythes se mêlent. Nos manuels scolaires, dans un souci de simplification compréhensible, se font une spécialité de cette iconisation schématique.

Le concept de Grand Homme est donc en fait le reflet d'une civilisation à un moment donné.

Justement, une émission de télévision grand public, a demandé récemment aux auditeurs de désigner les "plus grands français" de tous les temps. Ils ont désigné dans l'ordre : Charles de Gaulle, Pasteur, l'abbé Pierre,... (Classement complet sur [france2](#))

En Allemagne, le même programme a classé : Adenauer, Karl Marx, Einstein,... ; en Angleterre : W. Churchill, I. Brunel, Lady Di,... (le 2^{ème} anglais est un ingénieur, pas très connu hors de ses frontières - bien qu'à moitié français -, qui a imaginé le tunnel sous la Manche, développé les chemins de fer et les transports maritimes au 19^{ème} siècle).

Ces palmarès, tels des inventaires à la Prévert, montrent qu'il sera difficile de trouver des critères communs...

Débat :

Nous avons bien sûr discuté sur tous ces éléments, et même sur les mérites de chacun des noms cités, ou d'autres : Gandhi, Edith Piaf, Lénine, Darwin,...

Sur Napoléon Bonaparte, une particularité : Bonaparte serait admirable et Napoléon critiquable. Ce jeu sur les différentes identités qu'il a lui-même organisées débouche évidemment sur un débat beaucoup plus grand : tout homme a dans son bilan une colonne positive et une colonne négative, comment en tenir compte ?

Dans le même ordre d'idées, et puisque les savants sont souvent présents dans cette discussion, la question de savoir si un scientifique sait s'arrêter lorsque sa conscience rentre en conflit avec l'objet de ses recherches. On cite alors le biologiste contemporain Jacques Testard, qui milite désormais pour l'arrêt total des recherches sur le clonage humain. Cette personne est évidemment très estimable, et en même temps il est clair qu'il a dû renoncer à appartenir un jour à nos listes de grands hommes (qui fatalement confondent souvent célébrité ou popularité et qualités).

Peut-il y avoir de Grands Hommes anonymes ? Cela revient alors à redéfinir le terme Grand Homme (ce qu'on s'était bien gardé de faire jusque là !). Chacun peut admirer qui il veut, sans que cette personne ait besoin d'être célèbre, mais le qualificatif de grand homme a l'air quand même de réclamer un certain consensus... et donc d'autres notions contingentes moins positives (ambition, besoin de reconnaissance, monomanie, ...).

Les difficultés s'accumulent donc au fur et à mesure de notre discussion : alors c'est la notion même de personne-modèle qui en prend un coup. Certains refusent catégoriquement ce besoin d'identification : ce serait trop s'en remettre à un maître à penser, à faire allégeance, à accepter une hiérarchie, à se soumettre à une idéologie. Les modèles (les Grands Hommes) servent toujours des idéologies.

L'habitude, très familière, de nommer les bâtiments, les rues (nous sommes dans le centre Georges Brassens, près de l'avenue de Gaulle,...) procède de ce mécanisme. Ces baptêmes symboliques veulent dire quelque chose pour les décideurs (poésie proche des gens, grandeur du sauveur de la France...), et qui reflète leurs préoccupations.

Donc plutôt que de faire confiance à l'égard d'un modèle personnifié, certains préféreraient s'inspirer de mouvements collectifs, admirer des façons de se comporter, de communiquer.

Une objection nous permet encore de clarifier ces idées : Que serait l'Histoire si on y évoquait pas de "grands hommes" ? D'abord, et cela rejoint la discussion qu'on avait eu lors d'un débat précédent sur le Génie, il y a de

grandes œuvres, admirables, il y a de grandes actions humaines, mémorables. Mais une vie d'homme est plus complexe que cela, il y a toujours de zones d'ombre ou tout simplement banales, qui n'ont pas vocation à passer à l'histoire (cf. les exemples de Napoléon, ou de Gaulle). Alors l'Histoire est peuplée de personnages historiques, qui ont participé, ou suscité de grandes actions. Comme l'histoire de l'art est peuplée d'artistes qui ont fait de grandes œuvres (des coups de génie), ou l'histoire des sciences peuplée de scientifiques qui ont pu faire de Grandes Découvertes ou Inventions.

Pour une fois, il semble qu'une conclusion apparaisse de ce débat : malgré la difficulté de définir cette notion, on ne peut que s'interroger sur la nécessité des Grands Hommes. Des modèles d'identification ? Des exemples édifiant pour l'éducation ou la morale ? Des repères historiques ?

Chaque cas passe par une symbolisation, une réécriture de la vie de la personne. Nos esprits libres trouvent que c'est trop dangereux. D'ailleurs il est symptomatique que toutes les entreprises de conditionnement, de lavage de cerveau (secte, gouvernement totalitaire) s'inventent des héros et une hagiographie hautement sujette à caution.

Donc finalement le groupe se réunit autour de l'opinion : il n'y a pas de Grands Hommes, il faut effacer le concept !

Compte-rendu du café Philo

21 mai 2005, 19h30, Maison pour Tous Marcel Bou.

Le hasard intervient-il dans la course du monde ?

Introduction.

L'Étymologie du mot hasard provient probablement du mot arabe : jeu de dés.

Quand nous nous questionnons sur l'origine de l'homme, dans le cadre de la causalité, nous constatons que sa création est due aux mutations dans l'arbre des espèces. C'est un hasard.

Pour Jacques Monod, il existe des erreurs dans la transmission génétique, il y a altération de ce code qui crée, à la longue, de nouvelles espèces, des anomalies, des maladies.

Nous employons aussi le mot hasard à propos de faits surprenants où rares, par exemple lorsqu'il y a des météorites qui tombent sur notre planète, etc.

Il en va de même pour la création de la terre après le big bang, c'est un assemblage dû au hasard.

Débat

Préambule : Sans action et sans mouvement il ne peut y avoir de hasard et de déterminisme.

1-Le hasard existe

Incidence du hasard sur le monde.

On parle des hasards d'une rencontre : la rencontre de son futur compagnon.

Le hasard est un événement sans intentionnalité et s'oppose au déterminisme.

Mais, peut-on croire au hasard sans nier l'existence de Dieu, car s'il y a Dieu il y a intentionnalité.

Toutefois attention, peut on mettre sur la même plan la causalité et l'intention, la bouteille tombe < par hasard > et je la fais tomber < c'est mon intention >.

Le hasard n'est pas un élément prévu par l'individu, pourtant ce hasard n'est qu'une conjonction de phénomènes, pour ceux qui étudient la physique.

Nous employons souvent le mot hasard quand nous ne pouvons pas, en déterminer les causes, et comprendre la suite logique qui mène à ce phénomène. Le hasard n'est que l'ignorance des causes.

Il serait une conséquence qui ne serait pas déterminée, un résultat non prévisible par les lois physiques.

Il y a une contradiction dans ce mot. Les deux notions sont inconciliables.

Le hasard est le grain de sable qui intervient dans le déterminisme. Le raisonnement dans ce domaine est un syllogisme.

Le grain de sable échappe à la volonté de l'individu qu'on appelle le hasard.

La volonté humaine est elle inclus dans ce déterminisme ? Car le hasard est en dehors de toute loi. S'il y a un événement sans cause il n'y a plus de lois physiques.

Le hasard exclus le déterminisme mais comment inclure le libre arbitre dans le déterminisme ?

Non, le choix de l'individu peut modifier les choses.

Déterminer un point de vue est difficile. Nous considérons certaines choses comme une chance, notre voisin les considère différemment.

En ce qui concerne le hasard, nous héritons de concepts qui se marient très mal. L'astrologie, etc., notions confuses qui enchaînent des causes et des effets.

En fin de compte, c'est la distance qui est à la base de tout : c'est être quelqu'un, qui a conscience qu'il est conscient d'être conscient. Prendre conscience de ses propres valeurs dans le regard de l'autre cela crée une plus grande autonomie. Car comment définit-on sa propre existence ? Ce sont les aspects multiples de cette prise de conscience.

Le hasard n'existe pas.

Certains disent, en réalité la rencontre du compagnon n'arrive que parce que nous étions disposés mentalement à faire cette rencontre.

Le hasard n'existe pas, c'est une suite d'événements qui génère une situation.

L'accident n'est pas un hasard, c'est un concours de circonstance.

La difficulté provient de la notion de chance qui est une notion d'homme.

La création du monde est un ensemble aléatoire, la cause est due à des phénomènes aléatoires.

Le monde existe parce que justement, comme nous l'avons dit dans le préambule, il y a action, il y a mouvement. La vie c'est le mouvement.

Le hasard c'est transformer une chose néfaste en chose positive.

Pour ceux qui on la foi et croient en Dieu, tout est déterminisme. C'est Dieu qui l'a voulu.

En Inde tout est déterminisme puisque notre existence présente est due à notre karma antérieur. Le libre arbitre n'existe que dans notre vie présente, toutefois conditionné par l'environnement social, familial, etc., etc.

Ce n'est pas un hasard si l'homme est apparu sur terre. Croire au croisement de chaînes causales ne veut pas dire Croire en Dieu. Faut il croire en la finitude du monde ?

Laplace disait : si je connaissais toutes les lois de la physique je pourrais prévoir l'avenir.

L'histoire a-t-elle un sens?. L'homme est-il déterminé ? Tocqueville a écrit un livre sur les Etats Unis, c'était un aristocrate et pourtant il a écrit : la démocratie est inévitable. C'était donc une suite logique.

Nous disons souvent : les mêmes causes produisent les mêmes effets, mais nous disons aussi : l'histoire ne se répète jamais. Alors ?

La complexité apparaît au fur et à mesure que nous découvrons la causalité.

Il existe un déterminisme inaccessible à l'homme.

Par définition une loi est définie au préalable. Là il faut examiner la définition de la nature.

Les lois scientifiques se dégagent de l'observation. Mais il ne faut pas en tirer des conclusions hâtives. On disait : tous les cygnes sont blancs, < parce qu'on n'en connaissait pas d'autres, il y a des cygnes noirs > la cause étant un gène. Les lois sont des créations du cerveau humain à partir des faits.

Si nous sommes déterminés, où est notre liberté ? Nous pouvons toutefois faire semblant, nous pouvons avoir le sentiment d'être libre.

Nous appréhendons la réalité de telle sorte qu'on croit< qu'on pense > être libre. La liberté c'est dans la tête. Le prisonnier dans sa cellule peut se sentir libre. La notion de liberté, c'est la capacité de se distancier par rapport au monde.

La liberté n'est pas incompatible avec le déterminisme, on a le choix d'acheter une voiture grise, < comme 60 % des gens qui actuellement choisissent une voiture grise, ne serions nous pas conditionnés par la pub et autre... >

Nous avons la conscience des objets extérieurs, la conscience de soi. Nous avons la possibilité de prendre du recul, prendre de la distance par rapport à la douleur.

Dieu a donné à l'être humain une part de sa divinité, donc une possibilité de choix, donc une possibilité de liberté.

Si l'homme n'est pas instruit, il ne connaît pas les dix commandements, il peut donc tuer. Pourquoi dieu va t il les punir ? Il y a deux notions contradictoires : intentionnalité et liberté.

Si nous pensons que Dieu seul, sait tout et décide de tout , l'homme étant déterminé pourquoi a-t-il laissé traîner une pomme dans le jardin d'Eden? Pour que les "femmes" soient punies ?

La liberté c'est pouvoir s'approprier une idée. La liberté peut être déterminée.

Dans la théorie des ensembles il y a une possibilité de choix illimité. < Déjà écrite >, est-ce en même temps du hasard?

Pour les Bouddhistes, le but est d'entrer au nirvana, et nous avons le choix de faire ce que nous voulons dans la vie. La liberté est plus vaste. Le libre arbitre de choisir "ta" vie pour "cette" vie.

Attention il y a danger, si tout est déterminé nous risquons d'adhérer au nihilisme et au fatalisme.

Tour de table

--Ce qui est embêtant c'est que le mot hasard est le sujet de la phrase.

.L'homme a besoin de deux notions contradictoires ce qui n'est pas simple. Il veut maîtriser sa vie et avoir sa liberté. Quand il n'y arrive pas il dit c'est le hasard.

--Nous avons très peu évoqué le déterminisme social < Tocqueville > alors que l'homme est un animal essentiellement social.

--Le mot hasard existe puisqu'il représente ce qu'on ne peut appréhender.

Les Inuits ont une vingtaine de mots différents pour dire le mot neige. Ils sont conditionnés par leur environnement.

--Nous avons une certaine idée de la liberté. Il n'y a pas de point commun entre liberté et hasard.

--Il faudrait approfondir le sujet et rechercher comment peut s'inscrire la liberté dans le déterminisme. Ces deux notions doivent pouvoir être compatibles.< sinon le hasard existe sans loi etc.>

--Comme tout est déterminé nous pouvons nous en remettre au hasard puisqu'il n'existe pas.

Journée hors les murs Bramentombe.

Résumé de notre rencontre du 04.06.2005 avec la compagnie Les

- Texte et mise en jeu : Mathieu Bourgasser. Participation : 15 acteurs. Invitation : Agoraphilo. Lieu de la mise en scène : Jardin et habitation. Habituellement, pour ce spectacle, les mises en scène se situent dans les quartiers pour être très proche des spectateurs. C'est un théâtre de rue.

- Notre association a ainsi organisé une rencontre entre le théâtre et la philosophie. Notre objectif : écouter, faire une synthèse, en déduire les aspects philosophiques, et ensuite éventuellement demander aux acteurs d'improviser une scène sur le thème qui en a émergé. Pour nous, c'est une forme inédite d'expression philosophique.

Rendez vous 12 heures pour un repas champêtre. Début de la représentation 14 h 30. Durée environ 1 h.

Par un après midi de printemps nous sommes allés au théâtre. Non, c'est plutôt un théâtre d'avant garde, qui par sa mises en scène, est venu à nous. Sans qu'on s'en aperçoive les acteurs ont investi les lieux, à savoir le jardin, la maison, la rue : sept lieux pour sept scènes.

Nous savions dès le départ qu'il y avait sept espaces, aussi les avons nous cherchés et trouvés sans trop de difficultés.

Première représentation : " La femme qui..."

Deux monologues racontant une même histoire : une rencontre. Ils ne se regardent pas, et alternativement après des pauses prennent la parole. L'homme était plus jeune que la femme. Elle était arrêtée à une station service et voulait regonfler son pneu. Il lui a proposé son aide et l'a noyée dans son bavardage pour attirer son attention. Il était à la recherche d'une rencontre, et elle en a pris conscience. Ils ont fini leur soirée à l'hôtel Ibis....

--Mes impressions : Ce sont deux êtres seuls, très différents, et rien n'aurait fait penser au départ à une possibilité de rencontre. Aspect positif : la rencontre. Cependant ils ne racontent pas leur histoire d'une même voix, on peut donc en déduire que c'est une histoire éphémère. Est-ce une rencontre, ou l'impossibilité d'une vraie rencontre ?

Deuxième représentation : "PSG Nantes 1983".

C'est un monologue. L'acteur parle aux passants sans s'arrêter et n'attend pas de réponse. C'est un flot de parole. Il est dans sa bulle. Sa parole sert à meubler le vide généré entre deux respirations. Il se passionne pour le foot. Veut-il faire parti d'un groupe de supporters ? On ne le sait pas.

Toutefois vers la fin, entre deux phrases, il nous dit que ses parents se disputaient, et que sa mère est morte.

--Mes impressions : Homme seul qui veut se donner l'impression qu'en ayant une passion il existe. En général, faire partie d'un groupe crée des liens, c'est fédérateur, et unificateur ; là cependant il isole, puisqu'il n'y a aucune communication avec l'extérieur. Il se replie sur lui-même.

Troisième représentation : "Les jeux d'enfants"

Deux femmes sont dans un jardin d'enfants. L'une éprouve le besoin de faire des confidences sur sa vie privée. Elle raconte comment, suite à une proposition d'un homme qu'elle a rencontré à la sortie de l'école, et que l'autre connaît de vue, elle est allée à un rendez-vous le soir même. Et là, dans la voiture, ils ont conclu.

L'autre femme écoute sidérée.

--Mes impressions : On ne sait ce que pense celle qui écoute. Est-elle choquée ou envieuse ? Celle qui parle a un problème d'existence. Elle fait des choses et a besoin de le faire savoir. Ou bien sa vie est-elle vide au point de la laisser disponible pour une aventure sans lendemain ?

Quatrième représentation : "La cohabitation "

C'est l'histoire d'un couple illégitime : ils se sont donnés rendez-vous et échangent deux mots sur le trottoir devant la porte avant d'entrer. Ils ont un peu de temps à partager. Sa compagne lui demande quand il va quitter sa femme, il lui répond qu'il ne le peut car elle est au chômage. Elle lui rappelle qu'elle a quitté son mari pour lui et menace de retourner avec son conjoint s'il ne prend pas une décision. Soudain une jeune fille interpelle l'homme, c'est une amie de son fils. Gêné, il lui présente sa compagne comme sa femme légitime. Cette jeune fille s'adresse à elle en lui disant qu'elle est très heureuse de voir qu'elle va mieux, car son copain lui avait appris qu'elle avait un cancer.

L'homme est un peu gêné. La jeune fille s'en va, et ils rentrent tous les deux dans la maison.

--Mes impressions : L'homme n'a pas osé dire à sa compagne qu'il était seul, avait besoin d'aide, de soutien face à ses difficultés familiales. On peut penser qu'elle l'a compris puisqu'ils rentrent tous les deux dans la maison et qu'elle ne reprend pas la conversation du début à savoir qu'elle va le quitter. Mais n'a-t-il pas menti à sa femme, à sa maîtresse, à la jeune fille, et ne ment-il pas aussi à lui-même ?

Cinquième représentation : "Et le chien, il faut bien que... "

Plus loin sur le trottoir, deux hommes sont avec leur chien. L'heure de faire sortir le chien ou lieu de rencontre pour personnes seules ? L'un des hommes cherche à communiquer mais l'autre ne répond pas, ou très peu. On apprend toutefois que ce dernier promène le chien qu'on lui a confié. Le premier finit par lui demander des cigarettes, l'autre répond qu'il a des pastilles. Finalement celui qui veut parler s'en va et celui qui était relativement muet lui dit : « Merci. Je vous remercie pour m'avoir fait la conversation ».

--Mes impressions : Ce sont deux personnes seules qui, malgré tous les éléments facilitant la communication, les animaux et les cigarettes, n'arrivent pas à prendre contact.

Sixième représentation : " Quand j'étais petite "

< Nous sommes conviés à nous asseoir à l'arrière d'une voiture.). Un homme et une femme sont sur l'autoroute et personne ne parle. Soudain la femme dit que lorsqu'elle était petite, à la place de l'autoroute il y avait sa maison. Elle se rappelle l'expropriation, la confiscation de ses souvenirs d'enfant etc. Lui, lui coupe la parole sans cesse en disant, plutôt en hurlant « cela suffit...arrête, tais toi ». Elle est sans cesse interrompue et, lui, ramène cette histoire à sa propre histoire de famille. Finalement on nous narre deux histoires parallèles.

--Mes impressions : Ce sont deux monologues, car ils ne s'écoutent pas. Lui ne la comprend pas et ne lui est d'aucun secours.

Septième représentation : "La cellule".

C'est une réunion de parti politique. Ils veulent faire signer une pétition pour obtenir la baisse des loyers, mais personne n'a le temps de s'en occuper. Ils ont trop de travail, et manquent de disponibilité. Le responsable a lui-même oublié de faire une tâche alors qu'il s'y était engagé.

--Mes impressions : Trop de travail isole. Ce manque de temps entraîne l'individualisme.

Débats.

-**Nous avons échangé nos impressions sur les différentes scènes jouées**, et avons fait le constat suivant :

Il existe toujours le poids des conventions sociales et il y a toujours des peurs cachées.

-Il en ressort globalement une impression d'isolement, de solitude. C'est la solitude, puis le contact et au final divergence. Ce sont des sommes de solitudes, solitude et besoin de communication.

Les représentations fonctionnent avec l'affectif.

--Qu'est ce que faire la cour ? C'est un échange, une écoute. Les deux ensembles. C'est construire un destin commun. Est-ce une affaire de raison ou d'affectif ? Ou des deux ?

--Les représentations étaient proches du vécu. Réalistes. Le non dit est important.

On oublie que le contact ne passe pas que par la parole. Il y a aussi le contact visuel, le regard parlé. Le verbe peut aider mais peut aussi pervertir.

--On peut constater dans la deuxième représentation que la passion fédère ou isole. Tout dépend, bien sûr du type de passion, mais c'est un autre sujet.

Nous avons aussi examiné la solitude dans nos sociétés

A la campagne les gens sont isolés, mais en même temps soudés. Tout se sait, c'est un microcosme.

La ville, l'urbanisation favorisent l'anonymat et par là même donnent une certaine liberté à l'individu, mais l'individu arrivant en ville rompt les liens familiaux et devient isolé.

Dans les entreprises, la mobilité géographique (gérée par le service des Ressources humaines) ne favorise pas la stabilité des familles.

L'entraide, en ville, c'est plutôt une question de classe sociale. Il y a entraide quand il n'y a pas grand'chose à partager. Dès qu'il y a richesse il y a moins l'idée de partage.

--On peut aussi penser que les difficultés économiques et la lutte pour obtenir un travail, ou le conserver rend les gens individualistes.

--Dans le monde, le système d'entraide est structuré de façons différentes. En Afrique dans les villages, c'est l'entraide entre générations, entre voisins. En France, il en était de même il n'y a pas si longtemps ; maintenant dans les villes c'est plutôt le communautarisme, par région, les Auvergnats de Paris, les Bretons.

Au Brésil l'entraide se fait par quartier. En Inde et dans beaucoup d'autres pays, l'aide familiale est impérative, surtout en cas de maladie. Il n'y a pas de sécurité sociale.

--Nous avons la possibilité d'exprimer notre solidarité grâce où à travers les associations loi 1901. Ce système lie les gens dans les milieux urbains, et maintenant même dans les villages de 250 habitants il y a l'association du 3° âge et/ou l'association Chasse et Pêche.

Discussions avec les acteurs

Nous échangeons sur ce qu'ils ont joué et, sur ce que nous avons vu :

Chez les acteurs il y a interactivité uniquement au niveau des sentiments transmis, il n'y a pas confusion des rôles à savoir : faire participer les spectateurs comme acteurs.

-Là le jeu consiste à un " mentir vrai ". Ce qui donne du réalisme.

On ment sur le fond pour mieux faire ressortir les sentiments de la réalité.

Le lieu scénique : le but est de se fondre dans les quartiers, et se fondre dans le langage commun.

Conclusions.

--C'est une critique sociétale. Nos travers humains sont ambivalents. La vérité est insoutenable pour les autres et pour nous-mêmes.

L'homme aspire à dépasser la solitude.

--C'est une satire sociale. Les scènes sont très vraies.

Faire du théâtre, c'est se dépasser. Dépasser les barrières, les conventions.