

Normand
Baillargeon

RAISON OBLIGE

—
Essai de philosophie
sociale
et politique

pul

RAISON OBLIGE

Page laissée blanche intentionnellement

collection
Quand la philosophie fait

pOp !

Quand la philosophie fait pop ! Exploration philosophique de la culture populaire
Collection dirigée par Normand Baillargeon et Christian Boissinot.

Philosophie : discipline qui pose depuis plus de 2 500 ans ces grandes et fondamentales questions concernant le sens de la vie, la nature de la vérité, le bien, le beau, etc. ;

Culture populaire : désigne cette partie de la culture réservée au peuple, généralement opposée à la culture savante, propre à l'élite ;

Faire pop : éclatement des frontières de la philosophie, ouverture à des sujets plus prosaïques, mise à l'écart d'une terminologie trop technique ;

L'ambition de cette collection : cerner philosophiquement les aspects de notre condition humaine que nous révèle la culture populaire, en conjuguant accessibilité et humour.

À paraître dans la même collection
Humour et philosophie

Page laissée blanche intentionnellement

RAISON OBLIGE

Essais de philosophie sociale et politique

Normand Baillargeon

Les Presses de l'Université Laval
2009

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société d'aide au développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise de son Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIE) pour nos activités d'édition.

Mise en pages : Hélène Saillant

Conception graphique de la couverture :

© Sébastien Marchal / sebamarchal@gmail.com

© Les Presses de l'Université Laval 2009

Tous droits réservés. Imprimé au Canada

Dépôt légal 4^e trimestre 2009

ISBN 978-2-7637-8760-2

Les Presses de l'Université Laval

Pavillon Pollack, bureau 3103

2305, rue de l'Université

Université Laval, Québec

Canada, G1V 0A6

www.pulaval.com

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	IX
--------------------	----

PREMIÈRE PARTIE JE DOUTE, DONC JE SUIS. PORTRAITS DE PENSEURS CRITIQUES

Harry Houdini contre le spiritisme	1
Bertrand Russell, le sceptique passionné	23

DEUXIÈME PARTIE DE LA PHILO DERRIÈRE LES GROS TITRES

Kant et le projet inachevé de l'ONU	41
Sur la peine de mort	47
Une guerre juste?	55
Théodicées	63
Une expérience de pensée dans le débat sur l'avortement	69

TROISIÈME PARTIE FRIANDISES INTELLECTUELLES

Le pari de Pascal	79
Démocratie et choix collectifs	89

Vous voulez rire?	95
-------------------------	----

QUATRIÈME PARTIE POSITIONS FONDATRICES

Fondationnalisme, antifondationnalisme et anarchisme : sur le débat entre Noam Chomsky et Michel Foucault	101
Du bon usage de la liberté académique : Noam Chomsky et l'université	119
Pour une démocratie participaliste	131

AVANT-PROPOS

Au cours des trois dernières années, j'ai publié de nombreux textes avec l'intention avouée de faire connaître et apprécier la philosophie.

Le présent ouvrage réunit quelques-uns de ces écrits et témoigne de ce travail qui, pour moi, est à la fois pédagogique et politique : pédagogique, puisqu'il s'efforce de faire connaître (et aimer !) des auteurs, des idées et des concepts, souvent complexes et que d'aucuns jugent pour cela, mais à tort selon moi, inaccessibles ; politique, parce que je suis persuadé que la philosophie a beaucoup à apporter à l'éducation du citoyen et au développement de cette pensée critique qui est indispensable au maintien et à l'enrichissement de la conversation démocratique.

Le livre s'ouvre justement (partie I) sur les portraits de deux éminents penseurs critiques qui ont, chacun, apporté une contribution distincte et de la plus haute importance à la constitution du mouvement sceptique contemporain – tous deux, en fait, figuraient sur la liste dressée en 2000 par la célèbre organisation CSICOP¹ des dix plus importants sceptiques du XX^e siècle.

On fera d'abord la rencontre du grand magicien Houdini et on découvrira les salutaires combats qu'il a menés contre le spiritisme et qui n'ont, hélas, rien perdu de leur importance ou de leur actualité.

On découvrira ensuite la vie, la pensée et le militantisme de Bertrand Russell, un géant de l'histoire des mathématiques et de la philosophie qui fut aussi, parmi tant d'autres choses, un éducateur, un essayiste, un romancier et, bien entendu, un ardent défenseur de la pensée critique.

Dans la deuxième partie, je cherche à montrer comment la philosophie permet de penser et d'éclairer diverses questions, parfois plus légères, mais souvent graves et profondes, qui surgissent immanquablement au cœur de l'expérience humaine.

1. C'est l'acronyme du *Committee for the Scientific Investigation of Claims of the Paranormal*. Fondée en 1976, cet organisme publie les magazines *Skeptical Inquirer* et *Free Inquiry*. En novembre 2006, il s'est renommé *Committee for Skeptical Inquiry* ou CSI. [En ligne]. [<http://www.csicop.org/>].

Celles que j'aborde ici sont presque toutes graves et sont le plus souvent suscitées par l'actualité elle-même – d'où le titre de ce chapitre : *De la philo derrière les gros titres*. Ces questions sont : Un monde sans guerre est-il possible et si oui à quelles conditions ? Peut-on, ou non, justifier la peine de mort ? Une guerre juste est-elle concevable ? L'idée de Dieu que proposent les monothéismes est-elle conciliable avec toute la souffrance que nous pouvons observer dans le monde ? L'avortement est-il moralement défendable ? On en conviendra, ces questions sont, pour la plupart, bien graves et la philosophie est une discipline qui n'a jamais reculé devant ces grandes interrogations que l'humanité ne cesse de soulever.

Mais la philosophie, ce n'est pas que cela. Ne pas le rappeler serait en présenter une version déplorablement tronquée. La réflexion sur l'humour que je propose, je l'espère, aura laissé deviner que les philosophes ont de tout temps abordé des sujets plus humbles et soulevé des questions plus légères.

Pour ma part, j'ai toujours considéré que la philosophie et la vie intellectuelle en général présentent de plus une importante dimension ludique, qui procure de véritables – quoique singuliers – plaisirs intellectuels. Cette dimension de la philosophie m'est très chère et j'ai créé l'expression « friandises intellectuelles » pour désigner ces petits plaisirs de la pensée philosophique où se mêlent l'étonnement qu'on ressent devant un résultat inattendu et la joie de comprendre une proposition complexe et étonnante – voire renversante. « La philosophie commence par l'émerveillement », disait Platon : cet émerveillement, qui naît souvent de ce qu'on voit le monde avec un regard neuf et par lequel on voit quelque chose d'inattendu, est au cœur du plaisir que procurent les « friandises intellectuelles ».

C'est ce que je propose dans la troisième partie du présent ouvrage. La première friandise vous demande d'arbitrer un débat entre le mathématicien et philosophe Blaise Pascal, un des inventeurs de la théorie des probabilités, et le poète Jacques Prévert ; la deuxième vous suggère que les concepts de vote et de démocratie (et leurs rapports) sont le plus souvent bien loin d'être aussi simples qu'on le pense ; la dernière, enfin, vous invite à assister, au paradis des philosophes, à un échange animé par Socrate et qui porte sur l'humour, ses causes et sa signification.

La quatrième et dernière partie de l'ouvrage expose et défend des idéaux dont j'ose espérer qu'ils ont irrigué tout ce que j'ai écrit. Ces idéaux sont ceux des Lumières, plus particulièrement dans leur incarnation au sein de cette frange radicale et rationaliste du libéralisme des Lumières qu'on trouve chez divers anarchistes comme Pierre Kropotkine ou, de nos jours, Noam Chomsky.

Pareils idéaux ont de tout temps été considérablement malmenés, mais ils l'ont été d'une manière singulière au cours des trois dernières décennies du XX^e siècle. C'est que, cette fois, nombre des attaques venaient des personnes par lesquelles elles auraient dû être défendues et promues et qui s'en prenaient aux idéaux de rationalité, de savoir et d'émancipation eux-mêmes. Contre ces attaques, j'ai tenté de faire ma part, au fil des ans, afin de défendre les idéaux des Lumières et de rappeler le lourd tribut à payer s'ils étaient abandonnés. Les trois derniers textes réunis ici témoignent de ces efforts.

Le premier revient sur un mémorable échange entre Michel Foucault, célèbre chantre de l'antifondationalisme et du relativisme épistémologiques, et Noam Chomsky : je tiens cet échange pour paradigmatique de ce qui a opposé – et oppose toujours – une gauche irrationaliste et une gauche rationaliste et même, en ce cas précis, un anarchisme nuisible et indéfendable, d'une part, et un anarchisme défendable et souhaitable, de l'autre.

L'éducation est au cœur du projet des Lumières et le texte suivant revient justement sur sa dimension pédagogique et émancipatrice, en s'attardant à la philosophie chomskyenne de l'université.

Le livre se termine sur une proposition libertaire de démocratie participaliste, mise en avant par Stephen Shalom.

Mon seul souhait est que l'un ou l'autre de ces textes donne à quelques-uns le goût de la philosophie et contribue à convaincre qu'elle est une activité intellectuelle à la fois indispensable, utile et agréable.

Page laissée blanche intentionnellement

Première partie

Je doute, donc je suis.

Portraits de penseurs
critiques

Harry Houdini contre le spiritisme

*La véritable clé
à l'aide de laquelle je me libère, c'est mon cerveau.*

Houdini

Harry Houdini (1874-1926) est probablement le magicien le plus célèbre de tous les temps – et d'aucuns ajouteraient même, avec assurance : le plus grand magicien qui fut jamais. Je soupçonne cependant que certaines personnes se demandent à quel titre son nom figure ici, dans un chapitre consacré aux grands sceptiques.

Pourtant, les mouvements sceptiques du monde entier ne se trompent pas en saluant la remarquable contribution de Houdini à leur mouvement et, plus généralement, à la promotion de la pensée critique¹. C'est qu'en confrontant tous ces médiums et spiritistes qui attiraient en son temps une vaste audience et jouissaient d'une immense renommée, Houdini a écrit une des plus fortes et, avouons-le, une des plus amusantes et des plus fascinantes pages de l'histoire du scepticisme.

Mais, commençons par le commencement, et pour cela rendons-nous à Budapest, en Hongrie. C'est en effet là, le 24 mars 1874, que naît sous le nom d'Erik Weisz (un fonctionnaire de l'immigration américaine l'orthographiera : Ehrich Weiss) celui qui deviendra Harry Houdini. Son père est un rabbin qui part bientôt pour les États-Unis d'Amérique où sa famille le rejoint.

EHRICH WEISS DEVIENT HOUDINI

Le rabbin Mayer Samuel Weiss sert à Appleton, au Wisconsin, une petite communauté germanophone, la *Zion Reform Jewish Congregation*. La famille est très pauvre et sa situation empire encore quand le père meurt en 1892.

1. Fin 1999, le *Committee for the Scientific Investigation of Claims of the Paranormal* (CSICOP) publiait sa liste des 10 plus grands sceptiques du XX^e siècle, sélectionnés par ses membres et divers consultants. On y trouvait : James Randi; Martin Gardner; Carl Sagan; Paul Kurtz; Ray Hyman; Philip J. Klass; Isaac Asimov; Bertrand Russell; Albert Einstein; et ...Harry Houdini.

Ehrich, enfant vif et agile, noue une relation extrêmement forte avec sa mère, une relation qu'il entretiendra sa vie durant et qui en sera une des grandes passions. Une autre passion, tout aussi précoce, sera la magie. Il la partage avec son frère, Ferencz Deszo Weisz, qui sera connu sous le nom de scène Theodore Hardeen et avec qui il donne d'abord des spectacles, puis, avec celle qui deviendra son épouse en 1894, Wilhelmina Beatrice Rahner, que tout le monde appellera Bess.

Le jeune Ehrich ayant lu les mémoires de Jean-Eugène Robert Houdin (1805-1871), le fondateur de la magie moderne, il prend en son honneur le nom de scène Houdini et Harry, la forme anglaise d'Ehrich, comme prénom. Pour le moment, après avoir exercé divers métiers – dont celui d'apprenti serrurier qui lui sera très utile plus tard – il perfectionne son art.

Voilà donc Houdini au début de la vingtaine. À cette époque, il pratique une grande variété de types de magie : prestidigitation, tours de cartes, mentalisme, évasion et ainsi de suite. Il propose même des séances durant lesquelles il agit comme... spirite. C'est ainsi qu'une affiche pour un spectacle donné le 9 janvier 1898 annonce que « le grand Houdini » va donner une séance durant laquelle « les tables vont s'envoler, des instruments de musique vont flotter dans les airs tout en jouant des mélodies et des mains d'esprits pourront être vues en pleine lumière ». « Un comité d'hommes d'affaires, ajoute-t-on, sera sur place pour s'assurer que tout cela est réalisé honnêtement². »

Nous voilà en 1899, une date importante dans la vie du magicien. Cette année-là, en effet, sur les conseils d'un impresario, il décide de centrer son numéro sur les évasions. Cette décision lui vaudra bien vite la fortune et la gloire, d'autant plus que l'homme de scène a un très fort sens de la publicité et a recours à tous les moyens pour se faire connaître. Entre 1900 et 1918, Houdini est une célébrité mondiale, qui multiplie des tours qui fascinent ses contemporains et qui incarne la première version du « mythe Houdini » : il est l'homme que rien ne peut retenir et qui s'évade de tout ce par quoi on tente de l'immobiliser : menottes, boîtes, cercueils, sacs de courrier, cellules, camisoles de forces (en certains cas, suspendu d'un building par les pieds à des dizaines de mètres du sol), cordes et autres. Durant ces années, il s'évadera notam-

2. Cité par Ruth BRANDON, 1983, page 166.

ment d'un bidon de lait scellé qu'on a rempli d'eau ainsi que d'une chambre de torture aquatique de son invention.

Lorsque la mode des évasions s'étiole, Houdini renouvelle son propre mythe et donne au monde des tours qui restent, aujourd'hui encore, fascinants. Par exemple, il paraît capable de marcher au travers d'un mur ; il semble encore avaler quantité d'épingles et une ficelle puis, après avoir bu de l'eau, de ressortir de sa bouche les épingles attachées les unes aux autres. Mieux : en 1918, il fait disparaître l'éléphant Jenny en plein Hippodrome de New York !

Mais, en 1913, un terrible événement le marque à jamais : le décès de sa mère. Houdini est inconsolable et, pendant plusieurs années, il fréquente les médiums avec le fol espoir de communiquer avec sa chère maman. Car telle est bien la promesse que faisaient les spiritistes à leurs fidèles. C'est contre eux qu'Houdini va bientôt entrer en guerre et c'est dans ce combat qu'il va réinventer son mythe, cette fois en se faisant le pourfendeur du paranormal. Pour comprendre la violence du conflit qui va éclater – ainsi que ses enjeux – il nous faut raconter l'étrange histoire du mouvement spiritiste, jusqu'au moment où Houdini va s'opposer à lui.

LE MOUVEMENT SPIRITISTE

Ce mouvement est né au milieu du XIX^e siècle, aux États-Unis, et la première vague de sa popularité a été à son apogée durant les années 1860 à 1880. Sa popularité commence à décliner à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, mais le mouvement connaîtra une deuxième grande vogue durant et après la *Première Guerre mondiale*. On se l'explique aisément : cette guerre fait plus de huit millions de morts (et 6 millions d'invalides), ce terrible tribut de jeunes vies étant payé par des parents, des épouses, des fiancées et des enfants devenus orphelins. Pire : la guerre est suivie de la terrible pandémie de grippe aviaire (communément appelée « grippe espagnole »), qui fait un nombre extraordinairement élevé de victimes entre 1918 et 1919 – les estimations varient entre 20 et plus de 50 millions de morts. Le mouvement spiritiste, qui offrait le réconfort de penser que ces morts vivaient en quelque sorte toujours, sur un « autre plan », qu'il était possible de communiquer avec eux et que lors de ces communications les chers disparus venaient assurer leurs proches que tout allait bien, ce mouvement-là apparaissait à beaucoup comme la promesse tenue d'une véritable consolation.

Le mouvement avait été lancé en 1848 par les deux sœurs Fox, Margaret (ou Maggie, alors âgée de 15 ans, qui mourra en 1893) et Kate (ou Katie, alors âgée de 12 ans, qui mourra en 1892) à partir du très modeste domicile familial situé à Hydesville, New York, où elles habitaient avec leur mère. Leur histoire commence le 31 mars 1848, alors que les jeunes filles prétendent avoir découvert que si elles frappaient dans leurs mains, des coups étaient frappés en réponse à ces claquements. La nouvelle attire d'abord des amis et des voisins, curieux et bientôt fascinés, puis une foule considérable dès que l'on découvre que ces coups peuvent s'interpréter comme désignant des lettres formant des mots avec lesquels on peut dialoguer avec l'esprit frappeur !

Une véritable frénésie pour ces coups frappés s'empare alors de l'Europe et des États-Unis. Bientôt, le nombre de « médiums » se multiplie en même temps que les effets qu'ils produisent. Une place à part doit être faite aux célèbres frères Davenport, Ira Erastus (1839-1911) et William Henry (1841-1877), nés à Buffalo. On leur doit en effet l'invention du « cabinet », sorte de placard où ils sont sévèrement ligotés par des membres du public et enfermés avec divers instruments de musique. Sitôt refermées les portes du cabinet, des effets se produisent : les instruments de musique jouent, puis des mains spirites apparaissent à travers des ouvertures prévues à cette fin. Mais, si l'on ouvre les portes du cabinet, on découvre que les deux frères sont ligotés, exactement comme au début de l'expérience. Devant l'espèce de confrontation qui s'établit entre un médium, qui produit des effets extraordinaires et un public plus ou moins sceptique qui demande, selon les cas, divers degrés de contrôle des conditions dans lesquelles sont produits ces effets avant de les attribuer à des forces surnaturelles, les Frères Davenport ont trouvé le moyen de sortir presque toujours gagnants. Presque, puisque, comme tant d'autres, ils seront surpris à tricher³. D'autres passeront aux aveux, comme les sœurs Fox. En 1888, Margaret fait une percutante apparition à New York durant laquelle elle dénonce comme frauduleux le mouvement qu'elle et sa sœur ont lancé. Tout a commencé, explique-t-elle, comme une sorte de plaisanterie faite à leur mère. Les filles avaient découvert qu'elles pouvaient faire craquer leurs orteils et produire ainsi ces mystérieux coups frappés. Elle le pouvait toujours et en fit la démonstration. Les spiritistes ne tiennent évidemment aucun compte

3. Sur la prévalence de la fraude dans ces domaines, on lira P. KURTZ, « Spiritualists, Mediums and Psychics. Some Evidence of Fraud », dans P. KURTZ (éd.) 1985, p.177-224.

de ces confessions, aussitôt mises sur le compte de l'âge et de la maladie.

En attendant, peu à peu, les séances se ritualisent. Le (ou la) médium et ses clients se réunissent dans la pénombre ou dans l'obscurité la plus complète et des phénomènes étranges, attribués aux esprits, ne tardent pas à se produire : des instruments de musique se mettent à jouer seuls ; des objets flottent dans les airs ; des coups sont frappés ; des messages apparaissent spontanément sur des ardoises ; des sons étranges sont entendus ; le médium semble s'élever dans les airs ; des mains spirites apparaissent ; des objets, appelés « apports » semblent « téléportés » et sont offerts aux participants ; une étrange substance blanche appelée « ectoplasme » émerge du corps des médiums : elle paraît vivante et prend la forme de membres du corps ou de visages. En 1890 est mis sur le marché un dispositif qui permet de communiquer soi-même avec l'esprit de son choix sans l'intermédiaire d'un médium : la planche de Ouija, qui est d'ailleurs encore vendue de nos jours.

La popularité du spiritisme est telle qu'on fonde à Londres, en 1882, à l'instigation de *Fellows* du *Trinity College* de Cambridge, la première organisation vouée à l'étude scientifique des phénomènes paranormaux : la *Society for Psychical Research* (SPR). On y étudie notamment l'hypnose, la perception extrasensorielle, les phénomènes de personnalités multiples, les fantômes, les apparitions et, bien entendu, les médiums⁴.

LA DEUXIÈME VAGUE DU SPIRITISME

C'est à ce moment qu'Houdini va intervenir. Nous l'avions laissé en 1918, cinq ans après la mort de sa mère, qu'il n'a cessé de chercher passionnément à « contacter », sans succès, mais espérant toujours tomber sur le véritable médium, celui ou celle qui n'aurait pas recours à la tricherie. Ce qui n'est pas aisé, car on sait bien qu'on ne trompe évidemment pas facilement Houdini, qui connaît toutes les ficelles du métier et toutes les manières de produire des phénomènes en apparence inexplicables. Passionné non seulement de magie, mais aussi de spiritisme, il a réuni chez lui la plus importante collection au monde de

4. Elle existe toujours et se consacre aujourd'hui encore à la recherche sur les phénomènes « psychiques » ou « paranormaux ». [En ligne]. [<http://www.spr.ac.uk/>]. [Consulté le 20 septembre 2006].

documents sur ces sujets. Il a même rencontré chez lui, juste avant sa mort, Ira Davenport et appris de sa bouche les secrets de leur fameux «cabinet». Aucun des phénomènes réputés paranormaux ne lui est étranger et il est en mesure de dire comment on peut s'y prendre pour produire à peu près chacun d'entre eux.



UNE PHOTOGRAPHIE « MÉDIUMNIQUE » PRODUITE PAR HOUDINI, SUR LAQUELLE ON LE VOIT EN COMPAGNIE... D'ABRAHAM LINCOLN (1809-1865) ! LES PREMIÈRES PHOTOGRAPHIES SPIRITISTES ONT ÉTÉ PRODUITES PAR UN CERTAIN MUMLER, DE BOSTON, EN 1860. IL FUT ACCUSÉ DE FRAUDE, MAIS LA POPULARITÉ DE TELLES PHOTOGRAPHIES ÉTAIT TOUJOURS GRANDE DURANT LE PREMIER QUART DU XX^e SIÈCLE, ET CE MÊME SI ELLES SONT FACILES À PRODUIRE, SOIT PAR DOUBLE EXPOSITION SOIT PAR PRÉPARATION DES PLAQUES.

S'il désire passionnément croire, Houdini garde cependant toujours les yeux grand ouverts. Il dira à cette période de sa vie : « Il n'y a pas de sacrifice auquel je ne consentirais pour pouvoir communiquer avec ma mère. Après des années de recherche, je garde l'espoir qu'il y a une façon

de communiquer avec elle depuis cette vie-ci. [...]»⁵ Comme le dira sa biographe, «Houdini voulait terriblement être convaincu et le fait qu'il n'a pas pu l'être a été sa tragédie⁶.»

Peu à peu, il va acquérir la conviction que le mouvement est frauduleux et dès lors entrer en guerre contre lui. Ne nous cachons pas que des considérations plus terre-à-terre ne sont sans doute pas étrangères à sa décision d'entreprendre ce combat. En effet, au début des années 1920, Houdini sent parfaitement qu'il lui faudra une fois de plus se réinventer pour conserver son public, que lassent désormais les évasions et les tours plus traditionnels. Entre 1919 et 1922, le magicien s'est même lancé, sans succès, dans l'aventure du cinéma.

C'est en 1920 qu'il commence ses activités de démystificateur du spiritisme. Il s'en expliquera ainsi : «Les magiciens sont formés pour faire de la magie et c'est pourquoi ils sont capables, pendant une séance, de détecter plus rapidement que les autres témoins des gestes trompeurs qui vous échappent si vous ne connaissez pas toutes les subtilités du détournement d'attention⁷.» Bientôt, il n'hésite pas à se déguiser pour confronter incognito les médiums sur leur propre terrain. Des cornets flottent mystérieusement et semble-t-il seuls dans les airs ? La lumière revenue, on découvrira que les mains du médium sont noircies par la suie dont Houdini avait subrepticement enduit l'instrument.

Si la recherche de publicité et d'un moyen de relancer sa carrière ont certainement compté dans la décision d'Houdini de s'en prendre aux médiums, la générosité et la constance de son engagement interdisent de douter par ailleurs de sa sincérité quand il affirmait avoir la conviction de remplir une manière de devoir social et pédagogique. Témoignant devant le Congrès en 1926, il lancera, exaspéré : «En 35 ans, je n'ai jamais rencontré un seul vrai médium. Rien qu'en Amérique, des millions de dollars sont volés chaque année et le Gouvernement n'intervient pas : il considère que c'est une religion⁸.»

5. R. BRANDON, 1993, p. 234.

6. *Idem*, p. 237.

7. H. HOUDINI, 1953, page 123.

8. Témoignage d'Houdini devant le Congrès, 1926. Cité dans H. HOUDINI, 1953, p. 125.



HOUDINI DÉGUISE AFIN DE POUVOIR ASSISTER INCOGNITO À UNE SÉANCE DE SPIRITISME. HOMME DE SCÈNE DANS L'ÂME, LORSQU'IL AVAIT COMPRIS COMMENT OPÉRAIT LE MÉDIUM, IL SE LEVAIT THÉÂTRALEMENT ET DÉCLARAIT EN ENLEVANT SON DÉGUISEMENT : « JE SUIS LE GRAND HOUDINI ET JE VOUS ACCUSE D'IMPOSTURE. »

Houdini part donc en tournée de démystification et des témoignages permettent d'imaginer à quoi pouvait ressembler une soirée passée en sa compagnie.

Pour commencer, le magicien prononce un petit discours, du style :

Nous rions volontiers de ces histoires invraisemblables de sorcières en train de s'envoler à califourchon sur des balais. Mais qu'est-ce qui pourrait être plus ridicule que de croire que les morts que nous avons aimés apparaissent sous la forme d'ectoplasmes à travers les dents cariées d'un médium – ou d'une autre partie de son corps ? Pourquoi donc, si ceux qui nous sont chers veulent communiquer avec nous, ont-ils recours à des tables qui s'envolent, à des coups frappés ou à un nombre déterminé de lettres par coup frappé ? Nos morts sont-ils devenus des comptables ? Il est contraire à la morale de dévoiler des mystères légitimes. Mais, il est du devoir de tout citoyen de dévoiler les tricheries et les fraudes et parmi celles-ci, aucune n'est plus méprisante que celle de ces médiums véreux qui se servent du spiritisme pour tirer avantage de la naïveté de leurs victimes⁹.

9. Cité par THE AMAZING RANDI et B. R. SUGAR, 1976, p. 126.



CES ENFANTS SONT SUR LE POINT D'ASSISTER À UNE REPRÉSENTATION DURANT LAQUELLE HOUDINI VA LEUR DÉMONTRER QUELQUES-UNES DES MÉTHODES FRAUDULEUSES UTILISÉES PAR LES MÉDIUMS.

Il invite ensuite les médiums locaux à monter sur scène et à produire, sur le champ, n'importe quel effet qu'il serait incapable de produire à son tour par des moyens tout à fait normaux. Il brandit peut-être à ce moment des bons au porteur d'une grande valeur qu'il s'engage à remettre à tout médium qui relèverait avec succès ce défi.

Puis il entreprend de raconter de croustillantes histoires sur les médiums locaux. C'est qu'Houdini a pris le soin d'envoyer en éclaireurs, dans la ville où il se produit, certains de ses collaborateurs. Ceux-ci ont visité les médiums et obtenu d'eux des contacts avec des enfants qu'ils n'ont jamais eus, des parents qui ne sont pas encore morts et ainsi de suite. L'un de ces collaborateurs fait ces visites sous le nom de Révérend F. Raud ! « Hier après-midi, dit Houdini, pour deux dollars, le médium X a mis ma collaboratrice en contact avec son époux et son enfant décédés. Ma collaboratrice n'a jamais été mariée et n'a pas d'enfant ! »



UN DÉFI LANCÉ PAR HOUDINI.

Houdini invite ensuite quelques spectateurs à monter sur scène. Afin de recréer les conditions d'obscurité dans lesquelles se déroulent les séances, il leur fait bander les yeux. À compter de ce moment, les spectateurs dans la salle ont droit à une inoubliable performance.

Les spectateurs aux yeux bandés et le magicien prennent place autour d'une table. Deux spectateurs contrôlent les mains et les pieds d'Houdini. Pourtant, le magicien sort un pied de sa chaussure et, ses chaussettes ayant été découpées, il s'empare avec ses orteils d'une clochette qu'il fait sonner. Les spectateurs, qui voient tout, rient de bon cœur. Puis il parvient à libérer une de ses mains et soulève la table. Des instruments de musique qu'Houdini manipule se mettent à flotter

autour des participants. Nouveaux éclats de rire. C'est ensuite avec sa bouche qu'Houdini s'empare d'un cornet et en joue.

On enlève provisoirement son bandeau à l'un des participants, qui rédige en cachette une question sur une ardoise, qu'il recouvre d'une deuxième ardoise. Houdini les tient sous la table. Des bruits d'écriture sont aussitôt entendus. Houdini ressort l'ardoise : les participants y lisent, mystifiés, la réponse à la question posée par l'un d'entre eux ! Les spectateurs dans la salle ont pour leur part pu voir Houdini gratter la table pour simuler le bruissement de la craie, substituer une ardoise à celle du spectateur, qu'il a donnée à un complice qui a rédigé la réponse avant de la lui rendre pour une dernière substitution.

Pour finir, Houdini peut démontrer comment il est possible, avec de la paraffine, de fabriquer ces mains d'esprits qui se matérialisent durant les séances et comment on peut s'y prendre pour les faire apparaître.

Même Sir Arthur Conan Doyle (1858-1930), l'un des plus ardents défenseurs du spiritisme, est bien forcé d'admettre que le magicien fait œuvre utile en débusquant ainsi les faux médiums. Mais, l'écrivain, lui, reste persuadé qu'il en existe de vrais. Le plus étrange est que les deux hommes seront pendant un certain temps des amis.

L'ÉTRANGE AMITIÉ

Houdini et Sir Arthur Conan Doyle se rencontrent en 1920, durant une tournée du magicien en Angleterre. Le second avait écrit au premier pour obtenir des informations sur les frères Davenport. Houdini les lui a fournies avec plaisir, assurant sans vantardise que personne au monde ne connaît le sujet mieux que lui. Leur amitié intense et houleuse prend fin en 1924, lors de la publication par Houdini de *A Magician among the Spirits*. Elle sera aussi suivie de près par le grand public, Doyle et Houdini comptant alors parmi les personnalités les plus célèbres du monde entier.

Le créateur de Sherlock Holmes avait tôt perdu la foi dans laquelle il avait été élevé dans sa jeunesse. Il avait ensuite participé à des séances de spiritisme, mais sans être convaincu. Sa conversion date de 1916, alors qu'il dit avoir reçu d'un médium un message convaincant de son beau-frère. Doyle était alors un homme très fragile et gravement frappé par l'adversité. Sa première épouse était décédée quelques années plus tôt ;

son fils était mort en 1916, à la suite de blessures subies lors de la bataille de Somme; son beau-frère était mort à la guerre et sa mère venait de décéder. « Converti » à cette foi qui remplaçait celle de son enfance, il allait devenir le plus ardent défenseur du spiritisme.

Sa crédulité, pourtant, reste confondante. Par exemple, il était convaincu qu'Houdini lui-même possédait des pouvoirs paranormaux qu'il utilisait pour effectuer ses tours, mais qu'il refusait de l'admettre publiquement¹⁰! Pire: lors de ce qui est un des plus désolants épisodes de sa vie, en 1920, il sera convaincu que des photographies de fées prises en 1917 par deux jeunes filles, Elsie Wright et sa cousine Frances Griffiths, étaient authentiques. Il écrira même un livre en 1922 pour le proclamer (*The Coming of the Fairies*). Les jeunes filles avoueront après la mort de Doyle ce que tout le monde savait: elles avaient découpé dans un livre des images de fées et truqué les photos.

Sa deuxième épouse, Jean Doyle, pratiquait l'écriture automatique et les Houdini étant venus les visiter à Atlantic City, celle-ci donna le 17 juin 1922 une séance à l'intention d'Houdini durant laquelle la mère du magicien s'adressa à son fils. Moment intense et troublant pour lui. Mais, à tête reposée, Houdini trouva des raisons de refuser d'acquiescer que sa mère s'était adressée à lui: d'abord, le message s'ouvrait sur le tracé d'une croix, ce qui est improbable pour une épouse de rabbin; en outre, il était en rédigé en anglais, langue que sa mère ne parlait pas (« Elle l'a appris dans l'au-delà », dira Doyle, jamais déconcerté ou à court d'hypothèses *ad hoc*); la séance avait eu lieu le jour de son anniversaire et elle n'en faisait pas mention; ajoutez à cela que les tournures de phrases n'étaient pas celles de sa mère, mais celles de Jean et l'on comprend la conclusion à laquelle arriva Houdini, conclusion qu'il ne cachera pas. Cela marqua le début de la désintégration de son amitié avec Doyle.

Houdini avait pourtant tenté de convaincre Doyle que des moyens ordinaires permettaient de produire les phénomènes extraordinaires produits par les médiums. En voici un exemple, authentique.

10. Cette sophistiquée stratégie argumentative est commune. Sur francom.esoterisme, on peut par exemple lire ce passage, daté du 15 juin 2004: « Les membres des sceptiques du Québec ne sont que des pions utilisés pour identifier QUI parmi la population possède des capacités psychiques pouvant être utiles à nos voisins du Sud. » Orthographe rétablie.



HARRY HOUDINI ET SIR ARTHUR CONAN DOYLE.

Houdini montre à Doyle et à ses amis un tableau d'ardoise ordinaire, qu'il les laisse examiner à leur guise. Aux deux coins supérieurs du tableau, des trous ont été percés par lesquels de longues cordes sont insérées et nouées. À l'autre extrémité de ces cordes se trouvent des crochets. Houdini montre également aux participants quatre petites billes de liège, une bouteille d'encre blanche ainsi qu'une cuillère. Il demande ensuite à Doyle de suspendre le tableau à l'aide des cordes et des crochets, n'importe où dans la pièce, de telle sorte qu'il soit bien à la vue de tous. Cela fait, il l'invite à examiner les billes de liège et, afin de s'assurer qu'elles ne sont pas truquées, d'en choisir une et de la couper en deux à l'aide de son propre couteau. Ce qui est fait. Doyle choisit ensuite une autre bille qui est déposée avec la cuillère dans la bouteille d'encre où on l'imbibe en la retournant avant de l'y laisser. À ce moment, Houdini invite Doyle à sortir de la salle, à marcher dans la direction de son choix et aussi loin qu'il le souhaite et d'écrire sur un papier qu'il lui remet et à l'aide de son propre stylo, les mots qu'il voudra ; puis de revenir dans la salle avec ce papier dans sa poche.

Une fois cela fait, Houdini invite Doyle à sortir à l'aide de la cuillère la bille de liège de l'encrier puis de la faire toucher le côté gauche du

tableau et de la lâcher. Ce qui se produit alors semble absolument inconcevable. La bille semble d'abord attirée par le tableau et s'y fixe, toute seule. Puis elle se met à bouger tout doucement, toujours toute seule, laissant une trace blanche qui compose des lettres. Quand elle s'immobilise, on peut lire : « *Mene, mene, tekel upharsin*¹¹ », qui sont, très précisément, les mots qu'avait écrits Conan Doyle!

La solution de ce mystère a été révélée des années plus tard par un biographe d'Houdini¹². Doyle, qui a souvent raconté l'histoire, a oublié un petit détail, qui lui paraissait sans doute insignifiant : à son retour, Houdini lui a demandé de voir le papier, pour s'assurer qu'il était bien plié. Bien entendu, il ne l'a pas ouvert. Mais il lui a substitué un autre papier plié, vide, qu'il a rendu à Doyle. Il a ensuite lu le message et durant la conversation qu'il a eue avec ses spectateurs et le discours qu'il a tenu devant eux il l'a révélé à un complice, au moyen d'un code secret. Par une ouverture secrète dans un mur et d'un angle où son geste était invisible, ce complice a pu faire passer une baguette extensible contenant un aimant qui a rejoint l'arrière du tableau. La bille de liège choisie par Doyle avait fait l'objet d'une substitution et celle qui était dans l'encre avait un centre de métal.

LA CONFRONTATION AVEC MARGERY

Le dernier grand épisode du combat d'Houdini contre les médiums aura lieu en 1924. Il sera épique et l'opposera à Mina Stinson Crandon (1884-1941), alias Margery, la très jeune épouse du prospère Docteur Le Roi Goddard Crandon, de Boston.

Fin 1922, la revue *Scientific American*, profitant de la vogue du spiritisme, avait annoncé qu'elle remettrait un prix de 2 500 \$ à quiconque produirait une photographie spirite authentique et un autre prix, toujours de 2 500 \$, à quiconque produirait un phénomène authentique durant une séance.

Un comité pour juger des candidatures a été formé. On y trouve William McDougall, professeur de psychologie à Harvard; Walter Franklin Prince, psychologue et ministre du culte, qui s'intéresse aux phénomènes psychiques; Hereward Carrington, bien connu pour ses

11. « Compté, compté, pesé, et divisé », *Ancient Testament, Les Prophètes, Daniel*, 5- 25.

12. Elle est rapportée dans M. POLIDORO, 2001, p. 76-78.

publications sur l'occulte ; Daniel Comstock, qui a mis au point le film Technicolor ; et Houdini. Mais les postulants testés échouent tous lamentablement. Puis, en novembre 1923, le docteur Crandon écrit à la revue pour soumettre la candidature de son épouse. Elle produit de si remarquables effets que le comité, qui la rencontre en l'absence d'Houdini, laisse entendre dans le numéro de juillet 1924 de *Scientific American* être sur le point de lui décerner un prix. Précisons qu'un observateur s'est alors ajouté au comité : Malcolm Bird, mathématicien, éditeur associé de la revue et convaincu que certains des phénomènes spiritistes se produisent sans fraude. Il écrira plus tard un livre pour défendre Margery¹³.

À la lecture de cet article, Houdini, qu'on a écarté des tests, ne décolère pas et se précipite à Boston. Il découvre d'abord que les membres du Comité ont logé et mangé chez les Crandon, parfois durant des semaines et que le docteur Crandon et Bird sont les contrôleurs de la médium durant les séances. Il s'insurge. Une séance a lieu le 23 juillet et il est l'un des deux contrôleurs. Une boîte contenant une cloche que l'on peut faire sonner en activant une pédale est déposée entre lui et Margery. Il lui tient la main et appuie son mollet contre le sien. L'obscurité est faite. La cloche sonne bien vite, activée, nous est-il demandé de croire, par l'esprit que contacte Margery, son propre frère Walter, mort neuf ans plus tôt.

Pourtant, Houdini n'est pas convaincu et, en sortant de chez les Crandon, il expliquera pourquoi aux membres du comité. Toute la journée, il a porté sur son mollet un élastique serré très fort qu'il a retiré juste avant la séance. La chair était devenue très sensible et il a ainsi pu ressentir chacun des mouvements de Margery, qui se déplaçait en douceur pour aller appuyer sur la pédale !

D'autres séances ont lieu et la confrontation entre Houdini et Margery prend des proportions épiques. Ce dernier avouera n'avoir jamais rencontré de médium aussi habile. Durant les séances, la voix de Walter se fait entendre, des objets sont projetés et la cloche sonne. Houdini démonte un à un les trucs de Margery. Au sommet de leur confrontation, il l'enfermera dans une boîte de sa conception. La rencontre entre le magicien et la médium connaîtra mille péripéties,

13. Malcolm BIRD, *Margery, the Medium*, John Hamilton, Boston, 1926.

trop complexes pour être résumées ici. Elle s'achèvera en accusations réciproques de fraude, mais le prix ne sera pas remis à Margery. Houdini publiera une brochure pour expliquer les trucs de la médium. Mais il sera dans cette aventure enfermé dans le « dilemme du démystificateur », qui est de ne jamais logiquement pouvoir prouver de proposition négative comme : il n'y a pas d'effet paranormal ; il n'y a pas de survie après la mort ; et ainsi de suite.

Il n'aura pas la satisfaction d'assister à la chute de Margery. Des années plus tard celle-ci produisait un effet extraordinaire : durant les séances, des empreintes digitales s'inscrivaient mystérieusement sur de la cire de dentiste. Elles étaient présumées être celles de Walter, ce qui était évidemment impossible à prouver. En tous les cas, ce n'étaient les empreintes d'aucune des personnes présentes. On finit cependant par découvrir qu'elles étaient celles... de son dentiste.

PENSÉE CRITIQUE ET PHÉNOMÈNES PARANORMAUX

Devant l'histoire du spiritisme, une question se pose inmanquablement : comment des gens qui possèdent à l'évidence la capacité de penser de manière critique ont-ils pu succomber aux mirages spiritistes ? Question incontournable, puisque ce sont en certains cas des personnalités brillantes, éduquées et capables d'un travail intellectuel important et créateur qui ont chanté les mérites du spiritisme. Qu'on en juge en consultant cette liste de quelques éminents supporters : William James (1842-1910), le grand philosophe et psychologue américain ; Sir Alfred Arthur Wallace (1823-1913), le codécouvreur, avec Charles Darwin (1809-1882) de la théorie de l'évolution par sélection naturelle – en plus du spiritisme, il a défendu la phrénologie ; Sir William Crookes (1832-1919), un des plus éminents scientifiques du XIX^e siècle ; Sir Oliver Lodge (1851-1940), physicien ayant contribué au développement de la télégraphie sans fil ; Sir William Barrett (1844-1925), professeur de physique au *Royal College of Science* de Dublin, qui sera parmi les fondateurs de l'*American* et de la *British Society for Psychical Research* ; Charles Richet, (1850-1935), professeur au Collège de France et Prix Nobel de médecine en 1913 ; et de nombreux autres, sans oublier, bien entendu, Sir Arthur Conan Doyle lui-même, qui était, rappelons-le, médecin avant d'être écrivain et d'inventer ce paragon de rationalité qu'est Sherlock Holmes.

Comment donc comprendre l'absence de pensée critique de ces personnes devant les médiums ? Le sujet est complexe et il y a sans doute plusieurs explications à prendre en considération. Dans des travaux dont il a proposé une synthèse dans un article paru dans *Skeptical Inquirer*¹⁴, D. Alan Bensley suggère pour sa part que penser de manière critique demande non seulement la maîtrise de certaines habiletés, mais aussi la volonté de les mettre en œuvre. Cette distinction conceptuelle permet de concevoir comment, pour toutes sortes de raisons elles-mêmes complexes, des individus peuvent fort bien, dans certaines circonstances, ne pas utiliser leurs habiletés.



LA FAMEUSE « BOÎTE DE MARGERY ». HOUDINI MONTRE ICI COMMENT LA MÉDIUM AURAIT PU S'Y PRENDRE POUR PRODUIRE UN DE SES EFFETS.

14. Alan D. BENSLEY, « Why great thinkers sometimes fail to think critically », *Skeptical Inquirer*, juillet/août 2006, p. 47-52.

LA MORT D'HOUDINI

À l'automne 1926, Houdini est à Montréal. Le 8 octobre, il y a donné un spectacle au *Princess Theatre*. Le lendemain, il a présenté à l'Université McGill une conférence sur son travail de démystificateur. Le 22, Joselyn Gordon Whitehead, un étudiant de l'université McGill, lui rend visite dans sa loge au *Princess Theatre*.

Houdini pouvait, et l'avait répété durant sa conférence, recevoir sur le ventre des coups de poing de n'importe qui – à condition de se préparer à les recevoir. Whitehead lui demande si cela est vrai. Houdini, qui est en train de lire son courrier répond distraitement que oui. L'étudiant s'élance et assène quelques coups au ventre d'Houdini, qui n'a pas eu le temps de se préparer. Le magicien ressent une grande douleur, qu'il croit musculaire. Il souffre en fait d'une rupture de l'appendice, qu'il tardera à soigner et qui dégénérera. C'est ce qui l'emportera.

Il est mort, confiera son épouse, en parlant de Robert Ingersoll – un auteur et conférencier qui a consacré sa vie à défendre l'agnosticisme et la libre-pensée et qui était un de ses héros. C'était le jour de l'Halloween, le 31 octobre 1926. Houdini avait 52 ans.

Il avait convenu d'un code avec son épouse, un code qu'il utiliserait pour communiquer avec elle et qui lui permettrait de détecter les charlatans parmi les médiums qui prétendraient la mettre en contact avec son époux décédé. Après des années d'échec des médiums, l'un d'eux donna effectivement le bon code: d'abord stupéfaite, Bess se souvint qu'à cette date le secret avait été éventé.

À chaque anniversaire de sa mort, Bess et des amis tentèrent de leur côté d'entrer en contact avec Houdini. Le 31 octobre 1936 eut lieu la dernière tentative et Bess mit alors fin à l'expérience, convaincue que son époux ne la contacterait pas. «C'est fini, dit-elle. Bonne nuit Harry.»

Le mouvement sceptique doit énormément à Houdini. Il est cependant bien triste de constater qu'il trouverait aujourd'hui encore de quoi occuper tout son temps, s'il pouvait reprendre son travail là où il l'avait laissé. Les spiritistes contemporains ont certes changé de nom et s'appellent désormais des «*channelers*» (les *channels* seraient des canaux de communication – avec les morts, bien entendu) ou des «*clairaudients*», mais ils font essentiellement les mêmes promesses à leurs innocentes et

fragiles victimes qu'ils bernent d'aussi affligeante manière. Fort heureusement, d'autres, comme Randi ou Penn et Teller, ont repris le flambeau.

RÉFÉRENCES

Ouvrages d'Houdini

Sauf erreur, Houdini a publié neuf livres, dont deux privément. Les trois suivants ont directement rapport avec le sujet de cet article.

HOUDINI, *A Magician Among the Spirits*, Harper and Row, New York and London, 1924.

HOUDINI, *Miracle Mongers and Their Methods: A Complete Exposé*, E.P. Dutton & Company, New York, 1920.

HOUDINI, *Houdini exposes the Tricks Used by the Boston Medium «Margery»*, Adam Press, New York, 1924.

Devenue introuvable, cette brochure semble en totalité reprise dans :

HOUDINI, *Houdini on Magic*, Édité par Walter B. GIBSON et Morris N. YOUNG, Dover Publications, New York, 1953, p. 134-161. L'ouvrage compte quelques autres pages (p.120-133) qui seront utiles aux personnes qui voudraient connaître quelques-uns des trucs utilisés par les médiums.

Ouvrages sur Houdini

BRANDON, Ruth, *The Life and Many Deaths of Harry Houdini*, Pan Books, Basingstoke and Oxford, 2001.

CANNELL, J.C., *The Secrets of Houdini* (1931), réédition, Dover, New York, 1973.

KALUSH, William et Larry SLOMAN, *The Secret Life of Houdini: The Making of America's First Superhero*, Atria, New York, 2006.

MILBOURNE, Christopher, *Houdini. The Untold Story*, Thomas Y. Crowell Company, New York, 1969.

POLIDORO, Massimo, *Final Séance. The Strange Friendship between Houdini and Conan Doyle*, Prometheus Books, New York, 2001.

THE AMAZING RANDI et B.R.SUGAR, *Presenting Houdini. His Life and Art. The World's Most Mystifying Magician, Greatest Jailbreaking Escape Artist, Debunker of False Spiritualists*, Grosset and Dunlap, New York, 1976.

Ouvrages sur le spiritisme

BRANDON, Ruth, *The Spiritualists. The Passion for the Occult in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Random House, New York, 1983.

DOYLE, A. Conan, *On the Edge of the Unknown*, London, 1930.

KURTZ, Paul, (Éditeur), *A Skeptic's Handbook of Parapsychology*, Prometheus Books, New York, 1985.

Page laissée blanche intentionnellement

Bertrand Russell, le sceptique passionné

Bertrand Russell, né le 18 mai 1872 à Trelleck (Wales), est mort, presque centenaire, le 2 février 1970.

Logicien, philosophe, réformateur social, pédagogue et libre-penseur, il a fait paraître quelque 70 ouvrages et des milliers d'articles, en plus d'avoir été au premier rang de multiples combats sociaux et politiques d'avant-garde.

Il est évidemment impossible de couvrir en quelques pages, même sommairement, une œuvre et une vie d'une telle richesse. Et c'est pourquoi, dans le texte qui suit, je propose plutôt, modestement, trois éléments.

D'abord, un survol de la vie de Russell, qui me donnera l'occasion d'évoquer quelques-unes de ses contributions aux idées du XX^e siècle et quelques aspects de son militantisme.

Je m'attarderai ensuite à la conception de la pensée critique et du scepticisme qu'il a défendue. Comme on le verra, Russell, qui s'est résolument engagé en faveur de nombreuses causes et a passionnément cherché la vérité, était aussi doté d'une conscience aiguë des limites de notre savoir : en ce sens, il mérite pleinement l'épithète de « sceptique passionné » que lui a donnée un de ses biographes¹.

Je terminerai ce texte en suggérant dix titres qui me semblent incontournables pour commencer à explorer le « continent Russell ».

UNE VIE, TROIS PASSIONS

*Trois passions, simples mais extraordinairement fortes, ont gouverné ma vie : la recherche passionnée de l'amour, la quête du savoir et une douloureuse pitié devant la souffrance de l'humanité*².

B. Russell, *Autobiographie*.

1. A. WOOD, *Bertrand Russell. Le sceptique passionné*, Bibliothèque Scientifique, Payot, Paris, 1965.

2. Exergue de : *The Autobiography of Bertrand Russell*, Routledge, London, 1998. Sauf indication contraire tous les textes de Bertrand Russell cités ici renvoient à une édition en langue anglaise et ont été traduits par l'auteur du présent ouvrage.

Bertrand Arthur William Russell est né au sein d'une famille appartenant, tant par son père que par sa mère, à la haute et ancienne noblesse britannique. Il héritera d'ailleurs, à la mort de son frère aîné, Frank, du titre de Lord. Ses parents étaient des libres-penseurs et John Stuart Mill était le parrain (« en un sens non religieux du terme ») du petit Bertrand.

Orphelins très jeunes, les deux enfants sont adoptés par leurs très conventionnels grands-parents paternels, et ce, à l'encontre des désirs exprimés par leurs parents dans leurs testaments. Son grand-père étant mort peu après son arrivée et son frère ayant été placé dans un pensionnat, Bertrand sera élevé seul, surtout par sa grand-mère.

LA DÉCOUVERTE DES MATHÉMATIQUES

C'est à la maison qu'il reçoit son éducation, le plus souvent par des tuteurs. À l'été 1883, c'est toutefois Frank qui entreprend d'initier son cadet à la géométrie. Le petit Bertrand se découvre à cette occasion une brûlante passion pour les mathématiques et il décrira cette expérience comme « un des grands événements de ma vie, aussi éblouissant qu'un premier amour. Je n'aurais jamais pu imaginer qu'il pût y avoir au monde quoi que ce soit d'aussi délicieux³ ». Certaines des questions relatives aux fondements des mathématiques sur lesquelles il va tant travailler par la suite commencent à surgir à cette occasion. Il racontera :

[Mon bonheur] n'était pas sans mélange. On m'avait assuré qu'Euclide prouvait des choses et je fus attristé de constater qu'il commençait par des axiomes. Au début, je refusai de les admettre, à moins que mon frère ne me donne des raisons de le faire. Mais, il me dit : « Si tu ne les acceptes pas, nous ne pourrons pas continuer. » Comme je désirais poursuivre, je les acceptai provisoirement. Mais le doute que je ressentis à ce moment quant aux prémisses des mathématiques resta en moi et détermina mon travail ultérieur⁴.

À compter de l'âge de 14 ans, Russell commence à remettre en question la foi religieuse dans laquelle il est élevé. Tour à tour, il abandonne les doctrines théologiques du libre arbitre, de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu – la lecture de l'autobiographie de son « parrain » lui sera précieuse dans la critique puis dans l'abandon de ces

3. *The Autobiography of Bertrand Russell*, p. 30-31.

4. *Idem.*, p. 31.

dogmes. Ce sont là les prémisses de la forte critique rationaliste de la religion et de l'agnosticisme pour lesquels Russell sera bien connu des années plus tard, alors qu'il signera sur le sujet des passages à l'humour féroce et qui feront les délices des anthologistes. En voici trois :

Mon point de vue sur la religion est le même que celui de Lucrèce. Je la tiens pour une maladie née de la peur et pour une indicible source de misère pour l'espèce humaine. Je ne peux cependant nier qu'elle a contribué à la civilisation. Elle a aidé, il y a longtemps, à établir le calendrier et elle a amené les prêtres égyptiens à rapporter les éclipses avec tant de soins qu'ils devinrent capables de les prédire. Je suis disposé à reconnaître ces deux contributions : mais je n'en connais pas d'autres⁵.

Si mon souvenir est bon, il n'y a pas dans les Évangiles un seul mot qui vante les vertus de l'intelligence ; sur ce sujet, plus encore que sur bien d'autres, les ministres du culte restent fidèles à l'enseignement des Évangiles⁶.

On dit souvent que c'est un grand mal de s'attaquer aux religions parce que la religion rend l'homme vertueux. C'est ce que l'on dit ; je ne l'ai jamais observé⁷.

En octobre 1890, Russell entre au *Trinity College* de Cambridge où, trois ans durant, il étudie les mathématiques. La vie intellectuelle qu'il y découvre l'enchanté et permet à la sienne de s'épanouir. Cependant, les importants et récents travaux menés par des mathématiciens continentaux et qui ont permis de donner rigueur et cohérence au calcul et à l'analyse, n'ont toujours pas atteint la Grande-Bretagne. L'exigeant Russell, lui dont toute la vie intellectuelle est une recherche d'un véritable savoir et qui pensait le trouver dans les mathématiques plus que partout ailleurs, est amèrement déçu de celles qu'on lui enseigne. Il se tourne alors vers la philosophie ; il est un moment séduit par l'idéalisme hégélien, mais s'en éloigne bien vite.

5. Bertrand RUSSELL, « Has religion made useful contributions to civilization? », dans *Russell on Religion*, Routledge, London, 1999, p. 169.

6. Bertrand RUSSELL, *Education and the Social Order*, Routledge, London, 1988, p.73.

7. Bertrand RUSSELL, « Why I am not a Christian », dans *Russell on Religion*, Routledge, London, 1999, p. 88.

LE LOGICISME

Sa passion pour les mathématiques va renaître au tournant du siècle, tout particulièrement en juillet 1900, alors que Russell se rend à Paris pour prendre part au *Congrès International de Philosophie*. C'est un point tournant de sa vie intellectuelle, notamment parce qu'il y fait la rencontre du mathématicien italien Giuseppe Peano (1858-1932) et prend connaissance de ses travaux⁸.

Peu après, pris d'une fièvre créatrice intense, Russell avance le programme de fondements des mathématiques appelé logiciste (dans *Principles of Mathematics*, 1903) ; puis, en collaboration avec son ancien professeur et ami A.N. Whitehead, il entreprend de le réaliser dans le détail dans le monumental *Principia Mathematica* – trois lourds tomes sur lesquels les deux hommes travaillent durant une décennie et qui paraissent entre 1910 et 1913. Ce programme logiciste ambitionne de montrer que « toutes les mathématiques pures peuvent être déduites de prémisses purement logiques et en n'utilisant que des concepts que l'on peut définir en termes de logique⁹ ». En termes simples – et quelque peu imprécis – voilà comment Russell et Whitehead procèdent.

Les notions nécessaires à la définition des concepts des mathématiques sont, outre le concept d'identité ($a=b$), des propositions (disons p et q), sur lesquelles on définit des opérations, ainsi que des symboles permettant d'analyser leur structure interne.

Les opérations sont les suivantes :

La négation de p : $\neg p$

La disjonction (p ou q) : $p \vee q$

La conjonction (p et q) : $p \wedge q$

L'implication (si p , alors q) : $p \rightarrow q$

Les notions permettant l'analyse des propositions sont :

Fx (lu : x est F), qui est une expression fonctionnelle où x est une variable et F un prédicat.

$\forall x$ (lu : pour tout x), qui est un quantificateur universel.

8. Russell sera notamment frappé par ce que l'on appelle aujourd'hui l'axiomatique de Peano. Elle permet de définir formellement l'ensemble des entiers naturels, à partir de seulement trois notions (zéro, nombre, successeur) et de cinq axiomes.

9. *My philosophical Development*, Allen & Unwin, London, 1959, p. 74.

$\exists x$ (lu : il existe au moins un x), qui est un quantificateur existentiel.

La première tâche des auteurs sera de définir les entiers naturels à l'aide de termes logiques, ce qu'ils accomplissent avec la notion de classe ; puis de montrer que les autres concepts des mathématiques ainsi que les théorèmes mathématiques peuvent être construits à partir d'eux et des principes logiques. La tâche est herculéenne. Mais, il y a plus grave, puisque Russell découvre bientôt un terrible paradoxe, qui porte aujourd'hui son nom, et qui laisse présager le pire pour le programme logiciste puisqu'il concerne la notion de classe. En voici un exposé non technique.

Certaines classes ont la propriété d'être membres d'elles-mêmes ; d'autres ne l'ont pas. Par exemple, la classe de toutes les idées est une idée tandis que la classe de toutes les tables n'est pas une table. Que dira-t-on alors de la classe de toutes les classes qui ne sont pas membres d'elles-mêmes ? Je vous laisse vous amuser à y réfléchir. Plus simplement, imaginons une librairie qui décide de faire le catalogue C de tous les catalogues qui ne sont pas catalogués. C doit-il y figurer ? Russell proposera diverses solutions techniques à ce paradoxe – en particulier la théorie des types et la théorie des types ramifiés.

LA THÉORIE DES DESCRIPTIONS

Les techniques et les méthodes que Russell a déployées dans sa défense du logicisme vont se répercuter sur son travail en philosophie, où il privilégiera également l'analyse logique. La célèbre « théorie des descriptions », qu'il expose dans un article paru en 1905¹⁰, est un bon exemple de ce qu'il propose et elle est généralement reconnue comme le paradigme de la philosophie analytique du XX^e siècle.

En termes très simples, disons que Russell montre que nous sommes leurrés par le langage quand nous imaginons qu'il doit y avoir un référent à tout nom d'une phrase descriptive. Cette conviction, erronée, conduit à des absurdités manifestes dans le cas de propositions comme : « L'actuel roi de France est chauve. » La France n'est pas une monarchie et n'a donc pas de roi. La proposition est-elle fausse ? Si on le dit, alors,

10. B. RUSSELL, « On denoting », *Mind*, New Series : XIV, 1905, p. 479-493. Reproduit dans *Logic and Knowledge*, Routledge, London, 1988, p. 41-56.

en vertu de la loi du tiers exclu, sa négation – l'actuel roi de France n'est pas chauve – devrait être vraie : ce qui ne semble pas avoir de sens. La solution de Russell est habile et met en œuvre la logique et l'analyse. Si l'on convient de désigner par R le prédicat « actuel roi de France » et par C « être chauve », la proposition : « L'actuel roi de France est chauve » sera réécrite de la manière suivante :

Il existe un x tel que Rx ;

Pour tout y, si Ry, alors $y=x$;

Cx.

Ce qui se notera comme suit en logique formelle :

$\exists x [(Rx \wedge \forall y (Ry \rightarrow y=x)) \wedge Cx]$

L'IMPACT DE LA PREMIÈRE GUERRE MONDIALE

Ma vie, dira Russell a été « radicalement scindée en deux par la Première Guerre mondiale », laquelle l'a « amené à abandonner bien des préjugés et forcé à reconsidérer bon nombre de questions fondamentales¹¹ ». Il dira même : « Cerné par une souffrance si immense, je trouvais minuscules et vaines toutes ces pensées de haut vol que j'avais entretenues à propos du monde abstrait des idées¹². »

Terrifié par l'arrivée d'une guerre qu'il sait être absurde, horrifié par l'enthousiasme martial avec lequel nombre de ses contemporains l'accueillent, Russell se lancera passionnément dans l'activisme politique.

Son pacifisme lui vaut d'abord, en 1916, d'être démis de ses fonctions à *Trinity College*, où il enseignait ; puis, en 1918, il écope d'une peine de prison de six mois.

C'est durant la guerre qu'il publiera un de ses plus importants livres de théorie politique : *Principles of Social Reconstruction* (1916). Il y déploie notamment, d'une part des positions autogestionnaires, proches de celles des partisans du *Guild Socialism* anglo-saxon et de l'anarcho-syndicalisme et d'autre part, un idéal de gouvernement mondial.

11. « Experiences of a pacifist in the First World War », dans *Portraits from Memory and Other Essays*, Simon and Schuster, New York, 1956, p. 26.

12. Bertrand, RUSSELL, « The retreat from Pythagoras », dans *The Basic Writings of Bertrand Russell, 1903-1959*, Allen and Unwin, London, 1961, p. 255.

Russell restera toute sa vie, pour l'essentiel, fidèle à ces idéaux et à l'immense espoir qu'ils portent, un espoir que dans *Political Ideals*, paru en 1917, il formulait ainsi : « [...] nous pourrions, en 20 ans, abolir la pauvreté extrême, mettre un terme à la moitié des maladies du monde, à l'esclavage économique qui enchaîne les neuf dixièmes de la population ; nous pourrions emplir le monde de beauté et de joie et faire advenir le règne de la paix universelle¹³. »

Notons que Russell proposera et appuiera, tout au long de sa vie, un large éventail de réformes politiques compatibles avec ses idéaux : égalité de revenu ; revenu de citoyenneté ; vote des femmes (il est candidat des suffragettes en 1907) ; abolition de l'héritage ; et de nombreuses autres.

À la sortie de la guerre, Russell est un intellectuel mondialement connu et une figure très en vue de la gauche. Il est alors invité par le gouvernement de l'URSS à visiter la nouvelle Russie bolchevique, qui s'attend à ce qu'il lui décerne un brevet de satisfaction. Russell revient cependant fortement désenchanté de sa visite et porte sur l'URSS un jugement sévère qu'il expose sans complaisance dans *Théorie et pratique du bolchevisme*.

Russell passe ensuite un an en Chine, pays pour lequel il développe une immense affection. Malade, il passe près d'y mourir et écrira plus tard à propos de cet épisode :

On me dira par la suite que [si j'étais mort en Chine] les Chinois projetaient de m'enterrer près d'un lac et de construire un autel à ma mémoire. J'ai un certain regret que cela ne se soit pas produit : j'aurais pu devenir un dieu, ce qui est du dernier chic pour un athée¹⁴ !

D'UNE GUERRE À L'AUTRE

En 1921, il contracte un deuxième mariage avec Dora Black. Ils ont deux enfants et Russell s'intéresse alors d'assez près à l'éducation pour ouvrir une école où ceux-ci sont scolarisés avec d'autres enfants. L'école est essentiellement animée par Dora, Russell étant à cette époque quasi continuellement en tournée ou à écrire des livres qui assurent à l'établissement les revenus indispensables à sa survie. L'éventail des

13. Bertrand RUSSELL, *Political Ideals*, Unwin Books, London, 1917, p. 25.

14. *The Autobiography of Bertrand Russell*, p. 364-365.

sujets qu'il aborde dans ces ouvrages est immense : la Russie, la Chine, la relativité, les atomes, le mariage, la sexualité, la morale, l'éducation, le bonheur, le politique, les relations internationales, le pouvoir, la paresse et j'en passe.

À l'aube de la Deuxième Guerre mondiale, Russell, qui s'est marié pour une troisième fois en 1936¹⁵ et a un nouvel enfant, renoue avec la vie universitaire et une certaine stabilité matérielle. Il se trouve aux États-Unis quand la Guerre éclate (notons que le pacifiste de 1914 est cette fois en faveur de la guerre contre les Nazis) et occupe un poste à la *University of California in Los Angeles* (UCLA). Ayant accepté un poste de professeur de philosophie au *City College of New York* (CCNY), il s'apprête à partir pour cette ville quand, encouragée par l'Évêque Manning de New York, une mère de famille conteste l'attribution du poste à Russell. Les positions libérales de Russell sur le mariage et la sexualité pèsent lourd dans cette affaire. L'avocat qui plaide contre lui est Maître Joseph Goldstein, et lors du procès qui s'ensuit il décrira Russell par ces mots restés célèbres – en partie parce que le philosophe les répétera souvent avec jubilation : « [...] un homme lubrique, grivois, libidineux, lascif, vénéneux, érotomane, aphrodisiaque, athée, irrévérencieux, étroit d'esprit, bigot et menteur¹⁶ ». Le jugement est rendu le 30 mars : la nomination est décrite comme « une insulte à la population de New York » et sa révocation est ordonnée.

Russell se retrouve donc avec sa famille en pays étranger, ne pouvant revenir chez lui et sans emploi. C'est alors qu'un millionnaire américain, Albert Barnes, le tire d'affaire en l'embauchant comme conférencier pour sa Fondation, à Philadelphie. Leur union se terminera mal, mais elle permettra à Russell d'écrire son immensément populaire *History of Western Philosophy*, qui le mettra à l'abri du besoin.

LE MILITANTISME DES DERNIÈRES ANNÉES

Revenu en Angleterre en 1944, Russell enseigne au *Trinity College* et rédige son dernier grand ouvrage de philosophie : *Human Knowledge*

15. Russell et Dora Black ont divorcé en 1935; il épouse Patricia Helen Spence en 1936 et ils divorcent en 1952; Russell se maria pour la quatrième et dernière fois en 1952, à Edith Finch.

16. Thom WEIDLICH, *Appointment Denied: the Inquisition of Bertrand Russell*, Prometheus Books, Amherst, N.Y., 2000, p. 109.

(1948). En 1950, il obtient le Prix Nobel de littérature décerné « en reconnaissance de ses écrits variés et importants par lesquels il s'est fait le champion des idéaux humanistes et de la liberté de penser¹⁷ ».

Au début des années cinquante, Russell se marie pour la quatrième et dernière fois. Il continue d'écrire énormément durant cette décennie, qui voit en outre s'accroître son engagement pacifiste et son combat contre la Guerre Froide et l'éventualité d'une guerre nucléaire. Dans une de ces formules choc dont il n'a jamais perdu le secret, il dira : « Ou l'humanité met fin à la guerre, ou la guerre met fin à l'humanité. »

En juillet 1955, est rendu public le célèbre *Manifeste Russell-Einstein* sur les périls de l'arme atomique. Un congrès demandé par ce manifeste sera financé par le philanthrope Cyrus S. Eaton et tenu en juillet 1957 à Pugwash, en Nouvelle-Écosse, lieu de naissance des *Pugwash Conferences on Science and World Affairs*. En 1995, le Prix Nobel de la Paix sera remis conjointement au Dr Joseph Rotblat, un des onze signataires du manifeste de 1955, et aux *Pugwash Conferences*.

En 1958, Russell participe à la fondation de la *Campaign for Nuclear Disarmament*, puis du *Committee of 100*. En 1961, à l'âge vénérable de 89 ans, il est brièvement incarcéré pour sa participation à un mouvement de désobéissance civile contre la prolifération nucléaire. Son militantisme ne faiblit pas et il est généralement reconnu que ses interventions auprès de Kroutchev et de Kennedy, en octobre 1962, ont joué un rôle important dans la résolution de la crise des missiles de Cuba.

À compter du début des années soixante et jusqu'à la fin de sa vie, Russell sera un féroce et infatigable critique de la politique étrangère des États-Unis et en particulier de l'invasion américaine du Vietnam. Le passage suivant de l'*Appel à la conscience des Américains* du 18 juin 1966 donne le ton des interventions des dernières années :

Du Vietnam à la République Dominicaine, du Moyen-Orient au Congo, les intérêts économiques de quelques corporations liées à l'industrie des armes et à l'armée elle-même définissent comment les Américains vivent leurs vies ; et c'est sur leur ordre que les États-Unis envahissent et oppriment des peuples affamés et sans défense¹⁸.

17. Louise S. SHERBY (Éd.), *Who's Who of Nobel Prize Winners, 1901-2000*, Greenwood Publishing Group, Westport, 2001, p. 84.

18. Bertrand RUSSELL, *War Crimes in Vietnam*, MR Press, New York, p. 120.

En 1967, et ce sera un de ses tout derniers gestes, Russell créera un tribunal international pour juger les actes des États-Unis au Vietnam et le complexe militaro-industriel qui en profite: ce tribunal, qui se réunit à Stockholm et Copenhague est communément connu sous le nom de Tribunal Russell. Il condamnera les États-Unis pour crimes de guerre.

Le dernier texte de Russell est rédigé deux jours avant sa mort et il porte sur la crise au Moyen-Orient.

Bertrand Russell meurt le 3 février 1970, à l'âge de 97 ans.

Mais venons-en à présent aux idées de Russell sur le scepticisme.

RUSSELL ET LA PENSÉE CRITIQUE

Je désire soumettre à l'examen bienveillant du lecteur une doctrine qui, je le crains, va paraître terriblement paradoxale et subversive. La doctrine en question est celle-ci : il n'est pas désirable d'admettre une proposition quand il n'y a aucune raison de supposer qu'elle est vraie. Je dois reconnaître, bien entendu, que si une telle opinion devenait commune, elle transformerait complètement notre vie sociale et notre système politique¹⁹.

Bertrand Russell

Russell jouit d'un immense prestige auprès des communautés sceptiques, rationalistes et humanistes et je pense que dès que l'on connaît, ne serait-ce qu'un peu, sa vie et ses travaux, il n'est pas difficile de comprendre pourquoi.

Ennemi des dogmes et des préjugés, toujours prêt, au nom de la vérité et de la justice, à affronter l'opinion publique et les institutions dominantes et à en payer le prix personnel, Russell apparaît comme l'archétype du penseur critique; et s'il est vrai que, comme tout le monde, il s'est trompé et a changé d'avis, son parcours reste remarquable de courage et d'intégrité.

Une question du plus grand intérêt se pose dès lors: quelle conception se faisait-il de la pensée critique? C'est justement là un (autre!) sujet sur lequel Russell a énormément écrit et sur lequel il y a tant à

19. Bertrand RUSSELL, *Essais sceptiques*, Édition Rombaldi, Fondation Nobel, Imprimé en Belgique, s.d. p. 51.

dire que je devrai me limiter ici à deux séries de questions qu'il aborde.

La première est la signification humaine et politique de la pensée critique; la deuxième, sa définition.

Je dois souligner que Russell n'utilisera pas cette expression : « pensée critique », qui ne s'est massivement répandue dans le vocabulaire des philosophes et des pédagogues qu'à compter de 1962, date de la publication d'un célèbre article par R.H. Ennis²⁰. Mais les expressions qu'il emploie ne laissent aucun doute sur ce qu'il entend promouvoir. C'est ainsi qu'il parlera de développer : « un habitus critique de l'esprit » ; une « attitude critique » ; le « jugement critique » ; ou encore, de manière plus précise et originale, une « réceptivité critique non dogmatique²¹ ».

LA PLACE DE LA PENSÉE CRITIQUE

J'en viens à mon premier point, à savoir la conscience aiguë que Russell a eue de la signification humaine et politique de la pensée critique.

Il a d'abord clairement perçu qu'elle peut et doit contribuer à la formation de citoyens éclairés et qui seront, partant, susceptibles d'être plus autonomes et moins à la merci de la propagande – dont Russell a parfaitement mesuré l'importance et l'impact au sein des démocraties modernes. Mais l'originalité et la profondeur de son point de vue ne se comprennent bien qu'à la lumière du libéralisme bien particulier qu'il défend²². Car Russell, comme ces libertaires dont il est à tant d'égards si proches, est bien un libéral, mais, et il faut le préciser, d'un libéralisme à la fois singulier et radical. Voyons pourquoi.

20. R.H. ENNIS, « A concept of critical thinking », *Harvard Educational Review*, 32, 1962, p. 81-111.

21. Ces expressions et quelques autres sont recensées par W. HARE, W. « Bertrand Russell on critical Thinking ». [En ligne]. [<http://www.bu.edu/wcp/Papers/Educ/EducHare.htm>.] [Consulté le 3 mai 2006].

22. Je suis sur ce point redevable à R. WOLHEIM, « Bertrand Russell and the Liberal Tradition », dans George NAKHNIKIAN (Éd.), *Bertrand Russell's Philosophy*, Barnes & Noble, New York, 1974, p. 209-220.

Une problématique centrale du libéralisme classique a été de penser les rapports de l'individuel et du collectif, plus précisément des éventuelles limites de l'intervention de l'État sur la liberté individuelle. J.S. Mill donne à ce problème une réponse restée exemplaire et selon laquelle, pour juger de ces problèmes, il nous faut prendre en compte un principe et une maxime pratique²³.

Le principe est qu'il faut considérer les conséquences de la satisfaction des désirs individuels et que là où seul l'individu ou les individus concernés par les actes qu'ils accomplissent seront affectés, l'État n'a aucun droit de limiter la liberté individuelle.

Par contre, là où les autres sont concernés, l'État a, *a priori*, un droit d'intervenir : mais cette intervention doit encore se justifier par un calcul utilitariste : c'est la maxime pratique.

Russell, témoin de la folie de la guerre et lecteur de la psychologie de son temps, pense, dès ses premiers textes politiques majeurs, que cette analyse est incomplète parce qu'elle porte exclusivement sur les désirs, mais néglige les instincts (ou les pulsions : il utilise le mot *impulse*).

Les désirs portent sur des objets pouvant être mis à distance, supposent que l'on pense la concordance des moyens et des fins et, en un sens limité, peuvent être soumis à la raison. Les pulsions sont tout à fait différentes. Je ne peux entrer ici dans le détail des analyses de Russell, mais on aura compris qu'il est convaincu que la pensée politique a trop négligé les pulsions et que c'est un grand tort. Au total, il distinguera des désirs et des pulsions créateurs et possessifs et cherchera comment une société saine pourrait favoriser les désirs et les pulsions créateurs et tempérer les désirs et les pulsions de possession.

Tout cela débouche sur un vaste programme éducatif et politique au sein duquel une place prépondérante (mais non toute la place : « Ce dont nous avons besoin n'est pas seulement intellectuel : il nous faut aussi promouvoir un élargissement de la sympathie, qui est tout aussi importante²⁴ ») est assignée à la pensée critique.

23. Je reprends cette formulation à R. WOLLHEIM, R. *op.cit.*

24. « The Spirit of Inquiry », dans *Collected Papers*, vol. 11, Routledge, London, 1997, p. 435

Ici encore, je ne peux entrer dans le détail de son propos, mais disons que Russell voudra que l'éducation fasse émerger des êtres humains possédant quatre vertus : la vitalité, le courage, la sensibilité et l'intelligence, et qu'il misera sur elles pour qu'ils soient animés de désirs et de pulsions créateurs – plutôt que possessifs – et pensent de manière critique. Nos institutions sociales, économiques et politiques, pense-t-il encore, devraient favoriser le développement de ces vertus.

Comment définit-il la pensée critique ? Les textes où Russell la décrit sont nombreux et éparés ; William Hare en a proposé une synthèse dont je m'inspirerai dans ce qui suit²⁵.

DÉFINITION DE LA PENSÉE CRITIQUE

On peut la concevoir comme une vertu à la fois intellectuelle et morale qui se manifeste par des habiletés, des dispositions et des habitudes et qui permet notamment, à l'abri du dogmatisme et des préjugés, de parvenir, sur des questions controversées, à un jugement raisonnable fondé sur les faits et les arguments présentés.

La pensée critique suppose l'habileté à se faire une opinion par soi-même, à demeurer impartial et à reconnaître ses propres préjugés et à s'en méfier. Elle demande aussi une disposition à revoir ses propres jugements et à rejeter des hypothèses devenues inadéquates ; elle se manifeste en outre par la pratique d'un doute constructif plutôt que d'une critique destructrice. Elle suppose encore qu'on reconnaisse la faillibilité humaine et la fragilité de notre savoir.

Enfin, elle est le lieu d'une sorte de tension entre, d'une part, le désir d'apprendre et l'ouverture aux idées nouvelles et, d'autre part, la ferme détermination à n'accepter aucune proposition avant de l'avoir soumise à un attentif examen critique : l'expression « réceptivité critique non dogmatique » qu'emploie Russell rend bien cette tension quelque peu paradoxale qu'il décèle au cœur de la pensée critique.

Au total, celle-ci est caractérisée par la manière dont sont atteintes les positions que l'on défend :

25. W. HARE, « Bertrand Russell on Critical Thinking ». [En ligne]. [<http://www.bu.edu/wcp/Papers/Educ/EducHare.htm>]. [Consulté le 3 mai 2006]. « Bertrand Russell and the Ideal of Critical Receptiveness », *Skeptical Inquirer*, mai/juin 2000, p. 40-144. « Ideas for Teachers : Russell's Legacy », *Oxford Review of Education*, Vol. 28, n° 4, 2002, p. 491-507.

«L'essence de [cette position] ne tient pas aux idées qui sont adoptées, mais bien à la manière par laquelle on y est parvenu : au lieu d'être adoptées dogmatiquement, les idées sont acceptées de manière provisoire et avec la conscience que de nouvelles données pourraient à tout moment conduire à leur abandon. C'est de cette manière que les idées sont avancées et défendues en science – contrairement à ce qui se passe en théologie. La science est empirique, provisoire et non dogmatique : tout dogme immuable est non scientifique ²⁶.»

Hare, me semble-t-il, résume fort bien la position de Russell dans le passage suivant :

L'attitude critique que prône Russell s'inscrit dans une perspective épistémologique et éthique qui préconise : 1. La manière dont les opinions sont adoptées – c'est-à-dire de manière non dogmatique ; 2. le fait que nos opinions ne sont pas des certitudes ; 3. le fait que le savoir n'est pas impossible à obtenir, même si cela est difficile ; 4. la liberté d'opinion ; 5 l'honnêteté ; 6. la tolérance²⁷.

Avant de conclure, et au moment où bien des pédagogues sont, à tort, tentés par un enseignement formel de la pensée critique (sous le nom de «compétences transversales»), il est intéressant de noter que Russell a rappelé à de nombreuses reprises que la pensée critique ne se pratique pas dans le vide et suppose qu'on ait accès à un large bagage de connaissances aussi fiables que possible. En fait, Russell envisage la pensée critique comme l'indispensable complément aux savoirs que transmet l'éducation. En ce sens, il refuse de concevoir comme antinomiques le savoir et la compréhension, l'apprendre et le comprendre.

C'est ainsi que, dans le cadre d'une discussion des idées de John Stuart Mill parue en 1951, il écrit qu'idéalement :

[...] les élèves devraient être rendus aussi capables que faire se peut de parvenir à un jugement raisonnable sur des questions controversées par rapport auxquelles ils devront vraisemblablement se situer et devront agir. Cela demande, d'une part, d'être entraîné à exercer son jugement critique et d'autre part, d'avoir accès à une source de savoirs impartiaux. De cette manière, l'élève serait préparé à devenir un adulte réellement libre²⁸.

26. « Philosophy and Politics », dans *Unpopular Essays*, Unwin, London, 1950, p. 26.

27. W. HARE, « Bertrand Russell on Critical Thinking ». [En ligne] [<http://www.bu.edu/wcp/Papers/Educ/EducHare.htm>]. [Consulté le 3 mai 2006].

28. B. RUSSELL, « John Stuart Mill », dans *Portraits from Memory and Other essays*, Simon and Schuster, New York, 1956, p. 141.

* * *

Avant d'en venir à ma suggestion de dix indispensables titres de Russell, je voudrais laisser le mot de la fin à l'historien Arnold Toynbee qui, avec raison, avait écrit à la mort du philosophe : « La propension à déranger liée à une passionnelle et généreuse capacité à tout renouveler sont les caractéristiques bien connues de la jeunesse : en ce sens, Russell est demeuré jeune jusqu'à la toute fin de sa vie²⁹. »

RUSSELL EN DIX TITRES

Autobiographie

The Autobiography of Bertrand Russell, 3 volumes, Allen & Unwin, London, 1967. Traduction française sous le titre : *Autobiographie*, Éditions Stock, Paris, 1970.

Logique et mathématiques

Introduction to Mathematical Philosophy, George Allen & Unwin London, 1919. Traduction française : *Introduction à la philosophie mathématique*, Bibliothèque philosophique, Paris, 1991.

Philosophie

The Problems of Philosophy, Williams and Norgate, London, 1912.

Traduction française : *Problèmes de philosophie*, Bibliothèque philosophique, Paris, 2005.

History of Western Philosophy, and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day, Allen & Unwin, London, 1946.

Traduction française : *Histoire de la philosophie occidentale, en relation avec les événements politiques et sociaux de l'Antiquité jusqu'à nos jours*, Éditions Gallimard, Paris, 1968.

Questions sociales et politiques

Principles of Social Reconstruction, Allen & Unwin, London, 1916.

Traduction française de E. de Clermont-Tonnerre (1924) revue et corrigée par Normand Baillargeon ; introduction et notes de Normand Baillargeon : *Principes de reconstruction sociale*, PUL, Québec, 2007.

29. A. TOYNBEE, « A Man Who Stood His Ground », Cité par Arthur Jay KLINGHOFFER, *International Citizens' Tribunals*, Palgrave Macmillan, New York, 2002, p. 220.

Authority and the Individual, Allen & Unwin, London, 1949.

Traduction française par Michel Parmentier : *L'autorité et l'individu*, Traduit de l'anglais par Michel Parmentier, collection Zêtêsis, Presses de l'Université Laval, Québec, 2005.

Scepticisme, éducation et libre-pensée

Sceptical Essays, New York, Norton, 1928.

Traduction française par André Bernard : *Essais sceptiques*, Éditions Rieder, Paris, 1933 et Éditions Rombaldi, Guilde des Bibliophiles, s.d.

Education and the Social Order, Allen & Unwin, London, 1931.

Why I Am Not A Christian, Allen & Unwin, London, 1957.

Traduction française : *Pourquoi je ne suis pas chrétien. Et autres textes*, Éd. Jean-Jacques Pauvert, Collection Libertés, Paris, 1968.

Anthologie

The Basic Writings of Bertrand Russell, 1903-1959, Allen and Unwin, London, 1961.

Deuxième partie

De la philo derrière
les gros titres

Page laissée blanche intentionnellement

Kant et le projet inachevé de l'ONU

À Bernard Carnois, grand connaisseur de Kant et pédagogue admirable.
Avec reconnaissance.

C'est le philosophe Emmanuel Kant (1724-1804) qui a imaginé l'ONU, quelque deux siècles avant sa création en 1945. Mais les événements, depuis, incitent certains observateurs à conclure que son projet était peut-être empreint d'un optimisme exagéré, voire naïf : le monde est en tout cas resté violent et dangereux et les démocraties, comme les monarchies, se sont avérées extraordinairement belliqueuses.

L'idée d'une Organisation des Nations Unies est intimement liée à celle de cosmopolitisme. Bien sûr, Kant n'a pas inventé le cosmopolitisme, qui est une idée séculaire. Dans l'Antiquité, par exemple, si on demandait à Diogène le Cynique : – « D'où es-tu ? », il répondait : – « Je suis citoyen du monde ! » Ce faisant, il s'avouait cosmopolite. Au sens premier et courant, le cosmopolitisme s'oppose au nationalisme (ou aspire à le compléter) et nous invite à opérer une rupture avec le cadre étroit de notre communauté politique singulière, avec nos enracinements nationaux ou ethniques pour embrasser une appartenance plus large, typiquement à l'espèce humaine.

Or, puisque bon nombre de nos problèmes les plus pressants ne peuvent être ni résolus ni même adéquatement posés dans le cadre étroit de l'État Nation, penser un cosmopolitisme viable est une des tâches les plus difficiles et les plus urgentes de notre temps.

Pour en mesurer l'urgence, que l'on songe simplement à tous ces périls environnementaux, qui ignorent les frontières, et qui menacent la survie même de l'espèce humaine ; aux corporations transnationales (CTN) ; à tout ce qui touche à la santé publique planétaire ; à la guerre nucléaire toujours possible ; à ces millions de réfugiés qui se pressent à toutes les frontières et demandent asile ; à la criminalité, devenue globale ; au terrorisme et à la lutte contre le terrorisme ; aux nouveaux moyens de communication. On conviendra sans doute qu'un ordre mondial s'établissant sur une remise en question de la souveraineté de l'État-Nation semble s'imposer.

Lorsque de tels problèmes sont soulevés, on se tourne spontanément vers Kant : il est en effet un des tout premiers (avec l'Abbé Saint-Pierre et Comenius) à avoir exploré l'idée d'une construction systématique d'un modèle de paix transnationale.

La perspective de Kant est celle des Lumières. Qu'est-ce à dire ? D'abord, qu'il pense que la raison (théorétique) permet de connaître la nature – et dans sa célèbre *Critique de la raison pure*, il a justement cherché à soigneusement délimiter ce qu'elle peut accomplir. Ensuite, qu'il pense que la raison, pratique cette fois, permet d'accéder rationnellement à la moralité (*Critique de la raison pratique*, 1788). Enfin, qu'il croit au progrès, à l'autonomie rationnelle et à la lutte contre toutes les forces de la déraison. Dans une formule devenue célèbre, il résumera ces idéaux : « *Sapere aude!* Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des Lumières. »

Et l'histoire, alors ? À un de ses contemporains ayant soutenu que si les individus progressent, l'espèce, elle, stagne, Kant rétorque en affirmant que c'est tout le contraire. Les êtres humains sont restés les mêmes et, aujourd'hui comme hier, se soumettent, ou non, par devoir, à la règle morale universelle et rationnelle qu'ils reconnaissent ; mais l'espèce progresse, par la loi fondée *a priori* sur la même idée normative que la morale et à mesure que nos institutions, et en particulier le droit positif, incarnent la loi morale. La moralité est la loi intériorisée ; la légalité, la loi externalisée.

Les humains ont quitté l'état de nature, où chacun était un loup pour l'autre et, réunis en société civile autour de l'État, bénéficient tous de sa protection. Mais ces États sont depuis toujours en conflit les uns avec les autres : chacun est le bourreau potentiel de l'autre, chacun doit sans répit se protéger de tous. La guerre semble dès lors le terrible destin de l'humanité. Kant n'a qu'à ouvrir les yeux pour le constater : nous sommes à son époque entrés dans l'ère dite « westphalienne » des relations internationales, qu'ouvrirait la signature du *Traité de Westphalie*, au lendemain de la guerre de trente ans (1618 – 1648). C'est d'elle qu'il faut sortir.

Pour cela, les humains devront conclure, à l'échelle des États, le pacte qu'ils ont passé entre eux. Ce pacte sera contracté entre des États de droit, de gouvernement républicain, où prévalent la séparation des pouvoirs et le respect des personnes. Les contractants conviendront de régler leurs différends devant un tribunal international et institueront

une société civile planétaire : Kant nommera *Société des nations* cet idéal de la raison. En son sein seront réconciliées les voix de tous les peuples avec les lois *a priori* de la raison pratique : les républiques reconnaîtront dès lors la guerre pour la folie qu'elle est, contraire à la raison comme à leur intérêt commun.

Kant montre la voie en rédigeant un *Projet de paix perpétuelle*. Il y fustige les guerres de conquête, la diplomatie secrète, les armées permanentes et traite des trois niveaux de droit concernés : le droit civil (ou constitutionnel), le droit des gens (ou international) et le droit cosmopolitique, qui parachève les deux premiers et concerne « la possession commune de la surface de la terre ». Extraordinaire idée : les êtres humains ont des droits en vertu de leur seule appartenance à l'espèce et en tant que « citoyens du monde ». Diogène eût été content : il l'aurait finalement trouvé, cet *homme* qu'il a tant cherché dans Athènes, avec sa lanterne allumée en plein jour.

Après un XIX^e siècle ensanglanté suivi du carnage de la Première Guerre mondiale, on créera en 1920 la Société des Nations. Fragile, impuissante, elle sera officiellement dissoute pour faire place à l'Organisation des Nations Unies, créée au sortir de la Deuxième Guerre mondiale, laquelle s'était terminée par deux bombes atomiques et avait laissé une partie du monde en ruines.

Mais, au moins, un embryon d'ordre international se mettait en place. La Charte des Nations Unies dessinait dans ses grandes lignes un ordre politique international ; la Déclaration universelle des Droits de l'homme affirmait les droits des êtres humains et les devoirs des Gouvernements envers leurs citoyens ; une Cour internationale de Justice donnait de la substance à l'idéal d'un droit international ; un ensemble d'institutions – le système de Bretton Woods – devaient réguler l'économie à l'échelle planétaire.

Tout cela, hélas, est trop largement inefficace et certains l'expliquent en disant que le modèle imaginé par Kant n'est pas assez contraignant. Le consentement diplomatique et l'espoir placé par lui en la moralisation progressive de la loi et du politique seraient insuffisants à mettre fin à la guerre : il faudrait lui adjoindre la force d'un bras armé, aller bien au-delà de la seule interdiction des guerres d'agression prévue à la Charte des Nations Unies et surtout repenser la souveraineté des États.

D'autres, et c'est aussi mon cas, sont d'avis que c'est de l'État nation lui-même qu'il faut s'émanciper, pour trouver d'autres modes de vie associatifs ainsi que d'autres manières de produire, de consommer et d'échanger qui ne fassent pas appel à l'État : dans un monde sain, il n'y aurait ni frontières, ni États.

En attendant, tentons modestement d'identifier certaines des raisons qui expliquent que le cadre juridique et les institutions dont nous disposons, et dont on pourrait raisonnablement attendre plus, sont à ce point inefficaces.

LE DÉSORDRE PLANÉTAIRE

Quatre facteurs sautent aux yeux.

D'abord, les institutions de notre cosmopolitisme reflètent ce que sont à l'interne nos États. Or, ce ne sont guère les républiques rêvées par Kant, et les plus puissants d'entre eux sont même essentiellement des oligarchies où une minorité de personnes contrôlent l'immense majorité des richesses et du pouvoir.

Ensuite, sont apparues les corporations transnationales, tyrannies sur lesquelles il est très difficile d'exercer quelque contrôle démocratique que ce soit. Certaines comptent désormais parmi les plus riches et les plus puissantes institutions de notre temps, devant la plupart des États et ont même été dotées de droits, à titre de « personnes morales immortelles ».

Ignorer le poids de l'alliance entre ces oligarchies et ces tyrannies, c'est se payer de mots quand on parle de démocratie, de droit, de cosmopolitisme. Ce que l'on donne sans rire pour du libre-échange est ainsi un mélange instable de protectionnisme et de libéralisme, de financement public et de profits privés, fonctionnant au profit des investisseurs et au détriment des droits et des besoins des personnes réelles.

Kant comptait en outre sur ce qu'il appelait l'usage public de la raison, rappelant qu'il devait « toujours être libre [car] lui seul peut amener les lumières parmi les hommes ». Les médias devraient en être une incarnation essentielle : nos oligarchies ont compris cette menace, et les possèdent à peu près tous, limitant ainsi radicalement le débat public.

Kant comptait enfin sur l'éducation et nous a explicitement mis en garde contre ce qui peut la rendre inopérante. Mesurons l'attristante actualité de son propos : *« Les parents n'élèvent ordinairement leurs enfants qu'en vue du monde actuel, si corrompu qu'il soit. Ils devraient au contraire leur donner une éducation meilleure, afin qu'un meilleur état en puisse sortir dans l'avenir. Mais deux obstacles se dressent ici : premièrement, les parents n'ont ordinairement souci que d'une chose, c'est que leurs enfants fassent bien leur chemin dans le monde, et deuxièmement, les princes ne considèrent leurs sujets que comme des instruments pour leurs desseins. »*

Pour en rester tout près de nous, tout cela explique, par exemple, pourquoi l'invasion du Viêt Nam n'a pas été soumise aux Nations Unies par les États-Unis ; que, depuis la fin des années 1960, qui coïncide avec la décolonisation et un nouveau rapport de pouvoir au sein de l'ONU, les États-Unis sont, et de très loin, le premier pays à exercer son droit de veto sur les décisions du Conseil de Sécurité, rendant par là l'institution très largement impotente ; que la condamnation des États-Unis en 1986 par la Cour internationale de Justice pour ses activités militaires et paramilitaires au Nicaragua et pour « usage illégal de la force » n'a eu, rigoureusement, aucun effet et est tombée dans le grand trou noir de l'oubli.

Lorsque le Conseil de Sécurité refusa d'aller de l'avant avec certaines demandes américaines concernant l'Irak, Madeleine Albright expliqua que les États-Unis entendent agir « multilatéralement lorsque cela est possible et unilatéralement lorsque c'est nécessaire et qu'il s'agit d'un domaine où nos intérêts sont en jeu ». Cela se généralise et a l'avantage d'être clair.

CIEL ÉTOILÉ ET LOI MORALE

« Le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi » : ces mots de Kant figurent sur sa pierre tombale. Le ciel étoilé, c'est la nature, qu'il est possible de connaître ; la loi morale, l'agir conforme à la raison.

En matière de relations internationales, la loi morale nous enjoint d'aller vers le cosmopolitisme, cet idéal plus que jamais indispensable. Tout imparfait qu'il soit, l'embryon de cadre légal dont nous disposons permettrait de réelles avancées en ce sens. Si, mais ce « si » est crucial, les institutions dominantes consentaient à le respecter.

Reste la question fondamentale à laquelle nous, citoyens du monde, devons répondre : qu'acceptons-nous de faire, quels gestes sommes-nous prêts à accomplir, quels combats consentons-nous à mener pour que nos élites et nos maîtres, acteurs incontournables du drame planétaire, consentent enfin à un ordre international post-westphalien ?

Pour y répondre, l'œuvre de Kant reste une inépuisable source où peuvent toujours s'abreuver ceux et celles qui ne désespèrent pas de pouvoir mener un jour, sur Terre, cette vie guidée par la raison et inspirée par l'amour dont parlait Bertrand Russell.

Sur la peine de mort

Aucune personne n'y ayant été exécutée depuis 1997, l'Europe s'est proclamée en octobre 2007 « zone libre de la peine de mort ». Dans les faits, 46 des 47 États qui composent le Conseil de l'Europe sont abolitionnistes – la Russie s'est quant à elle engagée à abolir prochainement la peine de mort.

Au Canada également la peine de mort est abolie. En fait, la dernière exécution judiciaire a eu lieu chez nous en 1962. Quatorze ans plus tard, en juillet 1976, la peine de mort était abolie pour presque tous les crimes ; en décembre 1998, elle était abolie pour tous les crimes.

Il faut le rappeler : ces décisions sont souvent prises par les autorités politiques contre une large part de la population qui s'y oppose. Il arrive même (ce fut le cas au Canada en 2004) que des sondages montrent qu'une (faible) majorité de la population soit favorable à la peine de mort.

La peine de mort est-elle justifiable ? Le sujet, éminemment passionnel, est tout à fait de ceux qui invitent à plonger la tête dans les eaux glacées du raisonnement et de la philosophie. Essayons donc de le faire, tout en soulignant d'emblée, et avec insistance, que chacun doit réfléchir par soi-même à de telles questions, comme à toutes les autres : ce qui suit est mon analyse personnelle et vous parviendrez peut-être à une conclusion différente.

Je propose de commencer par exclure que la peine de mort puisse être justifiée par un désir de vengeance ; et en posant en outre que si elle peut être justifiée, elle doit l'être contre des intuitions très fortes et probablement universelles concernant le droit à la vie, intuitions selon lesquelles on ne peut pas – ou alors que très exceptionnellement – justifier de tuer un être vivant. Explicitons ces idées.

DEUX PRINCIPES

Je pense qu'il y aura un très fort consensus – voire une unanimité – pour accepter le premier principe suivant :

P1 : On ne devrait jamais intentionnellement donner la mort à un être humain, à moins que des raisons très fortes, solides et convaincantes ne soient avancées pour, exceptionnellement, déroger à ce principe (par exemple, en invoquant la légitime défense).

Ce principe permet d'en suggérer un deuxième, exprimant lui aussi une très forte intuition morale que nous avons et selon laquelle, quand bien même on pourrait justifier de tuer un être humain, on ne peut, à moins d'un argument plus fort encore, étendre cette justification au fait de tuer un être humain innocent.

On pourra formuler cette idée comme suit :

P2 : On ne devrait jamais intentionnellement donner la mort à un être humain innocent et seuls des arguments d'une force extraordinaire pourraient faire déroger à ce principe.

JUSTIFIER LA PEINE DE MORT

Si on accepte ce qui précède, c'est aux partisans de la peine de mort qu'il revient de justifier cette pratique. C'est qu'ils souhaitent en effet qu'on déroge à P1 et ils doivent donc nous donner de solides arguments qui le justifient.

Stephen Law, que je suivrai ici, a proposé de distinguer trois arguments par lesquels les partisans de la peine de mort la défendent typiquement (pour le cas où un meurtre a été commis).

Voyons-les tour à tour et si, à l'examen, l'un ou l'autre de ces trois arguments est assez solide pour justifier qu'on déroge à P1, alors on pourra affirmer que la peine de mort peut être justifiable, justement dans les cas où cet argument s'applique.

Le **premier** argument avancé en faveur de la peine de mort est que celle-ci constitue une instance légitime et acceptable de justice rétributive.

Le **deuxième** est que la peine de mort aurait pour effet de diminuer la criminalité.

Le **troisième** est qu'elle a pour effet d'empêcher le meurtrier de tuer à nouveau.

Prenons-les tour à tour.

JUSTICE RÉTRIBUTIVE ?

Cet argument fait simplement valoir que le meurtrier n'a que ce qu'il mérite quand il est tué à son tour. Quelqu'un a-t-il tué ? Qu'on le tue.

C'est à mon avis un argument bien faible et qui revient à répéter la vieille, stupide et dangereuse maxime biblique: «œil pour œil, dent pour dent». On ne peut pas fonder notre jugement sur un sujet aussi grave que la peine de mort sur un tel principe, qui rendrait toute l'humanité borgne et édentée si l'on devait universellement l'adopter.

EFFET DISSUASIF ?

Mais les partisans de la peine de mort ont un deuxième argument, cette fois plus solide: celle-ci aurait un effet dissuasif sur les criminels. L'argument est plausible à première vue. Si un crime a pour lui le complot des conséquences graves, cela pourrait bien diminuer la probabilité qu'il le commette. Et puisque la perte de la vie est pour la plupart des gens la pire des conséquences – pire qu'une peine de prison – la peine de mort inciterait à ne pas tuer ou à y penser deux fois avant de le faire.

Cet argument que j'appellerai l'argument du caractère dissuasif de la peine de mort – ou AD – tient-il la route? Je ne le pense pas. Ce qu'il omet, c'est l'état d'esprit dans lequel sont les meurtriers dans l'immense majorité des cas de meurtres. En effet, soit le meurtrier planifie longuement son crime et il est alors persuadé de ne pas se faire prendre et AD n'a pas d'emprise sur lui; soit au contraire il tue dans le feu de l'action, si je peux dire, et AD, cette fois encore, n'a ni emprise ni effet sur lui.

AD, en outre, permet de faire une prédiction qu'on pourra tester: selon lui, les meurtres doivent baisser là où on applique la peine de mort. Il faut être très prudent en interprétant les données disponibles à ce sujet, mais il semble juste de dire qu'elles ne montrent pas la relation prédite et pourraient même plutôt inciter à penser le contraire – la criminalité étant en certains cas plus élevée dans des États non abolitionnistes.

L'argument n'est donc que superficiellement valable et à l'examen on le découvre très fragile, trop fragile, selon moi, pour justifier qu'on fasse une exception à P1. Reste donc un dernier argument.

IMPOSSIBILITÉ DE LA RÉCIDIVE ?

On pourra avancer ceci: la peine de mort n'a peut-être pas d'effet dissuasif sur les autres meurtriers, mais elle fait en sorte que celui qu'on exécute ne tuera plus jamais.

C'est indéniable. Mais, cette fois encore, l'argument est trompeur. Il ne justifie pas tant la peine de mort que le fait qu'on prenne des moyens pour empêcher un meurtrier de tuer de nouveau. En vertu de P1, si un tel moyen existe qui nous épargne de tuer un être humain, il faut le préférer. Or, la prison (à vie, s'il le faut) est un tel moyen.

Ce dernier argument ne me convainc donc pas que la peine de mort puisse être justifiée.

Il y a plus. Car non seulement les arguments en faveur de la peine de mort échouent, mais, comme le rappelle Stephen Law, il y a au moins un solide argument contre la peine de mort.

Il se construit en revenant à P2.

UN ARGUMENT CONTRE LA PEINE DE MORT

Le voici : partout où la peine de mort est abolie, on a pu constater que, si on l'avait appliquée on aurait, en certains cas, tué des innocents – et donc violé P2.

On pourra penser que cela prouve seulement que le système juridique, le processus d'établissement de la preuve et ainsi de suite doivent être améliorés. Certes. Mais les affaires humaines sont si complexes qu'on peut raisonnablement poser qu'en bout de piste il y aura toujours des erreurs dans tout système et qu'il arrivera donc qu'on exécute des innocents.

Au total ? D'un côté, les arguments en faveur de la peine de mort ne me convainquent pas de renoncer à P1 ; de l'autre mon attachement à P2 milite contre la peine de mort.

Je suis donc un abolitionniste de la peine de mort, convaincu que le meurtre judiciaire, le meurtre légal, froid, planifié, est un affront à la dignité humaine. Et qui constate que là où la peine de mort est en vigueur, comme aux États-Unis, elle tue ou a tué¹, de manière disproportionnée, des pauvres, des déficients intellectuels, des mineurs – le plus souvent Noirs.

Je reste bien entendu, et par principe, disposé à entendre d'autres arguments qui pourraient me faire changer d'idée...

1. Les États-Unis ont cessé d'exécuter des mineurs depuis 2001 pour les moins de 15 ans et depuis 2005 pour les moins de 18 ans; ils ont cessé d'exécuter des déficients intellectuels depuis 2002.

Addendum. Pour Farley

[Discours prononcé au *Cabaret La Tulipe*, à Montréal, le 4 décembre 2005, lors d'une soirée organisée par *Amnistie Internationale* pour demander l'annulation de la peine de mort prononcée contre Farley Matchett. Il a été exécuté le 12 septembre 2006, par l'État du Texas.]

Mesdames et Messieurs,

Chers amis,

Bonsoir, et bienvenue à cette soirée d'espoir et de combat.

En 1976, la Cour Suprême des États-Unis a rétabli la peine de mort. Le 2 décembre dernier, Kenneth Lee Boyd, 57 ans, a été exécuté. Il était la 1 000^e personne à être mise à mort aux États-Unis, depuis 1976.

Prenons le temps de ressentir le poids terrible de ces chiffres, de ce meurtre et des 999 autres qui l'ont précédé.

* * *

Le meurtre judiciaire est un affront à la dignité humaine, une sordide loi du Talion, indigne de nous, mais qui traverse, hélas, toute l'histoire humaine.

Cela perdurera jusqu'en 1786. C'est en effet cette année-là que le Grand Duché de Toscane devient le premier État souverain à abolir la peine de mort. On peut n'y voir, sans doute, qu'un mince trait de lumière dans la sombre nuit de la vengeance : mais il ne va plus cesser de grandir, de s'amplifier et de faire reculer les ténèbres. En 1945, 13 États abolissent à leur tour la peine de mort. Aujourd'hui, 120 pays et territoires l'ont abolie, *de jure* ou *de facto*. Ce sont là 120 traits de lumière lancés contre la nuit, 120 étincelles qui composent un vibrant brasier qui, si nous le voulons, finira par éclairer le monde comme un jour neuf.

Si nous le voulons ; et si nous luttons. Car il ne faut pas se le cacher : la situation reste sombre et l'avenir incertain.

Aujourd'hui encore, hélas, 76 pays maintiennent la peine de mort. En 2004, au moins 3 797 personnes dans 25 pays et territoires ont été exécutées. Et 7 395 personnes ont été condamnées à mort dans 64 pays ; 97 % des exécutions, en 2004, ont eu lieu en Chine, en Iran, au Viet-Nam et aux États-Unis.

Aux États-Unis, où justement Farley Matchett, pour qui nous sommes réunis ce soir, croupit, depuis 13 ans, dans une cellule du couloir de la mort, aux États-Unis où le système d'imposition de la peine capitale n'est pas seulement et comme toujours ignoble et inhumain, mais est aussi notoirement arbitraire et discriminatoire.

Il tue, de manière disproportionnée, des Afro-Américains et des pauvres.

Il a tué des déficients intellectuels, il a tué des mineurs.

Il condamne très certainement à mort des innocents, comme le montre le fait que 122 personnes ont été relâchées des couloirs de la mort en raison d'erreurs judiciaires.

Sachez aussi que près de la moitié de ces 1 000 exécutions qui ont été perpétrées aux États-Unis depuis 1976 ont eu lieu au Texas et en Virginie. Que 80 % d'entre elles ont eu lieu dans le Sud du pays. Songez enfin que la peine de mort n'a aucun effet dissuasif particulier. Vous comprenez alors, en partie, les raisons de lutter contre le meurtre légal, froid, planifié. Mais en partie seulement. Car il y a plus important encore.

C'est que, répétons-le, le meurtre judiciaire est un affront à la dignité humaine. Lors d'une exécution capitale, certains n'entendent résonner qu'un seul glas. C'est une erreur. Écoutez mieux. Il y en a deux. Le glas sonne d'abord pour le condamné à mort. Puis il sonne pour la société qui le tue, qui meurt elle aussi, à chaque fois, un peu, de ce meurtre qu'elle commet. C'est que le meurtre judiciaire ne fait jamais une seule victime et le sang des condamnés à mort rejaillit sur chacun de nous. C'est ainsi qu'à chaque exécution, c'est un peu de notre humanité commune qui est mise à mort. Chaque échafaud que l'on dresse, chaque guillotine que l'on monte, chaque chambre de mort que l'on prépare, retarde le jour où le sombre rocher de Sisyphe cessera de rouler et le fait s'abattre lourdement sur nous, fait grossir ce bloc de haine, de misère, de malheur et d'ignorance qui nous oppresse depuis trop longtemps.

Vous voulez absolument éliminer des coupables ? Prenez vous-en à ceux-là ! Tuez la misère ! Tuez l'ignorance ! Mort à la peine de mort ! Tant que la peine de mort existera, il fera nuit. Nuit dans les tribunaux. Nuit sur la justice. Nuit sur la Terre.

Y arrivera-t-on bientôt ? Il y a des raisons de l'espérer. Il y a des raisons de le penser. Il y a des raisons de le croire. Notre présence ici ce

soir en est une. Chaque geste posé, chaque note chantée, chaque mot prononcé contre la peine de mort fait grandir le rayon de lumière.

Nous ne sommes pas les premiers abolitionnistes. D'autres, hier, aux États-Unis justement, luttèrent pour abolir l'esclavage, cet autre crime suprême contre l'humanité. Quand William Lloyd Garrison fonde sa société anti-esclavagiste, il est seul. Dix ans plus tard, le nombre d'adhérents est énorme, de nombreux journaux et organisations existent, se battent, espèrent, se battent en espérant, espèrent parce qu'ils se battent. À une vitesse fulgurante, les idées abolitionnistes gagnent du terrain. Bientôt le mouvement est irrésistible et irréversible. Et il vaincra.

Le fait est qu'il y eut un 13 juillet 1789, qu'il y eut un jour d'avant l'abolition de l'esclave, un jour d'avant la fin de chaque guerre.

La leçon des abolitionnistes vaut pour aujourd'hui. Et c'est même à d'ex-esclaves ayant lutté pour l'abolition de la sordide institution que je demanderai de nous le rappeler, en leurs mots, comme autant d'encouragements à lutter à notre tour, sans désespérer et parce que la vérité et la justice finiront par l'emporter.

Frederick Douglass, ex-esclave ayant par lui-même appris à lire et à écrire et devenu orateur, philosophe et homme politique: «Toute l'histoire des progrès de la liberté humaine démontre que chacune des concessions qui ont été faites à ses nobles revendications a été conquise de haute lutte. Là où il n'y a pas de progrès.»

Harriett Tubman, ex-esclave étant retournée à de très nombreuses reprises dans le Sud, au risque de sa liberté et de sa vie, pour ramener au Nord des esclaves: «Je ne laisserai personne derrière, je n'abandonnerai personne.»

Nous non plus!

Je vous propose de laisser le mot de la fin à un proverbe africain qui nous dit sagement: «La meilleure façon de prédire l'avenir est de travailler à le faire advenir.»

Laissez-moi vous prédire l'avenir.

La peine de mort sera universellement abolie. La nuit finira.

Le jour se lève.

Page laissée blanche intentionnellement

Une guerre juste ?

Vous avez sans doute noté que la guerre en Irak n'a plus guère de supporters, même parmi les personnes qui avaient d'abord chaudement applaudi à son déclenchement. Michael Ignatieff, par exemple, qui la défendait d'abord comme une guerre juste, assure aujourd'hui, devant le désastre en cours, qu'elle a été une erreur.

La guerre en Afghanistan, quant à elle, n'a l'appui que d'une minorité de la population – au Québec comme presque partout ailleurs dans le monde. La mort récente de trois soldats québécois dans une attaque à laquelle le journaliste Patrick Roy a eu la chance d'échapper soulève en ce moment de grandes émotions et fera probablement encore augmenter l'opposition populaire à la présence canadienne dans ce conflit.

Pourtant, de leur côté, nos dirigeants, nos intellectuels et nos éditorialistes et même ceux qui condamnent la guerre en Irak affirment généralement que la guerre afghane est légitime et juste. Est-ce possible ? Une guerre peut-elle être juste ? Difficile et grave question. La philosophie peut-elle nous aider à y voir un peu plus clair ? Je le pense.

DÉFINIR ET ARGUMENTER

D'abord, en nous forçant à préciser ce qu'on entend par guerre. Voici une définition qui me paraît valable et que je vous propose pour les besoins de cette réflexion : « Une guerre est un conflit armé qui oppose des communautés politiques – des États (guerres internationales) ou des partis (guerres civiles). »

Notons qu'il s'ensuit déjà que des expressions courantes comme : « guerre au cancer », « guerre à l'obésité » et même « guerre au terrorisme » – et de nombreuses autres – n'ont tout simplement pas de sens et devraient être bannies de notre vocabulaire.

Mais passons. Une guerre, entendue selon la définition proposée, peut-elle être juste ? Voilà la question à laquelle il s'agit de répondre par des arguments. Car – et c'est là un deuxième précieux apport de la philo – quelle que soit la position qu'on soutiendra, des arguments devront être invoqués pour la défendre.

Il s'ensuit que, au grand public de tout à l'heure, on doit rappeler que la profonde émotion qui s'empare de nous à l'annonce de la mort de soldats compatriotes ne constitue pas une raison suffisante pour transformer une guerre juste en guerre injuste.

De même, les conséquences d'une guerre ne constituent pas une raison suffisante pour faire d'une guerre injuste une guerre juste ou inversement : c'est pourquoi on peut déplorer que M. Ignatieff ne semble avoir changé d'avis sur la guerre en Irak que parce qu'elle a conduit au désastre que l'on sait.

Mais, alors, justement, sur quoi fonder notre jugement sur la justesse possible d'une guerre ?

Dans l'histoire des idées, on pourra commodément distinguer trois écoles de pensée sur cette question : celle des réalistes ; celle des pacifistes ; et celle des théoriciens de la guerre juste.

Ces derniers, on le devine, pensent qu'une guerre juste est possible et cherchent à préciser à quelles conditions une guerre peut l'être. Mais, avant d'en arriver à eux, il faudra disposer de deux autres réponses possibles à notre question.

La première est celle des réalistes, qui soutiennent que la question est mal posée et suggèrent que le concept de guerre juste n'a pas de sens.

L'autre est celle des pacifistes, qui pensent que toute guerre est injuste et qu'il ne peut donc pas y avoir de guerre juste.

Voyons les arguments des uns et des autres, en commençant par ceux des rudes réalistes.

LA POSITION RÉALISTE

Les réalistes pensent qu'il faut se rendre à l'évidence : le monde est horrible et les relations internationales sont un lieu d'épreuves de force entre des États qui cherchent à accroître leur pouvoir, leur empire et leur sécurité. La guerre fait inévitablement partie de ce terrible jeu et les États n'étant pas des agents moraux, on se trompe lourdement si l'on veut appliquer des catégories morales à une chose comme la guerre.

Selon ces réalistes, parler de guerre juste, au fond, serait aussi futile, vain et déplacé que d'invoquer le sens des bonnes manières du renard

quand il s'apprête à dévaster le poulailier. On résume parfois la position réaliste par ce mot de Thucydide :

« *Le fort fait tout ce qu'il peut faire, le faible endure tout ce qu'il doit endurer.* » Elle a été récemment défendue par Robert Kaplan (dans un livre intitulé : *Warrior Politics*), où il avance que les États-Unis étant la seule super-puissance au monde, ils devraient ne pas se soucier du droit international dans l'adoption de leur politique étrangère et adhérer à une politique qu'il décrit comme « païenne » et qui s'inspirerait de Nicolas – la-fin-justifie-les-moyens – Machiavel.

LE DIALOGUE MÉLIEN

Je doute qu'on puisse penser sérieusement et avec des convictions profondes à certains des problèmes fondamentaux auxquels nous faisons face en ce moment si l'on n'a pas à tout le moins réfléchi à la Guerre du Péloponnèse et à la chute d'Athènes.

George Marshall

Secrétaire d'État des États-Unis, 1947
(durant la Guerre Froide).

En 431 av. J.-C., alors qu'éclate la terrible et longue guerre qui allait opposer Athènes à Sparte (431-404) et se clôturer par la victoire de cette dernière, l'Athénien Thucydide (vers 460 – vers 404) prend la décision de réunir des documents afin de s'en faire le narrateur.

Quoiqu'inachevé – l'auteur est peut-être mort avant que la guerre ne prenne fin – l'ouvrage de Thucydide, *Histoire de la Guerre du Péloponnèse*, est reconnu comme un ouvrage fondateur de l'histoire comme discipline et Thucydide lui-même est souvent donné pour le plus grand historien de l'Antiquité.

Le passage cité ici est immensément célèbre et il expose, d'une manière inoubliable, certains des thèmes centraux de la pensée réaliste.

Thucydide nous l'a précédemment rappelé, l'île de Mélos, une ancienne colonie de Sparte désireuse de rester neutre dans le conflit, avait sans succès été attaquée par Athènes en – 426 : « Soixante [...] vaisseaux et deux mille hoplites furent envoyés contre Mélos, sous le commandement de Nicias, fils de Nikératos. Les Athéniens voulaient réduire les Méliens, qui, tout en étant insulaires, n'entendaient ni se soumettre à Athènes, ni entrer dans l'alliance athénienne. Ils eurent beau ravager le pays, ils ne purent les amener à composition. ». (Livre III, 91)

Dans le texte qui suit, les Athéniens sont revenus en force à Mélos pour exiger des insulaires qu'ils se joignent à la coalition qu'ils dirigent. Thucydide rapporte, sous une forme dialoguée, un échange entre les représentants d'Athènes et les magistrats de Mélos.

Les premiers rappellent d'emblée que les arguments que les Méliens pourront avancer ne sauront être d'aucun poids devant l'exigence sans appel qui leur est faite de se soumettre. Ils précisent ce point de vue en une formule restée célèbre et qui est comme une définition de la position réaliste : « [...] nous le savons et vous le savez aussi bien que nous, la justice n'entre en ligne de compte dans le raisonnement des hommes que si les forces sont égales de part et d'autre ; dans le cas contraire, les forts exercent leur pouvoir et les faibles doivent leur céder. » (LXXXIX)

Tous les efforts des représentants de Mélos pour réorienter la discussion vers des considérations de morale et de justice restent donc vains et les Athéniens les mettent en garde contre ces illusions qui leur font perdre le contact avec la rude réalité à laquelle ils sont confrontés : « Vous êtes faibles, vous n'avez qu'une chance à courir ; ne tombez pas dans cette erreur ; ne faites pas comme tant d'autres qui, tout en pouvant encore se sauver par des moyens humains, se sentent sous le poids du malheur trahis par des espérances fondées sur des réalités visibles et recherchent des secours invisibles, prédictions, oracles et toutes autres pratiques, qui en entretenant leurs espérances causent finalement leur perte. » (CIII)

Les Méliens refusent de céder aux exigences des Athéniens. Ceux-ci mettent donc sur pied un siège de l'île que les Spartiates, au grand désespoir des insulaires, ne feront rien pour empêcher.

Bientôt forcés de se rendre sans conditions, les Méliens subiront les foudres de la puissance impériale qu'ils ont osé défier et qui, en exemplaire adepte du réalisme, ne ressent pas même la nécessité de justifier ses actes. Le refus de céder aux exigences des Athéniens aura pour les Méliens des conséquences terribles, conformément à ce qui leur avait été prédit : les Athéniens, en effet, « massacrèrent tous les adultes et réduisirent en esclavage les femmes et les enfants. Dès lors, ils occupèrent l'île où ils envoyèrent ensuite cinq cents colons. » (CXVI)

Ce texte, qui n'a cessé d'être lu et médité, reste un exposé paradigmatique de la position réaliste.

Qu'en dites-vous ?

Quant à moi, il me semble que, dans les faits, les choses ressemblent hélas beaucoup à cette description. Mais, il faut aussitôt rappeler que, derrière les États, ce sont tout de même des personnes qui déclarent la guerre, la font, la terminent. Et encore que certaines guerres et certains événements qui s'y déroulent nous semblent plus acceptables que d'autres : il y a donc place pour des balises pouvant améliorer cet horrible ordre des choses.

Je ne peux donc me ranger au point de vue réaliste.

LA POSITION PACIFISTE

*La guerre déclarée, j'ai pris mon courage
à deux mains et je l'ai étranglé.*

Jacques Prévert

À l'autre bout du spectre, on trouve certaines personnes qui pensent que toute guerre, par définition, est injuste. Parmi elles, Mahatma Gandhi, Léon Tolstoï, Martin Luther King et Dave Dellinger, qui sont tous des personnages remarquables et avec lesquels on passerait plus volontiers une soirée qu'avec n'importe quel réaliste.

Mais, même si en théorie on accorde leur conclusion aux pacifistes, en pratique cette position est difficile à maintenir. Ses critiques disent notamment qu'il y a bien des guerres qui nous semblent parfaitement justes – ne serait-ce que celles d'autodéfense. Ne fallait-il pas combattre le nazisme ? Que penser de la guerre d'Espagne ? Sans oublier qu'il y a des cas où refuser la guerre, c'est se condamner à mort.

De plus, ajoutent ses critiques, cette position pacifiste, qui exonère qui l'adopte de se salir les mains, laisse aux autres le soin ou le devoir d'accomplir le sale boulot. Pire, enfin : elle encourage la violence des États voyous, que rien ne retient plus d'agir comme des « réalistes ».

Pour ma part, tout en reconnaissant que bien des guerres sont illégitimes et injustes, mon pacifisme n'est pas un pacifisme de principe et absolu, et je ne peux donc me ranger à la position pacifiste.

LA POSITION DES THÉORICIENS DE LA « GUERRE JUSTE »

Nous en arrivons à présent aux idées de ces personnes qui pensent qu'une guerre juste est possible – par exemple Thomas d'Aquin, ou, plus près de nous, John Rawls et de nombreux autres. Pour être juste, pensent ceux-là, une guerre devra être menée en conformité à des principes qui concernent trois choses : son déclenchement ; sa conduite ; sa terminaison. Il est d'usage de désigner chacune de ces trois catégories par une expression latine : *jus ad bellum* ; *jus in bello* ; *jus post bellum*. Voyons ce que sont les conditions d'une guerre juste pour chacun de ces trois volets.

Jus ad bellum. Pour qu'une guerre soit juste, son déclenchement devra satisfaire les conditions suivantes. Elle devra être déclarée pour une juste cause, à savoir : en autodéfense, pour protéger des innocents, ou pour punir des méfaits ; être déclarée avec une bonne intention – et non pas par esprit de vengeance ou pour s'approprier des ressources ou du pouvoir ; être publiquement déclarée par une autorité légitime et l'être en derniers recours, après que tous les autres moyens aient été sans succès utilisés ; avoir des chances de succès ; recourir à une force raisonnable et non excessive dans la détermination de laquelle on aura pris en compte les effets positifs et négatifs de son usage.

Jus in bello. Pour qu'une guerre soit juste, son déroulement devra satisfaire les conditions suivantes. Elle devra soigneusement choisir ses cibles et ne pas délibérément s'en prendre à des civils ; faire un usage proportionné de la force ; ne pas avoir recours à des moyens comme la torture des prisonniers, le viol et le nettoyage ethnique.

Jus post bellum. Finalement, pour qu'une guerre soit juste, sa terminaison devra satisfaire les conditions suivantes. Elle devra cesser dès qu'est atteint l'objectif que visait la juste cause qui avait permis son déclenchement ; se faire sans esprit de vengeance, et traitera également tous les crimes de guerre qui ont pu être commis par tous les belligérants ; être prononcée par une autorité légitime – locale ou internationale ; punir non les civils, mais les autorités politiques ou militaires responsables ; ne pas exiger de capitulation inconditionnelle et conserver aux habitants de la nation vaincue leurs droits humains.

Maintenant, vous savez tout ou presque. Alors, que décidez-vous ? Êtes-vous plutôt réaliste ? Pacifiste ? Considérez-vous au contraire qu'une guerre juste est possible ? Et si c'est le cas, comment jugez-vous celle qui a cours en Afghanistan ? Avez-vous une autre position, différente de toutes celles-là ?

Page laissée blanche intentionnellement

Théodicées

Pour les chrétiens, Noël, à travers la naissance de Jésus-Christ qu'on commémore, est avant toute chose la fête de la naissance de Dieu fait homme. Ce Dieu auquel ils croient est tenu pour être : unique, transcendant et distinct du monde ; et cette croyance fait des chrétiens des monothéistes – comme les musulmans, les Juifs et un très grand nombre de nos contemporains.

Une telle croyance est-elle raisonnable ? Cette question est fondamentale dans le domaine de la philosophie appelé philosophie de la religion et il existe à son propos une très grande variété de positions et d'arguments. Mais je voudrais plutôt m'attarder ici à un problème très particulier dans ce domaine de la philosophie que je vous expose ci-dessous. Après l'avoir considéré attentivement, bien des gens ont conclu qu'il n'était pas raisonnable de croire en Dieu. Qui sait ? Vous y trouverez peut-être vous aussi de quoi faire naître ou conforter votre athéisme ou votre agnosticisme.

Mais avant tout, livrons-nous à un petit exercice d'imagination. Considérez des choses comme celles-ci : la mort – la vôtre et celle des êtres que vous aimez ; celle des jeunes enfants ; la douleur physique ; la maladie en général et, plus spécifiquement, les maladies les plus terribles que vous puissiez concevoir ; les tremblements de terre et les tsunamis, qui font depuis toujours d'innombrables victimes ; les tempêtes qui engloutissent des navires et leurs passagers ; les éruptions volcaniques qui anéantissent des villes ou des villages ; tout ce sang répandu depuis la nuit des temps par les guerres et les meurtres ; attardez vous à la torture ; pensez aux viols ; aux massacres ; aux génocides ; rappelez-vous l'Holocauste ; le million de morts du Rwanda ; ayez une pensée pour la souffrance animale, celle des animaux d'élevage comme celle qui existe dans la nature. Rappelez-vous Hugo : « Le monde est une fête où le meurtre fourmille. » Voyez très nettement cet enfant irakien qui jouait devant chez lui et qui vient d'être décapité par une bombe tombée là par hasard ; et aussi ce vieil homme qui vient d'être mordu par un serpent et qui n'a plus que quelques minutes à vivre. Pénétrez-vous bien de tout cela, ressentez-le profondément. Appelons cet ensemble de faits la souffrance.

À présent, considérez l'affirmation suivante : « Ce monde a été créé par un Dieu infiniment bon (omnibénévolent), qui peut tout (omnipuissant) et qui sait tout (omniscient). »

La contradiction entre ce Dieu et la présence de la souffrance est patente et en la constatant vous voilà placé devant ce que les philosophes et les théologiens appellent le plus souvent le « problème du mal » – c'est l'appellation traditionnelle : pour ma part je parlerais plus volontiers du « problème de la souffrance » et c'est ce que je ferai parfois dans ce qui suit.

Le philosophe Épicure, dans l'Antiquité, avait présenté ainsi le problème de la souffrance : « De deux choses l'une : Ou bien Dieu veut abolir le Mal, et il ne peut pas. Ou bien il peut, mais il ne le veut pas. S'il le veut mais qu'il ne le peut, il est impuissant. S'il le peut mais ne le veut pas, alors il est cruel. S'il ne le peut ni ne le veut, alors il est à la fois sans pouvoir et méchant. Mais si, comme ils le disent, dieu veut abolir le mal – et dieu veut réellement le faire – alors pourquoi y a-t-il du mal dans le monde ? » Il conviendrait d'ajouter, pour être complet : la présence du mal vient de ce que Dieu voudrait et pourrait parfaitement éliminer le Mal, si seulement il connaissait son existence ; mais il l'ignore : et en ce cas, il n'est pas omniscient.

Pour tenter de résoudre la contradiction entre Dieu et la souffrance, les philosophes et les théologiens ont élaboré ce qu'on appelle des théodicées – littéralement des arguments qui cherchent à solutionner le problème de la souffrance en montrant que Dieu (*theo*) est bel et bien juste (*dike*). Voyons deux de ces arguments, particulièrement répandus.

* * *

Le premier invoque ce qu'on appelle le « libre-arbitre ». Voici de quoi il retourne.

Dieu aurait pu nous créer en faisant de nous des automates entièrement programmés qui font toujours le bien. Mais il a préféré nous doter de la liberté de choisir nos actions (c'est cela, le libre-arbitre). Or, il arrive que ce que nous choisissons engendre de la souffrance et le mal qu'on trouve dans le monde est ainsi causé par nous.

Qu'en pensez-vous ?

Je pense que cet argument ne peut convenir et pour comprendre pourquoi, revenons à notre ensemble de souffrances, imaginé au départ. Vous y verrez deux catégories de souffrances : celles qui dépendent des êtres humains (c'est la souffrance dite morale : la torture, la guerre, le mensonge, par exemple) et d'autres qui n'en dépendent pas (c'est la souffrance naturelle : les tremblements de terre, la souffrance animale avant l'apparition de l'homme, etc.). Le libre-arbitre ne donne donc, au mieux, qu'une réponse partielle au problème de la souffrance. De plus, il présuppose qu'un monde avec souffrance et libre-arbitre est préférable à un monde sans l'un et l'autre, ce qui n'est pas certain. Et puis, Dieu, tout-puissant, n'aurait-il pas pu créer un monde avec le libre-arbitre et sans souffrance d'aucune sorte ?

Essayons donc un autre argument, lui aussi souvent invoqué en théodicée.

* * *

Cette fois, on suggère que la souffrance nous permet de devenir meilleurs et qu'en bout de piste un monde où on trouve de la souffrance est un monde meilleur en ce sens que des vertus peuvent se développer qui n'auraient pas pu apparaître autrement. À première vue, on peut penser que c'est plausible.

Être généreux ou bon suppose en effet qu'il y ait des gens (malheureux, disons) envers qui l'être ; être courageux exige des maux auxquels se confronter ; avoir la foi, suppose des raisons de douter ; la croissance spirituelle suppose une certaine souffrance comme condition ; plus simplement : sans souffrance, pas de Saints.

Qu'en pensez-vous ? Au total, cette avenue me semble elle aussi bien peu convaincante.

Pour commencer, Dieu, tout-puissant, aurait bien pu nous donner des personnalités plus vertueuses. Et puis la distribution des souffrances est bien étrange, et peu compatible avec un Dieu infiniment bon qui aurait choisi de les introduire dans le monde pour nous rendre meilleurs. Des dictateurs sanguinaires meurent paisiblement dans leur lit, tandis que de bonnes personnes souffrent le martyre ; des choses terribles arrivent à des gens juste avant qu'ils meurent, ce qui ne leur laisse pas le temps de devenir meilleurs.

* * *

Il existe d'autres réponses au problème de la souffrance, certes, mais elles ne sont pas meilleures, à mes yeux du moins.

Mais vous l'avez deviné : ce problème n'existe que si l'on croit en un Dieu omniscent, omnibénévolent et omnipotent. Il ne se pose pas si on ne croit pas en un tel Dieu. Mieux : il ne se pose pas non plus si on croit en un Dieu différent, disons, omniscent, omnipotent et omnimalfaisant, je veux dire infiniment méchant. Considérez cette dernière hypothèse.

Outre qu'on trouverait de quoi conforter cette position dans la liste des horreurs qui ouvrirait ce texte, tous les arguments qu'on peut invoquer en théodicée pour expliquer le mal dans le monde pourraient sans difficulté être retournés pour expliquer pourquoi le Bien existe malgré le fait que Dieu soit diabolique. Par exemple, si ce Dieu nous fait d'abord jeunes et en santé, c'est pour que nous ressentions plus douloureusement encore, plus tard, la vieillesse, la maladie et la mort dont il va nous affliger ! Si ce Dieu nous donne l'amour de nos proches et l'amitié de nos amis qui nous sont si chers, c'est pour mieux nous faire souffrir de leur perte ! Bref, Dieu est un artiste, mais, comme le disait malicieusement un philosophe, au sens néronien du terme.

* * *

Vous n'êtes pas convaincus ? Vous avez raison. Je pense que devant le problème du Mal, aucune solution ne convainc à moins d'être d'avance croyant et disposé à ajouter, au mystère de l'existence de Dieu, celui du caractère inexplicable pour nos pauvres intelligences de la présence du Mal.

Si cette solution vous paraît irrationnelle (elle l'est selon moi, et consiste en somme à justifier la foi par une nouvelle foi, à expliquer un mystère en en invoquant un autre, aussi profond), il ne vous reste plus qu'à nier que Dieu existe – le bienveillant ou le malfaisant.

La souffrance, en ce cas, est une donnée empirique, parfois causée par nous, parfois par la nature. Dans cette perspective, rationaliste et naturaliste, il nous revient à nous, humains, en usant de notre raison, de travailler à la diminuer, notamment en rendant le monde meilleur et plus juste pour tous les humains et en cherchant à comprendre la nature pour expliquer et prévoir le mal naturel et ainsi en minorer les effets.

C'est du moins ce que je pense, moi. Mais c'est bien entendu à vous qu'il revient de réfléchir à tout ça, avant de conclure par et pour vous-même.

En attendant, le mécréant que je suis vous souhaite un Joyeux Noël...pardon : un joyeux solstice d'hiver!

Page laissée blanche intentionnellement

Une expérience de pensée dans le débat sur l'avortement

En mars 2008, le Parlement canadien a adopté à Ottawa, en deuxième lecture, un projet de loi appelé C-484. Ce projet de loi, s'il aboutit, modifierait le *Code criminel* en faisant du fœtus une personne légale.

De nombreux groupes et observateurs craignent que cela ne constitue le premier pas vers une recriminalisation de l'avortement. D'autres, on le devine, s'en réjouissent et espèrent bien que C-484 sera le premier pas vers la recriminalisation de l'avortement.

Faut-il dès lors s'attendre à une reprise du débat public sur cette question ? C'est possible. Mais quoi qu'il en soit, le débat sur l'avortement n'est jamais entièrement sorti des pages des écrits des philosophes, où il figure en bonne place, depuis des décennies, comme l'archétype du problème éthique où les deux camps échangent, inlassablement, des arguments qu'ils jugent décisifs.

L'un de ces arguments, très célèbre, prend la forme de ce qu'on appelle une « expérience de pensée ». Et c'est là le sujet dont je voudrais vous entretenir cette fois.

Pour commencer, je vous dirai ce qu'est, précisément, cette chose étrange qu'on appelle une « expérience de pensée ».

Ensuite, je vous en raconterai une, célèbre et importante, tirée de l'histoire de la physique.

Pour finir, je vous raconterai l'expérience de pensée concernant l'avortement que j'évoquais plus haut et nous tenterons ensemble de voir, sur ce cas précis, les avantages et les inconvénients, la portée et les limites de cette manière de réfléchir à une question donnée.

CE QUE SONT LES EXPÉRIENCES DE PENSÉE

La catégorie est large, mais on pourra dire, en première approximation, qu'il s'agit de situations idéales et imaginées qui nous permettent de réaliser, « de tête », quelque chose comme des tests ou des mises

à l'épreuve d'idées et d'hypothèses et d'explorer les conséquences de certaines de nos intuitions.

De telles expériences de pensée ont été réalisées tout au long de l'histoire de la philosophie et de l'histoire des sciences et elles ont parfois joué un rôle prépondérant dans leur développement. Les meilleures d'entre elles aident en effet à clarifier nos idées, à formuler plus précisément des problèmes, à faire remarquer des contradictions et même à établir la plausibilité de certaines idées ou théories.

Mais tout cela reste bien abstrait et le mieux est encore de donner un exemple.

UN EXEMPLE : LE SEAU DE NEWTON

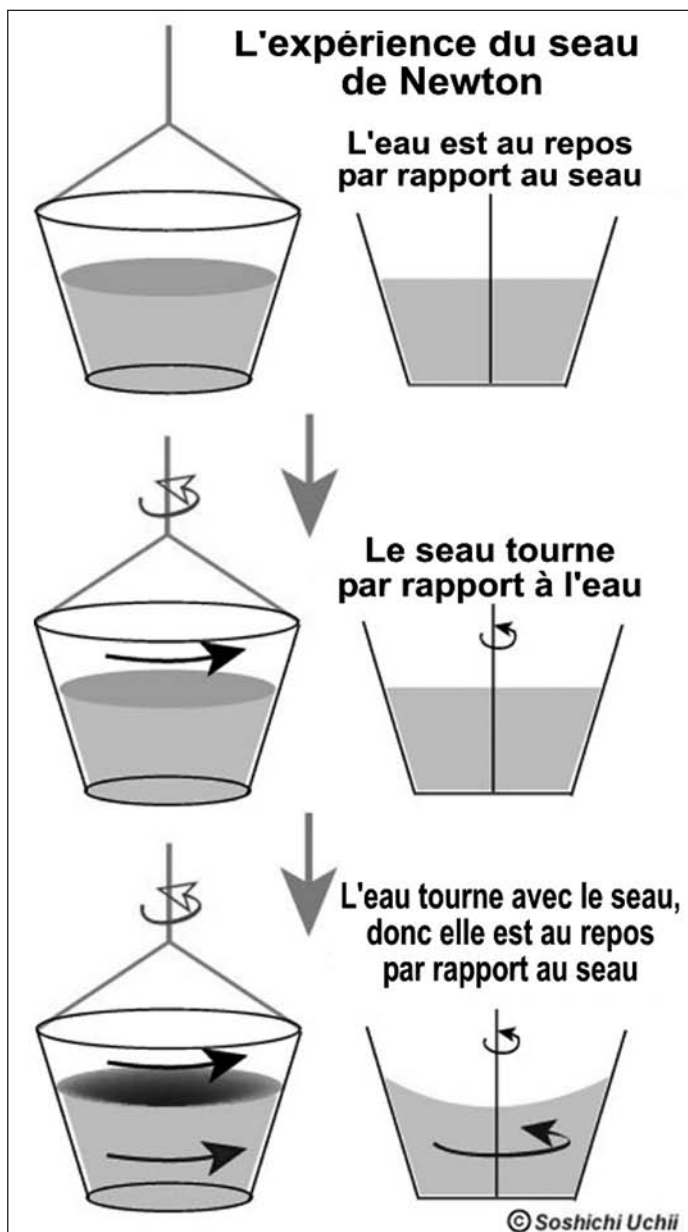
Qu'est-ce au juste que l'espace ? La question est immensément difficile et quand la physique classique s'est constituée, deux réponses s'affrontaient.

La première assurait que l'espace n'est rien d'autre que les relations entre les objets du monde. Si vous voulez, l'espace, ici, est compris un peu sur le modèle d'un contrat, dans le sens où un contrat est quelque chose qui lie deux personnes. Supprimez l'une ou l'autre de ces personnes (ou les deux) ou leur relation et il n'y a plus de contrat, lequel n'existe donc pas en dehors des contractants et des relations qui les lient. De même, le monde est constitué d'objets en relation et l'espace, assurent les partisans de cette théorie, n'est rien d'autre que ces objets et leurs relations. Cette position était défendue par plusieurs personnes, dont le philosophe et mathématicien G. W. von Leibniz (1646-1716).

Le fondateur de la physique moderne, Isaac Newton (1643-1727), n'était pas d'accord. Il pensait, lui, qu'il existe un espace (et un temps) absolu(s). Newton, si l'on ose simplifier beaucoup, pense l'espace sur le modèle d'une boîte de céréales. De ce point de vue, il existe bel et bien un espace (l'intérieur de la boîte) dans lequel les objets (les morceaux de céréales) se trouvent et l'on peut décrire les relations de ces objets par rapport à ce référent absolu.

Vous l'avez deviné : il y a une grosse différence entre la boîte de céréales et l'espace absolu. Pour Newton, l'espace absolu est un contenant comme la boîte, mais qui se prolonge infiniment dans toutes les directions. De la même façon, pour Newton, il existe un temps absolu. Comment décider entre ces deux théories, celle de Newton et celle de

Leibniz? Newton a cru pouvoir trancher en faveur de la sienne à l'aide, justement, d'une expérience de pensée. La voici.



Imaginez un seau à demi rempli d'eau. Il est suspendu par une longue corde au plafond d'une pièce.

Moment 1 : l'eau est immobile relativement au seau et la surface de l'eau est plane. À présent, vous tournez la corde de très nombreuses fois. Puis, vous relâchez.

Moment 2 : le seau se met à tourner ; l'eau reste plane et immobile pendant que le seau est en mouvement (il tourne) par rapport à l'eau.

Moment 3 : le seau continue à prendre de la vitesse et communique son mouvement à l'eau qui se meut avec lui et à sa vitesse ; eau et seau sont alors immobiles l'un par rapport à l'autre ; on constate alors aussi que l'eau a monté sur la paroi du seau et que sa surface n'est plus plane, mais se creuse au centre.

Newton pose la question suivante : qu'est-ce qui fait monter l'eau sur les parois du seau au moment 3 ? Son mouvement, sans doute. Mais mouvement par rapport à quoi ? Pas par rapport au seau, évidemment puisqu'ils sont alors immobiles l'un par rapport à l'autre, comme au moment 1.

Newton répond à sa propre question : l'eau est en mouvement par rapport à l'espace absolu et c'est ce qui explique la courbature de sa surface. C'est aussi ce qui permet de distinguer absolument le moment 1 du moment 3. L'espace absolu existe donc, conclut Newton, et il a, on vient de le voir, des effets observables.

Brillant ? Sans l'ombre d'un doute. Permettant d'éclaircir une question et d'en dégager les divers aspects ? Certes. Mais concluant ? Pas vraiment. En fait, la conception newtonienne de l'espace sera justement remise en cause par la physique moderne, plus précisément par Albert Einstein dans le cadre de la relativité (restreinte puis générale).

On soupçonne donc que s'il y a des avantages à pratiquer des expériences de pensée, il a aussi des limites à ce qu'on peut en attendre. Nous y reviendrons.

Pour le moment, venons-en à cette expérience de pensée concernant l'avortement à laquelle je voulais arriver. Elle a été imaginée en 1971 par Judith Jarvis Thomson¹ et en voici une version simple.

1. « A defense of Abortion », *Philosophy and Public Affairs*, 1, n° 1, 1971.

UNE EXPÉRIENCE DE PENSÉE SUR L'AVORTEMENT : LE VIOLONISTE VIRTUOSE

Une personne déambule tranquillement dans la rue et se réveille quelques heures plus tard à l'hôpital, où elle apprend qu'elle a été droguée et enlevée par des membres de l'*Association des Amoureux de la Musique*.

Elle aperçoit, horrifiée, des câbles et des tubes qui sortent de son corps et qui se dirigent vers une autre personne, un homme, couché près d'elle. On l'informe que cet homme est un très célèbre violoniste virtuose. Hélas ! Certains de ses organes sont gravement malades, au point où il est récemment tombé dans le coma ; il mourra bientôt si rien n'est fait.

Heureusement, explique-t-on à l'individu kidnappé, vous (et vous seul) êtes médicalement parfaitement compatible avec le pauvre violoniste comateux et c'est pourquoi on a branché certains de vos organes sur les siens : cela lui permet de régénérer ses organes malades et de se refaire une santé.

Et rassurez-vous, dit-on pour finir, cela ne durera pas éternellement : dans neuf mois (ou à peu près, estiment les médecins), le violoniste pourra survivre sans vous ! Et vous n'allez certainement pas demander qu'on vous débranche : si vous le faites, vous allez tuer un innocent qui a droit à la vie, ce qui est parfaitement immoral !

Pour bien comprendre ce que Thomson cherche à établir par cette expérience de pensée, il faut dire un mot d'un aspect du débat concernant l'avortement.

Typiquement, les opposants font valoir que le fœtus est, sinon dès la conception du moins très tôt durant son développement, un être vivant qui a droit à la vie : avorter est donc selon eux un meurtre, puisque cela revient à causer la mort d'un tel être.

À cela, les défenseurs de l'avortement répondent que le fœtus n'est pas un être vivant et qu'un avortement durant les X (x pouvant varier, mais laissons cela ici) premières semaines de la grossesse, n'est rien d'autre qu'enlever une masse de tissus du corps d'une femme.

Les débats reprennent donc, interminables et difficiles, autour de la question de savoir ce qu'est un être vivant et si et à quel moment le fœtus en est un. L'expérience de pensée de Thomson accorde aux oppo-

sants à l'avortement que le fœtus est un être vivant, mais suggère qu'on peut néanmoins conclure que l'avortement est moralement justifié!

C'est ce que la situation de la personne kidnappée montrerait. Certes, ce serait généreux et noble de sa part de rester branchée sur le violoniste durant neuf mois: mais elle n'est aucunement moralement obligée de le faire. Et si le violoniste meurt de la décision de se débrancher, il serait inapproprié de dire que l'individu qui l'a prise est un meurtrier.

L'expérience de pensée invite notamment à distinguer entre le droit à la vie et le droit à ce qui est nécessaire pour maintenir en vie. Le violoniste (et le fœtus) ont droit au premier, mais cela n'entraîne pas nécessairement le droit au deuxième.

On pourra chercher à montrer que le parallèle entre le passant kidnappé et la femme enceinte est boiteux. Celui-ci n'a rien fait pour mériter son sort; la femme enceinte, si. On dira alors peut-être que l'expérience de pensée de Thomson ne vaut que pour les cas de grossesses résultant d'un viol. Mais il n'est pas difficile, comme le suggère Peter Singer, de reformuler l'expérience de pensée pour qu'elle s'applique plus généralement. Imaginez qu'ayant un peu trop fêté un soir, un employé d'un hôpital aboutisse à l'étage interdit de l'établissement et s'endorme sur un lit. Au matin, il est branché comme tout à l'heure, parce qu'il a été pris par erreur comme un volontaire pour une expérience donnée. Ici encore, on ne dirait pas qu'il serait immoral de sa part de demander à être débranché.

On pourra d'autre part soutenir que la femme enceinte a plus que la personne branchée au violoniste le droit de se « débrancher ». Elle ne sera pas branchée pendant seulement neuf mois, mais contractera envers le fœtus des obligations qui dureront toute sa vie à elle; de plus, elle mettra fin à une vie potentielle, pas encore commencée et à l'accomplissement incertain, tandis que le violoniste vit d'une vie actuelle et accomplie.

Pourtant, répondront les adversaires de l'avortement, le fœtus, faible et sans défense, a droit à la protection de sa mère. Et neuf mois à pouvoir se déplacer, voilà qui est moins difficile et contraignant que neuf mois branché et immobile. Et puis ce fœtus n'est pas un être étranger pour qui le porte: le violoniste, si.

Je vous laisse poursuivre votre réflexion.

On voit cependant déjà les mérites et les limites des expériences de pensée, qui font ressortir des aspects de certaines questions et de divers problèmes et permettent d'y réfléchir, mais ne les tranchent pas nécessairement pour autant.

Et cette fois encore, je suis tenté de dire : brillant ? Sans l'ombre d'un doute. Permettant d'éclaircir une question et d'en dégager les divers aspects ? Certes. Mais concluant ? Pas vraiment.

UNE LECTURE

COHEN, Martin, *Wittgenstein's Beetle. And Other Classic Thought Experiments*, Blackwell, London, 2005. Cohen présente 26 célèbres expériences de pensée, qu'il décline de A à Z.

Page laissée blanche intentionnellement

Troisième partie

Friandises intellectuelles

Page laissée blanche intentionnellement

Le pari de Pascal

LES PARIS STUPIDES

Un certain Blaise Pascal, etc.

Jacques Prévert

Convenons-en, puisqu'il ne saurait y avoir sur ce plan ne serait-ce que l'ombre d'un doute : dans plusieurs des plus hautes sphères de la pensée humaine, Blaise Pascal a été un extraordinaire génie, comme on n'en trouve que très rarement dans l'histoire.

Pascal était né en 1623 ; il est mort en 1662. Ce qu'il a accompli durant cette vie finalement bien brève est proprement prodigieux. Permettez-moi de rappeler quelques-uns de ses hauts faits d'arme.

UN EXTRAORDINAIRE PARCOURS INTELLECTUEL

Très jeune, Pascal démontre de remarquables dispositions intellectuelles et une étonnante précocité : il aurait ainsi, semble-t-il, largement redécouvert par lui-même certaines propositions d'Euclide, et ce, avant même d'avoir reçu un véritablement enseignement de géométrie.

En 1639, il part avec sa famille en Normandie, où son père s'occupe de la levée des impôts. C'est là qu'il réalise ses premiers exploits.

Alors qu'il n'a que 16 ans, il fait paraître un savant traité de géométrie (*Essai sur les coniques*) qui suscite l'admiration des érudits. Puis, pour aider son père dans ses fastidieux calculs, il invente la machine à calculer : elle lui apporte la renommée et on voit en elle un précurseur de l'ordinateur.

En 1646, Pascal s'intéresse à la physique, et tout particulièrement à la grande expérience de Torricelli sur le vide, laquelle contredit l'opinion alors admise que la nature a horreur du vide. Ses propres travaux et expérimentations (menées au Puy-de Dôme) paraissent en 1647 sous le titre *Expériences nouvelles touchant le vide* et c'est en l'honneur de Pascal que l'unité de mesure de contrainte et de pression du système international s'appelle le pascal.

En 1647, on a conseillé à Pascal, qui sera toute sa vie malade et souffrant¹, de monter à Paris et de s'y divertir en s'interdisant toute activité intellectuelle soutenue. Commence alors la période dite « mondaine » de sa vie. Son père meurt en 1651 ; sa sœur Jacqueline prend le voile à Port-Royal l'année suivante. Voilà Pascal seul. Il se lie d'amitié avec des libertins, parmi lesquels se trouve le Chevalier de Méré, joueur impénitent.

C'est justement en réponse à des questions sur les jeux de hasard que lui adresse son ami que Pascal jette (en collaboration avec un autre géant des mathématiques, Pierre de Fermat, mort en 1665) les bases du calcul des probabilités. À l'occasion de ces travaux, il redécouvre le triangle arithmétique qui porte aujourd'hui son nom et en développe les propriétés dans un écrit qu'il lui consacre.

Mais ce beau génie va bientôt se détourner de ses activités scientifiques. En fait, il n'y reviendra véritablement qu'à la fin de sa vie. Cela se passera par une nuit de 1658, alors que, tenaillé par une rage de dents qui l'empêche de trouver le sommeil, Pascal trompe la douleur en s'attaquant à un problème non résolu de géométrie : celui de la cycloïde. Il le résout et, sur les instances d'un ami, lance une manière de défi aux mathématiciens d'Europe : personne mieux que lui ne vient à bout du problème que Pascal a résolu. Et pour cause : Pascal, avec ce résultat, est parvenu à la porte du calcul différentiel et intégral !

Que s'était-il passé pour que Pascal se détourne des mathématiques, des sciences, de la technologie, de la philosophie et de ses amis ?

PASCAL, JANSÉNISTE

Dès 1646, il s'était produit un événement important de la vie du jeune scientifique : sa rencontre avec le jansénisme, cette austère et rigoriste doctrine catholique fondée par Cornélius Jansen, dit Jansénius (1585-1638), un théologien néerlandais.

Le jansénisme cherche à restaurer la doctrine de Saint Augustin sur la Grâce et la prédestination : il pose que la nature humaine est corrompue, que la Grâce, nécessaire pour toute œuvre bonne, n'est accordée qu'à ceux que Dieu a prédestinés.

1. Pascal souffrait semble-t-il d'un mal d'origine tuberculeuse qui paralysait en partie ses membres inférieurs ainsi que d'un anévrisme qui lui causait de terribles migraines.

Cette doctrine sera bientôt condamnée par l'Église (d'abord en 1642, par le pape Urbain VIII, puis en 1653, par Innocent X) et combattue de toutes parts. L'Abbaye de Port-Royal en sera un haut lieu et Pascal, on va le voir, se portera magistralement à sa défense.

Cette rencontre avec le jansénisme ne produit pas aussitôt ses effets : Pascal, on l'a vu, est d'abord passé par une phase mondaine et libertine. Mais tout indique qu'il traverse aussi, durant ces années, une importante crise intellectuelle et religieuse.

Elle trouve son dénouement durant la fameuse nuit du 23 novembre 1654, alors que Pascal vit une expérience mystique qui a sur lui le plus profond effet. Il en prend note sur une feuille de papier qu'il coud dans son pourpoint et ce document, appelé le *Mémorial*, sera trouvé sur lui après sa mort.

Pascal va dès lors se retirer auprès des solitaires de Port-Royal, et notamment d'Arnauld et de Nicole. Il intervient aussitôt dans la bataille que les Jésuites livrent aux jansénistes, par 18 lettres anonymement parues entre janvier 1656 et mars 1657. Ces lettres, *Les Provinciales*, sont un sommet de la littérature française.

Pascal s'intéressera aussi de près à l'activité éducative et pédagogique qui se déroule à Port-Royal. À la demande d'Arnauld, il rédige des *Éléments de géométrie* pour les Petites Écoles de Port-Royal.

Il ne lui reste alors plus que quelques années à vivre et il s'attelle à une gigantesque *Apologie de la religion chrétienne*, qu'il ne pourra mener à terme et dont les fragments qu'il aura eu le temps de rédiger paraîtront après sa mort, sous le titre de *Pensées*.

En 1660, Pascal renonce définitivement à toute activité scientifique. Il écrit à Fermat, qui le consulte sur un point de géométrie : « [...] pour vous parler franchement de la géométrie, je la trouve le plus haut exercice de l'esprit ; mais en même temps je la connais pour si inutile, que je fais peu de différence entre un homme qui n'est que géomètre et un habile artisan. Aussi je l'appelle le plus beau métier du monde ; mais enfin ce n'est qu'un métier ; et j'ai dit souvent qu'elle est bonne pour faire l'essai, mais non l'emploi de notre force : de sorte que je ne ferais pas deux pas pour la géométrie, et je m'assure fort que vous êtes de mon humeur. »

Il lui reste encore cependant le temps d'une dernière remarquable invention : celle des transports en commun urbains, ces fameux

« Carrosses à cinq sols » qu'il conçoit pour Paris et met sur pieds durant les derniers mois de sa vie.

Rappelons pour finir que c'est en son honneur que le langage de programmation appelé Pascal a été nommé.

* * *

On le voit : le legs pascalien est immense, dans chacun des nombreux domaines où s'est exercée la remarquable activité intellectuelle qui a été la sienne. Pour ma part, je suis bien triste que Pascal ait fini par entièrement renoncer à ses travaux scientifiques et, avec Nietzsche, je vois dans ce fulgurant et tragique destin un « lent suicide de la raison » et m'attriste à la pensée que la religion nous a privés de tant de choses que cet esprit aurait encore pu donner de précieux, d'utile et de beau à l'humanité.

Quoi qu'il en soit, c'est bien de cet homme que parle le poète Jacques Prévert, cité en exergue de ce texte, quand il affirme qu'il faisait des « paris stupides ».

De quoi s'agit-il, exactement ? Et le poète iconoclaste pourrait-il avoir raison en matière de paris contre l'inventeur du calcul des probabilités lui-même ?

Je pense que oui et pour le montrer, attardons-nous à ce célèbre argument en faveur de l'existence de Dieu appelé le « pari de Pascal ».

* * *

LE PARI

Les Pensées le présentent ainsi :

Je ne me servirai pas, pour vous convaincre de son existence, de la foi par laquelle nous la connaissons certainement, ni de toutes les autres preuves que nous en avons, puisque vous ne les voulez pas recevoir. Je ne veux agir avec vous que par vos principes mêmes ; et je ne prétends vous faire voir par la manière dont vous raisonnez tous les jours sur les choses de la moindre conséquence, de quelle sorte vous devez raisonner en celle-ci, et quel parti vous devez prendre dans la décision de cette importante question de l'existence de Dieu. Vous dites donc que nous sommes incapables de connaître s'il y a un Dieu. Cependant il est certain que Dieu est, ou qu'il n'est pas ; il n'y a point de milieu. Mais de quel côté pencherons-nous ? La

raison, dites vous, n'y peut rien déterminer. Il y a un chaos infini qui nous sépare. Il se joue un jeu à cette distance infinie, où il arrivera croix ou pile. Que gagnerez-vous ? Par raison vous ne pouvez assurer ni l'un ni l'autre ; par raison vous ne pouvez nier aucun des deux.

Ne blâmez donc pas de fausseté ceux qui ont fait un choix ; car vous ne savez pas s'ils ont tort, et s'ils ont mal choisi. Non, direz-vous ; mais je les blâmerai d'avoir fait non ce choix, mais un choix : et celui qui prend croix, et celui qui prend pile ont tous deux tort : le juste est de ne point parier.

Oui ; mais il faut parier ; cela n'est pas volontaire ; vous êtes embarqué ; et ne parier point que Dieu est, c'est parier qu'il n'est pas. Lequel prendrez-vous donc ? Pesons le gain et la perte en prenant le parti de croire que Dieu est. Si vous gagnez, vous gagnez tout ; si vous perdez, vous ne perdez rien. Pariez donc qu'il est sans hésiter. Oui il faut gager. Mais je gage peut-être trop. Voyons : puisqu'il y a pareil hasard de gain et de perte, quand vous n'auriez que deux vies à gagner pour une, vous pourriez encore gager. Et s'il y en avait dix à gagner, vous seriez bien imprudent de ne pas hasarder votre vie pour en gagner dix à un jeu où il y a pareil hasard de perte et de gain. Mais il y a ici une infinité de vies infiniment heureuses à gagner avec pareil hasard de perte et de gain ; et ce que vous jouez est si peu de chose, et de si peu de durée, qu'il y a de la folie à le ménager en cette occasion.

Car il ne sert de rien de dire qu'il est incertain si on gagnera, et qu'il est certain qu'on hasarde ; et que l'infinie distance qui est entre la certitude de ce qu'on expose et l'incertitude de ce que l'on gagnera égale le bien fini qu'on expose certainement à l'infini qui est incertain. Cela n'est pas ainsi : tout joueur hasarde avec certitude pour gagner avec incertitude ; et néanmoins il hasarde certainement le fini pour gagner incertainement le fini, sans pécher contre la raison. Il n'y a pas infinité de distance entre cette certitude de ce qu'on expose, et l'incertitude du gain ; cela est faux. Il y a à la vérité infinité entre la certitude de gagner et la certitude de perdre. Mais l'incertitude de gagner est proportionnée à la certitude de ce qu'on hasarde selon la proportion des hasards de gain et de perte : et de là vient que s'il y a autant de hasards d'un côté que de l'autre, le parti est à jouer égal contre égal ; et alors la certitude de ce qu'on expose est égale à l'incertitude du gain, tant s'en faut qu'elle en soit infiniment distante. Et ainsi notre proposition est dans une force infinie, quand il n'y a que le fini à hasarder à un jeu où il y a pareils hasards de gain que de perte, et l'infini à gagner. Cela est démonstratif, et si les hommes sont capables de quelques vérités ils le doivent être de celle-là.

Contrairement aux preuves de l'existence de Dieu, qui prétendent démontrer que Dieu existe, l'argument proposé ici veut faire valoir qu'un parieur raisonnable va miser sur son existence.

Pascal se donne un interlocuteur imaginaire qui n'a pas la foi et qui est agnostique sur la question de l'existence de Dieu. Il convient avec lui qu'on ne peut savoir si Dieu existe. Cependant, ou Il existe ou Il n'existe pas. L'agnostique considère qu'il faut suspendre son jugement. Pascal veut le convaincre qu'il n'a pas le choix et doit se prononcer : *« [...] il faut parier ; cela n'est pas volontaire ; vous êtes embarqué ; et ne parier point que Dieu est, c'est parier qu'il n'est pas. Lequel prendrez-vous donc. »*

Pour cela, poursuit Pascal, ce qui est rationnel est de se comporter comme le ferait un parieur devant une épreuve dont l'issue est incertaine et inconnue de lui et donc de s'efforcer de maximiser ses gains et de minimiser ses pertes.

Il y a ici quatre possibilités, qui sont les suivantes : Dieu existe ou Il n'existe pas ; on peut parier qu'Il existe ou parier qu'Il n'existe pas.

Partant de là, il s'agit d'examiner les pertes et les gains associés à ces options et l'argument peut être formulé en termes de pari probabiliste.

Supposons d'abord que nous parions que Dieu existe. S'Il existe, le gain est incommensurable, puisqu'il s'agit de la béatitude éternelle ; s'Il n'existe pas, la perte subie est minime : nous aurons peut-être renoncé à quelques plaisirs terrestres et connu quelques autres désagréments mineurs, mais ce sera tout.

Mais supposons que nous ayons parié que Dieu n'existe pas et que nous ayons gagné – Dieu, de fait, n'existe pas. En ce cas, nous gagnons cette fois quelques plaisirs terrestres et nous nous épargnons quelques désagréments mineurs associés au fait de croire et de pratiquer – aller à la messe, prier, jeûner, par exemple. Par contre, si nous perdons ce pari parce que Dieu existe, alors la perte subie est incommensurable : nous perdons la béatitude éternelle et risquons même de subir la damnation éternelle de l'enfer.

On peut résumer ce qui précède dans la table suivante des gains et des pertes, qui est la matrice de décision que suggère Pascal :

TABEAU 1 : FORMALISATION DU PARI DE PASCAL

	DIEU EXISTE	DIEU N'EXISTE PAS
Je crois en Dieu et je vis comme s'il existait	Gain infini (béatitude éternelle)	Perte nulle ou du moins minimale – en termes de plaisirs terrestres
Je ne crois pas en Dieu	Perte infinie (celle de la béatitude éternelle) et possibilité de damnation éternelle	Gain nul ou du moins minimale – en termes de plaisirs terrestres

On peut légitimement soutenir que ce dont Pascal a ici la géniale prémonition, c'est toute cette branche des mathématiques qui s'occupe de prise de décision en situation d'incertitude ou d'information incomplète. C'est ainsi qu'en termes contemporains on appellerait Erreur de type I l'éventualité où l'on a parié à tort que Dieu n'existe pas et Erreur de type II celle où l'on a parié à tort qu'il existe.

Dans de tels cas, l'espérance mathématique ou valeur probable d'une quantité se calcule en faisant la somme des produits des valeurs qu'elle peut prendre multipliée par leurs probabilités respectives. Soit une loterie qui vous donne 99 chances sur cent de gagner 10 \$ et 1 chance sur cent de gagner 50 000 \$. En ce cas, l'espérance mathématique de vos gains sera: $(0,99 \times 10 \$) + (0,01 \times 50\,000 \$) = 509,90 \$$.

Dans le cas du pari que propose Pascal, même si on assigne une probabilité minuscule à l'existence de Dieu, quand on la multiplie par l'infini du gain que procure la vie éternelle, le choix est clair, et Pascal conclut donc qu'il est raisonnable de parier que Dieu existe.

Reste une difficulté. Le pari veut nous convaincre qu'il est raisonnable de croire en Dieu. Mais si je n'y crois pas, est-ce que je ne me retrouve pas dans une situation impossible en voulant parier de la sorte? Je ne peux, semble-t-il, simplement me décider à croire en quelque chose sans y croire vraiment.

Pascal a une solution pour résoudre cette grande difficulté, qu'il a parfaitement vue: il nous enjoint tout simplement de commencer par faire les gestes de la foi: celle-ci, assure-t-il, viendra ensuite.

Georges Brassens a aimablement exprimé ainsi cette surprenante idée:

*Mon voisin du dessus, un certain Blaise Pascal,
M'a gentiment donné ce conseil amical :
Mettez-vous à genoux, priez et implorez,
Faites semblant de croire, et bientôt vous croirez.*

Voilà donc le pari de Pascal.

Cet argument, malgré tout le génie de son inventeur, est terriblement mauvais et il ne résiste pas à un examen attentif.

Voyons à présent pourquoi.

RÉFUTATIONS DU PARI DE PASCAL

On a soulevé de très nombreuses objections contre le pari. Conjointement, comme on va pouvoir en juger, elles constituent un formidable réquisitoire contre lui.

Voici quelques-unes de ces objections, parmi les plus fortes et les plus importantes.

1. La matrice de décision que Pascal propose peut fort bien être refusée par un athée qui considèrera qu'on a toutes les raisons du monde de penser que la probabilité de l'existence de Dieu est nulle et qu'en conséquence le gain associé à la croyance en Dieu est nulle.
2. Toujours en ce qui concerne la matrice de décision proposée par Pascal, on pourra très raisonnablement, avec Douglas E. Krueger, refuser d'accorder que le fait de parier ne coûte rien ou coûte si peu. Le pari nous demande en effet d'adopter des croyances non pour leur vérité mais pour les conséquences qu'elles pourraient avoir : en d'autres termes, le pari demande le sacrifice de notre intégrité intellectuelle, ce qui n'est pas un petit prix à payer.
3. Le pari suppose, sans raison ni justification, que c'est sur l'existence du Dieu des chrétiens que se fait le pari. Rien n'exclut pourtant qu'Il n'existe pas et qu'à sa place existe un autre Dieu, parmi les innombrables qui ont été présumés exister. La remarque suivante de Diderot doit être interprétée en ce sens : « Pascal a dit : " Si votre religion est fausse, vous ne risquez rien à la croire vraie ; si elle est vraie, vous risquez tout à la croire fausse. " Un imam peut en dire tout autant que Pascal² ». Si le pari était valide,

2. Denis DIDEROT, *Addition aux Pensées philosophiques ou objections diverses contre les écrits de différents théologiens*, 1762. N° LIX.

ce qu'il n'est pas, tout ce qu'il pourrait montrer est qu'il nous faut faire un choix de parier sur l'un de ces innombrables dieux dont d'innombrables religions ont affirmé l'existence.

4. Un Dieu qui existerait plutôt que celui sur qui le parieur a misé pourrait fort bien être fortement courroucé de ceux et de celles qui ont cru en un autre Dieu que lui et les punir. Cette éventualité force à réécrire complètement la matrice de décision.
5. Sauf erreur de ma part, le philosophe William James (1842-1910), un croyant, a été le tout premier à suggérer que si Dieu existe, il pourrait bien punir de l'enfer les personnes qui ont cru en Lui à la suite du pari. Selon James, il y a en effet quelque chose de répugnant à l'idée de croire en Dieu pour des raisons basement égoïstes et, pire encore, d'un égoïsme poussé à l'échelle cosmique et qui conduit à jouer à la religion comme d'autres jouent un rôle à la scène, et cela avec l'espoir d'en tirer un gain considérable. Bref : la martingale pascalienne pourrait bien, selon James, causer la banqueroute de ceux et de celles qui s'y sont fiés.
6. D'autres auteurs ont récemment repris cet argument. Parmi eux, Richard Dawkins, qui rappelle pour commencer la très célèbre réponse du philosophe athée, Bertrand Russell, à qui on demandait ce qu'il répondrait à Dieu s'il le rencontrait après sa mort et qu'Il voulait savoir pourquoi il n'avait pas cru en Lui. « Pas de preuves suffisantes », aurait répondu Russell. Dawkins poursuit : « Ne se pourrait-il pas que Dieu respecte Russell pour son courageux scepticisme [...] bien plus que Pascal pour son lâche pari ? Certes, nous ne pouvons savoir de quel côté Dieu penchera. Mais il n'est pas nécessaire de le savoir pour réfuter le pari de Pascal. Il s'agit d'un pari, souvenez-vous. [...] Parieriez-vous que Dieu préférera une croyance malhonnêtement feinte (ou même une croyance sincère) ou un sincère scepticisme³ ? »

Pour toutes ces raisons, je suis prêt à le parier, c'est contre toute attente le poète iconoclaste qui a raison contre le génie sur son propre terrain.

3. DAWKINS, *The God Delusion*, p. 131.

Page laissée blanche intentionnellement

Démocratie et choix collectifs

La démocratie est une institution à laquelle la plupart des gens se disent volontiers très attachés.

Pressés de dire pourquoi, certains répondront que la démocratie fait en sorte que les choix et les préférences des individus sont tous également pris en compte, avant d'être comptabilisés de manière impartiale afin de produire un choix collectif donné, dont on voudra dire qu'il est politiquement juste puisqu'il reflète ou traduit ces préférences.

Une telle réponse met l'accent sur un aspect procédural de la démocratie et cette réponse ne satisfait pas tout le monde. D'autres argueront en effet que cet argument est insuffisant, puisqu'un choix obtenu selon cette procédure peut néanmoins fort bien être un mauvais choix – d'aucuns, comme Platon, suggérant même que ce sera très vraisemblablement, voire nécessairement le cas. Mais laissons là ce débat et convenons que cet argument procédural et cher à bien des gens exprime une raison valable d'un profond attachement à la démocratie.

En ce cas, comment, précisément, parvient-on de la sorte à passer des choix individuels à ce choix collectif qu'on déclare démocratique?

Cette question et de nombreuses autres qui s'y rattachent sont centrales pour un champ d'études désormais florissant appelé théorie des choix sociaux. Il est situé à la frontière de nombreuses disciplines comme les mathématiques, l'économie, la politique et la philosophie et on y étudie justement, entre autres choses, les règles par lesquelles est réalisée l'agrégation des choix individuels de manière à produire un ou des choix collectifs.

Avant d'étudier la théorie des choix sociaux, on ne soupçonne pas à quel point cette agrégation peut être problématique. Nous le verrons ici en exposant d'abord un fameux paradoxe dû à Condorcet, qui est un des précurseurs de la théorie des choix sociaux.

Au XX^e siècle, ce résultat a été généralisé par l'économiste et mathématicien Kenneth Arrow en un célèbre théorème qui porte désormais son nom. Nous rappellerons très brièvement les grandes lignes de ses conclusions, avant de montrer, avec un exemple précis, comment,

conformément à ce que démontre Arrow, il est possible que des manières différentes mais raisonnables de procéder à l'agrégation des choix individuels génère des choix collectifs différents, voire incompatibles.

LE PARADOXE DE CONDORCET

Marie Jean Antoine Caritat, Marquis de Condorcet (1743-1794) était le plus jeune des Philosophes et il sera le seul d'entre eux à prendre part, activement – et ce sera très activement – à la Révolution française.

Condorcet a été philosophe, théoricien de l'éducation et révolutionnaire et cette débordante activité a parfois fait oublier qu'il a d'abord dû sa notoriété à son *Essai sur le calcul intégral*, publié en 1765.

Chez Condorcet, le mathématicien n'est jamais bien loin du révolutionnaire ou du philosophe et c'est ainsi qu'il imaginera une « mathématique sociale » qui applique l'outil mathématique à la résolution de problèmes sociaux ou politiques. Le fameux paradoxe qui porte son nom est apparu dans le cadre de ces travaux.

Notons d'abord que personne ne nie que le choix collectif exprime de manière claire et indubitable les choix individuels quand il s'agit, pour un groupe de personnes, de choisir entre deux options – c'est le cas d'un référendum où l'on répond par oui ou par non, ou encore d'une élection dans laquelle il s'agit de choisir entre deux candidats. Les ennuis commencent, comme le remarque Condorcet, quand il y a plus de deux options. Voici comment cela peut se produire.

Imaginons qu'un comité de sélection composé de trois personnes, A, B, et C, ait à choisir un candidat parmi trois postulants : x, y et z.

VOTANTS	ORDRE DE PRÉFÉRENCE
A	x, y, z
B	y, z, x
C	z, x, y

Les choix de chacun sont ordonnés et sont les suivants :

Examinons attentivement ce résultat.

Dans deux cas sur trois, x bat y.

Dans deux cas sur trois, y bat z : en d'autres termes, x bat donc y , qui lui-même bat z .

Or, dans deux cas sur trois également, z bat x !

Le principe de transitivité (qui nous permet de dire, par exemple, que si l'ensemble x est plus grand que l'ensemble y et cet ensemble y est plus grand que l'ensemble z , alors, nécessairement, l'ensemble x est plus grand que l'ensemble z) n'est pas respecté et il y a là quelque chose de profondément troublant.

Condorcet, comme bien d'autres après lui, va donc chercher à définir un mode de scrutin qui garantisse que le paradoxe ne se produise pas et qui permette donc de toujours agréger les choix individuels en choix collectifs démocratiques et justes qui les expriment, et ce, sans contradictions ou ambiguïtés possibles.

LE THÉORÈME D'IMPOSSIBILITÉ D'ARROW

Ce que démontre le théorème d'impossibilité d'Arrow, formulé en 1951 par Kenneth Arrow (1921) et qui lui a valu le Prix Nobel d'économie en 1972, c'est qu'un tel mode de scrutin ne peut pas exister.

Plus précisément, en considérant les cas où nous avons au moins 3 options parmi lesquelles deux individus et plus doivent choisir, Arrow montre qu'il n'existe pas de fonction de choix social satisfaisant les quatre conditions suivantes, que je me contenterai ici d'énumérer : universalité ; non-dictature ; unanimité ; et indifférence des options non pertinentes. Ce qu'il importe surtout de comprendre, c'est qu'Arrow ne dit pas que nous n'avons pas encore fait preuve d'assez d'ingéniosité pour élaborer un tel mode de scrutin : plus radicalement, il démontre mathématiquement qu'un tel mode de scrutin ne peut pas exister, du moins dès lors qu'on admet ces conditions et contraintes qu'il semble impossible de lui refuser.

Le théorème est difficile à démontrer ; mais le genre de problèmes dont Arrow démontre qu'on ne peut garantir qu'ils ne surviendront pas pourra être illustré par l'exemple qui suit, où divers modes de scrutin déclarent tour à tour vainqueurs les différents candidats.

UN EXEMPLE

Nous supposons une élection où s'affrontent cinq candidats. Les électeurs se sont prononcés en exprimant leurs préférences comme suit :

18 personnes préfèrent A à D à E à C à B
12 personnes préfèrent B à E à D à C à A
10 personnes préfèrent C à B à E à D à A
9 personnes préfèrent D à C à E à B à A
4 personnes préfèrent E à B à D à C à A
2 personnes préfèrent E à C à D à B à A

Supposons que vous favorisez le candidat A.

En ce cas, vous souhaiterez que l'élection se fasse à la pluralité des voix, qui comptabilise les votes de première position : cette méthode donne la victoire à la personne qui en a recueilli le plus. Avec cette méthode, dans le cas que nous examinons, A l'emporte avec ses 18 votes.

Mais supposons que vous favorisez le candidat B.

En ce cas, vous souhaiterez qu'on retienne les deux candidats qui ont obtenu le plus de votes de première place et qu'on détermine le gagnant en procédant à un deuxième tour avec ces deux-là comme seuls candidats. Ici, ce nouveau vote opposera A, avec ses 18 votes de première position et B, avec ses 12 votes de première position. Et B l'emportera si les préférences se maintiennent, puisque 37 personnes préfèrent B à A, tandis que seulement 18 préfèrent A à B.

Mais il se peut que vous préféreriez que C soit élue.

En ce cas, voici une manière de faire en sorte que le résultat du vote favorise cette candidate – c'est cette fois un peu plus complexe. Vous proposerez qu'on élimine d'abord le candidat ayant reçu le moins de votes de première place, soit E et qu'on ajuste en conséquence les votes de première place. De cette manière, A reçoit toujours 18 votes, tandis que B en a 16 ; C en a 12 et D en obtient 9. Nous éliminons ensuite une nouvelle fois celui des quatre candidats restants qui a obtenu le moins de votes de première place (soit D) et ajustons de nouveau les

votes en conséquence. C reçoit alors 21 voix. Nous éliminons encore les candidats avec le moins de voix. Et ainsi de suite. En bout de piste, C l'emporte.

Vous aimeriez que D l'emporte?

Faites valoir qu'il est bien peu démocratique de ne tenir compte que des votes de première place et que les préférences telles qu'elles sont qu'ordonnées devraient être prises en considération. Pour cela, accordons 5 points à un vote de première place; 4 à un vote de deuxième place; et ainsi de suite, en accordant 1 point à un vote de cinquième place. En ce cas, D l'emporte avec ses 191 points obtenus de la manière suivante: $(4 \times 18) + (3 \times 12) + (2 \times 10) + (5 \times 9) + (3 \times 4) + (3 \times 2) = 191$.

La victoire de E vous arrangerait? Proposez cela, que Condorcet favorisait. La personne gagnante, direz-vous, est celui ou celle qui l'emporte quand on met en compétition deux candidats l'un contre l'autre. Dans ce cas, E l'emporte contre tous les autres et il mérite donc d'être déclaré gagnant – on dit de E qu'il est le « gagnant de Condorcet ».

Les nombres ont été ici sciemment pensés (par le mathématicien contemporain William F. Lucas s'inspirant des travaux de Jean-Charles Borda (1733-1799) et de Condorcet¹) pour produire les effets qu'on a vus et les cas de figure ne sont pas toujours aussi dramatiques, bien entendu.

Mais cet exemple montre bien les redoutables problèmes qui surgissent quand on cherche à choisir un système électoral et à déterminer ce qu'est, exactement, le choix collectif. Quel que soit le système retenu, il sera possible qu'il introduise de telles anomalies. Et comme Arrow l'a montré, dès lors que les conditions qu'il énonçait sont satisfaites, il n'existe pas de méthode infallible de dérivation des choix collectifs en agrégeant les préférences individuelles.

De quoi rester un moment sagement dubitatif quand des politiciens invoquent l'intérêt de la nation, des économistes la loi du marché, des publicitaires ce que désirent les Québécois ou des administrateurs la volonté de la communauté universitaire.

Et mille autres choses encore, bien entendu.

1. J'ai suivi pour ma part l'exposé qu'en donne John Allen Paulos dans *Beyond Numeracy*, Vintage Books, New York, 1992, p. 262-265.

Page laissée blanche intentionnellement

Vous voulez rire ?

[Avertissement : L'histoire qui suit est entièrement fausse. Seuls les noms ont été conservés, afin de mettre tout le monde en cause.]

Cela s'est passé le 1^{er} janvier 2008, vers deux heures du matin, au paradis. Un groupe de philosophes venait de regarder *Bye Bye 2007* à la télévision et l'un d'entre eux dit tout à coup :

- Tout de même, ils aiment ça l'humour, ces Québécois ! Ils ont non seulement des humoristes à la pelle et des émissions d'humour, mais aussi un festival de l'humour et même un musée de l'humour. En plus de cette rétrospective de l'année humoristique. Je l'ai d'ailleurs bien aimée, moi, ce *Bye Bye*¹ : il était réussi puisqu'il m'a fait rire.

Un autre reprit :

- Attention, cependant. Il arrive que l'on rie même si ce n'est pas drôle. On me dit qu'un certain gaz fait rire. Et puis il y a le rire nerveux. Ou encore le rire vengeur, comme celui de Side Show Bob quand il pense à assassiner Bart Simpson².

Socrate passait par là et flaira aussitôt un de ces problèmes conceptuels dont il raffole.

- Mes amis, commença-t-il, je ne suis auprès de vous qu'un pauvre ignorant. Mais je désire m'instruire. Me permettez-vous de me joindre à votre conversation ?

Il y eut un léger soupir parmi l'assistance. L'ironie socratique, ils connaissent ! Après tout, cela fait maintenant près de 2500 ans que Socrate leur fait le coup de se dire ignorant pour mieux mettre en évidence l'ignorance de ceux qui prétendent savoir. Mais une conversation avec lui est un spectacle que personne ne veut rater et toutes les personnes présentes se rassemblèrent donc autour du vieil homme.

1. Le *Bye Bye* est une émission de télévision humoristique présentée la veille du Premier de l'An au Québec et qui relate avec humour et ironie les principaux faits saillants de l'actualité québécoise.

2. *The Simpsons* est le titre d'une célèbre série d'animation présentée depuis 1989 sur le réseau Fox de la télévision américaine.

- Dis-moi, dit-il en s'adressant au dernier philosophe qui avait parlé: quel lien vois-tu donc entre le rire (ou le sourire) et l'humour, le comique, ou si tu préfères, ce qui est drôle?
- Je dirais, mon cher Socrate, en me rappelant mes exemples du gaz, du rire nerveux ou vengeur, que le rire (ou le sourire) est quelque chose qui peut, dans certaines circonstances, être provoqué par un élément drôle chez les personnes qui en prennent connaissance.
- À la bonne heure, dit Socrate. Comme tu es savant. Je vais rapporter ta réponse à un de mes amis. Cependant, comme je le connais, il va aussitôt me dire: Socrate, pauvre balourd, pour éclaircir le mystère de la nature du rire, tu l'as enveloppé dans le mystère de la nature de l'humour. Le rire est ce qui est provoqué par l'humour, dis-tu? Fort bien, mais dis-moi maintenant ce qu'est l'humour, sinon je repartirai les mains vides de ta petite boutique à idées. Que devrais-je répondre à mon ami?

Il y eut quelques rires dans l'assistance et le pauvre philosophe répondit:

- Mais j'avoue n'en rien savoir, Socrate.
- Et pourtant, je suis certain que tu as en toi des réponses et qu'en dialoguant sérieusement nous pourrions les mettre à jour.
- Hélas, Socrate, je n'ai rien à dire et je me sens maintenant tout engourdi, comme si j'avais été piqué par une raie électrique.
- Laisse-moi t'aider. Durant ce *Bye Bye*, tu as bien ri?
- Oui, bien sûr. Par exemple, l'imitation de Pauline Marois³ était hilarante.
- Alors dis-moi pourquoi tu en as ri. Qu'est-ce qui était drôle et pourquoi était-ce drôle?
- J'ai bien une idée ou deux, Socrate, mais tu vas les mettre en pièces. Je ne veux plus que tu m'interroges.

Un homme s'avança.

- Socrate, dit-il, je m'appelle Thomas Hobbes et j'ai vécu longtemps après toi. Avec Aristote et bien d'autres, j'ai soutenu une célèbre théorie de l'humour: l'humour comme supériorité.
- Parle, mon bon ami, je t'écoute.

3. Femme politique québécoise, elle est depuis 2007 la chef du *Parti Québécois*.

- C'est tout simple. Selon ma théorie, l'humour naît quand une personne éprouve un sentiment de supériorité devant une autre. On éprouve alors une sorte de soudain moment de gloire qui nous fait nous sentir bien : ce que l'on exprime par le rire ou le sourire. C'est exactement ce qui se passait quand Guy-A Lepage imitait Mme Marois : on se sentait grandi devant son ridicule et c'est pourquoi on riait ! Le rire sert à ponctuer la victoire narcissique que nous procure le spectacle des faiblesses d'autrui. Mais attention : pour que cela soit drôle, il ne faut pas que cela soit grave. On rira d'un homme qui trébuche, mais pas d'un homme qui meurt d'une chute.

Là-dessus, un homme intervint.

- Ta théorie est intéressante, Thomas et elle s'appliquera à bien des cas où l'on rit. Mais elle ne s'applique pas à de nombreux autres. Pour ceux-là, il faut invoquer la théorie de l'humour comme perception d'incongruités. C'est notre ami Emmanuel Kant qui l'a avancée. Mais il est 17 h 42 et il est donc en train de prendre son bain, comme tous les jours entre 17 h 25 et 17 h 45. Je vais donc parler pour lui.
- Nous t'écoutons, dit Socrate.
- Voici donc l'idée de Kant et de nombreux autres philosophes. L'humour naît quand l'esprit perçoit un fait anormal, inattendu, bizarre : incongru, quoi ! qui rompt avec l'ordre normal des choses. Alors, on rit. Dans ces cas, il arrive aussi qu'une tension soit créée et, si elle est résolue et que nous sommes ramenés à l'ordre normal des choses, là encore on rira. Ces moutons qu'on comptait au *Bye Bye* et qui finissaient par donner 2008 en sont un exemple.
- C'est éclairant pour des tas de cas où j'ai ri, dit quelqu'un. Par exemple, pour cette blague que m'a contée hier Épicure. Un homme entre dans une brasserie. Le garçon lui demande ce qu'il désire. Il répond : Une Heineken. Le garçon la lui apporte, mais le client refuse alors de payer, prétextant que c'est le garçon qui, l'ayant approché, lui a demandé ce qu'il voulait prendre ! Le lendemain, le même client fait le même coup au deuxième garçon de la brasserie. Le troisième jour, il revient et les deux garçons l'attendent de pied ferme, décidés à ne pas le servir. Le client s'installe à une table, sort un couteau et un concombre qu'il entreprend de découper soigneusement en très fines rondelles.

Intrigués, les garçons s'approchent et lui demandent ce qu'il fait. Je me prépare à aller pêcher, dit le client. Et qu'est-ce que vous allez prendre avec ça, demande un des garçons ? Une Heineken, répond le client !

- Bien vu, dit Socrate. Le rire naît ici de ce que l'on trouve du sens dans ce qui semblait un non-sens. Et je crois savoir que Sigmund Freud a repris cette théorie et l'a reformulée dans le cadre de la psychanalyse. Il existe d'autres théories de l'humour, mais ces deux-là sont les plus adoptées. Il me semble cependant qu'on ne fait pas assez de place à la dimension sociale du rire. Après tout, on ne rit pas tout seul : on rit en groupe et en riant, on se constitue comme groupe. Et voyez : on regarde justement le *Bye Bye* en famille, puis tout le monde en parle le lendemain.

Un homme intervint.

- Pour ma part, Socrate, j'ai justement parlé de cette dimension sociale du rire. Je m'appelle Henri Bergson et dans mon livre *Le Rire*, j'ai soutenu deux choses. D'abord, que le rire survient quand du « mécanique » est plaqué sur du « vivant » – ce qui est au fond une variante de la théorie de la supériorité. Voyez cet homme marcher. Sa démarche est souple, harmonieuse : voilà le vivant. Voyez-le maintenant trébucher sur une pelure de bananes : il est devenu un pantin désarticulé et l'on est en présence de « mécanique » plaqué sur du « vivant » : c'est cela qui fait rire. Mais j'ai aussi ajouté que le rire joue socialement un rôle important : il sert à identifier, en les conspuant, des défauts qu'il tente de corriger.
- Mes amis, dit Socrate, il se fait tard et nous devons nous arrêter ici. Je suggère que nous concluons sagement en disant que nous avons diverses théories philosophiques intéressantes sur l'humour, mais qu'aucune, à elle seule, n'en rend entièrement compte.
- Avant de nous quitter Socrate, dit une femme, il y a une question que j'ai toujours voulu te poser. Dans tous les dialogues de Platon, tu ne ris qu'une seule fois et c'est au moment où tu t'apprêtes à mourir ! Peux-tu m'expliquer ?
- Ma chère, voilà une question dont discutent depuis toujours les historiens de la philosophie : ne m'en veux pas, mais je ne voudrais pas les priver du plaisir de forger des hypothèses et c'est pourquoi je ne te répondrai pas.

Et Socrate partit en souriant.

Quatrième partie

Positions fondatrices

Page laissée blanche intentionnellement

Fondationnalisme, antifondationnalisme et anarchisme : sur le débat entre Noam Chomsky et Michel Foucault

*[...] c'est lorsque nous avons discuté de la
nature humaine et des problèmes politiques
que sont apparues des différences entre nous.*

Michel Foucault

La catégorie de pouvoir est à l'évidence cardinale dans toute définition de l'anarchisme et sitôt qu'elle est mise en jeu se posent, entre de nombreuses autres, les questions de sa nature, de sa genèse et de son éventuelle légitimité.

De telles questions sont à n'en pas douter immensément difficiles et complexes, mais elles présentent aussi un indéniable intérêt intrinsèque. De plus, les réponses qu'on leur donne conduisent à des enjeux qui ont des répercussions stratégiques et militantes décisives. On peut donc raisonnablement penser qu'elles continueront longtemps encore à être tenues pour incontournables par les libertaires.

Ces questions et ces enjeux étaient justement au cœur d'un désormais célèbre échange entre Noam Chomsky (1928) et Michel Foucault (1926-1984) tenu à Eindhoven en 1971 et transmis à la télévision néerlandaise sous le titre : *Nature humaine : Justice versus pouvoir*¹.

À cette date, faut-il le rappeler, Chomsky et Foucault jouissent déjà, l'un comme l'autre, d'un immense prestige et d'une grande notoriété qui tiennent, d'une part, à ce que chacun d'eux a substantiellement

1. L'échange a été retranscrit et publié par l'organisateur et animateur de la rencontre, F. ELDERS, « Human nature : justice versus power. Noam Chomsky and Michel Foucault », dans Arnold I. DAVIDSON, *Foucault and His Interlocutors*, The University of Chicago Press, 1997. Une version française de ce dialogue est récemment parue : N. CHOMSKY, M. FOUCAULT et F. ELDERS (Interviewer), *Sur la nature humaine : Comprendre le pouvoir*, La Petite Bibliothèque d'Aden, 2006. Je citerai ici des extraits que j'aurai moi-même traduits de la version anglaise disponible en ligne : [<http://www.chomsky.info/debates/1971xxxx.htm>]. [Document consulté le 16 juin 2006].

transformé le domaine intellectuel dans lequel il œuvre (Foucault, la philosophie et Chomsky, la linguistique) et, d'autre part, à l'ampleur et à la visibilité de leurs engagements politiques respectifs².

En fait, il n'est sans doute pas excessif de soutenir que cette rencontre réunissait les deux personnes qui, plus que quiconque à ce moment-là, alliaient un statut d'intellectuel de premier plan et un substantiel engagement politique. Et puisque tous deux pouvaient en outre, *mutatis mutandis*, être donnés pour des compagnons de route des libertaires, on conviendra, je pense, de l'intérêt d'un retour sur cet échange.

Celui-ci est divisé en deux parties, respectivement consacrées, la première à l'histoire des sciences et des idées et à certains des apports de chacun des protagonistes sur ces plans et la deuxième au politique – et c'est surtout durant cette deuxième partie que de profonds et substantiels désaccords entre les deux penseurs seront mis à jour.

Au total, les sujets abordés sont nombreux et le territoire conceptuel couvert est particulièrement vaste. Mais, et avec ce recul que seul procure le passage du temps, il me semble que la principale raison de la brûlante actualité de ce document est de permettre d'assister à la confrontation de deux systèmes de pensée profondément différents, mais ayant tous deux exercé une immense influence sur l'histoire intellectuelle et militante récente.

Pour le dire de manière un peu brutale et qui ne rend peut-être pas justice à l'ensemble des œuvres des protagonistes, Chomsky représente ici une pensée qui se réclame des Lumières et donc d'un projet moderniste et fondationnaliste, à la fois épistémologique (rationnaliste) et politique (émancipationniste). Foucault, quant à lui, s'inscrit dans cette nouvelle perspective antifondationnaliste et poststructuraliste qu'on

2. Michel Foucault (1926-1984), au moment où ce débat a lieu, est professeur au Collège de France et a publié certains ouvrages qui sont désormais considérés comme des pièces majeures de son corpus (*Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961 ; *Naissance de la clinique*, 1963 ; *Les Mots et les Choses*, 1966 ; *L'archéologie du savoir*, 1969). En 1971, il vient de fonder le GIR, *Groupe d'information sur les Prisons*. Noam Chomsky (1928) est quant à lui professeur au *Massachusetts Institute of technology* où il a formulé et commencé à réaliser le programme de recherche de la linguistique contemporaine fondé sur l'hypothèse innéiste d'une grammaire universelle (*Syntactic structures*, 1957). Deux ouvrages viennent de faire connaître ces thèses auprès d'un large public francophone : *La Linguistique cartésienne* (1966) et *Le langage et la pensée* (1968). Par ces travaux, Chomsky est reconnu comme un des principaux acteurs de la toute récente révolution cognitive. Politiquement, il est alors engagé dans la lutte contre la guerre du Viêt-Nam ; il a notamment publié : *American Power and the New Mandarins*, 1969 et *At War with Asia*, 1970.

baptisera bientôt postmodernisme, en voyant justement en lui un de ses principaux créateurs. Ce projet postmoderniste conjugue, lui aussi, une perspective épistémologique et une perspective politique. Sur le plan épistémologique, il est en particulier très critique des prétentions rationalistes et débouche sur un rejet du projet philosophique occidental traditionnel et de ses catégories et distinctions fondatrices – comme l'apparence et la réalité, le savoir et l'opinion ; sur le plan politique, il est notamment caractérisé par son attention aux singularités, aux différences et à la multiplicité des cultures, des valeurs et des identités.

Relu dans cette perspective, l'échange entre Foucault et Chomsky permet de mesurer, d'une part, à quel point sont crucialement différentes voire opposées certaines de leurs présuppositions fondatrices et, d'autre part, comment ces différences conduisent ces deux systèmes de pensée à adopter, sur des plans cruciaux pour toute réflexion sur le pouvoir et pour l'action militante, des positions profondément antinomiques.

Mon ambition sera ici de tracer, dans l'échange entre Chomsky et Foucault, les lignes de partage qui permettent de dessiner les contours de ces différences et de ces antinomies afin d'en dégager le sens et la portée.

Plus précisément, je voudrais souligner la radicale divergence des analyses avancées sur les thèmes que j'évoquais en ouverture de ce texte – la nature et l'origine du pouvoir ; son éventuelle légitimité ; les conséquences des réponses données à ces questions pour le combat politique ; – et dégager les implications théoriques et pratiques de ces différences.

* * *

Chomsky ouvre la discussion par un rappel de certaines de ces thèses métalinguistiques qui l'ont conduit à la promulgation du programme de recherche de la linguistique contemporaine et ont permis son rattachement aux sciences cognitives.

En substance, il fait remarquer que l'utilisation normale du langage par les locuteurs adultes témoigne de leur maîtrise d'un vaste répertoire de capacités et de savoirs permettant le déploiement d'une remarquable créativité – et notamment la formulation et la compréhension d'un nombre en principe infini d'énoncés. Or, cet état complexe atteint, sauf exception, par tous les sujets adultes, l'est malgré le fait qu'ils n'aient

été exposés qu'à un nombre limité d'énoncés de qualité inégale : c'est là, comme on sait, l'argument de la pauvreté des stimuli.

La question qui se pose alors est de rendre compte de ce fossé entre la modicité des données auxquelles le sujet est exposé, d'une part et, de l'autre, la richesse, la systématité et la créativité du savoir qu'il possède ultimement. Chomsky a plus tard baptisé ce problème le « *Problème de Platon* » en référence notamment à ce passage du *Ménon* où un esclave ignorant tout de la géométrie retrouve de lui-même – et selon Platon, en lui-même – comment il faut procéder pour construire un carré qui soit le double d'un carré donné.

Parvenu à ce point de son argumentation, Chomsky rappelle l'hypothèse innéiste qu'il a avancée dans ses travaux, hypothèse selon laquelle la capacité humaine relative au langage est attribuable à des structures mentales spécifiques dont bon nombre de caractéristiques constituent un ensemble de propriétés biologiques et innées propres à l'espèce humaine.

La conclusion qu'il invite à tirer est que ce qui est ainsi mis au jour, en tant qu'objet de recherche scientifique, est précisément une composante de la nature humaine. Mieux : une composante *fondamentale* de la nature humaine – fondamentale « compte tenu du rôle que joue le langage non seulement dans la communication, mais aussi dans l'expression des idées et dans les interactions entre les personnes ». Chomsky ajoute qu'il assume volontiers que « quelque chose de semblable doit être vrai dans d'autres domaines de l'intelligence, de la cognition et des comportements humains ».

Un long et passionnant échange s'amorce alors, qui va occuper la plus grande part de la première partie de la discussion. Il y est notamment question d'histoire des idées et d'histoire des sciences ; du développement des idées de Chomsky et des auteurs l'ayant influencé ; du statut des concepts scientifiques ; ainsi que de la question de la créativité.

Il est remarquable que tout au long de cet échange les protagonistes parviennent, pour l'essentiel, à des accords sinon complets, du moins très substantiels. S'agissant par exemple de la question de la créativité, il n'ont d'abord aucun mal à reconnaître qu'ils abordent sous ce même concept des problématiques distinctes, nées au sein de traditions disciplinaires différentes et où elles se sont posées de manières profondément divergentes.

C'est ainsi que Foucault a entièrement raison de rappeler que Chomsky, en linguistique, s'opposait au behaviorisme alors dominant, lequel « n'attribuait à peu près rien à la créativité du locuteur », tandis que, dans son propre champ d'intérêt, le problème était complètement différent, puisqu'on y exaltait la créativité de quelques individus au détriment de l'examen des conditions sociohistoriques de la production du savoir scientifique. En ce sens, sous le même mot de créativité, ce sont donc bien deux problématiques différentes qui sont abordées. Et comme elles sont traitées ici à un très haut niveau d'abstraction et que la conversation reste nécessairement schématique, la complémentarité de leurs points de vue apparaît plausible aux deux interlocuteurs. Mais examiner tout cela nous entraînerait trop loin de notre sujet et je préfère en venir immédiatement au premier moment de l'échange où un désaccord assez marqué se manifeste. Il se produit lorsque la discussion sur la créativité s'étend à la question du développement des théories scientifiques et à la nature des contraintes qui pèsent sur lui.

Tout en reconnaissant l'importance de l'apport de Foucault, qui permet, d'une part, de souligner qu'on n'est pas en présence d'un processus de simple accumulation de connaissances et, d'autre part, de rappeler le poids de ces contraintes qu'on pourrait appeler historico-institutionnelles – Foucault parlera de « grilles » – Chomsky propose une perspective dont on peut penser qu'il la juge comme étant simplement complémentaire à la perspective foucauldienne.

Plus spécifiquement, et de manière très prévisible, il aborde le problème de la genèse des théories scientifiques à partir de l'idée d'un système de règles dans l'esprit du sujet, envisagées comme un ensemble de conditions initiales limitant l'étendue du savoir possible et permettant ce « saut inductif » par lequel on passe d'un nombre limité de données à des systèmes de savoir complexe³. La perspective ainsi ouverte, est-on tenté de dire, est avant la lettre celle de l'épistémologie évolutionniste.

Foucault, pour la première fois, se déclare explicitement en désaccord et il est important de prendre la mesure de ce qui est ici en jeu puisque ce désaccord est lourd de conséquences – même si Foucault le présente pour commencer comme une « petite difficulté ».

3. Bien qu'il ne développe pas cette idée durant cet échange, on sait que Chomsky invoquera à ce propos l'abduction peircéenne.

Foucault fait d'abord valoir que la position de Chomsky semble impliquer qu'un nombre limité de théories scientifiques sont possibles : or, assure-t-il, cette conclusion n'est plausible que si l'on se limite à observer de brèves périodes historiques. Envisagée dans la longue durée, l'histoire des sciences, suggère Foucault, donne au contraire à voir une étonnante « prolifération de possibilités par divergence », et ce qu'il appellera justement la mise en œuvre d'un « principe de divergence » – plutôt que d'« accumulation ». Foucault invoque ensuite l'idée d'une surabondance de faits et de données pour les systèmes possibles à une époque donnée, puis, préfigurant des thèmes qui seront abondamment discutés en épistémologie durant le dernier quart du XX^e siècle, il formule à sa manière cette idée de sous-détermination des théories par les faits à laquelle les noms de Duhem et de Quine sont typiquement associés.

Ce qui est ainsi peu à peu mis en jeu échappe d'autant moins à Chomsky qu'à terme le relativisme épistémologique vers lequel tend ici Foucault (« Si tout est possible, rien ne serait possible », dira Chomsky) remet radicalement en cause le fondement même de tout programme de recherche scientifique – et en particulier le réalisme extérieur et l'idée de vérité comme correspondance entre une proposition et un état du monde. C'est donc l'idée même de connaissance scientifique et de son accroissement qu'il s'agit de défendre, l'idée que la science – du moins les sciences naturelles dont il est question ici et auxquelles Chomsky rattache son travail – porte sur un monde extérieur indépendant des représentations du sujet connaissant, monde qu'elle décrit de manière plus ou moins exacte ; l'idée, enfin, que si la science a bien une histoire, elle n'en est pas moins cumulative.

S'il reconnaît qu'il est tout à fait possible que certaines questions (et même certaines de celles qui nous intéressent le plus, comme justement la nature humaine ou l'organisation d'une société saine) pourraient fort bien rester inaccessibles à la connaissance scientifique, Chomsky insiste donc pour réitérer le rôle indispensable des propriétés de l'esprit dans la genèse et, il le dira explicitement, l'accroissement du savoir scientifique.

Foucault mesure lui aussi fort bien l'enjeu de cette discussion. Il accorde que de telles règles sont bien mises en œuvre par l'esprit humain, reconnaît qu'il est légitime pour le linguiste ou l'historien de chercher à les penser : mais il refuse de concéder que « ces régularités puissent

être reliées (*connected*), comme conditions d'existence, à l'esprit humain ou à sa nature ». On l'aura deviné : Foucault préconise de chercher les conditions d'apparition de ces régularités dans des pratiques humaines comme « l'économie, la technologie, la politique, la sociologie », en tous les cas « hors de l'esprit humain, dans des formations sociales, dans des relations de production, des luttes de classes etc. »

Cette passe d'armes tourne court et s'achève sans que le sujet ne soit repris ou approfondi et Foucault et Chomsky en tirent tous deux, provisoirement, un bilan conciliant : mais ces débats et leurs substantiels enjeux vont ressurgir dans la deuxième partie de l'entretien.

Pour le moment, Foucault conclut qu'il se pourrait que leurs divergences tiennent à ce que lui et Chomsky ne parlent pas de la même chose sous la catégorie de savoir : le linguiste entendrait par là « l'organisation formelle du savoir » tandis que lui-même a en tête « le contenu des différents savoirs qui sont dispersés au sein d'une société [...] et qui se donne comme le fondement de l'éducation, des théories, des pratiques, etc. ».

Quant à Chomsky, il suggère que la création scientifique met en jeu deux facteurs : des propriétés intrinsèques de l'esprit et « un ensemble de conditions sociales et intellectuelles données ». Comprendre la création scientifique demande de penser simultanément ces deux facteurs et leur interaction. Or, Foucault s'intéresse particulièrement à l'un des ces facteurs, tandis que lui-même s'intéresse à l'autre.

Ces deux explications sont loin d'être convaincantes et masquent mal de profonds désaccords – épistémologiques, ontologiques et politiques – qui vont surgir dès le moment où, la discussion venant de s'engager sur le terrain politique, Chomsky va explicitement lier son esquisse d'une théorie de la nature humaine à une double ambition.

D'abord, étant admis, d'une part, la centralité des idées de liberté et de créativité dans cette conception de la nature humaine et, d'autre part, le fait qu'une « société décente devrait maximiser les possibilités de réalisation de ces potentialités », l'ambition d'œuvrer à l'élimination des structures et des institutions coercitives qui ne peuvent se justifier.

Ensuite, ou plutôt conjointement, celle de tenter d'esquisser une vision, plausible et désirable, d'une société juste et humaine.

Chomsky rappelle à cette occasion son attachement à l'idée d'un système décentralisé de libres associations incorporant des institutions

économiques, sociales et politiques et dont il pense qu'elle est particulièrement adaptée à nos actuelles sociétés occidentales technologiquement avancées : « Il n'y a plus de nécessité à traiter les êtres humains comme des éléments mécaniques d'un procès de production, dira-t-il. Cela peut être aboli et nous devons l'abolir au profit d'une société de liberté et de libre association au sein de laquelle les pulsions créatrices que je pense être intrinsèques à la nature humaine pourront s'accomplir de toutes les manières qu'elles le voudront. »

La position défendue par Chomsky, placée sous le signe de l'anarcho-syndicalisme ou du socialisme libertaire, trace ainsi un programme pour une théorie et une pratique politiques – et même, plus généralement, pour une science sociale digne de ce nom. À ce programme et à la conception de la nature humaine qui le sous-tend, Foucault objectera divers arguments de grande portée et auxquels toute son œuvre a donné des formulations exemplaires. Je propose de les présenter en deux moments.

Le premier ensemble d'arguments pourrait être décrit comme historiciste et perspectiviste – j'emploie ce mot parce qu'on y devine la forte influence de Nietzsche qui ne cesse de s'affirmer sur lui depuis que Foucault l'a lu en août 1953⁴ – et soutient que cette postulation a-historique d'une nature humaine permanente et essentielle, « à la fois idéale et réelle », « cachée et jusqu'à présent opprimée » court, peut-être inévitablement, le risque de reproduire les catégories mêmes au sein desquelles nous la pensons. Il s'ensuivrait que nous serions toujours, et même à notre insu, inscrits dans notre historicité, jusque dans les catégories par lesquelles nous pouvions croire y échapper.

Selon ce point de vue, qui est finalement celui du constructivisme social, des notions et des concepts comme ceux de « nature humaine », de « justice », ou « d'accomplissement par les êtres humains de leur essence » ont été forgés au sein même de notre civilisation et donc dans

4. Foucault citera d'ailleurs Nietzsche dans son dialogue avec Chomsky. Il m'a toujours été impossible de lire sans penser à Foucault ce passage du *Gai savoir* (§ 7) dans lequel Nietzsche dresse une liste des histoires à écrire : « Toutes les catégories de passions doivent être méditées séparément à travers les temps, les peuples, les individus grands et petits [...] ! Jusqu'à présent, tout ce qui a donné de la couleur à l'existence n'a pas encore d'histoire : où trouverait-on, par exemple, une histoire de l'amour, de l'avidité, de l'envie, de la conscience, de la pitié, de la cruauté ? Nous manquons même complètement jusqu'à ce jour d'une histoire du droit, ou même seulement d'une histoire de la pénalité. » (Traduction : Henri Albert)

le cadre de notre mode de connaissance, de notre manière de philosopher et sont engendrés par notre système de classes. Foucault en conclut qu'il est pour sa part incapable d'étendre ces notions à la description ou à la justification d'un combat destiné à « mettre à bas les fondements même de notre société ».

De plus, et c'est la deuxième série d'arguments qu'il déploie, cette nature humaine hypostasiée opérerait au détriment de la nécessaire et souhaitable reconnaissance de la pluralité des différences et des singularités historiques, culturelles et sociales. Sous des dehors de savoir pur et désintéressé, de neutralité objective, cet échafaudage théorique sert en réalité aux institutions dominantes d'instrument d'oppression, de contrôle, de classification et de négation des différences. Bien entendu, on reconnaît ici ces thèses auxquelles le livre suivant de Foucault, *Surveiller et Punir*, va bientôt donner leur pleine extension. L'appel à l'universalisme abstrait est alors identifié pour ce qu'il serait : le masque par lequel, à travers tout un ensemble de pratiques discursives et de « biopouvoir », les institutions de la modernité ont assuré la gouvernementalité des individus et de la société.

Cette fois encore se dessinent les programmes d'une théorie et d'une action politique. Leur ambition, rappelle Foucault, sera notamment de travailler à dissiper l'illusion que le pouvoir réside dans le Gouvernement et ne s'exerce qu'à travers quelques institutions spécifiques (administration, police, armée, etc.) ; puis de montrer qu'il est aussi dans ces multiples médiations « d'institutions qui semblent n'avoir rien en commun avec le pouvoir politique et être indépendantes de lui – mais ne le sont pas ».

Que penser, aujourd'hui, de ces deux programmes ? C'est la question à laquelle je voudrais essayer de répondre dans la dernière partie de ce texte.

* * *

Il s'est agi, tout au long de cet échange, de lier une théorie à une pratique et puisque les deux protagonistes semblent convenir – à partir de perspectives certes différentes et pour des raisons elles-mêmes différentes – qu'ils œuvrent dans un domaine au savoir profondément incertain, faisons de cette catégorie d'incertitude le point de départ à notre réflexion. C'est qu'à mon sens on y mesure toute la différence qui

existe, en théorie comme en pratique, entre une position fondationnaliste et une position antifondationnaliste.

Selon le premier point de vue, notre savoir – et Chomsky l'admet sans ambages – est limité et faillible⁵. Pourtant, des vérités empiriques au moins partielles et qu'il est raisonnable d'admettre provisoirement, nous sont accessibles. Elles décrivent des faits concernant en particulier l'état actuel et passé du monde et notre militantisme doit en tenir le plus grand compte. Disposant en outre d'une idée, même partielle et spéculative, de la nature humaine, nous sommes en mesure, compte tenu de ce que nous savons de l'état du monde, d'identifier des structures de pouvoir et de domination comme étant illégitimes et de justifier qu'il faille travailler à les abattre. Nous sommes enfin en mesure de juger des progrès accomplis selon qu'ils pointent, ou non, vers un accroissement de la justice et de la décence. Le travail à réaliser, immense, ne sera sans doute jamais achevé, comme le souligne d'ailleurs Chomsky :

Ce que je pense être l'apport le plus important de l'anarchisme [...] c'est cette reconnaissance qu'il y aura toujours à découvrir et à surmonter des structures de hiérarchie, d'autorité, de domination et de contraintes qui seront imposées à la liberté : l'esclavage, l'esclavage salarial, le racisme, le sexisme, les écoles autoritaires, etc. [...] Si la société progresse et surmonte ces formes d'oppression, elle en découvrira d'autres⁶.

La perspective que je viens de dessiner reconnaît les embûches et les immenses difficultés qui se dressent devant toute volonté de comprendre le monde et d'agir sur lui ; mais elle refuse de faire de ces difficultés une impossibilité. Elle pense qu'il convient au contraire d'y faire face avec les moyens les plus efficaces que l'on puisse déployer : la raison, les faits et un idéal le plus explicitement formulé compte tenu de ce qu'il est raisonnable de penser. Une telle attitude est finalement celle de la *phronesis* des Anciens, qui se propose d'agir prudemment après avoir au mieux délimité l'incertitude et pour cela déterminé ce qui est vrai, ce qui est seulement vraisemblable, ce qui est faux et ce qui est souhaitable.

5. Il dira : « [...] nous devons avoir le courage de spéculer et de créer des théories sociales, même fondées sur un savoir partiel et tout en restant ouverts à la forte possibilité – en fait à la substantielle probabilité – qu'au moins sur certains aspects nous serons bien loin de la vérité ».

6. « The Manufacture of Consent », dans Noam CHOMSKY, *Language and Politics*, édité par C.P. Otero, Black Rose Books, Montréal et New York, 1998, p. 395.

Les catégories de sujet, de vérité, de justice, d'émancipation, bien qu'incertaines et perfectibles sont, on l'aura noté, indispensables à la réalisation de ce programme. Sans elles, en fait, il apparaît même impossible d'identifier les formes légitimes et illégitimes de pouvoir, de justifier d'abattre les unes et pas les autres, bref, de simplement formuler de manière cohérente un projet politique libertaire.

Or, me semble-t-il, Foucault s'est justement privé du recours à ces catégories, toutes suspectes dans la perspective de la rupture postmoderniste. Les conséquences de cette rupture apparaissent clairement dans la deuxième partie de son échange avec Chomsky, durant laquelle se mesure l'abîme qui sépare une position fondationnaliste d'une position antifondationnaliste.

Un premier et immense problème surgit sitôt que l'on cesse de prendre au sérieux les concepts de vérité et de savoir, ainsi que semble l'impliquer le constructivisme social et le perspectivisme défendus par Foucault. En effet, si tout n'est qu'affaire de perspective et de construction sociale, comment l'action militante peut-elle invoquer un état (déplorable) du monde pour justifier que l'on se mobilise contre lui ? Ou encore arguer contre les représentations fausses qu'en donnent les institutions dominantes et la propagande⁷ ?

Foucault a en tout cas publié de nombreux textes où il parle de vérité et de savoir en des termes pour le moins étonnants et qui interdisent que l'on puisse répondre de manière satisfaisante à ces questions. Par exemple :

[...] par vérité, entendre un ensemble de procédures réglées pour la production, la loi, la répartition, la mise en circulation et le fonctionnement des énoncés ; la vérité est liée circulairement à des systèmes de pouvoir qui le produisent et le soutiennent et à des effets de pouvoir qu'elle induit et la reconduisent. Régime de la vérité [...] [la question] est de savoir s'il est possible de constituer une nouvelle politique de la vérité. Le problème n'est pas de changer la conscience des gens [...] mais le régime politique, économique et institutionnel de production de la vérité. [...] La question politique, en somme, ce n'est

7. C'était notamment le sens de la percutante critique adressée par Jürgen Habermas à Foucault. Voir Jürgen HABERMAS, *The Philosophical Discourse of Modernity*, The MIT Press, Massachusetts, 1990.

pas l'erreur, l'illusion, la conscience aliénée ou l'idéologie ; c'est la vérité elle-même⁸.

Ou encore :

L'analyse historique de ce grand vouloir-savoir qui parcourt l'humanité fait donc apparaître à la fois qu'il n'y a pas de connaissance qui ne repose sur l'injustice (qu'il n'y a donc pas, dans la connaissance même, un droit à la vérité ou un fondement du vrai) et que l'instinct de connaissance est mauvais, (qu'il y a en lui quelque chose de meurtrier, et qu'il ne peut, qu'il ne veut rien pour le bonheur de l'humanité)⁹.

De telles analyses de la vérité et du savoir sont intenablement notamment parce qu'elles sont inconsistantes et, je le pense, suicidaires pour un mouvement qui aspire à comprendre et à changer le monde.

Quoi qu'il en soit, Foucault, semble-t-il, préconise de remplacer ces catégories philosophiques traditionnelles par le couple pouvoir/savoir.

Il écrira :

Peut-être faut-il renoncer à croire que le pouvoir rend fou et qu'en retour la renonciation au pouvoir est une des conditions auxquelles on peut devenir savant. Il faut plutôt admettre que le pouvoir produit du savoir (et pas simplement en le favorisant parce qu'il le sert ou en l'appliquant parce qu'il lui est utile) ; que pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre ; qu'il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir. Ces rapports de « pouvoir-savoir » ne sont donc pas à analyser à partir d'un sujet de connaissance qui serait libre ou non par rapport au système de pouvoir ; mais il faut considérer au contraire que le sujet qui connaît, les objets à connaître et les modalités de connaissance sont autant d'effets de ces implications fondamentales du pouvoir-savoir et de leurs transformations historiques. En bref, ce n'est pas l'activité du sujet de connaissance qui produirait un savoir, utile ou rétif au pouvoir, mais le pouvoir-savoir, les processus et les luttes qui le traversent et dont il est constitué, qui déterminent les formes et les domaines possibles de la connaissance¹⁰.

8. « Entretiens avec Michel Foucault », dans *Dits et écrits*, Tome II, Quarto Gallimard, Paris, 2001, p. 160.

9. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », dans *Dits et écrits*, Tome I, Quarto Gallimard, Paris, 2001, p. 1023.

10. Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Bibliothèque des histoires, NRF, Gallimard, Paris, 1975, p. 32.

Mais, ici encore, cette catégorie de pouvoir est problématique et pour la pensée et pour l'action. C'est que le pouvoir au sens foucauldien est un destin, il est la substance permanente de l'histoire, dont seuls varieraient les attributs comme autant d'espèces d'un même genre : son analyse est nominaliste et révèle une sorte de pancratisme hobbesien, proche du concept nietzschéen de volonté de puissance. Ce pouvoir-là est partout et vient de partout : « [il] n'est pas une institution, dira Foucault, et ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés : c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée¹¹ ».

Le danger est ici que l'on confonde savoir et pouvoir là où il y aurait lieu de les distinguer. On aura un exemple de cette confusion vers la fin de l'échange, et de manière particulièrement intéressante, lorsque Foucault invoquera la catégorie de maladie mentale, sur laquelle il a tant travaillé, pour affirmer qu'elle est historiquement située et que « les définitions de la maladie et de la folie, ainsi que leur classification, ont été construites de telle sorte qu'ils excluent de notre société un certain nombre de personnes ». Bref : ces catégories ne seraient que le nom et le masque d'un certain pouvoir. Mais cela est loin d'être évident. Et c'est ainsi que Chomsky, qui n'ignore bien entendu rien du caractère fallacieux et idéologique de tant de catégories des sciences sociales, répond, et avec raison : « Je dois dire mon désaccord [sur ce point] avec monsieur Foucault et exprimer mon point de vue selon lequel le concept de maladie mentale a probablement un caractère absolu, au moins dans une certaine mesure. »

Le point de vue défendu par Foucault me semble également problématique sur un plan stratégique en ce qu'il ne permet pas de justifier le choix des cibles dans les combats qui sont entrepris. Doit-on, par exemple, lutter en priorité sur le plan économique et nous en prendre aux corporations transnationales (comme le suggère d'ailleurs Chomsky), ou autre chose encore, peut-être de l'ordre de ce qu'esquise Foucault ? Rien, dans la perspective foucauldienne, ne semble permettre de le décider. De même, rien ne permet de décider de ce qui, dans les structures de pouvoir existantes, peut être considéré comme légitime ou illégitime ou comme constituant un gain et partant pouvant être mis en œuvre pour l'obtention de gains ultérieurs. Les échanges que les deux philosophes ont sur la désobéissance civile et sur le droit international sont à cet égard emblématiques de leurs positions respectives.

11. Michel FOUCAULT, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, p. 123.

Chomsky conçoit la désobéissance civile comme s'exerçant au nom d'une présomption de justice supérieure. Il insistera même pour souligner que certaines lois existantes incorporent des valeurs humaines décentes et que l'on puisse donc, en certains cas, s'appuyer sur le système légal et ses possibilités pour justifier que l'on doive poser des gestes que l'État qualifiera d'illégaux.

De même, dira-t-il, le droit international, s'il permet que des interventions armées se fassent « au profit de structures de pouvoir qui se donnent pour des États et agissent contre les intérêts des masses » n'est pas que cela. Les principes de Nuremberg, la Charte des Nations Unies existent également et « exigent du citoyen qu'il agisse contre son propre État en faisant des gestes que ce dernier tiendra pour illégaux ». On doit donc, et c'est là un point théorique et stratégique crucial, en appeler dans nos combats à une certaine idée de la justice ; et on peut même, en certains cas, en appeler, contre les institutions dominantes, à l'idée de justice qu'elles admettent.

Chomsky résume comme suit ce qu'on peut tirer de ces analyses :

Il est trop irréfléchi et précipité de ne faire de nos actuels systèmes de justice que des outils d'oppression au service d'une classe : ils ne le sont pas. Bien sûr, ils incorporent des systèmes d'oppression de classe et des éléments d'autres types d'oppression également ; mais on y trouve aussi une tendance vers la vraie humanité et vers des concepts valables de justice, de décence, d'amour, de bonté et de sympathie qui sont bien réels. Et je pense que dans toute société future, qui ne sera bien évidemment jamais parfaite, nous aurons de tels concepts, incorporant de plus en plus une défense des besoins humains fondamentaux, y compris des besoins de solidarité, de sympathie et ainsi de suite, mais qui reflèteront sans doute toujours en quelque manière, les inégalités et les éléments d'oppression de cette société.

De ce point de vue, de la même façon que la délimitation de l'incertitude de la théorie présuppose un concept de vérité, la décision d'agir dans un jeu à information incomplète comme celui de l'action militante présuppose les concepts de raisonnable, de plausible et de but désirable. Foucault semble, à en juger par cette conversation, s'en être privé.

C'est que si le « *fatum* » de l'Histoire est l'éternelle imposition par le pouvoir d'un ordre social et politique aliénant et arbitraire, le combat mené contre lui ne saurait avoir de justification dans l'idéal d'un ordre social moins oppressif, plus humain et plus juste – toutes catégories pour lesquelles Foucault professe la plus extrême méfiance. Et si nous

acceptons son analyse, nous sommes incapables de justifier les combats que nous menons en termes de justice et dès lors conduits à ce qui ressemble fort à une sorte de nihilisme politique :

Foucault : Le prolétariat est en guerre contre la classe dominante parce que, pour la première fois de l'histoire, il veut prendre le pouvoir. Et parce qu'il va renverser le pouvoir de la classe dominante, il considère cette guerre comme juste.

Chomsky : Eh bien, je ne suis pas d'accord.

Foucault : On fait la guerre pour la gagner, pas parce qu'elle est juste.

Chomsky : Personnellement, je ne suis pas d'accord avec ça. Par exemple, si j'étais convaincu que l'arrivée au pouvoir du prolétariat signifierait l'avènement d'un État policier terroriste au sein duquel la liberté, la dignité et la décence des relations humaines seraient détruites, alors je ne souhaiterais pas que le prolétariat prenne le pouvoir. En fait, on ne peut vouloir l'accession au pouvoir du prolétariat, me semble-t-il, que parce qu'on pense, à tort ou à raison, que par un tel transfert de pouvoir on actualisera certaines valeurs humaines fondamentales.

Comme le dira Michael Walzer, Foucault en appelle à la résistance, « mais à la résistance au nom de quoi ? Au bénéfice de qui ? Et dans quel but ? Il n'est pas possible [dans le cadre de sa pensée] de répondre [...] de manière satisfaisante à ces questions¹² ».

* * *

C'est dans toute sa radicale opposition au projet même d'une pensée du politique – et plus généralement d'une philosophie – moderniste que s'est défini le postmodernisme antifondationaliste dont Foucault a été un des principaux penseurs.

Sur le plan du politique, son ambition a été de montrer que les concepts et les valeurs à portée transcendante par lesquelles le projet traditionnel d'une théorie du politique s'était articulé – le vrai, le juste, le sujet et son émancipation – n'ont aucune des vertus qu'on leur attribue et ne peuvent donc servir de points d'appui sur lesquels construire une politique libérée des immanences.

12. M. WALZER, *The Company of Critics. Social criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, Peter Haben, London, 1989.

Cette analyse, si elle était juste, aurait pour conséquence de demander que nous sortions du projet philosophique occidental. Je pense que la démonstration n'est pas convaincante.

Mais il y a plus, puisque la perspective théorique ici ouverte, s'étant privée d'emblée des ressources des catégories transcendantes, se trouve placée devant un dilemme qu'a bien vu Habermas. En effet, ou bien, pour se maintenir comme ensemble de propositions à prétention théorique, elle est contrainte de réintroduire dans son argumentaire les catégories dont elle a voulu s'émanciper – et en ce cas de nier par sa pratique ce qu'elle condamne en théorie ; ou bien elle est vouée à ne pas pouvoir se défendre devant quiconque la décrète insignifiante ou refuse de la considérer.

Ce dilemme, qui est celui de tout relativisme, apparaît à quelques reprises dans l'échange entre Foucault et Chomsky ; mais il est aussi au cœur de bon nombre des critiques adressées à l'œuvre de Foucault depuis quelques années, par exemple dans tous ce cas de figure où on conteste ses analyses, les faits qu'il invoque, les données qu'il présente¹³.

Plus généralement, me semble-t-il, on devrait considérer attentivement ce dilemme par lequel Gary Gutting conclut l'article de la *Routledge Encyclopedia of Philosophy* consacré à Foucault :

Pour Foucault, la philosophie n'est toujours qu'un moyen de surmonter un ensemble donné de limitations historiques. Elle n'a pas plus de finalité propre qu'elle ne recèle de vérité particulière ou ne produit d'effet spécifique. Elle n'est qu'un ensemble de techniques intellectuelles, liées à une prise de conscience de l'entreprise historiquement connue sous le nom de philosophie. S'il advient que la philosophie modifie la compréhension qu'elle a d'elle-même selon la perspective dessinée par la pratique de Foucault, alors celui-ci sera reconnu comme un grand philosophe – ou, ce qui est plus probable, comme quelqu'un ayant joué un rôle majeur dans l'élimination de la philosophie telle qu'elle avait été conçue depuis Platon. Dans le cas contraire, il restera, selon toute

13. Voir notamment : K. WINDSCHUTTLE, *The Killing of History. How Literary Critics and Social Theorists are Murdering our Past*, Encounter Books, San Francisco, 1996 ; et Richard WOLIN, *The Seduction of Unreason. The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2004.

vraisemblance, une figure mineure, intéressante pour ses perspectives historiques bizarres et pour sa critique sociale bien particulière¹⁴.

Je suis de ceux qui considèrent que c'est la deuxième hypothèse proposée par Gutting qui est la bonne. Et si c'est bien le cas, il conviendra alors de s'interroger sur l'immense succès remporté par la pensée de Foucault – et pas seulement dans les milieux libertaires ou sympathisants, mais dans l'intelligentsia en général.

Avec peu d'assurance, je l'admets, je proposerais que cette popularité s'explique par l'inscription de cette pensée dans un moment historique où la fin de l'espoir en la possibilité d'un changement social radical porté par les années soixante engendre une profonde remise en question des catégories conceptuelles qui avaient permis de l'envisager et de le penser, et en particulier de leur dogmatisme. Foucault, brillant, inassimilable à une perspective théorique précise, sensible à la multiplicité des combats, arrivait à un moment opportun. La perspective discursive qu'il déployait offrait en outre la consolation de pouvoir penser que puisque le pouvoir est partout et jusque dans le langage et les silences, la formulation d'un projet de critique radicale, fut-il formulé de manière ésotérique et ne s'adresser qu'à un auditoire limité, était néanmoins un geste politique radical.

Mais, au total, le « centrément », de manière massivement prévalente, de la critique sociale sur l'individu et sur les différences a, il faut le craindre, engendré une certaine dilution de la critique sociale qui a contribué à divertir les radicaux de nombreux et importants combats économiques et politiques, tout en entretenant la dangereuse illusion qu'une rébellion dans les mots était une rébellion dans les choses.

* * *

Mais si, presque quarante ans plus tard, l'on est tenté de déplorer que Foucault et ses disciples aient si complètement accompli le programme qu'il proposait en 1971, il faut aussi déplorer que Chomsky n'ait qu'à moitié réalisé le sien. C'est que celui-ci n'est pas resté entièrement fidèle au programme qu'il avait esquissé – ou plutôt n'en a accompli qu'une part sur les deux qu'il annonçait.

14. Gary GUTTING (1998, 2003), Foucault, Michel, dans E. CRAIG (Éd.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, Routledge. [En ligne] [<http://www.rep.routledge.com/article/DD019SECT6>] [Consulté le 23 mars 2006].

Ce qu'il a accompli est certes important et restera sans doute comme un témoignage particulièrement riche et bien documenté de certains des plus troublants aspects de la vie économique et politique des quarante dernières années. Mais Chomsky a aussi, hélas, renoncé à travailler à imaginer des institutions désirables.

Cette deuxième tâche était, j'en suis persuadé, la plus difficile des deux qu'il esquissait et c'est justement celle qui nous fait le plus cruellement défaut aujourd'hui, au moment où quiconque désire s'informer peut aisément découvrir toute l'horreur et toute la misère du monde, mais est alors amené, devant l'absence de solution de rechange crédible, à conclure avec un fatalisme souvent teinté de cynisme qu'on ne peut rien changer¹⁵.

C'est à lutter contre ce cynisme et ce fatalisme que les libertaires devraient aujourd'hui travailler, avec les armes de la raison, des faits, mais aussi avec l'espoir raisonnable qu'un monde plus humain est possible et que l'anarchisme détient (au moins) quelques-unes des clés qui en ouvrent la porte.

15. C'est contre ce fatalisme et ce cynisme que travaille le *Projet International pour une Société Participative* (*International Project for a Participatory Society*) dont je fais partie et dont certains des travaux peuvent être consultés. [En ligne]. [<http://www.zmag.org/pps.htm>]. [Consulté le 2 juillet 2006].

Du bon usage de la liberté académique : Noam Chomsky et l'université

L'anthologie récemment éditée par C.P. Otero¹ témoigne du fait que, contrairement à ce que pourrait laisser croire un examen sommaire de son œuvre, Chomsky a beaucoup écrit sur l'éducation.

Pourtant, ses idées sur ce sujet n'ont toujours pas reçu l'attention soutenue qu'elles mériteraient et ne sont que bien rarement discutées dans les milieux universitaires concernés. On le déplorera d'autant que la pensée de Chomsky, ici encore, sort radicalement des sentiers battus et ne se laisse guère enfermer dans les slogans faciles et les dilemmes réducteurs où se confinent trop souvent les débats sur l'éducation. Et c'est d'ailleurs peut-être justement ce qui explique le peu d'attention dont ses analyses ont fait l'objet.

C'est que Chomsky aborde l'éducation avec les mêmes valeurs et les mêmes principes avec lesquels il aborde les autres questions et problèmes sociaux et politiques – et donc en socialiste libertaire rationaliste pour qui, malgré les extrêmes limitations de notre savoir la concernant, la référence à la nature humaine reste capitale dans toute vision sociale et politique. La conjonction de ces principes et valeurs conduit Chomsky à maintenir un point de vue critique profondément original² et lui permet de maintenir vivant ce qu'il appelle un « espoir ». Celui-ci pourrait être formulé comme suit : rien de ce que nous savons ne nous autorise à rejeter l'idée que, puisqu'ils ont une nature en vertu de laquelle ils aspirent à la liberté et à une vie décente, il est légitime et raisonnable, pour les êtres humains, de chercher à éliminer les structures sociales, politiques et économiques illégitimes qui empêchent ou limi-

1. Noam CHOMSKY, *Chomsky on Democracy and Education*, Édité par C.P. Otero, Routledge Falmer, New York, 2003.

2. Sur les principes de la pensée sociale et politique de Chomsky, on lira l'excellente synthèse proposée par Alison EDGLEY, *The Social and Political Thought of Noam Chomsky*, Routledge, London, 2000. Sur leurs effets pour une théorie critique de l'éducation, on lira, outre les textes de Chomsky, l'introduction de C.P. Otero à l'anthologie précitée, *Chomsky's education for democracy: enlightening mental growth*, *op.cit.* p. 1-23.

tent d'une façon ou d'une autre le plein épanouissement de leur potentiel ; il est également raisonnable d'espérer qu'une fois ces structures éliminées, une vie plus libre et plus décente sera possible.

Avec une modestie qui l'honore, Chomsky a toujours refusé qu'on nomme « théorie » cette perspective et ces principes qu'il a déployés et affirmé que sa contribution se limite essentiellement à l'application du simple « bon sens cartésien » à certaines affaires humaines. Il n'en demeure pas moins que ces principes se sont avérés immensément féconds, y compris pour notre compréhension de l'éducation – de ce qu'elle est et de ce qu'elle pourrait être.

On en donnera ici une idée en examinant quelques aspects très concrets de la vie universitaire, sujet auquel Chomsky a justement consacré quelques écrits. L'assaut lancé contre l'autonomie de l'université et qui se poursuit un peu partout leur confère, hélas, une indéniable actualité.

Il sera utile de rappeler d'abord l'importance de la référence à Wilhelm von Humboldt (1767-1835) dans ces textes et dans toute la réflexion de Chomsky sur l'éducation. On y trouve notamment, sous la catégorie de *Bildung*³, une forte articulation du rationalisme et de la référence à la nature humaine que j'ai évoqués plus haut : « La véritable finalité de l'être humain – du moins celle qui est indiquée par les immuables et éternelles exigences de la raison et non pas simplement suggérée par quelque désir vague et passager, est de porter à leur point le plus complet et le plus consistant possible le développement le plus achevé et le plus harmonieux de ses facultés. La liberté est la condition première et indispensable d'un tel développement ; il y en a encore une autre, intimement liée à la liberté, il est vrai, et qui est l'existence d'une grande variété de situations⁴. »

Il n'est pas indifférent que Humboldt, linguiste et théoricien du libéralisme, soit aussi le concepteur de l'Université de Berlin et c'est bien, pour l'essentiel, à la conception normative de la nature et des fonctions de l'université que ces idées commandaient déjà chez lui que

3. La langue allemande, comme on sait, dispose de deux (couples de) mots pour parler d'éducation : *bilden* (verbe) et *Bildung* (nom) d'une part ; *erziehen* (verbe) et *Erziehung* (nom) d'autre part. Le premier met l'accent sur le résultat de l'éducation, le deuxième sur le processus. Humboldt parle donc de culture et d'éducation en employant le mot *Bildung*.

4. W. Von HUMBOLDT, *The Limits of State Action*, Liberty Fund, Edited by J.W. Barrow, Indianapolis, 1993, p. 10.

Chomsky est resté profondément attaché. Celle-ci « [n'est] rien d'autre que la vie de l'esprit de ces êtres humains qui, extérieurement en vertu de leurs loisirs ou en vertu d'un mouvement intérieur, sont portés vers la recherche et l'étude⁵. » Sa capacité à permettre la satisfaction de ces aspirations humaines, rappellera Chomsky, est un indice du degré de développement d'une civilisation donnée.

Cependant, et sans négliger l'importance de ces idées, espoirs et idéaux, le libertaire ne saurait en rester là. L'enseignement supérieur, rappelle Chomsky, est un puissant instrument de perpétuation des privilèges sociaux. La pression sociale demande que les universités imposent des normes et des standards fondés sur des critères qui sont biaisés contre ceux qui ne possèdent pas les traits de caractère, les attitudes et les antécédents qui sont ceux des classes moyennes supérieures. Ces critères assurent le renforcement des valeurs de ces classes. L'inégalité se maintient par la suite, puisque seuls ceux qui possèdent une formation universitaire pourront poursuivre une formation en tant qu'adultes – mise à jour de compétences ou formation continue – et cela même si ce sont les personnes de condition plus humble qui tireraient le plus grand bénéfice de ces opportunités, voire qui les mériteraient le plus⁶. Il n'y a guère d'intérêt, en ce sens, à « discuter des fonctions de l'université abstraitement et indépendamment de circonstances historiques concrètes⁷ ». Celles qui façonnèrent sa vision de l'université sont celles de l'activisme et des mouvements – notamment étudiants – des années soixante, auxquels il prit une part importante⁸ et qui enflammèrent les campus américains jusqu'au moment où, à l'en croire vers 1973, sera rétabli « un contrôle idéologique raisonnablement efficace⁹ ».

Chomsky saluera comme il se doit, et en de nombreux textes ou entretiens, le militantisme de ces années, phénomène rare dans l'histoire de l'université et qui aura produit bon nombre « d'îlots [...] de pensée

5. W. Von HUMBOLDT, cité par et dans Noam CHOMSKY, « The function of the University in a Time of Crisis », *Chomsky on Democracy and Education*, op.cit., p. 178.

6. Noam CHOMSKY, *For Reasons of State*, op. cit p. 301.

7. Noam CHOMSKY, « The Function of the University in a Time of Crisis », dans Noam CHOMSKY, *Chomsky on Democracy and Education*, op.cit., page 179.

8. Sur ce sujet, on pourra consulter Robert F. BARSKY, *Noam Chomsky. Une voix Discordante*, Odile Jacob, 1998. Le chapitre 4 est particulièrement éclairant à ce propos.

9. Noam CHOMSKY, *Language and Politics*, op.cit., p. 161.

critique indépendante¹⁰». Le mouvement étudiant, dira-t-il, a salutairement secoué «la complaisance de la vie intellectuelle américaine», mis à l'ordre du jour la nécessaire idée d'une «réforme de l'université», sa «démocratisation», le «partage du pouvoir» en son sein, l'élimination «d'entraves à la liberté des étudiants» et dévoilé la «dépendance de l'université à l'endroit d'institutions extérieures¹¹».

Mais, et c'est ce qui est le plus important pour notre propos, Chomsky, lecteur de Humboldt et porteur de l'idéal décrit plus haut, attaché à l'idée d'un lieu libre voué à la formulation, à la critique et à la libre discussion d'idées, aux valeurs d'objectivité, de vérité et d'honnêteté intellectuelle, restera également très critique envers certaines des analyses de l'université alors typiquement avancées par une partie de la «nouvelle gauche».

Certaines de ces analyses tendent à conclure que ce qu'il faut, avant tout, c'est changer l'administration et la direction des universités, puisque ce seraient elles qui imposeraient à l'institution et à ses professeurs l'accomplissement de certaines fonctions déplorables et antiacadémiques au bénéfice des institutions dominantes. D'autres, devant la militarisation et l'instrumentalisation de l'université, préconisent de travailler à son abolition.

Chomsky arguera que l'université reste, malgré tout, l'une des plus ouvertes et des plus libres institutions de nos sociétés – parce que la liberté et la créativité sont des conditions indispensables de l'accomplissement de sa mission propre et parce que certains des résultats ou des retombées de ce qui s'y accomplit sont potentiellement utiles, voire vitaux, pour les institutions dominantes. En ce sens, elle est une «institution irréductiblement parasitaire¹²» et sa perte serait dramatique pour tous ceux qui aspirent à une radicale transformation sociale. D'autant que la relative ouverture de l'université assure que ces activités y sont accomplies dans une certaine mesure au grand jour, tandis qu'elles seraient toujours accomplies à l'extérieur de l'université si celles-ci étaient abolies, mais cette fois de manière beaucoup plus occulte et sans guère de possibilité, pour le public, d'exercer sur elles un véritable contrôle.

10. Noam CHOMSKY, *Language and Politics*, Black Rose Books, Montréal, 1988, p. 250.

11. Noam CHOMSKY, «The Function of the University in a Time of Crisis», *op.cit.*, p. 178-179.

12. Noam CHOMSKY, *For Reasons of State*, *op.cit.*, p. 303.

Par ailleurs, et sans nier d'aucune manière que les universités soient effectivement des institutions où de telles fonctions sont accomplies, Chomsky rappelle ce fait crucial que rien n'y est imposé d'en haut. En d'autres termes, c'est largement et de leur plein gré que des universitaires font exactement ce que les institutions dominantes attendent d'eux, et cela, sans que les administrations des universités n'aient à le leur imposer de quelque manière que ce soit. De leur plein gré que ces sortes de « prêtres séculiers », ou « experts en légitimation », profondément endocrinés, se font les vecteurs de l'endocrinement.

Chomsky proposera pour sa part de travailler à des changements qui soient plus que cosmétiques et qui viseraient d'abord et avant tout « l'état d'esprit d'une grande partie du corps professoral ainsi que les valeurs morales et intellectuelles auxquelles ses membres sont attachés¹³ » dans l'espoir que l'université, sans se dénaturer, puisse, à sa manière propre, contribuer au changement social.

Avant d'examiner quelques-uns des moyens prônés par Chomsky pour ce faire, voici quelques exemples de ces mécanismes, agissant comme autant de filtres et permettant, à l'université, le déploiement de ce contrôle idéologique.

Le premier pourrait être baptisé le *méthodologisme tatillon*. On comprendra ce dont il s'agit par l'anecdote suivante, que raconte Chomsky.

Celui-ci est ce qu'on appelle un *Institute Professor* au M.I.T. et, à ce titre, il est autorisé à donner des cours dans tous les départements – ce qu'il a fait durant toutes ces années passées au sein de cette université, de la même manière qu'il a siégé à des comités consultatifs ou d'évaluation de doctorats (Ph.D.) en toutes sortes de disciplines. À une exception près, toutefois : il n'est guère le bienvenu au Département de sciences politiques et n'a à peu près jamais siégé à des comités de doctorat dans cette discipline. Lorsque cela arrivé, explique-t-il, les candidats étaient chaque fois des femmes du Tiers-Monde – la crainte par le département d'être accusé de sexisme ou de racisme étant selon lui l'explication probable de ces exceptions.

Or, lorsqu'une jeune femme qui voulait faire un doctorat en sciences politiques sur les médias et l'Afrique du Sud a demandé que Chomsky soit membre du comité, le fait qu'il ait tellement travaillé sur le sujet

13. Cité par M. RAI, , *op. cit.*, p. 128.

des médias faisait en sorte qu'on ne pouvait le lui refuser pour cause de méconnaissance de la question. Chomsky raconte comment on s'y est malgré tout pris pour l'écarter, dévoilant au passage des mécanismes de contrôle que reconnaîtront, je pense, bien des gens qui travaillent dans certains secteurs des sciences sociales ou des humanités.

Un mémo a d'abord été envoyé pour mobiliser les membres du corps professoral. Puis, sitôt que la jeune femme commença sa présentation, les questions méthodologiques se sont mises à fuser de toutes parts, posées par l'ensemble des membres du corps professoral, exceptionnellement réunis pour l'occasion : « Quelle sera votre hypothèse ? » ; « Quelle méthode comptez-vous utiliser ici ? Et là ? » « Quels tests utiliserez-vous ? » Et ainsi de suite. Chomsky explique :

Petit à petit, un appareil fut monté pour demander l'atteinte d'un niveau de preuve auquel on ne peut espérer parvenir dans les sciences sociales. L'étudiante s'est battue pied à pied. Mais, au total, on a exigé qu'elle satisfasse dans sa thèse tant de sottises demandes n'ayant aucune pertinence – depuis les trucs bidon des sciences sociales jusqu'aux données chiffrées, graphiques et autres insignifiances – qu'il était devenu impossible [dans la thèse] de distinguer le contenu parmi le fouillis méthodologique¹⁴.

Chomsky a souvent évoqué une importante disparité, vers laquelle il pointe brièvement dans l'exemple précédent, entre le travail intellectuel dans les sciences (naturelles et les mathématiques) et celui réalisé dans les disciplines à forte teneur idéologique. Dans les premières, le succès pour un chercheur s'obtient en maîtrisant un savoir puis en faisant preuve d'indépendance de pensée et de créativité, qualités qui sont fortement encouragées parce qu'indispensables. Dans les deuxièmes cependant, là où il n'y a que peu de savoir, on encourage au contraire et typiquement le conformisme et on réprime la créativité, l'audace et ainsi de suite. Cela constitue potentiellement un autre filtre idéologique.

Chomsky raconte ainsi qu'il est depuis longtemps invité à prendre la parole devant des chercheurs et chercheuses des nombreuses disciplines dans lesquelles il a travaillé – depuis les mathématiques et la

14. Noam CHOMSKY, *Understanding Power. The Indispensable Chomsky*, Édité par Peter R. MITCHELL et John SCHOEFFEL, The New Press, New York, 2002, p. 244.

théorie de l'automation, jusqu'à la philosophie et à l'histoire des idées. Or, il a remarqué que les physiciens, les mathématiciens et autre représentants des disciplines scientifiques, ne lui demandent jamais quels diplômes il possède et jugent plutôt la valeur intellectuelle de ce qu'il avance; dans les sciences politiques, par contre, une réaction assez courante (Chomsky convient qu'il y a des exceptions) est de contester son droit même de parler parce qu'il n'a pas de diplôme! L'explication est toute simple, suggère-t-il :

[...] dans les sciences, on n'a pas à se préoccuper des titres de compétences puisque ces domaines ont intellectuellement de la substance et de l'intégrité. Mais, dans les humanités, où bon nombre de praticiens ont des esprits limités et ne comprennent pas grand-chose, il faut empêcher les personnes étrangères au domaine de s'immiscer – elles pourraient avoir des idées, ce qui serait terrifiant¹⁵.

Le parcours de celui qui se décrit volontiers comme un « enfant des Lumières¹⁶ » ne pouvait manquer de croiser cette vaste famille d'idées qui prolifère, depuis les dernières décennies du XX^e siècle au sein de l'université nord-américaine et ailleurs, sous des dénominations extrêmement variées – parmi lesquelles: postmodernisme, déconstructionnisme, programme fort de sociologie des sciences, constructivisme radical, poststructuralisme et ainsi de suite. Dans une importante mesure, elles paraissent à Chomsky jouer elles aussi le rôle d'un filtre, détournant l'attention de questions importantes et conférant à ceux qui pratiquent ces « disciplines » un statut et un capital intellectuel que Chomsky, je ne pense pas trahir sa pensée en le disant ainsi, tient pour l'essentiel pour de la fausse monnaie.

La pièce la plus importante de ce dossier est, je pense, sa contribution au débat sur le postmodernisme, la science et la rationalité organisé par Michael Albert sous les auspices de *Z Magazine*, texte auquel je dois me contenter de renvoyer ici¹⁷. On y découvrira une remarquable défense du rationalisme classique et des idéaux des Lumières. Mais il m'a semblé parfois percevoir, dans ce qu'il a publié sur les mouvements

15. Noam CHOMSKY, dans M.G. RASKIN et H.J. BERNSTEIN (1987), *New Ways of Knowing: The Sciences, Society and Reconstructive Knowledge*, Rowman and Littlefield.

16. Noam CHOMSKY, *Language and Politics*, *op.cit.*, p. 773.

17. « Rationality/Science and the Post-this-or-that » dans Noam CHOMSKY, *Chomsky on Democracy and Education*, *op.cit.*, p. 87-97. Ce texte est disponible, avec tous les autres du débat organisé par *Z Magazine*, [En ligne]. [<http://www.zmag.org/ScienceWars/index.htm>]. [Consulté le 6 janvier 2006].

universitaires « post-modernistes », certaines des tonalités les plus sombres qui émanent des écrits de Chomsky. Rien d'étonnant à cela, et si l'on rapporte la perception qu'a Chomsky de la démarche typique de ces auteurs à l'idéal académique et universitaire dont il s'est fait le défenseur, le contraste est saisissant. Et on comprend le malaise de celui qui pense que l'université présente, pour la gauche, une occasion d'acquérir d'indispensables habiletés intellectuelles, des vertus intellectuelles et morales de délibération, d'honnêteté, de réflexion, bref, qui peut « permettre à la vie politique d'être un compagnon de route de la vie universitaire¹⁸ », son malaise donc, devant des démarches qui lui semblent, au moins en certains cas, en signifier l'abandon.

Dans sa contribution au débat évoqué plus haut, Chomsky écrit :

Il me semble remarquable que [les intellectuels de gauche aujourd'hui, à l'encontre de ceux d'hier] travaillent non seulement à priver les personnes opprimées du plaisir de comprendre et de connaître, mais aussi des outils de l'émancipation, tandis qu'ils nous informent que « le projet des Lumières est mort » et que nous devons donc abandonner les « illusions » de la science et de la rationalité – une nouvelle qui réjouira les puissants, trop heureux d'avoir l'exclusif usage de ces instruments et de les faire servir à leurs fins.

J'en viens à quelques voies de résistance évoquées par Chomsky.

Il a d'abord suggéré, le plus sérieusement du monde semble-t-il, que l'on nomme de son vrai nom ce qui se fait à l'université. S'agit-il de recherche militaire ou plus généralement de développement de technologies meurtrières ou dangereuses ? Qu'elles soient nommées sur le campus, sous une bannière assez explicite pour que chacun sache parfaitement ce qui se déroule dans les départements concernés. On aurait ainsi des *Départements de la mort* et, pourquoi pas, des *Départements de justification de la pollution*. Chomsky explique :

[les] universités devraient ouvrir des *Départements de la mort*, en plein cœur du campus, là où pourrait être centralisé tout le travail universitaire voué à la destruction, au meurtre et à l'oppression. Il convient en effet que le nom donné soit honnête. On ne devrait pas parler de *Département de sciences politiques* ou de *Département d'électronique*. On devrait dire : *Technologie de la mort*, ou *Théorie de l'oppression*, ou quelque chose du genre, afin que l'étiquette décrive correctement le produit¹⁹.

18. Extrait d'un document intitulé : *Port Huron Statement*, cité par Chomsky dans Noam CHOMSKY, *For Reasons of State*, op.cit., p. 102.

19. Milan RAI, op. cit., p. 129.

Par ailleurs, et pour revenir à l'anecdote racontée plus haut relativement à la thèse de doctorat défigurée par des exigences méthodologiques stériles ou impossibles à satisfaire, Chomsky, avec raison il me semble, a suggéré que les thèses de doctorat ne devraient pas être toujours le fruit de contributions individuelles, être restreintes par des échéances immuables, être confinées à des objectifs limités et à des objets de recherche conventionnels et peu propices à la spéculation. De telles contraintes, dira-t-il, produisent de la recherche triviale et peuvent conduire des universitaires à consacrer leurs carrières à de banales modifications de travaux déjà accomplis²⁰.

Arguant que les cloisonnements disciplinaires et la division même de l'université en départements pouvaient contribuer à l'occultation de certaines questions et de certains problèmes, il a suggéré diverses formes de ce qu'on pourrait appeler de la transdisciplinarité. Par exemple, les étudiants des deuxième et troisième cycles [c'est-à-dire ceux qui travaillent au niveau de la maîtrise et du doctorat] devraient être incités à défendre la pertinence de leur champ de recherche devant une perspective critique qui n'admet pas d'emblée les prémisses et les limites que se donne toute discipline. Au sein de l'université, les philosophes lui semblent tout particulièrement bien formés pour accomplir cette tâche et il faut les encourager à le faire, tout particulièrement avec les étudiants en sciences humaines et sociales²¹.

Chomsky a également insisté sur l'importance de la mission d'éducation de l'université, rappelant qu'elle est, « du point de vue de la société, plus importante encore que sa mission de recherche et certainement beaucoup plus importante que celle de servir les intérêts du gouvernement ou de l'industrie ». Il a pour sa part très longtemps offert au MIT un enseignement libre et parallèle, ouvert à tous et qui fut extrêmement populaire.

Bien entendu, il a encore souhaité l'intervention des universitaires dans les débats et combats de leur temps – exprimant à l'occasion une nostalgie d'un temps pas si éloigné :

20. Noam CHOMSKY, *For Reasons of State*, Pantheon, New York, 1973, p. 299-300.

21. Noam CHOMSKY, *For Reasons of State*, *op.cit.*, p. 314.

[...] bien des scientifiques, il n'y a pas si longtemps, se sont activement engagés dans la culture vivante de la classe ouvrière de leur temps, s'efforçant de pallier à la discrimination de classe opérée par les institutions culturelles par des programmes d'éducation populaire et par des livres de mathématiques, de sciences et d'autres sujets encore destinés au grand public²².

Il y a encore une dimension pédagogique du travail Chomsky sur laquelle je veux insister. Dans ses écrits et conférences – d'intérêt public et destinés au grand public – Chomsky s'adresse en effet réellement à l'intelligence des gens. Il leur parle de sujets importants et souvent complexes, mais en parle clairement, sobrement, de manière à être compris de ceux et de celles à qui il s'adresse, accumulant faits et données indispensables pour comprendre mais sans sur-théorisation et surtout sans aucune sur-théorisation artificielle – et sans simplification abusive. On peut penser qu'une part du succès de Chomsky, l'auteur et le conférencier, tient à ces qualités qu'il déploie. On peut aussi penser, hélas, qu'elles sont trop rares au sein du monde universitaire.

Chomsky a suggéré aux universitaires bien d'autres moyens d'auto-défense intellectuelle. Tous visent à permettre que soit préservée l'intégrité intellectuelle de la communauté académique et à défendre l'indépendance de l'université contre ces facteurs qui pourraient inciter des universitaires à trahir la liberté et les valeurs académiques – Chomsky nommera : l'accès à l'argent et au pouvoir ; le monolithisme idéologique ; le fait de se concentrer sur des problèmes triviaux qui intéressent des professions ; et la tendance, particulièrement dans certaines sciences du comportement, à se livrer à des expérimentations sur tout et n'importe quoi, sans se soucier des conséquences pour les êtres humains²³.

Ce qui précède permet, je l'espère, de cerner une part de l'originalité de ses analyses et des moyens dont il préconise la mise en œuvre. Leur mérite, comme l'ont dit des commentateurs, est de permettre « aux enfants des Lumières de demeurer des optimistes de la volonté sans se condamner à l'irrationalisme. [...] [l']incessant rappel de cette idée, la constance de son engagement en faveur d'un tel espoir, raisonnable et

22. « Rationality/Science and the Post-this-or-that », *op. cit.*, p. 96.

23. Noam CHOMSKY, *For Reasons of State*, *op. cit.*, p. 303.

moralement fondé, telle est sans doute la spécificité de l'apport de Chomsky à la théorie sociale²⁴. »

24. J. COHEN et J. ROGERS, *ibid.*, p. 27.

Page laissée blanche intentionnellement

Pour une démocratie participaliste

À prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais. Il est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné. On ne peut imaginer que le peuple reste incessamment assemblé pour vaquer aux affaires publiques, et l'on voit aisément qu'il ne saurait établir pour cela des commissions, sans que la forme de l'administration change.

Jean-Jacques Rousseau

Je voudrais présenter ici des idées qui ont été avancées par Stephen R. Shalom qui contredisent ce que dit ici Rousseau et qui me semblent ouvrir des avenues prometteuses sur la question du politique et la prise de décision collective.

Je précise d'emblée qu'à un exposé précis et exhaustif de mon sujet – au demeurant impossible à réaliser en quelques pages – j'ai préféré offrir un traitement quelque peu impressionniste, sans doute, mais qui donne au moins une idée relativement juste des problèmes, réels et importants, que Shalom aborde et des réponses, concrètes et praticables, qu'il propose.

LE PROBLÈME

Posons un groupe de personnes vivant ensemble. Elles devront constamment prendre des décisions qui les concerneront. Une des fonctions essentielles de la vie politique est de décider des questions sur lesquelles on doit se pencher, de préciser les manières qui permettent de parvenir à des décisions et de contribuer à leur implantation.

Cela peut s'accomplir de différentes manières et dans le respect (ou le non-respect) de certaines valeurs. Le problème de Shalom est justement d'imaginer des institutions politiques qui permettront la prise de décision en conformité avec certaines valeurs. Avant de dire quelles valeurs il défend précisément et quelles institutions il préconise, voyons un peu les modèles qu'il rejette et pourquoi.

LE LÉNINISME

Une première façon de faire pourrait être de s'en remettre à une élite qui sait ce qui est bon pour chacun – et qui peut fort bien ne pas correspondre à ce que voudraient les intéressés. Cette élite décidera donc, au nom de tous, et ses décisions seront sans appel.

Les philosophes-rois de Platon sont un exemple de cette manière d'envisager le politique. Le Parti, dans une vision léniniste de la politique, en est un autre.

Pourtant, si tout le monde reconnaît sans mal que le savoir, l'information et la compréhension sont souhaitables, voire essentiels à la prise de saines décisions, ce modèle nous hérisse, notamment par son antidémocratisme et parce qu'il usurpe la conscience qu'ont les gens de ce qu'ils veulent et qui évolue avec le temps.

Essayons donc autre chose.

LA DÉMOCRATIE REPRÉSENTATIVE

Une autre option serait que nos hypothétiques personnes désignent (par vote ou autrement) des représentantes et représentants qui décideront pour elles. Avec nos élections, nous avons un modèle semblable. Mais il a, lui aussi, d'immenses défauts, bien connus.

D'abord, ce modèle encourage la délégation plutôt que la participation : on tend alors à n'envisager le politique que dans une perspective instrumentale, en oubliant que la participation au processus politique transforme les participants et participantes. Dans une démocratie représentative appliquée à une vaste population, de larges portions de celle-ci ne participent que peu ou pas du tout aux processus politiques, sinon pour aller périodiquement voter ; quant à ceux et celles qui y participent activement, ils sont effectivement transformés par cette participation. Mais comment ?

On le sait assez : les représentants tendront à mentir, à flatter, à occulter leurs véritables intentions pour être élus et tout le débat et toutes les discussions politiques deviennent dès lors corrompus. Puis, une fois élus, les représentants s'éloignent, dans tous les sens du terme, de ceux et de celles qui les ont élus – s'ils en ont jamais été proches. Au bout d'un certain nombre d'années, cet éloignement se cristallise (en partis politiques, notamment) et les effets conjugués de tous ces défauts

tend à produire quelque chose qui ressemble aux pires aspects de la vie politique que nous connaissons dans nos démocraties libérales.

DE POSSIBLES CORRECTIFS

Pour pallier ces graves défauts, certains, considérant que la démocratie représentative reste le meilleur modèle possible, ont suggéré de lui apporter des correctifs. On pourrait par exemple, disent-ils, forcer (par quelque mécanisme que je vous laisse imaginer) les représentants à être liés à leurs électeurs par leurs promesses électorales. Séduisant ? Non. Et pour en convenir, considérez ceci.

Selon ce scénario, si X a promis N pour être élu, alors il doit réaliser N une fois élu. Appelons cela la version « liée par vos promesses » de la démocratie représentative. Le problème en ce cas est double.

D'abord, et cela est grave, la vie politique est par essence délibérative et avec notre nouveau modèle, la délibération est devenue inutile. On élit des gens sur leurs promesses et ils appliquent leurs promesses, point final. Ensuite, et c'est peut-être pire encore, la vie politique est et doit être adaptative et donc nous permettre de faire face aux nombreux et constants changements qui caractérisent la vie en commun : mais avec notre démocratie représentative liée par des promesses, on ne peut plus le faire. Par exemple, si les conditions qui rendaient souhaitable N n'existent plus et que N est devenu indésirable, X devrait néanmoins réaliser N. Cela est absurde et ne peut pas convenir.

Une solution à ce problème serait d'élire nos représentants pour un mandat et de procéder ensuite par sondages. Mais, en ce cas, les discussions entre élus sont devenues inutiles et les élus eux-mêmes sont superflus.

Essayons autre chose ? Beaucoup pensent que la solution est à chercher dans la démocratie non pas représentative, mais directe. Voyons cela.

LA DÉMOCRATIE DIRECTE

Dans une démocratie directe, ce sont les gens eux-mêmes qui décident, pas leurs représentants. On pourrait par exemple imaginer qu'à l'aide de nos ordinateurs personnels, nous tenions des référendums sur toute question. Cela aurait le mérite de nous inciter à nous informer et à faire valoir notre voix.

Mais que de temps faudrait-il y consacrer !

Et comment s'informer sérieusement sur toutes les questions qui vont se poser ? Pire : le procédé n'est pas délibératif. Avec ce système, on peut certes dire : « Je vote oui (ou non) », mais pas : « Je n'aime pas tel ou tel aspect de telle proposition » ou : « Je voudrais nuancer telle formulation. » Ces défauts seront d'autant plus aigus que cette manière de faire tend justement à polariser les positions.

Convaincus que ces problèmes tiennent au fait que l'on veut ici appliquer la démocratie directe à une vaste population alors qu'elle n'est possible qu'à petite échelle, certains proposent que le cadre souhaitable et obligé de la vie politique, ce sont de petites communautés autonomes. En elles, assure-t-on, et seulement en elles, la démocratie directe, en face-à-face, est possible.

L'irréremédiable défaut de cette proposition est que les problèmes sont (et seront de plus en plus) régionaux, nationaux et même globaux, de sorte que leurs solutions peuvent être décidées seulement à l'échelle locale. De plus, ces petites communautés se privent de précieuses et vitales économies d'échelle : chacune devrait-elle avoir son hôpital dernier cri, son université, et ainsi de suite ?

On dira alors qu'elles devront coopérer. Mais comment et par quels mécanismes prendront-elles leurs décisions ? Et comment seront-elles liées les unes aux autres tout en conservant une légitime autonomie (et laquelle) ?

Parvenu à ce stade de sa réflexion, Shalom avance ce qu'il pense être la solution la plus prometteuse en retenant, issue en particulier de la tradition anarchiste, l'idée de Conseils géographiquement définis. Il défend cette idée parce qu'elle lui semble incorporer les valeurs que des institutions politiques devraient à ses yeux incorporer : la liberté ; la justice ; la participation ; la solidarité et la tolérance. Je passe le détail de l'argumentaire qui le conduit à retenir ces valeurs et à conclure que les Conseils permettront de les faire vivre, pour en arriver directement aux aspects plus concrets de leur fonctionnement.

LES CONSEILS

Un Conseil est un regroupement de personnes qui sont en nombre suffisant pour qu'on y trouve une variété de points de vue, mais en nombre assez petit pour que chacun puisse participer activement aux

discussions, qui prennent la forme de face-à-face. On peut imaginer qu'un Conseil est composé, disons, de 20 à 50 personnes. Ce Conseil prend, seul, les décisions qui affectent les membres du Conseil et eux seuls.

Pour les autres décisions, chaque Conseil envoie un délégué à un Conseil d'un niveau plus élevé, et ce délégué porte le fruit des délibérations du niveau inférieur à ce niveau supérieur, où la décision est éventuellement prise – ce Conseil pouvant à son tour envoyer un délégué à un autre Conseil, selon le nombre de personnes qui seront affectées par la décision à prendre.

Notez que si on fixe à 40 le nombre moyen de membres des Conseils, il suffit de 7 niveaux pour impliquer quelque 40 millions de personnes dans une décision qui les affecterait toutes. On peut imaginer un système de rotation pour déterminer qui sera le délégué et poser qu'un système de rappel soit institué pour assurer que le délégué fasse correctement son travail.

Mais, à ce propos, il faut insister sur le fait que le délégué n'est pas une simple courroie de transmission de la volonté du Conseil d'où il provient. Le Conseil où il va siéger est lui-même une structure délibérative et si l'on découvre qu'une décision sur un sujet reste controversée, le sujet revient à l'échelon inférieur. Justement : comment seront prises les décisions ?

Shalom pose que le consensus est un idéal, un idéal que peuvent justement viser et espérer atteindre de petits groupes, comme le sont les Conseils. Cependant, dans les cas où il n'est pas possible et puisqu'il faut bien parvenir à des décisions, la majorité des voix sera utilisée. (Il y a quelque chose de juste – et qu'on aurait grand tort de négliger – dans la facétieuse remarque de Clement Attlee qui affirmait que « si la démocratie est un mode de gouvernement fondé sur la discussion, il n'est efficace que si l'on parvient à arrêter les gens de parler ».)

Mais Shalom rappelle aussi ce fait crucial qu'il existe entre les personnes des désaccords réels, profonds et parfois passionnels. En certains cas, c'est la majorité qui a de telles convictions ; en d'autres, la minorité. Cela pose des problèmes sérieux à tout processus politique, et en particulier celui d'assurer que la majorité ne pourra pas tyranniser la minorité (un cas type serait celui où 55 % de la population décide de réduire en esclavage le 45 % qui reste...).

Pour assurer cette protection, il faut donc ajouter aux Conseils une constitution, qui précise des interdicts. Mais des cas difficiles, inattendus, complexes vont inévitablement se présenter. Pour ceux-là, il faudra une instance décisionnelle. Actuellement, il s'agit de la Cour suprême. Shalom propose une institution semblable, mais dont les membres, pour les raisons évoquées plus haut contre les élections, ne seraient pas élus. Mais ils ne seraient pas non plus nommés à vie, puisque cela tendrait à faire d'eux les membres d'une oligarchie corporatiste qui défend typiquement les intérêts de la minorité favorisée à laquelle ils appartiennent. Alors ? Ils et elles seraient choisis au hasard, comme les jurés, et seraient en nombre suffisant pour constituer un bon échantillon de la population. Ils seraient nommés pour une période déterminée – disons deux ans – et constitueraient un corps délibératif.

Notons que Shalom présuppose tout au long de son raisonnement, que ce qu'il avance est optimal au sein d'une société qui, sur le plan économique, fonctionne selon les institutions, elles-mêmes respectueuses des valeurs promues. S'il s'agit de l'économie participaliste développée par son ami Michael Albert, cela signifie, notamment, que tout le monde partage équitablement aussi bien les efforts et les sacrifices consacrés à la production que les bénéfices de la consommation. Personne, en particulier, n'occupe d'emploi plus valorisant qu'un autre et chacun accomplit un ensemble de tâches équilibré pour sa combinaison d'aspects désirables et moins désirables.

En défense de son modèle, Shalom fait enfin valoir des études de psychologie sociale qui montrent une chose intéressante et pertinente. La voici. Si l'on prend, disons, une cinquantaine de personnes qui ont avoué lors d'un sondage avoir des vues conservatrices sur des sujets comme l'avortement ou la peine de mort, et qu'on leur permet de prendre le temps de s'informer et de discuter entre eux et avec des gens qui ont des positions différentes, alors ils en viennent à adopter des vues plus progressistes et rationnelles.

DE L'IMPORTANCE DES MODÈLES POUR L'ACTION MILITANTE

Même s'il reste évidemment perfectible et que ce qu'il propose devra subir l'épreuve de la pratique, un travail comme celui-ci me semble non seulement intéressant du point de vue des idées, mais aussi important et même indispensable du point de vue de l'action militante. À cela, plusieurs raisons et en particulier les suivantes.

D'abord, ce travail nous évite de sombrer dans le désespérant fatalisme du « il n'y a pas de solution de rechange » et nous permet d'avoir quelque chose à répondre à ceux et celles qui hésitent à militer parce qu'ils en doutent. Ensuite, il contribue à donner sens, espoir et orientation à l'action militante. Enfin, il nous rappelle ce fait incontournable qu'une fois l'économie capitaliste vaincue, il restera des tas de problèmes à résoudre, dont celui de créer des institutions politiques saines.

POUR EN SAVOIR PLUS

Les idées présentées ici ont été exposées par Shalom lors d'un séminaire dans la cadre d'une rencontre tenue à Woodshole (MA), à l'été 2006, et à laquelle l'auteur du présent texte a pris part.

Elles ont depuis été développées dans S. R. SHALOM, « *Parpolity: Political Vision for a Good Society* ». [En ligne]. [<http://www.zmag.org/content/showarticle.cfm?ItemID=9178>]. [Consulté le 15 février 2007].