



LA LETTRE

Bulletin édité par Agoraphilo

N° 75 - Janvier 2009

Nos rendez-vous

Noisy-le-Grand

21 février, 19h30
*Sommes-nous tous
des moutons ?*

Champs sur Marne

13 février, 20 h
*Les crises :
dangers ou
opportunités ?*

Chelles

25 février, 19 h 45
*Quel sens la sagesse
peut-elle prendre
aujourd'hui ?*

Bry-sur-Marne

19 février, 19h30
[Sujet à déterminer]

Université Citoyenne
et populaire : Atelier
philo « Travail et
liberté »

17 janvier à 9h30
Salle Jean Moulin
13 rue Cossonneau
Noisy-le-Grand

Edito.....	1
Contribution : Sommes-nous tous des moutons ?.....	2
Bibliographie.....	7
Contribution : Les crises : danger ou opportunité ?.....	7
Contribution : Quel sens la sagesse peut-elle prendre aujourd'hui ?.....	10
Compte rendu : Quel est le sens du cadeau ?.....	14
Compte rendu : La vie a-t-elle un sens.....	16
Compte rendu : Les inégalités sont-elles justifiables ?.....	20

Editorial

1999-2009 : Notre café philo va fêter ses dix ans

Le samedi 19 septembre 2009, à l'espace culturel Michel Simon, nous prévoyons une fête pour le X^e anniversaire de notre café philo. Avec des débats, bien sûr, la participation de l'Association des arts plastiques de Noisy-le-Grand, et bien plus encore ... car nous souhaitons l'organiser avec vous, avec vos idées et votre participation...

L'assemblée générale du samedi 17 janvier, à 18 h, à ma MPT Marcel Bou, va en discuter. Venez y donner votre avis et vos idées.

Et en attendant de nous rencontrer, nos meilleurs vœux de bonne année !

Le Président

Notez les débats des prochains mois :

Noisy-le-Grand - Maison pour tous Marcel Bou

8 rue du Docteur Sureau - Le samedi à 19h30 précises

17 janvier : **Le bonheur est-il art de vivre ou état d'esprit ?**

21 février : **Sommes-nous tous des moutons ?**

Bry-sur Marne - Avec aBry philo - Café du Centre, place Carnot, le jeudi à 19 h 30

15 janvier : **Que venez-vous chercher au café philo ?**

19 février : [sujet à déterminer]

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

Place du Bois de Grâce - Le vendredi à 20h précises

9 janvier : **L'Etat est-il l'ennemi de la liberté ?**

13 février : **Les crises : dangers ou opportunités ?**

Chelles - en collaboration avec Récipro'savoirs -3 rue de l'Ilette (sur la terrasse), le mercredi à 19 h 45 précises

28 janvier : **Conscience et inconscience : qu'est-ce qui dirige l'homme ?**

25 février : **Quel sens la sagesse peut-elle prendre aujourd'hui ?**

Atelier de philosophie

Le travail, l'emploi, leurs conditions – une préoccupation pour tous, un souci pour la grande majorité d'entre nous.

Depuis deux ans un **Atelier de philosophie** fonctionne à Noisy-le-Grand dans le cadre de l'UCP 93. Cette année, l'atelier a pris pour thème « **Travail et liberté** ».

Chaque 3^e samedi du mois, le matin, de 9 h 30 à 12 h, salle Jean Moulin, 13 rue Emile Cossonneau, les participants discutent à partir de textes de différents auteurs sur les aspects de ce thème : ils proposent des points de vue contradictoires. Des dossiers de ces textes sont à disposition des participants.

Ont été ainsi abordées des questions comme : Qu'est-ce que le travail ?, La division sexuelle du travail et le patriarcat, l'esclavage, le servage... Comme vous le diront les participants, on ne s'y ennue pas !

L'entrée est libre : aucune condition de diplôme, d'âge, etc. n'est exigée. Chacun peut y prendre part. L'atelier a repris ces débats sur d'autres aspects du même thème : le salariat, le travail et la valeur, la propriété, etc.

Venez prendre part à ces débats qui se poursuivront toute la saison 2008-2009. Prochaine séance : le samedi 21 février.

D'autres propositions sont à l'étude (littérature, rencontres interculturelles, etc.).

Si vous-mêmes êtes intéressés par ces thèmes ou par d'autres, dites-le nous : l'**Université Citoyenne et Populaire** est au service des besoins de chacun.

Contribution au prochain débat

Noisy-le-Grand, débat du 21 février 2008

Sommes-nous tous des moutons ?

Les moutons se laissent tondre sans protester, ou si peu, et mener par un chef, bélier ou berger, à peu près de même. La question paraît porter sur notre comportement social, qui serait semblable au leur, et donc sur les raisons d'un tel comportement :

« Comme il se peut faire que tant d'hommes, tant de bourgs, tant de villes, tant de nations endurent quelquefois la tyrannie d'un tyran seul ? »

(La Boétie, *Discours de la servitude volontaire* – vers 1548)

Ne faudrait-il pas compléter aujourd'hui : « comme il se peut faire que tant de salariés endurent la volonté d'un patron seul ? »

La question titre de ce débat n'est pas nouvelle, on le voit. Mais, à relire la formulation proposée par Etienne de La Boétie, on remarque qu'elle ne se poserait pas toujours, mais « quelquefois », et qu'elle ne concerne que la forme du pouvoir politique, non sa nécessité. Ce qui ouvre la porte à une réflexion plus approfondie sur un double plan. Le premier : face à la « tyrannie » existeraient deux possibilités : l'endurer, ou pas ; le second plan : quelle est la signification réelle d'un pouvoir politique, c'est-à-dire, plus largement, d'un Etat.

D'où la possibilité d'une réflexion construite en deux parties, sur le modèle classique : une première partie sur les raisons qui amènent à « endurer la tyrannie », ou plus généralement l'Etat et le pouvoir politique, une deuxième sur ce qui la rend insupportable et inévitable la révolte – ou la révolution. Un parallèle dont on ne voit pas bien quelle pourrait être la conclusion.

Il y a certainement des raisons d'ordre idéologique. Notre café philo a déjà, de plus ou moins près, discuté de ce type de raisons. Nous pourrions y revenir. Pour l'instant, cette contribution tentera d'aborder la question d'une autre façon.

L'histoire vient-elle à notre secours ? En tant que récit des événements passés, en tant que description de ces événements, elle rend compte des longues périodes de soumission aux pouvoirs en place plus que des courtes périodes de leur mise en cause – et les innombrables révoltes sont effacées de ces récits autant que faire se peut. Par exemple, qui, en dehors des spécialistes, a entendu parler des révoltes d'esclaves dans l'Antiquité ? Chacun peut citer le nom de

Spartacus, mais c'est le seul.

Voyons les manuels qui décrivent le XVIII^e siècle. Beaucoup de pages sur une idéologie, celle des Lumières, la contestation qu'elles font du pouvoir en place, un peu sur la crise des finances royales – à peu près rien sur les multiples émeutes et révoltes dont le nombre s'accroît rapidement au cours de ce siècle qui aboutit à la Révolution française : la soumission à la tyrannie est en réalité bien relative.

Cependant, l'histoire nous donne en même temps une leçon : cette recherche des causes de la soumission des peuples à la « tyrannie » apparaît dans des périodes définies. La Boétie écrit au milieu du XV^e siècle, juste après que la « révolte des gabelles » et sa répression aient atteint leur apogée, mais il ne les mentionne pas. Son ouvrage sera ensuite oublié. Les auteurs des Lumières écrivent dans une période de troubles, mais, sauf exception, pas plus que lui, ils ne les décrivent.

C'est au XIX^e siècle que l'on redécouvre La Boétie – dans les années 1830, avec les premières révoltes ouvrières et la découverte de leur misère part un certain nombre d'auteurs.

Une leçon à retenir.

Ce n'est pas l'avis de tous. Exemples en ce sens :

-Celui d'un ethnologue, Pierre Clastres, qui oppose les « sociétés à Etat » à celles qui n'en ont pas, plutôt que de considérer qu'il peut y avoir une opposition entre société, une partie de la société, et Etat. Son questionnement porte sur une question connexe, mais différente : pourquoi certaines sociétés se dotent-elles d'un Etat, et d'autres n'en ont pas ? Une question à laquelle les historiens ont proposé, eux, des réponses.

-Celui d'un philosophe comme C. Lefort qui croit pouvoir voir chez La Boétie l'idée que la « servitude volontaire » répond à un « désir de servitude » (absent chez La Boétie) et généraliser ce désir à l'ensemble des humains. Une réduction à une psychologie spéculative, tendant à assimiler tous les hommes à des moutons, en effet, et qui efface tout ce qu'enseigne l'histoire, y compris l'histoire même du texte de La Boétie – une histoire qu'il rappelle lui-même pourtant.

La question de la soumission des hommes au pouvoir en place n'est pas neuve, pourtant. Revenons à ce qu'enseigne son histoire, en nous limitant à notre occident européen.

La tradition chrétienne dominante prône la soumission au pouvoir politique (et aussi à celui

de l'église) : rendez à César ce qui appartient à César, à dieu ce qui appartient à dieu – formulation du Christ quand il approuve le paiement de l'impôt. Saint Paul va plus loin : l'esclave demeurera soumis à son maître. Augustin s'inscrit dans la même tradition.

L'église catholique explique au Moyen âge :

« Dieu lui-même a voulu que parmi les hommes les uns fussent seigneurs et les autres serfs, de telle sorte que les seigneurs soient tenus à aimer Dieu, et que les serfs soient tenus à aimer et vénérer leurs seigneurs »

Les seigneurs, on le voit, ne sont pas tenus à aimer leurs « vilains ».

Thomas d'Aquin écrit à Hugues II de Lézignan : « Les gouvernements laïques doivent être subordonnés au gouvernement de l'église instituée par Jésus-Christ qui, seule, est capable de la communiquer [l'autorité]. L'autorité religieuse domine ainsi la société »

Calvin (*Institutions chrétiennes*, 1536) explique que les magistrats « ont mandement de Dieu, ils sont autorisés de lui et du tout ils représentent sa personne, étant aucunement ses vicaires ». Les sujets « se doivent rendre sujets à eux en toute obéissance, soit qu'il faille payer impôts, soit qu'il faille porter quelque charge publique qui appartienne à la défense commune ou soit qu'il faille obéir à quelques mandements ».

Bien plus – comme une réponse à La Boétie : « tout homme privé qui aura violé un tyran est apertement condamné par la voix de Dieu »

[« apertement » : clairement]

Calvin laisserait-il supposer, cependant, que si cet homme n'est pas « privé », mais inspiré par Dieu, comme le furent, selon la Bible, les prophètes, ou un dirigeant protestant comme lui-même, alors il peut se dresser contre les tyrans ?

La question est inévitable : en effet, les protestants se sont dressés contre l'autorité du pape, des guerres civiles prenant la forme et, pour une bonne part, aussi le sens de guerres de religion ont éclaté.

Et les « vilains », les paysans, serfs ou non, se révoltent contre la gabelle, impôt royal sur le sel, ce sel dont nul ne peut se passer. Et contre d'innombrables exactions seigneuriales.

Tout ceci correspond à la fin du Moyen âge, à une transformation profonde de la société occidentale (grandes découvertes, croissance des villes, développement du commerce international, redécouverte de la pensée antique, etc.). La bourgeoisie tente de passer au premier plan.

C'est dans ce contexte inquiet, troublé qu'écrit La Boétie. Il n'est pas le seul. Montaigne, son ami, un ami très proche, le fait aussi.

Montaigne, qui fut politiquement actif (ancien président du parlement de Bordeaux) préfère se réfugier dans sa « tour » et dans une analyse de ses sentiments. Dans ses *Essais*, il développe un scepticisme intelligent, qui ressemble quelque peu à un « cultivons notre jardin » avant la lettre. Une attitude plus sceptique que critique et faite de loin, car il a pris sa retraite. Il n'est pas question de rébellion, même si la critique est évidente :

« La religion chrétienne a toutes les marques d'extrême justice et utilité ; mais nulle plus apparente que l'exacte recommandation de l'obéissance aux magistrats et manutention des polices. Quel merveilleux exemple de la sagesse divine qui, pour établir le salut du genre humain, et conduire cette sienne glorieuse victoire contre la mort et le péché, ne l'a voulu faire qu'à la merci de notre ordre politique ; et a soumis son progrès et la conduite d'un si haut effet et si salutaire, à l'aveuglement et injustice de nos observations et usances, y laissant courir le sang innocent de tant d'élus ses favoris, et souffrant une longue perte d'années à mûrir ce fruit inestimable »

(Montaigne, *Essais*, I, xxii, p. 119-120)

Il hérite du manuscrit de La Boétie, qui meurt jeune. C'est un brûlot qui appelle ouvertement à se rebeller – il ne le publie pas. Il écrit que La Boétie fut un sujet très soumis. Diffusées par les protestants, des copies en circuleront, à son grand mécontentement. Il se voit contraint de dire qu'il allait le faire.

La Boétie expliquait la servitude par l'ignorance, la corruption, le paternalisme – et surtout par l'organisation de l'Etat :

« Cinq ou six ont l'oreille du tyran [...] Ces six ont six cents qui profitent sous eux [...] Ces six cents tiennent sous eux six mille [...] »

Ainsi, ce que La Boétie montre, ce sont les mécanismes par lesquels le pouvoir s'assure de la soumission effective de ses sujets, non des raisons pour lesquelles cette servitude serait « volontaire ».

Un débat de fond est donc ainsi ouvert. Nous allons le voir se développer.

Pascal en est, quelques années après, un protagoniste, en un sens et sur ce point assez proche de Montaigne :

« 229 (141) Il est nécessaire qu'il y ait de l'inégalité parmi les hommes, cela est vrai ; mais cela étant accordé, voilà la porte ouverte à la plus haute domination, à la tyrannie »

(Pascal, *Pensées*, *Œuvres complètes*, p. 1149)

« 238 (163) Les seules règles universelles sont les lois du pays aux choses ordinaires, et la pluralité aux autres. D'où vient cela ? de la force qui est. Et de là vient que les rois, qui ont la force d'ailleurs, ne suivent pas la pluralité de leurs ministres.

Sans doute l'égalité des biens est juste : mais ne pouvant faire qu'il soit forcé d'obéir à la justice, on a fait qu'il est juste d'obéir à la force ; ne pouvant fortifier la justice, on a justifié la force, afin que le juste et la force fussent ensemble, et que la paix fût, qui est le souverain bien.

239 (413) Quand le fort armé possède son bien, ce qu'il possède est en paix.

240 (249) Pourquoi suit-on la pluralité ? Est-ce à cause qu'ils ont plus de raison ? non, mais plus de force. »

(Pascal, *Pensées*, *Œuvres complètes*, p. 1152)

Une très grosse différence d'avec Montaigne : l'accent mis sur l'importance des inégalités dans la propriété des biens : la base de l'inégalité n'est pas politique, mais sociale. Une autre avec La Boétie : la force était pour ce dernier concrète (des hommes au service du tyran), pour Pascal c'est une idéologie, mais présentée comme une abstraction ; de là vient qu'elle s'applique en effet aussi bien à la loi d'un seul qu'à celle de la majorité. Alors que La Boétie démontait le mécanisme de la domination.

On aboutit ainsi à une résignation ; il ne reste qu'à s'adapter à une inévitable domination de chacun par autrui. Bien que Pascal fasse de la paix le « souverain bien », ce qui pourrait expliquer l'acceptation de la servitude, c'est une impasse.

C'est Rousseau qui porte l'estocade en démontant la présence dans ce raisonnement de ce qu'on peut appeler un sophisme :

« Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit, et l'obéissance en devoir. De là le droit du plus fort, droit pris ironiquement en apparence, et réellement établi en principe. Mais ne nous expliquera-t-on jamais ce mot ? La force est une puissance physique ; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté ; c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourrait-ce être un devoir ?

Supposons un moment ce prétendu droit. Je dis qu'il n'en résulte qu'un galimatias inexplicable, car, sitôt que c'est la force qui fait le droit, l'effet change avec la cause ; toute force qui surmonte la première succède à son droit. Sitôt qu'on peut désobéir impunément, on le peut légitimement ; et, puisque le plus fort a toujours raison, il ne s'agit plus que de faire en sorte qu'on soit le plus fort. Or

qu'est-ce qu'un droit qui périt quand la force cesse ? [...]

Obéissez à la force. Si cela veut dire : cédez à la force, le précepte est bon, mais superflu ; je réponds qu'il ne sera jamais violé. Toute puissance vient de Dieu, je l'avoue ; mais toute maladie en vient aussi ; est-ce à dire qu'il est superflu d'appeler le médecin ? Qu'un brigand me surprenne au coin d'un bois ; non seulement il faut par force donner sa bourse, mais quand je pourrais la soustraire, suis-je en conscience obligé de la donner ? Car enfin le pistolet qu'il tient est une puissance.

Convenons donc que la force ne fait pas le droit, et qu'on n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes. Ainsi ma question primitive revient toujours. »

(Rousseau, *Du contrat social*, p. 58-59)

On ne peut qu'accepter la conclusion de Rousseau : transformer la force en droit ou en puissance morale est impossible. Tous les régimes ont pour origine le renversement de ceux qui les ont précédés. La question est de savoir d'où vient leur légitimité ? Autrement dit : pourquoi accepte-t-on de les servir ?

Rousseau suppose que, si les hommes vivent en société, c'est par suite d'un accord mutuel : ils y trouvent leur avantage, c'est la théorie du *Contrat social*. Mais lui-même reconnaît que son explication ne correspond pas à une réalité historique. Elle permet de justifier le point de départ individualiste de ses théories, mais elle demeure purement spéculative.

Nouvelle impasse.

Spinoza propose peut-être sinon une issue, du moins une piste qui nous aiderait dans notre recherche. Le premier point consiste dans la mise en question de la possibilité pour l'homme de vivre autrement qu'en société. La question posée, celle de l'autorité politique, ne se résout pas au niveau des individus. L'individualisme sera alors exclu :

« Plus les individus qui se mettent d'accord sont nombreux, plus le droit dont ils jouissent ensemble est considérable. Si, du fait que les hommes en l'état de nature ne sauraient guère réaliser leur indépendance, les amateurs de définitions en forme veulent dire que l'homme est un animal social, je n'y vois pour ma part aucun inconvénient »

(Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, *Œuvres complètes*, p. 929-930)

Il en découle que la question n'est pas de savoir s'il peut exister une société et, par conséquent, si cette société, par définition même, possède une structure, une organisation, et, dans certaines conditions, un Etat. La question sera de savoir

pourquoi telle forme d'Etat est – ou non – acceptée par les citoyens :

« Les sujets, soumis à la nation, perdent leur indépendance dans la mesure seulement où soit ils craignent sa puissance et ses menaces, soit ils sont attachés à l'état de société [...]. Il est possible que certaines sectes religieuses dénoncent toute législation politique comme un mal si affreux qu'on ne saurait rien risquer de pire. La législation de l'Etat n'en demeure pas moins valide, puisque les citoyens continuent de s'abstenir des actions qu'elle défend. Par conséquent, comme des hommes qui ne ressentent ni crainte ni espoir sont par là même indépendants [...], les fanatiques dont nous venons de parler se comportent en ennemis de l'Etat [...]

Or le droit de la nation étant défini par la puissance générale de la masse, il est certain également que la puissance et le droit de la nation diminuent, dans la mesure où elle pousse par son attitude un plus grand nombre de ses ressortissants à se grouper contre elle [...]

(Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, *Œuvres complètes*, p. 938-939)

Ainsi, la validité (Spinoza ne dit pas la légitimité) des lois dépend de leur acceptation par le plus grand nombre – et cette acceptation peut provenir ou de la crainte ou du fait que la forme d'Etat en place correspond à leur intérêt. Donc que ces lois et cette forme d'Etat n'ont rien d'éternel, tout au contraire, bien que le pouvoir cherche à se prémunir de tout changement pouvant lui porter atteinte :

« Aucun acte suscitant la révolte d'un grand nombre de citoyens ne saurait, et d'autant moins que l'opposition s'avère plus nombreuse, être commandé par une législation nationale »

(Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, *Œuvres complètes*, p. 939)

Spinoza a vécu à la fin du XVII^e siècle aux Pays-Bas, il a pu s'inspirer des bouleversements politiques de son pays. Kant a vécu à la fin du XVIII^e, à l'époque de la Révolution française. Il en perçoit la portée, il s'enthousiasme même pour elle, au moins au début, mais sa philosophie fondée sur des entités abstraites auxquelles il accorde une effectivité réelle ne lui permet pas des analyses comparables à celles de Spinoza, auteur d'ailleurs plus ou moins volontairement ignoré. D'une part, dans *Sur le lieu commun* « cela est bon, mais ne vaut rien pour la pratique », il affirme que toute opposition au pouvoir législatif suprême, toute révolte destinée à traduire en actes le mécontentement, tout soulèvement qui éclate en rébellion, est [...] le plus grave et le plus condamnable, car il en mine le fondement.

C'est, à la limite, une pure tautologie : toute révolte contre un pouvoir ne vise-t-elle pas à en miner le fondement ?

Sa *Doctrine du droit* nous dit que, quand une révolution a réussi et qu'une nouvelle constitution est fondée, l'illégalité du commencement et de son établissement ne saurait libérer les sujets de l'obligation de se soumettre comme de bons citoyens au nouvel ordre des choses, et ils ne peuvent refuser d'obéir loyalement à l'autorité qui possède maintenant le pouvoir.

Un paradoxe : pour Kant, qui affirme ailleurs (*Fondements de la métaphysique des mœurs*) que l'obéissance à la loi morale est un devoir absolu, la loi du vainqueur suffit : elle est prise comme seule réponse à la question de La Boétie comme à celle de Rousseau.

La *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, adoptée le 26 août 1789, n'ignore pas le problème (Une remarque, ici significative : on cite ce texte comme « déclaration des droits de l'homme », on oublie en général aujourd'hui : « et du citoyen »). Elle a à affirmer à la fois sa propre légitimité, le sens des buts que se propose le nouveau système social qu'elle annonce, et la nouvelle idéologie individualiste qui contredit au fond une bonne partie de ces buts. Du coup, elle innove en affirmant ouvertement que les droits de l'homme sont inséparables du droit de résistance au pouvoir en place – un point qu'aujourd'hui on ne rappelle jamais :

« Article 2. Le but de toute association publique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression. »

Soulignons-le : « et la résistance à l'oppression »

La *Constitution* du 3 septembre 1791 ne comporte pas de déclaration des droits et se contente de « Dispositions fondamentales des garanties par la constitution ». Elle est un compromis avec la monarchie, et élimine bien sûr tout rappel d'un quelconque droit de résistance.

La *Constitution* du 24 juin 1793, au contraire, le reprend et y insiste :

« Article 1^{er}. Le but de la société est le bonheur commun. Le gouvernement est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles.

Art. 2. Ces droits sont l'égalité, la liberté, la sûreté et la propriété.

Art. 28. Un peuple a toujours le droit de revoir, de

réformer ou de changer sa constitution. Une génération ne peut assujettir à ses lois les générations futures.

Art. 33. La résistance à l'oppression est la conséquence des autres droits de l'homme.

Art. 34. Il y a oppression contre le corps social lorsqu'un seul de ses membres est opprimé. Il y a oppression contre chaque membre lorsque le corps social est opprimé.

Art. 35. Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est, pour le peuple et chaque fraction du peuple, le plus sacré et le plus indispensable des devoirs »

La *Constitution* du 27 octobre 1946, celle de la IV^e République, reprend la Déclaration de 1789. Son « préambule » en « réaffirme les principes » et ajoute, innovations extrêmement importantes, aux droits de l'homme « le droit au travail et d'obtenir un emploi », et quelques autres :

« Tout travailleur participe, par l'intermédiaire de ses délégués, à la détermination collective des conditions de travail ainsi qu'à la gestion des entreprises.

Tout bien, toutes entreprises, dont l'exploitation a ou acquiert le caractère d'un service public national ou d'un monopole de fait, doit devenir la propriété de la collectivité »

Deux grandes innovations, par conséquent : des droits sociaux et des droits économiques qui priment sur la propriété privée, d'une part ; d'autre part, l'idée que la propriété collective, et non pas nécessairement l'étatisation, est la solution de ce type de problèmes.

La *Déclaration universelle des droits de l'homme* des Nations unies (10 décembre 1948) proclame elle aussi ces nouveaux droits sociaux. Son « Préambule » précise :

« Considérant qu'il est essentiel que les droits de l'homme soient protégés par un régime de droit pour que l'homme ne soit pas contraint, en suprême recours, à la révolte contre la tyrannie et l'oppression [...] »

En 1948, le souvenir du fascisme était encore suffisamment vivace pour que le droit de résistance soit entériné.

La *Constitution* de la V^e République (4 octobre 1958) réaffirme en préambule la validité tant de la Déclaration de 1789 que des droits de 1946 – mais tout le reste du texte exclut absolument l'idée même d'une résistance à l'oppression, voire d'une opposition réelle aux décisions des autorités, simplement au motif qu'elles sont les autorités.

Il semble qu'actuellement, la constitution (*Loi fondamentale*) de l'Allemagne fédérale soit la seule

ou à peu près à prévoir un droit de résistance, au moins partiel. Il s'agit de son article 20 qui prévoit en son point 3 que le pouvoir législatif dépend de l'ordre constitutionnel, le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire de la loi et du droit – ce qui en fait des pouvoirs nettement et formellement subordonnés, d'une part ; et le point 4 proclame que tous les Allemands ont, en l'absence d'autres moyens, le droit de résister contre quiconque entreprendrait d'abolir cet ordre.

Il va de soi qu'en pratique, le chef du parti majoritaire au parlement étant à peu près automatiquement chef du gouvernement, le

point 3 est vidé de sa substance. Et pour ce qui est du point 4, cette même réalité politique tend au même résultat. Situation aggravée par l'existence et la pratique d'un Tribunal constitutionnel, non élu et n'ayant de comptes à rendre à personne, qui s'arroge le droit exclusif de dire s'il y a ou non violation des droits fondamentaux ou de la constitution : autre méthode pour ôter ses griffes au droit de résistance de « tous les Allemands ».

Ce qui rend la situation politique réelle assez semblable sous ce rapport à celle qui existe en France

BIBLIOGRAPHIE

[La rubrique « Bibliographie » est suspendue, la médiathèque ne pouvant actuellement nous en proposer une. Nous recherchons une solution à ce problème]

Contribution au prochain débat

Champs-sur-Marne, débat du 13 février 2009

Les crises : dangers ou opportunités ?

Quel est le sens du mot « crise » ? En grec, *krisis* signifiait action de choisir, décision, jugement. Mais nous sommes dans un monde tout différent : au titre « crise », l'*Encyclopaedia universalis* propose les rubriques suivantes : crise bancaire (24 articles), crise de 1929 (51 articles), crise d'épilepsie (3 articles), « la crise des sciences » (2 articles – on remarquera la présence, cette fois, et cette fois seulement, de l'article défini *la*), crise de Cuba (17 articles), crises biologiques (6), crises boursières (41), crises économiques (152) et enfin crise hémostatique (1 article).

A quel moment le mot change-t-il de sens ?

Le latin *crisis*, emprunt direct au grec, a un sens différent du grec ; il avait, selon Sénèque, un sens médical : « les assauts de la nature que les grecs appellent *crisis* » : c'est « la phase grave d'une maladie ». La Renaissance continue à en réserver l'usage au domaine médical ou paramédical, nous dit le *Trésor de la Langue Française*.

Au XVIII^e siècle, une autre étape est franchie. Rousseau montre que son usage peut se généraliser, il est en cela déjà moderne :

« Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions »

(Rousseau, *Emile*, III)

Il est admis généralement que l'utilisation du mot *crise* en matière économique est une métaphore, un emprunt au domaine médical. Ce que l'exemple cité de Rousseau peut confirmer mais aussi dépasser.

Cet exemple est-il isolé ? La question mérite d'être posée, parce que le nouvel usage du mot se diffuse avec le développement du capitalisme au XIX^e siècle.

La comparaison des crises économiques de surproduction, qui apparaissent et deviennent alors périodiques, cette comparaison fait sens.

Il semble donc que dès le début, *crise* et *dangers* aient été liés. La question porterait-elle par conséquent sur la possibilité pour la crise d'ouvrir des possibilités nouvelles, sens que prend apparemment le mot *opportunité* dans la question titre ?

Mais opportunité, dont le sens est quelque chose comme *occasion*, *possibilité*, est aussi un terme ambigu : il ouvre sur du positif comme sur du négatif ; une opportunité est toujours liée au *risque*.

Un autre champ de réflexion est ici abordé. Celui du *possible*, déjà exploré par Aristote et les mégariques, comme celui du *risque*. Commençons par ce dernier

Risque semble clair. Un point remarquable est que ce mot provient du langage des marins et des marchands – à l'origine, peu de différences entre eux :

« Empr. à l'a. ital. *risco* « risque », att. du XIV^e au XVII^e s. [...] issu [...] d'un lat. **rēsēcum* [...] dér. de *rēsēcāre* « couper ». À partir de **resecum* « ce qui coupe » est né le sens « rocher escarpé », conservé dans l'esp. *risco*, d'où « écueil », puis « risque encouru par une marchandise transportée par

bateau » (sens bien att. en lat. médiév., v. DU CANGE) [...] »

(*Trésor de la Langue Française*)

On voit un parallélisme dans l'évolution du mot *crise* avec celle du mot *risque*, évolutions liées à celle de la société et des classes dominantes, dont les pratiques tendent à déterminer l'usage des mots. Pour *risque*, depuis son sens général en grec, chez Platon par exemple, et le sens pratique que lui donne le capitalisme marchand :

« Premièrement, estimes-tu qu'il faille s'arranger à ne jamais courir de risque ?

-Nullement

- Et puis, s'il faut en quelque occasion courir un risque, n'est-ce pas dans celle qui nous fera meilleur quand elle tourne bien pour nous ? »

(Platon, *République*, V, 467 b)

« Toutes les grandes choses, en effet, comportent des risques, et tu sais le proverbe que le beau est en réalité difficile ! »

(Platon, *République*, V, 497 d)

« Car le proverbe est juste : 'se mettre à l'abri de tous les risques n'est pas commode' »

(Platon, *Sophiste*, 231 c)

Platon ne s'élève pas ici au-dessus de considérations dignes du café du commerce. Les choses changent avec la fin du moyen âge.

La phrase « Nothing ventured, nothing gained » [on peut traduire : « à ne rien risquer, on ne gagne rien »], remonte à Geoffrey Chaucer, (1374, auteur des célèbres *Contes de Canterbury*, une critique pleine d'humour de la « merry England » [la joyeuse Angleterre, celle d'avant la réforme] ; Chaucer est peut-être le plus grand poète anglais avant Shakespeare. Il a également été diplomate et a occupé de hautes fonctions à la cour de Londres).

Chaucer donne à l'idée de risque son sens plein de choses concrètes. Il correspond tout à fait à l'esprit des marchands méditerranéens de la même époque.

Pascal, au XVI^e siècle, invente le calcul des probabilités. La question à lui posée était très pratique : il s'agissait d'évaluer les chances de gain de deux joueurs dans un jeu de hasard en fonction de leurs différentes tactiques de jeu. L'esprit en est clair : le gain, oui, la prise de risques, non – du moins autant que possible.

Ce qui nous ramène entre tout premier lieu à l'actualité. Car tel était le rôle des instruments financiers de regroupement des « subprimes » (prêts hypothécaires à garanties insuffisantes ou carrément absentes) en diverses sortes de « paquets » financiers qui les incluaient avec d'autres titres – paquets prenant la forme de titres

revendus par les banques prêteuses à d'autres institutions contre promesses de bénéfices ou placés directement en bourse pour les spéculations à venir. Ainsi, ces premiers créanciers se débarrassaient du risque sur les acheteurs de ces titres – sauf que, prises au mécanisme de la poursuite du profit, ces banques étaient elles-mêmes acheteuses de titres de ce type. Jusqu'à ce que, d'achats en confection de nouveaux « paquets » et en nouvelle revente, ce qui gonflait leur prix, plus personne ne puisse savoir lesquels représentaient des biens réels, et quelle en était la valeur. Huit mois après l'éclatement de cette bulle financière, nous en sommes toujours là : nul ne sait ce que valent ces titres pourtant inscrits dans « l'actif » des banques et autres institutions financières, même après les pertes enregistrées pour dépréciations faites plus ou moins de façon arbitraire. D'où leur appellation récente (automne 2008) de « produits toxiques ».

La réflexion sur cette crise doit pourtant porter plus loin, tant du point de vue économique et politique que du point de vue philosophique. Bien que l'actualité mette à juste titre l'accent sur les deux premiers aspects, nous nous en tiendrons ici au troisième.

Une première remarque : la notion de *crise* comporte, implicitement, quelque chose comme une appréciation, un jugement de valeur. Elle répond à un *point de vue*, le point de vue de l'homme, des hommes intéressés.

Deux observations en effet : la première, du point de vue de l'évolution d'une maladie comme d'un système économique, qu'une crise entraîne ou non la mort du malade ou l'écroulement du système économique ou politique, le fait est parfaitement indépendant de tout jugement : il y a là un fait à constater, un point c'est tout. Mais du point de vue du malade, de ses proches, ou du point de vue des hommes qui vivent ces crises, l'issue n'est pas du tout indifférente. La crise sera généralement mal supportée, elle entraîne pour nous des sacrifices, ou des souffrances... Du moins, s'agissant des crises économiques, pour la plupart d'entre nous.

La seconde : cette issue, souvent nous ne pouvons la prévoir. Elle peut être favorable (guérison du malade) ou non. Plusieurs issues semblent possibles : ce qui apparaît alors est une autre notion, celle du *possible*.

Le possible est quelque chose qui, en ce moment, n'est pas (ou : pas encore) réalisé. Il se distingue en cela du réel. Mais il se distingue de l'impossible, ce qui ne peut pas devenir réel. Aristote en déduit que bien que non réalisé, le possible possède en un certain degré de réalité, au contraire de l'impossible, totalement et toujours irréel.

Mais là surgit une difficulté logique. Si, aujourd'hui, il est possible que tel événement se produise, ou non, il n'en demeure pas moins que, le lendemain, quand nous constaterons qu'il s'est (ou non) produit, nous en trouverons les raisons. Toute autre issue nous apparaîtra comme ayant été impossible.

Or ces raisons préexistent à l'événement. Elles l'ont rendu inévitable. C'est-à-dire qu'hier, avant que l'événement se soit ou non produit, tout était déjà déterminé, et il n'y avait pas deux ou plusieurs possibles, mais un seul : celui correspondant à cet enchaînement de raisons et d'effets.

Nous sommes en pleine contradiction, et depuis vingt-cinq siècles, la philosophie occidentale s'efforce de la résoudre.

Une tentative de solution, et qui remonte à Aristote : il y aurait lieu de distinguer entre possibilité réelle, matérielle, et possibilité logique, c'est-à-dire, pour faire simple, entre conditions matérielles permettant ou non telle ou telle issue, d'une part, et d'autre part absence de contradictions dans un raisonnement ?

On s'interrogera sur la validité d'une telle distinction qui ne peut être que limitée, et sur celle de son application à notre contradiction.

Peut-être la solution est-elle à rechercher dans une autre direction : celle déjà relevée quand nous avons constaté le rôle du point de vue ?

Revenons à la crise et à la question titre : la crise, dangers ou opportunités.

Dans le monde capitaliste réel, l'évidence est là. La crise entraîne des conséquences dramatiques pour la plupart de ceux qui la subissent. La plupart, c'est-à-dire pas pour tous.

Les puissants de ce monde évitent d'en supporter les effets, en les reportant sur les autres. On a vu les gouvernements de la plupart des grands pays capitalistes utiliser les fonds publics pour sauver de la faillite les grandes entreprises privées, et, dans la grande majorité des cas, pour maintenir la

distribution des dividendes aux actionnaires, ainsi que les primes aux grands patrons, à quelques bruyantes exceptions près dont les médias aiment à faire état, pour taire le reste.

Les banques Morgan Stanley et Goldman Sachs, sauvées de la faillite grâce à des subventions publiques de \$ 10 milliards, s'apprêtaient à en reverser 7 à leurs dirigeants sous forme de primes, une opération annulée à la suite des révélations de la presse américaine – mais la presse française est beaucoup plus discrète quand il s'agit des capitalistes français...

On sait cependant que les dirigeants d'Arcelor-Mittal, par exemple, pour justifier les licenciements, expliquent qu'il est impossible de priver les actionnaires de leurs dividendes (décembre 2008). Ce que Laurence Parisot traduit en termes de politique générale, un langage beaucoup moins clair : pour sortir de la dépression, « cela ne peut être par une relance de la consommation », et le gouvernement affirme donc que la relance se fera « par les investissements ».

Par contre, les dépenses « sociales » (santé publique, enseignement, services publics) souffrent de réductions drastiques.

Bien plus : cette crise est utilisée comme une opportunité pour réduire les protections sociales (droit du travail, droits des chômeurs) ou les libertés publiques (fichages accentués, gardes à vue prolongées sans intervention des juges sous toutes sortes de prétextes) ou les impôts sur les sociétés.

Peut-on en conclure que l'issue de la crise est déjà prédéterminée par les mesures de restriction de la consommation et de maintien des profits ? Tant pour sa durée, la façon dont elle sera résolue... ?

Nous n'en savons rien. Les exemples historiques enseignent à quel point le rôle des peuples peut être déterminant.

Le contexte de la crise de 1929, à laquelle la crise actuelle est déjà, et à juste titre, comparée, avait très fortement contribué à l'accession de Hitler au pouvoir – et, tout au contraire, à la défaite du fascisme et à la formation du Front populaire en France.

Elle avait aussi créé une bonne partie des prémisses de la Seconde guerre mondiale.

En ce sens, toutes les évolutions semblent possibles aujourd'hui.

Quel sens la sagesse peut-elle prendre aujourd'hui ?

Comment comprendre la question posée ? Faut-il répondre comme le ferait un « maître à penser », un gourou, un confesseur, lesquels sont supposés savoir quelle est la voie à suivre, et qui la définissent pour ceux qui leur font confiance ?

Ou faut-il s'interroger sur la notion de *sagesse*, sur son sens originel et sur son sens actuel ? Ce serait une lecture plus littérale de la question titre, apparemment. Apparemment, car s'intéresser à ce que serait la sagesse aujourd'hui, n'est-ce pas encore proposer une réponse, donc une prise de parti sur le présent et ses problèmes ?

Du moins le ferait-on, dans ce cas, sans prétendre à une autorité quelconque, puisqu'il ne s'agit que d'une proposition..., et la réponse prendrait en compte le « peut-elle » inscrit dans la question.

Sagesse évoque à la fois un savoir et un comportement, une conduite, une connaissance et une pratique. La notion semble donc comporter des éléments appartenant à des plans différents, voire contradictoires. Et ceci depuis son origine. Il nous faudra revenir sur cette double valeur.

En occident, la notion de sagesse apparaît il y a bien longtemps. Pour la commodité, on peut mentionner deux pistes, qui bien sûr s'influencent l'une l'autre par de nombreuses voies, au Moyen orient et en Grèce.

Une au Moyen orient, qui inspire un ensemble d'écrits hébreux, égyptiens, mésopotamiens. Ces derniers ne sont pas encore tous étudiés (textes suméro-accadiens de peut-être 2000 ans avant notre compte, puis babyloniens de 1000 ans plus « jeunes »...). Pour la Bible, on retrouve des éléments dits « sapientiaux » [de sagesse] dans plusieurs livres (*Proverbes* notamment, le plus ancien, entre le VI^e et le V^e siècle). Mais ces éléments paraissent empruntés, comme beaucoup de textes de la Bible, à la littérature égyptienne (pour les *Proverbes* à la *Sagesse d'Amenemopé* par exemple). Leur contenu ?

« On y trouve, sous une forme presque classique, la vieille sagesse traditionnelle. Elle s'appuie sur une observation concrète, qui souvent n'implique aucune appréciation morale. On souligne le succès des riches, des malins, des flatteurs, des indécis, de ceux qui savent utiliser les pots-de-vin. Pourtant l'appréciation critique vise à tracer une ligne de démarcation entre les sages et les insensés. On distingue et oppose les gens vertueux et les gens pervers, les enfants obéissants et les fils sans cœur, les femmes sensées et pudiques et les épouses folles et dévergondées. Le critère de ce parallélisme antithétique est apparemment celui de l'intérêt personnel dans la vie présente. Il y a deux chemins dont l'un – celui des sages – conduit au succès et à la vie, et l'autre – celui des insensés – à la ruine et à la mort. Jamais on n'évoque le problème posé par l'expérience quotidienne, celui de la souffrance du juste et de la prospérité de l'impie. [...] »

(J. Hadot, « Livres de sagesse », *Encyclopædia universalis*)

J. Hadot nous donne ici les caractéristiques de tout ce qui sera jusqu'à aujourd'hui un des sens de la sagesse : une connaissance de la vie réelle, et, à défaut d'y pouvoir rien changer, des règles de conduite permettant de s'y adapter. Quant à la question qu'évoque la dernière phrase citée, elle est inspirée par l'idée d'une morale transcendante : qu'est-ce que le « juste » et « l'injuste » ? Dans une telle perspective, les exemples concrets cités (« gens vertueux, fils obéissants, femmes sensées et pudiques ») ne répondent donc apparemment pas, ou incomplètement, à la notion de « justes ». Une distinction qui semble inspirée par une prise de position religieuse, sans doute hébraïque et chrétienne, et qui est peut-être anachronique pour la période évoquée.

L'autre est grecque. Le terme grec est *sophia*, souvent traduit par sagesse. Tout le monde a entendu parler des *Sept sages de la Grèce*. Les listes varient, mais on y trouve des gens bien différents, et qu'on hésiterait à qualifier de « justes » ou de « vertueux » : des tyrans par exemple. Un trait leur est commun : leur grand savoir concret et leurs succès dans la vie, les deux combinés. C'est bien la même conception de la sagesse, sauf pour les vertus morales, ou certaines d'entre elles ?

Mais les Grecs ont aussi « inventé » la philosophie – et analysé la notion de sagesse. Car ils ont très vite perçu sa nature complexe. Leur vocabulaire le montre.

Tout d'abord avec le terme de « philosophie » : « ami de la *sophia* » - si *sophia* signifie bien *sagesse* au sens

usuel. Faudrait-il comprendre que posséder la *sophia* est impossible, on ne peut que souhaiter s'en rapprocher ? Les dieux, eux, en effet, n'ont pas à philosopher, car ils possèdent déjà la *sophia* (Platon, *Banquet*, 204 a). Ou bien l'apparition de ce terme, celui de philosophie, correspond-elle à la prise de conscience qu'existent à côté de la *sophia* beaucoup d'autres choses, et qu'il faut parvenir à les penser ? En effet, on distingue :

-la *tekhnè*, (ancêtre de notre *technique*) qui désigne « l'art (manuel surtout), le métier, la méthode, le système (traité), le moyen, l'artifice » (B. Cassin, *L'effet sophistique*, p. 658 et 298 n. 1) ;

-la *phronèsis*, qui est, selon Aristote (*Ethique à Nicomaque*, VI, 5, 1140 b 20 ; *Politiques*, 4, 1277 b *sq.*) une disposition concernant l'action, accompagnée d'une règle vraie, pratique et morale, se rapportant aux biens humains ; quelque chose comme ce qu'on appelle quelquefois la *prudence* ou mieux, mot ancien, la *prudhomie* ; cette notion en ce sens philosophique semble nous être parvenue par l'intermédiaire des philosophes arabes ;

-la *mètis*, la *ruse*, d'ailleurs personnifiée par une déesse qui a aidé Zeus et que Zeus a ensuite avalée pour éviter qu'elle se retourne un jour contre lui (comme un souvenir d'un type de cannibalisme par lequel on croyait s'incorporer les qualités de celui qu'on mangeait). Déesse des tours et des stratagèmes (qu'on pense à Ulysse), ce qui est tout à fait hors de ce que les philosophes grecs (et beaucoup de modernes jusqu'à aujourd'hui) considèrent comme faisant partie de la connaissance. En effet, la ruse a mauvaise réputation, mais son frère jumeau, le stratagème est, lui, bien vu : il peut être sage d'y recourir.

La différentiation a exigé du temps. Platon semble témoigner d'une époque qui l'ignorait :

« Prométhée vole la sagesse artiste [*tèn etekhnèn sophian* : autre traduction, plus exacte me semble-t-il : la sagesse pratique, le savoir faire] d'Héphaïstos et d'Athéna en même temps que le feu [...] L'homme détenait par ce moyen la sagesse qui concerne la vie, mais il n'avait pas la sagesse politique : elle était chez Zeus »

(Platon, *Protagoras*, 320 b)

Pas étonnant dans ces conditions que le sens de sagesse soit peu clair, et celui de philosophie, toujours senti comme « ami de la sagesse », ne le soit pas plus :

« Je veux, dis-je, que tu m'éclaires un peu sur la différence que tu fais entre le sage et le philosophe. J'estime, dit-il, que le sage ne se différencie nullement de l'ami de la sagesse si ce n'est que, de ces qualités dont la présence habituelle se voit chez le sage, il n'y a chez l'ami de la sagesse que le désir ardent [... la sagesse, c'est] une sorte d'habitude »

(Augustin, *Contre les académiciens*, L III, 5, p. 50)

C'est aussi l'opinion de Sénèque (*Lettre* 89, 4-5). Et la conception que se faisaient les stoïciens de la vie – accepter les choses comme elles se présentaient, parce qu'ils croyaient n'y pouvoir rien changer – le confirme. Sénèque, précepteur puis conseiller de Néron, s'est suicidé sur ordre de ce dernier sans chercher à s'y opposer. Le philosophe ne doit-il pas se conformer à la nécessité ?

« Les stoïciens disaient que la sagesse est la connaissance scientifique des choses divines et humaines et que la philosophie est la pratique de l'art et de l'utile »

(Aetius, I, *préface* 2, cité Long et Sedley, *Les philosophies hellénistiques*, t. III, p. 7)

De fait, certains pouvaient presque intervertir les rôles, faire de la sagesse une connaissance théorique et comprendre la philosophie une pratique dans la vie réelle ; une conception qui est restée d'usage courant jusqu'à aujourd'hui, sous bien d'autres formes :

« La philosophie se montre essentiellement dialogique [...]. Le monologue est en son essence proclamation d'une sagesse et, lorsque ce monologue se réalise dans une forme consciente et réfléchie, proclamation d'une sagesse selon un exposé cohérent et contradictoire »

(E. Weil, *Philosophie et réalité*, t. I, p. 14)

Cette conception de la sagesse comme affaire de réflexion individuelle, aux importants aspects et conséquences morales, est hautement discutable et effectivement discutée :

« L'arbitraire de jugement moral en situation est d'autant moindre que le décideur – en position ou non de législateur – a pris conseil des hommes et femmes réputés les plus compétents et les plus sages. La conviction qui scelle la décision bénéficie alors du caractère pluriel du débat. Le *phronimos* [le *prudent* ou, peut-être mieux : le *prud'homme*] n'est pas forcément un homme seul »

(P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 318)

La sagesse serait-elle réduite à l'utile et à l'efficace ? Ce n'est certes pas la pensée de Ricœur, qui s'en explique à plusieurs reprises, mais c'est une des conceptions actuelles : nous y reviendrons.

Il y a longtemps que la sagesse chinoise avait dit :

« Les actes bons et justes ne sont généralement qu'hypocrisie et sont mis au service de la convoitise et de l'appât. De même que d'un coup d'œil on ne peut embrasser tous les aspects d'un objet, de même le jugement d'un seul homme ne peut gouverner le monde. Yao sait que la sagesse est utile au monde, mais ne sait pas qu'elle le ruine. Seul celui qui dépasse la sagesse peut s'en rendre compte. »

(Zhuang Zi, *Œuvre complète, Philosophes taoïstes*, p. 280)

[Zhuang Zi serait né vers 369 avant notre compte et mort vers 286.

Yao : souverain mythique de la haute antiquité. Dans ce texte, il est dit qu'il se montre généreux et distribue ses richesses, il se ruine donc]

Ce qui évoque aussi Hegel qui semble revenir, au moins dans certains textes, à une conception plus proche de celle de la Grèce classique, comme nous l'avons vu plus haut :

« Les sophistes se fondaient sur la propension à devenir sage, et ce que l'on tient pour sagesse consiste à connaître ce qu'est la puissance parmi les hommes et dans l'État, et ce que j'ai à reconnaître comme étant une telle puissance. D'où l'admiration dont Périclès et d'autres hommes d'État furent l'objet pour avoir eu une vue exacte de leur situation propre, et avoir été capables de mettre les autres à leur propre place. Est puissant l'homme qui sait rapporter ce que les hommes font à leurs fins absolues, aux fins qui mettent en mouvement. Tel a été l'objet de l'enseignement des sophistes. Mais ce qu'est la puissance dans le monde, - la pensée universelle dissolvant tout particulier -, c'est la philosophie seule qui le sait ; [...] »

(Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, II, [...] *Des sophistes aux socratiques*, p. 245)

Pouvons-nous tenter de tirer quelques conclusions de tout ce qui précède pour savoir ce qu'est la sagesse, et ce qu'elle pourrait être aujourd'hui ? L'essai a été tenté. Dans plusieurs directions :

-La sagesse est une conduite commandée par la « loi morale » :

« Déterminer l'idée du souverain bien fut le but de toutes les doctrines de la sagesse. Par conséquent, en parlant du souverain bien, tout semble revenir à la position la plus classique de la question. Pourtant, il n'est pas besoin de signaler combien la position kantienne demeure nouvelle : le souverain bien est l'objet entier d'une volonté pure [...] il faut donc que le concept de souverain bien, la loi morale, soit confirmée à titre de condition suprême »

(F. Alquié, *Leçons sur Kant*, p. 252-253)

[La position kantienne : il s'agit de la thèse de Kant selon laquelle la loi morale s'impose comme un devoir absolu, à toujours respecter, et que ce respect est affaire de volonté]

-Ou bien la soumission à l'ordre établi – ce qui n'est pas nécessairement en contradiction avec la position différente, puisque la « loi morale » n'y possède pas de contenu défini :

« {A notre époque} sagesse et religion – au sens large de soumission référentielle – sont devenues moins importantes que l'économie, la technique et la politique en tant que stratégies d'exploitation du monde et d'organisation de la société en vue de nos satisfactions »

(J. Rohan, cité Nielsberg, Spire, *L'idéologie toujours présente*, p. 158)

Un philosophe pragmatiste américain actuellement en vue comme Rorty présente une justification de cette soumission à l'ordre établi – faut-il dire : au désordre établi ? – justification qui propose d'en tirer un profit individuel. Parce qu'elle décrit – et approuve, ou même justifie - très bien la pratique de beaucoup de politiciens et d'hommes d'affaire, elle vaut la peine d'une longue citation :

« Le cadre d'une conception postmoderne ou pragmatiste de la connaissance, le meilleur moyen de conserver un usage du terme 'sagesse' consiste probablement à la définir comme l'aptitude à trouver un équilibre entre nos fantasmes les plus personnels et les rapports que nous entretenons avec les autres, entre le langage qui nous permet de parler à nous-mêmes et celui que nous utilisons lorsque nous nous adressons aux autres pour parler de nos intérêts communs.

En proposant une telle définition du mot 'sagesse', nous nous donnons la possibilité de continuer à appeler sages des gens comme Socrate et Spinoza, tout en étendant l'usage de ce terme à James et à Nietzsche. Car tous les quatre ont entrepris de modifier notre langage commun. [...]

Selon une telle définition, la sagesse cesse de s'illustrer dans une capacité de systématisation et d'interrelation de l'ensemble de nos croyances ; elle possède plutôt le pouvoir de nous donner le goût du paradoxe en l'entrelaçant à une nouvelle façon de parler, susceptible d'offrir une meilleure réponse à nos besoins. »

(Rorty, « *L'amour de la vérité* », *Nouvel Observateur*, hors série, avril-mai 2002, p. 18)

Ainsi la sagesse consisterait à trouver un langage qui corresponde à nos « fantasmes » tout en demeurant acceptable pour nos interlocuteurs. En clair, il s'agit alors pour défendre nos intérêts, ou de tromper les autres par notre langage, ou de trouver un terrain d'accord : une pratique réelle dans le monde des

affaires et celui de la diplomatie ; ou encore de trouver des formulations qui semblent donner satisfaction à nos auditeurs, ce qui les conduit à nous laisser le champ libre pour une action en sens contraire, une pratique trop courante des hommes – et femmes – politiques. Nous pouvons librement nous contredire, la cohérence est sans objet (« cesser de s'illustrer dans une capacité de systématisation et d'interrelation de l'ensemble de nos croyances »).

Ainsi, le langage ne serait pas destiné à exprimer ou rechercher la vérité, mais à la déguiser :

« [...] Dans l'amour de la vérité, les pragmatistes voient, bien plutôt une attitude envers nos semblables qu'une recherche destinée à atteindre quelque chose de non humain.

Ainsi, lorsque nous louons un homme de science ou de lettres pour son amour de la vérité, c'est simplement son ouverture d'esprit que nous louons. On peut aussi l'appeler l'aptitude à la conversation. [...] »

(Rorty, « *L'amour de la vérité* », *Nouvel Observateur*, hors série, avril-mai 2002, p. 17)

C'est bien plus qu'une soumission à un ordre ou un désordre établi ; c'est une tentative cynique de justification, puisqu'aucune vérité n'existerait, et une tentative qui de plus en justifie l'utilisation, l'exploitation par les puissants du moment.

Plus cyniquement encore, dans une formulation tout à fait générale, un auteur fascinant disait :

« Toute la morale n'a pour but que de transformer cette vie en une somme d'occasions manquées »

(Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, *Œuvres*, p. 62)

La sagesse conduit donc à l'échec :

« On ne peut éviter les défauts des hommes sans fuir, par là-même, les vertus. Ainsi, on se ruine par la sagesse »

(Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, *Œuvres*, p. 781)

On comprend alors que cette acceptation cynique d'un monde inacceptable, cette soumission peut prendre des aspects quasi caricaturaux, ou bien, si rien ne s'y oppose, qu'elle finit nécessairement par prendre de tels aspects : un ouvrier de Michelin (usine de Cholet) avait, sur son blog personnel, qualifié son patron d'« exploiteur » et son travail de « boulot de bagnard ». Il a été mis à pied pour trois jours. Car, selon Michelin les ouvriers doivent avoir une « obligation de loyauté » - même sur leurs ordinateurs personnels, qu'apparemment Michelin surveille. La loyauté serait-elle à sens unique ?

Décembre 2008 : l'affaire est en jugement, on sera curieux des suites qui lui seront données. Ce qui entraîne une remarque sur le fond : même si la mise à pied est un jour annulée, qu'en est-il de ce qui a motivé l'expression du mécontentement ? Car annuler la mise à pied, ce serait aussi reconnaître la réalité de l'exploitation des salariés de Michelin, ou commencer à le faire...

-Autre vue : La sagesse est dans le bonheur, ou du moins dans sa recherche :

« [...] Le bonheur en acte [et sagesse]

Est-il une autre voie ? Peut-être, et c'est ce que les philosophes appellent la sagesse. Mais comment la penser ? D'abord par opposition à ce qui précède. Si le divertissement est un bonheur manqué, la sagesse serait un bonheur réussi. Mais comment, si le désir est manqué ? S'il n'était que cela, il n'y aurait pas d'issue, en effet, pas de bonheur, et le suicide sans doute - ou la religion - serait la meilleure solution. Mais aussi nous serions déjà morts, ou plutôt point encore nés (puisque le manque est une absence et qu'une absence n'est rien), et c'est en quoi la vie, même en le confirmant, reste une réfutation du pessimisme. « Tous les hommes recherchent d'être heureux, écrit bien Pascal, c'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre » (*Pensées*, 425). Mais tous ne se pendent pas, et cela doit être pris aussi en considération. Quel est le motif de vivre ? La religion ? La peur de la mort ? Sans doute, mais cela ne suffit pas. Le bonheur ? Comment, s'il n'est jamais là ? Il faut donc qu'il y ait autre chose, quelque chose de réel, de positif, et qui nous pousse à vivre encore, et joyeusement parfois. C'est ce que chacun expérimente, et qu'on appelle le plaisir. Peut-on penser qu'il ne soit que l'absence de souffrance ? Platon lui-même s'y est refusé (*Philèbe*, 43-44), et il fit bien. [...] »

(Comte-Sponville, « Bonheur », *Encyclopædia universalis*)

Trois propositions, par conséquent, et présentées comme divergentes, et pour une part au moins opposées ou irréalistes : le devoir, obligation absolue, mais au contenu mal ou pas défini, la résignation ou la soumission à l'ordre, la recherche du bonheur lié au plaisir, pas nécessairement « matériel ». Faut-il trancher, choisir ? Il n'y aurait pas d'autre proposition ? L'impasse est évidente.

Car toutes trois sont fondées sur un présupposé non discuté : une idée de l'homme comme entité abstraite à laquelle peuvent s'adjoindre ou être attribuées telle ou telle qualité, tel ou tel sentiment, etc. Ou qui équivaut à une conception purement biologique de l'homme, plus des attributs venant on ne sait

d'où. (Nous ne pouvons ici entrer dans la discussion des différences entre les deux visions).

Une pratique de notre société suggère une autre proposition : celle de l'homme comme être social. Le *Comité consultatif national d'éthique* étudie les conséquences éthiques de l'application à l'homme et à son environnement des nouvelles technologies biologiques. Il s'agit pour lui d'en explorer les différents aspects, de présenter les différentes positions apparues dans la discussion et de donner un avis, si un consensus s'est dégagé, et les opinions divergentes qui se sont éventuellement manifestées. Mais aucune décision n'est alors prise. C'est aux citoyens, ou à l'autorité politique supposée les représenter qu'il appartient ensuite de décider.

Ce mode de fonctionnement conduit Axel Kahn, qui en fut membre, à affirmer que ni lui ni ses collègues ne jouent le rôle de « sages », compétents pour dire ce qui doit ou ne doit pas être dans le domaine considéré, ce qui serait moral ou pas (A. Kahn, *Et l'Homme dans tout ça ?*, p. 94-95). La décision est du ressort de la décision démocratique, ou devrait l'être.

L. Sève (*Pour une critique de la raison bioéthique*) défend une conception analogue sur ces points.

Axel Kahn refuse ici l'emploi du terme de *sage*, mais la description présentée ne correspond-elle pas à l'idée même d'une procédure sage et d'un sage comportement ? L. Sève ne pense même pas à évoquer ce terme.

Pourtant, face à des décisions dont les conséquences sont de grande portée, et pas toutes positives même dans le meilleur des cas, la sagesse ne consiste-t-elle pas à éclairer l'opinion pour que chacun soit en position de décider en connaissance de cause ?

Une des conclusions de cet exemple : la sagesse ne peut être négative. Elle ouvre toujours sur une perspective, même s'il peut arriver que cette perspective soit seulement au-delà de la vie de chacun de nous.

Une observation de Spinoza ouvre une piste :

« L'espoir n'est rien d'autre qu'une joie inconstante, née de l'image d'une chose future ou passée dont l'issue nous paraît douteuse »

(Spinoza, *Ethique*, III, 18, scolie 2, p. 431)

Spinoza est un auteur rigoureux : les mots ont toujours chez lui un sens aussi précis que possible. Et c'est précisément l'absence ici d'un mot qui précise ce que Spinoza veut dire : il ne parle pas de l'illusion. L'issue souhaitée n'est pas certaine, certes, mais vue comme possible, pas illusoire. Il ne s'agit pas d'une solution imaginaire à des problèmes réels, il s'agit d'une possibilité pratique.

Damasio, un neurophysiologue, en tire la leçon, une leçon contraire au pragmatisme représenté par Rorty :

« J'ai dit que la vie de l'esprit a besoin du complément que représente une attitude combative [...] »

(A. Damasio, *Spinoza avait raison*, p.282)

Débat du 17 décembre 2008

Compte rendu

Bry-sur-Marne – Café du Centre

Quel est le sens du cadeau?

En cette période de Noël, placée sous le signe de l'échange obligatoire de cadeaux, s'interroger sur la valeur profonde de ce geste, mais aussi sur ses dérives mercantiles, ne manque pas d'intérêt.

Les interventions des participants permettent de dresser une sorte de typologie du cadeau, lequel devrait répondre à un certain nombre de caractéristiques pour mériter le nom de « cadeau » :

1. La « **gratuité** » : le cadeau est offert sans que rien ne soit attendu en retour ni demandé en échange. C'est un acte totalement libre et désintéressé.
2. Le **plaisir**, d'autant plus précieux qu'il est partagé; plaisir de donner, joie de recevoir.
3. Le **surprise** : le cadeau comporte une part d'imprévu; il représente le superflu, la part de rêve; (Dans quel cas peut-on apprécier « un cadeau « utile » ?) l'occasion du cadeau peut, elle aussi, être imprévue.
4. Le cadeau se situe fondamentalement à l'**opposé des échanges monétaires** et possède

une valeur indépendamment de sa valeur marchande.

5. **L'élan du cœur**, le cadeau possède une valeur symbolique et occupe une place importante dans les relations humaines; c'est une manière de dire à l'autre: « je pense à toi, je t'aime ». D'où la nécessité d'offrir un cadeau adapté à la personne qui le reçoit, de la bien connaître pour lui faire plaisir, de ne pas acheter à la va-vite, comme pour s'acquitter d'une obligation.
6. Si l'on examine la pratique des cadeaux dans notre société, nous constatons que, si nous voulons tenir compte de l'ensemble de ces critères, assez peu de présents méritent le nom de **cadeaux** et que nous assistons à une dérive mercantile de cet usage, dont nous donnerons quelques exemples.

En vérité, l'origine même du mot « cadeau » **permet de douter de la gratuité de ce geste**. En effet, ce mot apparaît tardivement dans la langue française. A l'origine le cadeau (*capitellus*) désigne une lettre capitale, c'est-à-dire des enjolivures utilisées par les imprimeurs. Il faut attendre le XVII^{ème} siècle pour que soit attesté un sens voisin de notre emploi moderne: « divertissement donné à une dame » C'est dire si le cadeau n'est pas gratuit!

Il est donc possible de s'interroger sur le sens de certaines de nos pratiques appelées « cadeaux » auxquelles nous nous soumettons plus ou moins à contre cœur;

1. Le cadeau s'inscrit dans une pratique sociale à laquelle il est difficile de se soustraire (pression de la société de consommation, obligation de respecter les règles du savoir vivre)
2. L'obligation de faire des cadeaux est ressentie comme un poids par certains participants, surtout si les donateurs ont des revenus modestes, alors que les cadeaux sont de plus en plus onéreux. Recevoir un cadeau coûteux peut placer dans l'embarras si l'on est pas en mesure « de rendre ».
3. Il apparaît de ce fait que le cadeau prend place dans une relation d'échange, et souvent même d'échange monétaire. Ainsi le cadeau nous renvoie à la pratique du don et du contre don, étudiée dans les sociétés primitives, par Lévi Strauss et aussi par Marcel Mauss, sociologue disciple de Durkheim, dans son « Essai sur le don » (1925) Ce système d'échanges (connu aussi sous le nom de *potlatch*) souligne le fait que le cadeau doit être accepté et rendu.. Par ailleurs le cadeau est d'autant plus important que le donateur est riche et puissant...ce qui suppose que le récepteur soit en mesure de répondre par un présent de même valeur. On voit par là que le cadeau a valeur de reconnaissance sociale, qu'il permet d'asseoir sa puissance et d'affirmer son statut en faisant montre de générosité; de ce fait celui qui le reçoit devient « redevable » et se trouve enfermé dans une situation embarrassante, puisque, à défaut d'un contre don, on attend de lui de la reconnaissance. A l'inverse, on constate que les cadeaux sont proportionnés au statut social de la personne (on ne fait pas le même cadeau à la femme de ménage d'un établissement scolaire et au directeur...) ce qui confirme la valeur monétaire et sociale du cadeau.
4. Toujours dans le même ordre d'idées, on peut se demander si offrir de l'argent (chèque, bon cadeau), même si cette pratique est aujourd'hui très répandue, conserve « l'esprit » du cadeau, puisqu'il dispense de chercher l'objet spécialement approprié au récepteur; on objectera qu'il vaut mieux agir ainsi que courir le risque d'offrir un cadeau qui ne plaît pas et sera mis au rebut. Que dire de ces statistiques affirmant que 30% seulement des gens sont satisfaits de leurs cadeaux et que parmi les déçus beaucoup avouent sans aucune gêne qu'ils les remettent en vente sur Internet? On assiste là, semble dit-il, à une dévalorisation totale de la signification du cadeau. Enfin, si certains sont réticents à offrir une somme d'argent pour participer à un cadeau collectif coûteux, par exemple un voyage, d'autres considèrent que c'est un cadeau au sens plein du terme, mais il faut souligner que dans le cas précis évoqué par un participant, (voyage offert collectivement pour un anniversaire important) cette démarche conservait plusieurs des « ingrédients » essentiels du cadeau, notamment la surprise et le temps passé dans le plus grand secret à la mise en œuvre de ce projet conçu comme la réalisation d'un rêve.

Après avoir évoqué tous ces aspects négatifs de notre pratique sociale, il convient de revenir à **une vision positive du cadeau, qui semble bien vivante et bien enracinée dans les habitudes des participants**. Tous insistent sur la valeur affective du cadeau et évoquent, souvent avec l'émotion d'une expérience vécue, des cadeaux donnés ou reçus, qui n'ont rien ou presque rien coûté et ont été néanmoins source d'un immense plaisir. Ce qui compte, c'est le geste, la délicatesse du don, et surtout le temps passé. Plusieurs disent que donner du temps est le plus beau des cadeaux, notamment de ceux qu'on peut offrir aux personnes isolées ou âgées. Or, donner du temps « coûte » souvent plus que donner un objet acheté. Tout le monde connaît le cas de ces parents séparés qui inondent leurs enfants de cadeaux, espérant obtenir ainsi leur amour ... alors qu'ils leur consacrent peu de temps. On déplore aussi la profusion de cadeaux offerts aux enfants, qui souvent ne leur accordent qu'une attention distraite et s'en lassent très vite. Les jeunes enfants qui offrent, remplis de fierté et de joie, un cadeau modeste et parfois maladroit, mais fait de leurs mains (notamment à l'occasion de la fête des Mères) ne font-ils pas vivre le vrai sens du cadeau ? Ne serait-ce pas notre rôle, à nous adultes, dans le cadre de la transmission des Valeurs, de maintenir en eux (et en nous) cet esprit d'enfance et de naïveté, au lieu de les livrer au diktat de la société de consommation ?

D'autres questions voisines de la pratique des cadeaux **n'ont pas été posées** ou approfondies: cadeau/récompense donnée à un enfant pour ses bons résultats scolaires ou sa bonne conduite. Cadeau/ don, ce dernier, au moins dans certains aspects, étant plus proche que le « cadeau » de la gratuité et du désintéressement dont nous avons parlé au début.

En guise de conclusion, je dirais que le mythe du « Père Noël » illustre parfaitement l'ambiguïté de la notion de cadeau dans nos sociétés. En effet, il tend à accréditer auprès des jeunes enfants la thèse de cadeaux « gratuits » tombés du ciel, quel que soit le pouvoir d'achat des parents, alors même que ces enfants deviennent très tôt acteurs (et cibles) de la société de consommation et capables de constater que ces cadeaux sont vendus dans tous les centres commerciaux.

Que ces considérations parfois désabusées ne vous dissuadent pas de recevoir et de faire beaucoup de beaux (et de **vrais** cadeaux) pour Noël!

Débat du 20 décembre 2008 Compte rendu

Noisy-le-Grand, MPT Marcel Bou

La vie a-t-elle un sens ?

Nous abordons la synthèse du débat en reprenant la phrase de Marx : *l'homme ne se pose que les questions qu'il peut résoudre* » qui a été proposée dans le tour de table de conclusion.

L'expression sens de la vie désigne l'interrogation humaine sur la nature et la finalité de l'existence. La question du "sens de la vie" est compliquée par le fait que le mot sens a plusieurs ... « sens », imbriqués mais différents. Toute une série de questions sous-jacentes ont jalonné le débat et soutenu notre réflexion.

Où va-t-elle ?

Au plan individuel : ma vie a-t-elle un but, pourquoi est ce que je fais ce que je fais

Au niveau général : la vie au travers de l'humanité a-t-elle une finalité, un but ? La vie évolue-t-elle dans un sens (direction) précis ?

S'il y a un but, ce but de la vie est-il différent de

celui des individus qui la composent ?

Que signifie-t-elle ? Pourquoi est ce que j'existe ?

le vivant est-il fondamentalement différent de ce qui est inanimé ? Pourquoi ?

Que vaut-elle ? Ma vie a-t-elle quelque valeur, doit-elle avoir un sens pour avoir de la valeur ?

Que vaut la vie en général ?

Le terme vie est ensuite abordé dans sa dimension biologique puis comme le temps d'existence d'un individu. Puis le débat abordera différentes visions qui iront de la plus personnelle à la plus générale puis à la plus universelle. Tout au long du débat, nous avons constaté que les réponses relatives au sens de la vie pouvaient être soit favorables à une thèse religieuse, soit strictement anarchisantes

Tout d'abord voyons si le sens de la vie nous est donné et/ou s'il est construit par l'humain. Nous ne reprendrons pas toute la teneur du débat qui fût fort riche. Mais nous partirons de l'éclairage d'un positionnement de base. Il y a une volonté qui possède un plan ou il n'y en pas ? En effet, tout change selon la réponse apportée à ces hypothèses.

Hypothèse 1) Dieu, quel qu'il soit, est la réponse à toutes les questions. Ce dernier aurait une volonté ou aurait construit l'univers selon un ordre déterminé qui donnerait du sens au contexte dans lequel la vie se déroule. Il y aurait un plan divin. Selon, Teilhard de Chardin, la vie serait une matière vivante allant vers Dieu. Selon les religions, les réponses données diffèrent quelque peu, mais abondent en détails aussi bien pratiques que spirituels, qui sont en général explicites. Elles ont le support d'une morale et de règles de vie bien déterminées, la plupart du temps à partir d'une parole ou d'un Livre sacré. C'est la position des croyants. S'il y a un Dieu, pourquoi cette souffrance et ces épreuves cruelles ?

Cependant, certains croyants pensent que le sens de la vie est aussi le produit de choix, de décision à faire tout au long de l'existence en conscience de certaines lois morales connues mais non infligées par Dieu. Ce qui laisserait une certaine liberté de comportement à l'être humain par Dieu. Quoi qu'il en soit, il a été pointé que réfléchir sur le sens de la vie pouvait être une liberté, une chance qui nous permettrait de lui attribuer celui que nous lui donnons plutôt que d'attendre que quelque chose ou que quelqu'un réponde à notre place.

Hypothèse 2) Ce qui nous rapproche de la conviction des théistes. Ils sont ceux qui croient en l'existence d'une transcendance sans en faire une religion, la seule réponse, très générale, est qu'il y a un sens à la vie, mais qu'il nous est caché ou inconnaissable. Le théiste est rassuré, en quelque sorte, par cette unique croyance, mais c'est à lui de définir ensuite librement ses règles de vie, sa morale et son explication du monde dans le cadre du groupe humain auquel il appartient ;

Hypothèse 3) Pour les athées, il n'y a pas de

transcendance, d'aucune sorte. L'univers n'a pas été créé, il est ce qu'il est, nous sommes dedans, il n'y a pas de finalité, il n'y a que les lois de la nature. Le sens de notre vie est celui que nous voulons bien lui donner, au travers des valeurs créées par nous-mêmes. Il n'y a que l'homme et l'univers qui l'entoure, et l'homme peut, s'il le veut, y exercer sa liberté. Notre avenir est celui que nous bâtissons nous-mêmes, il n'y a aucun être transcendant pour nous dire ce que nous devons faire. Le sens de la vie (de l'homme) n'existe pas sans intervention de ce dernier sur sa destinée. C'est tout le théâtre de Sarthe.

Les philosophes matérialistes et existentialistes ont pointé l'absurdité et le tragique dans cette conception apparemment sans espoir, mais ils mettent ainsi en valeur la liberté de l'homme et sa capacité à être maître de son destin, quoi qu'il doive lui en coûter. Pas de Dieu, donc, mais la fierté d'être libre et de bâtir nous-mêmes notre destinée : c'est là que réside, pour eux, le sens de notre vie. Il est question ici d'aspiration et de motivation, de moteur de vie en fait.

Il a été question de rapporter le sens de la vie par rapport à la conscience par l'être humain de sa mort. Cela nous ramenant à deux faits. Soit le sens de la vie est à trouver ici et maintenant dans le court laps de temps qui nous est attribué soit le sens de la vie est ailleurs ou plus tard et cela nous renvoie à une situation hors du présent de l'individu. Et dans ce cas-là comment répondre.

En admettant la condition biologique de l'homme dans ses rapports avec la matière, comment l'homme peut-il, de sa place et de sa condition, interférer dans le sens qu'il donne à son existence ? Voici quelques pistes sur lesquelles nous pouvons nous aventurer :

Quand nous voyons les horreurs qui se déroulent chaque jour dans le monde (épuration ethnique, torture d'innocents, ...), chacun se demande pourquoi les hommes, malgré leur intelligence, se comportent-ils de cette façon ? Pour quelles raisons, les personnes qui donnent un sens à la vie qui soit contraire à ce qui existe acceptent-elles cette situation ?

Quand nous sommes confrontés à un événement

très douloureux (perte d'un être cher, souffrance permanente et prolongée de certaines maladies, souffrance d'un enfant,...). Ces situations nous exposent avec plus ou moins d'acuité, suivant que nous sommes croyants ou athées, à la question du sens de notre vie, mais nous laissent un profond sentiment d'inutilité.

La conception de l'utilité telle que vue par Benthan et ses disciples peut être une forme de réponse : « la morale est équivalent au principe de l'attraction universelle en physique ». La nature place l'humanité sous le gouvernement de deux maîtres souverains : la peine et le plaisir. ». D'ailleurs ce principe du plus grand bonheur pour le plus grand nombre, est le résultat de l'élargissement au niveau collectif d'un principe d'utilité défini au niveau individuel (maximisation de l'utilité). Le sens de la vie n'est il pas ce que recherchaient les philosophes, comme les chimistes cherchent la pierre philosophale, un souverain bien tel que proposé sous le nom de bonheur par Platon, idée abstraite composée de quelques sensations de plaisir.

Le débat a également porté sur la notion de l'utilité comme sens de la vie. Celui-ci apparaît si nous intégrons que la lutte pour l'amélioration de la condition humaine est donneuse de sens (la lutte politique, la libération des jougs de l'être humain, la recherche de la liberté, la révolution française, la commune de Paris ont été des temps qui ont donné du sens au travers la défense de valeurs défendues et revendiquées alors collectivement. Parce que cela demeure un combat toujours plus actuel et toujours plus prégnant, les avancées sociales de l'homme sont de nature à donner du sens notre vie. Le débat s'est orienté alors sur nombre de valeurs qui semblent donner du sens à la vie de l'homme.

Car en effet, si nous pensons vraiment que la vie n'a aucun sens et que nos actes sont absurdes, la seule solution logique serait le suicide. Malgré des tentations de penser que certaines circonstances nous portent à la négation, nous pouvons constater que malgré tout, rares sont ceux qui en arrivent là. Il faut donc croire que, malgré tout, il existe un sens caché à notre vie pour qu'on s'y accroche malgré ce qu'on en pense et ce qu'on en dit. Nous pouvons

argumenter ce point en donnant l'exemple des personnages de la Peste de Camus. « L'absurde est ce qui produit un effet de non-sens ». Ce monde en lui-même n'est pas raisonnable, c'est tout ce qu'on peut en dire. Mais ce qui est absurde, c'est la confrontation de cet irrationnel et de ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme. » Albert Camus, [*Le Mythe de Sisyphe*](#).

. La joie que l'on éprouve souvent lorsqu'on agit avec et pour les autres, ou que l'on contemple la beauté du monde ne serait-elle pas une réponse donnée à cette question. Le bonheur, c'est être en accord avec soi, avec les autres, et avec le monde, et c'est ainsi que le sens de notre vie peut se faire sentir. Le sens donné serait le positionnement adopté en rapport avec les Autres.

Bien sur, nous avons abordé la question d'une volonté qui nous appartiendrait en propre ce qui permettrait de faire des choix. Est ce que justement, ce qui nous questionne ici est la conscience de notre statut d'humain. Pourquoi la vie, ma vie, devrait-elle avoir un sens ?

L'autre alternative serait que Dieu existant, nous n'aurions pas à nous questionner. Ce qui au final n'est jamais qu'un choix de plus.

Le débat a posé aussi la question au niveau collectif. Quel est le but, la finalité, de l'humanité ? Sartre (cité dans le débat à plusieurs reprises) dit : Choisissez en toute liberté et en toute responsabilité vos valeurs, donc le sens de votre vie, mais faites comme si votre choix devait être repris par l'humanité entière: Demandez-vous "qu'est-ce qui se passerait si tout le monde faisait comme moi?" Ce qui compte, c'est que mon choix ait été pour moi l'occasion de rencontrer l'universel. On voit que la thèse de Sartre– (jugement esthétique kantien ?)° – a cette originalité de refuser la distinction du sens personnel/ou bien du sens universel tel que conçu au début du débat.

Selon la théorie de l'évolution, les espèces vivantes se reproduisent et se modifient car elles sont en compétition les unes avec les autres. Le « but » est alors d'être plus fort que l'autre afin

de se transmettre dans le temps et ne pas disparaître. Il a été apporté que « seul l'homme protège le plus faible dans son espèce..

Qui » « veut » que les espèces soient en compétition et que l'une d'entre elles domine les autres ? S'il n'y a pas de plan, le sens de la vie pourrait bien être son prix comme un miracle, une chose rare, vu ses mutations, vu le nombre de coïncidences qui ont favorisé sa poursuite jusqu'à ce jour.

Une des idées fortes de ce débat a été d'envisager que l'homme pouvait être le jouet de l'instinct qui veille avant tout à protéger la vie en vue de la perpétuer comme un commandement du à l'égoïsme des gènes ? Nous avons cherché des précisions sur la thèse de Dawkins, pour qui « *la véritable utilité de la vie telle que nous l'observons est la survie des molécules d'ADN. Il se pourrait bien que nous soyons largement dépendants des robots programmés de façon aveugle pour transporter et préserver les molécules égoïstes appelées gènes et pour lesquels nous ne serions rien d'autres que des machines destinées à cet usage. Le "point de vue du gène" a plusieurs avantages. Les séquences génétiques maximisent leur chance de survie en utilisant les moyens d'action qui sont à leur disposition. L'hypothèse de l'égoïsme des gènes explique tous les comportements des êtres vivants, sans exception. Dans un univers fait d'électrons et peuplé de gènes égoïstes, où rien ne préside à sa conception, aucun objectif, aucun bien et aucun mal n'existe. Seuls, les longues chaînes d'ADN tentent de survivre en nous imposant leurs lois, avec indifférence* ». Bien que scientifiquement séduisante, cette sombre et inquiétante perspective se heurte à certaines

difficultés conceptuelles.

Une telle approche, centrée sur le rôle du code génétique, minimise l'importance de tous les autres processus. Mais même si c'est le cas, l'homme fait quelque chose de sa vie au travers de ses ambitions de survie. C'est dans le cheminement temporel que se révèle ou non la signification de la vie humaine, au travers d'une complexité croissante conduisant à un plus grand contrôle sur son environnement. Sachant que l'autodétermination (au sens liberté) et la notion de dignité, sont des valeurs parmi les plus revendiquées actuellement, nous posons la question : Est ce que l'homme pense avoir suffisamment de maîtrise ou suffisamment d'autonomie pour résoudre les problèmes qui se posent à lui ? Une réponse positive serait parmi celle qui donnerait du sens à sa vie.

Il a été conclu une phrase qui signifiait qu'« Attribuer un sens à sa vie, c'est affirmer qu'elle vaut la peine d'être vécue, c'est se heurter à l'absurde sans jamais baisser les bras, c'est s'y confronter en permanence et chercher sans cesse pour essayer de trouver un début de réponse » auteur de la citation non retenu.

Sous toutes les acceptions du mot "sens", nous retrouvons la même notion fondamentale d'un être orienté ou polarisé vers ce qu'il n'est pas.» (*Phénoménologie de la perception* III 2 p.491 – voir aussi A. Comte-Sponville & L. Ferry *La sagesse des modernes* p.283) Cela peut nous permettre de penser qu'une existence qui a du sens, c'est une vie sensible, ouverte, en relation; et qu'une existence qui ne renvoie qu'à soi est absurde.

Compte rendu 12 décembre 2008

Centre culturel Georges Brassens – Champs-sur-Marne

Les inégalités sont-elles justifiables?

Introduction

Quels sont les domaines où il y a inégalité? Bien sûr il y a l'argent et c'est celui-ci qui est plus facilement quantifiable. Pour cela il faut un élément de mesure, un ordre de grandeur, car c'est inégal par rapport à quoi : si on examine l'écart des salaires mensuels entre 500 € et 2000 € l'impact est considérable sur le niveau de vie,

il y a une différence dans la dignité de l'homme vis-à-vis de son entourage. Si on examine le même écart mais entre 2000 € et 3500 € la différence n'est pas notable et passera complètement inaperçue.

D'autres inégalités existent notamment dans le domaine de la santé, des sentiments : dès l'enfance il y a des préférés, préférés des

parents, choux-choux des professeurs.

En ce qui concerne le mot justifiable il a deux sens. L'un est en relation avec ce qui est juste, l'autre avec la justification, l'explication.

A ce stade de l'introduction on ne peut faire l'impasse, en ne parlant pas du livre de Rawls qui explique et justifie qu'il existe des inégalités qui peuvent être justes : il faut bien que son surcroît de bénéfice profite au plus pauvre à la condition que cela soit juste. En bref, les inégalités sont justes donc légitimes dans la mesure où elles sont justifiées par l'économie.

Débat

La différence de taux de mortalité entre les pays est-elle justifiable? Car il est préférable d'être né en France, et même d'être malade en France. Pour un travailleur manuel l'espérance de vie est de sept ans inférieurs à celui d'un cadre, et sa moyenne de vie est de 72 ans. Il ne faut cependant ne pas systématiquement opposer le travailleur manuel au cadre, car il convient d'examiner la pénibilité, voire les conditions de travail et par exemple les cadres dans les compagnies aériennes souffrent des effets dus aux dépressurisations à répétition : oreilles, maux de têtes... Pourtant en ce moment on leur demande de travailler plus longtemps.

Si on regarde les salaires, le dirigeant d'entreprise qui gagne beaucoup, a-t-il plus de mérites que l'employé? Oui certainement, mais il faut que cela reste dans des proportions acceptables car l'excès des inégalités n'est pas justifiable. Si on se penche sur les revenus et non plus sur les salaires est-il juste que certaines personnes naissent avec une cuillère d'argent dans la bouche? Les fortunes qui se transmettent d'où viennent-elles, comment sont-elles justifiables? Ces inégalités se propagent par héritage, par fonctions transmises. Ce qui est scandaleux ce sont les excès et notamment actuellement les salaires exorbitants de certains PDG. A *contrario* l'égalité totale dans ce domaine serait, elle aussi, anormale et injustifiable. En 1943 les revenus moyens des très grands patrons étaient 25 fois plus grand que les plus bas salaires maintenant il est de 400 fois, et c'est peut-être cela qui crée un malaise.

Chez les enfants il existe des inégalités dues à la différence innée du capital intellectuel, ainsi qu'à la différence de classe sociale et environnementale. L'école tend à les corriger.

Ces différences sont justifiables et explicables mais il convient de les gommer. L'enseignant par son action donne un côté moral.

Dans certaines activités professionnelles comme par exemple les auteurs, les peintres qui ont du talent, les différences ne sont peut-être pas justifiables. Car le talent est-il justifiable. N'est-il pas inné?

Le mot justifiable est un peu gênant. C'est faire admettre comme juste et correcte, or il y a peut-être là une pensée idéologique. Cela fait penser à la théorie racisme que certains essayent de justifier. Ce que dit Rawls est similaire à ce que dit Adam Smith dans ces différentes notes. Ils veulent que le libéralisme paraisse légitime et donc ils le justifient.

Si nous examinons au court de l'histoire les positions prises sur ce qui est juste. Nous pouvons commencer par Aristote qui ne parlait pas, de juste ou d'injuste, mais d'équité : l'équité étant une proportion à donner à ce que la personne a déjà. L'équité a un critère et il faut le chercher. Aristote ne cautionne pas une égalité mathématique. En fait l'équité étant l'égalité des chances. Si on se replace à l'époque de l'antiquité, il n'y avait pas de récompense distribuer lors des jeux olympiques. Les gagnants avaient une couronne de lauriers, une reconnaissance de leur contemporain, peut-être une certaine gloire, bref aucune somme sonnante et trébuchante. Maintenant tout est une question d'argent. On s'attarde plus sur les qualités morales de quelqu'un mais plutôt combien il vaut. On ne dit plus « cette personne est gentille » : le sens depuis quelques années à été détourné, derrière ce mot il y a : il est un peu naïf, benêt, ce n'est plus une valeur morale.

Si on examine les textes anciens, dans l'antiquité il est écrit : « nous sommes des nains sur des épaules de géants ». Ils regrettaient l'époque d'enfant. Ils avaient donc conscience de leur état. Au 18^e siècle ils ont conscience de leur pays, et de leur état par rapport aux époques antérieures.

Quand on parle de valeur, l'individualisme est-il une valeur? Est-ce une avancée? Il passe avant la collectivité, ce qui, en soi peut être bien, car le petit garçon qui veut être Zidane a un rêve, et cet individualisme peut être développé car il fixe un idéal, mais c'est plus souvent un repli sur soi, et on est prêt à écraser l'autre. Y aurait-

il une contradiction dans la notion d'individualisme? La conscience de soi existe depuis le début des temps, et c'est normal, on a une individualité par rapport à nos contemporains. Cela vient peut-être du christianisme qui, en même temps, développe le mépris de ce bas monde et dit la vraie vie est ailleurs. D'ailleurs Bossuet le prêche : le chrétien n'est jamais chez lui en ce monde. D'où provient cette contradiction ? L'individualisme dans le christianisme est très fort, on prend à sa charge tous ses péchés. Cette contradiction se retrouve aussi dans l'Islam où lors des pèlerinages on est lavé de tous ses péchés. Là aussi la vraie vie est ailleurs. Le salut de l'âme est individuel, pourtant au paradis l'être ne vivra pas, il sera unit à Dieu, il n'existera pas en temps qu'individu. Mais s'il est vrai, alors pourquoi ressusciter les corps à la fin des temps, à quoi où plutôt à qui vont-ils servir? De plus si l'âme est immatérielle il n'y a plus d'individu, voire de destin individuel, tout ceci n'est pas en adéquation avec la « religion » du christianisme où il y a plutôt la notion de troupeau. La morale personnelle est peut-être mal perçue, dans la morale du christianisme? Le christianisme contient sa fin et le chrétien ne peut être que la créature de Dieu. Il ne peut organiser son destin. La question se pose en ce qui concerne la philosophie de l'histoire. L'homme est

prédéterminé et doit aboutir au jugement dernier. La fin est déjà annoncée.

Si on est déterminé et qu'on va mourir, est-ce important de discuter sur les inégalités et si elles sont justifiables?

Il existe dans d'autres domaines des inégalités et notamment dans la culture. Il y a des savoirs professionnels qui ne sont pas formalisés, des savoirs faire, des savoirs transmis de bouche à oreilles. Les institutions en général, les ignorent. Diderot lors de l'élaboration de son encyclopédie s'en est rendu compte et a été confronté, lors de sa visite dans les ateliers, à des difficultés imprévues. Il n'existait pas de mot pour décrire les gestes, les outils...

Tour de table.

-Il est regrettable que nous ayons omis de parler des inégalités hommes femmes. Les problèmes sont pourtant toujours d'actualité, et ces inégalités ne sont pas justifiables.

-L'égalité est-ce bien? Et l'inégalité est-ce une différence? On peut apprécier les différences, en musique, cuisine... Pourquoi les différences devraient être justifiables et justifiées? Les inégalités peuvent engendrer des choses dynamiques.

-Certes les inégalités peuvent être dynamiques, mais Coluche avait dit : tout les gens sont égaux mais quand on est petit, noir et bossu... < et on pourrait en rajouter > c'est très dur.