

**Nos rendez-vous**

**Noisy-le-Grand**  
21 septembre 2013,  
19h30

*Que gagne-t-on à être intelligent ?*

**Champs sur Marne**  
Septembre 2013, 20 h

*Pas de débat*

**Chelles**  
25 septembre à 20 h  
*Démocratie représentative et démocratie directe ?*

**Noisy-le-Grand**  
Une nouvelle formule :  
une(des) conférence(s)-débat(s)  
(en plus des débats habituels) :

**Atelier philo**  
Les 15 juin et 21 septembre à 9 h 30  
Salle Jean Moulin 13 rue Emile Cossonneau Noisy-le-Grand

Edito.....	1
<b>Contribution</b> : Que gagne-t-on à être intelligent ? .....	2
Bibliographie .....	5
<b>Contribution</b> : [ <i>Champs</i> : pas de débat en septembre].....	6
<b>Contribution</b> : Démocratie représentative et démocratie directe ?.....	17
<b>Compte rendu</b> : Noisy : non parvenu.....	
<b>Compte rendu</b> : Y a-t-il autorité sans contrainte ?.....	13
<b>Compte rendu</b> : Chelles Non parvenu	

**Editorial : deux informations :**

*La première comme un rappel :*

En 2013 **Diderot** aurait eu trois cents ans. Une excellente occasion pour notre **atelier philo**, qui a achevé sa discussion sur Jean-Jacques Rousseau, de passer à Diderot. Le texte choisi est *Le rêve de d'Alembert*. Parce qu'il traite de questions qui nous intéressent toujours : la vie, et son origine, et d'autres choses encore..

*La seconde :*

Notre traditionnel **Pique-nique Philo** de fin d'année aura lieu **dimanche 30 juin** à midi, au 4 allée de la Grotte à Noisy-le-Grand. Chacun apporte ce qu'il veut, et tous partagent.

Thème proposé : les vacances sont-elles la liberté ?

Gratuit, mais une seule « contrainte » : **s'inscrire à l'avance** pour nous permettre d'assurer l'organisation matérielle.

Amicalement.

*Notez les débats des prochains mois :*

**Noisy-le-Grand - Maison pour tous Marcel Bou**

8 rue du Docteur Sureau –. Le samedi à 19h30 précises :

15 juin : La fidélité est-elle une valeur ?

21 septembre : Que gagne-t-on à être intelligent ?

**Champs-sur-Marne - Centre Social et Culturel Georges Brassens**

Place du Bois de Grâce –. Le vendredi à 20h précises

14 juin : Sommes-nous dans l'anthropocène ?

Septembre : Pas de débat

**Chelles - en collaboration avec Récipro'savoirs -3 rue de l'Ilette (sur la terrasse), le mercredi à 20 h précises**

26 juin : Pouvons-nous choisir librement notre fin de vie ?

25 septembre : Démocratie représentative et démocratie directe ?

Le Président

## Atelier de philosophie de Noisy-le-Grand

Depuis quatre ans un **Atelier de philosophie** fonctionne avec **Agoraphilo** à Noisy-le-Grand  
L'entrée est libre : aucune condition de diplôme, d'âge, etc. n'est exigée. Chacun peut y prendre part.  
L'atelier philo est un lieu de débat qui questionne des textes, des auteurs – où chacun peut présenter ses interrogations, exprimer ses critiques...

Après avoir étudié Rousseau, et puisqu'il se trouve que 2013 est aussi l'année du tricentenaire de Diderot, notre **atelier philo** a décidé d'aborder un de ses textes clés, *Le rêve de d'Alembert*.

*Le rêve de d'Alembert* est un dialogue. Il interroge : qu'est-ce que la vie, quelle en est l'origine ? Plus encore : qu'est-ce que la sensibilité, la pensée ?

Voilà qui nous intéresse toujours aujourd'hui.

Et beaucoup d'autres questions sont ainsi soulevées que les participants pourront aborder au cours de la discussion.

Aucune condition de diplôme n'est exigée : l'atelier philo est ouvert à tous.

Venez participer à ces discussions qui se poursuivront toute la saison. Prochaines séances : le samedi 15 juin 2013, puis le samedi 21 septembre.

*Entrée libre.*

---

**Contribution au prochain débat**

**Noisy-le-Grand, débat du 21 septembre 2013**

### Que gagne-t-on à être intelligent ?

« La gagne » : une expression qui appartient à un certain jargon de notre temps, et qui mêle le désir de faire mieux que les autres et celui de l'argent. Expression qui résume un idéal contemporain, l'esprit non de compétition mais sa déformation, celui de concurrence. Question : qu'a à voir l'intelligence là-dedans ? C'est devant le nez de l'âne qu'on agite des carottes.

Exemple : la notion de Q. I. [« quotient intellectuel »] et sa prétendue mesure. Les résultats sont éloquentes. Extrait de statistiques de 2009 : le Q. I. des Américains de souche et de peau blanche est par définition égal à 100. Celui des sino-américains est de 93. Et pourtant 55 % de ces derniers ont pu accéder à des emplois qualifiés et relativement bien rémunérés, contre 33 % environ des blancs. Parce que, reconnaît N. D. Kristof, auteur de l'article et qui croit aux différences raciales, les premiers font plus d'efforts ! (*International Herald Tribune*, 8 juin 2009).

Car les tests de mesure du Q. I. sont fondés sur les connaissances de base d'une culture commune aux Américains de souche, donc différente de celle des immigrés

Une autre façon de le dire : le Q. I. ; suppose que l'intelligence se définit par certaines connaissances. C'est-à-dire qu'il représente une définition formelle de l'intelligence : être capable de bien répondre à certaines questions préalablement définies. Un ordinateur peut très bien être préparé pour de tels tests, et de multiples logiciels y pourvoient.

C'est le principe de l'intelligence artificielle.

Mais, comme le dit I. Lavallée :

« Si on est capable de donner une définition formelle de l'intelligence, alors il est possible de la reproduire artificiellement. Autre chose est de la produire. Il reste toujours qu'à l'origine il y a l'intelligence humaine »

Pascal avait inventé dès le XVII<sup>e</sup> siècle la première machine à calculer. Sa sœur avait senti la nécessité d'une mise au point :

« Sa sœur, Jacqueline Perrier, note que ce n'est pas la machine qui pense, mais l'homme qui applique sa pensée à du travail de la machine quand il fait une addition. Ainsi a été posée de façon magistrale la question

qui est aujourd'hui celle de l'intelligence artificielle »

(J. Ansac, in M. Cazeneuve, *Aux frontières de la science*, p. 217)

La question, en effet, est de savoir de quoi on parle quand il s'agit de l'intelligence. Autrement dit : peut-on la définir ? Si oui, comment ?

Un débat sur F3 (6 mai 2013, 20 h 30) a réuni des biologistes spécialistes du cerveau, des psychiatres, des psychologues, des psychothérapeutes... Le meneur de jeu, visiblement hors course, leur a demandé une définition de l'intelligence. Avec ensemble, ils ont intelligemment écarté la question.

Degas, qui était peintre, le savait déjà :

« Le jour où on a commencé d'écrire intelligence avec un *I* on a été foutu. Il n'y a pas l'intelligence : on a l'intelligence de ceci ou de cela »

Le contraire de l'intelligence n'est pas l'instinct, il est la bêtise.

Le *Trésor de la langue française* dit :

« [Chez les êtres animés] Fonction mentale d'organisatrice du réel en pensées chez l'être humain, en actes chez l'être humain et chez l'animal »

Pas vraiment satisfaisant : il n'y aurait pas de pensée chez l'animal (quelle est la définition de « pensée » ?), et chez l'homme, il ne s'agirait que d'*organiser* le réel.

Cependant, la discussion du Q. I. proposée ci-dessus nous met sur une piste : l'intelligence n'a rien de génétique, ni, plus largement et en ne prenant en considération que notre espèce d'*Homo sapiens*, rien de biologique, elle est définie socialement, elle est un rapport social.

Un témoignage connu de tous : les enfants abandonnés, élevés par des animaux, se montrent incapables de la déployer :

« Le cerveau, biologique au départ, se transforme en organe socialement éduqué » nous dit L. Sève (*Emergence, complexité et dialectique*, p.160).

C'est la réflexion d'un philosophe, non d'un scientifique, à la suite de toute une tradition philosophique, d'un long effort pour comprendre (en latin : *intelligere*) ce qu'est l'intelligence.

Commençons par Aristote, qui n'était pas le premier. La définit-il vraiment ? Il s'y essaie :

« L'intelligence est une et continue, de même que la pensée ; et celle-ci est faite de concepts qui, par la suite, forment une unité [...] Le mouvement de l'intelligence, c'est l'intellection [...] »

(Aristote, *De l'âme*, 407a, p. 108-109)

« La faculté intellectuelle saisit les formes immanentes aux représentations »

(Aristote, *De l'âme*, 431b, p. 237)

« Quant aux objets contenus, comme on dit, dans l'abstraction, ils sont saisis par l'intelligence comme s'il s'agissait du camus [au sens de : contenu dans un « concave »] »

(Aristote, *De l'âme*, 431b, p. 238)

L'intelligence est donc une faculté de l'esprit, celle dont il fait preuve quand il élabore des notions abstraites, des concepts qui lui permettent de mieux saisir le réel et d'en construire une représentation aussi objective que possible.

L'intelligence est tenue en très haute estime :

« Ce n'est pas en tant qu'homme qu'on vivra de cette façon, mais en tant que quelque élément divin est présent en nous »

(Aristote, *Ethique à Nicomaque*, X, 1177b27)

« Un élément divin » : est-ce une définition, un cri d'admiration, ou un aveu d'échec ? Il précise :

« [L'homme doit] tout faire pour vivre selon la partie la plus noble qui est en lui [...] puisqu'elle est la partie fondamentale de son être, ou la meilleure [...] Et pour l'homme ce sera la vie selon l'intellect, s'il est vrai que l'intellect est au plus haut degré l'homme même »

(Aristote, *Ethique à Nicomaque*, X, 1178a2)

D'où provient notre intelligence ? Un de ses prédécesseurs avait dit :

« L'homme est intelligent parce qu'il a la main »

(Anaxagore, *Les présocratiques*)

Ce qui avait au moins l'avantage de lier deux réalités sans aucun doute impliquées, la pratique et le travail de l'esprit. Etaient-ce les seules ?

Le développement dogmatique des religions monothéistes nécessite évidemment un traitement de la question de l'intelligence, traitement d'une difficulté accrue par la distinction nécessaire pour elles entre « esprit » ou « âme » d'un côté, et « intelligence » de l'autre. Un Dieu-esprit omniscient et tout-puissant accorde aux âmes plus ou moins d'intelligence, mais chacune est esprit comme toutes les autres.

« Un philosophe arabe a consacré un traité spécial à l'intellect et aux différents sens auxquels il donne lieu. Sa traduction latine fut répandue au Moyen âge [...] L'auteur commence par distinguer différents sens [...] au nombre de six, résumés par E. Gilson dans le schème suivant :

1. *Intelligence* au sens usuel de : un homme intelligent ;
2. *Raison*, au sens que lui donnent les dialecticiens ;
3. *Lumière naturelle*, par quoi nous connaissons les principes premiers ;
4. *Prudence morale*, qui fait connaître le bien et le mal ;
5. *Intellect*, dont Aristote parle dans le *De anima*, livre III ;
6. *Dieu*, principe de toute intellection.

(A. Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, t. II, p.546)

Le positivisme conçoit l'intelligence comme intelligence-miroir à peu près au pied de la lettre. Un idéaliste comme Bergson l'en approuve :

« S'agit-il enfin de la correspondance entre l'esprit et la matière ? Spencer a raison de définir l'intelligence par cette correspondance, il a raison d'y voir le terme d'une évolution »

(Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 365)

Une conception biologique et qui croit que l'apparition de l'homme est le sommet de l'évolution. G. B. Shaw en a fait justice :

« L'homme intelligent s'adapte au milieu, celui qui ne l'est pas cherche à adapter le milieu ; c'est pourquoi tous les progrès sont l'œuvre d'imbéciles »

Distinguer intelligence et sentiments sans cependant ériger une muraille de Chine entre les deux est une chose, faire de l'intelligence une qualité morale en est une autre : c'est lui dénier sa qualité de rapport social au sens vu plus haut. Les salauds seraient-ils tous des imbéciles ? :

« L'intelligence est une qualité morale. La séparation entre sentiment et entendement qui permet d'absoudre et de béatifier l'imbécile, hypostasie la division de l'homme en différentes fonctions, comme cela s'est produit à travers l'histoire. Tout éloge de la simplicité sous-entend une préoccupation : que surtout ne se rejoigne pas ce qui a été séparé, mettant fin à tous leurs troubles »

(Adorno, *Minima moralia*, p. 264)

Nous reviendrons plus bas sur la notion d'«entendement». Adorno pense ici à l'Evangile qui proclame : « bienheureux les simples d'esprit ! » Une critique justifiée qui manque ici son but. Ou encore, pour un aspect contemporain :

« L'intelligence désigne le point d'équilibre entre raison et communication »

(Adorno, *Minima moralia*, p. 192)

L'Ecole de Francfort à laquelle Adorno a appartenu semble avoir quelque difficulté avec la notion d'intelligence. L'idéologie qu'Adorno visait n'en a pourtant pas moins :

« Une des missions les plus importantes de l'Eglise au cours de siècles a été de protéger l'intelligence contre ses propres errements »

(*Manifeste du Parti de l'intelligence, Le Figaro*, 19 juillet 1919)

Pourquoi cette volonté de contrôle de l'intelligence ou son autre aspect, cet éloge de la « simplicité d'esprit » ? Le libéralisme en fournit l'explication :

« Il n'est pas nécessaire que la masse dispose de la connaissance et de l'habileté nécessaires pour mener les investigations requises : ce qui est requis est qu'elle ait l'aptitude de juger la portée de la connaissance fournie par d'autres sur les préoccupations communes. Il est facile d'exagérer le niveau d'intelligence et de capacité nécessaires pour formuler des jugements de cette sorte qui sont appropriés au but [...] la réalité de l'esprit dépend de l'éducation prodiguée par les conditions sociales »

(Dewey, *Le public et ses problèmes*, p. 198-199)

Il semble que l'on doive à Kant des propositions qui ont permis de mieux comprendre ce qu'est l'intelligence.

Kant a proposé de distinguer « entendement » et « raison ». En termes simples : le premier est l'application d'un raisonnement strictement logique à toute étude, à toute réflexion sur les phénomènes. C'est aussi affirmer que la connaissance a quelque chose d'un miroir, d'un reflet du réel, et qu'elle se tient au phénomène observé.

La seconde veut dépasser le réel pour atteindre ce qui se trouve au-delà, ou au principe du phénoménal. Une barrière insurmontable oppose pour lui les deux notions.

Hegel reprend cette distinction et la bouleverse. Dans son langage, il explique que l'intelligence n'est pas calcul, elle a pour objet de découvrir ou de construire des concepts, et ceux-ci seraient au fondement du réel :

« L'intelligence en tant que savoir consiste en ceci : poser le trouvé comme ce qui lui est propre »

(Hegel, cité par Mabillet, *Hegel, L'épreuve de la contingence*, p. 101, n. 27)

Ou dit autrement :

« L'intelligence pure est la conscience de soi de la catégorie »

(Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 368)

Un exemple : Newton découvre une relation mathématique entre la masse des corps célestes et la force de leur attraction. Il en déduit le principe de la gravitation universelle : une idée, un concept qui reflète le réel et permet de le « saisir », de l'appréhender, de le comprendre.

Seulement cet exemple prend aussi le contre-pied de la conception de Hegel, au sens où le concept n'est pas au fondement du réel lui-même, mais de sa compréhension par nous.

---

## Bibliographie

(Réalisée dans le cadre du partenariat avec le Café Philo de Noisy-le-Grand

36 rue de la République – 93160 Noisy-le-Grand Contact 01 55 85 09 10 – [www.noisylegrand.fr](http://www.noisylegrand.fr)

Merci à la Médiathèque de Noisy-le-Grand)

## La fidélité est-elle une valeur ?

### La société féodale

Marc Bloch

A. Michel Cote : 940.14 BLO

Un grand classique de l'histoire médiévale de 1939. Marc Bloch met en lumière le lien d'homme à homme qui caractérise le Moyen-Age avec l'hommage et le serment de fidélité du vassal qui reçoit un fief en échange de la part du suzerain.

### Le Grand Condé

Bernard Pujol

A. Michel Cote : 944.033 CON

Condé, héros des guerres de Louis 14, prince de la branche cadette des Bourbons s'est allié un temps à l'Espagne contre Louis 14 qui lui a pardonné ensuite : appartenance à la même filiation, faveur du lignage, garder un grand chef de guerre avec ses alliances?

### Les mémoires d'un veuf

Paul Verlaine

Gallimard Cote : P VER

Verlaine n'a pas attendu le remariage de Mathilde pour se considérer, au moment de la parution de l'ouvrage, par un pathétique paradoxe qui n'en traduit pas moins une étrange fidélité à soi, à l'autre, comme "veuf".

### La Princesse de Clèves

Claire de La Fayette

Pocket Cote : R LAF

Mademoiselle de Chartres épouse sans l'aimer le prince de Clèves. Au cours d'un bal, le prince de Nemours s'éprend d'elle. Madame de Clèves, au désespoir d'être amoureuse, avoue son penchant à son époux qui, jaloux, meurt de chagrin.

### La Fidélité

Cécile Wajsbrot

Autrement Cote : 179 FID

La fidélité suppose deux termes, deux individus, ou un individu et une société, une institution. Ce pacte dont les règles changent selon les époques, les lieux et les domaines, est constitutif de l'organisation humaine et sociale. L'espion, l'amant, le croyant, le traducteur, l'exilé se trouvent confrontés aux mêmes questions : comment conjuguer la fidélité à soi-même et aux autres ?

### **Histoire de l'adultère**

Sabine Melchior-Bonnet

La Martinière Cote : 306.7 SEX

Retrace l'histoire du mariage sous l'angle de la transgression. Le choix de cet angle, à travers les nombreuses représentations qui s'y sont attachées au fil des siècles, permet de mesurer l'importance et la spécificité du lien conjugal et avec lui, celles du couple, de la sexualité, de la femme et de la famille. Une analyse historique et culturelle. Prix des lectrices de Elle (document) 2000.

### **Deuils**

Nicole Czechowski

Hachette littératures Cote : 306.9 MOR

Etudie la perte sans cesse répétée dans nos vies : à chaque instant, on meurt à soi-même, à l'autre, au monde, au temps. Or notre société a procédé à un gommage de toutes les manifestations extérieures de la mort. De l'intime au social, il nous faut prendre le temps, garder la mémoire afin de réparer. Aborde notamment la perte de la langue maternelle ou la rupture avec un parti politique.

### **Dire presque la même chose**

Umberto Eco

Librairie générale française Cote : 418 TRA

Dire presque la même chose n'est pas un essai théorique sur la traduction mais une illustration des problèmes que pose la traduction à travers des situations qu'Umberto Eco a vécues en tant qu'éditeur, auteur et traducteur. Ce sont ces trois éclairages que nous retrouvons dans cet ouvrage qui fourmille d'exemples.

### **Les grands traîtres de l'Histoire**

Philippe Valode

First éd. Cote : 909 VAL

La trahison, question de point de vue, est relative aux lieux et aux époques : elle peut grandir ou défaire un homme, servir un pays ou le condamner, être un acte de courage ou un aveu de faiblesse. Elle peut honorer les traîtres ou les perdre. Mais toujours, elle révèle les hommes pour ce qu'ils sont vraiment et dévoile un pan du mystère de chacun.

### **Histoire de l'Inquisition au Moyen âge**

Henry-Charles Lea

R. Laffont Cote : 940.1 LEA

H.-C. Lea (1825-1909) brosse un tableau complet de l'Inquisition. Il montre comment l'Eglise, devenue au Moyen Age un pouvoir économique et politique de premier ordre, a créé une institution qui s'est substituée aux pouvoirs locaux en Europe pour combattre les mouvements réclamant un retour à la pureté du message évangélique et dégénéralant en hérésies.

---

**Contribution au prochain débat**

**Champs-sur-Marne, débat du 11 octobre 2013**

[Pas de débat à Champs en septembre]

---

**Contribution au prochain débat**

**Chelles, 3 rue de l'Îlette, 25 septembre 2013**

### **Démocratie directe et/ou démocratie représentative ?**

La question posée suppose une opposition de nature entre deux types de démocratie, celle où le peuple - ou les citoyens, un point à préciser - exercerait directement le pouvoir, et celle où leurs représentants

– élus ou pas et comment, cette question est rarement soulevée – le feraient en leur lieu et place. En général, et depuis Jean-Jacques Rousseau lui-même et son *Contrat social*, même ceux qui comme lui montrent une préférence pour les formes directes concluent que celles-ci sont impraticables dans nos sociétés modernes, trop vastes et trop complexes pour que tous puissent participer à l'exercice du pouvoir.

Le choix serait ainsi limité : ou bien la représentation pure et simple, avec tous ses défauts, ou bien ses formes plus ou moins améliorées (démocratie participative au niveau local, référendums, initiatives citoyennes, révocabilité des élus...). Une des constitutions les plus démocratiques, celle de 1793, proposait toute une série de mesures en ce sens.

Améliorer ainsi n'est pas rien, et de plus crée les conditions de nouveaux développements.

Sur le plan philosophique, une limitation de ce type ne peut être satisfaisante. Parce qu'elle suppose que la démocratie s'impose sans qu'on en recherche les raisons. Une telle limitation doit éveiller le sens critique. Si l'on ne trouve pas de réponse autre que partielle, peut-être est-ce le signe que la question devrait être abordée autrement ?

Par exemple : les républicains du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle se partageaient en partisans d'une république sans qualificatif, une forme uniquement politique, et partisans d'une « république sociale ». Revendiquer « la sociale » n'était-ce pas une façon de dépasser le débat formel pour ouvrir celui d'un débat de fond ? Cet exemple suggère une autre façon d'aborder la question : la démocratie est une forme de gouvernement, une forme qui devrait correspondre à un contenu. Ce contenu, c'est l'Etat. Gouverner, c'est diriger l'Etat. Gouverner, c'est diriger l'Etat. Il s'agit en définitive de la signification de ce dernier.

L'étymologie et l'histoire permettent de repérer certains des traits de la démocratie. La démocratie est un gouvernement fondé sur le *dème*, une circonscription territoriale. Solon et Clisthène, réformateurs du système de gouvernement à Athènes au VI<sup>e</sup> siècle, ont remplacé un système – une structure sociale et politique – où les décisions étaient prises par des communautés de sang, les *genos* ou *gens*, une consanguinité réelle ou supposée, par un système où les décisions étaient prises au niveau de circonscriptions territoriales, les *dèmes*, par tous les citoyens qui y résidaient, indépendamment de leur appartenance tribale. Mais pour ce faire, ils ont aboli les dettes et libéré les esclaves pour dettes, et procédé à une réforme agraire aux dépens des grands propriétaires : le gouvernement par le *dème* apparaissait comme le gouvernement de petits et moyens propriétaires. Ils ont aussi tenté de rendre les *dèmes* égaux par un savant découpage des circonscriptions : un tiers de la population de chacun d'eux vivait au bord de la mer, un tiers à l'intérieur des terres, un tiers dans les montagnes. Mais si les grandes familles y avaient laissé des plumes, leurs concessions ne les avaient absolument pas ruinées (ex. : les Alcéméonides, auxquels appartenait Périclès).

A l'évidence, la question centrale était celle de la terre, principale ressource de la très grande majorité d'une population en pleine croissance, et de sa propriété.

Une remarque : la Révolution française a procédé à une réforme politique qui présente des analogies avec la création des *dèmes*. Les divisions en provinces de l'Ancien régime ont été remplacées par des départements de faibles dimensions, composés de petits cantons dont les citoyens pouvaient tous se réunir au chef-lieu pour les élections. La volonté d'établir une égalité entre tous les citoyens de la Nation est manifeste. Quant aux droits sociaux – abolition des privilèges – et à la propriété de la terre, les paysans ont en fait imposé la première, et acquis la seconde lors de la vente des « biens nationaux ». C'est Napoléon qui invente les préfets, qui représentent le gouvernement central et qui disposent de la force publique.

Chateaubriand a très bien caractérisé cette dernière réforme :

« Donnez-moi un préfet, un évêque et un colonel de gendarmerie, et je gouverne une province »

Les philosophes antiques connaissaient très bien le sens profond de ces systèmes de gouvernement et des réformes opérées. Par exemple :

« Les citoyens se gardent mutuellement, sans solde, contre les esclaves, et ils se gardent contre les malfaiteurs pour qu'aucun citoyen ne meure de mort violente »

(Xénophon, *Hiéron*, iv, 3)

« C'est avant tout pour cette cause, à savoir pour qu'on puisse conserver ses biens, que la république et les cités ont été constitués, car, même si les hommes sont rassemblés poussés par la nature, c'est dans l'espoir de conserver leurs biens qu'ils cherchent la protection des cités »

(Cicéron, *Des devoirs*, II, 21, 75)

Bien entendu, le pouvoir faisait l'objet d'une lutte politique continue entre les différentes catégories de citoyens, ou, en termes modernes, entre classes sociales.

Par exemple : entre « démocrates » (petits propriétaires et artisans) et grands propriétaires (dictature des Trente à Athènes et assassinat d'Ephialte, seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle). Ou au cours de la Seconde guerre médique, la décision prise sous l'influence de Thémistocle d'évacuer Athènes et de se réfugier sur l'île de Salamine pour mener la guerre sur mer et vaincre ainsi l'empire perse : une décision qui ruinait les paysans, pillés par l'armée perse, mais mettait le pouvoir et le salut d'Athènes entre les mains des marins, artisans, commerçants...).

Les grandes décisions stratégiques sont avant tout de grandes décisions politiques.

La démocratie serait aujourd'hui à la fois « le gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple » (Lincoln) et « la pire des choses, à l'exception de toutes les autres » (Churchill). Les deux formules s'opposent-elles ou se complètent-elles ?

A moins qu'Aristote ne dévoile le pot aux roses en distinguant, et même en opposant « démocratie » et « gouvernement constitutionnel ». Soit les deux définitions suivantes :

« Il y aura démocratie quand une majorité de gens libres mais modestes seront les maîtres du pouvoir, et oligarchies quand ce sera les gens riches et mieux nés en petit nombre »

(Aristote, *Politiques*, IV, 4,1290 b, 6)

« Quand c'est la multitude qui détient le gouvernement en vue de <l'avantage> commun, <la constitution> est appelée du nom commun à toutes les constitutions, un gouvernement constitutionnel [...] les déviations des <constitutions> qu'on a indiquées sont : la tyrannie pour la royauté, l'oligarchie pour l'aristocratie, la démocratie pour le gouvernement constitutionnel : car [...] la démocratie vise l'avantage des modestes. Aucune de ces <formes> ne vise <l'avantage> commun »

(Aristote, *Politiques*, III, 7,1279 a, 3-5)

Avant l'analyse philosophique, précisons de quoi il s'agit chaque fois, à partir d'exemples américain, anglais et français.

Lincoln parle de « peuple », pas de « citoyens », ceci dans une tradition américaine et qui avait de son temps un sens réel (« We, the people... » [Nous, le peuple...] dit la Constitution des États-Unis). Il se trouve qu'alors, avant la conquête de l'Ouest et l'extermination des Indiens, tout immigrant pouvait aller plus loin vers l'Ouest et ses terres « libres » de toute propriété « légale », s'y installer et échapper s'il le souhaitait au salariat comme aux lois des jeunes États-Unis. Les terres disponibles sans limites étaient la base de cette liberté. Pour le pouvoir qui voulait les intégrer, la notion de « citoyen » n'avait donc rien qui la distinguait de celle de résident. Tous étaient égaux. Il a fallu l'achèvement de la conquête de l'Ouest pour lancer l'extraordinaire différence de richesses, de revenus, et donc de pouvoir politique qui caractérise l'Amérique aujourd'hui.

Churchill, de son côté, lorsqu'il parle après la Seconde guerre mondiale, propose quelque chose comme un bilan de sa longue carrière politique, commencée à la toute fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Il couvre alors la guerre contre les Boers, en Afrique du Sud. Et il y défend une nouvelle méthode de guerre, une innovation du gouvernement britannique : les camps de concentration où les Anglais enferment la population civile, femmes et enfants, et où un très grand nombre meurent de maladies et de sous-alimentation.

Les Boers sont ainsi chassés de leurs terres au profit du nouvel envahisseur, qui passera par la suite un compromis avec les vaincus : la domination sur les Noirs sera commune, mais le plus gros des profits, ceux du commerce et des mines, iront aux colons et industriels Anglais. Ici, il ne reste plus de terres libres où s'enfuir pour d'éventuels insoumis. Ce système évolue logiquement vers l'apartheid, jusqu'au moment où la résistance des Noirs devient trop forte.

L'épreuve qui pouvait mettre en question ses convictions n'est pas celle de la première des deux guerres mondiales, rivalité mortelle de grandes puissances au fond toutes semblables, mais la seconde. Pour

vaincre l'Allemagne nazie, il avait fallu toute la puissance de l'armée soviétique : c'est-à-dire une alliance avec un pays non démocratique, certes, - mais il n'était pas le seul parmi les alliés -, c'était avant tout un pays où le capitalisme avait été abattu.

Pour Churchill, le régime issu de la Révolution d'Octobre avait été l'ennemi principal. Maintenant il se résigne : la Grande-Bretagne non seulement ne peut plus dominer le monde ni seulement les mers, elle n'est même plus sûre de maintenir son régime politique et social ; il proclame la nécessité pour elle de s'ancrer non pas sur son peuple et en Europe, mais, selon sa célèbre formulation, de s'orienter vers « le grand large » : l'alliance américaine, avec subordination de fait aux États-Unis.

Il ne s'agissait pas de démocratie, il s'agissait de trouver un protecteur.

Soit un exemple français, le programme du CNR (*Les jours heureux*, 27 mai 1943) : la restauration de la démocratie dans une France libérée y est comprise comme indissociable d'un ensemble de mesures qui changent les bases de la puissance de l'État. Le contenu de la démocratie est clairement défini : nationalisation des banques et des industries stratégiques, sécurité sociale, interdiction aux puissances d'argent de dominer la presse, etc. Ce programme fait l'objet d'un accord de toutes les organisations et partis de la Résistance, de droite comme de gauche. Quant à leur degré de sincérité, c'est la suite des événements qui l'a mis en évidence... Il n'en reste pas moins que de très nombreux points en ont été appliqués, qu'ils ont servi de base aux *Trente glorieuses*, et que c'est avec leur détricotage progressif qu'ont commencé les difficultés économiques du pays.

Un grand silence dans ce programme : la nécessité de la décolonisation n'est pas évoquée, aucun accord ne pouvait se faire sur elle : des formulations vagues la remplacent. Libérer le territoire national justifiait ce compromis.

Pour notre réflexion, maintenant, retenons les traits les plus importants communs à tous ces exemples. D'abord dans le détail, puis pour quelques hypothèses plus générales.

Si Platon affirmait que le seul mode de gouvernement qui vaille était celui de philosophes, seuls à posséder les savoirs nécessaires, Aristote, après l'avoir critiqué (Aristote, *Politiques*, IV, 2,1289 a, 3 par exemple) avait proposé une comparaison des avantages et inconvénients des régimes qu'il connaissait, le monarchique, l'aristocratique, le démocratique et le tyrannique. Quel est le meilleur ? Il faut partir des réalités sociales, qu'Aristote réinterprète en fonction de ses propres conceptions :

« Dans toutes les cités il y a trois parties de gens : les gens très aisés, les gens très modestes, et, en troisième lieu, les gens intermédiaires entre eux. Puisque on est d'accord sur le fait que ce qui est le meilleur, c'est la mesure et le milieu [car c'est alors qu'il est plus facile de se laisser guider par la raison »

(Aristote, *Politiques*, IV, 11,1295 b, 4-5)

« Quand c'est la multitude qui détient le gouvernement en vue de <l'avantage> commun, <la constitution> est appelée du nom commun à toutes les constitutions, un gouvernement constitutionnel [...] les déviations des <constitutions> qu'on a indiquées sont : la tyrannie pour la royauté, l'oligarchie pour l'aristocratie, la démocratie pour le gouvernement constitutionnel : car [...] la démocratie vise l'avantage des modestes. Aucune de ces <formes> ne vise <l'avantage> commun »

(Aristote, *Politiques*, III, 7,1279 a, 3-5)

Aristote ne parle pas en termes de classes, mais de différences de patrimoines, sans s'inquiéter de l'origine de ces différences :

« [...] Ce par quoi diffèrent l'une de l'autre la démocratie et l'oligarchie, c'est la pauvreté et la richesse, et, nécessairement, là où ceux qui gouvernent le font par la richesse, qu'ils soient minoritaires ou majoritaires, on aura une oligarchie, et là où ce sont des gens modestes, une démocratie [...] ces deux groupes se disputent le contrôle de la constitution »

(Aristote, *Politiques*, III, 8,1279 b, 7-8)

Mais ces luttes sociales sont dangereuses, et spécialement pour les couches moyennes. « La mesure et le milieu », c'est aussi le compromis...

« Il est raisonnable que les gens bien nés, les hommes libres, les riches fassent valoir leurs droits aux honneurs publics. Car il faut qu'il y ait dans la cité des gens libres et de gens imposables : une cité ne peut pas plus être composée que d'indigents qu'elle ne peut l'être d'esclaves »

(Aristote, *Politiques*, III, 11,1283 a, 8-59)

Mais pas de compromis pour les fonctions stratégiques

« Il y a avantage en démocratie comme en oligarchie, à réserver à ceux qui ont une moindre part au pouvoir (c'est-à-dire les gens aisés dans un régime populaire et les gens modestes dans une oligarchie) une égalité ou une préséance dans tous les domaines, sauf celui des magistratures principales de la constitution considérée, lesquelles doivent rester aux mains des seuls membres de la classe au pouvoir ou de la majorité d'entre eux »

(Aristote, *Politiques*, V, 8, 1309 a, 21)

Les mêmes considérations se retrouvent sous d'autres formes tout au long de la réflexion d'Aristote. Ainsi, la démocratie semble être la meilleure des choses, mais d'autres que lui le disent...

« Le principe de la constitution démocratique, c'est la liberté (c'est en effet ce qu'on a coutume de dire, [...]) Et l'une des formes de la liberté c'est d'être tour à tour gouverné et gouvernant [...]. De sorte qu'il se trouve que dans les démocraties les gens modestes ont la souveraineté sur les gens aisés ; ils sont en effet plus nombreux, et c'est l'opinion de la majorité qui est souveraine [...] Un autre <signe> c'est de vivre comme on veut ; car, disent-ils, tel est l'effet de la liberté [...] »

(Aristote, *Politiques*, VI, 2, 1317 b, 1-4)

Mais pour lui, le pouvoir doit être réservé aux propriétaires d'esclaves, et pas nécessairement à tous, mais à ceux qui en possèdent un nombre suffisant pour ne pas travailler :

« Puisque [...] nous examinons la constitution excellente, [...] il est manifeste [...] que dans la cité qui est gouvernée au mieux et qui possède des hommes justes absolument [...] les citoyens ne doivent mener ni la vie d'un artisan ni d'un marchand, car une telle vie est vile et contraire à la vertu ; et ceux qui sont destinés à devenir <citoyens> ne seront pas non plus paysans, car il faut du loisir tant pour développer la vertu que les activités politiques [...] La partie combattante et celle qui délibère sur les intérêts communs et juge les procès [...] il semble bien qu'elles en soient des parties essentielles, [...] il faut les confier aux mêmes D'autre part, les propriétés [agricoles] doivent revenir aux membres de ces deux classes. Car il est indispensable aux citoyens d'être dans l'aisance [...] Car la classe artisanale ne participent pas à la citoyenneté [...] nécessairement les paysans seront des esclaves, des barbares et des périèques [...] Aucun paysan, aucun artisan ne sera fait prêtre [...]

(Aristote, *Politiques*, VII, 9, 1328 b-1329 a)

Pas d'illusion donc sur la stabilité d'une telle société : elle a besoin d'une force armée qui elle aussi reflète cette structure, ou qui du moins ne puisse pas s'y opposer.

Dans la Grèce archaïque, les clans royaux détenaient le pouvoir et de grandes richesses, mais où ils devaient souvent travailler eux-mêmes (*cf. l'Odyssée*), et ils étaient chefs d'une troupe armée. Quand la productivité du travail s'est élevée, toute une couche sociale a pu vivre aux dépens d'esclaves, les nouveaux régimes se sont instaurés, et la guerre est devenue le moyen de s'en procurer : tous les citoyens étaient supposés s'équiper à leurs frais et servir dans l'armée comme *hoplites* (infanterie lourde). Pour les cas modernes : l'armée américaine reposait sur la conscription jusqu'en 1973. Après la défaite au Vietnam, elle est passée au « volontariat ». Dans aucun pays, de telles armées permanentes ne sont réellement constituées de « volontaires ». En fait, il s'agit soit de soldats de métier – qu'il n'y a pas si longtemps on appelait avec plus de justesse des mercenaires – soit, comme en Amérique, de gens qui cumulent en quelque sorte : ils ont des emplois civils, mais s'engagent à répondre aux appels de l'armée et, dans ce cas, ils sont largement rémunérés. En complément, et puisqu'il s'agit en réalité d'un mercenariat mal déguisé, autant faire appel à des entreprises privées : elles recrutent, arment, entraînent et mettent leurs mercenaires à disposition de l'Etat en fonction des contrats commerciaux. Un peu comme les *condottieri* italiens de la fin du moyen âge et de la Renaissance. A certains moments de la guerre d'Irak, les États-Unis y entretenaient plus de mercenaires privés que de soldats de l'armée « officielle ». Y compris pour protéger leurs ambassade et autres institutions officielles .

En 1776, Samuel Adams, un des « pères » de la constitution américaine, avait mis en garde :

« Une armée permanente, quelque nécessaire qu'elle puisse être parfois, est toujours dangereuse pour les libertés du peuple. Les soldats tendent à se considérer comme un corps séparé des autres citoyens »

De fait, les armées de métier ont été utilisées pour des coups d'Etat en maint pays, par Napoléon III en France par exemple, et c'est la Troisième République qui a rétabli la conscription.

On se souvient qu'une grande partie du « contingent » a pu être envoyée mener la guerre en Algérie, mais a refusé d'obéir aux généraux et officiers putschistes d'Alger, mettant fin ainsi à leur tentative de coup d'Etat.

Il est significatif que l'Allemagne vende en 2013 à l'Arabie saoudite des chars dernier modèle *Panther* modifiés pour le combat de rue avec la foule. L'entraînement au combat de rue et à la maîtrise des

insurrections populaires fait partie du programme de formation des soldats de l'OTAN.

C'est en effet depuis le début des années 1970 que progressivement les pays occidentaux sont peu à peu passés à des armées de métier – les années qui marquent le début de la crise systémique du capitalisme qui s'est aggravée jusqu'à notre temps. Seule l'Allemagne a maintenu jusqu'à présent une armée de conscription – à laquelle elle envisage actuellement de renoncer.

Le fait que des classes sociales s'opposent dans les régimes démocratiques se reflète dans les structures politiques – aux dépens du concept même de démocratie. La séparation des pouvoirs en est une des formes en même temps que le principe de cette séparation en est une expression idéologique et politique. Sa signification varie en conséquence.

L'idée en remonte, selon la tradition, à Montesquieu. Sauf qu'en réalité, ce dernier ne proposait pas la séparation des pouvoirs législatifs, exécutifs et judiciaires, comme on le croit généralement, mais de donner ou rendre au Parlement, organe judiciaire, le pouvoir d'« enregistrer » les lois royales, c'est-à-dire, en fait, de les promulguer, puisqu'elles ne devenaient valides qu'après leur enregistrement. La monarchie avait pratiquement privé le Parlement de ce pouvoir en tenant des « lits de justice » : le roi venait en temps que de besoin assister aux délibérations, et, en sa présence, il était interdit de s'opposer à ses décisions.

La question était donc de savoir si la haute noblesse de robe, une fraction de l'aristocratie, pouvait ou non partager une partie du pouvoir avec la monarchie absolue en contrôlant les lois de cette dernière.

J.-J. Rousseau n'envisageait en aucune manière une séparation des pouvoirs, sous quelque forme que ce fût. Suivons son raisonnement qui commence par poser l'existence de la société des hommes, société dont l'origine hypothétique serait un contrat social, acte par lequel

« Chacun de nous met sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale, et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout [...] Cette personne publique [...] prenait autrefois le nom de *citoyen*, et prend maintenant celui de *république* ou de *corps politique*, lequel est appelé par ses membres *Etat* quand il est passif, *souverain* quand il est actif, *puissance* en le comparant à ses semblables »

(J.-J. Rousseau, *Le contrat social*, Livre I<sup>er</sup>, chap. 6)

Pour Rousseau lui-même, cette origine est hypothétique. Il ne conçoit pas de société qui se passe d'Etat. Reste l'important : c'est la société-Etat en tant que fait actuel, et il faut en analyser le fonctionnement. Corollaire, quelques définitions très importantes :

« [...] Les membres [...] prennent collectivement le nom de *peuple* et s'appellent en particulier *citoyens*, comme participant à l'autorité souveraine, et *sujets* comme soumis aux lois de l'Etat. [...] »

(J.-J. Rousseau, *Le contrat social*, Livre I<sup>er</sup>, chap. 6)

Première conséquence logique de la définition même de cette « puissance publique » définie comme souveraine :

« Il est contre la nature du corps politique que le souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre. Ne pouvant se considérer que sous un seul et même rapport, il est dans le cas d'un particulier contractant avec soi-même ; par où l'on voit qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir nulle espèce de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple, pas même le contrat social. Ce qui ne signifie pas que ce corps ne puisse pas s'engager envers autrui, en ce qui ne déroge pas à ce contrat [...] »

(J.-J. Rousseau, *Le contrat social*, Livre I<sup>er</sup>, chap. 7)

La coutume disait qu'en Angleterre, pays sans constitution écrite, la Chambre des communes pouvait tout faire, sauf transformer un homme en femme.

Corollaire :

« Le corps politique ou le souverain [...] ne peut jamais s'obliger, même envers autrui, à rien qui déroge à cet acte primitif, comme d'aliéner quelque portion de lui-même, ou de se soumettre à un autre souverain. »

(J.-J. Rousseau, *Le contrat social*, Livre I<sup>er</sup>, chap. 7)

Pour Rousseau, une construction au-dessus de la souveraineté populaire telle que l'Union européenne actuelle comporterait des contradictions qui la condamneraient nécessairement, elle serait inacceptable à terme – et la crise politique qui la secoue actuellement ne tend pas aujourd'hui à le démentir.

Sur le « plan constitutionnel », Rousseau en déroule les conséquences : le peuple ne peut renoncer à être

lui-même, et nul ne peut limiter ses pouvoirs, s'opposer au souverain, c'est-à-dire au corps collectif :  
« La souveraineté, étant la volonté générale, ne peut jamais s'aliéner, et que le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même : le pouvoir peut bien se transmettre, mais pas la volonté »  
(J.-J. Rousseau, *Le contrat social*, Livre II, chap. 1<sup>er</sup>)

Rousseau exclut par avance toute idée de corps social séparé du « souverain » et qui exercerait un contrôle de quelque nature que ce soit sur les décisions de ce dernier.

« Par la même raison que la souveraineté est inaliénable, elle est indivisible ; car la volonté est générale ou elle ne l'est pas ; elle est celle du corps du peuple, ou seulement d'une partie. Dans le premier cas, cette volonté déclarée est un acte de souveraineté et fait loi. Dans le second, ce n'est qu'une volonté particulière, ou un acte de magistrature ; c'est un décret tout au plus »

(J.-J. Rousseau, *Le contrat social*, Livre II, chap. 2)

La cible de Rousseau est bien la séparation des pouvoirs :

« Mais nos politiques ne pouvant diviser la souveraineté dans son principe, ils la divisent dans son objet : ils la divisent en force et en volonté, en puissance législative et en puissance exécutive ; en droits d'impôts, de justice et de guerre ; en administration intérieure et en pouvoir de traiter avec l'étranger ; tantôt ils confondent toutes ces parties, tantôt ils les séparent [...] »

(J.-J. Rousseau, *Le contrat social*, Livre II, chap. 2)

Est-ce à dire que toutes les lois – on verra plus loin qui les édicte – sont « justes » ? :

« Il s'ensuit de ce qui précède que la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique, mais il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude [...] jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe, et c'est alors seulement qu'il paraît vouloir ce qui est mal »

(J.-J. Rousseau, *Le contrat social*, Livre II, chap. 3)

La difficulté est évidente : Rousseau refuse ici de distinguer les classes sociales et leurs intérêts opposés, et il fait tout pour sauver ce point de vue « généraliste », contraire à son propre *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Il substitue à une analyse de la société un calcul algébrique – ou celui d'un équilibre de forces mécaniques, comme on voudra :

« Il y a bien souvent de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale ; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun ; l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières ; mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entredétruisent, reste pour somme des différences la volonté générale »

(J.-J. Rousseau, *Le contrat social*, Livre II, chap. 3)

La conséquence de ce type de réductionnisme arithmétique se fait immédiatement sentir. Par exemple, tout parti politique est interdit :

« Si, quand le peuple suffisamment informé délibère, les citoyens n'avaient aucune communication entre eux, du grand nombre des petites différences résulterait toujours la volonté générale. Mais quand il se fait des brigues, des associations partielles aux dépens de la grande, la volonté de chacune de ces associations devient générale par rapport à ses membres et particulière par rapport à l'Etat ; on peut dire alors qu'il n'y a plus autant de votants que d'hommes mais seulement autant que d'associations [...] »

Il importe donc, pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale, qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'Etat, et que, chaque citoyen n'opine que d'après lui [...] que s'il y a des sociétés partielles, il faut en multiplier le nombre et en prévenir l'inégalité [...] Ces précautions sont les seules bonnes pour que la volonté générale soit toujours éclairée, et que le peuple ne se trompe point »

(J.-J. Rousseau, *Le contrat social*, Livre II, chap. 3)

Qu'est-ce donc que la loi ? :

« Quand le peuple statue sur tout le peuple, il ne considère que lui-même [...] la matière sur laquelle il statue est générale comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une loi [...] Les lois ne sont que les conditions de l'association civile. Le peuple, soumis aux lois, en doit être l'auteur »

Nouvelle difficulté, inséparable en fait de la précédente :

« Mais [...] sera-ce d'un commun accord, par une inspiration subite ? [...] Qui lui donnera la prévoyance nécessaire pour en former les actes et les publier d'avance ? [...] comment une multitude aveugle, qui souvent ne sait pas ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bien, exécuterait-elle d'elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile, qu'un système de législation ? [...] Il faut lui faire voir les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paraître, lui montrer le bon chemin [...] Voilà d'où naît la nécessité d'un législateur »

(J.-J. Rousseau, *Le contrat social*, Livre II, chap. 6)

La question débattue, dans ces lignes, est celle non des lois ordinaires mais des lois constitutionnelles, mais sa portée est d'évidence générale. L'objection de la compétence déborde bien évidemment cette distinction. La question de la démocratie directe ou représentative ne dépend donc pas uniquement des nécessités pratiques, de l'impossibilité de réunir et faire délibérer l'ensemble des citoyens d'un pays moderne ; elle possède un autre aspect : Rousseau, tout d'un coup, se prend à douter de la compétence des citoyens. Pour les lois constitutionnelles, il pense à recourir à des « législateurs » aux talents exceptionnels.

En termes actuels, la porte est ouverte à l'intervention des experts et à la « bonne gouvernance » Plus largement, pour notre « classe politique » et les intérêts dominants, le peuple a besoin d'être guidé. Elle doit « communiquer », « faire de la pédagogie ». Et si, lors de tel ou tel référendum ou telle élection, les électeurs désavouent nos autorités et les médias, la faute en revient selon elle et les médias qu'elle contrôle, à ce manque de communication et de pédagogie.

Paradoxalement, en apparence du moins, Rousseau qui défend la démocratie est amené à une position qui évoque celle de Platon, tenant d'un gouvernement aristocratique, ce sur un point essentiel : la nécessité d'un philosophe-roi.

Le débat « démocratie directe-démocratie représentative » est un aspect d'une question beaucoup plus large : celle des rapports de la forme de gouvernement au contenu auquel correspond cette forme. Les difficultés, les contradictions de Rousseau découlent de la limitation du débat à la forme.

La contradiction exige une analyse plus poussée. La question de la compétence ne peut être balayée d'un revers de la main, non pas simplement parce que notre classe politique s'érige elle-même en experte face au peuple ignorant, mais parce qu'en effet, la question de la compétence s'impose, et s'impose pour tous, savants réels ou non, et ignorants ou prétendus tels.

Elle touche aussi au rôle des partis politiques, qui, selon la constitution française, « concourent à la formation de l'opinion publique ». Un long débat théorique avait vers 2000 divisé le PCF sur ce point, et l'avait conduit à modifier profondément tant ses règles de fonctionnement interne que sa stratégie politique.

Platon avait vu que la question de la compétence s'impose également pour le philosophe-roi : d'où tire-t-il son savoir ? Pour Rousseau, le législateur auteur de la constitution est par nature un être supérieur, ce qui n'est pas une réponse à la question. Pour Platon, le futur philosophe doit recevoir son éducation de son éducateur. Mais qui éduquera l'éducateur ? C'est un cercle vicieux que J.-P. Jouary appelle l'aporie de Platon (J.-P. Jouary, *L'art de prendre son temps*).

Selon J.-P. Jouary, les hommes apprennent d'eux-mêmes par l'expérience des luttes sociales sinon à toujours poser les bonnes questions, du moins à refuser les fausses solutions à leurs problèmes. C'est un savoir qui apparaît, et qui modifie le contexte de la question : la critique par la pratique fonde une critique par la raison, qui modifie à son tour la pratique.

Les choses demandent du temps, il ne sert à rien de vouloir courir trop vite – d'où le titre de son ouvrage : *L'art de prendre son temps*.

On pensera à Hegel. En termes simples : l'impossible d'aujourd'hui devient, parce que les conditions du possible se modifient en permanence par l'activité pratique, non seulement le possible, mais aussi le nécessaire, l'inéluctable de demain.

Ou encore : le débat démocratie-directe-démocratie représentative n'a de sens que dans le cadre d'un Etat où coexistent et se combattent des classes sociales. Le dépassement d'un tel cadre ne ferait-il pas perdre son sens à la question de la démocratie en tant que tel – sous réserve de « prendre son temps » ?

---

Compte rendu - débat du 18 mai 2013

Noisy-le-Grand, MPT Marcel Bou

[Non parvenu]

---

Compte rendu du débat du 24/05/2013 - Champs-sur Marne Centre culturel et social Georges Brassens

**Ya-il autorité sans contrainte ?**

## INTRODUCTION

(rédigée par Hervé Gourgeon)

Qu' est-ce que l'autorité ?

Plusieurs définitions ont déjà été un peu discutées dans la contribution: Celle de Bourdieu dans l'Encyclopédia Universalis , mais la comparaison avec d'autres encyclopédies montre surtout que la notion est complexe.

La notion d'autorité se distingue généralement entre :

\* autorité de pouvoir : Par exemple on dit : « les autorités » pour désigner l'état et toutes ses dépendances ; ou encore dans votre activité quelle qu'elle soit, celui qui vous oblige à...

\* autorité du savoir ou de l'expertise : elle devrait poser moins de problèmes de contrainte, si ce n'est le souci de devoir valider le savoir ou l'expertise

\* autorité de l'auteur, c'est-à-dire de la personne qui s'investit dans la relation, qui a suffisamment confiance en lui pour influencer sur l'autre. Pour expliquer cette sorte d'autorité, une pédagogue, Françoise Rossetti-Herbelin, revient à l'étymologie et affirme que l'authoritas c'est :

être soi-même l'auteur de ses actes pour permettre à l'autre de le devenir

Alors c'est une vision beaucoup plus noble, qui s'apparente à l'exemple, au modèle, le moyen d'augmenter l'autre (ou de l'élever), mais qui insiste également sur le côté psychique et sur la relation à l'autre.

Toujours dans la même veine, l'enseignement, un autre auteur fait un rapide historique de la notion de l'autorité de l'enseignant et voit 3 époques :

L'autorité autoritariste : lorsque le maître devait se parer de tous les attributs de l'autorité : juché sur son estrade il pouvait regarder de haut les élèves, de même que le prêtre perché sur sa chaire, le juge sur son siège et le roi sur son trône, il exigeait un respect basé sur la crainte de sanctions

A partir de '68, c'est l'autorité évacuée : on détricote tout ce qui pouvait ressembler à des contraintes, des humiliations ou des vexations.

Mais perplexes devant la morosité générale et même la difficulté d'exercer leur métier les enseignants prônent le retour à une « autorité éducative », qu'ils espèrent d'une certaine manière sans contraintes, ce qui ne veut pas forcément dire sans efforts de la part des élèves.

Alors évidemment, on ne va pas se contenter de désirs d'autorité idéale : d'abord, les manipulateurs, orateurs, politiques, publicistes, et marketeurs peuvent également abuser de cette autorité éducative qui peut donc aussi être destructrice ; et d'autre part la question achoppe aussi sur le sens du mot contrainte (que je n'ai pas envie ici de définir)

La contrainte et même la sanction ne suffisent pas à définir l'autorité, ça peut même être le contraire ; donner des coups de fouet n'est pas preuve d'autorité.

En revenant vers une notion plus philosophique :

Pour Socrate, au moment de sa mort : la vérité seule a autorité, et donc, face aux mensonges des accusateurs, il ne se fie qu'à sa conscience intérieure. Et meurt donc.

Par contre, lorsqu'en philo on utilise ce qu'on appelle un « argument d'autorité » c'est au contraire un argument qui n'admet pas vraiment de démonstration (qu'on ne saurait rapprocher de la Vérité).

Deux autres éléments, contradictoires, ont une importance essentielle :

1. Le conformisme de groupe est très important. D'autres expériences ont déjà montré qu'au milieu d'un groupe dont le sujet pense a priori qu'il est constitué de gens « raisonnables » (comme le sujet), celui-ci suivra le discours unanime des autres (même s'il est aberrant).

2. Le révolté, aura encore plus de mal, il sera paralysé s'il se trouve vraiment seul et isolé (et si c'est moi seul qui me trompe...) ; il passera plus facilement à l'acte s'il trouve un soutien d'un autre (confidences, échanges, rassurer)

C'est donc aussi que la soumission à une autorité n'est pas qu'un problème individuel ; la dimension collective ajoute à la complexité du domaine...

## DEBAT

La définition « être soi-même l'auteur de ses actes pour permettre de le devenir » semble surprenante ? car partir de l'individu pour traiter de l'autorité n'est pas une bonne chose – on parlera plus des rapports entre les membres d'un groupe que d'une autorité individuelle – c'est d'abord le rapport avec les autres qui semble intéressant.

La persuasion que procure l'autorité n'aboutit bien souvent qu'à la manipulation.

Par contre, transmettre un savoir peut faire autorité – on est dans le domaine social.

Une autre approche serait la contrainte biologique (par ex : l'éducation des enfants)

Le concept d'habitus est utilisé par Pierre Bourdieu pour rendre compte de l'ajustement qui s'opère le plus souvent « spontanément », c'est-à-dire sans calcul ni intention expresse, entre les contraintes qui s'imposent objectivement aux agents, et leurs espérances ou aspirations subjectives. Il s'agit d'expliquer « cette sorte de soumission immédiate à l'ordre qui incline à faire de nécessité vertu, c'est-à-dire à refuser le refusé et à vouloir l'inévitable », à percevoir le monde social et ses hiérarchies comme allant de soi.

Il y aurait à la fois l'autonomie individuelle combinée au « bien vivre ensemble ».

Une autorité sous la contrainte voire la violence amène automatiquement à des dérives (sectes – despotisme etc....)

On dit souvent « si tu veux manger, va bosser » : là on parle de contrainte « acceptée » par nécessité – on est obligé de travailler pour pouvoir vivre décemment. On a tous des contraintes que l'on est obligé d'accepter à partir du moment où l'on vit en communauté.

Nous sommes aussi contraints à respecter l'autorité « fonctionnelle » par ex : nous sommes responsables de ceux qui nous gouvernent puisque on les a élus démocratiquement – de même lorsque l'on est propriétaire d'un logement, on est obligé d'accepter les décisions de la copropriété.

Cela voudrait-il dire que vivre en société n'aboutirait en fin de compte qu'à des contraintes ? Non, mais cela implique une certaine discipline, des règles à respecter, une certaine équité sinon cela aboutirait à l'anarchie, au despotisme.

Sur le plan scientifique, il y a débats puis des prises de décisions communes mais pas votées –

Dans le domaine technique où la connaissance est absolument nécessaire, il y a là autorité (la construction d'un pont par exemple – il est absolument nécessaire de faire appel à des gens qualifiés : ingénieurs et autres) -

Et dans le domaine politique ?

Chaque citoyen est normalement responsable de ses actes !!!

Le peuple confie le pouvoir à des personnes élues par lui – il s'attend à ce que ces personnes soient compétentes et exemplaires ? la réalité nous montre qu'hélas ce n'est pas toujours le cas mais là c'est un autre débat.

L'autorité des fonctionnaires est-elle une contrainte ou pas ? là aussi ceux-ci ont été élus donc on peut difficilement ne pas se soumettre à leurs décisions.

On en vient à la notion de durabilité en matière d'autorité. L'esclavage a duré plusieurs siècles (et dure encore sous des formes différentes) – la féodalité 500 ans – le salariat a plus de deux cents ans – tout cela sont des contraintes non consenties ou plus ou moins consenties (salariat).

Il faut prendre conscience lorsque l'on travaille dans une entreprise que l'on est sous l'autorité et le pouvoir d'un patron – Peut-on parler là de servitude « volontaire » ? – car on est dans l'obligation d'obéir – on est obligés de faire des compromis !!!

## CONCLUSION

Il y aurait des contraintes partout, mais parfois cela peut être rassurant.

L'autorité ne passe-t-elle que par l'oppression et la peur ? Non, il y a une autorité consentie ou une autorité obligée – sinon c'est l'anarchie, le chaos, la terreur (nous l'avons vu tout au long de l'histoire et encore maintenant)

L'autorité du chef : s'il possède le savoir, ne doit-on pas l'accepter ?

On évoque alors « le maître et son valet » - le maître a besoin de son valet et le valet a besoin du maître ? mais qui a besoin le plus de l'autre ? c'est difficile à dire ? c'est une entente tacite.

Dans les tribus primitives, il n'y a pas d'autorité, ni de contrainte, il y a des règles à respecter (coutumes).

Tous les individus sont libres – la notion d'autorité s'est construite dans nos Sociétés.

Chaque individu a une part d'autorité – il peut parfois en user mais pas en abuser, sinon cela aboutit au despotisme.

L'autorité de l'enseignement, de l'éducation, consentie ou non, serait peut-être la moins contestable !!!

Cr rédigé par Claudine

---

Compte rendu du débat du 23/02/2013

Chelles salle 3 rue de l'Illette

**Non parvenu**

---