

UFR DES LETTRES

ECOLE DOCTORALE CULTURES ET SOCIETES

Département de Philosophie

Année universitaire 2011-2012

**L'EDUCATION A LA CITOYENNETE : DRESSAGE OU
LIBERATION ?**

Thèse de doctorat d'Université

Soutenue publiquement le : 07 Décembre 2011

Par Monsieur Magloire KEDE ONANA

Composition du Jury :

- Madame Monique CASTILLO (Directeur de thèse)
Professeur de Philosophie à l'Université Paris-Est (Créteil)
- Madame Anne-Marie CHARTIER (Rapporteur)
Maître de Conférences en Histoire de l'Education à l'ENS de Paris
- Monsieur Jean-Claude BOURDIN (Rapporteur)
Professeur de Philosophie Emérite à l'Université de Poitiers

REMERCIEMENTS

Je suis heureux aujourd'hui, en défendant ce travail, d'exprimer publiquement toute ma vive gratitude, et le meilleur de ma reconnaissance, à Madame Monique Castillo pour avoir accepté de diriger ce travail. Ces mots, aussi immuables que sincères, me viennent du fond du cœur, car, la présente recherche n'aurait jamais vu le jour sans sa patience, sa sympathie active, ses orientations et suggestions lumineuses, et tous les contacts pris en ma faveur. Et je n'oublie pas l'apport décisif de son séminaire d'éthique et politique suivi. Il aura contribué au renouvellement de mes grilles d'analyse, et au choix du domaine de recherche choisi : la philosophie de l'éducation.

Je manifeste aussi toute ma reconnaissance, mon respect et mon admiration au Professeur retraité : Monsieur Louis Girard de Poitiers. Malgré son âge très avancé, il est resté disponible, passionné et très ouvert pour m'apprendre des choses que je n'ai pas toujours su voir. Pour tous les multiples soutiens innommables et généreusement offerts, il restera pour moi un des guides providentiels qui a pu et su aplanir la voie. Encore une fois, je dis merci à mon directeur de thèse qui a favorisé cette relation !

Permettez-moi de manifester aussi publiquement toute ma reconnaissance à Madame Kédé Bellodine Angèle, mon épouse, dont le soutien ne m'a jamais fait défaut !

Je ne saurai oublier de témoigner toute mon admiration et mes hommages à un homme d'exception : l'ancien Ministre de l'Education Nationale du Cameroun, le Professeur Owona Joseph. Grâce à lui, le projet d'effectuer un doctorat en philosophie de l'éducation en France a été possible.

J'exprime également ma vive gratitude à quelques personnalités qui m'ont séduites par leur inlassable bonté naturelle. Mon séjour parisien n'a point été un long fleuve tranquille. Et sans condition, elles ont pu et su m'apporter les soutiens moral et matériel nécessaires. Je pense notamment à :

- Monsieur Eyebe Ayissi Henri (l'actuel Ministre des Relations Extérieures du Cameroun).
- Monsieur Bewekedi Timba Paul Emmanuel (Consul du Cameroun à Marseille en poste).

- Monsieur Emmanuel Tabi Pierre (actuel directeur du protocole et des affaires Consulaires au Ministère des Relations Extérieures du Cameroun).

Nombreux sont aussi des Hommes de conviction et d'exigence, qu'il m'a été donné de rencontrer sur le terrain pendant que j'engrangeais des connaissances pour la rédaction de ce texte. Chacun, à sa manière m'a apporté dans le milieu parisien, le soutien moral et matériel pendant des moments où j'en avais le plus besoin. Nous pensons à Mme Tina Nkoa Thérèse ; au Pasteur Broese Bernd, au Pr. Ntuda Ebode Joseph Vincent, à mes amis Djombé Calvin, Essomba Fouda Antoine, Assamba Charles, Ateba Alexandre, Atangana Ohandja Michel, Nkoa Serge, Ngatchala Nathalie, Jean Claude Mbvoumin, Sam Munda.

Inoubliables resteront les contributions notables de mes parents, de celles affectueuses de tous mes enfants, sans perdre de vue celles toujours bienvenues de mes innombrables frères et sœurs ! De près ou de loin, chacun m'a soutenu à sa manière ! Vivement qu'un jour la promenade dans ces pages leur donne envie d'être, s'ils ne le sont déjà, des aventuriers de l'esprit !

Au Ciel et à vous tous, je dois ce travail !

INTRODUCTION GENERALE

« L'absolue et irrémédiable singularité d'une existence peut s'affirmer par la plus extrême violence comme elle peut donner lieu à une éthique sublime...Il n'en demeure pas moins que, sauf à envisager une nouvelle destination théologique du politique, le pluralisme citoyen réclame que nous puissions nous reconnaître comme semblables du fait que nous avons à rendre vivable, ensemble, le monde que nous habitons en commun. Son principe est plutôt celui-ci : il faut être plusieurs pour faire durer le même monde. La citoyenneté, dans ses ressources antiques, modernes ou contemporaines n'est pas destinée à nier la finitude qui lie la mortalité à la natalité, la destruction à la création, le fait que la singularité de l'un exclut la singularité de l'autre, mais elle a d'abord pour tâche d'en faire une condition commune de la vie en commun. La tâche de s'en accommoder, en s'efforçant de la rendre constructive, en évitant de la rendre destructive. »

Monique CASTILLO, La citoyenneté en question, Ellipse, Coll. Dirigée par Jean-Pierre Zarader, 2002, 62p. p.58

Parce que dans toute communauté humaine, chaque génération ne peut se considérer, plus ou moins explicitement, que comme un simple moment d'un devenir collectif en droit illimité, la formation des générations nouvelles doit être considérée comme une tâche primordiale, essentielle. Mais former pour quoi? Et comment? Pour simplement que se maintienne la communauté dans la continuité du temps, l'individu n'étant que le support éphémère d'un devenir collectif qui le dépasse infiniment? Où faut-il plutôt privilégier l'épanouissement personnel de chacun, la réalisation la plus complète possible de ses aptitudes, et son bonheur (ce qui d'ailleurs n'est pas forcément la même chose)? Ou doit-on se ranger à un compromis difficile entre service de la communauté et intérêt individuel? Former des socii exemplaires ou amener à l'épanouissement des hommes libres? Ou pourquoi pas les deux à la fois? Telles sont les questions qui nous ont amené à entreprendre ce travail.

A - Considérations théoriques.

1- Conception et but de l'éducation en général

Le terme « éduquer » est relativement récent. Littré signale qu'on ne le trouve ni dans Furetière, ni dans Richer, ni dans le dictionnaire de l'Académie. On le fait venir soit de « *educare* », soit de « *educere* ». « *educare* », c'est « nourrir, allaiter »; « *educere* », c'est « tirer de, produire ». Ambiguïté de « éduquer »: c'est à la fois entretenir, maintenir dans l'existence, et « mener hors de ce qu'on est », maintenir et dépasser¹. On a défini l'éducation

¹ Il est important de prendre en compte à ce niveau les principaux synonymes liés au verbe « éduquer » : élever, enseigner et former. Nous trouvons les analyses respectives d'Olivier Reboul assez éclairantes. Et nous cédon à la tentation de reprendre pour notre compte toute sa formulation :

-« Elever se rapporte à l'éducation au sens restreint, pour l'essentiel celle de la famille. Il s'agit d'une éducation spontanée ; une mère qui dorlote son bébé l'éduque, car elle éveille sa conscience de l'autre et développe, avant tout langage, son aptitude à communiquer ; mais la mère ne programme pas cela et même ne le sait pas ; sa tendresse est éducative, mais à son insu.

Enseigner désigne au contraire une éducation intentionnelle ; c'est une activité qui s'exerce dans une institution, dont les buts sont explicites les méthodes plus ou moins codifiées, et qu'assurent des professionnels.

Elever et enseigner sont donc des activités différentes, et parfois exclusives l'une de l'autre. S'il faut les deux, il est difficile de faire les deux en même temps et de les confier à une seule personne. Les parents, même instruits, sont peu capables d'instruire leurs enfants, car ils sont toujours trop impatients, anxieux, passionnés. Inversement, un maître n'est pas un père, une maîtresse n'est pas une seconde mère ; leur rôle n'est pas d'aimer ni de se faire aimer ; ils sont là pour apprendre.

Former est devenu un terme très en vogue : « formation continue, formation des formateurs » ; un terme parfois polémique [...]

Qu'est-ce que la formation ? Qu'elle soit technique, professionnelle, militaire, sportive, et même si l'on y inclut tous les recyclages, la formation est la préparation de l'individu à telle ou telle fonction sociale ... »

Ces trois synonymes présentent des enjeux certains. S'ils présentent entre eux, des rapports d'exclusion, il reste que par leurs différents sens, ils entretiennent un rapport de complémentarité. C'est dire que quelque soit le modèle, on apprend toujours quelque chose. Par ce concept unificateur, il se profile une seule idée : celle du devenir meilleur, mieux celle du développement des « potentialités d'être humain que chacun porte en soi ». Quel que soit le domaine, toute réflexion sur l'éducation contribue à l'apprentissage à être homme. In Olivier Reboul, La philosophie de l'éducation, PUF, Paris, 1989,127p.pp.17-19

comme « l'action par laquelle on conduit l'être humain de l'état d'enfance entendu comme terminus a quo, à l'état adulte posé comme terminus ad quem, entendu comme point d'arrivée ». Pour Dominique Mvogo « *l'éducation se donne pour fin explicite la production des adultes, c'est-à-dire d'êtres mûrs, achevés, accomplis* ». ² Mais qu'entend-on par « adulte », cet état étant proclamé comme l'aboutissement idéal? La notion d' « *adulte* » est une représentation collective; l'adulte, c'est l'homme à l'état parfait de son essence tel qu'une société se le représente, à un stade déterminé de son histoire. L'éducation est toujours, plus ou moins consciemment, orientée vers la réalisation d'une idée de l'homme; mais cette idée est très variable; aussi un éducateur doit-il se poser le problème des valeurs humaines qui orienteront son action éducatrice: un pédagogue contemporain estime qu'à l'heure actuelle « *l'éducation n'est pas en panne de régulation, mais d'orientation* ». Les conceptions éducatives dépendent largement du milieu social historiquement situé. Après la défaite d'Athènes dans la guerre du Péloponnèse, Platon pense une réforme éducative dans *la République* et *les Lois*; il met au jour en même temps les bases de la cité idéale et celles d'une éducation pleinement humaniste, menant l'homme à la vertu; c'est la philosophie, c'est-à-dire la possession du savoir vrai, qui devra présider à une telle éducation. Elle formera à la fois des hommes accomplis et des citoyens exemplaires dans une société organisée selon la raison.

2 - Philosophie et éducation.

Que la philosophie ait son mot à dire dans l'éducation, et que d'ailleurs ce mot soit essentiel, c'est ce que démontre l'exemple de Socrate. Philosophier, pour Socrate, c'est avant tout savoir ce qu'on dit; et l'on sait ce qu'on dit en définissant ses concepts; les sophistes au contraire jouent sur la polysémie des mots, sur la confusion des significations: quand on ne sait pas ce qu'on dit, on dit n'importe quoi; et l'on fait aussi n'importe quoi. Educateur exemplaire, Socrate est aussi citoyen exemplaire; *le Criton* conte comment il s'est librement soumis à la sentence qui le condamnait à mort: parce que l'obéissance aux lois est le devoir de tout citoyen, il ne saurait être question pour lui de ne pas se soumettre à une sentence légalement prononcée, même si cette sentence est injuste. Et la mort de Socrate va déterminer la problématique platonicienne: puisque le juste a été condamné par l'autorité sociale, c'est le signe que l'éducation selon la vérité ne peut être efficace que dans une société ordonnée dans la vérité. Pédagogie et politique sont intimement liées, et la philosophie opère la synthèse.

²Mvogo Dominique, *L'éducation aujourd'hui : quels enjeux ?* Presses de l'Université Catholique d'Afrique Centrale, Yaoundé-Cameroun, 2002, 149p. p.14

3 - Education et citoyenneté

Si, en effet, comme le pensait Aristote, l'homme est, par nature, « animal de cité », celui qui est sans cité étant « *un monstre ou un dieu* »³, l'éducation de l'homme doit être en même temps éducation du citoyen. Mais qu'est-ce qu'un citoyen? « *Appartenance à un groupe social* » n'implique pas nécessairement citoyenneté. Le citoyen est celui qui fait partie d'une cité, mais on n'appellera pas cité un groupe humain complètement soumis à la volonté d'un homme ou d'une coterie; c'est là simplement un troupeau, la société politique selon les vœux de Thrasymaque, est gouvernée essentiellement pour le profit des gouvernants: société où « les hommes, étant gouvernés, font ce qui est profitable pour le gaillard qui gouverne, étant le plus fort, et, lui étant subordonnés, donnent à ce gaillard du bonheur, sans qu'à eux-mêmes ils s'en donnent le moins du monde »⁴. Un troupeau de moutons n'est pas une cité, un mouton n'est pas un citoyen; dans une tyrannie, ni le maître ni les sujets ne possèdent la citoyenneté. Mais ne peut-on dire la même chose de sociétés où la tyrannie n'est pas exercée par un homme, mais par la conscience collective elle-même, comme le fut la société spartiate? Certes, chaque individu se retrouve dans la communauté sociale sacralisée, mais c'est à condition d'abandonner totalement sa propre individualité; l'intérêt individuel n'existe qu'en tant qu'il concourt à l'intérêt général; il n'y a plus de cité parce qu'il n'y a plus de citoyens: la collectivité a absorbé les individus. La véritable cité implique non l'anéantissement moral des individus, mais leur libre assentiment à la communauté qui les rassemble et où ils se retrouvent sans se nier: « *un moi qui est un nous, un nous qui est un moi* »⁵ L'éducation à la citoyenneté devra compter et avec l'intérêt général et avec l'intérêt individuel, et enseigner à les harmoniser; l'individu humain n'est ni un outil, ni un dieu; il ne veut pas être absorbé, nié dans la collectivité; mais il doit aussi considérer que son intérêt particulier ne coïncide pas toujours avec l'intérêt général; celui-ci doit alors passer en premier: l'éducation à la citoyenneté ne peut se passer de l'éthique.

B - De la théorie à la pratique.

L'éducation ne peut se passer de la philosophie; mais la philosophie parle de l'homme en général, du citoyen en général, de la cité en général; et l'éducateur se trouve devant des enfants dont chacun a son individualité propre, et dans des sociétés très différentes les unes des autres. Dans la période moderne, marquée par l'idéologie de l'esprit scientifique et technique, le

³Aristote : Politique, 1.1.14

⁴Platon : République, Liv. I, 343c

⁵Hegel : Phénoménologie de l'Esprit, trad. Hyppolite, I, p.314, Aubier, 1941

psychologue et le pédagogue ont tendance à l'emporter sur le philosophe; mais psychologue et pédagogue ont chacun sa propre philosophie implicite, qui sous-tend leurs positions pratiques.

Aussi bien assistons-nous à l'heure actuelle à une crise de l'éducation à la citoyenneté. Crise qui a plusieurs aspects: 1) la notion de citoyenneté a tendance à devenir de plus en plus floue; à mesure que s'accroissent les échanges entre les nations, que se multiplient les exemples de familles dont les membres appartiennent à des nations différentes: ménages franco-africains, franco-asiatiques, enfants européens de parents africains, etc... , à mesure que s'affaiblit dans l'individu le sentiment d'appartenir à une cité à laquelle son destin est étroitement lié, on se sent plus ou moins confusément citoyen du monde plutôt que d'un Etat déterminé 2) la société moderne étant marquée par le prodigieux développement de techniques complexes, l'acquisition d'une compétence professionnelle devient le souci premier de l'éducation; on forme de bons techniciens, on n'a pas le temps de se soucier de former des citoyens et le déclin des religions et des idéologies ne favorise pas la formation générale; quel modèle d'homme proposer ? 3) d'ailleurs, pour quelle cité les éduquer, et comment le faire? Le monde moderne, avec ses techniques merveilleuses, en particulier ses techniques de communication, est en rupture radicale avec un passé même relativement récent, et bien des pédagogues actuels ne voient pas ce que Socrate, Platon ou Aristote, ou même Descartes, Rousseau ou Kant pourraient leur apporter; et, d'ailleurs, dans un monde en pleine transformation, à quelle citoyenneté préparer ceux qui seront les adultes de demain? D'où les incertitudes des éducateurs, et les vives oppositions qui traversent le monde de l'éducation. Ce que traduit ce texte de Hansen-Love: *« Faut-il mettre l'accent sur l'épanouissement individuel, ou bien plutôt sur l'adaptation harmonieuse au milieu social et à ses changements? L'éducation doit-elle être conservatrice, autoritaire et protectrice, comme le pense Hannah Arendt (La crise de la culture) ou bien, au contraire, non directive, libérale, voire permissive? Mais enfin, et surtout, doit-on n'envisager l'éducation que dans une perspective individualiste, ou bien faut-il prendre en compte, comme le fait Eric Weil par exemple, la dimension politique de l'éducation? Car éduquer, c'est conduire un enfant vers la liberté et l'autonomie, lesquelles ne sauraient se concevoir en dehors du cadre de la citoyenneté. Dans cette mesure, la question de l'éducation recouvre étroitement celle des principes, des enjeux et du devenir de nos institutions républicaines »*⁶. La facilité avec laquelle les totalitarismes ont pu embrigader les jeunes dans des pays de vieille civilisation, et former des fanatiques fait s'interroger sur la fragilité de ces valeurs républicaines qu'il s'agit de transmettre par l'éducation. Certes, dans les pays démocratiques, la tendance générale des éducateurs est de prôner la tolérance et le

⁶ « Education », Clément, Hansen-Love, Kahn, In pratique de la philosophie, Hatier, 1994

« pluralisme culturel » vécu dans la paix; mais cette tolérance est bien souvent indifférence à tout ce qui n'est pas acquisition d'un savoir technique, utilisable pour un profit positif. Il y a incontestablement une crise des valeurs républicaines qu'une éducation humaniste doit transmettre.

C'est à partir de telles considérations que ce travail a été entrepris. Nous pensons que la pensée grecque a toujours quelque chose à nous dire, en particulier sur ce qui touche à l'éducation à la citoyenneté.

Georges Leroux, commentateur de Platon, nous donne une illustration du cadre général permettant de mieux cerner la restauration de la tradition des Anciens. Pour lui, le cadre dramatique, et tous les personnages du dialogue de *La République* illustrent fort clairement la nécessité et les enjeux de la transmission de l'éducation humaniste : « *De la procession aux flambeaux de l'ouverture à la procession du jugement des morts qui vient la clore, la République est profondément dramatique. Les personnages mis en scène illustrent tous les registres de cette dramatisation : du vieillard Céphale et de ses fils, qui représentent la culture traditionnelle, en passant par le sophiste Thrasymaque et les interlocuteurs philosophes, au rang desquels Platon a privilégié ses frères Adimante et Glaucon, c'est toute la société grecque qui est convoquée pour mener à son terme la recherche sur la nature de la justice, le destin du juste et la révolution cyclique de l'histoire* »⁷. Et Socrate apparaît dans ce sillage « *comme un esprit lyrique, porté par un projet philosophique sublime et conscient de sa place dans la culture grecque* ».⁸ Il en est aussi du projet proprement dit de ce dialogue. Inspiré par les événements de sa jeunesse et par la mort de Socrate, Platon présente une cité en crise des valeurs. A en croire le précédent commentateur, « *la justice s'est perdue dans le trouble de l'histoire et la déchéance des régimes politiques, tout autant que dans la corruption des âmes individuelles, et la philosophie va se recentrer sur elle pour en ressaisir l'essence* ».⁹ Autrement dit, Platon par l'entremise de la philosophie va rechercher les conditions de réalisation de la cité idéale : modèle de toutes les cités, « *toutes les cités réelles ne s'en rapprochent que très médiocrement* ». Et la cité platonicienne serait en effet le paradigme de toute cité. Son œuvre s'inscrit dans un mouvement de réflexion sur la nature de la politeia, autant que sur son organisation : quelle est en effet l'essence du lien politique qui associe les citoyens dans une cité ? Ce vaste registre de la réflexion avait longtemps préoccupé la politeia grecque.

En réétudiant la pensée grecque, en la faisant revivre en quelque manière, on trouvera peut-être une alternative à la dégradation des valeurs républicaines dans l'éducation. Il faut

⁷ Georges LEROUX, Introduction in Platon, *La République*, GF Flammarion, Paris, 2002, p.15

⁸ Ibid., p.21

⁹ Ibid., p.27

donner une nouvelle vie aux valeurs universelles de raison, et d'autonomie, qui ont marqué la grande tradition philosophique de l'Occident.

Notre ambition est ainsi de:

- Tenter de rétablir le lien entre Anciens et Modernes.
- Déterminer les conditions de possibilité de l'émergence d'une éducation à la citoyenneté
- Chercher comment cette cité nouvelle qui se cherche et qui, si elle advient, aura la dimension du monde, pourra maintenir et développer les valeurs humaines fondamentales que la tradition philosophique a mises au jour.
- Dégager en ce sens un critère qui permette d'apprécier les différentes politiques éducatives.

L'homme est l'animal inachevé; alors que le code génétique des autres animaux contient tout ce qu'ils peuvent être, pour l'homme le biologique n'est qu'un tremplin vers un destin imprévisible que sa liberté construit en constituant les cultures, lesquelles se transmettent par l'éducation ; éducation qui est toujours, au niveau individuel, la rencontre d'une culture et d'une liberté. Face à l'immense univers culturel qu'il trouve devant lui, et que la coutume, la vie quotidienne, lui ressassent, l'individu éprouve sa liberté, son ipséité, d'abord comme un droit; la jouissance est rigoureusement personnelle, et sa réalité impose d'abord naïvement, avant tous les tabous, sa légitimité. Mais lorsque la pression sociale impose les conformismes, la revendication de l'indépendance de la pensée apparaît comme un devoir: se soumettre sans réfléchir, c'est déchoir à la condition d'animal de troupeau; pour la conscience assurée d'elle-même, le commandement social est d'abord un fait à soumettre à l'examen de la raison. A un moment crucial du devenir humain, où la responsabilité des hommes devant un monde unifié à organiser est en raison directe de la puissance de leurs techniques, c'est à l'éducation de former les citoyens du monde (pacifié? libre? généreux? riche quant à la connaissance, à la sensibilité ?) de demain.

PREMIERE PARTIE :
POLITIQUE ET EDUCATION CHEZ PLATON.

« S'il est relativement facile de voir qu'il faut réformer la Cité et même que c'est au philosophe qu'incombe de le faire, il est, on s'en rend compte, beaucoup plus difficile de réaliser ce dessein. Il se peut que, dans sa jeunesse, Platon ait cru pouvoir opérer directement, par action politique directe et immédiate. Hélas, il a fallu déchanter. Le mal était trop profond. La corruption trop avancée. On ne pouvait agir sur les hommes déjà faits, déjà pervertis par la Cité injuste, par l'éducation qu'ils y avaient reçue. Il eût fallu commencer plus avant. La réforme de la Cité, --réforme politique et morale, bien entendu, car pour Platon la morale ne se sépare pas de la politique—suppose et implique, préalablement, une réforme de l'éducation. Avant de réformer la Cité, il faut commencer par former ses futurs citoyens. Et surtout, ses futurs dirigeants. Or, pour pouvoir le faire, il faut tout d'abord démontrer---ou montrer---que la formation philosophique vaut mieux que toute autre et que c'est au philosophe qu'incombe le devoir et le droit d'instruire la jeunesse, de former et d'éduquer les élites. C'est à quoi s'emploient---à côté de beaucoup d'autres choses---les dialogues socratiques de Platon ».

Alexandre Koyré, Introduction à la lecture de Platon suivi de Entretiens sur Descartes, Edit.Gallimard, 1962,229p.p.89

A - POLITIQUE ET EDUCATION DANS « LA REPUBLIQUE ».

Introduction .

Le jeune Platon était assurément destiné, par sa naissance dans une famille d'Eupatrides, à faire dans Athènes une carrière brillante dans le gouvernement de la Cité. La vie politique y consistait (comme à peu près partout) dans un combat féroce pour la conquête et l'exercice du pouvoir, au bénéfice bien sûr la plupart du temps de soi-même et de sa caste. Mais voilà que le jeune homme rencontre Socrate, un homme étrange qui questionne ceux qu'il rencontre pour les inviter à découvrir en eux-mêmes des exigences secrètes et inopportunes qu'ils ignoraient. Dès lors, l'exercice du pouvoir politique tel qu'il était pratiqué par ses amis et parents dans l'Athènes vaincue de l'an 404 avant J.-C : la dictature brutale des Trente du comité oligarchique installé par les vainqueurs de la guerre du Péloponnèse, lui fait horreur. On lit dans la lettre VII : *« Socrate, ce vieillard que je chérissais et auquel peut-être ne rougirais-je pas de dire qu'il fut le plus juste des hommes de cette époque, ils l'envoyèrent, avec quelques autres, vers un de nos concitoyens pour amener de force celui-ci afin de le faire périr ; un moyen pour eux de rendre mon ami, bon gré mal gré, complice de leurs agissements ! Mais lui, au lieu de leur obéir, il préféra courir le risque de tout endurer plutôt que de s'être associé à leurs œuvres criminelles »*.¹ Les Trente furent chassés, mais la démocratie qui leur succéda fit pire : pour crime d'impiété, Socrate fut traduit en justice, et les juges *« votèrent contre lui, et firent périr l'homme qui n'avait pas consenti à prendre sa part d'une arrestation inique »*.² Parce qu'il avait été condamné légalement, bien qu'injustement, Socrate refusa de se soustraire à la peine imméritée, et mourut. La preuve était faite, semblait-il que la condition du juste est toujours précaire dans une société injuste. Dès lors, la problématique qui va présider à la vie de Platon ne va pas être : comment conquérir le pouvoir, mais : comment instituer une société juste, une société dans laquelle Socrate serait compris et honoré, et non pas condamné à mort ? C'est dans ces conditions que fut écrite *la République*, et, après plus de 2000ans, l'utopie platonicienne reste un repère privilégié pour qui s'intéresse à l'éducation à la citoyenneté. Il convient de présenter le principe de construction de la cité platonicienne.

¹ Lettre VII, 324 e – 325 a

² Ibid. 325c

1 - Recherche d'une définition de la justice.

1.a - La construction de la cité platonicienne n'est pas pensée à partir du fait, mais à partir des exigences du droit.

On part de l'affirmation de Thrasymaque, exprimant cyniquement l'opinion des politiciens professionnels, formés à l'école des sophistes : la justice, c'est ce qui est avantageux pour le plus fort. La démonstration s'appuie sur les faits : est considéré comme juste ce qui est légal ; or, la loi est faite par le gouvernant, qui est évidemment le plus fort parce qu'il gouverne ; et le gouvernant gouverne bien entendu pour son propre avantage.

Il ne servirait à rien à Socrate d'invoquer le droit contre le fait : Thrasymaque est Fils de la Terre, et ne veut connaître que les faits. Socrate donc va se placer sur le terrain même de son adversaire, raisonner comme un sophiste, s'appuyant sur les faits et profitant des équivoques du langage. Dans un premier temps, il va contraindre Thrasymaque à concéder que la justice est indépendante de la volonté du législateur. Si c'était celle-ci en effet qui faisait la justice, et si la justice était ce qui est avantageux au gouvernant, toutes les décisions de celui-ci lui seraient évidemment avantageuses ; or Thrasymaque concède que les gouvernants peuvent se tromper sur ce qui est pour eux avantageux et désavantageux³ ; dans ce dernier cas, où le gouvernant se trompant ordonnerait de faire ce qui lui est désavantageux, la justice consisterait donc à faire ce qui est désavantageux pour le plus fort. L'argumentation n'est certes pas irrésistible, mais une première rupture est opérée entre justice et volonté du gouvernant. Dans un second temps, Socrate va exploiter l'équivoque du concept de « *force du gouvernant* ». Cette force lui vient évidemment de ce qu'il gouverne, c'est-à-dire qu'il exerce l'art de gouverner, et qu'il l'exerce bien ; s'il l'exerçait mal, il serait faible, car sont considérés comme faibles tous ceux qui sont maladroits dans l'exercice de leur métier. Or, quelle est la fin de la fonction de gouvernement ? C'est évidemment l'avantage des gouvernés, comme la fin de la médecine est l'avantage du malade : toute technique vise par nature le profit de l'objet auquel elle s'applique. Nous voilà en pleine contradiction : la force du gouvernant, c'est de bien gouverner, donc de gouverner au profit de ceux qu'il gouverne ; mais la justice, dit Thrasymaque, c'est de gouverner pour le profit de celui qui gouverne ! La force, donc la justice, est donc injuste !

Socrate est un redoutable disputeur ; Thrasymaque n'est pas de force et bat en retraite. Oui, un gouvernement juste est bien un gouvernement qui s'exerce pour l'avantage des gouvernés. Mais qui décidera que tel gouvernement est effectivement dans ce cas ? Les

³République, I, 339c

gouvernés eux-mêmes bien sûr ; et leur opinion n'est pas infaillible ; une propagande bien faite ne parviendrait-elle pas à leur faire croire qu'ils sont parfaitement gouvernés, alors qu'ils sont exploités dans l'intérêt des dirigeants ? C'est la seconde formulation de la thèse de Thrasymaque : oui, il y a bien un domaine du droit (le gouvernement exercé dans l'intérêt des gouvernés) au nom duquel on juge le fait ; mais il suffit au gouvernant habile de faire croire qu'il pratique ainsi sa fonction, alors qu'il fait tout le contraire, pour tirer de l'exercice du pouvoir tout son avantage sans se soucier en fait de l'avantage des gouvernés. Gouverner, c'est leurrer : Machiavel développera Thrasymaque. Pour illustrer son propos, Platon invoque l'histoire de Gygès, ^{**} ce roi de Lydie qui avait le pouvoir de se rendre invisible, et gouvernait en roi exemplaire quand il était visible, et commettait les pires crimes quand on ne pouvait le voir.⁴ Bien sûr, Gygès était injuste, Thrasymaque le concède ; mais cette injustice lui était bien plus profitable que ne l'eût été la justice. Ce qui donne partout avantage, c'est l'injustice.

Le vrai problème est enfin posé, et Socrate n'a plus besoin de se situer sur le terrain même de l'adversaire : celui du simple affrontement des forces physiques ou mentales, en refusant de considérer toute référence morale, pour vaincre néanmoins Thrasymaque au moyen de subtiles arguties. On est devant la question essentielle : L'injustice est-elle vraiment plus avantageuse que la justice ? Socrate fait valoir d'abord en faveur de la thèse contraire des raisons secondaires qui, en fait, ne touchent pas au cœur de la question : les justes s'accordent entre eux, alors que les injustes s'opposent ; l'injustice ne peut donc conduire qu'à la guerre ; la preuve en est que, au sein d'une bande de brigands, doit régner, si cette bande veut durer, une justice rigoureuse. Mais cet exemple ne touche pas à l'essentiel : au contraire, il tendrait à prouver que l'avantage de la justice est uniquement pratique : on est plus tranquille lorsqu'on est juste, on s'entend mieux avec ses voisins. Glaucon va amener la discussion au fondamental. Soit, dit-il, une société reposant sur un contrat mutuel de sécurité : je respecte la vie et la propriété de mon voisin, étant donné qu'il s'engage à respecter les miennes ; si je peux pour ma part ne pas respecter le contrat en étant sûr de l'impunité, est-il plus avantageux pour moi de le faire que de ne pas le faire ? Gygès peut voler, tuer, violer, sans aucun risque ; il s'agit pour Socrate d'établir, non seulement qu'il ne doit pas le faire, mais qu'il lui sera personnellement plus avantageux de ne pas le faire. Deux conceptions de l'homme absolument différentes s'opposent : pour Socrate il est plus avantageux d'être juste et torturé que d'être injuste et comblé de fortune et d'honneurs.

^{**} « L'anneau de Gygès » illustre chez Platon (par l'entremise de ses frères Glaucon et Adimante qu'il met en scène au début du livre II pour développer contre Socrate les derniers arguments de Thrasymaque), l'histoire d'une bague mythique censée conférer le don d'invisibilité. Celui qui dispose de cet anneau magique n'hésiterait pas à commettre l'injustice pour en retirer avantages, toutes les fois qu'il le désire, surtout lorsqu'il se rassurerait qu'il est invisible. On est donc de ce point de vue juste par intérêt. Cela donne à réfléchir.

⁴ République, I, 359c-360

Socrate est parfaitement conscient du caractère paradoxal de sa thèse, qui s'oppose violemment à l'opinion commune ; mais elle lui apparaît aussi certaine qu'une révélation divine. Dans *l'Alcibiade*, il assure au jeune ambitieux : « *Mon tuteur à moi vaut mieux et est plus sage que ton tuteur à toi : Périclès.-Qui est-ce, Socrate ? –Un dieu, Alcibiade* ». ⁵ Démontrer la vérité de ce paradoxe, c'est là la tâche dont va se charger le dialogue. Un tournant décisif est pris ; Socrate fait observer que « juste » se dit non seulement des individus, mais des sociétés ; or, la société étant bien plus vaste que l'individu, elle est en quelque sorte plus lisible. Pour étudier la justice, Socrate propose donc à ses interlocuteurs de chercher ensemble, par questions et réponses, ce que peut bien être une société juste. Par la maïeutique, qui, si elle aboutit, réalisera l'accord des esprits, on part en quête de la justice. C'est donc la bonne façon de ne plus s'en tenir au domaine du fait. Il faut, pense Platon, éduquer à la morale, ou mieux, au droit.

1.b- Les bases naturelles de la société platonicienne.

La cité platonicienne n'est pas comprise à partir de l'individu, mais au contraire on le comprend mieux à partir d'elle. Rien n'est moins platonicien que l'idée d'une société résultant d'un pacte entre individus comme le montrera plus tard Rousseau: pour Platon, l'individu n'existe pas hors d'une société, encore moins évidemment avant elle. Il ne s'agit donc pas de créer une société, mais de bien organiser un ensemble primitif de manière à le rendre juste. Et il est primordial que les *socii* se sentent « un » dans un tout. Si Socrate s'oppose à Glaucon, c'est parce que ce dernier voit l'origine de la justice dans une sorte de convention entre des hommes qui, se rassemblant pour se sentir en sécurité, se donnent des lois. Dans une telle société, doit régner au moins la confiance mutuelle : je respecte la loi qui protège mon voisin éventuellement contre moi, mais mon voisin respecte aussi cette loi qui me protège, mais pour Socrate, il faut dépasser ce niveau simplement interindividuel.

Pour cela, on donnera à croire à tous les citoyens, même par le recours à un mensonge nécessaire, un mythe fondant l'autochtonie et donc l'attachement à la Terre natale. Autrement dit, il s'agit de présenter les habitants de la cité comme nés de la terre, qui serait leur mère. Parce que c'est leur terre qui les a engendrés, tous les citoyens sont frères et doivent donc aimer cette terre, s'aimer les uns les autres comme frères, et défendre leur mère contre quiconque viendrait à l'attaquer. C'est dire que les frères vont ensemble parce qu'ils sont tous frères, mais pas par intérêt individuel.

⁵Alcibiade, 124c

La société platonicienne est une société hiérarchisée. Il y a pluralité des classes, et ces classes sont censées avoir un fondement naturel. Pierre Pachet, un des commentateurs de Platon, justifie le fondement de cette hiérarchie en ces termes : *« il y aurait de l'or dans la nature de certains d'eux, de l'argent, du fer ou du bronze chez les autres, et un oracle recommandait de ne jamais confier la garde de la cité au fer ni au bronze. On pourra convaincre de cela au moins les générations futures. Dirigeants et auxiliaires auront un camp dans la cité. Ils vivront de façon communautaire, et ne posséderont ni argent ni or »*.⁶ Il doit y avoir en effet des gens qui produisent de la nourriture et des outils, des maisons, des meubles, et aussi des objets de luxe, mais aussi des gens capables de défendre la cité, et des gens capables de l'administrer. Platon concède cependant qu'il puisse y avoir, au long des générations, des changements de classe. La race d'or donnera les chefs, la race d'argent leurs auxiliaires, la race de fer et de bronze les cultivateurs et les artisans.

Dans l'organisation de cette société, Platon se soucie d'abord de la race d'argent : les guerriers. Rien d'étonnant à cela : dans une société qui est organisée selon la justice, les gardiens représentent la force ; ils défendent le groupe contre les dangers extérieurs, et assurent la sécurité intérieure. Si cette force n'est pas disciplinée, elle risque à tout moment de détruire la société juste ; société où chacun doit dans tous les cas de figure se limiter à ce pour quoi il est naturellement fait.

Telle quelle, la société correspond à l'âme individuelle. Socrate amène Adimante à admettre qu'on peut découvrir la justice dans l'homme individuel et vérifier qu'elle est identique à ce qu'elle est dans la cité. La question est bien celle-ci : y a-t-il dans l'âme individuelle trois espèces aussi, comme dans la cité ? Comme il y a trois classes dans la société juste, il y a trois facultés dans l'âme individuelle : le désir (*epithumia*), parfaitement irréfléchi, la raison ou la pensée (*nous*) et, médiateur entre les deux, le cœur (*thumos*). Cette fonction médiatrice, correspondant aux gardiens, peut être entraînée par le désir ou au contraire soumise à la raison. La normalité et la justice, c'est la soumission du *thumos* à la raison. Le *thumos* (difficile à traduire : *« cœur »*, *« vouloir »*), a, dans l'âme, le même statut que les guerriers dans la cité.

Notre force est soit maîtresse du désir, soit son esclave. Comme le montre l'exemple de Léontios, se reprochant de céder à un désir spontané que son esprit condamne. Dans une société juste, les gardiens doivent être au service inconditionnel d'un gouvernement raisonnable, comme, dans l'âme individuelle, le *thumos* doit être au service d'une raison

⁶« Analyse détaillée du dialogue », in Platon, La République. Du régime politique, Traduction de Pierre Pachet, Editions Gallimard, 1993,549p. p.p.28-29

saine.⁷ L'âme a donc les mêmes éléments que la cité, et les mêmes qualités. Mais pour rechercher ce qu'est véritablement la justice, Socrate propose d'entreprendre cette recherche dans quelque chose de plus grand que l'âme humaine, à savoir l'Etat, littéralement considéré chez lui comme une âme en plus grand.

Cette analyse permet de comprendre pourquoi les gardiens doivent être éduqués de manière à être les auxiliaires disciplinés de la raison. D'où la rigueur de leur éducation. Ils sont éduqués par la gymnastique et la musique, mais il faut proscrire une musique qui flatte le désir irrationnel, ceci vaut d'ailleurs pour l'éducation de tous les citoyens : critique des poètes, de l'art dramatique, des rythmes musicaux amollissants. Ne sont admis dans *la République* que des poètes sévèrement contrôlés, qui exaltent le courage, la maîtrise de soi et la vertu : les autres seront couronnés de laine et chassés de *la République*.⁸ Ceux qui doivent devenir gardiens sont soumis à une sélection rigoureuse, avec des épreuves pénibles. Ils doivent se considérer comme exclusivement au service de la patrie ; c'est pourquoi ils ne sont pas autorisés à avoir une vie privée particulière : ni fonder de famille, ni à avoir de propriété individuelle ; ils vivent en communauté.⁹ C'est parmi les gardiens que sont recrutés ceux qui seront destinés à être les dirigeants suprêmes de la cité. La justice dans la société, c'est la soumission des gardiens aux décisions raisonnables des dirigeants ; dans l'individu, c'est la docilité du thumos aux directives de la faculté raisonnable.

Ainsi a été construite la société juste : chaque membre à la place qui convient à ses aptitudes ; à la tête des gouvernants qui ont une vue lucide de la situation ; au service de tous, des gardiens entièrement dévoués au bien commun, des artisans et paysans occupés selon leurs aptitudes ; cette société est sage, car elle est dominée par la raison ; elle est courageuse, car les gardiens font prévaloir la raison sur les intérêts particuliers ; elle est tempérante, car on repousse tout excès irrationnel ; l'ensemble de ces trois vertus constitue la justice. (Comme il avait été annoncé, on transporte la lecture à l'individu). Jusque-là, on a construit en idée la société juste. Comment pourrait-on la réaliser effectivement ?

2 - Comment réaliser effectivement la société juste ?

Les sociétés actuelles de fait, sont corrompues. Le problème reste toujours de savoir qui aurait le pouvoir de réorganiser de fond en comble une société pour la rendre juste ? Puisque la philosophie est la connaissance de la vérité, il faudrait ou qu'un philosophe devienne roi, ou

⁷République, III, 439e- 440a

⁸République, III, 397d-398a

⁹République, 416-417

qu'un roi devienne philosophe.¹⁰ Platon s'engage résolument dans le projet d'une réforme sociale radicale.

Le projet social platonicien est exposé en trois « *vagues* » successives, qui sont autant de paradoxes.

2.a- Les trois paradoxes platoniciens.

- *Première vague : le féminisme.*

Les femmes peuvent devenir gardiennes, et donc suivre la même formation que les hommes, en particulier la formation par la gymnastique, ce qui implique qu'elles s'exercent nues dans le stade, qu'elles montent à cheval et manient les armes.¹¹ Ce féminisme est dans la droite ligne de la pensée platonicienne : la société humaine ne doit pas être fondée à partir de ce qui, en l'homme, est animal (et c'est le cas du sexe), mais à partir de ce qui, en lui, est proprement humain ; et la femme est aussi raisonnable que l'homme.¹² Pour ainsi justifier sa position, Platon soutient qu' « *il n'est aucun emploi concernant l'administration de la cité qui appartienne à la femme en tant que femme, ou à l'homme en tant qu'homme ; au contraire, les aptitudes naturelles sont également réparties entre les deux sexes, et il est conforme à la nature que la femme, aussi bien que l'homme, participe à tous les emplois, encore qu'en tous elle soit plus faible que l'homme.[...] Donc la femme et l'homme ont la même nature sous le rapport de leur aptitude à garder la cité, réserve faite que la femme est plus faible et l'homme plus fort.* ».¹³ Il n'y a pas à tenir la femme en mince ou médiocre estime pour ce qui est de ses aptitudes dans la bonne gestion des affaires de la cité. C'est une erreur que de sous-estimer les femmes.

- *La deuxième vague consiste en la transformation radicale de la famille, en ce qui concerne les gardiens.* Parce que ceux-ci doivent avoir essentiellement le souci de protéger et défendre la collectivité, ils ne doivent pas avoir leur collectivité propre: leur famille. C'est dire que: « *Les femmes de nos guerriers seront communes toutes à tous : aucune d'elles n'habitera en particulier avec aucun d'eux ; de même les enfants seront communs, et les parents ne connaîtront pas leurs enfants ni ceux-ci leurs parents* ».¹⁴ Chez les gardiens de la cité, les femmes seront communes, aucune n'habitera exclusivement avec aucun ; les enfants

¹⁰ République, V, 473d

¹¹ République, V, 451c-457b

¹² République, 453d

¹³ République, 455b-e

¹⁴ République, 457b-458b

aussi seront communs. Les unions entre gardiens et gardiennes ne seront cependant pas laissées au hasard ; la société platonicienne, en ce qui concerne les gardiens, pratique l'eugénisme. Les enfants ne connaîtront pas leurs parents biologiques, ou plutôt ils considéreront tous les hommes et toutes les femmes d'un certain âge comme leurs parents potentiels, ce qui renforcera la solidarité du groupe. Les enfants seront élevés en commun. Les gardiens et gardiennes n'ont évidemment aucune propriété privée ; ils sont salariés par l'Etat. Féminisme et communisme des gardiens sont pour ainsi dire le côté radical et révolutionnaire de la pensée politique platonicienne.

- *Troisième vague : le philosophe à la tête de l'Etat.* C'est le plus grand paradoxe, si l'on se réfère au jugement que, dans *Gorgias*, Calliclès porte sur le philosophe. Il accepte qu'un adolescent s'adonne à la philosophie. Mais il pense que mérite le fouet tout homme déjà vieux qui ne renonce point à cette étude. Aussi affirme-t-il que : « *si bien doué qu'on soit, quand on continue à philosopher jusqu'à un âge avancé, on reste nécessairement neuf dans tout ce qu'il faut savoir, si l'on veut être un honnête homme et se faire une réputation. Et en effet on n'entend rien aux lois de l'Etat et au langage qu'il faut tenir pour traiter avec les hommes dans les rapports privés et publics ; on n'a aucune expérience des plaisirs et des passions, en un mot, des caractères des hommes. Aussi lorsqu'on se mêle de quelque affaire privée ou publique, on prête à rire, de même que les hommes politiques, j'imagine, lorsqu'ils se mêlent à vos entretiens et à vos disputes, se couvrent eux aussi de ridicule* ». ¹⁵ Mais Calliclès ignore la force de la vérité. La réalité sociale telle qu'elle se présente en fait n'est pas la vérité de l'homme. C'est celle-ci que connaît le philosophe. Il y a la vérité des choses qui abaissent l'homme. Il y a la vérité de l'homme, mais celle-ci, il faut la porter à bout des bras, pour parler comme Alain.

2.b- La formation des philosophes-gouvernants.

La société juste doit être fondée en vérité. Les sociétés actuelles ressemblent à ce navire fou, commandé par un capitaine ignare et mené par des marins qui se disputent entre eux, tous convaincus qu'il n'y a pas d'art de la navigation, que la routine et l'instinct suffisent pour naviguer. ¹⁶ Mais il y a un art de la navigation, il y a aussi un art politique et le philosophe le connaît. ¹⁷

¹⁵ Gorgias, 484c-485a

¹⁶ République, 488a-489a

¹⁷ République, 473b-474c

Mais les vrais philosophes sont rares¹⁸; c'est que le naturel philosophe unit des qualités multiples, et parfois difficilement compatibles : un esprit vif et brillant dans une âme calme et ferme¹⁹. Mais ces qualités sont corrompues dans les sociétés actuelles ; où les sophistes sont considérés comme de grands éducateurs ; au lieu d'inviter leurs élèves à l'ascèse philosophique, ils flattent, ** vont dans le sens de leurs désirs les plus bas, comme un dresseur d'animaux qui feint de commander à sa bête les mouvements que celle-ci fait spontanément.²⁰ Cette illustration du grand animal est une autre façon ici de condamner la démagogie. Dans ces conditions, les hommes de naturel philosophe ne peuvent que dégénérer et souvent devenir pires que les autres. **

Dans la société juste, au contraire, le naturel philosophe est repéré parmi les gardiens, puis soumis à des épreuves difficiles qui constitueront sa formation. Le but final est la contemplation de l'Idée du Bien, qu'on ne peut définir, mais dont on peut donner une idée en évoquant le Soleil. Gardiens et philosophes seront sélectionnés progressivement tout au long de la formation éducative. C'est dire que pour parvenir à la contemplation de cette Idée, contemplation qui donne de la valeur à toute autre étude, parce que c'est elle qui permet de parvenir aux vertus, il faut éprouver le long parcours qui y conduit. En tenant compte de notre nature « *considérée sous le rapport de l'éducation et du manque d'éducation* » ; ²¹il faut s'évader de la caverne, pour s'accoutumer à « voir » « *les choses de là-haut* » ; lieu d'exercice,

¹⁸ République, V, 475d 1-480a 13. Platon s'efforce ici d'établir une différence entre le vrai philosophe et les amateurs d'opinions. Les premiers fondent leur connaissance sur le savoir et la réalité véritable, tandis que les autres n'ont qu'une apparence de connaissance.

¹⁹ République, 487a-490c

²⁰ Pour justifier le comportement à somme nulle de cet étrange éducateur, Platon nous renvoie longuement à l'apologie du grand animal en ces termes : « c'est exactement comme si on apprenait à connaître les emportements et les désirs d'un grand et fort animal que l'on élèverait : de quelle façon il faut s'approcher de lui et de quelle façon le toucher, en quelle occasion il devient le plus difficile ou le plus gentil, et à la suite de quoi ; et pour les sons, en quelle occasion il a l'habitude d'émettre chacun d'eux, et inversement lesquels, quand ils sont émis par quelqu'un d'autre, le calment ou le déchaînent ; et qu'ayant appris à connaître tout cela, à force d'être avec lui et d'y consacrer du temps, on l'appelait savoir, on l'organisait en système pour en faire un art, et on se mettait à l'enseigner, alors qu'en vérité on ne saurait rien de ce qui, dans ces avis et ces désirs, est beau ou laid, bon ou mauvais, juste ou injuste ; mais qu'on se mettait à donner des noms à tout cela en fonction des opinions du grand animal, appelant bon ce dont il se réjouirait, et mauvais ce dont il souffrirait, sans avoir sur ces sujets aucune autre façon d'en rendre raison que de nommer juste et beau ce qui serait nécessaire, alors que la nature de ce qui est nécessaire et celle de ce qui est bon-en quoi n réalité l'une diffère de l'autre-on ne l'aurait pas perçue, et qu'on ne serait pas capable de la faire voir à un autre ». In République, VI, 493a-c

** Le cas du « bel Alcibiade » est ici assez illustratif pour comprendre comment à un moment donné de l'histoire, les intrigues et contre-intrigues stupéfiantes peuvent émailler le parcours politique d'un héros ambitieux. Il avait tous les dons et tous les moyens : du charme, de l'ambition, incarnait la beauté, la jeunesse, la richesse, l'intellect. A en croire une analyse de Jacqueline De Romilly dans un livre qui porte son nom, il trouva « autour de son berceau, si l'on peut dire, tout ce que l'argent peut apporter pour une carrière-depuis une brillante éducation parmi les meilleurs esprits jusqu'aux moyens d'action divers que peut réclamer la réussite dans toute démocratie ». In *Jacqueline de Romilly, Alcibiade ou les dangers de l'ambition, Editions Tallandier, Paris, 2008, 282p. p.23* »

Mais à cause de la reproduction sociale par les relations, il a basculé dans la vulgarité, dans la démesure, dans l'ivresse du pouvoir et a préféré fuir celui qui, par son naturel philosophe, voulait de façon exigeante le tirer vers le bien. Figure de l'ambition individualiste dans une démocratie en crise, Alcibiade illumine de ses séductions et de ses scandales nos propres crises.

²¹ République, VII, 514-517

où l'on doit se montrer capable de « *contempler plus facilement les objets qui sont dans le ciel, et le ciel lui-même* ».

Pour conduire les gardiens vers la lumière, il faut leur faire suivre des études qui convertiront leur âme du devenir à l'être. Et puisque la science révèle la réalité vraie, la culture des apprentis gouvernants sera essentiellement scientifique : arithmétique, géométrie, stéréométrie, astronomie, harmonique. Ce ne sont pas les applications pratiques de ces sciences qui sont intéressantes, mais leur faculté formatrice pour l'esprit : elles accoutument l'intelligence à l'objectivité, au désintéressement. Elles préparent à la science suprême : la dialectique. Pierre Pachet confirme l'essentiel de ces préoccupations sur l'harmonique par exemple en ces termes : « *il ne faut pas l'étudier comme une science pratique, seulement pour monter vers des problèmes concernant les nombres harmoniques. D'ailleurs toutes ces sciences ne sont que le prélude de la pratique du dialogue, de la dialectique, qui permet l'ascension de l'âme, et la contemplation du bien. C'est elle qui permet de rendre compte de ce qu'est chaque chose* ». ²² Il est donc clair que c'est par la dialectique seulement qu'on peut accéder à l'idée du Bien. ²³ Il s'agit ainsi de progresser vers la démarche « *synoptique* » qui la caractérise. C'est une démarche qui « *embrasse tout du regard* » par le fait même qu'elle connaît directement les rapports des idées entre elles. Elle peut les saisir directement et développe la possibilité de comprendre comment elles sont compatibles ou s'opposent, et ceci en sachant remonter à leur principe (le Bien) et redescendre à nouveau à elles. Alors que les sciences mathématiques partent toutes des hypothèses, la dialectique s'appuie sur ces hypothèses pour remonter à ce qui est anhypothétique : l'Idée du Bien. Il n'y a donc, selon Platon, que la dialectique qui puisse directement aider à porter le regard sur la réalité véritable, celle des Idées et le Bien, but de l'éducation.

Tel est le programme ; comment le réaliser ? Il faut d'abord sélectionner les sujets à former. Platon avance des *critères* : amour de l'étude, noblesse et gravité du caractère, facilité à apprendre, bonne mémoire, amour de la difficulté. A ces sujets ainsi sélectionnés, on enseignera d'abord les mathématiques, puis on les exercera (à partir de l'âge de vingt ans) à comparer entre elles ces disciplines, à en faire la synthèse ; les sujets jugés inaptes seront éliminés. A trente ans, les meilleurs gardiens et gardiennes apprentis, qui se seront montrés constants dans les études qu'à la guerre, seront mis à l'épreuve du dialogue philosophique. Plutôt que de dialoguer par goût des contradictions et des paradoxes faciles, ils pratiqueront au mieux la dialectique. A trente cinq ans, ceux qui auront réussi cette rude épreuve redescendront « *dans la caverne* », pour gouverner pendant quinze ans. Parce qu'ils auront acquis le savoir de

²² In Platon, La République. Du régime politique. Traduction de Pierre Pachet, Ibid., p.35

²³ Ibid., VII, 531 et 533cd

ce qu'il est bon de faire en toute occasion, ils se montreront capables d'exercer des commandements militaires ; et discerneront à quoi ressemble chaque chose qui arrive dans le monde. Ils saisiront les idées correspondantes parce qu'ils sauront comment chacune d'entre elles se rapporte à l'idée du Bien et à chacune des autres. Parvenus à cet âge, les gardiens savent ce qu'il convient de faire pour favoriser la justice de la Cité et de ses âmes. A cinquante ans, ils se consacreront surtout à la philosophie, mais on les contraindra, lorsque viendra pour chacun son tour, à s'occuper des affaires publiques ; ou mieux à redescendre à leur tour pour diriger la cité, hommes et femmes ; il faudra les contraindre, car ils préféreraient se consacrer à la contemplation du Bien.

Au final, « *l'allégorie de la caverne* » évoque fidèlement le parcours de l'éducation philosophique. Ce parcours montre clairement que la cité n'est pas un vœu pieux, elle est réalisable. Grâce à une prise en main, longue et radicale de l'éducation des jeunes,²⁴ on découvre tout au moins, et tout au long du parcours évoqué « *de quelle façon cela pourrait se produire, si cela se produisait jamais* ». Socrate prend la peine d'insister sur le caractère pénible du trajet qui mène le prisonnier hors de la caverne. Quand ce n'est pas lui-même qui manifeste la résistance à sa libération parce qu'il a du mal à accepter qu'on lui démontre que ce qu'il connaissait auparavant n'était que « sottises » et qu'il approche enfin le vrai, il doit se soumettre à la contrainte, même s'il a « *mal aux yeux* ». Il comprendra malgré sa résistance, que tout est mis en œuvre pour qu'on l'arrache « *par la force en le faisant monter par la pente rocailleuse et raide* ». La voie qui permet d'accéder de l'ombre à la lumière, ou encore, de se démarquer de l'opinion à la connaissance discursive ne saurait donc être une simple accumulation. On progresse par ruptures ; l'essentiel étant en dernière approximation d'opérer une conversion de l'âme. Et il est question pour Platon d'agencer toutes les ruptures de façon qu'une telle entreprise se produise dans la cité tout entière.

2.c- Les sociétés injustes.

Ayant construit dans la pensée la société juste, Platon dispose alors d'un paradigme pour juger les sociétés imparfaites. Il en fait des corruptions de la société qu'il vient de décrire. Il sait d'ailleurs que cette société, si jamais elle se réalise, se corrompra, puisqu'elle existera dans le devenir, dans lequel il y a forcément des erreurs et des impuretés. Cette distinction permet de comprendre pourquoi, avec humour, Platon imagine que la corruption première vient de l'erreur qui est faite par les gouvernants sur le nombre nuptial compliqué présidant aux unions entre les gardiens : c'est signifier que l'idéal a toujours beaucoup de difficulté à se pérenniser

²⁴ « Analyse détaillée du dialogue » par Pierre Pachet, in Platon, La République, Ibid., p.35

dans le domaine du devenir. Par cette erreur, la race des gardiens (race d'argent) dégénère ; la vertu se perd, gouvernants et gardiens restant les plus forts s'approprient les terres et les maisons des artisans et des laboureurs, et font d'eux des serfs ; c'est la timocratie, régime dans lequel l'autorité et les honneurs sont réservés aux plus riches ; Platon indique explicitement que, par ce type de gouvernement, il entend désigner la Crète et Sparte. Dans un tel régime, les inégalités sont criantes, on y adore les honneurs et, aussi, en conséquence, l'argent, les honneurs n'étant pas suffisants pour affirmer son importance. L'individu correspondant à la société dans laquelle il vit, l'homme timocratique certes est doux et aimable avec ses égaux, mais il est trop attaché aux biens matériels pour cultiver vraiment son esprit, et est dur avec ses inférieurs. La timocratie évoluera quasi fatalement vers l'oligarchie. Le culte de l'argent devient tel que la richesse est la seule source de l'autorité, la seule valeur qui compte ; par la fixation d'un cens minimum, considéré comme « *mesure d'aptitude à l'exercice du pouvoir* » le pouvoir est l'apanage des seules riches, qui vivent d'ailleurs dans la crainte de la révolte des pauvres. L'homme oligarchique est avare et rapace, dépourvu de tout noble sentiment. L'oligarchie ne peut subsister : une minorité de riches ne peut dominer indéfiniment une majorité de pauvres, et, d'ailleurs, les oligarques ne peuvent éduquer sérieusement leurs enfants, qui sombrent dans le libertinage et la paresse. La révolte des pauvres institue la démocratie. Platon décrit la démocratie comme le régime de la liberté, du bon plaisir, du désordre : on obéit quand on veut, on travaille quand on veut ; parce qu'on a souffert de l'autorité en régime oligarchique, on refuse toute autorité. L'homme démocratique est insouciant, lunatique, ennemi de toute contrainte, ennemi de toute supériorité, même légitime. La démocratie dégénère en anarchie ; l'homme démocrate est lui-même « *frivole, léger incapable de logique dans la délibération et de persévérance dans l'effort. Sa vie, qu'il estime libre et heureuse, offre en réalité le spectacle d'une décevante anarchie. Et sans le savoir, il tisse la trame des maux qu'il redoute le plus* » Ne pouvant vivre dans un tel désordre, on accueille comme un bienfaiteur le tyran ; « *par ses excès, la démocratie engendre inévitablement la tyrannie* ».

Dans la tyrannie, le maître est celui qui a su conquérir la confiance de la foule, lasse du désordre démocratique ; il flatte la populace et, fort de son appui, se débarrasse au besoin par le meurtre, toujours par l'arbitraire, de ceux qui pourraient le concurrencer ou le gêner. Ivre de pouvoir, le tyran finit par opprimer le peuple qui le lui a donné ; les citoyens ne sont plus que des esclaves. On pourrait dire de l'homme tyrannique qu'il est comme la cité à laquelle il appartient, il est lui-même un esclave donc un malheureux engagé dans la situation d'un propriétaire d'esclaves menacé par ses propres esclaves.

Les sociétés injustes (les sociétés de fait) ne permettent pas l'épanouissement humain. En quoi consiste cet épanouissement ?

2.d- Critère de la réussite : c'est dans les contraintes de la société juste que l'individu trouve son épanouissement et son bonheur.

La tyrannie est ainsi l'aboutissement quasi logique des sociétés injustes. Or, le tyran, celui qui possède le pouvoir absolu, n'est-il pas l'idéal de ceux qui, comme Thrasymaque, pensent que l'injustice est supérieure à la justice ? Pour les réfuter définitivement, Platon compare le bonheur supposé du tyran à celui du philosophe. Le tyran est l'esclave de ses désirs, de cette partie de l'âme bestiale que rien n'assouvit définitivement ; grisé de ce qu'il considère comme son pouvoir, il s'imagine, dans sa folie, commander aux dieux eux-mêmes. En fait, le tyran vit dans la peur de ceux qu'il tyrannise, il est seul, inquiet, multipliant les forfaits pour, croit-il, assurer sa sécurité. On ne peut dire que le tyran et, par extension, l'homme tyrannique, soient heureux ; il ne possède que les plaisirs éphémères des sens et de la domination. Le philosophe, lui, peut éprouver de tels plaisirs, mais il peut les comparer aux plaisirs de la pensée, et il expérimente l'évidente supériorité de ceux-ci. Les plaisirs de la pensée sont d'ailleurs les seuls vrais plaisirs, car ils sont purs de tout manque, ce que ne sont pas les autres plaisirs, qui sont la satisfaction d'un besoin. On pourra donc dire que, même en ce qui concerne le bonheur individuel, la justice est infiniment supérieure à l'injustice. D'où Platon tire une leçon de morale illustrée par la fable de la bête monstrueuse.²⁵

Mais, de *la République* platonicienne, sont bannies la poésie imitative et le théâtre ; Au début du livre X, Platon éprouve le besoin de justifier cette condamnation. La poésie est un art d'illusionniste, elle détourne de la vérité, comme, d'ailleurs, la peinture ; ²⁶elle éveille la sympathie pour des sentiments et des actes mauvais.²⁷ La poésie imitative doit être, dans l'Etat idéal, l'objet d'une censure sévère. On doit proscrire les imitations de tout ce qui tire l'âme

²⁵ IX, 588c-589c. - Platon illustre ici son propos, en modelant par la parole la forme unifiée d'un animal divers et polycéphale ayant existé jadis. Cet animal est lion par-devant, serpent par-derrière, chimère au milieu. Scylla a le visage et la poitrine d'une femme, six têtes et douze pieds de chien ; Cerbère trois têtes de chien, la queue d'un serpent, et des têtes de serpent sur le dos. Ces formes se disposaient en cercle, des têtes d'animaux paisibles et des têtes d'animaux sauvages, et capable de se transformer de l'une en l'autre et de faire sortir tout cela de lui-même. Ce modelage des formes, où le paisible et le sauvage se côtoient, donne à penser que l'injuste, accompagnée d'une réputation de justice, ne saurait être profitable au tyran. Il est toujours possible de définir les différents vices grâce à la comparaison avec l'animal composite ainsi décrit.

Sous la plume de Pachet, nous lisons à propos que « l'âme est comparée à un animal composite, avec une apparence d'humain ; l'injustice profite à l'élément non humain dans l'homme ; la justice, elle, profite à l'élément humain et à son hégémonie. Le laudateur de la justice a donc gagné, et fera comprendre à son adversaire que ce qui est honnête, c'est ce qui soumet en nous l'élément bestial à l'élément humain, ou même divin ». « Analyse détaillée du dialogue » par Pierre Pachet, In Platon, *La République*, Ibid., p.37

²⁶ *La République*, 598

²⁷ Ibid., X, 605e

vers la déraison, la dépossession de soi. Il s'agit surtout de celles qui ne sont pas contrôlées, et qui agissent sur l'âme sans laisser la possibilité à ses différentes parties de se subordonner à la partie rationnelle. Les dieux des mythes par exemple se laissent emporter par la colère ou le désir. De même, ils n'écourent pas la raison. Ce qui les pousse à dire le faux autant que le vrai. Il est donc dangereux pour l'âme d'imiter n'importe quel type de naturel. L'éducation que Platon propose dans *la République* contribue largement au développement de la partie irascible, le but étant de contrôler le désir et la soumission de celui-ci à la raison.²⁸ Que l'institution de l'Etat juste soit faite pour l'épanouissement et le bonheur de l'individu, c'est ce que confirme la fin du dialogue. Le contrôle des imitations s'impose chez Platon comme une tâche politique. L'âme individuelle est immortelle, c'est ce dont Platon donne une nouvelle preuve, adaptée au ton général de *la République* : chaque chose meurt du mal qui lui est propre ; or, le mal propre de l'âme est l'injustice, et il y a des âmes injustes bien vivantes ; c'est donc que l'âme est immortelle.

Pour ce qui est des avantages après la mort, il y a des sanctions de l'au-delà comme le confirme *le récit d'Er*. Il y est attesté qu'après la mort de l'individu qu'elles animent, les âmes sont invitées à choisir le corps de leur réincarnation. La vie dans une cité juste permettra à l'âme de bien choisir. Il y a à toujours prendre en compte ici l'idée de fonction. Que ce soit dans l'âme ou dans la cité, chaque élément accomplit bien sa fonction dans le tout. Plus que les autres, c'est la partie rationnelle qui a pour fonction de faire les bons choix, et la sagesse est ce qui lui permet de le faire. La sagesse est la vertu, l'excellence, de la partie qui doit délibérer, prévoir, choisir le meilleur. La cité en général sera sage si cette partie délibère bien.

Conclusion partielle.

La politique éducative développée tout au long de *la République* est ainsi orientée vers le bonheur individuel et le progrès spirituel de l'humanité. Il y a autant de vertus dans l'âme que dans la cité. Platon ne se faisait pas d'illusion : cette société parfaite, même si elle est réalisée un jour, dégènera. Cependant, cet idéal doit habiter l'histoire et lancer l'humanité vers le haut. Il faut y prêter foi pour préserver nos âmes.

²⁸ Pour aider à comprendre les limites de cette poésie imitative à exclure dans la cité ainsi fondée, Pachet dit d'elle qu'elle « consiste à créer des images qui sont éloignées de trois degrés de la vérité. Il y a une idée du lit ; un lit fabriqué par le menuisier ; et une image de lit. Il y a donc un artisan naturel du lit, de dieu, et un artisan ; le peintre n'est qu'imitateur. Parmi les imitateurs, le poète tragique est éloigné de la vérité de trois degrés. Le peintre n'imité pas les idées, mais les objets fabriqués, et sous un seul aspect. Les fabricants de tragédies connaissent-ils ce dont ils traitent ? Non, c'est parce qu'ils ne savent pas fabriquer les objets réels qu'ils en font des imitations. Homère n'a rendu de services à aucune cité. Les productions du poète sont des fantômes de fantômes. Pour tout objet il y a trois arts : celui qui utilise, celui qui fabrique, celui qui imite. Seul l'utilisateur a la connaissance de l'objet. L'imitateur ne fait qu'imiter ce qui paraît beau à la masse ». Ibid., p.38

B - POLITIQUE ET EDUCATION CHEZ PLATON APRES

« LA REPUBLIQUE » (Les lois).

Introduction

La République définit un idéal ; mais Platon a cherché à le réaliser, du moins à s'en approcher. Il a cru trouver en Denys Ier, tyran de Syracuse, le roi, sinon philosophe, du moins accessible aux conseils du philosophe ; d'où son premier voyage à Syracuse, suivi d'une déception et d'un retour précipité.¹ Six ans après, (367), second voyage ; Denys Ier est mort, et son fils, Denys II lui succède ; il paraît très sensible à l'influence de son oncle Dion, qui, lors du premier voyage, était devenu disciple et ami de Platon. Mais nouvelle déception : Dion, soupçonné d'intriguer contre son neveu, est exilé, et Platon doit encore quitter la Sicile. Il y revient six ans plus tard ; mais Dion tente de revenir à Syracuse pour un coup d'Etat, et est assassiné par un de ses lieutenants. Platon doit de nouveau partir en toute hâte. Sa foi n'est pas abattue ; mais il a mesuré les difficultés qu'il y a à établir la cité juste.² D'où la complexité et même les contradictions entre les deux dialogues de la vieillesse consacrés au problème politique : *le Politique* et surtout *Les Lois*.

¹La Lettre VII, 326b

² Quel que soit le cas, le philosophe régulièrement sollicité pour la pratique de tels procédés se doit d'entretenir l'attitude de recul qu'exige de lui sa discipline. Il doit malgré toute l'hostilité que lui vaut la relation aux politiques, s'acquitter de sa tâche : vivre chaque jour de façon à devenir le plus possible maître de soi, et à se gagner des amis fidèles et si possible, des partisans.

Mais la lecture de la Lettre VII montre que l'exercice d'une telle tâche n'est guère facile quand on se souvient de l'ingratitude dont avait fait preuve le tyran Denys II contre Dion, lui pourtant qui « lui avait donné une éducation et une formation qui en fissent un roi digne du pouvoir » ; mais qui paradoxalement, préféra « s'associer à des gens qui répandaient des calomnies ». A cause de l'indignité permanente de sa conduite contre Dion, son aptitude à la controverse et le fait qu'il se présente toujours aux yeux de ses proches comme un homme d'une perplexité et d'une incertitude totales, le tyran Denys II amplifie l'envie chez le jeune Platon de se détourner de la politique. Contre tous ceux qui font appel à lui en pareilles circonstances, il affirma : « Moi, un citoyen d'Athènes, un partisan de Dion, son allié, je suis rendu auprès du tyran, dans le but de substituer au conflit l'amitié, or, combattu avec acharnement par ces calomniateurs, j'eus le dessous. Mais, quand Denys II, par des honneurs et des richesses, cherche à me convaincre de me ranger à ses côtés pour reconnaître, en tant que témoin et ami, qu'il avait eu raison d'expulser Dion, il échoua sur toute la ligne ».

Cette indignation donne à réfléchir sur les enjeux de la restitution d'un climat politique favorable d'une part ; à la recherche libre et désintéressée de la vérité et de la vie bonne pour tous, et d'autre part, à l'expression d'une citoyenneté qui ne repose point sur la contrainte ou sur une quelconque compromission.

Comment donc se démarquer de cette cité imparfaite et injuste, où le plus fort domine le moins fort par une gestion du pouvoir qui repose sur la contrainte et le consentement ? Comment mettre en place un système qui favorise l'excellence humaine véritable ?

1 - Considérations liées au but que doit atteindre la cité, puis son histoire.

1.a - *Comme dans la République, la société humaine n'a pas pour fin la simple cohabitation, et sa propre continuité, mais la moralité de ses membres.*

Il s'agit de savoir quel est le véritable but de la cité ? Au nom de quoi les individus doivent-ils se mettre ensemble ? En vue de quoi doivent-ils établir des règles de conduite ?

La réponse à ces questions se trouve dans *Les Lois*. Platon y décrit la constitution fictive d'une cité excellente, seule susceptible de rassembler et de former des citoyens vertueux et heureux. Pour ce faire, les trois interlocuteurs du dialogue, l'Athénien, Clinias et Mégille s'accordent pour faire de la législation le principe à la fois de la constitution de la cité, de ses institutions et de son régime politique, mais également de ses mœurs, c'est-à-dire des modes de vie et des activités qui seront ceux de ses citoyens. Pour le Crétois Clinias, la communauté est organisée en vue de la guerre ; il est nécessaire d'avoir des armes et se préparer sans cesse à la guerre ; et « *le législateur a tout prescrit en vue de cette fin* »³. L'Athénien oppose au Crétois qu'il faut plutôt « *faire la guerre en vue de la paix, et non la paix en vue de la guerre... La guerre ne peut être un but* »⁴. Que ce soit la « *guerre civile* » ; « *qui de toutes les guerres est la plus pénible* » ; ou l'autre guerre, qui met l'individu « *aux prises avec les ennemis du dehors, ceux qui sont d'une autre origine, et qui est beaucoup moins terrible que la précédente* »⁵ ; aucune ne doit être considérée comme but véritable à atteindre par une cité.

La cité doit viser le bien le plus grand. « *Et le plus grand bien ce n'est ni la guerre ni la guerre civile – et l'obligation d'y recourir est détestable – mais la paix mutuelle et la bienveillance...* »⁶. Ceci ne doit pas être simplement des mots, mais un état d'esprit global. Mais cette paix de l'âme n'est pas simplement l'absence d'esprit guerrier. C'est la paix dans l'âme obtenue par la domination de soi ; et qui ne peut s'obtenir que par une éducation vraiment digne de l'homme, qui ne privilégie pas les vanités, mais au contraire prône la vertu ; courage, tempérance, sagesse, concourent pour former l'âme juste.⁷ « *Eduquer les hommes, c'est donc les faire devenir hommes. Mais les faire devenir hommes, ce n'est nullement les*

³ Pour étayer cette vision du législateur, Clinias affirme qu'« il se peut bien aussi qu'il ait organisé les repas pris en commun pour la raison que voici : il voyait que tous les hommes, lorsqu'ils sont en campagne, sont alors contraints, par la force des choses et pour des raisons de sécurité, de prendre leurs repas en commun pendant le temps que dure la campagne. Il me semble bien que, de la sorte, il condamne la sottise du grand nombre qui ne veut pas comprendre que tous les hommes d'une cité sont toujours, leur vie durant, engagés dans une guerre incessante contre toutes les autres cités... ». In *Les Lois*, I.625e-626b, Nouvelle traduction, Introduction et notes par Luc BRISSON et Jean-François PRADEAU, Editions Flammarion, Paris, 2006

⁴ Ibid., 628d

⁵ Ibid., 629d

⁶ Ibid., 628d

⁷ Ibid.696ac

faire devenir philosophes. L'excellence développée par l'éducation n'est pas intellectuelle, elle est le fruit de l'habitude. Or c'est le rôle du législateur que de développer ces habitudes : l'éducation est une affaire politique, et c'est l'affaire politique par excellence. ». ⁸ C'est dire que la politique, tout comme l'éducation vise à améliorer l'âme des citoyens. La vertu est indivisible : courage, tempérance, sagesse, sont mêlées pour constituer la justice. Le législateur doit prendre en compte ces quatre vertus fondamentales, et amener les citoyens par ses méthodes à se les approprier. Il doit ainsi façonner l'âme des citoyens par l'œuvre éducative, qui est aussi l'œuvre législative. La législation, c'est le principe même de la constitution de la cité et de ses mœurs. S'il y a bien un but vertueux que la législation excellente doit permettre à la cité d'atteindre, c'est celui de la justice. L'on ne doit plus considérer celle-ci comme l'intérêt du plus fort ou du plus riche, ou du plus beau. Le but de la législation doit donc être la vertu tout entière. C'est grâce au principe évoqué que le législateur vise la paix et non la guerre, la solidarité et la concorde, non l'égoïsme. Il lui revient, pour réaliser ces valeurs; de prendre toutes les dispositions législatives et pédagogiques nécessaires pour favoriser l'exercice de la vertu, en commençant par le commencement qui s'appelle éducation. La législation ainsi comprise doit prendre pour objet l'ensemble des aspects de la vie citoyenne, aspects que l'on doit soumettre aux mêmes principes législatifs : le souci de former les citoyens à la vertu, de privilégier une vie amicale faite de paix et de réflexion, d'entretenir le respect des aînés et le culte des dieux ou de favoriser encore cette vie commune et heureuse qui n'est accessible qu'à des citoyens formés à la fois à la santé du corps et aux exercices de l'âme.⁹ L'ensemble des principes ainsi formulés permet à une société non seulement de survivre, mais de parvenir au bonheur.

En tenant compte de ces mêmes principes, il appartient au législateur, d'établir l'échelle des valeurs dans l'Etat juste ; c'est-à-dire, de distinguer ce qui dans la cité est le plus important, ce qui vient au deuxième rang, et ce qui vient en troisième : *« ce qui est correct, vous le savez, c'est de considérer les biens de l'âme comme les biens les plus précieux et de les mettre au premier rang, à condition que règne en l'âme la tempérance ; de mettre au deuxième rang ce qui se rapporte à la beauté et au bien-être du corps ; et de mettre au troisième rang ce que l'on dit se rattacher aux richesses et à la propriété... »*.¹⁰ Par conséquent, il doit y avoir des lois sur ce qui est relatif à l'âme (l'éducation des citoyens), au corps (sur les questions de nourriture et les violences physiques) aux propriétés et aux échanges. La non-prise en considération de cette échelle des valeurs pousse ceux qui gouvernent à l'ivresse du pouvoir ; ils ruinent dans l'Etat le

⁸ « Eduquer l'humain en l'homme : l'œuvre esthétique et politique du philosophe », article de Létitia Mouze in Luc Brison et Francesco Fronterotta (S/dir.), Lire Platon, PUF, 2006, 270p.p.206

⁹ Introduction de Luc Brison et Jean-François Pradeau, In Platon, Les Lois, p.17

¹⁰ Lois, III, 697b-697c

sens de l'accord et le sens de la communauté.¹¹ Pourtant, comme le reconnaît l'athénien, la cité que le législateur pourvoit de lois sera libre, en accord avec elle-même et intelligente. La société doit être établie dans la vérité : *« c'est bien la vérité qui vient en tête de tous les biens, pour les dieux comme pour les hommes »*.¹² Les hommes les plus âgés étant les plus sages, il leur revient de commander. On *« ne donnera le pouvoir à quiconque ni parce qu'il est riche ni parce qu'il possède un autre avantage du même genre, qu'il s'agisse de la force, de la taille ou de la naissance. Mais celui qui obéit le mieux aux lois établies et remporte sur ce point la victoire dans la cité, c'est à celui-là, déclarons-nous, que doit revenir le service des lois de la cité : le plus haut poste dans ce service doit revenir au premier, le second au concurrent qui se classe deuxième et ainsi de suite proportionnellement pour les autres postes à attribuer... »*.¹³ C'est celui qui obéit le mieux qui sera capable de mieux commander.

1.b - *Dans les Lois, la référence à la religion nationale est capitale, si bien qu'on peut parler d'une véritable théocratie.*

Les citoyens doivent connaître les lois qui régissent le fonctionnement de la cité et leur obéir. C'est à ceux qui obéissent le mieux aux lois établies que revient la charge de sauvegarder la cité. Les lois sont intangibles, et il revient aux gouvernants de les appliquer, afin que chaque citoyen y trouve l'indispensable moyen d'ordonner son existence.¹⁴ C'est à ce prix, si la législation est excellente, que la cité restera vertueuse. Le salut de tous les citoyens en dépend. L'Étranger d'Athènes affirme à propos : *«...si dans une cité la loi est soumise à une autre autorité et qu'elle n'est pas son propre maître, je vois pour une telle cité sa perte toute proche. En revanche, là où la loi est le maître de ceux détiennent l'autorité, là où ceux qui détiennent l'autorité sont les esclaves de la loi, c'est le salut que j'entrevois et avec lui tous les biens que les dieux accordent aux cités »*.¹⁵ Ceux qui ont l'autorité, et qui veulent mener une vie heureuse doivent donc être les vrais serviteurs des lois. Leur comportement doit être semblable à celui des serviteurs du dieu, qui, pour atteindre le bonheur, se sacrifient pour lui, entrent constamment en relation avec lui par la prière, lui adresse des offrandes et lui rendent un culte digne de lui.¹⁶ *« Dieu est la vraie mesure de toutes choses » ; un dieu est assigné à chaque classe de citoyens ; des lois règlent l'ordonnance des fêtes, des enterrements. Dieu « tient en ses mains le commencement, la fin et le milieu de tout ce qui est » ; « celui d'entre*

¹¹ Lois, IV, 705a

¹² Ibid, V, 730bc

¹³ Lois, IV, 715bc

¹⁴ Introduction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Op.Cit., p.22

¹⁵ Lois, IV, 715de

¹⁶ Lois, IV, 716e

*nous qui fait preuve de tempérance est cher au dieu, car il lui ressemble, alors que celui qui n'en fait pas preuve, celui qui est injuste, ne lui ressemble pas et s'oppose à lui... ».*¹⁷

La religion joue un rôle capital dans la cité. Mais il s'agit essentiellement d'une religion de la communauté : pas d'autels particuliers. Il va sans dire que les dieux existent ; ils se soucient des affaires humaines « *il est certain en tout cas que c'est des dieux que tous les vivants mortels sont la propriété, comme c'est le cas pour le ciel dans son ensemble* »,¹⁸ les êtres humains peuvent être regardés comme la propriété des dieux, il ne faut pas les considérer comme s'ils étaient simplement des hommes très puissants : Platon a le sens de la transcendance divine. Ceux-ci ne se laissent pas fléchir par des prières et des sacrifices ; s'ils sont bons, c'est parce qu' « *ils possèdent la vertu dans son ensemble, et que le soin de toutes choses est leur tâche la plus propre* »¹⁹. Toute âme humaine doit s'imprégner du divin ; c'est la bonne manière pour l'âme de se transporter vers un lieu nouveau et meilleur²⁰. Aussi doit-il y avoir des lois réprimant l'impiété. La prise en compte de l'ensemble de toutes ces vertus divines a favorisé l'application des sanctions contre tous ceux qui n'obéiront pas la loi sur l'impiété²¹ ; si les impies sont honnêtes : amende et prison, mais la mort s'ils font du prosélytisme ; sanctions contre ceux qui proclament que les dieux ne s'occupent pas des affaires humaines, contre ceux qui invoquent les morts.²²

Cette forme de gestion des âmes met en valeur l'importance de la religion dans la cité. La souveraineté est censée ici appartenir à Dieu. Ce Dieu, c'est le *noûs*, l'ordre divin qui règle l'univers. *Les Lois* sont l'expression de son gouvernement.

1.c - L'Etat des Lois est un Etat conservateur, qui valorise le respect du passé et la vieillesse : (gérontocratie)

L'une des caractéristiques de l'Etat des *Lois*, c'est qu'il a son idéal dans le passé ; ou mieux dans la tradition qui, par la nature des récits connus, présente la vie des gens d'autrefois comme une vie extraordinairement heureuse. Le recours aux mythes que Platon emploie dans

¹⁷ Lois, IV, 716d

¹⁸ Lois, X, 902b

¹⁹ Lois, X, 900d

²⁰ Lois, X, 906ab

²¹ « Si quelqu'un commet l'impiété en paroles ou en actes, celui qui le constatera s'y opposera en le dénonçant aux magistrats. Les premiers magistrats informés introduiront le coupable auprès du tribunal qui aura été désigné pour juger ces crimes conformément à la loi. La magistrature qui, informée, ne le fera pas, sera elle-même poursuivie pour impiété par quiconque voudra la faire punir au nom des lois. Si sa culpabilité est reconnue, le tribunal appliquera, à chaque coupable, une peine particulière pour chaque espèce d'impiété. A tous, on infligera la prison... ». In Lois, X, 907d-908b

²² « Si quelqu'un commet une impiété manifeste, qu'il ne s'agit pas d'un enfantillage mais de l'un de ces crimes d'impiété que commettent les hommes sacrilèges, qu'il construit un temple chez lui ou qu'il consacre publiquement un sacrifice à de quelconques dieux, dans la mesure où il offre des sacrifices en état d'impureté, on le condamne à mort... ». In Lois, X, 910cd

ses dialogues l'atteste clairement. Le mythe²³ est une façon imagée de présenter un idéal,²⁴ ici on décrit le règne ancien de Kronos.^{**}

L'Etat des *Lois* se caractérise aussi par sa méfiance envers les innovations. L'Athénien développe une argumentation contre toutes les innovations en faveur des jeunes gens ; il n'y a pour lui de pire fléau pour la cité que les modifications et innovations qu'on apporte aux jeux des enfants, à quoi que ce soit du même genre : « *cela transforme insensiblement les mœurs des jeunes gens et les mène à mépriser tout ce qui est ancien, et à n'estimer que ce qui est nouveau. Je le redis, il n'y a pas pire dommage pour toute cité qu'un tel langage et une telle opinion* ». ²⁵ Il fustige de ce point de vue tout écart de conduite contribuant à « *blâmer dans les cités ce qui est ancien* ». Dans le même sens, il recommande de ne rien changer aux chants collectifs, ou mieux aux « *airs populaires* » ; aux chants sacrés, et aussi dans l'ensemble des danses auxquelles s'adonnent les jeunes gens. Tous ceux qui ne se soumettent point à ces interdictions recevront un châtiment exemplaire de la part des gardiens des lois, prêtresses ou prêtres. Parce que pour Platon, le changement est un signe d'imperfection²⁶ ; il faut les empêcher au plus vite ; ²⁷ le respect pour l'ancien est de rigueur.

L'Etat des *Lois* recommande aussi de vénérer les vieillards : « *la vieillesse est beaucoup plus respectable que la jeunesse chez les dieux* » ; les gardiens de la loi ne sont élus que s'ils ont au moins cinquante ans ; dans les concours, c'est l'avis des vieillards qui prévaut. Ils ont la réputation d'être considérés comme les supérieurs. Parce qu'ils ont du respect pour les dieux, ils ne peuvent point mentir à la face des gens : « *les bons valent mieux que les mauvais, et, d'une façon générale, les vieillards que les jeunes gens* » ²⁸. Soumis régulièrement aux changements de toutes sortes, les jeunes s'adonnent au mensonge, à la tromperie, à la falsification, aussi bien en paroles qu'en actes. Les vieux par contre prennent facilement les dieux à témoin. La vieillesse est beaucoup plus respectée que la jeunesse chez les dieux.

1.d - Un communisme tempéré.

Alors que la *République* s'intéressait uniquement à la formation des cadres, les *Lois* traitent de l'organisation de la société tout entière. Cette communauté est donnée au départ. Il

²³ Lois, XII, 913

²⁴ Lois, IV, 713b

^{**} L'Athénien rapporte à propos que « Kronos sachant donc que l'homme, par nature, n'est aucunement en mesure, lorsqu'il dispose d'un pouvoir absolu, d'administrer toutes les affaires humaines sans se gonfler de démesure et d'injustice, c'est dans cette pensée qu'il décida de mettre alors à la tête de nos cités, en qualité de rois et de chefs, non pas des hommes, mais des êtres d'une espèce plus divine et meilleure... ». Lois, 713c-714c

²⁵ Lois, VII, 797bc

²⁶ République II, 380e-381a

²⁸ Lois, XI, 917a

s'agit en l'occurrence de colons qui, partis de Cnossos, en Crète, vont fonder une colonie sur le continent. L'idéal serait une communauté quasi fusionnelle; mais on ne peut que s'approcher de cet idéal ²⁹. L'aspiration la plus haute dans cet Etat, c'est que tout soit commun : *« les femmes sont communes, les enfants sont communs, les richesses sont communes ; par tous les moyens, tout ce que l'on prétend avoir en propre a été partout retranché de la vie de tous les jours... »*³⁰. C'est donc dire que le seul propriétaire de droit est l'Etat. C'est ce qui justifie ce long propos de l'Athénien : *« Moi donc, qui suis législateur, je déclare que ne vous appartiennent ni votre personne ni vos biens. Vos biens et votre personne appartiennent au contraire à toute votre famille, celle d'hier comme celle de demain, ou plutôt c'est à la cité qu'appartiennent toute votre famille et ses biens. En conséquence, puisqu'il en est ainsi, si au moment où la maladie et la vieillesse vous ballottent comme dans une tempête, quelque flatteur cherche à vous suborner et vous persuader de prendre des dispositions contraires au bien, ne comptez pas que j'y acquiescerai de mon plein gré. C'est plutôt le bien supérieur de la cité tout entière et de la famille que visera en tout ma loi, et j'aurai le droit de faire la part moins belle à ce qui intéresse l'individu. Quant à vous, appliquez-vous, nourrissant à notre égard des sentiments agréables et bienveillants, à poursuivre la route où vous entraîne la nature humaine. C'est nous qui prendrons soin de tous ceux que vous laissez après vous et qui nous en occuperons le mieux possible, sans favoriser l'un au détriment de l'autre »*³¹. Tout est donc établi dans cet Etat, pour qu'aucune richesse de quelque nature que ce soit n'appartienne plus à l'individu ; aussi bien de son vivant qu'après la mort. Dans l'un et l'autre des deux cas, toutes les richesses sont gérées par l'Etat, même lorsqu'il arrive qu'on cède à chaque citoyen son lot, *« il doit se persuader que ce lot n'appartient pas moins à la République qu'à lui »*.³²

On note des inégalités qui se produisent selon la manière plus ou moins efficace de l'exploitation du lot. Certains en font un usage abusif dans le but d'acquérir une fortune exceptionnelle, de réaliser des gains par des moyens injustes pour être riches. Or, pense l'Athénien : *« avoir des citoyens qui soient très riches en même temps que bons cela est impossible, du moins à ceux que la plupart des gens comptent parmi les riches »*³³ ; *« les gens riches ne sont pas des gens de bien ; et si ce ne sont pas des gens de bien, ce ne sont pas non plus des gens heureux. »*³⁴. Il y a ici une exigence éthique, qui rappelle pourtant l'objectif vers lequel doivent fondamentalement tendre les lois : rendre les citoyens le plus heureux possible

²⁹ Voici ce que nous suggère l'Athénien : « Eh bien, tiennent la première place, la cité, la constitution et les lois les meilleures, où se réalise le plus possible pour toute la cité le vieux dicton qui veut que « vraiment tout est commun entre amis », Ibid., V, 739ce

³¹ Lois, XI, 923ac

³² Lois, V, 740

³³ Lois, V, 742e

³⁴ Lois, V, 743c

et faire qu'il y ait entre eux le plus de concorde possible.³⁵ L'existence des inégalités amène à prendre en compte quatre classes censitaires, en fonction de l'importance des possessions différenciées par la richesse : « *Et les citoyens sont appelés premiers, deuxièmes, troisièmes, quatrièmes ou tels autres qualificatifs, soit lorsqu'ils restent dans la même classe censitaire, soit lorsqu'ils passent, parce que, étant pauvres, ils deviennent plus riches ou que, étant riches ils deviennent pauvres, dans la classe censitaire qui convient à chacun d'eux* ». ³⁶ Sans le supprimer, il faut limiter l'enrichissement dans la cité : « *dans notre cité, il ne faut ni or ni argent, ni non plus enrichissement considérable...* » ³⁷. Il faut plutôt multiplier dans cette cité les relations entre voisins : le moins possible de vie privée. Les sentiments mutuels de bienveillance devraient engendrer une familiarité, qui doit contribuer à aider les citoyens à s'apprécier mutuellement, en toute clarté d'esprit, sans obscurité. ³⁸

Le gouvernement mêle démocratie et aristocratie, vote et tirage au sort. Le tirage au sort est un recours à la volonté divine, substitut du philosophe-roi de *la République*, décidément abandonné. L'élection est longue, pour laisser le temps à la réflexion : le vote pour l'élection des gardiens des lois s'effectue par sélections progressives : 333, puis 100, puis 37 ; le vote n'est pas secret, il y a un cens électoral. ³⁹

L'athénien signale tout de même l'existence d'inégalités impossibles à réduire. La véritable égalité est dans la proportion équitable entre l'importance sociale d'un individu et sa valeur réelle. Mais l'esclave n'est pas concerné par ce souci d'égalité. Platon ne met pas l'esclavage en question. On observe que « *les esclaves et les maîtres ne sauraient jamais devenir amis, et la voix publique ne saurait traiter avec égalité d'honneurs des hommes sans valeur et des gens de bien, et à moins que l'on ne trouve la juste mesure, l'égalité entre conditions inégales se changera en inégalité. C'est, en effet, en raison de ces deux situations que les régimes s'emplissent de dissensions. Oui, le vieux dicton est vrai qui dit que l'égalité engendre l'amitié...* ». ⁴⁰ L'égalité, c'est la correspondance entre l'importance sociale et la

³⁵ Lois, V, 743cd

³⁶ Lois, V, 744cd

³⁷ Lois, V, 743de

³⁸ Lois, V, 738de

³⁹ Se référant au texte de Pierart, *Platon et la cité grecque*, il observe que toute la difficulté vient de ce qu'on évoque la sélection des gardiens des lois avant de décrire le collège d'où ils sont issus. Le cours des événements est le suivant : 1) une commission provisoire de deux cents membres est instituée, dans laquelle se trouveront cents Cnossiens parmi les plus âgés et les plus vertueux et cent colons choisis selon les mêmes critères. 2) Parmi ces deux cents hommes, on choisira les trente-sept gardiens des lois : dix-huit parmi les citoyens de Cnossos, et dix-neuf parmi les colons. Il est remarquable que la fiction aille au plus loin ici, puisque Clinias lui-même, interlocuteur et « fondateur » dans le discours de la constitution de la future colonie, en deviendra l'un des dirigeants et législateurs. Le collège de deux cents électeurs est appelé soit à être dissous (et les citoyens de Cnossos à retourner chez eux), soit à ne plus se prononcer que sur d'autres magistratures (Pierart expose les enjeux et difficultés, p.132). 3) On ne sait pas exactement comment les gardiens des lois sont choisis ; les deux cents veillent toutefois à ce qu'ils soient établis conformément à la loi et subissent « l'examen », In Notes de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, *Platon, Les Lois*, GF Flammarion, Paris, 2006, p.405

⁴⁰ Lois, VI, 757a

valeur intrinsèque d'un individu, car les individus ne sont pas égaux en intelligence, en force, en vertu ; c'est impossible à réaliser parfaitement, mais il faut s'en approcher. Comment ? Sinon que par l'éducation à la vertu. On ne peut sortir les gens de la discrimination si on ne procède pas au nivellement en confiant les charges à tous les citoyens, sans sélection préalable et sans condition de rang.⁴¹

Platon exige aussi dans ce registre, que dans la mesure du possible, pour l'éducation comme pour le reste, les femmes partagent les activités de l'homme. Comme dans la *République*, elles sont admises aux exercices masculins et à la culture : elles peuvent ainsi participer à l'éducation par la gymnastique et par tout ce qui relève des Muses. Instruites à toutes les techniques étant adolescentes, elles seront entraînées à toutes les formes de danses en armes et de combats ; devenues épouses, elles auront participé aux manœuvres, aux ordres de bataille, apprenant à déposer les armes et à les reprendre. Dans tous les cas, L'Athénien propose au législateur cette prise en compte : « *en abandonnant le sexe féminin au laisser-aller et à une vie désordonnée, il le perd ; et en ne s'intéressant qu'aux hommes, au lieu du double ce n'est à peu près qu'une moitié de bonheur qu'il procure à la cité.* »⁴² La cité gagne donc à former les femmes autant que les hommes. Mais Platon trouve quelque limite à cette façon de voir les choses. Il reconnaît dans la cité, l'existence des « *gens supérieurs* ». Aussi souligne-t-il que « *ceux qui sont supérieurs, ce sont les meilleurs à l'égard des moins bons, les vieux en général à l'égard des plus jeunes ; aussi les géniteurs sont-ils supérieurs à leur progéniture, les maris supérieurs à leur femme et à leurs enfants, ceux qui dirigent à ceux qui sont dirigés...* »⁴³. Par rapport à la vertu, le sexe féminin est inférieur au sexe masculin.⁴⁴

1.e - L'Etat des « Lois » est totalitaire.

Le but est de procurer aux citoyens le plus possible de biens, mais les biens divins (sagesse, tempérance), avant les biens humains (santé, beauté, vigueur).⁴⁵ Platon soutient que les biens humains ne sont atteints qu'à la condition que les biens divins le soient, car les

⁴¹ Voici le propos tenu par l'Athénien à ce sujet : « Il faut pourtant, quand la justice l'exige, châtier les esclaves, sans les gêner par des admonestations comme on en adresserait à des hommes libres. En règle générale, toute parole adressée à un esclave doit être un ordre, et l'on ne plaisanterait jamais d'aucune manière avec des serviteurs, qu'ils soient d'un sexe ou de l'autre. C'est cette rigueur à l'égard des esclaves que beaucoup aiment à relâcher inconsidérément, rendant ainsi la vie plus difficile aux esclaves, pour ce qui est d'obéir, et à eux-mêmes pour ce qui est de commander ». Tout démontre ici qu'on considère l'esclave comme un sous homme qu'il faut châtier. Tant du point de vue moral que du point de vue pénal, son statut avec l'homme libre est parfaitement distinct. In Lois, VI, 777e-778a

⁴² Lois, VII, 806c

⁴³ Lois, XI, 917a

⁴⁴ Lois, VI, 781b

⁴⁵ Lois, 631c

seconds sont la condition de l'acquisition et de l'usage des premiers.⁴⁶ Compte tenu du but évoqué, l'Etat est partout présent dans la vie du citoyen, et particulièrement pour les mariages ; il ne reste pas grand espace pour la vie privée.⁴⁷ Pour les magistrats, on souhaite la prise des repas en commun pour les femmes aussi bien que pour les hommes. Pour encore justifier la présence de L'Etat, de nombreux fonctionnaires encadrent les citoyens, on en veut pour preuves : les 37 gardiens de la Constitution, les chefs des armées et leurs officiers, les 360 sénateurs (90 pour chaque classe) ; d'autres fonctionnaires travaillent pour la surveillance des marchés, des fontaines publiques ; les prêtres ; les sacristains. Ces fonctionnaires sont tantôt élus, tantôt désignés par tirage au sort. Pour mieux servir L'Etat, la discipline est de rigueur, aucun manquement n'est permis : *« les gardiens des lois exerceront une surveillance rigoureuse soit pour empêcher complètement qu'ils ne se produisent ou, s'ils se sont produits, pour faire qu'ils reçoivent leur juste châtement. Tout homme doit bien se mettre dans l'esprit, quand il pense à ses semblables en général, que celui qui n'a pas appris à servir ne saurait être un maître digne de recevoir des louanges, et qu'on doit se glorifier davantage de bien servir que de bien commander : d'abord à l'égard des lois, puisque c'est là être l'esclave des dieux, et ensuite, si l'on est jeune, à l'égard de toutes personnes âgées sans exception comme celles qui ont mené une vie honorable... »*⁴⁸. Cette thèse montre bien pourquoi chez Platon, les gouvernants de la cité, pour mieux servir et se rendre vertueux, doivent suivre un long apprentissage. Elle montre aussi pourquoi pour l'Athénien, le respect des lois est de rigueur. On condamne tous ceux qui commettent des crimes envers les dieux. Il en est de même du cas de ceux qui commettent des crimes qui tendent à changer la constitution. Un droit criminel existe pour juger autant que possible selon la justice et la vérité : *« quiconque asservit les lois en les mettant sous l'autorité des hommes et soumet la cité aux ordres d'un parti use pour tout cela de violence et suscite au mépris de la légalité la sédition, celui-là doit être considéré comme le pire ennemi de la cité tout entière... »*⁴⁹. Par cette forme d'organisation de la cité, rien n'échappe au contrôle de l'Etat.

⁴⁶ Notes de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Op.Cit., p.339

⁴⁷ L'Athénien souligne à propos que « Quiconque se met en tête d'édicter des lois pour la cité sur la conduite à tenir dans la vie quant à l'exercice des fonctions officielles et publiques, et qui s' imagine qu'il n'en faut pas pour les actes privés dans la mesure où ce serait là une contrainte, et qui permet alors aux individus de vivre toute la journée à leur guise, et qui, au lieu de mettre de l'ordre partout, laisse aller la vie privée sans lui donner des lois en estimant que les individus consentiront au moins à conformer leurs activités officielles et publiques aux lois, celui-là ne réfléchit pas comme il faut ». In Lois, VI, 780a

⁴⁸ Lois, VI, 762e

⁴⁹ Lois, IX, 856b

2 - L'éducation.

Le problème mis en examen ici par l'Athénien est de savoir en quoi consiste l'éducation et quels effets produit-elle ?

2.a - En quoi consiste l'éducation ?

L'éducation est présentée comme un processus au cours duquel on oriente l'enfant vers l'excellence. « Elle vise à former à la vertu dès l'enfance et inspire un désir ardent de devenir un citoyen parfait, sachant commander et obéir selon la justice ».⁵⁰ C'est dire que par l'éducation, on apprend à devenir un homme de bien : « les gens de bien sont ceux qui sont capables de se dominer, alors que les méchants sont ceux qui n'en sont pas capables ».⁵¹ Deux voies s'ouvrent donc ici : une qui consiste à élever l'enfant en amenant le mieux possible son âme ; non seulement à aimer ce en quoi, une fois devenu un homme, il devra passer maître, à savoir l'excellence dans l'occupation qui sera la sienne, mais aussi à s'améliorer afin qu'il lui arrive ce qui peut advenir de mieux aux hommes les meilleurs. En un mot, il s'agit de se donner pour objectif de rendre l'âme du citoyen excellente, et de l'accoutumer à la vertu sous toutes ses formes. Cette forme d'éducation peut aussi être individuelle dans la mesure où on l'oppose à une éducation qui vise à former pour acquérir des richesses, de la force, des talents quelconques. Pour le philosophe, si l'on recherche les plaisirs c'est pour apprendre à mieux les vaincre. On peut comprendre que dans les *Lois*, l'éducation concerne leur vie durant tous les hommes et toutes les femmes ; elle s'intéresse même aux embryons et les nourrissons appropriés. Elle doit contribuer à modeler le comportement des citoyens de telle sorte qu'ils soient amenés à obéir aux lois par habitude sans même y penser. Elle a une dimension collective et civique.

2.b - L'éducation : une œuvre nécessairement collective.

Encore embryons, c'est-à-dire dès avant sa naissance, l'enfant est pris en charge par l'Etat. La femme enceinte devra faire des exercices pour accroître la vigueur de l'enfant qu'elle porte, et se garder d'émotions trop vives ; elle doit allaiter régulièrement et remuer les enfants nouveau-nés pour qu'ils ne soient pas faibles ni nonchalants. Si dans la *République*, l'éducation s'adresse essentiellement à ceux qui auront été choisis pour être des gardiens, dans les *Lois*,

⁵⁰ Lois, I, 643e

⁵¹ Lois, I, 644b

elle est l'affaire de tous.⁵² Tous les domaines de l'éducation sont pris en compte : elle se fait dans des bâtiments publics, elle s'adresse aux filles comme aux garçons ; on apprend à ceux-ci des jeux collectifs. L'éducation obéit à des horaires et à des contenus de programmes déterminés. L'instruction est publique et obligatoire pour tous les sexes. Elle consiste en gymnastique et musique (danse, lutte ; équitation ; musique : chants religieux, nombreux chœurs). Les chants et les danses seront sévèrement surveillés, pour qu'ils ne soient pas amollissants et corrupteurs. L'apprentissage du calcul se fait d'abord par des jeux. Les élèves les mieux doués apprendront l'astronomie, la géométrie, l'arithmétique. À tous, on donnera quelques notions de ces sciences. Même les fêtes donnent lieu à des compétitions physiques et musicales qui servent l'éducation. Un responsable de l'éducation contrôle la bonne marche de tous ces programmes. Ceci s'explique du fait que les enfants appartiennent à l'Etat plus qu'à leurs parents. L'Etat développe donc le souci d'offrir à tous une *éducation de qualité*, c'est-à-dire, celle qui se soucie de chaque enfant, de ses problèmes, de ses difficultés, et qui offre à chacun d'entre eux les moyens de se réaliser et de s'affirmer dans tous les domaines.

3 - La vie économique et ses caractéristiques.

Platon sait bien que l'idéal serait l'égalité des fortunes ; mais, du fait de l'inégalité des capacités, c'est un idéal impossible à atteindre. Selon leur richesse, les citoyens sont donc distingués en quatre classes, il faut cependant éviter qu'entre les classes les différences de richesse ne deviennent trop grandes. L'économie revêt donc quelques caractéristiques à bien prendre en compte.

3.a - Hostilité à l'argent corrupteur.

Dans L'Etat des *Lois*, l'éducation que l'on donne aux citoyens doit aider ces derniers à acquérir des mœurs nobles et justes. Le bon législateur doit légiférer droitement, avec pour seul objectif de « *faire que la cité soit la meilleure et la plus heureuse possible* ». La réalisation de ces nobles objectifs n'est pas entreprise aisée. On observe encore dans la cité, un petit nombre

⁵² Pour l'illustrer, voici l'argument que présente L'Athénien : « Nous avons prescrit de construire pour tous des gymnases et des écoles publiques au nombre de trois dans le centre de la cité ; puis encore, en dehors de la ville, dans ses environs, encore au nombre de trois, des manèges pour l'équitation, avec de larges espaces libres aménagés en vue du tir à l'arc et du lancer d'autres projectiles, destinés à la fois à instruire les jeunes gens et à les entraîner[...]. Dans tous ces établissements, résideront comme maîtres pour chaque discipline des étrangers salariés qui enseigneront à ceux qui fréquenteront leur école tout ce qui a trait à la guerre et toutes les disciplines qui se rapporteront au domaine des Muses. Mais nous n'accepterons pas que celui-là fréquente l'école parce que son père le souhaite et que celui-ci la néglige parce que son père ne souhaite pas qu'il s'instruise. Non, c'est comme on dit « tout homme et tout garçon » que, dans la mesure du possible, parce qu'ils appartiennent à la cité plus qu'à leurs parents, nous contraindrons à se faire instruire... ». In *Lois*, VII, 804cde

de riches qui développent une grande propension aux richesses ; ils « *possèdent des biens qui valent une énorme quantité d'argent, ces biens que peut posséder un méchant* »⁵³. Cette propension ne saurait faire d'eux des gens de bien. A en croire l'Athénien, il est impossible d'être à la fois très riche et très vertueux ; « *se signaler par la vertu, quand on est riche, est impossible* ». ⁵⁴ En vertu du caractère perméable des classes, des citoyens peuvent s'enrichir, d'autres s'appauvrir.

3.b - La limitation des fortunes.

Dans l'Etat des *Lois*, il y a une limite à la pauvreté, celle de la valeur d'un lot tiré au sort.⁵⁵ La plus grande fortune ne doit pas excéder quatre fois la valeur de ce lot. Chacun devra déclarer sa fortune aux gardiens de la Constitution. Si on découvre qu'un bien n'a pas été déclaré, ce bien sera confisqué. Les excédents de fortune vont à l'Etat ou aux dieux protecteurs de l'Etat. Il y a une monnaie, mais qui est simplement à usage interne. Il est défendu à tout particulier de posséder de l'or ou de l'argent, ou de la monnaie étrangère. Le prêt à intérêt est aussi interdit. Cette politique vise à limiter l'écart entre ceux qui sont trop riches et ceux qui sont trop pauvres.

3.c - Appréciation de l'Etat des « Lois »

Il ressort des précédents développements que L'Etat des *Lois* est un Etat socialiste, autoritaire et répressif, mais qui se veut compréhensif. Les interdictions sont nombreuses, relatives à la culture, aux mariages, à la fortune, à la sûreté intérieure (répression des crimes et délits) et à la sûreté extérieure (défense nationale), et aussi à la religion (répression des sacrilèges et de l'athéisme). Les peines sont lourdes (amendes, prison, bannissement, mort) ; la peine de mort est souvent prévue : « *quiconque recevra un banni sera puni de mort* » ; dans le même sens, sont mis à mort tous ceux qui pratiquent la corruption sous toutes ses formes : « *n'accepter aucun cadeau lorsque l'on remplit un service public. Celui qui n'obéit pas, s'il est condamné en justice, sera purement et simplement mis à mort* »⁵⁶. La répression de la pédérastie obéit à la même logique. Les citoyens doivent se conformer « *à la nature dans les rapports destinés à la procréation des enfants, en s'abstenant, d'une part, d'avoir ce genre de rapports avec les mâles, et de ne pas plus porter délibérément à la race humaine un coup*

⁵³ Lois V, 742e

⁵⁴ Lois V, 742^e-743a

⁵⁵ Lois, V, 744d

⁵⁶ Lois, XII, 955d

mortel que l'on ne va jeter la semence parmi les pierres et les cailloux, où elle ne prendra jamais racine de façon à reproduire sa propre nature, et, d'autre part, en s'abstenant d'ensemencer n'importe quel sillon féminin dans lequel ta semence ne saurait lever ».⁵⁷ Dans le même sens, l'usage de drogues et de maléfices est puni de mort. La notion de responsabilité pénale est mal dégagée : les bêtes meurtrières sont condamnées à mort. Certains meurtres sont excusables. On lutte contre le vice par de puissants moyens : la crainte, la loi, et le langage de la raison. Justement, la droite raison conduit à ne pas appliquer la loi de manière aveugle et automatique et à tenir compte, en droit pénal, de l'intention.⁵⁸

C'est là un travail d'adaptation difficile.⁵⁹ Platon reconnaît bien toute la difficulté qu'il y a à réaliser cet ambitieux travail. Tout en instituant des lois, il se méfie d'elles. Et c'est la raison pour laquelle il a écrit le *Politique*.

C - LA CRITIQUE DE LA LOI DANS LE « POLITIQUE »

Introduction.

Le dialogue « *Le politique* » semble soutenir une thèse opposée à celle des *Lois*. Dans l'essai de définition qui inaugure le dialogue, Platon refuse de définir le politique comme le berger d'un troupeau humain, ce qu'était *Kronos* dans le mythe de l'âge d'or.¹ Lors de l'âge d'or, *Kronos* gouvernait l'humanité, née de la terre, par l'intermédiaire de divinités secondaires ; mais il a abandonné cette gouvernance, et le monde s'est mis à tourner en sens inverse ; les hommes se trouvent alors devant cette chose auparavant inconnue : la nécessité. Le dieu a pitié d'eux, et leur donne les premières leçons et les premiers secours : le feu, les semences.² A eux de créer leur destin.

Si le politique ne peut être appelé berger d'un troupeau humain, c'est que, contrairement aux bergers ordinaires, il est de la même race que ceux qu'il doit mener. Le politique n'est pas

⁵⁷ Lois, VIII, 839abc

⁵⁸ L'Athénien apporte des précisions à propos : « Quiconque aura fait du tort à autrui, par vol ou avec violence, l'auteur de ce préjudice devra acquitter la réparation pécuniaire envers sa victime : une réparation plus importante si le préjudice est plus important, moindre si le préjudice est moindre, mais en tout cas une réparation toujours aussi importante que le dommage, jusqu'à indemnisation complète. Mais chaque coupable doit s'acquitter d'une peine supplémentaire appropriée à son crime, pour l'encourager à se réformer. S'il a été amené à faire le mal par la folie d'autrui, en se laissant entraîner à cause de sa jeunesse ou de quelque autre faiblesse, cette peine sera plus légère, mais si c'est par sa propre folie qu'il a été amené à faire le mal, ou par incapacité à dominer ses plaisirs ou ses peines, ou pris d'un accès irrésistible de terreur, de passion, de jalousie ou de colère, elle sera plus lourde, non pas à cause du mal commis, car ce qui est fait ne pourra jamais s'abolir, mais en vue de l'avenir, pour que lui et ceux qui le verront châtié en viennent à détester radicalement l'injustice ou à se libérer du plus grand poids de ce malheur... », In Lois, XI, 933e-934c

⁵⁹ Lois, XI, 918c

¹ Platon, *Le Politique*, Présentation, traduction et notes par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, GF Flammarion, Paris, 2003, 316p. 272a-c

² Ibid. 274a-c

un dieu, mais il doit faire, dans un monde qui tourne à l'envers, l'équivalent de ce que faisait le dieu ; il doit donner aux hommes des lois ; mais (et c'est là l'opposition entre les deux dialogues), les lois humaines sont une piètre imitation des lois divines.

1 - Critique du caractère général (ou universel) de la loi.

La loi est en effet un pis-aller « *La loi ne pourrait jamais embrasser avec exactitude ce qui est le meilleur et le plus juste pour tous au même instant, et prescrire ainsi ce qui est le mieux...* ».³ La loi est une règle abstraite, et est aveugle quant à son application aux domaines singuliers : comme dans les compétitions sportives, on met des gens en concurrence en voulant ignorer les différences individuelles, le législateur ne veut pas connaître les singularités « *imposant le même entraînement à des groupes de gens, ils les font commencer en même temps et arrêter au même moment, à la course, à la lutte et dans tous les exercices physiques* ». La loi est la même pour tous. On légifère parce qu'on est incapable de s'occuper de chaque cas individuellement. Proprement instrumentale, la loi est une forme de discours au moyen duquel le gouvernant s'adresse à une multiplicité d'auditeurs⁴. C'est dire que le politique, en posant des lois, ressemble à un médecin qui ferait administrer par des apprentis, uniformément, le même remède à des patients.⁵ Comme le médecin qui, devant un cas très particulier, applique un remède inédit, souvent le salut vient en violant la loi.⁶ Les lois sont cependant nécessaires, mais comme un pis-aller.

Le régime politique le meilleur serait celui où un homme, possédant un savoir-faire infaillible ; imposerait à chacun ce qui lui convient le mieux en chaque circonstance. Pour passer cette idée, Platon emploie *la métaphore du tissage* : le politique a à composer le « tissu social » en triant et en entrelaçant, en mettant chacun à la place qu'il faut ⁷ ; mais le roi le mieux doué une fois nanti d'un pouvoir absolu, devient facilement un tyran.⁸ La loi est un frein aussi bien pour le gouvernant que pour le gouverné. Il faut donc des lois, et des lois intangibles : « *Voilà pourquoi à ceux qui instituent des lois et des règles écrites, dans quelque domaine que ce soit, il ne reste comme seconde ressource qu'à ne jamais laisser le moindre individu ou la majorité les transgresser en aucune façon.* ».⁹ La transgression des lois par quelques-uns ou par n'importe lequel des citoyens ne favorise pas l'accès de la cité à

³Ibid. 294a-b

⁴Notes de Luc Brison et Jean-François Pradeau, Ibid., 299, p.256

⁵Op.Cit. 295c

⁶Ibid.296c-297b

⁷Ibid., 279b

⁸ Ibid., 301bd

⁹ Ibid., 300c

l'excellence qui lui est propre. C'est le parfait respect de la législation qui est le seul moyen par lequel les citoyens peuvent être éduqués et améliorés avec justice. Le politique a un devoir : celui d'appliquer les lois avec le sens de la mesure. Il y a deux types de mesure, deux « métriques » : l'une, extérieure à la chose à mesurer, qui consiste à la rapporter à un étalon fixe ; l'autre, qui est une norme intérieure à la chose, cette chose dans son fonctionnement optimum (ainsi lorsqu'un boxeur, par exemple, dit qu'il a pris la « mesure » de son adversaire) ; « *la mesure est ce milieu délicat à trouver entre l'excès et le défaut* »;¹⁰ ce sens de la mesure, le politique l'appliquera dans l'éducation.¹¹ Il procèdera à la nomination des responsables à différents niveaux, où il faut trouver ceux qui ont la bonne « mesure » entre le souci de l'idéal (le « divin ») et le sens du réel. C'est dire qu'en s'efforçant de les lier ensemble et de les entrecroiser, « *il assemble dans un premier temps la partie éternelle de leur âme avec un lien divin, en vertu de sa parenté avec le divin, puis, s'étant occupé de cette partie divine, il assemble cette fois la partie animale avec cette fois des liens humains* ».¹²

Conclusion partielle.

Les précédents développements ont contribué à montrer en quoi il est important de promouvoir par l'éducation une vie réglée et bonne. En s'acquittant convenablement de leur tâche, les philosophes et les législateurs, mieux que quiconque, se donnent les moyens d'établir la cité juste : une cité construite sur des bases saines, avec pour seule visée : la paix mutuelle et la bienveillance. Pour l'excellence des citoyens, ou mieux, pour les rendre meilleurs, l'idée est de faire leur bien malgré eux. Il faut donc concevoir une politique éducative qui privilégie l'amélioration de l'âme. Cette amélioration passe nécessairement par l'obéissance aux lois. L'objectif vers lequel doivent tendre les lois, c'est de rendre les citoyens le plus heureux possible et faire qu'il y ait entre eux le plus de concorde possible. L'on ne saurait réaliser cet objectif si l'on ne soumet pas tous les garçons et filles à la même instruction. Eduquer un enfant dans cette perspective, c'est l'orienter vers l'excellence ; lui apprendre à devenir un

¹⁰ Ibid., 283bc

¹¹ Ibid : 308e-309 : Il s'agit ici de l'application d'une politique conforme à la nature, celle que le politique imite en connaissant bien la nature qu'il imite, il imite en conformité avec la nature. Voilà pourquoi pour constituer une cité, il « ne prendra jamais de son plein gré indistinctement des bons et des méchants » ; au contraire, pense Platon, « il commencera par les soumettre à l'épreuve du jeu ». L'idée est de mettre en rapport les jeux des enfants et l'éducation au respect des lois, étant entendu que les jeux jouent à la fois un rôle pédagogique et une fonction sélective (cas de la sélection des naturels philosophes dans la République, VII, 536e-537d).

Pour mettre en valeur toute la délicatesse de cette épreuve, et le sens de la mesure y relative, L'Étranger montre que cette épreuve ne peut être confiée qu'à « des éducateurs capables de s'occuper de cette tâche et du service qui s'y rapporte, en donnant lui-même ses prescriptions et en présidant à leur tâche, comme le tisserand donne ses prescriptions et préside à la tâche des cadeurs et de tous ceux qui préparent ce qui est préalablement nécessaire à son tressage, en donnant tour à tour à chacun des indications sur la manière dont l'ouvrage qu'ils font sera, selon son jugement, approprié à l'entrecroisement qui est son œuvre à lui, le tissage. »

¹² Ibid., 309cd

homme de bien, et donc, un homme capable de se dominer et d'acquiescer par voie de conséquence des mœurs nobles et justes. Pour éviter tout dérapage, il est important d'apprendre à tous les citoyens de ne point transgresser les lois. La tâche revient donc au politique de veiller à la bonne élaboration des politiques d'éducation, d'aider à la bonne détermination des conditions de leur mise en application, et surtout à l'application même des lois avec le sens de la mesure. Sans le respect de ces exigences fondamentales, la cité va devenir le lieu d'un pur « laisser faire » désolant et injuste, d'un pur « laisser parler » pour ne rien dire qui vaille. En dépit de quelques limitations propres à toute âme, parce que l'on peut être d'un bon naturel, fort et puissant et se montrer capable du meilleur comme du pire, il reste tout de même qu'avec une éducation adéquate, axée sur le courage civique, le bon discernement intellectuel, l'évitement de la perversion, des désordres et des manquements de toutes natures est possible aux citoyens, produits de cet interminable périple intellectuel ; où le savoir et le pouvoir sont liés inextricablement.¹³

Il a été question jusque-là, de définir les conditions de possibilité de l'éducation des âmes à la vertu, pour que plus tard, le vivre-ensemble dans la cité permette une bonne expression de l'humanité, et surtout de la citoyenneté des individus. Dans la cité idéale conçue par Platon, il nous a été présenté un système composé par trois classes sociales : les « travailleurs » dont le rôle est de satisfaire les besoins matériels de la communauté et ont pour unique vertu d'obéir. La deuxième classe intermédiaire est composée des soldats. Leur rôle est de défendre la cité contre toutes formes d'agression ; leur vertu est le courage. La troisième classe est gérée par les dirigeants du peuple. Et le philosophe est présenté ici comme le seul apte au commandement. Platon a pu démontrer qu'un tel idéal est envisageable. Tout le problème était d'éduquer et de sélectionner les dirigeants pour la cause de la vérité, qui est le fondement

¹³ En tentant de réconcilier deux enseignements : celui qu'il avait appris d'Héraclite par l'intermédiaire de Cratyle ; et celui qu'il apprendra de Socrate, Platon avait fait preuve de courage et surtout de discernement intellectuel. Pour dévoiler les enjeux de ces valeurs, le philosophe Vincent Descombes utilise quelques lignes d'Aristote au livre A de la Métaphysique (A, 6,977a, 29sq). Il ressort de cette présentation que du premier, Platon apprendra que toutes choses sont emportées dans le flux perpétuel du devenir. Mais sa rencontre avec Socrate va bousculer toutes ses évidences. Ce nouveau maître cherchait plutôt pour chaque chose, sa définition. Convaincu par ces nouvelles grilles d'analyse, il eut un heurt qui le poussera à élaborer le platonisme. Socrate cherche à définir les conditions d'un accord. « L'accord avec autrui dans la cité est la paix, l'accord avec soi-même dans le discours est le savoir. Pour m'accorder avec autrui, pour que prenne fin la guerre, je dois m'entendre en moi-même avec moi-même. La recherche des définitions est ainsi la recherche de la paix. Pourquoi la guerre, sinon parce que personne n'arrive à s'entendre, ni avec l'autre, ni avec soi, au sujet du juste et de l'injuste (cf. Premier Alcibiade, 111^e-112d).

Il faut définir pour s'entendre, c'est la leçon que Platon retient de Socrate. Mais justement, on ne peut pas définir les choses : emportées qu'elles sont dans un changement incessant, elles ne sont jamais ni ceci, ni cela, ni rien que l'on puisse déterminer. Socrate avait indiqué les conditions de la science et de la paix, et Héraclite la loi de l'être. Platon, disciple des deux maîtres, serait alors un socratique désespéré. Les choses sont ainsi faites que nous ne pouvons pas nous entendre, car Polémos en est le père. Nous ne trouverons jamais le repos, ni le repos dans un savoir assuré des choses, ni le repos dans la concorde civique. Platon, qui désespère de la recherche socratique ne veut pourtant pas y renoncer. Plutôt que de se résigner à l'impossibilité d'une parole pacifiée, c'est à ce monde qu'il renoncera, c'est dans un autre monde, au-dessus de celui qui s'est montré si décevant, qu'il trouvera une réalité sur laquelle on puisse bâtir un ordre dans le discours et dans la cité ». In Vincent Descombes, *Le Platonisme*, PUF. Paris, 1971, 132p. p.21

ultime de l'idéal politique. C'est en vue d'elle que les dirigeants devaient se former et se préparer à la gestion de la cité ; qui est une et indivisible à tout point de vue. Par la suite, l'éducation est devenue l'affaire de tous. Et du coup, la thèse de la sélection des cadres a cédé le pas à celle de l'organisation de la société tout entière par tous et pour tous. L'Etat y joue finalement un rôle prépondérant. Pour mieux mettre les hommes dans le droit fil de la vérité, il faut les *contraindre*. D'où la nécessité d'y légiférer droitement, et parfois de manière autoritaire, répressive, mais compréhensive. Platon qui le sait, se donne pour principe de faire le bien des hommes malgré eux : préoccupés et aveuglés qu'ils le sont par leurs passions ou leurs désirs. On peut donc comprendre la raison pour laquelle, de nombreux critiques pensent qu'avec *La République*, nous avons affaire au premier modèle philosophique de politique autoritaire. Et pour cause : il y règne un communisme généralisé ; les gardiens ne possèdent rien en propre ; l'individualité de la famille n'existe pas sauf pour la caste inférieure ; la République sacrifie l'individu au Bien de l'Etat, mais ce n'est que dans un Etat juste que l'individu peut s'épanouir.

D - POLITIQUE ET EDUCATION CHEZ ARISTOTE

Introduction.

Aristote n'avait pas les mêmes raisons que Platon de s'indigner de la politique d'Athènes, qui avait conduit à la défaite dans la guerre du Péloponnèse, à la cruelle dictature des Trente et à la condamnation de Socrate par la démocratie rétablie. Car, né à Stagire, en Macédoine, dans un pays que les Grecs considéraient comme presque à la limite de la barbarie, Aristote était à Athènes un métèque. ** Venu à Athènes à 17 ans en 357, il est l'élève de Platon à l'Académie, dans laquelle il devient bientôt enseignant. En tant qu'étranger, il pouvait regarder d'un oeil plus objectif la politique athénienne, et apporter moins de passion dans la critique. Mais surtout sa tournure d'esprit positive l'éloignera bientôt progressivement de la théorie platonicienne des Idées, ¹⁴ dont Platon lui-même n'était d'ailleurs pas parfaitement satisfait, puisqu'il la critique dans *Parménide* [ou des Idées]. Aristote en fait une critique analogue: la théorie des

** Mossé Claude, Politique et société en Grèce ancienne. Le « modèle athénien », Flammarion, 1995, 244p. p47

¹⁴ Ce sont ces Idées qui ont donné lieu à la « Théorie des Formes » intelligibles, ou encore selon certains, à la théorie platonicienne des Idées. Le contenu de cette théorie a varié d'une époque à une autre dans les écrits de Platon lui-même, selon qu'ils étaient plus anciens ou nouveaux, ou encore, selon le jeune Platon, ou celui de la maturité. Mais il est resté permanent qu'il existe dans le platonisme, (version de Platon) un seul et unique domaine ontologique formé de réalités immuables et universelles, indépendantes de l'intellect, dont le monde sensible (objet de l'opinion) est le reflet. La permanence dont il est question dans cette version se justifie et prend toute sa source dans le dualisme ontologique observé ; lequel tient son expression la plus nette à la conciliation de deux enseignements de Platon, ainsi que nous le signalions plus haut : celui d'Héraclite et celui de Socrate. Le dualisme ontologique désigne ici la distinction que Platon opère entre sensible et intelligible. En résumé, Platon subordonne le monde sensible en perpétuel changement à un monde d'Idées, monde qualifié d'idéal, qui, lui, est immuable. Qu'est-ce que l'idée du triangle ? C'est le triangle idéal, dont le triangle concret est l'imitation par participation.

Idées implique une « participation » du sensible à ces Idées pour rendre compte des réalités concrètes; mais la participation est inintelligible: si un homme est homme par « participation » à l'Idée éternelle d'Homme, pour appliquer cette Idée à l'homme concret, ne faut-il pas que celui-ci et l'Idée participent tous deux à une Idée d'Homme (un « troisième Homme ») et ainsi à l'infini? Cet argument dialectique n'est sans doute pas l'essentiel: l'esprit positif et concret d'Aristote ne pouvait que mal s'accommoder d'un Idéal placé dans un monde intelligible transcendant le monde concret. Pour Aristote, l'objet véritable n'est pas situé dans un au-delà; il est dans ce monde; il est la forme, l'« ousia » informant la matière du monde sensible, mais immanente à ce monde; si, dans le monde supralunaire, la forme dispose d'une matière docile: l'éther, dans le monde sublunaire, la matière est indocile, si bien que les réalisations sont imparfaites, dans la physique certes, mais aussi dans la politique; les « quiddités » seront inégales à elles-mêmes. Pour les connaître, il faudra, non pas comme chez Platon, construire a priori, dialectiquement, un idéal, mais observer les réalités concrètes, les rapprocher l'une de l'autre, les corriger l'une par l'autre. De même, elles ne sauraient appartenir à une chose et la substance à une autre. C'est une séparation impossible.¹⁵

Dans son introduction à *L'Histoire des animaux*, où il esquisse de façon remarquable une classification de ceux-ci, il présente leurs types de mobilité, leurs formes de socialité et les caractères spécifiques de l'âme.¹⁶ Il en arrive à l'homme « *seul parmi les animaux, l'homme est capable de délibérer. Et beaucoup participent à la simple mémoire et à l'instruction, mais aucun, autre que l'homme, n'est capable de réminiscence* ». ¹⁷ Si l'homme et l'animal ont en commun quelques aptitudes leur permettant de se sentir et de se regrouper, de se défendre, d'aller se nourrir et de faire l'expérience des rencontres pour s'en souvenir, il reste que le genre humain lui, a quelque chose de spécifique : la faculté d'apprendre et de conserver dans sa mémoire de nombreux souvenirs d'une même chose. Doté d'expériences multiples, l'homme peut s'élever jusqu'à l'art et jusqu'au raisonnement.¹⁸ Aristote s'intéresse avant tout au concret et à l'individuel. Le monde platonicien des Idées, qu'il juge trop abstrait, lui est parfaitement étranger. C'est donc en observant toutes les réalités concrètes présentées plus haut qu'Aristote a réussi à sa manière, à construire lui aussi un idéal, ou mieux, un projet éducatif et politique.

¹⁵ Aristote, *Métaphysique*, zéta, 1039 a 30

¹⁶ Aristote, *Histoire des animaux*, Traduction, présentation et Notes par Jamin Bertier, Gallimard, 1994, 587p.p.67

¹⁷ Ibid., p.68

¹⁸ Aristote, *Métaphysique*, I, 1,980 b21

1 - Platon et Aristote à propos de la politique et de l'éducation.

On peut dire cependant qu'il y a bien des analogies entre les expériences de Platon et d'Aristote dans la politique et dans l'éducation: comme Platon avec les tyrans de Syracuse, Aristote a été le conseiller du tyran d'Atarnée, en Troade: Hermias. Hermias voulait devenir une sorte de despote éclairé. Il appela auprès de lui des philosophes, et finalement Aristote lui-même, qui quitta l'Académie à la mort de Platon. C'est en Troade, près d'Hermias, qu'Aristote fonda sa première école.¹⁹ A signaler que la fin d'Hermias a été tragique: il se lia à Philippe de Macédoine et conspira contre l'empire perse, qui était son voisin et d'ailleurs son suzerain; les Perses s'emparèrent de lui et le crucifièrent; avant de mourir, Hermias aurait déclaré: « qu'il n'avait rien fait de lâche ni d'indigne de la philosophie » (en 342) Aristote aura été plus efficace avec Hermias que Platon avec Denys! Il épousa la fille d'Hermias: Pythias.

Aristote a donc été aussi chef d'école, dispensant à ses élèves des cours et faisant des conférences publiques. Lors de son retour à Athènes, en 335, il y fonda sa propre école: le Lycée, rival de l'Académie. Entre temps, il avait été le précepteur d'Alexandre.²⁰ Athènes avait été soumise à la Macédoine après la défaite de Chéronée; elle s'était soulevée après la mort de Philippe; mais Alexandre avait eu tôt fait de la ramener à la raison; Aristote avait une position difficile: il était macédonien, et du côté des vainqueurs, considérés souvent comme des occupants; il était d'ailleurs lié assez étroitement avec Antipater, qui administrait la Grèce au nom d'Alexandre, parti à la conquête de l'Orient.

Après la mort d'Alexandre, une nouvelle révolte d'Athènes contre la domination macédonienne rend la position d'Aristote intenable: accusé d'impiété, il fuit Athènes et se réfugie à Chalcis, en Eubée, où il meurt en 321.

On comprend que les idées d'Aristote sur la politique et l'éducation aient été différentes de celles de Platon. Il y a cependant un point qui est commun aux deux philosophes: le cadre idéal pour la vie politique est, pour tous deux, celui de la cité, limitée en population et vivant le plus possible en autarcie. Ceci est assez étonnant dans le cas d'Aristote, qui a assisté au début de la création d'un immense empire, et, de plus, initié par son propre élève!

¹⁹ Aristote, Introduction à la Politique, Editions Les Belles-Lettres

²⁰ Ibid., p.XL, IX

1.a - Le but de la politique et de l'éducation selon Aristote.

1.a -1) Quelle est la fin de l'activité humaine?

Aristote mène sa recherche non à partir de principes a priori, mais en observant ce que les hommes poursuivent en fait. Ils veulent réussir ce qu'ils entreprennent, et, ce qu'ils cherchent à atteindre, ils l'appellent un bien. Les hommes veulent se constituer en cité. Ce sont eux qui font la cité. Celle-ci en effet, ne se définit pas, ou pas seulement, par un territoire, c'est d'abord une communauté humaine, la *koinonia tôn politôn*.²¹ C'est dire qu'il est important de retenir toujours ce au nom de quoi et en vue de quoi les hommes se groupent : « *Toute cité(ou Etat) est une sorte de communauté et que toute communauté est constituée en vue d'un certain bien (car tous les hommes font tout en vue de ce qui leur paraît un bien), il est évident que toutes visent un certain bien et que précisément le bien souverain entre tous est la fin de la communauté qui est souveraine entre toutes et inclut toutes les autres : c'est elle qu'on nomme la cité ou communauté politique* ». ²² Le bien n'est donc pas tel que le concevait Platon: au-dessus de l'Etre.²³ le Bien n'est pas transcendant à l'être, car « *il comporte autant de catégories que l'être.... et ainsi de suite* »²⁴ ; il n'y a pas une science unique du Bien²⁵ ; un Bien séparé et subsistant par soi « *serait irréalisable pour l'homme et impossible à acquérir* »²⁶ ; il serait d'ailleurs inutile: « *on serait bien embarrassé de préciser l'utilité que retirerait un tisserand ou un charpentier de la connaissance de ce bien en soi ou dans quelle mesure la contemplation de cette Idée faciliterait la pratique de la médecine ou de la stratégie* ». ²⁷ Aristote pense que pour mieux dégager la nature du bien, il faut partir de données connues sur divers biens.²⁸ La question de fond reste bien chez lui celle-ci : Quel est le but poursuivi par toutes nos actions ?

Il démontre que tous les biens divers ainsi poursuivis, ont en commun d'être censés procurer à ceux qui les recherchent, un état de satisfaction qui est le bonheur. Le bonheur est

²¹ Aristote, Politique, III, 1274b40 ; 1276a17sq.

²² Aristote, Ethique à Nicomaque, Livre I, 1252a1-20

²³ Platon, République, Livre II, 357b-d (sortes de biens) ; Livre II, 517c-526^e (formes de biens) ; Livre VI, 506d-e (nature du Bien)

²⁴ Aristote, Ethique à Nicomaque, Livre I, 6,3

²⁵ Ibid., I, 6,4

²⁶ Ibid., I, 6,13

²⁷ Ibid., I, 6,16

²⁸ Aristote attire notre attention sur ce fait que « la distinction entre ce qui est « connu de nous » et qui est « connu absolument » reconstruit la distinction entre deux types de priorités : le connu de nous, simple point de départ empirique, est premier selon le temps, tandis que « le connu absolument », véritable principe de démonstration, est premier selon la nature ». La connaissance qui passe de l'un à l'autre, comme lorsqu'elle va du particulier à l'universel, suit donc une démarche inductive, qui conduit aux principes. Adoptant cette démarche, qui exclut au départ la certitude de principes universels, Aristote l'exige du même coup de son auditeur et fait appel d'abord à l'expérience qui leur est familier à eux : l'expérience. In bas de page de l'Ethique à Nicomaque, 1095a30-b1

cette fin en soi au service de laquelle sont les diverses fins particulières. Mais, l'homme étant un être social, c'est le bonheur collectif qui est recherché: « Le bien certes est désirable quand il intéresse un individu pris à part; mais son caractère est plus beau et plus divin quand il s'applique à un peuple et à des Etats entiers ». ²⁹ Il transparait dans ces préoccupations réalistes d'Aristote que pour se faire une idée nette du bonheur, il faut tenir compte des conditions externes, ou mieux, des conditions de vie sans lesquelles aucun homme ne peut aspirer à la vertu ou se dire heureux. Autrement dit, chez Aristote, *la vertu est inséparable des conditions de vie qui rendent l'homme vertueux.*

Pour définir le bonheur et parvenir avec optimisme à sa réalisation, Aristote accorde une attention trop particulière aussi bien aux modes sociaux qu'aux objectifs, et aux conditions qui favorisent une bonne expression des vertus citoyennes. C'est donc à juste titre que *la politique : qui est la solution à ce problème, peut être définie comme l'art du bonheur. Bien mieux, c'est l'art de rendre heureux les hommes et les cités.* Mais tout dépend chez Aristote de la valeur que les politiques accordent la cité, c'est-à-dire de ce rassemblement de maisons et de familles pour bien vivre et mener une vie indépendante. Ce qui fonde son optimisme ; c'est sa capacité à tout expérimenter, à tout expliquer en s'ancrant dans le réel et non point dans le ciel des Idées. Philosophe des vérités particulières, il se refuse à être celui de la vérité idéale, du Bien absolu, de la Justice absolue. Il reste ce philosophe qui ne sépare jamais les idées et les valeurs des réalités sociales dans lesquelles l'homme s'incarne et se fait.

Cette vision optimiste de la politique, qui est d'ailleurs aussi celle de Platon (mais celui-ci la juge bien difficile à réaliser) s'oppose entièrement à la problématique politique de Machiavel ³⁰ ou de Hobbes ³¹ pour qui la politique est l'art de faire vivre ensemble tant bien que mal des hommes qui ne peuvent se souffrir.

1.a-2) Qu'est-ce que le bonheur?

Le bonheur est en rapport étroit avec l'activité dirigée vers le bien, c'est-à-dire avec l'activité normale. Or, l'homme a d'abord des activités végétatives (comme la nutrition), des activités sensibles, qui lui sont communes avec les animaux (voir, entendre, toucher...); mais il est le seul être vivant à avoir des activités raisonnables. ³² Et, dans cette activité raisonnable, il faut distinguer deux parties: l'une qui obéit ou non à la raison, mais qui, de toute façon, est susceptible d'être soumise à la réflexion (c'est la faculté désirante); l'autre qui est la raison

²⁹ Ibid., ch.2, 7,

³⁰ Machiavel, Le Prince

³¹ Hobbes, Léviathan

³² Aristote, Ethique à Nicomaque, Op.cit., 1.1, Chap.7, 12-14

elle-même, la faculté de réfléchir et de délibérer; la partie désirante peut ou se dresser contre la raison, ou « être docile à sa voix comme à celle d'un père » ³³(en somme, postulation du bien et postulation du mal). De même que le bon joueur joue de la cithare comme il faut, de même l'homme qui vit normalement sa vie d'homme mène toute son activité comme il faut; ce « *comme il faut* » (cette « excellence », *arêté*) de l'activité, c'est la vertu, l'activité normale visant les biens normaux de l'homme. Le bonheur est le déploiement d'une telle activité; ce déploiement est en effet agréable: « *La vie des gens vertueux ne réclame nullement le plaisir comme je ne sais quel accessoire; le plaisir, elle le trouve en elle-même. Car,... il faut dire que nul n'est bon s'il n'éprouve de la joie des belles actions; on ne pourrait pas dire davantage qu'un homme est juste s'il n'éprouve pas de la joie à accomplir des actions justes, ni qu'un homme est généreux s'il ne se plaît pas aux actions généreuses; et il en va ainsi des autres vertus* » ³⁴ On peut penser d'après cela qu'Aristote pense, comme le penseront les Stoïciens et Spinoza, que « la vertu est à elle-même sa propre récompense », et que le sage est heureux en toutes circonstances, ayant conscience de sa sagesse.

Mais l'esprit concret d'Aristote ne s'accommode guère des positions systématiques: il sait bien que le contentement et la sérénité intérieurs sont parfois vaincus par des épreuves trop douloureuses; les maux extérieurs, comme nous le soulignons déjà plus haut, peuvent avoir raison de la paix de l'âme procurée par la vertu: « *il arrive que l'homme le plus comblé tombe, à l'âge de la vieillesse, dans les plus grands malheurs, comme les poètes nous l'ont raconté dans leurs récits héroïques au sujet de Priam* ». ³⁵ Les conditions matérielles de vie ne sauraient être indifférentes au bonheur : « *le bonheur ne saurait se passer de biens extérieurs* ». ³⁶ En effet, la vertu suppose qu'on ait des biens pour s'exercer « *il est impossible de faire le bien si l'on est dépourvu de ressources...* ». Voilà la raison pour laquelle « *quelques-uns mettent au même rang que le bonheur la prospérité, comme d'autres la vertu* ». Le bonheur n'est pas dans le sacrifice de soi-même, dans le renoncement à soi, moins encore dans la folie de la croix. Le bonheur ne peut se passer de durée: car « *une hirondelle ne fait pas le printemps, non plus qu'une seule journée de soleil* ». ³⁷

Le bonheur humain implique la mise en œuvre des activités les plus hautes; seuls ceux qui peuvent mener de telles activités peuvent être heureux : « *Nous sommes fondés à n'attribuer le bonheur ni à un bœuf, ni à un cheval, ni à aucun autre animal... pour la même raison, le*

³³ Ibid., I.I, Chap., 13-19

³⁴ Ibid., 11, chap. 8, 12

³⁵ Ibid., 11, chap., 9, 11

³⁶ Ibid., 11, chap. 8-15

³⁷ Ibid., 11, chap. 8, 16-17

bonheur ne s'applique pas à l'enfant ... Le bonheur exige une vertu parfaite et une existence accomplie ».³⁸

1.a.3) La vertu :

Le bonheur, c'est donc l'activité humaine vertueuse, accompagnée d'un minimum de biens extérieurs. Aristote cherche à déterminer le mode d'existence de cette vertu dans l'âme. Ce n'est pas simplement celui d'un savoir, comme le pensait Socrate, pour lequel le méchant est un ignorant: « *Socrate combattait l'idée qu'on pût sciemment se montrer intempérant, comme si le manque de maîtrise de soi n'existait pas* ».³⁹ Contre cela, Aristote invoque l'expérience du choix; l'activité morale suppose une option consciente entre des possibles; certains objectent que ceux qui se laissent entraîner par leurs passions n'ont pas une véritable science, mais simplement une opinion, trop faible pour résister à la force du désir. Mais, justement, ce qui fait différer ce qu'ils considèrent comme une science d'une simple opinion, c'est l'ancrage dans la personnalité, dans la volonté, qui est la vertu elle-même, et qui rend efficace la résistance aux tentations. Ce qui amène Aristote à la définition suivante: « *La vertu est une disposition acquise et durable à agir de façon volontaire et réfléchie* ».⁴⁰ Ce qui implique bien entendu que l'homme puisse se transformer lui-même, acquérir de nouvelles habitudes, de nouvelles dispositions: alors que rien ne peut modifier le mode d'être donné par la nature (« par exemple, la pierre qu'entraîne la pesanteur ne peut contracter l'habitude contraire, même si, un nombre incalculable de fois, on la jette en l'air »),⁴¹ au contraire, l'homme peut se transformer lui-même, entreprendre un progrès moral et spirituel.

En cela, l'éducation à la citoyenneté ne saurait se confondre avec le dressage. C'est le fruit d'un effort conscient et permanent sur soi-même. Nous devenons bons par la pratique des actes bons; de même que « c'est par la pratique de la cithare que se forment les bons et les mauvais musiciens »,⁴² c'est « par nos manières d'observer les contrats avec nos semblables que nous devenons, les uns justes, les autres injustes. A force d'affronter les situations dangereuses et de nous habituer à la crainte et à l'audace, nous devenons courageux ou pusillanimes ».⁴³ Mais n'y-a-t-il pas là un cercle vicieux? On devient bon à force de faire des actes bons, mais pour faire des actes bons, ne faut-il pas être d'abord bon? « *On pourrait nous demander des explications sur cette proposition: pour devenir un homme juste, il faut pratiquer la justice, et*

³⁸ ibid. 1.1, chap. 9-10

³⁹ Ibid. 1, 7, chap. 21

⁴⁰ Ibid. 12, chap. 6-15

⁴¹ Ibid., 1, 2, chap. 1, 2

⁴² ibid. 1, 2, chap. 1, 6

⁴³ Ibid. 1, 2, chap. 1, 7

pour devenir un homme tempérant, la tempérance. Car si l'on pratique ces deux vertus, c'est que déjà on est juste et tempérant, de même que ceux qui font de la grammaire et de la musique sont déjà grammairiens et musiciens ». ⁴⁴ Aristote montre qu'il y a une différence entre les actes qui créent une bonne disposition et ceux qui en résultent; on est d'abord bon par imitation, après on en prend conscience ; il en est ainsi dans les techniques: par exemple on s'exprime correctement avant de connaître les règles de la grammaire, et, ensuite, c'est à partir de la connaissance des règles de la grammaire que l'on peut s'exprimer correctement. C'est analogue dans le cas de la vertu, avec cette différence essentielle que l'acte bon ne sera bon que s'il est accompli parce que l'agent sait qu'il est bon, par un choix réfléchi: on passe d'une conformité extérieure à la vertu à la vertu elle-même (en termes kantien, on dirait: de la simple légalité à la moralité). ⁴⁵

C'est ici qu'apparaît capital le rôle de l'éducation: en exigeant d'abord la légalité des actes, elle prépare à la moralité.

Aristote distingue les *vertus éthiques*, qui se rapportent à la manière de se comporter dans l'action, et les *vertus dianoétiques*, qui concernent l'intellect. Les vertus éthiques ne sont pas classées, comme chez Platon, à partir de la distinction des parties de l'âme, mais elles sont définies à partir d'un certain type de situation: le danger pour le courage, la richesse pour la libéralité, le plaisir pour la tempérance, la grandeur pour la magnanimité. Dans tous les cas, la conduite vertueuse consiste en une adaptation juste à la situation. La vertu : c'est le « *juste assez* » qui exclut le trop et le trop peu; la vertu est mesure. Le courage est le juste milieu entre la peur et la témérité; la tempérance n'est évidemment pas la débauche, mais elle n'est pas non plus l'insensibilité, car il n'y a pas de vertu là où il n'y a pas de tentation. La libéralité est un milieu entre la prodigalité, qui est gaspillage irresponsable, et l'avarice. La véracité est mesure entre la dissimulation qui cache la vérité, et la fanfaronnade qui l'étale par vanité. Le bien est le déterminé, le précis, ce qui convient parfaitement à une situation donnée: horreur grecque de l'indéfini: « *le mal est de l'infini, mais le bien est du fini, puisqu'on ne peut bien se conduire que d'une seule manière* ». ⁴⁶ Le « *juste milieu* » n'est pas la médiocrité, mais au contraire, une acmé, un fragile point de perfection entre de multiples possibilités contraires. (On retrouve cette louange du juste milieu, de la mesure, chez Montaigne).

La définition précédente de la vertu est complétée ainsi: « *La vertu est une disposition acquise et durable à agir de façon volontaire et réfléchie, suivant un juste milieu déterminé par rapport à nous, tel que la raison l'a défini, comme elle est elle-même définie par le sage* ». ⁴⁷

⁴⁴ Ibid.1,2,chap.4,1

⁴⁵ Ibid.1,2,chap.4,3

⁴⁶ Ibid.1,2,chap.6,14

⁴⁷ Ibid.1, 2, chap., 6,15

Une vertu fondamentale est la justice, qui consiste à donner à chacun son dû; il faut distinguer entre la *justice distributive* (à chacun selon son mérite) et la *justice commutative*, qui vise à restaurer une égalité là où l'ordre a été rompu par un crime ou un délit; dans ce dernier cas, il n'y a pas acception de personnes; il s'agit, par la peine, de restaurer un ordre. Quand une personne reçoit des coups et qu'une autre en donne, quand un individu cause la mort et qu'un autre succombe, le dommage et le délit n'ont entre eux aucun rapport d'égalité; le juge tâche de remédier à cette inégalité par la peine qu'il inflige, en réduisant l'avantage obtenu.⁴⁸ La répression pénale se formule en lois; mais, comme Platon dans *le Politique*, Aristote insiste sur la nécessité de tenir compte, dans l'application de la loi, des cas particuliers: c'est ce qu'il appelle l'équité: « toute loi est générale et, sur les cas d'espèce, il n'est pas possible de s'exprimer avec suffisamment de précision quand on parle en général... La nature propre de l'équité consiste à corriger la loi dans la mesure où celle-ci se montre insuffisante en raison de son caractère général ».⁴⁹

Aristote en vient aux vertus dianoétiques. Il y a deux parties de l'âme participant à la raison: « l'une qui nous permet d'envisager les choses dont les principes, de leur nature, sont immuables; l'autre celles qui admettent le changement ».⁵⁰ La vertu de la première, c'est la sagesse (*sophia*), qui porte sur le nécessaire et l'immuable; la vertu de la seconde c'est la prudence (*phronésis*), qui est la capacité de délibérer sur les choses contingentes, c'est-à-dire qui pourraient être autrement qu'elles ne sont (et qui d'ailleurs souvent le deviennent). Or, le mot « *phronésis* », chez Platon et même dans certains textes d'Aristote, signifie science de l'immuable; dans *La prudence chez Aristote*,⁵¹ Aubenque s'est demandé pourquoi le Stagirite était revenu à une signification de « *phronein* » et de « *phronésis* » qui est attestée dans des textes nettement antérieurs, spécialement chez les Tragiques. Par exemple, à la fin de l'*Antigone* de Sophocle, le chœur tire la leçon de la tragédie: « La prudence (to *phronein*) est de beaucoup la première condition du bonheur. Les orgueilleux voient leurs grands mots payés par les grands coups du sort, et ce n'est qu'avec les années qu'ils apprennent la prudence ».⁵² Aristote aurait fait subir au concept platonicien de science une transformation fondamentale: la science n'est plus la saisie de l'Absolu qui nous assimile au divin, mais une connaissance tout humaine, tâtonnante, et qui connaît ses limites: la finitude humaine, le devenir, le hasard. « Le Stagirite retrouvait par là la vieille inquiétude grecque devant l'imprévisibilité de l'avenir et la précarité des choses humaines. S'il fut moderne, c'est pour

⁴⁸ Ibid.1,5,chap.4,4

⁴⁹ Ibid.1, 5, chap.11, 5

⁵⁰ Ibid.1, 6, chap.1, 6, chap.1, 5

⁵¹ Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, 1978

⁵² Cité par Aubenque, *Op.cit.* p.163

avoir voulu maîtriser le hasard autrement que par des prières ». ⁵³ La prudence (*phronésis*) au sens de l'*Ethique à Nicomaque* est cette tentative de maîtrise qui sait sa fragilité: l'homme n'est pas un dieu, il n'a pas à vouloir s'assimiler au divin.

Cette interprétation semble contredite par des textes du livre 10 de l'*Ethique à Nicomaque*. Il y est dit que, par la contemplation qui couronne la connaissance vraie, par la vertu de sagesse (*sophia*) s'assimile au divin. C'est dans la sagesse seule qu'on arrive à la véritable autarcie: « le juste a besoin de gens à l'endroit de qui et avec qui il pourra manifester son sens de la justice; il en va de même de l'homme tempérant et de l'homme courageux et de tous les autres représentants des vertus éthiques; mais le sage, même abandonné à lui seul, peut encore se livrer à la contemplation, et plus sa sagesse est grande, mieux il s'y consacre... il est à un suprême degré l'homme qui ne relève que de lui-même ». ⁵⁴ C'est le bonheur absolu. Aristote ajoute toutefois: « Une telle existence pourrait être au-dessus de la condition humaine. L'homme ne vit plus en tant qu'homme, mais en tant qu'il possède quelque caractère divin... Si donc l'esprit, par rapport à l'homme, est un attribut divin, une existence conforme à l'esprit sera, par rapport à la vie humaine, véritablement divine. Il ne faut donc pas écouter les gens qui nous conseillent, sous prétexte que nous sommes des hommes, de ne songer qu'aux choses humaines et, sous prétexte que nous sommes mortels, de renoncer aux choses immortelles. Mais, dans la mesure du possible, nous devons nous rendre immortels et tout faire pour vivre conformément à la partie la plus excellente de nous-mêmes ». ⁵⁵ Pour faire s'accorder les textes apparemment contradictoires, Aubenque ne voit qu'une solution: considérer qu'ils indiquent non une incohérence, mais une tension qui habite non seulement la philosophie aristotélicienne, mais la condition humaine.

L'homme éprouve douloureusement ses limites, mais il n'a pas à les accepter, à se renfermer paresseusement en elles; il doit chercher à les transgresser, même s'il est condamné à l'échec; le divin lui est interdit, mais l'humain véritable consiste à sans cesse chercher à transgresser cette interdiction. « La vie de l'homme se meut entre deux hasards: le hasard fondamental de la naissance, qui fait que la bonne nature n'est pas également partagée, le hasard résiduel de l'action, qui fait que les résultats ne sont jamais tout à fait prévisibles. Mais le hasard de la naissance est le hasard résiduel de l'action divine, et la grandeur de l'homme consiste, en prolongeant par la prudence l'action d'une Providence défailante, à reculer le plus possible les limites de l'imprévisible et de l'inhumain. La métaphysique nous apprend, contre son gré, que le monde sublunaire est contingent, c'est-à-dire inachevé. Mais les limites de la métaphysique sont le commencement de l'éthique. Si tout était clair, il n'y aurait rien à

⁵³ Ibid.p.175

⁵⁴ *Ethique à Nicomaque*, 1, 10,4

⁵⁵ Ibid.1.10, 8

*faire, et il reste à faire ce que l'on ne peut savoir. Pourtant, on ne ferait rien si l'on ne savait, en quelque façon, ce qu'il faut faire. A mi-chemin d'un savoir absolu qui rendrait l'action inutile et d'une perception chaotique qui rendrait l'action impossible, la prudence aristotélicienne représente la chance et le risque de l'action humaine ».*⁵⁶

1.a.4) L'homme idéal selon Aristote.

Toute cette étude nous permet de définir l'idéal de l'homme pour Aristote: ce sera l'homme autarcique autant qu'il est possible, maître de lui-même, disposant de loisir, et menant sa conduite selon la mesure de la vertu. Ceci met à un rang humain inférieur les esclaves, qui ne peuvent se commander puisqu'il leur faut obéir à un maître, les travailleurs manuels, qui sont asservis à la matière qu'ils travaillent, et les femmes, qui sont intellectuellement inférieures; il est vrai que le hasard peut faire qu'il y ait des esclaves, des travailleurs manuels et des femmes avec des natures d'hommes libres : *« Etre le maître souverain est le meilleur de tous les biens; de cette façon en effet on pourrait être souverainement à même de faire le plus grand nombre d'actions très belles »*.⁵⁷ Pour Aristote, l'indépendance est condition de la vie morale : *« Les citoyens ne doivent vivre une vie ni de travailleur manuel, ni de commerçant, car une vie de ce genre est dépourvue de noblesse et contraire à la vertu... et ils ne doivent pas davantage être cultivateurs. Il faut du loisir pour faire naître la vertu et pour exercer les activités politiques »*.⁵⁸ Pour Aristote, à moins d'exceptions dues au hasard, le fait d'être esclave ou travailleur manuel est à attribuer à la nature de celui qui vit cet état. A moins d'exceptions, les Hellènes n'ont pas une nature d'esclaves; aussi Aristote condamnera-t-il le fait de réduire en esclavage des prisonniers de guerre grecs. Aristote dit des peuples du Nord, des Asiatiques (les Barbares), que, sauf exceptions, ils ont une nature d'esclaves), et des Hellènes, il dit de ces derniers qu'ils sont une race *« courageuse et douée d'intelligence; c'est pourquoi elle demeure libre, jouit de la meilleure organisation politique, et est capable de commander à tous les peuples si elle parvient à une unité de constitution »*.⁵⁹

⁵⁶ Aubenque, La prudence chez Aristote, p.176-177

⁵⁷ Aristote, Politique, I, VII, chap.3, 3

⁵⁸ Ibid.1, VII, chap.9, 4

⁵⁹ Ibid.1, VII, chap.7, 3

1.b - Préliminaires à la recherche de l'Etat idéal chez Aristote.

1.b.1) Le naturel dans le politique

L'Etat idéal est celui qui formera ainsi l'homme libre, vertueux, maître de soi et capable de contemplation. Pour déterminer cet Etat, Aristote ne procède pas à une construction a priori, mais, au contraire, procède à une vaste enquête sur les Etats existant en fait. Mais auparavant, partant de l'idée que l'homme est un être naturel, mais qui, cependant, peut se détourner de la nature et y ajouter des institutions nouvelles, il va chercher ce qui, dans la société humaine, relève nécessairement de la nature. Pour cela, un critère: la finalité. Rien dans la nature n'est inutile, tout a sa raison d'être: « *Les plantes sont faites pour les animaux, et les animaux pour l'homme; les animaux domestiques servent à son usage et à sa nourriture; les animaux sauvages, sinon tous, du moins la plupart, servent à sa nourriture et à ses autres besoins, pour qu'il en tire soit son habillement, soit divers instruments. Si donc la nature ne fait rien sans but ni en vain, il faut admettre que c'est pour l'homme que la nature a fait tout ceci* ». ⁶⁰

1.b.2) Première société: la famille.

Elle relève évidemment fondamentalement de la nature, puisque c'est par elle que l'humanité continue. Comme dans toute société, il y a dans la famille pluralité et autorité. La pluralité y relève directement de la nature, puisqu'elle est fondée sur la différence sexuelle; l'autorité aussi, selon Aristote; car l'observation montre que « *certaines êtres, immédiatement, dès leur naissance, se trouvent destinés les uns à obéir, les autres à commander* ». ⁶¹ C'est évidemment l'homme que la nature a destiné au commandement, la femme étant vouée à l'obéissance; Aristote concéderait facilement qu'il peut y avoir des exceptions, dues à l'indocilité de la « matière » par rapport à la forme dans ce monde terrestre imparfait. L'âge et l'expérience qui en résulte justifient aussi évidemment, et par la nature, l'autorité du père sur les enfants. La différence sexuelle et l'âge ne sont pas les seuls facteurs à différencier et, par là même, à rapprocher (par la complémentarité) les êtres humains; les hommes ont le langage: seul de tous les animaux, l'homme, disposant du langage qui permet la pensée, « *perçoit le bien et le mal, le juste et l'injuste et les autres valeurs; or, c'est la possession commune de ces valeurs qui fait la famille et la cité* ». ⁶² Comprendons: la famille n'est pas seulement une communauté biologique, puisque les membres de cette famille sont des êtres pensants, qui

⁶⁰ Aristote, Politique, 1, 1, Chap.8, 11-12, Editions Les Belles-Lettres, 1960, p.26

⁶¹ Ibid., 1, 1, chap.5, 2

⁶² Ibid., 1, 1, chap.2, 12

prennent conscience de la communauté de leurs valeurs humaines. Ils éprouvent aussi cette communauté dans les échanges avec d'autres familles, et c'est ainsi que des familles se réunissent en villages, plusieurs villages réunis formant une cité. C'est ainsi que s'explique la Cité, à partir des différences biologiques et de la communauté humaine éprouvée dans le langage. D'où: « *il est évident que la cité existe par nature et qu'elle est antérieure à chaque individu; en effet, si chacun isolément ne peut se suffire à lui-même, il sera dans le même état qu'en général une partie à l'égard du tout; l'homme qui ne peut pas vivre en communauté ou qui n'en a nul besoin, parce qu'il se suffit à lui-même, ne fait point partie de la cité: dès lors, c'est un monstre ou un dieu* ». ⁶³ Comprendons: une cité n'est pas le résultat du rassemblement d'individus d'abord séparés; au contraire, c'est dans et par la cité que l'individu se forme et s'épanouit. Dans le même sens, Auguste Comte dira que « l'individu n'est qu'une abstraction »

Dans les familles et donc dans la cité, il y a aussi des esclaves. C'est par la finalité naturelle qu'Aristote justifie l'esclavage. La démonstration est la suivante: l'homme, pour vivre, doit agir sur les choses, et, en général, en se servant d'outils; mais les outils, la plupart du temps, doivent être dirigés; pour se servir des outils inanimés (les navettes par exemple) il faut des outils animés; il faut un timonier pour tenir le gouvernail. Ces outils animés, la prévoyante Nature les procure: ce sont des êtres humains assez intelligents pour manier les choses au moyen d'outils, mais pas assez pour se diriger eux-mêmes dans la vie; « *si chaque instrument, si les navettes tissaient d'elles-mêmes et les plectres jouaient de la cithare, alors les maîtres d'œuvre n'auraient nul besoin de manœuvres ni les maîtres d'esclaves* ». ⁶⁴ Mais l'homme, par des décrets arbitraires, peut fausser l'ordre naturel; c'est ainsi que s'est répandue la coutume de faire des esclaves de tous les prisonniers de guerre, même s'il s'agit de Grecs capturés lors des guerres (nombreuses) entre les cités grecques; c'est tout à fait blâmable: seul « *celui-là est esclave par nature qui peut appartenir à un autre (aussi lui appartient-il en fait) et qui n'a part à la raison que dans la mesure où il peut la percevoir, mais non pas la posséder lui-même* ». ⁶⁵ Comprendons: l'esclave par nature est capable de comprendre les explications qu'on lui fournit pour faire son travail, mais il serait incapable de les trouver lui-même; sa raison est tout à fait passive. La plupart des Barbares en sont à ce niveau; aussi font-ils naturellement des esclaves; Aristote était persuadé de la supériorité intrinsèque des Hellènes.

Prendre un Hellène en esclavage est donc offenser la nature. Aristote dénonce un vice de cette sorte dans l'ordre économique. Pour subsister, le chef de famille doit disposer de propriétés rurales qu'il exploite au moyen d'outils animés qui manient des outils inanimés;

⁶³ Ibid.,1,1, chap.2,14

⁶⁴ Ibid.1,1, chap.4,3

⁶⁵ Ibid., 1, 1, chap.5, 9

ainsi sont produits des biens; quand la cité est assez développée, ces biens circulent de famille à famille par le moyen d'échanges; on en vient à créer une monnaie, qui est l'étalon par rapport auquel sont évalués les biens échangés, et qui donc rend les échanges plus faciles. Mais alors peut intervenir une pratique qui fausse complètement l'économie naturelle: on produit de la richesse non en fabriquant des objets consommables, mais au moyen de la monnaie: en prêtant de l'argent pour le retrouver ensuite majoré des intérêts: c'est la pratique de l'usure, qu'Aristote condamne comme foncièrement antinaturelle: « on a parfaitement raison d'exécrer l'usure, parce qu'alors les gains acquis proviennent de la monnaie elle-même et non plus de ce pour quoi on l'institua »⁶⁶ (*la monnaie fut instituée pour une juste répartition des biens dans l'échange*)

Il faut respecter l'ordre naturel. La nature fournit des hommes supérieurs par l'intellect et inférieurs par la force physique, et des hommes supérieurs par la force physique et inférieurs par l'intellect ; les premiers sont des maîtres par nature et les seconds des esclaves par nature: soumettons-nous à cette évidence et tout ira bien: « *il est évident qu'il y a par nature des gens qui sont les uns libres, les autres esclaves, et que pour ceux-ci la condition servile est à la fois avantageuse et juste* ». ⁶⁷ Chacun à sa place, et à chacun son dû: l'homme libre exercera l'autorité, et l'inférieur obéira. « *La science du maître, c'est l'emploi des esclaves* ». ⁶⁸ L'esclave apprendra à servir: Aristote signale qu'il y avait, à Syracuse, des écoles où les esclaves étaient éduqués pour les tâches qu'ils avaient à remplir. Le maître exerce son autorité, mais il ne l'exercera pas de la même manière sur son épouse, sur ses enfants et sur ses esclaves -parce que tous ces êtres sont spécifiquement différents. « *L'homme libre commande à l'esclave autrement que le mari à sa femme et l'adulte à l'enfant; et pourtant les parties de l'âme existent dans tous ces êtres; mais elles y existent différemment: l'esclave est complètement dépourvu de la faculté de délibérer; la femme, elle, la possède, mais sans possibilité de décision; et l'enfant ne l'a que sous une forme imparfaite* ». ⁶⁹ Chacun doit avoir les vertus propres à sa condition: « *la tempérance n'est pas la même chez la femme et chez l'homme, ni non plus le courage, ni la justice...; chez l'un, le courage est tout de commandement, chez l'autre tout de soumission; et il en est de même des autres vertus* ». ⁷⁰ Parce que l'esclave est capable de comprendre, il ne faut pas le traiter uniquement par la contrainte: « c'est un tort de refuser des raisons aux esclaves et de recommander de ne leur donner que des ordres. Il faut user de l'admonition avec les esclaves plus encore qu'avec les

⁶⁶ Ibid.,1,1,chap.10,4

⁶⁷ Ibid.,1,1,chap.5,11

⁶⁸ Ibid.1,1,chap.,7,4

⁶⁹ Ibid.1, 1, chap., 13,7

⁷⁰ Ibid., 1, 1, chap.13, 9

enfants ». ⁷¹ Les artisans ne doivent pas être complètement assimilés aux esclaves, car leur servitude (la nécessité d'avoir un salaire et de se plier à la nature de la matière travaillée) est limitée (ils ne font pas partie de la maison du maître).

1.b.3) La part de l'institué.

La société humaine n'est pas, comme les sociétés animales, uniquement déterminée par l'instinct naturel. Aristote procède à une revue des organisations politiques, réelles ou seulement conçues, afin d'apprécier leur efficacité :

a) il commence par l'utopie platonicienne. Il critique la communauté des femmes et des enfants telle qu'elle est préconisée au livre V de la *République*. Il y a dans cette critique une faiblesse importante: Aristote raisonne comme si Platon prônait cette communauté pour toute la société, alors qu'elle ne s'applique qu'aux guerriers, qui, certes, fournissent les cadres dirigeants et l'encadrement de la Cité. Cependant sa critique est intéressante en ce qu'elle montre bien la différence entre les deux philosophes dans leurs conceptions de la socialité: alors que Platon cherche l'unité sociale contre et malgré les différences individuelles, Aristote la recherche au contraire dans et par ces différences.

Il n'y a pas de famille pour les guerriers et les guerrières de la *République*; leurs accouplements sont certes célébrés officiellement dans des « théogamies » (fêtes à l'occasion de mariages supposés des dieux, dont la plus importante était celle rappelant le mariage de Zeus et d'Héra) et secrètement organisés dans un sens eugénique par les magistrats, mais les enfants, fruits de ces mariages éphémères sont enlevés à leur mère à la naissance, et élevés collectivement. De la sorte, les hommes et les femmes peuvent se croire les parents de n'importe quel enfant né à une époque déterminée, et l'inverse pour les enfants à l'égard des adultes d'un certain âge. En effaçant les différences venant de la paternité, de la maternité et de la filiation individuelles, Platon pense renforcer la communauté ; on n'aime pas tel enfant parce qu'il est le sien, on aime tous les enfants d'un certain âge comme étant les siens, justement parce qu'il est possible qu'ils soient les siens. A cela, Aristote objecte d'abord que c'est inapplicable; on est tenté certes de lui donner raison: comment organisera-t-on un tirage au sort truqué à l'insu des « époux » afin que « *ce soit l'élite des hommes qui ait commerce avec l'élite des femmes* ». ⁷² Mais surtout Aristote affirme avec vigueur que « *une cité, à force de s'unifier davantage, ne sera même plus une cité, car la cité, par nature, est pluralité* ». ⁷³

⁷¹ Ibid., 1, 1, chap., 13,14

⁷² Platon, *République*, 1, V, 459d, Pléade, I, p.1033

⁷³ Aristote, 1, 2, chap.2, 1, p.53

La cité ne pourra, comme elle le doit, être autarcique, qu'en étant pluraliste, car les besoins sont divers et exigent des gens divers pour produire la diversité des biens qui les satisfont (ce que Platon aurait volontiers admis, puisqu'il restreint la communauté des femmes à la classe des guerriers); mais on ne peut qu'approuver Aristote d'affirmer: « *on ne fait pas une cité à partir d'individus semblables* ». ⁷⁴ Il y a dans une cité des gouvernants et des gouvernés; il serait peut-être souhaitable qu'ils soient alternativement les uns et les autres chacun à leur tour, mais ils ne seront pas pour cela semblables. Par ailleurs, il n'est pas prouvé que le fait de pouvoir penser d'un être, d'un enfant en l'occurrence: « C'est peut-être le mien » attache profondément à cet enfant; car on pourra tout aussi logiquement penser le contraire: « *Ce n'est peut-être pas le mien* », ce qui détachera de lui; « *on se préoccupe peu de ce qui est commun au très grand nombre* », ⁷⁵ on peut en effet toujours penser qu'un autre que soi en prendra soin. : « *Si chaque citoyen a mille fils, ceux-ci ne seront pas les fils de chacun, mais les fils du premier venu, si bien que tous s'en désintéresseront également* ». ⁷⁶ Plutôt que de noyer la parenté dans la seule relation père et mère-enfants, il vaut mieux conserver la multiplicité actuelle, qui marque la relation individuelle originale de chacun à chacun: père, mère, fils ou fille, frère ou sœur bien sûr, mais aussi oncle, tante, cousin, cousine. Autres griefs contre la théorie platonicienne: sa probable inefficacité: les ressemblances inévitables permettront la plupart du temps de connaître les véritables parents; la possibilité d'unions sexuelles contre nature (frères et sœurs, pères et filles, mères et fils). Aristote fait enfin une critique profonde, mais qui n'est peut-être pas pertinente: Platon recherche l'identité entre les citoyens afin de favoriser l'esprit de solidarité, mais cette recherche de l'identité empêche l'amitié; remarque très juste: on n'aime pas quelqu'un pour sa ressemblance avec soi, mais pour lui-même, pour son originalité: ainsi Montaigne dira de son amitié avec La Boétie qu'ils s'aimaient « parce que c'était lui, parce que c'était moi ». Mais, contrairement à ce qu'affirme Aristote, il n'est pas certain que l'amitié de deux individus au sein du groupe renforce la solidarité de ce groupe; ne peut-elle pas au contraire concourir à désagréger ce groupe?

Après la critique de la communauté des femmes, Aristote fait celle de la communauté des biens. Mais il élargit le problème au-delà de l'examen des positions platoniciennes en réfléchissant sur le régime de propriété à préconiser dans la Cité. Les possibilités: communauté de la production et propriété privée des biens de consommation, propriété privée pour la production et communauté de consommation (les biens produits étant à la libre disposition de tous, communauté pour la production et pour la consommation, propriété privée pour la production et la consommation, la répartition se faisant par le commerce. A propos de *la*

⁷⁴ Ibid,1,2,chap.2,3,p.53

⁷⁵ Ibid., 1, 2, chap., 3, 4, p.55

⁷⁶ Ibid., 1, 2, chap.3, 5, p.55

République, Aristote rappelle que Platon « *laisse les agriculteurs maîtres de leurs propriétés: à condition de payer une redevance* »⁷⁷; en effet, il est dit dans la République que les gardiens « *recevant des autres citoyens leur nourriture comme rémunération de leur garde, doivent la consommer en commun* ». ⁷⁸ Aristote fait observer qu'alors les gardes seraient en somme les salariés des agriculteurs, donc en position de faiblesse par rapport à eux, alors qu'ils sont théoriquement les dirigeants et les cadres de la Cité. Il multiplie les observations de détail, plus ou moins pertinentes, soulignant les difficultés que rencontrerait dans sa mise en œuvre l'utopie platonicienne. (Exemple: qui fera le ménage, dans un régime où il y aurait communauté des femmes et communauté des propriétés?). ⁷⁹ Aristote reproche à la constitution des Lois d'être trop vague sur le problème démographique (rapport entre le nombre d'habitants de la Cité, son étendue et sa richesse). L'Etat des Lois lui apparaît un mixte d'oligarchie (par la répartition de la population en classes du point de vue de la richesse) et de démocratie (tous les citoyens votent); il indique assez perfidement que cette constitution est inférieure à celle de Lacédémone, car celle-ci combine oligarchie, démocratie et aristocratie, l'aristocratie étant le gouvernement de la vertu.

La critique par Aristote de la politique platonicienne manque d'objectivité: aucun effort pour « sympathiser » avec l'immense effort de Platon, lequel, dans le dialogue, ne cherchait pas seulement (et peut-être pas surtout) à construire la constitution la meilleure pour la Cité, mais aussi à connaître l'âme humaine dans son analogie plus vaste et donc plus facile à étudier: la Cité des hommes.⁸⁰ Cette critique, cependant, révèle la divergence profonde entre les deux philosophes: Platon, l'homme des Idées, cherche comment faire passer le Bien absolu et transcendant dans le monde du devenir, et déduit à partir de lui la meilleure constitution; la réalisation de cette constitution fera que le Bien, en quelque sorte, s'emparera des hommes et les rendra heureux; Aristote, au contraire, part des conditions du bonheur individuel: comment pourront-elles se réaliser dans la Cité ? C'est l'expérience qui répondra. Cherchant d'abord la Cité juste, Platon pense que cette Cité, façonnant les citoyens, les rendra justes et heureux; il fait passer l'unité de la cité avant la diversité des citoyens qui la composent. Aristote pense que le Bien de la Cité, c'est-à-dire son bonheur, est la somme des bonheurs individuels acquis par la vertu et une honnête aisance.

⁷⁷ Ibid.1, 2, chap.5, 22, p.63

⁷⁸ Platon, République, 1, V464c, Pléiade, p.1039

⁷⁹ Aristote, Politique, 1, 2, chap., 24

⁸⁰ « La justice, si elle existe pour l'individu, existe aussi pour le groupe social...une société est quelque chose de plus grand qu'un individu. Une justice de plus d'ampleur doit exister dans ce qui est plus grand et dont il soit aussi plus aisé de s'instruire ». In Platon, République, 1,2, 568e

b) Critique générale de l'égalitarisme.

L'examen de deux autres projets de constitution lui permet de formuler des jugements sur l'égalité des fortunes et sur la pérennité des lois. Certains théoriciens estiment que c'est surtout l'inégalité qui est à l'origine des troubles dans la Cité. Ce n'est pas l'avis d'Aristote: *« ce n'est pas seulement par besoin du nécessaire que les hommes commettent le mal... c'est aussi pour jouir et pour éteindre leur désir; si leurs désirs vont au-delà du nécessaire, pour s'en guérir ils commettront le mal. C'est en effet pour avoir le superflu, et non pas le nécessaire, que l'on commet les plus grands crimes. »*.⁸¹ Tout en admettant le bien-fondé de mesures légales pour éviter un trop grand écart entre les fortunes, Aristote estime que le remède à la rivalité pour la conquête de toujours plus de fortune est dans la vertu, dans la modération des désirs: *« le principe, c'est, plutôt que d'égaliser les fortunes, de donner une formation telle que les hommes naturellement supérieurs ne souhaitent pas avoir plus et que les basses classes ne le puissent pas, c'est-à-dire qu'elles soient dans une position inférieure sans subir d'injustice »*.⁸² Il s'interroge également sur la pérennité des lois: faut-il les considérer comme immuables, ou les changer au besoin? Considérant que les lois anciennes étaient souvent barbares, Aristote se prononce pour des changements prudents.

c) L'examen des constitutions existantes

* La constitution de Sparte

La constitution de Sparte était un mélange de monarchie (deux rois héréditaires, surtout chefs militaires et religieux), d'aristocratie (le Conseil des Anciens, ou Gerousia, composé des deux rois et de vingt-huit gérontes élus par les citoyens ayant soixante ans au moins, veille au respect de la Constitution) et de démocratie (cinq éphores, élus pour un an par toute l'Assemblée du peuple, assurent l'application des lois et surveillent l'éducation). Mais, à Sparte, une minorité de citoyens (les « Egaux ») commandait une foule d'esclaves et de serviteurs (les Ilotes: les descendants des anciens occupants du pays et les prisonniers de guerre). On pense qu'il y avait dix ilotes pour un citoyen. Aristote critique cette démesure du servage: *« qu'il faille, pour qu'un Etat soit bien gouverné, qu'on y soit libéré des tâches contraignantes, on l'accorde aisément. Mais le moyen d'assurer ce loisir n'est pas facile à*

⁸¹ Aristote, Politique, 1, 2, chap.7, 12-13

⁸² Ibid., 1, 2, chap.7, 20, p.73

trouver ».⁸³ Il y a une guerre sourde permanente entre citoyens et esclaves; situation difficile, mais Aristote ne voit pas de remède miracle, sinon peut-être dans la réduction du nombre d'esclaves. Il critique aussi le fait qu'à Sparte le statut soit mal défini, si bien que les femmes spartiates « *vivent sans contrainte dans un dérèglement total et dans la mollesse* ».⁸⁴ Les femmes jouent ici un rôle non négligeable. Mais parce qu'elles vivent dans une « disette d'hommes », incapables que sont leurs maris de relever les défis⁸⁵, et toutes vivant en marge des lois, et excessives dans leur façon de vivre au quotidien, elles rendent leurs maris cupides, ambitieux et criminels.⁸⁶ Un tel état de fait accentue les délits de toutes sortes : la corruption et l'écart entre les riches et les pauvres, le non accès de ces derniers aux droits du citoyen.

Il est à remarquer que toutes les réserves d'Aristote tomberaient ou du moins seraient moins fondées (à propos de l'oppression des esclaves, de l'enrichissement forcené, de la corruption) si les hommes politiques occupant les postes prévus par la constitution étaient vertueux; finalement, pour Aristote, la vertu individuelle est la seule garantie d'une bonne gouvernance.

** La constitution de la Crète*

Aristote note que la constitution de la Crète a maintes analogies avec la constitution de Sparte; aussi dit-on que Lycurgue, le législateur légendaire de Sparte, aurait séjourné en Crète. Comme à Sparte, les besognes matérielles, comme la culture de la terre sont accomplies par des esclaves: les périèques. Mais il n'y a pas (ou il n'y a plus) de rois. Aux éphores spartiates correspondent les « cosmes » crétois, qui sont dix; mais ils sont élus seulement par certaines familles: c'est une oligarchie et non une démocratie. Il y a aussi des Gêrontes, élus à vie, mais uniquement par les citoyens qui ont été Cosmes; Aristote fait à cette institution la même critique que celle faite aux Gêrontes spartiates. N'est pas dans la loi, mais dans la coutume un étrange procédé: souvent, une conjuration formée par des citoyens chasse les Cosmes du pouvoir; Aristote estime bien sûr qu'il serait bien mieux que cela résulte de dispositions légales. Les repas en commun sont plus démocratiques qu'à Sparte, les repas en commun sont payés par une contribution à laquelle sont soumis les Périèques, de sorte que tous, riches ou pauvres, peuvent y assister. Aristote rapporte sans forcément les approuver des lois crétoises qui veillent à la stabilité de la population: les femmes sont souvent isolées pour ne pas avoir trop d'enfants et les relations homosexuelles sont permises.

⁸³ Ibid., 1, 2, chap. 9, 2, p. 78

⁸⁴ Ibid., 1, 2, chap. 9, 6, p. 79

⁸⁵ Ibid., 1, 2, chap. 9, 16, p. 81

⁸⁶ Ibid., 1, 2, chap. 9, 28, p. 83

Un grand reproche est fait à la vie politique crétoise: « *le pire désordre, c'est la suspension de la magistrature des Nobles que provoquent les nobles puissants lorsqu'ils veulent se soustraire à la justice* ». ⁸⁷ Ce qu'Aristote, très pince-sans-rire, qualifie de « coutume étrange ». Ceci vaut au régime crétois d'être appelé « oligarchie tyrannique ».

** La constitution carthaginoise*

La constitution carthaginoise elle aussi mêle monarchie (deux rois, « suffètes » mais non pas héréditaires), aristocratie (le conseil des Cent Quatre correspond aux Ephores spartiates, mais ses membres sont choisis d'après le mérite; il y a aussi un Conseil des Anciens.); démocratie (quand les rois et le Sénat ne sont pas d'accord, ils doivent porter leur sujet de litige devant l'assemblée du peuple; tout citoyen qui le désire peut contester la proposition dont il est débattu). Les Carthaginois connaissent aussi les repas en commun des associations politiques. Il y a des traits oligarchiques: les « pentarchies » (groupes de cinq magistrats qui décident d'affaires importantes) sont choisis par les rois et le Sénat et choisissent à leur tour les Cent Quatre); il y a aussi des éléments aristocratiques: les magistrats n'y sont pas salariés, ni tirés au sort; en fait, c'est de l'oligarchie, car seuls les riches peuvent atteindre à la magistrature. Aristote condamne cette vénalité des charges; une condition confortable devrait être assurée aux magistrats, ce qui devrait les empêcher de chercher à tirer profit de leur position sociale.

** La constitution d'Athènes.*

Aristote termine sa revue des constitutions du livre 2 de la *Politique* par le rapide exposé de l'œuvre de quelque législateurs importants; parmi ceux-ci, Solon (6ème-5ème siècle) qui institua la démocratie athénienne. Il est dit de lui: « *Solon abolit une oligarchie trop absolue, affranchit le peuple de la servitude, et institua la démocratie traditionnelle grâce à un heureux mélange des éléments de la Constitution: le Conseil de l'Aréopage est oligarchique, l'élection des magistrats, aristocratique, l'organisation des tribunaux, démocratique (tous les citoyens peuvent être admis à siéger dans les tribunaux)* ». ⁸⁸ Aristote trouve excessif le mouvement vers la démocratie impulsé par Solon et poursuivi par Ephialte et Périclès; il n'en rend pas responsable Solon lui-même, mais le fait que le peuple, à qui on avait dû la suprématie sur

⁸⁷ Ibid., 1, 2, chap., 10, 14, p.88

⁸⁸ Ibid., 1, 2, chap.1, 22

mer au cours des guerres médiques⁸⁹, en tira vanité et prit pour chefs de vils démagogues, malgré l'opposition des honnêtes gens.⁹⁰ Mais c'est dans la *Constitution d'Athènes* qu'Aristote a décrit avec un grand souci de positivité les institutions de cette cité.

La première partie est historique, et décrit (sans que l'exactitude historique soit tout à fait garantie) comment les différents pouvoirs politiques se sont peu à peu différenciés dans Athènes, à partir de leur indifférenciation dans la personne du roi ; qui les concentrait d'abord tous en sa personne.

Première différenciation: un magistrat proposé à la conduite des guerres, « *parce que certains rois avaient été peu doués pour la guerre* ». ⁹¹ Puis fut créé l'archontat, pour les affaires judiciaires, qui devint de plus en plus important, au point que roi, chef des armées et juge suprême furent appelés tous trois « archontes ». Enfin création tardive des « thesmothètes », pour l'initiative des lois. Selon Aristote, on serait passé de la royauté à l'oligarchie, puis à la démocratie avec Solon. Sous le régime oligarchique, le pouvoir était exercé par les trois archontes en fonction assistés des anciens archontes, ce qui constituait l'Aréopage; sous ce régime, dit Aristote « *les pauvres, leurs femmes et leurs enfants étaient les esclaves des riches... Si les paysans ne payaient pas leurs fermages, on pouvait les emmener en servitude, eux et leurs enfants; car les prêts avaient tous les personnes pour gages jusqu'à Solon* ». ⁹² Lorsque Solon devint archonte, il abolit les dettes et interdit de prêter en prenant les personnes pour gages; il institua quatre classes censitaires: les pentacosiomédinnes (ceux qui récoltaient cinq cents mesures de produits secs ou liquides;⁹³ les chevaliers (ceux qui récoltaient trois cents mesures); les zeugites (ceux qui récoltaient au total deux cents mesures). Ces trois classes se partageaient les charges politiques; la quatrième classe (les « thètes ») n'exerçait aucun pouvoir politique. Outre l'interdiction de prendre une personne en gage de prêt, Solon donna à chacun le droit d'intervenir en justice pour défendre une personne lésée; il créa une nouvelle monnaie. Après Solon, il y eut une période de troubles, ce qui amena la tyrannie de Pisistrate; mais « *Pisistrate gouvernait la ville avec modération et plutôt en bon citoyen qu'en tyran* » ⁹⁴. Mais les fils de Pisistrate exercèrent une tyrannie beaucoup plus dure, si bien qu'ils furent chassés avec le concours de Sparte. Finalement, Clisthène, chef du parti populaire, eut le pouvoir et fit un certain nombre de réformes qui rendirent la constitution bien plus favorable au peuple.

⁸⁹ C'est en faisant manœuvrer les bateaux par des gens du peuple d'Athènes que Thémistocle remporta sur les Perses la décisive victoire de Salamine (480)

⁹⁰ Ibid., 1, 2, chap.12, 5, p.92-93

⁹¹ Aristote, *Constitution d'Athènes*, chap.3, 2, Belles Lettres, Paris, 1972, p.3

⁹² Ibid., chap., 2, 2, p.2

⁹³ Les mesures : « médianes »=511,84 pour les solides ; « métrète »=381,88 pour les solides

⁹⁴ *Constitution d'Athènes*, chap.16,2,p.16

Un certain retour de l'oligarchie après les guerres médiques: gouvernement de l'Aréopage fort de la victoire de Salamine. Appréciation d'Aristote : « *à ce moment-là, les Athéniens furent bien gouvernés; car, dans cette période ils furent bien préparés à la guerre et respectés des Grecs, et ils reçurent la maîtrise de la mer malgré les Lacédémoniens* ». ⁹⁵ Mais, avec Ephialtès et Périclès, l'Aréopage est dépossédé de ses fonctions administratives, et « *la passion des démagogues entraîna un relâchement des mœurs politiques* ». ⁹⁶ Aristote n'est pas tendre pour Périclès, qu'il accuse de démagogie; il reconnaît cependant: « *Tant que Périclès fut à la tête du parti démocratique, la vie politique fut assez honnête; mais, après sa mort, elle devint bien pire* ». ⁹⁷ La défaite dans la guerre du Péloponnèse amena la dictature des Trente qui fut renversée; la démocratie restaurée, ce fut le régime que décrit Aristote dans sa seconde partie.

La source de tout pouvoir légitime, c'est l'assemblée du peuple, l'Ecclésia (environ 40.000 citoyens). On devient citoyen après deux ans d'éphébie; ne peuvent être éphèbes que les jeunes gens nés de parents ayant tous deux le droit de cité, de condition libre et de naissance légitime. Les citoyens étant divisés en dix tribus; les pères des futurs citoyens se réunissent par tribus et choisissent, parmi les membres de la tribu âgés de plus de quarante ans, les trois citoyens qu'ils jugent les plus honorables et les mieux faits pour prendre soin des éphèbes, qui commencent leur formation à dix-huit ans. Avec des professionnels spécialisés, les éphèbes apprennent à combattre comme hoplites (fantassins de l'infanterie lourde), à tirer de l'arc, à lancer le javelot, à manœuvrer la catapulte; ils recevaient quatre oboles par jour et prenaient leurs repas en commun (par tribu). « *La seconde année, ils reçoivent de l'Etat un bouclier rond et une lance, font des marches militaires dans le pays et tiennent garnison dans les forts* ». ⁹⁸ A la suite de ces deux années, les éphèbes sont des citoyens de plein droit.

C'est lors d'une session de l'Ecclésia que sont désignés, par tirage au sort, les membres du Conseil des Cinq Cents (la Boulê): cinquante par tribu. L'année étant divisée en dix « prytanies » (4 de 36 jours chacune, 6 de 35), chaque tribu exerce, par ses « prytanes » (prytane=chef) le gouvernement de la Cité à tour de rôle. Les prytanes en fonction prennent leurs repas en commun; ils réunissent le Conseil tous les jours, sauf les jours fériés, et quatre fois par prytanie l'Ecclésia; ils fixent et préparent l'ordre du jour de ces assemblées. Lors de l'Ecclésia, « *on donne lecture des états des biens confisqués et des instances engagées pour l'attribution d'une succession ou d'une fille épiclère (héritière), afin que nul ne puisse ignorer la vacance d'aucun bien* ». ⁹⁹ C'est dire que tout ce qui survient dans la Cité ou qui l'intéresse est du ressort de l'Ecclésia; n'importe quel citoyen peut y présenter des accusations

⁹⁵ Ibid.,chap.23,2,p.26

⁹⁶ Ibid.chap.26,1,p.28

⁹⁷ Ibid., chap.28, 1, p.30

⁹⁸ Ibid.,chap.42,4,p.46

⁹⁹ Ibid.,chap.43,4,p.46

de haute trahison. « *L'élection des stratèges (généraux en chefs), des hipparques (qui commandent la cavalerie), et des autres fonctionnaires militaires se fait aussi dans l'Assemblée, de la façon que décide le peuple* ». ¹⁰⁰ Outre l'organisation des réunions de l'Ecclésia, le Conseil des Cinq-cents juge la plupart des magistrats, principalement ceux qui manient des fonds; il veille à l'entretien des bateaux (Athènes était une grande puissance navale); il inspecte tous les édifices publics et fait des rapports sur leur état à l'Ecclésia.; il surveille les fonctionnaires. A chaque prytanie, chaque fonctionnaire doit se voir confirmer sa délégation par un vote à mains levées de l'Ecclésia.

Ces fonctionnaires: les trésoriers d'Athéna (dix, tirés au sort parmi les citoyens du cens le plus élevé) ; les vendeurs (dix désignés aussi par tirage au sort) qui s'occupent des adjudications de l'Etat; les receveurs généraux qui encaissent les sommes versées à l'Etat sont désignés aussi par tirage au sort; les auditeurs des Comptes qui examinent les comptes des magistrats. Le Conseil surveille aussi la manière dont les cavaliers s'occupent de leurs chevaux; ces cavaliers (des militaires bien sûrs) sont recrutés par des officiers de recrutement, élus à main levée par l'Ecclésia, au nombre de dix. Les Cinq examinent aussi les infirmes: ceux-ci, si leur handicap est jugé réel, ont droit à deux oboles par jour accordés par l'Etat pour leur nourriture. Il y a aussi, nommés par l'Ecclésia sur proposition du Conseil, des fonctionnaires qui veillent au salaire des joueuses de flûte, à l'enlèvement des ordures, à l'honnêteté des marchés (tout ce qui est mis en vente doit être sans mélange et sans falsification, les prix doivent être justifiés)

Les fonctionnaires de police : Onze fonctionnaires s'occupent des prisons « Les voleurs, les voleurs d'hommes libres (*ceux qui vendent comme esclaves des hommes libres*), les voleurs d'effets, arrêtés en flagrant délit, sont mis à mort par les soins des Onze s'ils avouent. Si le prévenu conteste, les Onze introduisent l'affaire devant le tribunal; acquitté, ils le remettent en liberté; condamné, ils le font exécuter.

Les fonctionnaires de justice : Cinq Introduteurs sont chargés d'introduire en justice les affaires qui doivent être jugées dans le délai d'un mois (surtout des affaires financières). Quarante citoyens (quatre par tribu) sont chargés des petits litiges : « Ils jugent souverainement jusqu'à dix drachmes; les affaires évaluées au-dessus de ce chiffre, ils les remettent aux arbitres publics (diétètes). Ces arbitres essaient de concilier les deux parties; s'ils n'y parviennent pas, l'affaire est introduite devant un tribunal composé de 201 membres si le préjudice est au-dessous de mille drachmes, de 401 s'il est au-dessus. Sont arbitres publics les citoyens qui ont atteint leur soixantième année.

¹⁰⁰ Ibid., chap.44, 4, p.48

Les fonctionnaires pour la religion : Dix commissaires pour les sacrifices sont désignés par tirage au sort.

Tous les fonctionnaires, dès leur nomination, sont soumis à un examen devant le tribunal.

Les archontes.

L'archontat est la plus ancienne fonction gouvernementale à Athènes; l'« archos » c'est celui qui conduit, qui commande. A l'époque d'Aristote, il y a neuf archontes: l'archonte proprement dit, qui préside à la justice, le roi, le polémarque (responsable des armées, sorte de ministre de la guerre), et les six thesmothètes, responsables de la législation, assistés d'un secrétaire. Outre l'examen devant le tribunal, les archontes, aussitôt désignés, sont soumis à un examen devant le Conseil des Cinq Cents. « Dans l'examen, on pose d'abord cette question: Quel est ton père, et de quel dème? Quel est le père de ton père? Quelle est ta mère? Quel est le père de ta mère, et de quel dème? On lui demande après cela s'il participe à un culte d'Apollon Patroos et de Zeus Herkeios et où sont ces sanctuaires; puis s'il possède des tombeaux de famille et où ils sont; ensuite s'il se comporte bien envers ses parents; s'il paye ses contributions; s'il a fait des campagnes militaires ».¹⁰¹ Puis est fait appel à témoin s'il se présente un accusateur, il y a procès, délibération et vote, à mains levées au Conseil, par scrutin au tribunal. S'ils sont acceptés, les archontes prêtent serment et entrent en fonction.

L'archonte-roi présidait à toute la vie religieuse de la Cité, en particulier lors des grandes fêtes en l'honneur des dieux protecteurs d'Athènes. Il connaissait de toutes les actions ayant un caractère religieux, y compris des procès de meurtre. L'archonte-polémarque présidait le tribunal devant lequel étaient portées les accusations concernant des étrangers ou des métèques. L'archonte-juge donnait son nom à l'année, présidait certaines cérémonies religieuses, et détenait des pouvoirs judiciaires qui allaient d'ailleurs s'affaiblissant avec la montée des compétences des tribunaux populaires. Les six autres archontes (thesmothètes, responsables de la législation) étaient chargés chaque année de procéder à un examen des lois ; afin de vérifier s'il n'y avait pas de contradiction ou si une loi abrogée n'était pas encore en vigueur en fait. Les archontes avaient encore du prestige, mais leur pouvoir était limité.

Les tribunaux

Les Athéniens ignoraient ce que nous appelons la séparation des pouvoirs; chez eux, le pouvoir judiciaire était étroitement dépendant des pouvoirs législatif et exécutif.

1) malgré une grande diminution de ses pouvoirs anciens, l'Aréopage restait un tribunal prestigieux. Composé de tous les anciens archontes, il jugeait les meurtres prémédités, les

¹⁰¹ Ibid., chap.55, 3, p.58

blessures faites avec l'intention de donner la mort, les tentatives d'incendie ou d'empoisonnement, et toutes les causes de caractère religieux.

2) le pouvoir judiciaire était en fait en grande partie aux mains de l'Héliée, tribunal populaire auquel tout Athénien âgé de plus de 30 ans et en pleine possession de ses droits civiques avait le droit d'appartenir. Chaque année, étaient tirés au sort 6.000 juges, à raison de 600 par tribu, chaque archonte et le secrétaire des thesmothèques procédant au tirage au sort, chacun dans sa tribu. Les compétences de l'Héliée relevaient autant du domaine politique que du domaine civil. Un tribunal ordinaire comprenait 501 membres; parfois, dans les grands procès, il y en avait davantage (jusqu'à 2000). C'est l'Héliée qui avait jugé Socrate

Les rétributions.

Dans une démocratie où tout citoyen, quelle que soit sa fortune, peut exercer des fonctions politiques absorbantes, il faut que ces fonctions soient rémunérées. Aristote cite: « à l'Ecclésia, une drachme pour les séances ordinaires, neuf oboles pour la séance principale; au Conseil, cinq oboles; les neuf archontes reçoivent chacun quatre oboles pour frais de nourriture et se chargent de nourrir leur héraut et leur joueur de flûte » :¹⁰²

1.b.4 - A la recherche de l'Etat idéal.

Il s'agit ici de déterminer la structure de l'Etat, il réalise le mieux l'essence de la Cité, qui est de permettre l'épanouissement de chacun dans l'ordre.

a) Première problématique: définitions de la Cité et du citoyen

Pour trouver la Cité idéale, il faut d'abord savoir ce que c'est qu'une Cité. Aristote propose: « la Cité, c'est une collectivité de citoyens ».¹⁰³ Mais qu'est-ce qu'un citoyen? Aristote arrive à cette définition: « la citoyenneté est une magistrature à durée illimitée ». ¹⁰⁴ Cela implique que le citoyen participe à la gestion des affaires publiques; mais cette participation est différente selon les constitutions des Cités. On s'arrête enfin à la formule suivante: « quiconque a la possibilité de participer au pouvoir délibératif et judiciaire, nous disons qu'il est citoyen de la cité, et nous appelons cité la collectivité des individus de ce genre pour vivre en autarcie ». ¹⁰⁵ Mais cette possibilité de gérer la Cité diffère avec les Constitutions; on dira donc que ce qui fait qu'il y a et citoyenneté et Cité, c'est la constitution.

¹⁰² Ibid., chap.41, 2, p.65

¹⁰³ Aristote, Politique, 1, 3, chap.1, 2, Editions Les Belles Lettres, Paris, 1971, p.52

¹⁰⁴ Ibid., chap.1, 7, p.53

¹⁰⁵ Ibid., chap.2, 12, p.54

La Constitution est la forme qui, unissant d'une certaine façon les individus, en fait des citoyens.

b) *Deuxième problématique: qu'est-ce qui fait la perfection d'une Cité ?*

Sans le dire explicitement, Aristote se sépare ici de Platon, pour qui la perfection d'une Cité est identique à la perfection de l'individu: c'est la vertu. Dans la *République*, Platon fait une analogie entre l'âme et la Cité. Il pose ici, le problème de l'identité entre morale sociale et morale individuelle : « *Les citoyens ont beau être dissemblables entre eux, leur tâche, c'est le salut de la communauté; or, la communauté, ici, c'est le régime politique; la perfection du citoyen est donc nécessairement en rapport avec le régime. Par suite, s'il y a plusieurs formes de régime politique, il ne peut y avoir pour le bon citoyen une seule et unique vertu, la vertu parfaite. Or, l'homme de bien, disons-nous, c'est une seule et unique vertu qui le définit: la vertu parfaite* ». ¹⁰⁶ Je comprends ainsi: un bon citoyen est celui qui remplit tous les devoirs afférents à sa condition; or, ces devoirs sont définis par la constitution de la cité, ils sont différents selon les constitutions, et différents selon la condition du citoyen dans la Cité; la vertu morale, au contraire, est la même pour tous, et elle est une quel que soit son domaine de manifestation: on ne saurait dire de quelqu'un qui est tempérant, mais injuste, qu'il est vertueux. En somme, pour Aristote (mais ce n'est pas peut-être chez lui très explicité) l'appartenance à la Cité reste assez extérieure à l'individu ; ce sont des fonctions à remplir, et il faut le faire bien, mais cela n'intéresse pas très profondément l'essentiel de l'âme.

Quelles sont donc les vertus (c'est-à-dire les excellences des fonctions) du bon citoyen? Si le citoyen est gouvernant, il doit posséder une vertu qui est en politique analogue à ce qu'elle est sur le plan moral: la prudence (phronésis), celle-ci étant la faculté de diriger son action de façon éclairée et réfléchie, sans prendre de risques inconsidérés, et en osant cependant en prendre quand il le faut : « *La prudence aristotélicienne représente la chance et le risque de l'action humaine. Elle est le premier et le dernier mot de cet humanisme tragique qui invite l'homme à vouloir tout le possible, mais seulement le possible, et à laisser le reste aux dieux* ».

¹⁰⁷ L'excellence du gouvernant consiste aussi à savoir commander et celle du gouverné à savoir obéir, mais ne savent vraiment commander que ceux qui ont appris à obéir; c'est un art difficile pour des hommes libres que de commander et d'obéir; c'est la vertu du bon citoyen.

¹⁰⁶ Ibid., chap.4, 3, p.59

¹⁰⁷ Aubenque, La prudence chez Aristote, PUF., 1976, p.177

La perfection d'une Cité dépend donc en général de la prudence du gouvernant, d'une part, et, d'autre part, de l'aptitude à commander des chefs et de l'aptitude à obéir des subordonnés. Ce qui est commandé dépend des différentes constitutions.

c) Troisième problématique: les différentes constitutions.

« Une Constitution est l'organisation des diverses magistratures d'une cité, et spécialement de celle qui renferme le pouvoir souverain ». ¹⁰⁸ La constitution définit les conditions de l'exercice de l'autorité dans la Cité. Cette autorité, au contraire de l'autorité du maître sur l'esclave (qui s'exerce dans l'intérêt du maître) doit s'exercer dans l'intérêt général, comme l'autorité familiale. Car la fin de la Cité, c'est, pour ses membres, non seulement de vivre, mais de « bien vivre »; la Cité, c'est « une communauté d'hommes libres ». ¹⁰⁹ Les constitutions normales sont celles qui ont comme but l'intérêt général; les constitutions déviantes ont pour but l'intérêt de quelques-uns seulement. On appelle royauté la monarchie qui a en vue l'intérêt général, et aristocratie le gouvernement d'un petit nombre en vue de ce même intérêt; la politie est le gouvernement de la masse pour l'intérêt de tous; ce dernier gouvernement, selon Aristote, est rare, car « dès qu'il s'agit d'un grand nombre, il est bien difficile de viser à la perfection en toute sorte de vertu, sinon tout au plus en vertu guerrière; c'est bien pourquoi dans cette constitution l'autorité suprême est aux mains de la classe combattante » (Aristote a sans doute à l'esprit les régimes où, comme à Athènes, le pouvoir est entre les mains d'une classe moyenne suffisamment fortunée pour s'offrir un armement d'hoplite). ¹¹⁰ Et reconnaissons de ce point de vue qu'Aristote est pour le gouvernement de la classe moyenne. Déviations: la tyrannie (le tyran gouverne uniquement dans son intérêt); l'oligarchie (gouvernement dans l'intérêt des riches), la démocratie (gouvernement de la majorité populaire uniquement dans son intérêt).

d) Quatrième problématique: la justice dans les différentes constitutions; l'amitié, correctif des divergences.

Chacun de ces régimes a sa pratique particulière de la justice. Il n'y a véritablement Cité que s'il y a volonté commune de bien vivre ensemble, ce qui implique l'amitié mutuelle : « C'est pourquoi ceux qui contribuent le plus à former une telle communauté ont dans la cité une plus large part que ceux qui, égaux ou supérieurs par la liberté et par la naissance, leur

¹⁰⁸ Aristote, Politique, 1, 3, chap.6, 1, p.64

¹⁰⁹ Ibid., 1, 3, chap.6, 11, p.67

¹¹⁰ Ibid., 1, 3, chap., 7, 4, p.68

sont cependant inférieurs pour la vertu propre à la cité et que ceux qui, les dépassant par la richesse, sont dépassés par eux en vertu ».¹¹¹ Il est dit aussi dans *l'Éthique à Nicomaque* que « l'amitié semble être le lien des cités et attirer le soin des législateurs, plus même que la justice ». ¹¹² L'amitié revêt diverses formes selon les constitutions. Celle qui unit le roi à ses sujets montre un degré éminent de bienfaisance: il leur fait du bien ; comme le berger pour ses brebis. (*Aristote rapproche l'amitié du roi pour ses sujets de celle du père pour ses enfants*). L'amitié du mari pour sa femme est celle qu'on trouve dans le gouvernement aristocratique. L'amitié entre frères ressemble à celle qui unit les compagnons; on se trouve sur un pied d'égalité. De même, dans la politie : les citoyens entendent être égaux et en même temps se faire distinguer par leurs qualités.¹¹³ C'est l'amitié qui permet qu'une Cité puisse vivre alors qu'on se fait de la justice des conceptions diverses: (respect de la propriété légitime ou égalité des fortunes).

L'exigence de justice pose le problème général de la participation au pouvoir politique. On peut penser que la justice serait de remettre ce pouvoir aux plus compétents et aux plus vertueux, donc à une aristocratie. Mais Aristote, qui sait qu'on n'est jamais complètement compétent, ni complètement vertueux, estime que « la majorité, dont chaque membre n'est pas un homme vertueux, peut être meilleure que cette élite, non point individuellement, mais collectivement ».¹¹⁴ Car on peut arriver à des décisions heureuses par la confrontation de multiples arguments. Ce n'est pourtant pas toujours le cas; et l'on voit que la sympathie d'Aristote pour la démocratie est toute relative. La démocratie n'est que le moins mauvais des mauvais gouvernements; si « la participation (de la masse) aux magistratures les plus hautes n'est pas sans danger », en revanche, « le refus de toute accession et de toute participation au pouvoir est chose redoutable, car toute cité où les gens exclus des honneurs et les miséreux sont nombreux est inévitablement pleine d'ennemis ».¹¹⁵ Aussi ne doit-on pas écarter totalement la masse du pouvoir politique.

La justice implique qu'il soit donné à chacun selon sa valeur. Mais quel est le critère de la « valeur »? Il peut arriver que, pour la cité, l'impératif de « vivre » s'oppose à celui de « bien vivre »: un individu supérieur peut être involontairement cause de troubles; ce qui amène Aristote à poser le problème de l'ostracisme (bannissement d'individus jugés dangereux pour la paix publique). Pour de tels individus « il n'y a pas de loi: ils sont eux-mêmes la loi ». ¹¹⁶

¹¹¹ Ibid., 1, 3, chap. 9, 15, p. 73

¹¹² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1, 8, chap. 1, 4

¹¹³ Ibid., 1, 8, chap. 11, 14, 5

¹¹⁴ Ibid., 1, 3, chap. 11, 4, p. 75

¹¹⁵ Ibid., 1, 3, chap. 11, 7, p. 76

¹¹⁶ Ibid., 1, 3, chap. 13, 14, p. 84

Aristote admet que l'ostracisme peut parfois se justifier dans les sociétés imparfaites actuelles; mais, s'il s'agit d'un homme d'une vertu éminente, dans la société idéale, « *le seul parti... c'est d'obéir tous à un tel homme, de bonne grâce; et ainsi, des hommes comme lui seront perpétuellement rois dans leurs cités* ». ¹¹⁷ Ce qui fait une certaine transition vers l'étude de la royauté.

1.b.5 - **Les « bons » gouvernements et leurs perversions**

L'enseignement d'Aristote relatif au bon gouvernement procède par induction; à partir d'observations portant sur les régimes politiques, on dégage des essences, des paradigmes plus ou moins réalisés ou réalisables, et qui permettent de comprendre les différentes constitutions, qui en sont des « perversions ». Trois paradigmes essentiels: la royauté, l'aristocratie, la « politie ».

a) la royauté

Aristote distingue plusieurs espèces de royautés: « *la première, celle des temps anciens; elle s'exerçait avec le consentement général, mais se limitait à des domaines bien définis (d'abord générale, l'autorité royale s'est peu à peu réduite, jusqu'à se limiter à la fin au commandement des armées dans la guerre); la deuxième, celle des barbares: c'est, par droit d'hérédité, un pouvoir despotique fondé sur la loi (les barbares sont, pour Aristote, des esclaves par nature); la troisième, c'est une tyrannie élective (ce sont en somme des dictateurs, auxquels on a donné les pleins pouvoirs); la quatrième est la royauté laconienne: (les rois sont des généraux en chef à vie)* ». ¹¹⁸ Mais il en considère une quatrième, qui n'est pas à proprement parler une institution politique, puisqu'il ne s'agit pas de gouverner la cité, mais la famille, la maison; mais c'est une royauté parce qu'un seul homme y a autorité sur tout. Considérant cette dernière espèce comme l'essence de la royauté, Aristote interroge: « *Est-il utile ou nuisible qu'un seul homme décide souverainement de tout?* ». ¹¹⁹ De façon purement théorique, et dans l'absolu, cela donne sous une autre forme: « *Est-il plus avantageux d'être gouverné par le meilleur homme ou par les meilleures lois* ». C'est la reprise de la problématique du Politique de Platon, où le politique se sert de la loi, mais de manière souple. ¹²⁰ Contre la loi: son caractère général, alors qu'il n'y a que des cas particuliers; contre

¹¹⁷ Ibid., 1, 3, chap.13, 25, p.86

¹¹⁸ Ibid.1,3, chap.14,14,p.89

¹¹⁹ Ibid.,1,3, chap.15,3,p.90

¹²⁰ Ibid.1,3, chap.15,5,p.91

le gouvernement personnel: la passion « n'existe pas dans la loi, alors que toute âme humaine la possède inévitablement ». Le gouvernement d'un corps de citoyens (aristocratie ou politie) serait plutôt préférable au gouvernement d'un seul, car une assemblée est plus difficile à corrompre qu'un individu.

L'observation historique montre qu'on est passé de la royauté à l'aristocratie, à partir du moment où il y eut nombre d'hommes au moins égaux en « vertu » (c'est-à-dire en « valeur ») au roi et qui supportaient difficilement leur condition subalterne. Quel que soit le régime politique, il faut qu'il y ait des lois, et qu'elles soient respectées: « *exiger que règne la loi, c'est exiger que Dieu et la raison règnent seuls; exiger au contraire le règne d'un homme, c'est ajouter aussi celui d'une bête, car le désir aveugle est comme une bête, et l'emportement de la passion bouleverse les gouvernants, même s'ils sont les meilleurs des hommes* ». ¹²¹ Aussi bien, la royauté, sans les lois, peut dégénérer en tyrannie, qui est le pire des régimes, le règne de l'irrationnel.

Mais Aristote nuance cette critique du gouvernement personnel. Car il n'y a pas pour lui de régime idéal dans l'absolu. « *Telle collectivité est naturellement destinée à un gouvernement despotique, telle autre à un gouvernement royal, telle autre à un gouvernement constitutionnel (politie), et cela est juste et avantageux pour elles ; mais le pouvoir tyrannique n'est pas conforme à la nature* ». ¹²² Il y a des peuples faits pour la monarchie (ceux qui aiment avoir un « père » qui s'occupe de ses enfants); d'autres faits pour l'aristocratie (des peuples ayant une élite de grande valeur) d'autres faits pour la « politie » (ceux où la multitude a un tempérament guerrier et qui est pourtant capable de compter des hommes de mérite)

Pourtant, lorsque se rencontre un homme exceptionnel par les talents et par la vertu, « le seul parti est qu'on obéisse à cet homme, et qu'il exerce l'autorité suprême, non pas à son tour, mais perpétuellement. Ce qui semblerait indiquer une préférence pour la monarchie. Mais cet homme exceptionnel existe-t-il? A son défaut, on cherchera une constitution non monarchique, c'est-à-dire aristocratique, ou une « politie ».

b) l'aristocratie.

Dans son essence, l'aristocratie c'est « *le gouvernement formé des gens absolument les meilleurs par leur vertu... là seulement il y a identité absolue entre homme de bien et bon citoyen, tandis que dans les autres régimes les bons citoyens ne sont bons que par rapport à*

¹²¹ Ibid., 1, 3, chap.16, 5, p.95-96

¹²² Ibid., 1, 3, chap.17, p.98 « Aristote n'identifie pas « pouvoir despotique » et « pouvoir tyrannique ». Le pouvoir despotique est le pouvoir d'un maître sur ses esclaves ; il est arbitraire, mais n'est pas forcément, il ne doit d'ailleurs pas être, irrationnel, arbitraire. Le pouvoir du tyran est irrationnel et arbitraire ».

leur constitution »¹²³ Aristote semble bien penser que ce régime idéal est purement idéal. Pourtant, certaines constitutions concrètes veulent s'en approcher. C'est le cas de Sparte et de Carthage, où l'élément principal pour attribuer les magistratures est la vertu. Mais la plupart des régimes qui se prétendent aristocratiques sont des oligarchies: la richesse compte plus que la vertu.

Pour Aristote, une dichotomie habite toute cité: celle entre riches et pauvres. Une première forme d'oligarchie est celle où l'accès aux magistratures et même à l'état de citoyen dépend du revenu que l'on possède; un tel régime pourra se nommer lui-même aristocratie (gouvernement de meilleurs); en fait, il sera le gouvernement des riches; Cela s'aggrave lorsque les magistrats sont choisis dans un groupe déterminé parmi les censitaires, et le pire arrive quand les charges ainsi pourvues deviennent héréditaires. Ainsi on a le degré suprême de l'oligarchie, « le pendant de la tyrannie parmi les oligarchies »¹²⁴

c) la politie.

Un troisième bon régime est celui qu'Aristote appelle « politie », et qui est un mélange d'oligarchie et de démocratie. A vrai dire, on a parfois l'impression que le philosophe différencie mal « politie » et un certain type de démocratie. Mais cela s'explique sans doute parce que le mot même de « démocratie » pouvait paraître inapproprié pour l'observation politique. Toute cité possède des gouvernants et des gouvernés, qui sont différents, même si les gouvernés actuels peuvent être demain les gouvernants; l'idée de l'identité entre gouvernants et gouvernés (gouvernement du peuple par le peuple) est contraire à l'observation positive.

La politie est un perpétuel compromis entre pauvres et riches pour le gouvernement. Ainsi, « dans les oligarchies, on impose une amende aux riches s'ils ne jugent pas, mais les pauvres ne reçoivent aucune indemnité; dans les démocraties, au contraire, il y a une indemnité pour les pauvres, mais aucune amende pour les riches; prendre ces deux dispositions à la fois, c'est une solution commune et intermédiaire entre les deux législations, et, par là même, caractéristique d'une politie ».¹²⁵ Autre mesure caractéristique de la politie: la fixation d'un cens ni trop haut (ce serait une oligarchie) ni trop bas (ce serait une démocratie): la politie est le régime qui s'appuie sur la classe moyenne, composée à Athènes de gens capables de se payer un armement d'hoplite et donc de défendre la Cité. En démocratie, les magistratures sont pourvues par tirage au sort, en oligarchie par élection censitaire; en politie elles seront pourvues par élection non censitaire: « Le critère d'un bon mélange de démocratie et

¹²³ Ibid., 1, 4, chap.7, 2, p.161-162

¹²⁴ Ibid.1, 4, chap.4, p.158

¹²⁵ Ibid.1,4,chap.9,23,p.165

d'oligarchie, c'est de pouvoir appeler un même régime à la fois une démocratie et une oligarchie »; ¹²⁶ on a atteint ainsi le « *juste milieu* »; à ce niveau, le maintien de la constitution ne résulte pas de la continuité de la force oppressive de la partie majoritaire, mais le régime continue « *parce qu'aucune fraction de la cité ne voudrait à aucun prix d'une autre constitution* ». ¹²⁷ La politie devient démocratie avec la disparition du cens; alors c'est la majorité des pauvres qui a le pouvoir, mais dans le respect de la loi; si l'on ne se soucie plus de la loi, alors la démocratie devient tyrannie de la majorité pauvre. Influencé par des démagogues qui lui enseignent le mépris de la loi, « le peuple devient un monarque, être unique bien que composé d'une multitude... un peuple de ce genre, en monarque qu'il est, cherche à régner seul, et une démocratie de ce genre correspond à la tyrannie parmi les monarchies ». ¹²⁸ Tyrannie du peuple aussi détestable que la tyrannie d'un seul.

C'est finalement la politie qui a la préférence d'Aristote; le pouvoir y respecte le « juste milieu », et cela parce qu'il est exercé par les gens du juste milieu, par la classe moyenne. Dans le cas d'une aisance modérée, « *obéir à la raison est alors très facile; au contraire, l'excès de beauté, de force, de noblesse ou de richesse ou bien, à l'opposé, l'excès de pauvreté ou de faiblesse ou une trop grande indignité, rend difficile la soumission à la raison: dans un cas apparaissent les ambitieux démesurés et plutôt les grands criminels; dans l'autre les malfaiteurs et surtout les petits délinquants. Les crimes et délits se commettent soit par démesure, soit par malfaisance.* ». ¹²⁹ La classe moyenne est la plus raisonnable, la plus respectueuse de la loi. C'est lorsque la classe moyenne est au pouvoir que l'Etat est le mieux gouverné.

Mais la classe est composée de gens pas trop riches et de gens pas trop pauvres; cela va bien lorsqu'ils s'accordent; mais tout se gâte lorsque les « pas trop riches » rejoignant les « trop riches » les « riches » vont s'efforcer, par des artifices juridiques, d'enlever tout pouvoir aux pauvres, par exemple en sanctionnant d'une forte amende les absences des riches aux instances délibérantes, et en ne donnant aucune indemnité aux pauvres pour leur présence à ces mêmes instances: alors les riches seront nombreux à délibérer et les pauvres au contraire rares: il ne faut pas perdre sa journée de travail! On aura alors une véritable oligarchie. Au contraire, si les « pas trop pauvres » rejoignent les « trop pauvres » il sera décidé, par exemple, de ne pas sanctionner les absences des riches et de donner un bon salaire aux pauvres pour leur présence aux assemblées délibérantes: les pauvres seront alors majoritaires aux délibérations; et la politie deviendra une démocratie. Ainsi, Aristote constate dans la cité une véritable lutte

¹²⁶ Ibid., 1, 4, chap., 9, 6, p.166

¹²⁷ Ibid., 1, 4, chap. 9, 10, p.167

¹²⁸ Ibid., 1, 4, chap. 4, 27, p.157

¹²⁹ Ibid., 1, 4, chap. 11, 4, p.169

des classes qui peut être surmontée par le pouvoir donné à la classe moyenne, laquelle gouvernera paisiblement si elle le fait en respectant, fût-ce seulement à peu près, la justice, car « *les pauvres, même sans participer aux honneurs, ne demandent pas mieux que de se tenir tranquilles, à condition qu'on ne leur fasse pas violence et qu'on ne les prive d'aucun de leurs biens* ». ¹³⁰

La politique dans la Cité se divise en trois pouvoirs: *délibérer*, (pour décider des lois, mais aussi de la guerre et de la paix, des alliances, ...); *exécuter les décisions du pouvoir*, ce qui implique qu'il y ait des magistrats nommés; nommer par qui? Pour combien de temps, pris où? : *juger les citoyens* et les non-citoyens, ainsi que les non-magistrats: qui juge? Et quelles peines sont prévues? Les solutions varient avec les constitutions, allant de la démocratie extrême, où le peuple réuni décide et juge de tout, où les magistrats sont désignés par tirage au sort (régime abhorré par Aristote), à l'oligarchie extrême, où seuls décident les citoyens payant le cens, où l'on choisit les magistrats toujours dans une certaine classe. Aristote opte pour un « juste milieu »: le peuple (dans son esprit, la classe moyenne) décidera en dernière instance des choses essentielles, mais pas de tout, mais non de son adoption sans appel; qu'on renvoie alors cette proposition devant les magistrats. Et il y aura toujours une procédure d'appel.

Aristote ne se préoccupe pas tant de construire la Cité idéale que d'améliorer dans la mesure les cités existantes. Persuadé que les révolutions sont la pire des choses, il cherche les moyens par lesquels un régime politique, quel qu'il soit, peut durer. Ici, on est plus près de Machiavel que de Platon; la cohésion sociale est autant de l'ordre de l'imagination que de la réalité: « *La démocratie est née de ce que les gens égaux sur un point quelconque s'imaginent être absolument égaux: parce qu'ils sont tous pareillement libres, ils croient être absolument égaux; l'oligarchie, de son côté, est née de ce que les gens qui sont inégaux sur un seul point pensent être absolument inégaux: étant inégaux pour la richesse, ils pensent être absolument inégaux* ». ¹³¹ Un gouvernement intelligent tiendra compte des inégalités de fait, mais aussi de l'égalité, comme principe de gestion des pouvoirs lui permettant de tenir toujours compte des circonstances, entre l'oligarchie (inégalités) et la démocratie (égalité). Il ne faut pas donner tout le pouvoir à une foule incompétente et qui peut être manœuvrée par les pires démagogues; mais il ne faut pas laisser penser à cette foule que son sort est aux mains des seuls puissants: « *ce qui mène à la ruine les polities aussi bien que les aristocraties, c'est surtout la violation de la justice dans la constitution elle-même* ». ¹³²

¹³⁰ Ibid., 1, 4, chap. 13, 8, p. 42

¹³¹ Ibid., I, V, chap. 1, 3, p. 42

¹³² Ibid. 1, V, chap. 7, 5, p. 62

Quel que soit le régime (à part la tyrannie, qui n'a de loi que le bon plaisir du tyran), il faut respecter scrupuleusement la loi; la majorité ne doit pas accabler la minorité. On a finalement l'impression qu'Aristote pense que la manière dont on applique une constitution est plus importante que les dispositions de cette constitution. L'important, c'est que les gouvernants soient « vertueux », le mot « vertu » étant pris dans le sens étymologique d'*excellence*, aussi bien morale qu'intellectuelle. Aristote donne même au tyran des conseils pour garder son pouvoir; il est vrai que ces conseils, s'ils étaient appliqués, feraient du tyran un despote éclairé!¹³³ A condition de gouverner humainement et intelligemment, on peut s'accommoder des constitutions les plus variées, les conditions concrètes corrigeant parfois les vices inhérents aux lois. Ainsi, la démocratie terrienne peut être un excellent gouvernement: *« on peut établir une démocratie là où la masse vit de l'agriculture et de l'élevage du bétail. En raison de la modicité de ses ressources, (le peuple) n'a pas de loisir, et, par conséquent, ne peut se réunir fréquemment en assemblée... il éprouve plus de plaisir à travailler qu'à mener une vie de citoyen et exercer des magistratures, là où l'on ne retire pas grand profit des magistratures »*.¹³⁴ Par ce manque d'intérêt du peuple pour le gouvernement, s'introduit dans la démocratie une part d'oligarchie qui corrige ce que la démocratie a d'excessif.

Ainsi Aristote ne prétend-il pas connaître l'organisation sociale modèle, celle qui fabriquerait des gens vertueux, celle qui permettrait à chacun de s'épanouir totalement. Il s'agit simplement de rendre les hommes heureux. Mais l'on n'est pas heureux sans vertu: *« On ne saurait en effet dire parfaitement heureux celui qui n'a pas la moindre parcelle de courage, ni de tempérance, ni de justice, ni de sage prudence, mais qui a peur des mouches qui volent près de lui et ne recule devant aucune extrémité s'il lui prend envie de manger ou de boire; qui, pour un quart d'obole, fait périr ses plus chers amis, et qui, pareillement, dans ses pensées, déraisonne et se laisse berner comme un gosse ou comme un fou »*.¹³⁵

Pour être heureux, il faut être maître de soi, ne pas être tiré à hue et à dia par ses passions; et de même la cité heureuse est celle qui se garde de la violence et de l'appétit de conquête; de la soif irrationnelle de possession; qui garde la mesure, et dans ses dimensions, et dans son comportement. Aristote ne met pas de rupture entre vertu individuelle et vertu de la Cité; ce qui condamne implicitement la « raison d'Etat »; la cité heureuse est celle qui est bien gouvernée, dans la mesure et l'équilibre. Il y a une mesure pour toutes choses: *« un bateau long d'un empan ne sera pas du tout un bateau, et pas davantage s'il a deux stades... Il en va pareillement d'une Cité... si elle est formée de trop peu de gens, elle ne peut se suffire à elle-même ; si elle est au contraire formée de trop de gens, elle se suffira pour les besoins*

¹³³ Ibid.,1,V,chap.21-31

¹³⁴ Ibid.,1,VI,chap.4,2,p.120

¹³⁵ Ibid.,1,VII,1323a,p.58-59

*essentiels comme un peuple et non comme une Cité; qui sera le général commandant cette multitude par trop excessive? Ou qui en sera le héraut s'il n'est pas un stentor? ».*¹³⁶ Il y a nécessairement dans la Cité diversité de conditions. Pour qu'il y ait Cité, il faut des cultivateurs, des artisans, des guerriers, une classe riche, des prêtres, des juges. Dans la Cité bien organisée, le citoyen n'exerce pas de fonction vile; il n'est ni commerçant, ni artisan, ni cultivateur, car « *une vie de ce genre est dépourvue de noblesse et contraire à la vertu* » *puisque* « *il faut du loisir pour faire naître la vertu et pour exercer les activités politiques* ». ¹³⁷

Exercer les fonctions de citoyen, c'est, pour Aristote, une occupation qui à elle seule absorbe la vie d'un homme; si le citoyen n'est ni, bien entendu, esclave, ni travailleur manuel, ni commerçant, en revanche il peut être, à différentes époques de sa vie, guerrier, dirigeant politique, exercer une magistrature quelconque; il administre aussi, évidemment, ses biens. Car, à part le domaine public dont les revenus sont affectés au fonctionnement de la Cité (frais du culte, repas en commun, fonctionnaires), la propriété est privée, et seuls les citoyens sont propriétaires. La cité vit le plus possible en autarcie, et ne cherche pas à s'agrandir par la conquête; mais il lui faut penser à se défendre contre un agresseur éventuel; pour cela, « *une citadelle convient à une oligarchie et à une monarchie (peu de citoyens, donc renforcer la défensive), le plat pays à une démocratie (de nombreux citoyens capables de fournir une redoutable infanterie d'hoplites) un certain nombre de points fortifiés à une aristocratie* ». ¹ Aristote se préoccupe de la géographie de la ville, qui devra être à l'image de son organisation politique: au centre, une agora, mais « *où il ne devra y avoir aucun trafic de marchandises et où ne pénétrera ni ouvrier ni cultivateur, ni aucun individu de ce genre, sauf s'il y est convoqué par des magistrats* ». ² Cette image renforce chez Aristote le souci de faire promouvoir des valeurs aristocratiques, favorables à une bonne expression de la citoyenneté.

En mettant en valeur l'organisation politique, on a l'impression que pour Aristote, la forme du gouvernement compte moins que la vertu et la compétence des gouvernements, lesquelles, contrairement à Platon, sont indépendantes de la constitution de la Cité, (éloge du bon roi, de l'homme supérieur qu'il faut mettre à la tête de la Cité s'il est vraiment supérieur). Aristote procède à un examen minutieux des constitutions existantes. Il en vient à déceler de celles-ci les bons gouvernements et leurs perversions. Autant pour lui l'expérience permet d'améliorer les constitutions, autant l'importance d'avoir de bons gouvernants implique l'importance à donner à l'éducation à la citoyenneté.

¹³⁶ Ibid., VII1326a, p.71

¹³⁷ Ibid., 1, VII1328b, p.80

¹ Ibid. 1, VII 1330b, p.87

² Ibid.1, VII 1331a, p.90

2 - L'EDUCATION CHEZ ARISTOTE

2.a Préliminaires.

Au livre IV de la *Politique*, Aristote met au compte d'un changement radical de la stratégie guerrière les transformations en Grèce de la vie politique et de l'éducation: « *La première communauté politique qui se forma en Grèce après la royauté se composait de combattants et même originellement de cavaliers(car alors la force et la supériorité au combat résidaient dans la cavalerie; en effet, sans formation tactique, l'infanterie lourde ne sert à rien; or, chez les anciens, il n'y avait ni connaissances pratiques ni règles tactiques pour son emploi; toute la force résidait donc dans la cavalerie); mais avec la croissance des Etats et la force accrue de l'infanterie lourde grandit le nombre des membres du corps politique* »³; « *L'hoplite pris individuellement ne dispose malgré son armement lourd que de peu de force et, comme le dit Euripide « esclave de ses armes, si ses voisins de rang ne l'épaulent pas de leur vaillance, il meurt, trahi par la lâcheté des siens* »⁴. Aussi, « *l'ordre de bataille des armées, et, avec l'art de les disposer, la technique pour les faire mouvoir sur le terrain selon l'évolution du combat représentèrent-ils un grand progrès qui permit aux hoplites d'être encadrés et de se soutenir les uns les autres* »⁵.

Avant ces innovations, les combats ressemblaient à ceux que conte l'*Illiade*; des cavaliers montés sur des chars, en descendant au besoin, et qui s'affrontaient en combats singuliers; d'où une éthique guerrière individualiste glorifiant le héros, l'individu supérieur, idéal incarné par Achille; une morale chevaleresque, faite à la fois d'un immense amour de la vie et de la conviction, à l'inverse, qu'il y a quelque chose de plus noble que cette vie si précieuse, à quoi on la sacrifie aisément; ce que Marrou qualifie comme: « *une éthique de l'honneur* ». ⁶ La supériorité nouvelle de l'infanterie des hoplites sur la cavalerie transforma la mentalité guerrière, et la guerre tenait une place de premier ordre dans la vie et la pensée des Grecs; à l'idéal individualiste et chevaleresque de l'*Illiade* se substitua un idéal communautaire (on combat en troupes étroitement solidaires) et égalitaire (je dépends de mon voisin qui dépend de moi) ; et l'on s'achemine vers la démocratie dans une Cité qui domine l'individu et l'encadre, le forme. Et cependant, Homère reste l'éducateur des Grecs: être supérieur, posséder l'« excellence », c'est là l'idéal proposé dès l'apprentissage de la lecture (fait dans Homère).

³Aristote: *Politique*, l. 4, chap. 13, 10 éd. Belles-Lettres, 1971 p. 176-177.

⁴ Euripide: *Hercule furieux*, v. 190

⁵ Note de l'édition des Belles-lettres p. 321

⁶Henri Marrou: *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. Ed. du Seuil, 1948, p. 36

Marrou commente ainsi le mot « arêté »: « l'arêté », mot intraduisible qu'il est dérisoire de rendre par « vertu », à moins d'équiper ce plat vocable de tout ce que les contemporains de Machiavel mettaient dans leur « *virtu* ».

L'« arêté », c'est, de façon très générale, la valeur, au sens chevaleresque du mot, ce qui fait de l'homme un brave, un héros: « *il tomba en brave qu'il était* », formule sans cesse répétée pour saluer la mort du guerrier, la mort où s'accomplit vraiment sa destinée, dans le sacrifice suprême ». ⁷ Chez Aristote, profondément grec quoique macédonien d'origine, l'ancien idéal d'excellence individualiste et le nouvel idéal de perfection collective sont présents; sa conception de l'éducation vise à les faire coexister dans l'âme du citoyen.

2.b- L'éducation du citoyen

Pour Aristote, comme il n'y a pas de régime politique parfait, mais simplement des plus ou moins bons et des plus ou moins mauvais, toute éducation visera à permettre aux régimes politiques de se perpétuer, quitte à les améliorer si les dirigeants de ces régimes auront été bien éduqués : « *L'éducation doit s'adapter à chaque constitution; car le caractère particulier de chacun assure d'ordinaire la sauvegarde du régime, tout comme, dès le début, son établissement; ainsi le caractère démocratique maintient la démocratie, le caractère oligarchique l'oligarchie, et toujours le caractère le meilleur est cause du meilleur régime* ». ⁸ Comprendons: par l'éducation, est transmis un certain état d'esprit, une certaine manière de voir et d'apprécier le monde, qui caractérise le régime politique en cause, et qui, s'il demeure, sauvegarde le régime. Et Aristote n'aime pas les révolutions.

Quel que soit le régime, ce qui doit guider toute éducation, c'est: *former des gens heureux dans une cité heureuse*. Là-dessus, Aristote critique la thèse platonicienne pour laquelle le bonheur est avant tout dans la contemplation. Dans le bonheur, entrent aussi en ligne de compte les biens extérieurs et la santé, dont l'homme vertueux fait bon usage; mais il est vrai que la vertu est la condition fondamentale du vrai bonheur. Trois conditions de la vertu: la nature, l'habitude et la raison; l'éducation ne peut rien sur la nature, mais elle donne des habitudes et elle invite et enseigne à pratiquer la raison.

1) Aristote est d'accord avec Platon pour réclamer que l'éducation soit publique, et non pas « *une affaire privée, à la manière dont, à présent, chacun prend soin personnellement de*

⁷Ibid. 36

⁸Aristote: Politique, l. 8, Ed. Belles-Lettres 1989 p. 28

ses propres enfants et leur fournit en privé l'éducation qui lui plait »⁹. Car « il ne faut pas croire qu'un citoyen appartienne à lui-même; tous, au contraire, appartiennent à la Cité, car chacun est une partie de la Cité et le souci de chaque partie vise naturellement le souci du tout ». ¹⁰ Il n'y avait guère qu'à Sparte que l'éducation était collective; seule à Athènes l'éphébie était évidemment collective.

2) les futurs cadres et gouvernants doivent-ils être éduqués à part, comme le pensait Platon? Oui et non. Oui car il faudra bien leur donner une compétence; mais comme complément non, car ne peuvent vraiment commander que ceux qui ont appris à obéir, comme tout simple citoyen: « *Qui commandera bien doit d'abord être commandé* » ;¹¹ (mais ce n'est pas vrai dans un régime tyrannique, où la façon de commander est arbitraire). Même des tâches serviles, « *c'est un bonheur de les exécuter pour de jeunes hommes libres, s'il s'agit d'honneur ou de déshonneur* ». ¹² Comprendons: s'ils exécutent ces tâches uniquement pour savoir d'expérience en quoi elles consistent, et non par nécessité vitale. L'homme qu'il s'agit de former, ce n'est pas l'homme d'un métier ou d'une profession ; (Aristote note quelque part, sans s'attarder, qu'on fait des centres de formation pour les esclaves et les travailleurs manuels, afin de leur apprendre les techniques nécessaires), mais l'homme libre qui consacre sa vie au loisir et à la vie politique (et guerrière quand il le faut).

2.c - Les niveaux de l'éducation

2.c.1 - Conception et première éducation.

On se soucie du futur citoyen dès le mariage de ses géniteurs. On veille aussi à ce qu'il n'élève aucun enfant difforme.¹³ Et pour mieux éviter tous ces travers, on exige au préalable une limite du nombre d'enfants à procréer: la Cité ne doit pas dépasser le nombre d'habitants qu'il faut. La famille doit être solide: l'adultère est proscrit et puni de la dégradation civique (atimie).

Aristote se préoccupe de l'hygiène de la femme enceinte et des soins du premier âge, pendant lequel l'enfant est entièrement dépendant de sa famille. Alimentation: beaucoup de lait, mais peu de vin; il faut accoutumer les enfants au froid, le faire jouer, à condition que ces jeux ne soient ni indignes d'hommes libres, ni fatigants ni turbulents. Des magistrats, les

⁹ ibid p. 28

¹⁰ ibid p. 28-29

¹¹ Politique, I, 7, 1332b p. 96

¹² ibid

¹³ Ibid., 1335 b-1335

« inspecteurs de l'éducation » (pédonomes) indiqueront les contes et histoires à dire aux enfants; ne pas réprimer pleurs et cris : *« c'est en quelque sorte une gymnastique pour le corps »*.¹⁴ *L'enfant est très influençable par son milieu de vie; aussi doit-on veiller à la qualité morale de tout ce qu'il voit ou entend: il faut « rendre étrangères aux jeunes toutes choses viles, et surtout celles qui impliquent perversité ou malveillance »*.¹⁵

A 5 ans, commence l'éducation collective par l'apprentissage de la lecture et de l'écriture, puis de la grammaire. Aristote ne s'étend pas sur le sujet: cet apprentissage devait se faire sous la direction de maîtres salariés, et la condition de salarié était pour Aristote une condition inférieure; mais pas pour Aristote seulement. A en croire Xénophon: *« Tous les métiers de ce genre, nous les appelons vils, ainsi que les travaux salariés; ils rendent, en effet, l'esprit inapte au loisir et le dégradent. Et, même dans le domaine des sciences libérales, si, jusqu'à un certain point, il n'est pas indigne d'un homme libre de s'adonner à quelques-unes d'entre elles, s'y appliquer intensément jusqu'à la minutie expose aux inconvénients qu'on a dits »*.¹⁶ Le laconisme d'Aristote sur l'enseignement élémentaire, de sept ans à la puberté, laisse à penser qu'il est d'accord sur le contenu de cet enseignement tel qu'il était en fait: explication des poètes, rhétorique ; avec, peut-on croire, l'étude des sophismes, pour les réfuter: Aristote est loin de donner aux mathématiques l'importance que leur donnait Platon dans l'éducation.

2.c.2 - La gymnastique

On éduquera le corps par la gymnastique; Aristote insiste pour qu'il y ait toujours un gymnase sur l'agora. Mais la gymnastique ne doit pas être outrageusement prédominante, comme à Sparte, où l'on forme *« des brutes avec leurs exercices épuisants, sous prétexte que cela est plus utile pour former au courage »*.¹⁷ Le courage n'est pas toute la vertu: *« C'est l'honneur et non la sauvagerie qui doit tenir le premier rang, car ce n'est ni un loup ni non plus toute autre bête sauvage qui sera capable d'affronter « un beau risque », mais plutôt un homme valeureux »*.¹⁸ En quoi consistait la gymnastique chez les Grecs?

Dans l'Histoire de l'éducation dans l'antiquité, Marrou cite les épreuves suivantes; course à pied, saut en longueur (l'athlète sautait en tenant dans les mains des haltères de pierre ou de bronze pour renforcer le balancement des bras), lancement du disque (de 1 à 4 kilos), lancement du javelot, lutte; ces épreuves réunies étaient le pentathlon; on faisait de la boxe et le

¹⁴Ibid 1336 a p. 109

¹⁵ Ibid. 1336b p. 111

¹⁶Xénophon: Economique, IV, 2

¹⁷Aristote: Politique. VIII, chap.4, 1, p. 34

¹⁸ Ibid. VIII, chap. 4, 5 p. 35

pancrace, le sport le plus violent, combinaison de boxe et de lutte.¹⁹ Aristote estime que, jusqu'à la puberté, il convient de ne s'adonner qu'à des exercices faciles, et de proscrire tout excès, afin de ne pas gêner l'acquisition des connaissances; mais, après la puberté, quand les études sont moins contraignantes, *« alors il convient que des travaux fatigants, joints à un régime alimentaire imposé, occupent la période suivante; on ne doit pas, en effet, faire travailler intensément l'esprit et le corps en même temps... la fatigue du corps est un obstacle pour l'esprit, comme celle de l'esprit pour le corps »*.²⁰ Mais Aristote est tout à fait opposé à ce que l'on tire des revenus de ses performances en gymnastique; tout travail salarié est avilissant. Il aurait été un adversaire résolu du sport professionnel.

2.c.3 - La musique.

La musique vocale et instrumentale a occupé très tôt une place importante dans la culture grecque. Marrou cite d'Aristophane un passage où l'auteur comique parle de « ces enfants marchant en rangs serrés, neigeât-il dru comme farine », qu'on conduit non seulement chez le pédotribe (le maître du gymnase), « mais aussi chez le cithariste » (le maître de musique).²¹ Platon prônait l'éducation musicale, mais pas par n'importe quelle musique: *« l'homme sans éducation sera celui qui est en dehors de tout chœur, tandis qu'il y a lieu de tenir celui qui a de l'éducation pour un homme qui a comme il convient fait partie d'un chœur »*.²² C'est encore Platon qui, dans le *Protagoras* parle des maîtres de cithare qui *« font chanter des poèmes en s'accompagnant de la cithare et forcent ainsi le rythme et l'harmonie à devenir familiers aux enfants, afin de rendre ceux-ci plus civilisés, plus heureusement réglés dans leurs mouvements, plus heureusement équilibrés »*.²³ Aristote pense aussi que *« la musique oriente vers la vertu... dans la mesure où elle peut façonner le caractère d'une certaine manière, en habituant à pouvoir goûter de vraies joies »*.²⁴ La musique est, si l'on veut, un jeu, parce qu'écouter de la musique ne procure aucun matériel, mais apprendre la musique n'est pas un jeu; c'est un rude apprentissage, mais qui élève l'âme, parce qu'il tend à une fin vraiment désintéressée. La musique rend meilleur; Aristote cite les mélodies d'Olympios (personnage à moitié légendaire) qui rendent les âmes « enthousiastes »²⁵; la musique imitative produit dans l'âme des émotions analogues à ce qu'elle imite: *« C'est dans les rythmes et les mélodies*

¹⁹ Marrou: Histoire de l'éducation dans l'antiquité, p. 181-187 Seuil, 1948

²⁰ Aristote: Politique, I. VIII chap. 4, 9 p.35-36

²¹ Marrou: op.cit.p. 76

²² Platon: les Lois, I. II, 654 ab Pléiade, I p.674

²³ Platon: Protagoras, 326 ab Pléiade II p. 95

²⁴ Aristote: Politique, I.VIII chap. 5, 3 p. 36

²⁵ Ibid. I. VIII ; chap. 5, 16 p. 39

surtout qu'on trouve des imitations très proches de la nature réelle de la colère, de la douceur et aussi du courage et de la tempérance et de tous leurs contraires, et des autres qualités morales; à entendre de telles imitations, on change d'état d'âme »²⁶ Mais il faut choisir entre les œuvres musicales; dans les arts, ce sont les œuvres nobles qu'il faut apprécier: ainsi, en peinture, Polygnote plutôt que Pauson, un artiste sérieux plutôt qu'un farceur.

La musique est, de tous les arts, celle qui « imite » le plus les sentiments moraux: il est des rythmes mesurés, d'autres tendres, d'autres vulgaires ou nobles. Les enfants doivent apprendre la musique pour pouvoir l'apprécier profondément: s'il est bon d'écouter de la musique, celle-ci nous touchera plus profondément si nous sommes aussi capables de la jouer. Mais l'homme libre restera un musicien amateur: le musicien salarié est inévitable, mais sa profession est vile comme toute profession salariée. On commencera par donner une crèche aux bébés; mais on ne cherchera pas à devenir un virtuose. Aristote prend ici position dans une querelle qui divisait les mélomanes de son temps. Au IV^e siècle, des compositeurs « *introduisirent dans l'écriture musicale toute une série de raffinements concernant la structure harmonique aussi bien que le rythme, accompagnés de perfectionnements parallèles dans la facture des instruments* ». ²⁷

Aristote est résolument opposé à ces innovations. il faut écarter la tentation de la pure virtuosité: musique n'est pas gymnastique; elle n'est pas non plus un simple accompagnement agréable de nos activités, mais une élévation de l'âme; Aristote exhorte de ne pas se limiter, dans l'audition musicale, à « *ce charme commun de la musique, dont jouissent aussi bien certains animaux que même une foule d'esclaves et de jeunes enfants* ». ²⁸ Il y avait alors trois instruments de musique: la lyre, la cithare, l'aulos (un instrument à vent). Aristote condamne l'aulos comme moyen de formation: c'est un instrument de professionnel, qui est compliqué à apprendre et à jouer, et qui « *a une influence non pas moralisante, mais orgiastique, excitante; aussi faut-il le réserver pour ce genre d'occasion où le spectacle a un effet de purgation plutôt que d'instruction. Ajoutons que jouer de l'aulos empêche de se servir de la parole* ». ²⁹ L'aulos peut servir à assouvir dans l'irréel ses émotions, non à s'élever moralement. Aristote censure aussi la cithare, instrument de professionnel, trop compliqué. Reste donc seulement la lyre.

Aristote était très conservateur en matière musicale; son idéal finalement est l'amateur éclairé qui se joue à lui-même sur sa lyre des airs archaïques. Parmi les mélodies, on distingue les chants éthiques (moralisants), dynamiques (qui accompagnent la vie pratique), exaltants (enthousiastes). Pour l'éducation, on utilisera les modes les plus éthiques, pour les concerts

²⁶ Ibid I.VIII chap. 5, 18 p. 40

²⁷ Marrou: Histoire de l'éducation dans l'antiquité, p. 209

²⁸ Aristote: Politique, I. VIII chap. 6, 8 p. 44

²⁹ Ibid I. VIII chap.6, 9-10 p. 44

surtout les modes dynamiques et moralisants. Certains airs mettent l'âme hors d'elle-même, d'autres la restaurent dans la sérénité « *comme sous l'effet d'une cure médicale ou d'une purgation* ». ³⁰ Au théâtre, il faut distinguer le public cultivé et « *le public vulgaire, composé de travailleurs manuels, d'ouvriers salariés et de gens de la même espèce* ». ³¹ Pour ceux-ci, il faut des spectacles et des délassements, puisque « *leurs âmes ont été déviées de leur état naturel* ». ³² Il faut leur jouer des mélodies à leur portée, trop aiguës avec des nuances dissonantes. Pour l'éducation, on utilisera uniquement des mélodies éthiques: l'harmonie dorienne, mais non l'harmonie phrygienne, que recommande pourtant la République. Le mode dorien est le plus mesuré et a un caractère viril.

La République a tort d'exclure de l'éducation les modes les plus relâchés: ils peuvent s'accorder à l'âme. Pour Aristote, il faut retenir en éducation le juste milieu, le possible (ce qui est en rapport avec les possibilités de chaque âge) et le convenable (ce qui s'accorde à la situation du moment

2.c.4 - L'enseignement supérieur.

La Politique expose, et de façon assez fragmentaire, le régime souhaitable pour l'enseignement intermédiaire entre l'éducation donnée en famille, qui s'achève à cinq ou sept ans, et l'éphébie, qui commence à dix-huit ans. Ensuite, il existe un enseignement supérieur, dont Aristote ne parle pas; c'est pourtant un tel enseignement qu'il dispensait, avec ses collaborateurs, au Lycée; il s'adressait aux éphèbes et aux adultes plus âgés. Cet enseignement est absolument gratuit: façon muette de condamner l'enseignement des sophistes, qui se faisaient grassement payer. L'homme libre selon Aristote n'est pas esclave de l'argent. Quant au contenu de cet enseignement, le Stagirite n'en dit pas grand-chose. Mais il devait recouvrir tout l'éventail du savoir, et du savoir se faisant. Les cours faits aux élèves réguliers laissaient parfois la place à des conférences destinées à un public moins spécialisé.

Conclusion partielle.

S'il y a un héritage propre à la mentalité grecque, et qui peut nous inspirer dans notre recherche liée aux valeurs citoyennes à promouvoir, c'est bien celui se rapportant à la double exigence qui est la suivante : le désir de former et d'éduquer, et la recherche de la finalité liée à la pratique éducative.

³⁰ ibid, l. VIII chap. 7, 4 p.47

³¹ ibid l. VIII chap. 7, 6 p. 48

³² ibid, l. VIII chap. 7, 7, p. 48

Pour la première exigence, il est pris en compte dans l'éducation des jeunes gens, l'areté, c'est-à-dire l'excellence requise par la noblesse de sang, ou encore selon un terme bien connu des philosophes de l'époque, la vertu, c'est-à-dire la noblesse de l'âme. C'est bien mieux une compétence, qui doit permettre au jeune de jouer un rôle dans la cité. Les cités vont développer le même souci de former les futurs citoyens par les exercices du corps, et de l'esprit. C'est dire que l'areté peut faire l'objet d'un apprentissage, si le sujet qui l'apprend a des aptitudes naturelles et s'y exerce suffisamment. L'on comprend bien pourquoi chez Aristote, la vertu est définie comme un habitus, une disposition acquise à bien se comporter.

Quant à la seconde exigence, il y a la vocation au sens et à la finalité d'une vie en quête du meilleur. Préoccupés par la recherche de cette quête, les Anciens nous enseignent qu'il faut rester soi-même pour avoir accès à la vie véritable. Celle-ci est absence de violence. Aristote pense à propos qu'il y a là un travail d'éducation ; c'est à la cité de l'effectuer par la contrainte de ses lois et par la coercition. A cette question, Pierre Hadot développe l'argumentation suivante : *« c'est donc le rôle de l'homme politique et du législateur d'assurer la vertu de ses concitoyens, et ainsi leur bonheur, d'une part en organisant une cité où les citoyens pourront effectivement être éduqués de façon à devenir vertueux, d'autre part en assurant au sein de la cité la possibilité du loisir qui permettra aux philosophes d'accéder à la vie théorique. C'est pourquoi Aristote ne songe pas à fonder une morale individuelle sans rapport avec la cité... »*³³. C'est dire que pour faire aussi bien l'homme que le citoyen, les hommes politiques et les législateurs sont appelés à former eux-mêmes leur jugement. Grâce à cette formation, ils pourront *« légiférer de façon à donner aux citoyens la possibilité de pratiquer la vie vertueuse »*³⁴. C'est donc aux hommes politiques ainsi formés de transformer la cité et les hommes. Car, il s'agit non de vivre mieux, mais de vivre « meilleur », non de savoir l'essentiel, mais de chercher, par le dialogue, le meilleur et faire du Bien le centre de la pensée. C'est à ce niveau d'ailleurs que nous avons pu trouver un parallèle entre Platon et Aristote ; le premier veut transformer l'homme à partir de la contemplation du Bien ; l'autre se contente d'essayer de rendre l'homme heureux grâce à des réformes tirées de son expérience ; la contemplation est pour lui non un moyen pour l'homme de se dépasser, mais un bonheur qui, s'il est très noble, ne suffit pas pourtant à rendre complètement heureux. L'éducation doit-elle viser à transformer l'homme, ou, au contraire, à faire que l'homme vive le mieux possible, et le plus dignement possible, dans le monde difficile à transformer. Ce questionnement reste préoccupant. Et bien des philosophes de la modernité ont abondamment puisé à cette source.

³³ Pierre Hadot, Qu'est-ce que la philosophie antique ? Editions Gallimard, 1995, 461p. pp.142-143

³⁴ Ibid., p.143

DEUXIEME PARTIE :

POLITIQUE ET EDUCATION DANS LE MONDE MODERNE

« Tout d'abord, la différence entre l'Antiquité et la modernité prend une place significative. Opposition forgée par les Modernes, pour caractériser leur aspiration à une liberté individuelle exclusive des affaires de l'Etat, alors que, pour les Anciens, le lien politique est le lien social par excellence. « A partir du moment où non plus le groupe mais l'individu est conçu comme l'être réel, la hiérarchie disparaît et, avec elle, l'attribution immédiate de l'autorité à un agent du gouvernement. Il ne nous reste qu'une collection d'individus ». L'individualisme devient ainsi la grande affaire des Modernes, par opposition à l'holisme, qui conçoit l'Etat comme une totalité vivante, unité d'intégration de toutes les parties qui en sont les membres au sens organique du terme, donnant des raisons à leur existence, impliquant leur fidélité, leur dévouement et jusqu'au sacrifice de soi à la communauté politique.

L'individualisme, en revanche, revendique la jouissance individuelle, l'indépendance absolue de la vie privée, le droit de s'opposer à l'Etat.

Est-il pour autant impossible de regarder les Modernes du point de vue des Anciens ? »

Monique CASTILLO, La citoyenneté en question, Ellipses, Coll. Dirigée par Jean-Pierre Zarader, 2002, 62p. p.11

Introduction

En passant de Platon et Aristote à Rousseau, on franchit 2000 ans. Mais la temporalité de la culture défie la chronologie normale. Pour un homme cultivé du 18^{ème} siècle, Platon et Aristote sont des maîtres dont l'enseignement est toujours vivant. On lit dans l'*Emile*: « Voulez-vous prendre une idée de l'éducation publique? Lisez la République de Platon C'est le plus beau traité d'éducation qu'on ait jamais fait »³³ Tout au long du Moyen Age, on avait cherché laborieusement à retrouver la grande pensée gréco-latine; la puissante synthèse thomiste avait accommodé Aristote à la sauce chrétienne; la Renaissance avait redécouvert Platon, et s'était mise à son école; la grande littérature classique se plie aux règles d'Aristote, et l'on imite les tragiques grecs et les comiques latins. La *Politique* d'Aristote est toujours lue et considérée souvent comme un oracle. Pour l'élite intellectuelle de l'époque, qui supporte de plus en plus difficilement un pouvoir monarchique absolu qui pourtant se modère (mais c'est à ce stade qu'il devient le plus fragile), la République romaine, qui a chassé les Tarquins et conquis l'Italie grâce à la bravoure et au patriotisme de ses citoyens devient un modèle exaltant; les révolutionnaires de 89 se vivront eux-mêmes comme des sortes de réincarnations des vieux Romains; face à la corruption et au scepticisme de l'aristocratie, ils voudront être ce qu'auraient été les héros républicains de l'antiquité devant la décadence de la Rome impériale; dans le *Discours sur les sciences et les arts*, Rousseau y avait prélué: « O Fabricius³⁴ qu'eut pensé votre grande âme, si, pour votre malheur rappelé à la vie, vous eussiez vu la face pompeuse de cette Rome sauvée par votre bras et que votre nom respectable avait plus illustrée que toutes ses conquêtes? »³⁵ L'enfant Jean-Jacques, d'ailleurs, s'exaltait à la lecture de la *Vie des hommes illustres* de Plutarque.

Certes, le 18^{ème} siècle, et Rousseau, prendront beaucoup aux grands penseurs de l'antiquité. Cependant, 2000 ans ont passé, et le contexte a bien sûr profondément changé; il faut évidemment en tenir compte.

En premier lieu, la communauté politique dominante n'est plus la cité. Certes, les villes et principautés italiennes, et la République de Genève, où naquit Rousseau, peuvent rappeler, par leurs dimensions, Athènes ou Sparte; mais ce ne sont pas elles qui font l'histoire. Celle-ci, elle est faite par les grands royaumes, gouvernés au nom de Dieu (disent les rois) par des princes absolus: France, Espagne, ou par un roi dans le cadre défini par une Charte; l'Angleterre. La chrétienté a prononcé que tout pouvoir « légitime » vient de Dieu; la problématique concerne

³³Rousseau: *Emile*, p. 86 Flammarion. 1969

³⁴Fabricius était un Consul de la République romaine. Sénèque le présente comme un modèle de vertu et de patriotisme.

³⁵Rousseau: *Discours sur les sciences et les arts*, dans *Œuvres complètes*, Pléiade, t. III p. 14/ 1964

les conditions de la légitimité; il y a déjà beau temps que la papauté n'a plus la force ni le rayonnement nécessaires pour la définir. Pour Machiavel, pour Bodin, pour Hobbes, le pouvoir politique légitime est celui qui assure la sécurité des citoyens et la paix intérieure; Hobbes construit l'idée d'une sorte de « contrat » par lequel chacun abdique la totalité de ses droits en faveur d'un souverain qui donne à tous, en échange, la sécurité; la révolte contre ce souverain n'est légitime que si la sécurité n'est pas assurée: le contrat, en effet, n'est alors pas rempli.

En second lieu, le christianisme est devenu la religion dominante, et même quasi-exclusive, en Europe. Or, le souci premier de l'Eglise chrétienne n'est pas l'administration des êtres et des choses d'ici-bas, mais le salut éternel des âmes; l'éducation, dans la chrétienté, vise la sanctification avant la formation civique; l'éducation à la citoyenneté vient après l'éducation à la perfection individuelle. La Réforme a accentué encore cet individualisme, en proclamant le libre examen des textes sacrés par chaque croyant. Formation religieuse et formation civique ne sont pas unies, comme chez Platon et Aristote; il arrive même qu'elles s'opposent: saint Augustin demandait de distinguer nettement la Cité de Dieu de la Cité des hommes. Par ailleurs, en proclamant l'égalité fondamentale et la semblable dignité de tous les hommes devant Dieu, le christianisme a anéanti la justification aristotélicienne de l'esclavage. Certes, la chrétienté sera une société fortement hiérarchisée, mais il s'élèvera toujours des protestations pour contester cette hiérarchie au nom du christianisme même.

En troisième lieu, à la redécouverte de la culture antique se sont joints pendant et après la Renaissance l'essor scientifique, le développement du commerce et les grandes découvertes. On a découvert l'Amérique, on a fait le tour de la Terre, on imprime des livres, les manufactures se développent, le commerce prospère; surtout: la science gagne en évidence avec l'application des mathématiques à la physique, et en étendue avec la méthode expérimentale et Newton. L'*Encyclopédie* (à laquelle participera Rousseau) avec d'Alembert et Diderot popularisera cet immense espoir d'une transformation générale du monde par la science et la technique: c'est la conviction de la philosophie des Lumières. Du coup, l'idée chrétienne d'une perversion foncière de la nature humaine par le péché est abandonnée: comment pourrait être mauvaise une humanité capable de réaliser le paradis sur terre?

Surtout que la découverte de peuples dits « primitifs » va répandre la croyance au « bon sauvage ». Les Grecs méprisaient les Barbares; au contraire, dans le *Supplément au voyage de Bougainville*, Diderot est convaincu que la naïveté du sauvage recouvre une profonde sagesse, qui balaie les artifices et les contraintes absurdes d'une société compliquée et finalement perverse. Idée à laquelle se ralliera Rousseau, non d'ailleurs sans quelque nuance.

La culture du 18^{ème} siècle est ainsi habitée de contradictions qui font sa richesse: convaincue avec le christianisme de l'égalité en droit de tous les hommes et, par là, ennemie

d'une hiérarchie de droit (d'où l'hostilité à la monarchie absolue), mais refus de la notion chrétienne de péché, espérance profonde dans le progrès par la science et la technique, mais croyance en la bonté foncière de la nature humaine, lorsqu'elle n'est pas corrompue par les institutions sociales compliquées (surtout, d'ailleurs, religieuses). Ces contradictions seront accentuées chez Rousseau par les événements d'une vie mouvementée, et portées au maximum par la puissance de son génie.

Citoyen de Genève: Rousseau se proclamait « citoyen de Genève » et était fier de ce titre. Genève était, au début du 16^{ème} siècle, une ville d'un peu plus de 10000 habitants, fameuse par son commerce et en particulier ses foires; des marchands de la Suisse de langue allemande y apportent alors les idées nouvelles de la Réforme protestante professées par Luther et Zwingli; ces idées trouvent un accueil favorable parmi les bourgeois de Genève, si bien qu'en 1533 l'évêque catholique est obligé de s'enfuir; Calvin persécuté s'y réfugie de 1536 à 1539; il y revient en 1541 et y exerce jusqu'à sa mort, en 1564, un véritable magistère religieux et politique. Le seul maître inconditionnel, c'est la Parole de Dieu, telle qu'elle se manifeste à chaque croyant. Pas d'individu souverain; Genève est gouvernée par une Assemblée élue: le Petit Conseil, émanation des citoyens; la contrainte de la loi n'est pas extérieure au citoyen; c'est lui qui se l'impose par l'intermédiaire de ses délégués. Ce sera l'idéal du Contrat social : « une forme d'association... par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même »³⁶.

Certes, la réalité a peine à réaliser l'idéal et d'ailleurs le gouvernement de Genève en viendra, en 1762, à condamner l'Emile et le Contrat social, qui sont brûlés, et leur auteur décrété de prise de corps: il ne remettra plus les pieds dans sa ville natale. Mais il y aura appris l'horreur de toute autorité politique arbitraire.

Prolétaire enflammé et courtisan pique-assiette Rousseau est un prolétaire; son père était horloger; à 12 ans, il entre en apprentissage chez un greffier, ne s'y plaît pas; puis chez un graveur. Il quitte Genève, arrive à Annecy chez Mme de Warens qui héberge les huguenots voulant se convertir au catholicisme; il abjure le calvinisme: il faut bien manger! Le voilà laquais, mais Jean-Jacques est le génie à l'état pur: il apprend à une vitesse prodigieuse, il accumule des connaissances de tous ordres en furetant à droite et à gauche. Le voilà secrétaire, puis professeur de musique, interprète d'un faux archimandrite qui était un vrai escroc; puis employé au cadastre de Savoie. Durant les cinq années (1735-1740) qu'il passe aux Charmettes, chez Madame de Warens, qui lui ouvre à la fois sa bibliothèque et son lit, grâce à un travail acharné, il se met au niveau des érudits de son temps. On le trouve secrétaire de l'ambassadeur français à Venise; il quitte ces fonctions, s'étant fâché avec l'ambassadeur; le

³⁶Rousseau: Contrat social, dans Œuvres complètes, t. III Pléiade, 1964 p.160

voilà introduit chez un fermier général. Mais il reste en esprit homme du peuple, en 1745, il se lie avec une lingère: Thérèse Levasseur, qui sera la femme de sa vie. Il écrit un opéra, se lie avec Voltaire et Diderot. Il devient le « protégé » des grands, ou plutôt, chez les grands, le phénomène qu'on montre pour étonner les amis; mais il n'abandonne ni Thérèse ni la mère de celle-ci, qu'il traîne avec lui. Il rédige l'article « Musique » de l'Encyclopédie; la publication du *Discours sur les sciences et les arts* (1749) le rend célèbre. Il copie de la musique pour gagner sa vie, mais il est aussi hébergé par Madame d'Epinay à l'Ermitage, puis par le maréchal et madame de Luxembourg à Montmorency. Mais la condamnation de *l'Emile* par l'Eglise catholique et par le Conseil de Genève va le contraindre à une vie errante; il se brouille aussi bien avec le pouvoir qu'avec les « philosophes »: Voltaire, Diderot, d'Holbach; il se croit poursuivi par une nuée de persécuteurs, et cette croyance est sans doute en partie justifiée. Mais il trouve encore un grand seigneur: le marquis de Girardin, pour l'héberger et lui permettre de mourir en paix à Ermenonville, en 1778. Il aura été ainsi à la fois le dénonciateur impitoyable des injustices sociales, et le courtisan et même l'ami de ceux qui en bénéficiaient.

Un coupable au grand cœur. Au début des *Confessions*, Rousseau proclame la hardiesse et la nouveauté de son projet: « *Je dirai hautement: voilà ce que j'ai fait, ce que j'ai pensé, ce que je fus. J'ai dit le bien et le mal avec la même franchise. Je n'ai rien tu de mauvais, je n'ai rien ajouté de bon* »³⁷ Et, en effet, Rousseau avoue les petits larcins, l'onanisme, l'exhibitionnisme³⁸, les escroqueries minables (entre autres: se faire passer pour professeur de musique), et ce qui lui donne le plus de remords: avoir faussement accusé Marion d'un vol de ruban, alors qu'il était lui-même l'auteur du larcin:³⁹ Il avait d'abord nié les faits lorsque Voltaire, dans un libellé anonyme, avait révélé qu'il avait abandonné ses cinq enfants et les avait mis aux Enfants trouvés; dans les *Confessions*, il avoue, mais tente de se justifier, ou du moins de s'excuser: « *En les destinant à devenir ouvriers et paysans plutôt qu'aventuriers et coureurs de fortune, je crus faire un acte de citoyen et de père, et je me regardai comme un membre de la République de Platon* ». Mais il ajoute: « *Plus d'une fois depuis lors, les regrets de mon cœur m'ont appris que je m'étais trompé* »⁴⁰

Mais, dans *l'Emile* il est plus dur avec lui-même: « *Celui qui ne peut remplir les devoirs de père n'a point droit de le devenir. Il n'y a ni pauvreté, ni travaux, ni respect humain qui le dispensent de nourrir ses enfants et de les élever lui-même.... Je prédis à quiconque a des entrailles et néglige de si saints devoirs qu'il versera toujours sur sa faute des larmes amères*

³⁷Rousseau: *Confessions*, dans *Œuvres complètes*, t. I, p. 5

³⁸ *ibid* p. 89

³⁹ *Ibid.* p.84-85

⁴⁰ *ibid* p.357

et n'en sera jamais consolé »⁴¹ Rousseau a en fait été fasciné par lui-même, par son propre mystère intérieur: comment peut-on être à la fois celui qui s'enthousiasme à la lecture du récit des actes vertueux, comment peut-on être ami fidèle, cœur généreux, révolté par les injustices - et en même temps chapardeur, lâche, menteur, vicieux ? Sans vouloir s'excuser, il cherche à expliquer son odieuse conduite dans l'affaire du ruban volé: « *Je craignais peu la punition, je ne craignais que la honte; mais je la craignais plus que la mort, plus que le crime, plus que tout au monde. J'aurais voulu m'enfoncer, m'étouffer dans le centre de la terre; l'invincible honte l'emporta sur tout, la honte fit mon impudence, et plus je devenais criminel, plus l'effroi d'en convenir me rendait intrépide. Je ne voyais que l'horreur d'être reconnu, déclaré publiquement, moi présent, voleur, menteur, calomniateur* ». ⁴²Le responsable est là: c'est un état social où les hommes vivent imperméables les uns aux autres, se jugeant sans indulgence, un état social sans sympathie mutuelle, sans amitié véritable, où ce qui compte, ce n'est pas la vérité du cœur, mais la réputation. Les gens du peuple, pauvres et ignorants, sont moins affectés par la complication de la vie sociale, qui amène à ce que chacun se compose un personnage dans lequel il s'enferme; les relations avec eux sont simples et directes, et la sympathie souvent immédiate: ainsi ce cabaretier d'un village près de Lausanne, qui refuse le gage que Jean-Jacques lui offre en guise de paiement: « *il n'avait jamais dépouillé personne, il ne voulait pas commencer pour sept batz* »;⁴³ ainsi ce paysan qui ne donne à Rousseau une nourriture convenable que lorsqu'il a l'assurance qu'il ne se trouve pas en face d'un espion de l'administration; alors, d'ailleurs, il refuse d'être payé: « *Il me fit entendre qu'il cachait son vin à cause des aides, qu'il cachait son pain à cause de la taille, et qu'il serait un homme perdu si l'on pouvait se douter qu'il ne mourût pas de faim* ». Et Rousseau poursuit: « *Ce fut là le germe de cette haine inextinguible qui se développa depuis dans mon cœur contre les vexations qu'éprouve le malheureux peuple et contre ses oppresseurs* »⁴⁴

La cause du mal moral, ce n'est pas la nature humaine: plus on s'éloigne de la nature avec les complications de la « civilisation », plus le mal croît; la cause du mal, ce sont les artifices d'une société sourde à la voix de la nature. Ceci, Rousseau va le démontrer dans le Discours sur les sciences et les arts; comment l'artifice s'est substitué à l'élan de la nature, c'est ce qu'expliquera le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes; on ne sortira de cette condition malheureuse que par une transformation radicale de l'éducation dont l'Emile jettera les bases; enfin, comment les hommes, qui n'auraient jamais dû sortir d'un

⁴¹Rousseau: Emile, dans Œuvres complètes, t. IV p. 262

⁴² Rousseau: Confessions, Œuvres complètes, t. 1, p. 86

⁴³ Ibid p. 146

⁴⁴ Ibid p. 164

état proche de la nature, mais qui ne peuvent plus revenir en arrière, pourront vivre néanmoins dans une société juste, c'est ce qu'indiquera le Contrat social.

Des traités de politique et de pédagogie sont d'ordinaire des œuvres froides, rigoureuses et qui ne laissent guère de place au rêve. Mais Rousseau vivait dans ses rêves. Le Discours sur l'origine de l'inégalité, c'est la représentation que Jean-Jacques se faisait de l'histoire de l'humanité, et c'est un cauchemar; l'Emile, c'est Rousseau revivant et critiquant son éducation, et rêvant ce qu'elle aurait dû être; il est à la fois Emile et le précepteur, et aussi le Vicaire savoyard; et le Contrat social, peint l'Etat où pourront vivre les hommes régénérés. Des rêves... Mais c'est la marque du génie de donner à ses rêves le statut de l'universel. Emile a bouleversé la pédagogie comme le Contrat social a bouleversé la science politique. Il s'agira désormais de substituer, en éducation et en politique, la libération au dressage.

A - SITUATION PARTICULIERE DE ROUSSEAU

Première partie :

Les sciences et les arts contre la nature

Introduction

Le Discours sur les sciences et les arts marque la rupture décisive de Rousseau avec l'idéologie du progrès, fondamentale pour les gens des Lumières, qui étaient pourtant ses "amis". Mais Jean-Jacques a expérimenté que ce que procurent les Lumières, avec la distinction et la douceur des manières, c'est ce voile d'une urbanité artificielle qui cache l'absence de sentiments vrais et sincères; en fait "*Quel cortège de vices n'accompagnera point cette incertitude! Plus d'amitiés sincères; plus d'estime réelle, plus de confiance fondée*"⁴⁵; car poursuit-il "*Les soupçons, les ombrages, les craintes, la froideur, la réserve, la haine, la trahison, se cachent sans cesse sous ce voile uniforme et perfide de politesse, sous cette urbanité si vantée, que nous devons aux lumières de notre siècle*".⁴⁶

Certes, les sciences sont bonnes en tant qu'elles font connaître "le vrai, le bon, l'utile en tout genre; "la science est très bonne en soi, cela est évident"⁴⁷.

Mais Rousseau pose clairement sa problématique: "*Comment se peut-il faire, que les sciences dont la source est si pure et la fin si louable, engendrent tant d'impiétés, tant*

⁴⁵Rousseau, Discours sur les sciences et les arts, suivi de lettre à d'Alembert sur les spectacles. Editions établies et présentée par Jean Varloot, Gallimard, 1987, 402p. p.48

⁴⁶Ibid., p.49

⁴⁷Ibid., p.98

*d'hérésies, tant d'erreurs, tant de systèmes absurdes, tant de contrariétés, tant d'inepties, tant de satires amères, tant de misérables romans, tant de vers licencieux, tant de livres obscènes, et dans ceux qui les cultivent, tant d'orgueil, tant d'avarice, tant de malignité, tant de cabales, tant de jalousies, tant de mensonges, tant de noirceurs, tant de calomnies, tant de lâches et honteuses flatteries?"*⁴⁸ La réponse est celle-ci: l'accroissement des biens de consommation, dû aux progrès des sciences et des techniques, a amené une course à la richesse, la frénésie de la jouissance de biens artificiels, le combat acharné pour le faux prestige. Chacun s'enferme dans la recherche de son intérêt, se ferme aux autres; il n'y a plus de transparence, plus d'amitié, plus de vertu. On est loin de la fière simplicité de la vie naturelle. Osera-t-on nier que *«le luxe ne soit diamétralement opposé aux bonnes mœurs?...Et que deviendra la vertu quand il faudra s'enrichir à quelque prix que ce soit?"*⁴⁹

Durant tout le *Discours*, Rousseau multiplie les exemples historiques à l'appui de sa thèse; la puissante Egypte devient «la mère de la philosophie et des beaux-arts"; la voilà bientôt conquise et humiliée successivement par les Perses, les Grecs, les Romains, les Arabes et enfin les Turcs! La Grèce des héros devient la mère des sciences et des arts; la voilà conquise par Alexandre, puis Rome. La Rome austère et vertueuse de la République s'enthousiasme pour la littérature et la philosophie: Rome, jadis le temple de la vertu, devient «le théâtre du crime, l'opprobre des nations et le jouet des Barbares". Dans un grand morceau d'éloquence, Rousseau fait parler un vieux Romain de la République qu'il imagine spectateur de la Rome décadente: *«Ô Fabricius! Qu'eût pensé votre grande âme, si, pour votre malheur, rappelé à la vie, vous eussiez vu la face pompeuse de cette Rome sauvée par votre bras, et que votre nom respectable avait plus illustrée que toutes ses conquêtes?"*⁵⁰

Le processus est toujours le même: on privilégie le talent d'amuseur, la distinction par le talent et la course effrénée à la richesse par l'art de toujours mieux amuser, engendrent les inégalités, lesquelles engendrent peurs, jalousies, guerres: *«La première source du mal est l'inégalité; de l'inégalité sont venus les richesses; car ces mots de pauvre et de riche sont relatifs, et partout où les hommes seront égaux, il n'y aura ni riches ni pauvres. Des richesses sont nées le luxe et l'oisiveté; du luxe sont venus les beaux-arts, et de l'oisiveté les sciences. Dans aucun temps les richesses n'ont été l'apanage des savants. C'est en cela même que le mal est plus grand, les riches et les savants ne servent qu'à se corrompre mutuellement. Si les riches étaient plus savants, ou que les savants fussent plus riches; les uns seraient de moins lâches flatteurs; les autres aimeraient moins la basse flatterie, et tous en vaudraient mieux. C'est ce qui peut se voir par le petit nombre de ceux qui ont le bonheur d'être savants et riches*

⁴⁸Ibid.,p.98

⁴⁹Ibid.,p.49

⁵⁰Ibid.,p.

tout à la fois".⁵¹ La condamnation est sans appel: «*Le luxe corrompt tout; et le riche qui en jouit, et le misérable qui le convoite*".⁵²

En découvrant la cause du mal, Rousseau ne veut pas rester à la surface des choses ; parce qu'il chérit l'humain dont il ne veut point haïr les vices ; il veut aller au-delà de la simple aperception du mal ; l'ultime but restant d'aider à comprendre que la bonté primitive est possible aux hommes ; et la première vérité à faire passer à ces derniers est bien celle-ci : tous nos vices n'appartiennent pas tant à l'homme qu'à l'homme mal gouverné.

Le Discours sur les sciences et les arts est loin sans doute d'être le meilleur des textes de Rousseau ; mais il est capital parce qu'il marque un tournant décisif dans la vie du solitaire. Face à la frénésie de la connaissance qui marque le siècle des Lumières, face à la lutte absurde pour la gloire et la richesse, JJ. Rousseau sera désormais le défenseur de la nature humaine irrémédiablement déchue, il sauvera ce qui peut en être sauvé en cherchant les institutions qui, à défaut de l'innocence première, lui permettront de trouver le chemin de la vérité.

Deuxième partie :

Discours sur L'origine de l'inégalité parmi les hommes.

Introduction.

Le Discours sur les sciences et les arts avait osé proclamer le paradoxe; les Lumières n'ont pas fait avancer l'humanité; bien au contraire, elles lui ont amené le malheur et la corruption. Mais il n'en donnait pas les raisons profondes. Les déterminer est l'objet du Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, qui montrera aussi pourquoi, selon l'expression vigoureuse qu'on trouve dans le Contrat social "l'homme est né libre, et partout il est dans les fers".⁵³

Un phénomène aussi universel dans l'humanité que la culture ne peut avoir sa raison que dans la nature même de l'homme. C'est pourquoi Rousseau ne va pas en chercher la cause dans des faits contingents, comme par exemple, la chute d'Adam contée dans la Genèse. Non que Rousseau conteste le récit de la Bible; mais les faits qui y sont relatés "ne touchent pas à la question"⁵⁴ En effet, l'Adam dont parle la Bible était déjà cultivé: il parlait, il communiquait avec Dieu et avec Eve; et le problème de Rousseau est celui de l'établissement de la culture

⁵¹Ibid.,p.112

⁵²Ibid., p.113

⁵³ Du Contrat social, présentation d'Henri Guillemin, 10/18, Union Générale d' Edition, Paris, 1973, p.60

⁵⁴ Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, 10/18, Union Générale d'Édition, Paris, 1973, p.300

avant d'être celui de son évolution. C'est la nature de l'homme qui va donner la clé; l'homme est cet animal singulier, qui, tout au long de l'histoire, a évolué, créant les cultures; quelle est pour cela sa spécificité? Et comment a-t-elle dû se manifester pour qu'on en arrive à l'état présent ?

Rousseau ne dit pas qu'il y eu un homme naturel; il dit même expressément le contraire: «il faut nier que, même avant le Déluge, les hommes se soient jamais trouvés dans l'état de nature".⁵⁵ L'homme est cet animal étrange qui, par nature, sort de la nature. Rousseau va construire a priori un concept à partir duquel il va rendre compte de l'établissement des cultures et de leur évolution; l'homme naturel de Rousseau n'est pas un fait, c'est un réquisit, et, plutôt qu'un récit historique, le *Discours sur l'inégalité* est une analyse génétique. Mais l'imagination de Rousseau est telle qu'on a l'impression qu'il finit par croire à la réalité effective du mythe qu'il fabrique.

1 - L'Homme à l'état naturel.

* Caractères physiques.

Pour mieux rendre compte de sa réalité, Rousseau suppose l'existence d'un homme physique⁵⁶; se servant bien de ses bras et de ses mains pour agir sur les bêtes et les choses, et de ses pieds pour se déplacer. C'est un homme fort, robuste, vigoureux et rapide, qui exerce énormément son corps à divers usages. Et comme il vit au grand air et qu'il n'a pas, dans l'état de nature, des remèdes; encore moins de médecins⁵⁷ pour détraquer le fonctionnement normal de l'organisme, il a une bonne santé. C'est donc dire qu'au point physique, c'est la nature qui destine l'homme naturel à être sain. Il ne réfléchit pas pour rester à cet état; car, la réflexion mène à un mode de vivre artificiel et malsain: « *l'état de réflexion est un état contre nature, et... l'homme qui médite est un animal dépravé* ». ⁵⁸

* Caractères intellectuels : la liberté (ou plutôt l'indétermination)

Au point de vue métaphysique, l'homme naturel est libre. Contrairement à l'animal, qui a des savoir-faire instinctifs, perfectionnés, mais étroitement spécifiés, tel le pigeon qui

⁵⁵ Ibid.300

⁵⁶ « Je n'ai considéré jusqu'ici que l'homme physique... » Ibid., p.312

⁵⁷ Ibid.,p.309

⁵⁸ Ibid.,308

« mourrait de faim près d'un bassin rempli des meilleures viandes »⁵⁹ ; l'homme lui, n'est pas ainsi poussé par sa nature à des comportements tout à fait particuliers : « *la nature commande à tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer ou de résister* ». ⁶⁰ C'est dire que de tous les animaux vivants de la nature, l'homme est le seul qui peut savoir choisir ce qu'il veut, et qu'il veut dire en justifiant son oui ou son non. Comme il n'est pas enfermé dans un ensemble de comportements stéréotypés, l'homme a « *une autre qualité très spécifique qui le distingue, et sur laquelle il ne peut y avoir de contestation ; c'est la faculté de se perfectionner* »⁶¹. C'est justement cette faculté qui fait qu'il n'y a pas d'homme naturel : l'homme est l'animal dont la nature est de sortir de l'animalité. C'est d'ailleurs de là que viennent l'Histoire et le progrès ; et, au passage, parce que la perfectibilité rend possible la dénaturation, Rousseau pleure sur les malheurs que cela a valus à l'espèce humaine : « *cette faculté distinctive et presque illimitée est la source de tous les malheurs de l'homme ;...c'est elle qui le tire à force de temps de cette condition originale dans laquelle il coulerait des jours tranquilles et innocents,... c'est elle qui, faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue le tyran de lui-même et de la nature* ». ⁶²

Une autre caractéristique liée à ce registre est le langage de l'homme naturel. Il est borné à l'expression de ses besoins et de ses émotions, et il est donc très individuel ; ce ne sera que peu à peu, et par une longue suite de temps ; par la cohabitation, que seront créées les langues collectives. ⁶³

* Caractères moraux.

Au point de vue moral, l'homme naturel ne ressemble en rien à l'homme social. Si ce dernier est malade, soumis et malheureux comme nous le verrons, lui est en bonne santé. L'absence réflexion justifie qu'il n'ait vraiment pas de pensée ; il n'a pas l'esprit de s'étonner « *des plus grandes merveilles* » ; rien n'agite son âme. A cause de son langage rudimentaire, il vit dans l'instant présent ; il a peu de tentations : d'où son insouciance de se livrer imperturbablement « *au seul sentiment de son existence actuelle sans aucune idée de l'avenir* ». ⁶⁴

⁵⁹ Ibid.,p.312

⁶⁰ Ibid.,p.313

⁶¹ Ibid.,p.314

⁶² Ibid.,p.314

⁶³ Ibid., pp. 322-323

⁶⁴ Ibid. p317 Rousseau cite ici le cas du caraïbe, qui vend le matin son lit de coton, et vient pleurer le soir pour le racheter, faute d'avoir prévu qu'il en aurait besoin pour la nuit prochaine.

Une autre caractéristique à prendre en compte chez l'homme naturel : c'est sa sexualité. Elle se borne chez lui au physique⁶⁵ ; toutes les violences entraînées par le sentiment de l'amour, qui est la fixation du désir sur un seul objet lui sont inconnues. Mais surtout, un sentiment lui est inné : la pitié. La pitié existe chez l'homme naturel ; frein nécessaire à la violence, elle résiste aux mœurs les plus sordides. C'est ce qui explique qu'elle ait pour corollaires la générosité, la clémence, l'humanité, la bienveillance et l'amitié : autant de productions d'une pitié constante, qui relie l'individu à l'espèce humaine en général.⁶⁶ La pitié s'illustre bien plus comme le sentiment humaniste que nous éprouvons non à voir seulement l'autre en face ou près de nous, mais à partager misère, souffrance et bonheur avec lui. Tout individu porte pour ainsi dire en lui un élan interne, et qui relie l'espèce humaine : « *désirer que quelqu'un ne souffre point, qu'est-ce autre chose que désirer qu'il soit heureux ?* ».⁶⁷ Tout être humain se doit de rester prompt à « se livrer étourdiment au premier sentiment de l'humanité ».

Les considérations tirées de la science morale sont évidemment inexistantes chez l'homme de la nature ; mais elles le sont aussi pour la plupart des hommes des civilisations même avancées, qui se dirigent plutôt selon le sentiment que selon la raison : « *il y a longtemps que le genre humain ne serait plus, si sa conservation n'eût dépendu que des raisonnements de ceux qui le composent* »⁶⁸. La pitié s'illustre aussi comme un mouvement de la nature, une force tout à fait naturelle qu'il arrive souvent même aux animaux de ne point rester indifférent au sort d'un des membres appartenant à leur lignée. Elle reste sous ce rapport une passion primitive très utile aux êtres. Antérieure à la raison et commune à tous les êtres sensibles, la tendresse des mères pour leurs petits reste une illustration marquante. Dans le même registre, des bêtes, comme les chevaux par exemple en donnent aussi quelquefois des signes. La pitié est pour ainsi dire une « *disposition convenable à des êtres aussi faibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes ; vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si naturelle que les bêtes mêmes en donnent quelques fois des signes sensibles...* ». Vue de cette façon, la pitié s'oppose à l'amour-propre, car, elle vient de ce que nous quittons en quelque sorte nous-mêmes pour penser à la place d'autrui ; or : « *c'est la raison qui engendre l'amour-propre* ».⁶⁹

⁶⁵ Ibid., p.338

⁶⁶ Ibid., p.332

⁶⁷ Ibid., p.333

⁶⁸ Ibid., pp., 335-336

⁶⁹ Ibid., p.334- Rousseau développe à ce niveau des illustrations de la pitié (cf Mandeville). Et pour aider à la compréhension des transformations de la nature primitive de l'homme. Il attire notre attention sur deux passions très différentes par leur nature et par leurs effets. L'amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu. L'amour-propre n'est qu'un sentiment relatif, factice et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus

Comment l'homme naturel aurait-il de l'amour-propre ? Il n'a pas vraiment conscience de lui-même. Aussi la pitié doit-elle être chez lui plus forte qu'elle ne l'est chez les civilisés. Pas de passions, pas d'amour-propre ; l'état moral de l'homme naturel, c'est l'innocence assistée de la pitié.

* Le mode de vie.

Contrairement à Aristote, Rousseau estime que l'homme n'est pas naturellement sociable : les « hommes naturels » seraient donc des individus solitaires errant dans la forêts : *« n'ayant ni maisons, ni cabanes, ni propriétés d'aucune espèce, chacun se logeait au hasard, et souvent pour une seule nuit ; les mâles et les femelles s'unissaient fortuitement, selon la rencontre, l'occasion et le désir, sans que la parole fût un interprète fort nécessaire des choses qu'ils avaient à se dire: ils se quittaient avec la même facilité »*.⁷⁰ Il est sans doute entouré de dangers ; mais, pour se défendre, il peut imiter les procédés divers des animaux et user de bâtons : l'indétermination innée de sa conduite est ici un avantage. C'est là, dit-on, une vie misérable. Rousseau proteste : *« je voudrais bien qu'on m'expliquât quel peut être le genre de misère d'un être libre dont le cœur est en paix et le corps en santé. Je demande laquelle, de la vie civile ou naturelle, est la plus sujette à devenir insupportable à ceux qui en jouissent »*.⁷¹ Les différences physiques entre les hommes étant en somme peu importantes, et le développement intellectuel étant très limité par l'absence d'un véritable langage, on peut dire que l'état de nature est un état d'égalité entre les individus humains.

Cet exposé du concept d'homme naturel est en fait surtout dirigé contre Hobbes ; pour celui-ci l'état de nature était un état de lutte de tous contre tous, qui aurait abouti à l'anéantissement de l'humanité s'il n'y avait eu recours au bon tyran, qui doit assurer la sécurité en disposant du pouvoir absolu. Rousseau, au contraire, voudrait justifier un état qui maintienne autant que possible la liberté naturelle. Cette liberté va être fortement affectée par l'évolution historique.

2 - De la liberté à la servitude.

2.1 - La sortie de l'animalité : Les hommes deviennent de plus en plus nombreux, et la simple cueillette ne suffit pas à les nourrir. La nécessité amène l'invention d'outils pour se

de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement et qui est la véritable source de l'honneur... »

⁷⁰ Ibid., p.321

⁷¹ Ibid., p.328

procurer la nourriture et lutter contre les espèces animales concurrentes ; l'intelligence travaillant davantage s'accroît, d'où un progrès exponentiel : progrès de l'intelligence technique, mais aussi du langage. La supériorité de l'homme sur les animaux s'accroît ; les hommes comprennent l'avantage qu'il y a à se grouper, mais ils ne vivent d'abord que les uns à côté des autres, pour s'aider à l'occasion: il n'existe donc pas de société vraiment organisée.

2.2 - Le bon sauvage: On passe peu à peu de l'état où l'on vit l'un à côté de l'autre à celui où l'on vit l'un avec l'autre : « *les liaisons s'étendent et les liens se resserrent* ». ⁷² On se fixe, on se divertit collectivement ; les familles se forment, et se développent ; dès lors « *L'habitude de vivre ensemble fit naître les plus doux sentiments qui soient connus des hommes, l'amour conjugal et l'amour paternel. Chaque famille devint une petite société d'autant mieux unie, que l'attachement réciproque et la liberté en étaient les seuls liens...* ». ⁷³ Pour mieux résister en commun contre toute adversité, il fallait s'assembler. L'usage de la parole en famille favorise le perfectionnement du langage; mais en même temps naissent les rivalités et les violences. Pour animer la vie quotidienne, des jeux divers ; des objets d'art et des danses variées ; fruits de l'ingéniosité des hommes, ont été inventés. Des formes d'animations connues et tenues ont généré des envies de toutes sortes, de la considération, de la surestimation, de la concurrence, de la vengeance, le mépris et par voie de conséquence la cruauté des uns contre les autres. Les regroupements ont donc plutôt fini par être au principe des mauvais sentiments entre les hommes : « *C'est ainsi que, chacun punissant le mépris qu'on lui avait témoigné d'une manière proportionnée au cas qu'il faisait de lui-même, les vengeances devinrent terribles, et les hommes sanguinaires et cruels* ». ⁷⁴ Et cependant, malgré cela, Rousseau estime que cette période « *tenant un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour-propre, dut être l'époque la plus heureuse et la plus durable. Plus on y réfléchit, plus on trouve que cet état était le moins sujet aux révolutions, le meilleur à l'homme, et qu'il n'en a dû sortir que par quelque funeste hasard, qui, pour l'utilité commune, eût dû ne jamais arriver* ». ⁷⁵ C'est en gros l'état où l'on a trouvé les habitants d'Amérique et d'Océanie lorsqu'on les a découverts : « *Tous les progrès ultérieurs ont été en apparence autant de pas vers la perfection de l'individu, et en effet vers la décrépitude de l'espèce* ». ⁷⁶

2.3 - La sortie de la sauvagerie: mécanisme de passage aux sociétés organiques : La population humaine s'accroissant, les besoins se multiplient. Aussi, dès qu'on découvre le fer

⁷²Ibid.,p.353

⁷³Ibid.,p.351

⁷⁴Ibid.,p.354

⁷⁵Ibid.,pp.355-356

⁷⁶Ibid.,p.356

(sans doute, pense Rousseau, à l'occasion d'une éruption volcanique), on l'utilise aussitôt. C'est ainsi que naît la métallurgie et que devient possible l'agriculture : « ce sont le fer et le blé qui ont civilisé les hommes »⁷⁷ Le développement de l'agriculture nécessita une très longue période, car cultiver implique que l'on perde d'abord (les semences) pour gagner ensuite (les récoltes) ; or, le sauvage ne vit guère au-delà de l'instant présent. De l'invention de la métallurgie et de l'agriculture résultent les conséquences suivantes : (a) « *de la culture des terres s'ensuivit nécessairement leur partage* ». ⁷⁸ L'apparition de la propriété individuelle a été le point crucial de l'histoire humaine (b) ; la division du travail ; métallurgistes et agriculteurs sont différents, et dépendent les uns des autres pour leur travail et leur subsistance : entre les hommes se crée une solidarité organique, mais en même temps l'habileté et l'assiduité au travail accentuent énormément les différences naturelles ; il y a maintenant des pauvres et des riches ; la possession des terres, qui d'abord n'était qu'annuelle, devient viagère, puis héréditaire : la propriété est établie de façon durable.

Dès lors, la voie était libre pour le progrès des connaissances, des techniques et des raffinements des mœurs ; mais aussi celui des souffrances et de l'immoralité : « *Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisa de dire: Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile* ». ⁷⁹ C'est dire qu'avec l'avènement de la société civile, les inégalités s'accroissent démesurément, car les forts, disposant de moyens supérieurs, deviennent de plus en plus forts au détriment des faibles.

2.4 - La guerre de tous contre tous : un contraste énorme apparaît alors, entre ceux qui possèdent beaucoup et ceux qui possèdent très peu ou même pas du tout ; des occasions d'offenser deviennent fréquentes, la pitié naturelle ayant déjà souffert de quelques altérations. Au moyen de la propriété, les hommes se sont liés à tous ceux qui les dominent et les aliènent en prétendant les protéger, sous couvert d'un contrat d'alliance dont le fallacieux prétexte n'avait plutôt consisté qu'à institutionnaliser leur puissance et leur richesse. Au nom de la richesse, les plus dominés, et donc les pauvres esclaves ont appris au quotidien à désirer les faveurs de leurs maîtres. De leur amoralité, ils tirent toute leur puissance. La bassesse et l'indignité des plus pauvres permet ainsi aux riches de dresser les hommes les uns contre les autres : d'où une situation permanente de guerre : « *les plus puissants ou les plus misérables se faisant de leurs forces ou de leurs besoins une sorte de droit au bien d'autrui, équivalent, selon eux, à celui de propriété, l'égalité rompue fut suivie du plus affreux désordre ; c'est ainsi que les usurpations des riches, les brigandages des pauvres, les passions effrénées de tous,*

⁷⁷Ibid.,p.357

⁷⁸Ibid.,p.359

⁷⁹Ibid.,p.345

*étouffant la pitié naturelle et la voix encore faible de la justice, rendirent les hommes avarés, ambitieux et méchants. Ils s'élevait entre le droit du plus fort et le droit du premier occupant un conflit perpétuel qui ne se terminait que par des combats et des meurtres ».*⁸⁰

2.5 - L'avènement de l'Etat et de la politique : En laissant perdurer des situations de dressage des hommes les uns contre les autres, l'humanité sombre dans des exploitations de toutes sortes, toutes de nature à avilir le genre humain. Il s'est mis en place une société du mal, où le paraître devint plus important que l'être. La vanité et l'envie dévorant pour ainsi dire le cœur de l'homme, il y a eu au final, accentuation des inégalités parmi les hommes. Dès lors, les riches, dans le dessein avoué d'instaurer la paix, mais en fait surtout dans celui de conserver leur richesse, proposèrent d'instituer un pouvoir permettant le rassemblement des forces : *« au lieu de tourner nos forces contre nous-mêmes, rassemblons-les en un pouvoir suprême qui nous gouverne selon de sages lois, qui protège et défende tous les membres de l'association, repousse les ennemis communs, et nous maintienne dans une concorde éternelle. »*⁸¹ C'était abandonner totalement la liberté et l'égalité naturelles ; mais la situation de guerre perpétuelle est si dramatique que l'on s'y résigna, et ce fut l'avènement du politique. La motivation du politique est donc la même chez Rousseau et chez Hobbes : il s'agit d'assurer la sécurité de tous ; mais, alors que chez Hobbes l'insécurité est due à la violence naturelle de l'homme, elle est due, chez Rousseau, à l'instauration de la propriété individuelle, l'homme n'étant d'ailleurs pas violent naturellement. Il n'y a qu'à remarquer l'analogie entre la théorie de l'Etat ainsi institué chez Rousseau et la théorie de l'Etat chez Marx: théorie selon laquelle l'Etat est un instrument au service de la classe dominante, servant à déguiser la domination économique.

2.6 - La situation actuelle : La création des Etats n'a fait que transposer la guerre du niveau des individus au niveau des Etats, et la rendre ainsi plus atroce et plus meurtrière. Ainsi, le soi-disant progrès fait le malheur des hommes. La division du travail et la propriété ont fait que, avec la disparition de la liberté et de l'égalité primitives, *« les vastes forêts se changèrent en des campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons. »*⁸² A la fin du Discours, Rousseau ébauche des recherches sur ce que pourrait être un Etat qui chercherait à effacer les inégalités ; il annonce ainsi le Contrat social. Il pense avoir, avec le Discours sur l'origine de l'inégalité, montré que *« l'inégalité morale, autorisé par le seul droit positif, est contraire au droit naturel »* ; il est d'ailleurs manifestement *« contre la loi de nature qu'un enfant*

⁸⁰Ibid.,p.363

⁸¹Ibid.,p.366

⁸²Ibid. p.357

commande à un vieillard, qu'un imbécile conduise un homme sage, et qu'une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire. »⁸³ Évidemment, c'est la société française monarchique et hiérarchique du 18^{ème} siècle qui est ici particulièrement visée. La Révolution n'est pas loin. Mais s'il est infiniment souhaitable de rompre avec l'évolution catastrophique de l'humanité, Rousseau estime que tout retour en arrière est impossible ; les sciences et les arts sont là, il faut non seulement combattre leurs effets corrupteurs, mais, pour cela, se servir d'eux. Comment, dans une société corrompue, trouver les éléments producteurs d'un renouveau ?

Si la nature est actuellement recouverte par l'artifice, elle demeure cependant en tout homme ; une éducation qui fasse appel à elle, au lieu de le contraindre, pourrait sans doute former des hommes différents, capables de réformer l'humanité, actuellement sur une mauvaise pente. Le remède est donc l'éducation et l'*Emile* est la réponse au *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*. Les hommes éduqués selon le système de l'*Emile* seront capables de construire une société plus juste, celle respectant le *Contrat social*.

Troisième Partie :

La Nouvelle Héloïse

Introduction

Avant d'exposer dans l'*Emile* sa théorie de l'éducation, Rousseau l'avait rêvée dans La Nouvelle Héloïse, Julie de son précepteur : Saint-Preux, comme Héloïse l'avait été d'Abélard.

Les amants se sont séparés, et Julie a épousé le Baron de Wolmar ; elle a eu deux enfants, deux garçons, qui sont élevés avec Henriette, la fille de Claire, son amie. Et, avec l'accord de son mari, qui, bien qu'au courant de son ancienne liaison, lui fait confiance, Julie demande à Saint-Preux d'être le précepteur de ses enfants, et donc d'habiter avec la famille. Ainsi se forme un trio étrange : le mari ; la femme et l'ancien amant de celle-ci ; mais il existe une rigoureuse transparence : tous les personnages sont sincères avec eux-mêmes et avec les autres ; ils sont naturels, ils ne se déguisent pas pour coexister. Tout artifice serait mensonge.

Saint-Preux est étonné par la manière dont Julie élève ses enfants. Wolmar en effet estime que l'avenir d'un être humain dépend de la manière dont l'éducation oriente sa nature : « il n'est point de scélérat dont les penchants mieux dirigés n'eussent produit de solides vertus ».¹ Julie

⁸³Ibid. p.390

¹ Rousseau, Julie ou La Nouvelle Héloïse, Garnier-Flammarion, cinquième partie, Lettre II, p. 426

trouve que son mari exagère, mais dans la bonne direction. Elle expose à Saint-Preux ses principes d'éducation.

1 - L'éducation des enfants.

Julie et Wolmar élèvent leurs enfants dans un asile paisible. La confiance, l'amitié et la liberté y sont les mots d'ordre. N'entrent en ces lieux que des gens qui, préalablement invités et initiés à l'intimité, voudraient n'être plus séparés.² Les hôtes du couple Wolmar s'accommodent de valeurs qui rythment leur vie privée ; une vie saine et naturelle faite de partage et d'échanges et non de calcul. La marque d'estime que les hôtes reçoivent d'eux les pousse en retour à se montrer, ou mieux à se dévoiler ; à reprendre en toute confiance l'aspiration à devenir autre chose que ce qu'ils furent. Après avoir goûté le plaisir d'être ensemble, c'est l'intérêt de la bonne éducation des enfants qui reste toujours à prévaloir. Ce qui est admirable dans cette façon de vivre, c'est non seulement la place accordée aux enfants, mais aussi la considération que sa nature est bonne. En ces lieux, l'observation quotidienne des enfants amène Wolmar à se convaincre de l'idée que si l'on laisse la nature se développer correctement, on aura des gens vertueux. C'est une autre manière d'affirmer que c'est parce que la société impose une seconde nature qu'il y a des méchants. La société est coupable ; la bonne éducation, c'est celle qui accompagne la nature sans dresser les enfants les uns contre les autres.

Auprès de son mari, Julie veut rester une femme, mais aussi et bien plus une mère qui sait tenir un rang qui est le sien, car, pense-t-elle, la fonction qu'elle assume « *n'est pas d'élever ses fils, mais de les préparer pour être élevés.* »³

1.1 - Principes de l'éducation selon Julie

Pour mieux assumer cette charge et pouvoir être ce que son statut lui commande d'être, son habitation doit rester un lieu simple, emprunt de familiarité, de plaisir, d'union et d'aisance. Et pour parvenir à ses fins, elle impose un bel ordre, qui reste la marque de ses intentions : autant de préalables qui contribuent à l'éveil de la nature et la canaliser. Elle est donc convaincue que la meilleure façon de préparer ses enfants pour être bien élevés, c'est d'éveiller en eux le naturel et d'en accompagner le développement. Il n'y aura point d'éveil si l'on ne respecte pas le développement naturel. C'est considérer comme tel qu'on comprendra la nécessité de libérer la nature, en écartant tout ce qui le gêne, c'est-à-dire, tous les artifices qui

²Ibid.,p.441

³Ibid.,p.437

l'oppriment. Pour Julie, point n'est besoin de devancer l'évolution naturelle de l'enfant ; chaque enfant est différent ; et l'éducation doit s'adapter à la diversité des caractères. Il importe donc :

a - Au plan physique : Parce que le respect de la nature s'applique à l'éducation corporelle, le corps doit s'exercer librement par l'exercice continu de ce que l'instinct lui demande (éducation physique).

b - Au plan moral : Julie nous fait revivre des situations éducatives qui font penser qu'autant il est important d'élever les enfants dans la transparence, avec le moins de contrainte possible, autant, l'éducateur doit faire l'épreuve et la preuve de son engagement en décidant de ne point se plier aux fantaisies de l'enfant ; de distinguer dans son comportement entre la nature et la fantaisie, sans flatter la fantaisie au détriment de la nature, et au surplus, de ne point céder à la tentative de mentir pour l'enfant. La place qu'elle accorde aux enfants et à la vie paisible tient à tous ces principes. Après le déjeuner par exemple, ceux-ci entrent comme à l'ordinaire dans la chambre de leur mère. Ici, l'aîné explique les sujets d'un recueil d'images au cadet. A la moindre tromperie, la petite Henriette qui vit avec eux, assez attentive et rusée, et qui sait le recueil par cœur, prend soin de les corriger au bon moment. Tous ses exercices se déroulent aussi bien sous la haute vigilance de Fauchon, la « nurse », que de celle de leur expansive mère ; les enfants sont regardés de temps en temps, avec un cœur certes ravi dans une délicieuse extase qui amène son charmant visage de tout ce que la tendresse maternelle eut jamais de touchant ⁴ ; mais, quand il arrive à un de ses enfants de s'affronter ou de pleurer, Julie de s'agite point pour le faire taire. Si elle leur parle peu en pareille circonstance, c'est à dessein. Tellement elle semble tout à fait passive dans l'éducation de ses enfants qu'elle ne se dispute point avec eux ; ne les contrarie pas dans leurs amusements ; on dirait qu'elle se contente de les voir et de les aimer, et que, quand ils ont passé leur journée avec elle, son devoir de mère est rempli ;⁵ et pourtant, les enfants de Julie sont « *vifs, étourdis, sémillants, comme il convient à leur âge, jamais importuns ni criards, et l'on voit qu'ils sont discrets avant de savoir ce que c'est que discrétion.* »⁶ Malgré la vive tendresse pour ses enfants, il lui est difficile de se tourmenter autour d'eux, encore moins de « *s'empresser à les faire parler ou taire, ni à leur prescrire ou défendre ceci ou cela.* »⁷

Au final, les enfants de Julie sont comme on dit, « bien élevés », et on n'a pas l'impression qu'ils sont « élevés », c'est-à-dire activement éduqués ; quel est le secret de ce paradoxe ? Julie s'explique : son éducation consiste à laisser se développer la bonne nature, en évitant et en

⁴Ibid.,p.423

⁵Ibid.,p.424

⁶Ibid.,p.424

⁷Ibid.,p.424

écartant tout ce qui pourrait entraver ce développement. Et c'est dès leur naissance que doit commencer leur éducation.

c - Au plan intellectuel : Plutôt que de contrarier les enfants en leur imposant les visions d'adulte, il vaut mieux les mettre trop tôt en contact direct avec les choses, ou mieux, avec la réalité. D'où les considérations suivantes : ne pas devancer l'évolution normale d'un enfant ; celui-ci doit être traité en enfant et non en petit adulte. Le traiter en enfant, c'est accepter d'accompagner comme nous l'avions dit plus haut, son développement naturel, en se gardant de le gêner. Cette gêne devient visible lorsqu'il arrive par exemple aux adultes de causer sous le regard attentif des enfants, alors qu'ils devraient se retrouver en pareille circonstance « *sans être entendus de ces derniers.* »⁸ Au plan de son éclosion intellectuel, il y a là un risque : celui de leur parler trop tôt une langue qu'ils n'entendent point ; ce qui ne peut contribuer qu'à accentuer l'accoutumance à se payer de mots, à en payer d'autres, à contrôler tout ce qu'on leur dit, à se croire aussi sages que leurs maîtres, à devenir disputeurs et mutins. Et comme les mauvaises habitudes ont la peau dure, on aura vite fait d'eux des hommes alors que la nature commande que les enfants soient d'abord et avant tout des enfants. C'est dire que l'éducation doit faire prendre à l'enfant la conscience juste de sa condition. C'est un ordre et bien mieux, un principe à ne point pervertir au risque de « produire des fruits précoces qui n'auront ni maturité ni saveur et qui ne tarderont pas à se corrompre. ». Ces paroles de Julie montrent clairement que l'enfant a sa nature, ou mieux ses manières de voir, de penser, de sentir et d'être, qui lui sont propres et qu'il faut respecter. Il ne sert à rien de chercher à le comprendre autrement et surtout d'exiger de lui, les représentations des adultes qui constitueraient autant d'artifices, d'aversion et de contraintes préjudiciables pour son épanouissement.

Pour éviter tout préjudice, la connaissance au préalable du caractère de chaque enfant est nécessaire. C'est le moyen privilégié qui permet de découvrir la part de l'innée qui sommeille en lui, et de comprendre les talents qui lui sont propres avant d'agir sur lui en tenant compte des apports extérieurs qu'il acquiert au moyen de l'éducation. Pour Wolmar et Julie, le caractère est inné, et l'éducation doit s'adapter à la diversité des dispositions de chacun. « *Il importe d'apprendre à tirer des hommes tout ce que la nature leur a donné, à les diriger du côté où ils peuvent aller plus loin, et surtout à nourrir leurs inclinations de tout ce qui peut les rendre utiles.* »⁹ Tout être humain a toujours en lui un fond caché, qu'il faut évaluer, connaître et dévoiler, afin qu'il devienne plus qu'il ne croit. Le caractère est inné, mais grâce à

⁸Ibid.,p.424

⁹Ibid.,p.429

l'éducation, sa charpente reçoit une forme extérieure et artificielle qui se développe journallement dans le contact régulier de l'enfant avec la réalité¹⁰

1.2 - *Application des principes éducatifs.*

Parce que l'enfant est un être faible par nature, il ne faut point lui imposer des contraintes inadaptées à son âge. La contrainte empêche à l'enfant de vivre en toute liberté de corps et d'esprit. L'usage libre d'un corps d'enfant en perpétuels mouvements le rend robuste et l'accoutume aux intempéries. Et la liberté d'esprit, qui est l'autre avantage, développe en lui la possibilité « *d'écarter de son âme naissante le mensonge, la vanité, la colère, l'envie.* ». ¹¹ C'est dire qu'un petit enfant ne ment pas ; c'est en toute naïveté et selon ce que lui dicte sa nature qu'il rend fidèlement compte de ce qu'il a vu et entendu dans ses balades quotidiennes. Une tournure d'esprit contraire à sa nature est fonction du degré de contrariété que lui impose le milieu familial. Disons pour le déplorer qu'un enfant otage des contraintes du milieu où il vit sombre dans le vice et les bêtises ambiantes. Il ne faut point penser qu'en le chouchoutant, on l'aide à s'améliorer. Le manque de courage l'effémine ; et pourtant, il est dans sa nature de courir, de sauter, de crier. Il ne faut donc point le mettre dans un abri artificiel par rapport à la nature, peut-être faut-il préparer pour lui quelque garde-fou ; mais la grande autorité n'est que pure nuisance. En sachant le convaincre qu'il n'est qu'un enfant, on parvient à éviter de faire de lui un tyran. Rassuré, l'on comprend qu'il a besoin seulement d'amour et de protection, en un mot de l'assistance des adultes. Mais il revient à ces derniers la lourde tâche de ne point céder à tous les caprices des enfants. Ce n'est pas méchant qu'en eux-mêmes et d'eux-mêmes, et dans la mesure de leurs forces, qu'ils rencontrent quelques soucis et s'affrontent à la nature. Comme nous le soulignons plus haut, tout enfant doit sentir sa faiblesse, qui est la faiblesse de la condition humaine. Plutôt que de vouloir l'accoutumer à ce que tous ses désirs soient réalisés, il vaut mieux l'habituer à sentir « le pesant joug de la nécessité » que la nature impose à tout homme.

C'est tout à fait naturel par exemple que l'enfant pleure ; mais si ses pleurs ne sont pas justifiés, c'est inutile d'intervenir. Céder à toutes ses flatteries, c'est faire de lui l'enfant-roi qui tourmente ses parents en les soumettant à ses exigences. Julie met en garde tout parent qui se laisse prendre à ce piège. ¹² Les pleurs inutiles n'ont jamais fait mourir un enfant. Les pleurs restent un mode d'expression de sa douleur, de ses turpitudes et de ses fantaisies quotidiennes. Il revient à l'adulte de savoir les interpréter, car ils peuvent être pour lui un moyen de chantage

¹⁰Ibid.,p.442

¹¹Ibid.,p.430

¹²Ibid.,p.433

affectif lui permettant de rester auprès du parent. Tout le paradoxe est là : comment à la fois céder à la tentation de le garder aux côtés des adultes et en même temps déplorer le fait de le mêler à ces derniers ? Dans tous les cas, il y a un risque de le mêler trop tôt dans la conversation des gens raisonnables, ou des gens plus âgés que lui, c'est-à-dire, des gens auxquels il doit du respect. Non conscient de ses limites, l'enfant profiterait des occasions de cette nature pour questionner.¹³ De même en tolérant qu'il s'ingère dans les causeries d'adulte, il couperait un entretien sérieux pour occuper tout le monde de la première impertinence qui lui passe par la tête¹⁴.

a - Au plan intellectuel : en laissant l'enfant prendre précocement une part active aux causeries des adultes, on finit par faire de lui, si l'on n'y prend garde, un phénomène, un phénomène qu'on montre pour le faire admirer. Par respect pour sa nature, il vaut mieux lui apprendre à apprendre. Par la nature des questions qu'il pose, il s'instruit au quotidien, surtout si, ayant compris qu'il n'est qu'un enfant, on l'amène à comprendre qu'au lieu de vouloir trop tôt se mêler aux adultes « *il faut avoir déjà beaucoup appris de choses pour savoir demander ce qu'on sait.* »¹⁵ Plutôt que de l'émanciper précocement à la parole, il est recommandé de prendre le temps de l'initier à la culture de l'interrogation qu'on leur fait, avant celle des questions hâtives faites pour eux-mêmes. Dans tous les cas, la meilleure façon de l'émanciper reste de l'initier au questionnement pour s'instruire et non pour importuner ou embarrasser. L'efficacité de cette pratique passe par des leçons de pratique prises dans la simplicité de la nature.

b - Au plan moral : l'efficacité de la pratique du questionnement facilite l'éducation morale de l'enfant. Il apprend à s'instruire honorablement. Le comportement de Fanchon par exemple, à propos du tambour chipé par l'aîné au cadet est ici assez illustratif. Comment rendre à ce dernier un tambour qui lui revient de droit sans l'amener à comprendre tout seul que la force ne résout point tous les problèmes ; que dans la vie, il y a toujours du compromis, et toujours un plus petit que soi, ou alors un plus fort que soi, qui peut utiliser d'autres astuces assez réparatrices d'un préjudice observé. Plutôt que de procéder par des sermons, il vaut mieux éprouver les enfants ; les amener au plan pratique à se convaincre de l'idée que seule « *la marche de la nature est toujours la meilleure.* »¹⁶

¹³Ibid.,p.434

¹⁴Ibid.,p.435

¹⁵Ibid.,p.436

¹⁶Ibid.,p.438

En somme, la réalisation de l'auto-éducation compte pour l'efficacité pratique de cette idée. Au lieu de rendre trop facilement le tambour au cadet, il fallait qu'il s'éduque par la preuve et l'épreuve. En s'affrontant à la réalité, les enfants tirent tous des leçons d'humanité ; l'aîné se sent injuste d'avoir ôté le tambour au cadet, qui, bien qu'ayant pleuré, supporte la dure loi de la nécessité. Tous deux tirent après tout, la leçon de consolation : celle de la faiblesse humaine. Tout le rôle de l'éducateur prend sa source dans cette faiblesse : faire que cette réalité soit adaptée à l'âge de l'enfant ; c'est là le socle de toute la théorie éducative de Rousseau.

2 - L'auto-éducation et ses enjeux

Plutôt que de soumettre l'enfant à des exercices qui constitueraient des entraves à son épanouissement, il faut, en le guidant, respecter « la marche de sa nature ». Le fait par exemple de charger l'esprit de l'enfant de connaissances inutiles pour le faire briller peut l'embrigader. Rien n'est si nécessaire au jugement que sa mémoire. Il importe, pour ne point affaiblir les opérations de son entendement, d'exercer et de fortifier sa mémoire, car *« c'est elle qui doit suppléer la raison jusqu'à sa naissance, et l'enrichir quand elle est née. La vitalité de l'esprit passe par une série d'exercices pratiques et continuels. Cette préparation est nécessaire à l'enfant, il lui évite toute entrave et tout encombrement ; car, « de toute les facultés de l'homme, la mémoire est la première qui se développe et la plus commode à cultiver dans les enfants. »*¹⁷ Mais la culture de la mémoire ne veut point dire son accablement, sa surcharge de choses et fatras préjudiciables à l'acquisition des connaissances nécessaires à son âge. On ne la cultive que pour préparer son aspiration au bonheur, et le bon jugement sur ses désirs. Il faut l'exercer afin qu'il acquière des connaissances dont il s'en souvient. C'est au moyen de ce dont il s'enrichit ; de ce qui le frappe et dont il tient registre en lui-même qu'il utilise avant tout le jugement. Toutes les connaissances acquises lui servent à se conduire pendant sa vie, d'une manière convenable à son être et à ses facultés.¹⁸ C'est dire que si l'enfant procède par auto-éducation, c'est pour se faire son « magasin de connaissance ». Et il faut compter sur sa liberté pour exciter et nourrir en lui le désir d'apprendre ou de faire telle ou telle chose. Pour ne pas le détacher de la réalité, Julie a appris à lire à son aîné, mais elle ne lui fait pas lire les Fables de La Fontaine, qui sont bonnes pour les adultes ; elle conte à ses enfants des histoires en rapport avec la situation ou qu'ils vivent. Et pour ne pas le lasser à un exercice qu'il redoute, comme l'apprentissage de la lecture par exemple, il est important de savoir susciter la motivation, en

¹⁷Ibid.,p.438

¹⁸Ibid.p.439

tâchant « *d'exciter son zèle et sa volonté pour acquérir les connaissances qui demandent de la suite et de l'application, et qui peuvent convenir à son âge.* »¹⁹

La bonne méthode dans ce cas, c'est d'éviter de lui apprendre des choses par cœur, s'agissant de l'éducation religieuse par exemple, Julie se convainc de l'idée qu'en priant tous les matins et tous les soirs et à haute voix dans la chambre de ses enfants, ils finissent par apprendre sans contrainte. L'éducation morale se fait pour ainsi dire en ne leur imposant d'autres contraintes que celle de la nature. Et c'est la reconnaissance de cette nature en l'enfant qui fonde l'édifice de la théorie éducative de Rousseau.

Quatrième partie : **Emile ou de l'éducation**

Introduction.

Dans *L'Emile*, Rousseau se donne pour but d'élaborer une doctrine définissant une éducation capable de former des hommes, mais des hommes qui, au final, n'auront plus besoin d'autre guide qu'eux-mêmes.¹ Etant donné que tout être humain qui naît doit devenir humain, le processus qui le fait accéder à l'humanité est l'éducation. Retenons donc déjà que sans elle, l'homme ne serait pas humain. Et pour ce faire, Rousseau veut rester dans l'ordre naturel. Cet ordre lui permet de mieux maîtriser le type d'éducation à définir : celle qui procède par la connaissance de l'homme naturel. Pour former « *cet homme rare* »², une seule exigence est à prendre en compte : son traitement en être libre, ou mieux, le respect de sa liberté. S'il est reconnu que l'éducation publique concourt plutôt à la formation du citoyen pour la société, Rousseau nous convie tout d'abord à une éducation qui vient de la nature (développement interne des organes et facultés) avant de réfléchir sur celle qui peut venir des hommes (apprentissage de l'usage des organes et des facultés) ou des choses (acquisition par expérience).³

Pour faire l'homme naturel, il faut suivre la marche de la nature et respecter pour ainsi dire la nature et la liberté de l'enfant à éduquer. Autrement dit, l'éducation d'*Emile* n'a qu'un but : former un homme libre, capable de se défendre contre toutes les contraintes. Il subit généralement celles-ci lorsque « de bonne heure dans son jeune cœur », on verse des passions

¹⁹Ibid. p.441

¹Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, Garnier- Flammarion, Paris, 1966, Livre Premier, p.41

²Ibid.,p.37

³Ibid.,p.37

qu'on impute ensuite à la nature jusqu'à un certain âge (six ou sept ans).⁴ Après la prise en charge par sa mère qui finit par étouffer le naturel par les passions qu'on a fait naître ; c'est au précepteur que revient le rôle de lui apprendre.⁵ Reconnaissons tout de même que pour réussir à sa mission, celui-ci doit être non pas salarié, mais un ami de la famille, si tant est qu'en principe, « pour faire un homme, il faut être ou père ou plus qu'homme soi-même. »⁶ Le précepteur se doit aussi d'être jeune⁷, unique durant toute la formation de l'enfant et de l'adolescent ; de telles caractéristiques traduisent la nécessité du fort lien affectif qui doit exister entre l'élève et le précepteur.

1 - Les principes éducatifs.

a - Eduquer : C'est laisser mûrir l'enfance

Pour échapper à la vision de son époque qui consistait à voir encore l'enfant comme un adulte en miniature, un petit homme et non un petit d'homme, Rousseau parlera d'Emile pour marquer sa reconnaissance de la spécificité de l'enfance. Considéré d'emblée par lui comme bon par nature, c'est un petit d'homme et non un adulte en miniature. Contrairement à l'animal qui, à la naissance est déjà fait, l'enfant « *ne doit être ni bête, ni homme, mais enfant.* »⁸ De ce point de vue, il incarne l'idée de l'art d'éduquer qui est synonyme de savoir perdre son temps. Parce que « *la nature veut que les enfants soient des enfants avant que d'être hommes.* »⁹ ; éduquer dans cette perspective, c'est laisser mûrir l'enfance ; c'est laisser faire la nature et ne rien étouffer en lui. La prise en compte de ce premier principe inscrit l'adulte à l'école de la patience, convaincu avec Rousseau que « *tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme.* »¹⁰ Pris en ce sens, l'adulte apprendra au quotidien non seulement à reconnaître l'enfance en tant que telle, mais aussi à renouveler ses grilles d'analyse pour apprécier à sa juste valeur les activités d'enfant comme autant de mises progressives en éveil.

⁴Ibid.,p.51

⁵Ibid.,p.51

⁶Ibid.,p.53

⁷ Ibid.,p.55

⁸Ibid.,p.112

⁹Ibid.,p.109

¹⁰Ibid.,p. 35

b - La liberté comme finalité de l'éducation

C'est en laissant à l'enfance le bon exercice de sa liberté naturelle, et le temps nécessaire à sa nature qu'il réalise progressivement et librement ses expériences. L'enfant ne construit pas ses connaissances dans la contrainte et la précipitation ; il progresse selon le rythme qui est conforme à l'ordre naturel. Respecter cette façon pour l'enfant de se réaliser, c'est préparer au loin et selon l'ordre naturel, le règne de sa liberté.¹¹ La primauté du « laisser-faire » amène Rousseau à distinguer finalement deux types d'éducation : *une dite négative*, et l'autre *qualifiée de positive*.

* La première préserve l'enfant des influences néfastes, ou mieux de tout ce qui risque de le pervertir, de le déformer alors qu'il est judicieux de donner du temps, comme nous l'avions dit, à son développement naturel, et qui plus est, de « *laisser mûrir l'enfance dans les enfants* ». ¹² Pour reprendre Rousseau lui-même : « *elle consiste, non point à enseigner la vertu ni la vérité, mais à garantir le cœur du vice et l'esprit de l'erreur..* » ¹³ Il est donc nécessaire de rendre active cette forme d'éducation, car, elle donne libre cours à l'aménagement d'espaces de découverte, d'occasion d'exercer le corps, les forces, les sens.

* La seconde forme d'éducation dite *positive* donne plutôt, et même plus tôt à l'enfant des devoirs d'homme. C'est mettre la charrue avant les bœufs que de vouloir privilégier ce type d'éducation qui cède la place à l'instruction et à la socialisation précoces de l'enfant. Au lieu de former d'abord l'homme, on veut brûler les étapes et former rapidement le citoyen ; on veut qualifier son intelligence, son raisonnement, son jugement ; on veut former l'esprit de l'enfant avant l'âge requis ; on veut aller trop vite en besogne, en le dressant à obéir alors qu'il n'est point en âge de comprendre la nécessité. On oublie qu'il est avantageux de le mettre d'abord à sa place et de s'y tenir fermement:«*En essayant de persuader à vos élèves le devoir de l'obéissance, vous joignez à cette prétendue persuasion la force et les menaces, ou, qui pis est, la flatterie et les promesses. Ainsi donc, amorcés par l'intérêt ou contraints par la force, ils font semblants d'être convaincus par la raison.[...] La raison du devoir n'étant pas de leur âge, il n'y a homme au monde qui vînt à bout de la leur rendre vraiment sensible ; mais la crainte du châtement, l'espoir du pardon, l'importunité, l'embarras de répondre leur arrachent tous les aveux qu'on exige ; et l'on croit les avoir convaincus, quand on ne les a qu'ennuyés ou intimidés.* » ¹⁴

¹¹Ibid.,p.71

¹²Ibid.,p.113

¹³Ibid.,pp.112-113

¹⁴Ibid.,pp.108-109

Les conséquences de ce devoir d'obéissance sont incalculables pour le bon exercice de sa liberté naturelle, exercice qui pourtant « *l'éloigne au moins pour un temps des vices que l'on contracte dans l'esclavage.* »¹⁵ La liberté étant la finalité de l'éducation, et qui plus est, le premier besoin naturel de l'enfant, il est important de lui accorder plus de liberté véritable et moins d'empire ; lui laisser plus faire par lui-même et moins exiger d'autrui.¹⁶ Il ne doit donc rien faire par obéissance. De plus, on ne doit point lui accorder ce qu'il demande, sauf s'il en a besoin. C'est ainsi que les adultes lui prêtent leurs idées, se trompent lourdement sur sa nature et le pousse aux envies de toutes sortes, au mensonge, et aux vices insupportables. Au lieu de lui apprendre le rapport à la loi dans la relation à la nature, on veut déjà lui apprendre le rapport à la loi dans la relation aux hommes. Du coup, on fait intervenir la dimension sociale dans son processus de maturation. Rousseau est pourtant pour l'émergence progressive qui rend possible la création des conditions favorables permettant de laisser faire la nature et au final, laisser peu à peu s'éveiller la raison chez l'enfant au fur et à mesure qu'il grandit : « *l'éducation commence avec la vie, en naissant, l'enfant est déjà disciple, non du gouverneur, mais de la nature.* ».¹⁷ L'enfance, pense Rousseau, est voulue par la nature, comme l'âge d'un développement nécessaire et progressif, car, si l'enfant naissait avec ses facultés entières, il lui faudrait tout apprendre d'un coup. L'éducation dont il énonce les principes aura lieu si possible à la campagne¹⁸ ; et on laissera l'enfant dans la mesure de ses forces, apprendre les choses en s'affrontant directement à elles.¹⁹

2 - Application des principes éducatifs

De l'âge de la nature (éducation du premier âge) à l'âge adulte (ou âge de raison et des passions), il devient tout à fait naturel que l'enfant développe ses sens, exprime ce qu'il ressent, soit par des cris, soit par des pleurs qui, bien qu'établissant son premier rapport à tout ce qui l'environne, finissent par exaspérer la nourrice lorsqu'elle se montre brutale en la frappant quelque fois. Il y a là d'étranges leçons pour l'entrée à la vie qu'il importe d'étayer ici pour marquer son évolution jusqu'à l'éclosion de la conscience morale et religieuse.

¹⁵Ibid.,p.105

¹⁶Ibid.,p.79

¹⁷Ibid.,p.79

¹⁸Ibid.,pp. 65-66

¹⁹Ibid.,p.73

a - Au plan physique

Rousseau recommande dès le premier âge, de rompre avec les pratiques qui feront que l'enfant devienne prisonnier d'une manière d'être. Parce que l'enfance est l'âge de tous les apprentissages, il vaut mieux ne pas prendre d'habitudes, c'est-à-dire ne pas faire toujours les choses de la même manière. Pour l'épanouir en toute liberté, il est commode par exemple de laisser tous ses membres en liberté ; de lui proposer des vêtements commodes qui facilitent des exercices physiques et des bains fréquents. On gêne ses mouvements en lui mettant le maillot ; des vêtements luxueux, alors qu'il a seulement besoin des habits dans lesquels il se sentirait à l'aise. Par souci de rester toujours près de la nature et de mieux les endurcir, Rousseau propose de le laisser aller tête nue : « *En général, on habille trop les enfants, et surtout durant le premier âge. Il faudrait plutôt les endurcir au froid qu'au chaud : le grand froid ne les incommode jamais, quand on les y laisse de bonne heure ; mais le tissu de leur peau, trop tendre et trop lâche encore, laissant un trop libre passage à la transpiration, les livre par l'extrême chaleur à un épuisement inévitable* ». ²⁰ C'est dire qu'il faut accoutumer les enfants à vivre d'une vie naturelle ; pas de privations inutiles ou artificielles, mais pas d'abus ni de luxe ; un long sommeil « *parce qu'ils font un extrême exercice* » ²¹ ; l'habituer à dormir dans l'inconfort pour mieux le livrer à « *la loi de la nature* ». Cette habitude forme le tempérament de l'enfant et renforce en lui le dicton qui dit que la souffrance est l'école de la sagesse. Voilà pourquoi pour Rousseau : « *Il importe de s'accoutumer d'abord à être mal couché ; c'est le moyen de ne plus trouver de mauvais lit. En général, la vie dure, une fois tournée en habitude, multiplie les sensations agréables ; la vie molle en prépare une infinité de déplaisantes. Les gens élevés trop délicatement ne trouvent plus le sommeil que sur le duvet ; les gens accoutumés à dormir sur les planches le trouvent partout : il n'y a point de lit dur pour qui s'endort en se couchant* ». ²² L'accoutumance à la dureté, à l'inconfort permet aussi de combattre le penchant à la paresse ; de supporter la douleur, et de ne plus considérer la mort comme synonyme d'étrangeté.²³ Emile apprendra à nager plutôt qu'à monter à cheval. Rousseau se préoccupe pour ainsi dire de l'éducation des sens et des muscles ; il invite à prendre exemple sur les aveugles pour l'éducation du toucher ; ils « *ont le tact plus sûr et plus fin que nous, parce que, n'étant pas guidés par la vue, ils sont forcés d'apprendre à tirer uniquement du premier sens les jugements que nous fournit l'autre. Pourquoi donc ne nous exerce-t-on pas à marcher comme eux dans l'obscurité, à connaître les corps que nous*

²⁰ Ibid., Livre second, p. 161

²¹ Ibid., p.162

²² Ibid., p.163

²³ Ibid. p. 165

pouvons atteindre, à juger des objets qui nous environnent, à faire, en un mot, de nuit et sans lumière, tout ce qu'ils font de jour sans yeux ? Tant que le soleil luit, nous avons sur eux l'avantage ; dans les ténèbres, ils sont nos guides à leur tour. Nous sommes aveuglés la moitié de la vie ; avec la différence que les vrais aveugles savent toujours se conduire ; et que nous n'osons faire un pas au cœur de la nuit... »²⁴.

Rousseau propose ici un procédé pour nous guérir de la peur des ténèbres : jeu du labyrinthe ; de même il multiplie des exemples pour aider à comprendre la nécessité de toujours rester près de la nature : s'accoutumer à marcher nu-pieds ; inciter les paresseux à des exercices athlétiques ; laisser l'enfant trop tôt se nourrir au lait maternel, au lieu de faire appel à une nourrice qui empêche ses déploiements. Et pourtant, c'est dans la nature de l'enfant d'apprendre par lui-même, c'est la seule façon de le délivrer de ses peurs qui l'écarteraient des choses à apprendre. Cette phase est importante parce que dès le second âge, il doit acquérir des notions d'hygiène de vie.

Toutes ces formes d'apprentissages montrent tout le souci chez Rousseau de faire en sorte que l'élève demande de bon gré ce qu'on veut qu'il fasse, ce qui exige de la ruse de la part du précepteur.

b - Au plan intellectuel et moral

Il y a chez Rousseau reconnaissance d'un langage propre de l'enfant. Dès le premier âge, il exprime le malaise de ses besoins par des signes. Ses cris ou ses pleurs sont pour lui, le moyen de solliciter le secours d'autrui, c'est son langage à lui pour demander du soulagement. Il parle ainsi avant de savoir parler, car « *cette langue n'est pas articulée, mais elle est accentuée, sonore, intelligible* ». ²⁵ Il revient à l'adulte de s'y adapter, et s'efforcer de communiquer avec lui, et surtout de savoir interpréter ce qu'il veut exprimer. Ce problème se pose parce qu'il y a bien là un risque d'instrumentation : « *sitôt qu'ils peuvent considérer les gens qui les environnent comme des instruments qu'il dépend d'eux de faire agir, ils s'en servent pour suivre leur penchant et suppléer à leur propre faiblesse. Voilà comment ils deviennent incommodes, tyrans, impérieux, méchants, indomptables...* ». ²⁶ C'est dire que certains pleurs de l'enfant sont fantaisistes. La meilleure communication avec l'enfant passe par la bonne compréhension et surtout la bonne interprétation de ce qu'il veut exprimer. La lourde charge revient à l'adulte de lui faire écouter que des mots qu'il peut entendre et par la suite, s'exercer à articuler. Sans empressement, avec moins de précipitation, il faut s'habituer

²⁴ Ibid., p168

²⁵ Ibid., p.74

²⁶ Ibid., p.78

à ses premiers balbutiements et veiller à ce que l'enfant n'emploie pas des mots dont il ne connaît pas le sens, car, souligne Rousseau, « *Les enfants qu'on presse trop de parler n'ont le temps ni d'apprendre à bien prononcer, ni de bien concevoir ce qu'on leur fait dire...* ».²⁷

Et pour éviter que l'enfant développe le sentiment de dépendance de discours « éducatifs » qu'il ne peut pas comprendre, Rousseau recommande qu'on le soumette plutôt à la dépendance des choses. Le danger des discours, c'est qu'on fait ingurgiter par ce canal, des enseignements qui relèvent de la morale. Et Rousseau refuse non seulement d'enseigner la morale à un enfant, mais aussi de prescrire à ce dernier des interdictions au nom de la morale, sous prétexte qu'il n'y comprendrait rien. En lui imposant trop tôt des règles au nom de la morale, on le condamne au mensonge et à l'hypocrisie. Certes, Rousseau soumet l'enfant à une éducation morale qui ne dit pas son nom, mais s'il le fait, c'est pour apporter des preuves à l'enfant en voulant lui montrer par des exemples bien précis, que des actes mauvais sont finalement désavantageux pour leur auteur :

* A propos de la colère, il démontre que la laideur des gens en colère est, pour l'enfant qui la voit, un remède contre la colère ; l'enfant doit comprendre que les vices sont des maladies qu'il est malsain d'attraper. Il est donc important que l'adulte comprenne que tout écart de conduite, ou mieux tout comportement odieux et belliqueux produit un effet dans la tête de l'enfant : « *Les passions impétueuses produisent un grand effet sur l'enfant qui en est témoin, parce qu'elles ont des signes très sensibles qui le frappent et le forcent d'y faire attention. La colère surtout est si bruyante dans ses emportements, qu'il est impossible de ne pas s'en apercevoir étant à portée. [...] Il voit un visage enflammé, des yeux étincelants, un geste menaçant, il entend des cris ; tous signes que le corps n'est pas dans son assiette. Dites-lui posément, sans mystère : ce pauvre homme est malade, il est dans un accès de fièvre. Vous pouvez de là tirer occasion de lui donner, mais en peu de mots, une idée des maladies et de leurs effets ; car cela aussi est de la nature, et c'est un des liens de la nécessité auxquels il se doit sentir assujéti* »²⁸

* A propos de la propriété : il est à reconnaître que tout enfant a toujours quelque chose en propre. Peu lui importe la provenance de la chose dont il jouit à sa guise. Tellement il s'adapte à la gestion et manipulation des choses que les mots n'ont guère de sens pour lui ; ce qui compte, c'est l'expérience qu'il acquiert au contact des choses avec des gens qui partagent son temps, ses goûts, ses joies, ses exploits ; et « *il n'aura pas vu deux fois labourer un jardin, semer, lever, croître des légumes, qu'il voudra jardiner à son tour* ».²⁹ Du coup, il se fait sa propre idée sur des notions d'appartenance et de propriété utilisées par des adultes. Le fait pour

²⁷ Ibid., p.86

²⁸ Ibid., p.117

²⁹ Ibid., p.119

lui de jardiner avec une autre personne signifie que le jardin leur est commun, et que les fruits du travail sont à eux tous. Parce que la terre n'appartient qu'aux premiers occupants, l'enfant trouvera qu'il est injuste de venir saccager le doux fruit de ses soins et de ses sueurs à son insu. Et parce qu'il y a bien une différence entre le dire et le faire, Rousseau veut nous faire comprendre qu'« *en toute chose nos leçons doivent être plus en actions qu'en discours ; car les enfants oublient aisément ce qu'ils ont dit et ce qu'on leur a dit, mais non pas ce qu'ils ont fait et ce qu'on leur a fait* ». ³⁰

* A propos de la violence gratuite de l'enfant : plutôt que de se fâcher contre un enfant qui tour à tour prend plaisir à « gâter tout ce qu'il touche » ; à « *briser les meubles dont il se sert* » ; à « *casser les fenêtres de sa chambre* », Rousseau recommande de ne point se fâcher, mais de lui laisser tout casser et le mettre devant les conséquences de ses actes. Lorsque ces actes blâmables parce qu'inconfortables deviennent répétitifs, on peut lui infliger un châtiment qui le pousse vers le pardon. Mais comme c'est la répression au nom de la morale qui amène au vice, Rousseau recommande qu'il « *ne faut jamais infliger aux enfants le châtiment comme châtiment, mais qu'il doit toujours leur arriver comme une suite naturelle de leur mauvaise action...* ». ³¹

Toutes ces règles valent pour tous les enfants, et Rousseau ne veut pas faire d'exception pour des enfants prétendument surdoués. La première éducation morale doit se faire sans référence à la morale. Les anecdotes contées plus haut sont destinées à montrer que les enfants ne doivent rien apprendre qu'ils ne comprennent ; aussi « *Emile n'apprendra jamais rien par cœur, pas même des fables, pas même celles de La Fontaine, toutes naïves, toutes charmantes qu'elles sont...* ». ³² De même, pas d'apprentissage de la géographie et de l'histoire avant que l'enfant ne puisse vraiment comprendre ce qu'il apprend. Rousseau condamne également l'apprentissage précoce des langues, et celui de la lecture ; Pour ce dernier cas, il pense que « *la lecture est le fléau de l'enfance* ». ³³ Un enfant qui lit trop finit par acquérir dans sa tête des mots dont il ne connaît pas le sens. Lisant peu, n'apprenant ni l'histoire, ni la géographie, ni les langues, l'enfant disposera de beaucoup de temps pour le jeu et l'éducation physique ; le sauvage, libre et responsable de lui-même, reste l'idéal. L'enfant ne faisant que ce qu'il lui plaît (mais le précepteur a fait en sorte que ce qui lui plaît soit ce qui lui est avantageux) ne sera jamais tenté de tromper ou de mentir ; il reste dans la bonté naturelle.

Eduquer consiste à mettre l'enfant devant les conséquences naturelles de ses actes. Le souci de Rousseau dans cette perspective, c'est d'exhorter à laisser les enfants être des enfants,

³⁰ Ibid., p.121

³¹ Ibid., p.123

³² Ibid., p.139

³³ Ibid., p.145

jouer, être heureux, et cependant, grâce à sa méthode, s'instruire, au lieu de peiner sur des livres et de supporter de rudes punitions ; son précepteur est son ami et non un magister sévère et triste. L'éducation selon Rousseau est l'éducation dans la liberté, et l'éducation de la liberté et du jugement, les deux étant inséparables : on n'est libre que si l'on juge bien. Et tout l'effort de l'éducateur doit consister à apprendre l'essentiel à l'enfant ; ce qui se résume, non à l'apprentissage de beaucoup de choses, mais à l'acquisition « des idées justes et claires ».³⁴ Grâce à ces acquisitions, l'enfant devenu adolescent pourra aisément avoir accès aux relations sociales par l'économie ; dans cette coulée, il prendra conscience aussi bien de la solidarité humaine que de la fragilité des situations sociales ; il apprendra pour ainsi dire un métier. Et l'adolescence va s'achever par la puberté et l'entrée dans l'âge adulte. C'est l'âge de la raison et des passions. Grâce au métier qu'il apprend à cette tranche d'âge, l'enfant s'intègre socialement. Parce qu'il sait désormais qu'il a une âme, il ne doit savoir que ce qu'il peut, dans la mesure des moyens humains ; il comprend au moins que certaines choses sont incompréhensibles, et il peut comprendre pourquoi jusqu'à un certain âge, l'apprentissage des dogmes lui était inaccessible. C'est dire que rendu à cet âge, Emile est maintenant un homme, il peut s'interroger sur le sens de son existence, et sa foi ne sera pas purement verbale ; son éducation est couronnée par l'accès à Dieu. Il a la possibilité de parcourir le monde et d'observer les mœurs et les gouvernements. Rousseau va d'ailleurs se servir de cette fiction pour introduire la problématique du Contrat social.

Cinquième partie :

Le contrat social

Introduction

Comment les hommes, qui n'auraient jamais dû sortir d'un état proche de la nature, mais qui ne peuvent plus revenir en arrière pourront vivre néanmoins dans une société juste ? Autrement dit, comment constituer une société politique dans laquelle l'homme, élevé selon les règles de l'Emile, c'est-à-dire l'homme qui a conservé sa nature (presque) intacte, peut-il vivre sans s'aliéner ? C'est ce que Rousseau tente d'examiner dans le Contrat Social. Pour trouver des réponses à ces questions, il divise cette problématique en plusieurs questions :

- La liberté est-elle l'état naturel de l'homme ?
- La force donne-t-elle par elle-même des droits ? Ya-t-il une autorité naturelle légitime par elle-même ?

³⁴ Ibid., p.220

- Comment la force peut-elle être légitimée ?
- Un homme a-t-il le droit d'aliéner totalement sa liberté ?
- Si l'aliénation volontaire d'une partie de sa liberté est nécessaire pour qu'il y ait société civile, cette aliénation devient alors un contrat ; quelles sont les conditions de ce contrat ? (Le contrat social, celui qui instaure une société civile légitime)
- Comment s'exprime la volonté générale à la base du contrat que le peuple conclut avec chaque individu qui le compose ? (Par les lois et non par des décisions particulières. Par le contrat social, la liberté civile est substituée à la liberté naturelle.)
- Comment la volonté générale gouverne-t-elle ? (Désignation d'un gouvernement de fait ; les diverses sortes de gouvernements : monarchie, aristocratie, démocratie), la question des représentants.
- Quels rapports entre les diverses sociétés civiles ?
- Quels sont les critères d'un bon gouvernement ?

1 - l'Etat doit être fondé en droit.

a - Sans droit, pas d'Etat;

Dans un Etat, il y a des dominants (les gouvernants) et des dominés (les gouvernés) La force est un moyen de domination. Mais « le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne change sa force en droit et l'obéissance en devoir »³⁵ C'est-à-dire : il n'y a d'Etat durable que si les gouvernants obéissent aux gouvernés parce qu'ils estiment qu'ils le doivent, que les gouvernants ont le droit pour eux. Mais sur quoi repose ce droit ? Sur le fait que les gouvernés sont les plus forts? Mais Rousseau montre qu'il n'y a pas de droit du plus fort; cette notion est absurde: si le plus fort est vraiment le plus fort, il n'a pas besoin d'invoquer le droit pour régner; s'il n'est pas le plus fort (dans le cas d'un gouvernant renversé), il perd le droit par définition. Dira-t-on qu'il y a des gens qui sont par nature destinés à commander comme d'autres destinés à obéir? Mais il y a là un cercle vicieux: on ne peut dire d'un homme qu'il est de nature à commander que si, en fait, il commande; on fonde le droit sur le fait, ce qui est tout simplement enlever tout contenu à l'idée de droit.

L'Etat du *Discours sur l'inégalité* est apparu du fait que les puissants ont réussi à persuader la masse des pauvres que leur richesse les désignait pour être les gouvernants de l'Etat en gestation, qui garantirait leur sécurité.³⁶ C'est là un discours sophistique: ce n'est pas

³⁵ Rousseau, Du Contrat social, Chap. III, Union Générale d'Editions, 1973, p.64

³⁶ Rousseau, Discours sur l'inégalité, seconde partie, Op. Cit., p.365

parce que, en fait, ils étaient puissants, qu'ils avaient le droit de commander aux autres. Certes, la sécurité est « *un droit sacré, qui sert de base à tous les autres* »³⁷ Rousseau semble ici justifier la formation de l'Etat, qu'il critiquait amèrement dans le *Discours sur l'inégalité*; mais c'est qu'il estime que tout retour en arrière est impossible; du fait que la propriété existe, l'Etat est nécessaire pour assurer la sécurité; mais l'Etat tel qu'il est doit être transformé; il ne doit pas reposer sur la simple acceptation de l'ordre des choses tel qu'il est. La propriété n'étant pas dans la nature, l'Etat ne l'est pas non plus; l'Etat « *est donc fondé sur des conventions* »³⁸

b) - La convention qui fonde l'Etat doit être un contrat entre personnes libres. Certains philosophes politiques fondent l'Etat sur une convention tacite et unilatérale par laquelle les dominés renonceraient à la libre disposition d'eux-mêmes, s'en remettant à d'autres pour les diriger « *Si un particulier, dit Grotius, peut aliéner sa liberté et se rendre esclave d'un maître, pourquoi tout un peuple ne pourrait-il pas aliéner la sienne et se rendre sujet d'un maître ?* »³⁹ Mais « *dire qu'un homme se donne gratuitement, c'est dire une chose absurde et inconcevable; un tel acte est illégitime et nul par cela seul que celui qui le fait n'est pas dans son bon sens. Dire la même chose de tout un peuple, c'est supposer un peuple de fous: la folie ne fait pas droit* »⁴⁰ Renoncer à soi, c'est renoncer à être, et l'acte d'un néant n'est pas un acte.

Rousseau au passage s'attaque au prétendu droit du vainqueur de faire du vaincu à la guerre son esclave, puisqu'il lui laisse la vie, qu'il a le droit de lui ôter. Le raisonnement de Rousseau est ici subtil; en gros, il considère que l'état de guerre ne concerne juridiquement pas les individus, mais les Etats; si un Etat a vaincu un autre Etat, cela ne lui donne aucun droit sur les citoyens de celui-ci: « *la fin de la guerre étant la destruction de l'Etat ennemi, on a le droit d'en tuer les défenseurs tant qu'ils ont les armes à la main; mais sitôt qu'ils les posent et se rendent, cessant d'être ennemis ou instruments de l'ennemi, ils redeviennent simplement hommes et on n'a plus de droit sur leur vie* »⁴¹ Il n'existe aucun droit de réduire à l'esclavage un homme ou un peuple. D'ailleurs, l'esclavage est un état de fait, non un état de droit: l'état de guerre subsiste entre le maître et l'esclave et on ne voit pas de quel droit on empêcherait un esclave de se libérer, s'il le peut.

Il est inconcevable qu'un homme ou un peuple renonce à sa liberté pour rien; en se donnant à un despote, d'ailleurs, un peuple non seulement renonce à sa liberté, mais aussi doit

³⁷ Du Contrat social, 1.1, chap. 1

³⁸ Ibid

³⁹ Contrat social, 1.1, chap.4

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

entretenir le despote: « *les sujets donnent donc leur personne à condition qu'on prendra aussi leur bien? Je ne vois pas ce qu'il leur reste à conserver* »⁴²

L'Etat ne peut être fondé en droit que par un contrat passé entre des personnes libres

2 - La volonté générale, fondement légitime de l'Etat

Un Etat, c'est un peuple qui s'administre; la convention première, fondamentale, est donc celle par laquelle des individus multiples et divers décident de constituer un peuple, c'est-à-dire d'avoir un destin commun. La formation de l'Etat, que le *Discours sur l'inégalité* présente comme une catastrophe, est en fait inévitable lorsque, après l'avènement de la métallurgie et surtout de l'agriculture, survint la propriété et; avec la propriété, l'état de guerre. Quelque déplorable que soit ce changement, il était, non point nécessaire, mais pourtant quasi inévitable, parce que l'homme, comme le dit le *Discours sur l'inégalité*, est caractérisé par la « *perfectibilité* », ⁴³ l'homme est cet animal dont la nature est de pouvoir sortir de la nature; sortie qui n'est pas fatale: il fallut des incidents extérieurs pour qu'il y eût l'agriculture et la métallurgie; mais sortie qui, une fois faite, est sans retour possible. L'Etat est donc un mal nécessaire pour mettre fin à l'état de guerre

C'était aussi l'avis de Hobbes, mais lui mettait l'état de guerre dans la nature elle-même. Il présentait sa solution en ces termes: « *La seule façon d'ériger un pouvoir commun, apte à défendre les gens de l'attaque des étrangers et des torts qu'ils pourraient se faire les uns aux autres, et ainsi à les protéger de telle sorte que par leur industrie et par les productions de la terre ils puissent se nourrir et vivre satisfaits , c'est de confier tout leur pouvoir et toute leur force à un seul homme, ou à une seule assemblée, qui puisse réduire toutes leurs volontés, par la règle de la majorité, à une seule volonté* »⁴⁴ Texte ambigu: : « confier tout leur pouvoir et toute leur force à un seul homme ou à une seule assemblée, est-ce un acte des « gens », implicite ou explicite, ou simplement un jugement de Hobbes, estimant que c'est la seule voie possible pour eux? Rousseau objecte: est-il évident d'acheter la tranquillité au prix de la servitude? « *Qu'y gagnent-ils, si cette tranquillité même est une de leurs misères? On vit tranquille aussi dans les cachots; en est-ce assez pour s'y trouver bien?* »⁴⁵ De toute façon, la logique est du côté de Rousseau: ce n'est pas à Hobbes, mais au peuple, de choisir entre l'insécurité et l'Etat répressif. Et, pour choisir leur commun destin, « les gens » doivent

⁴² Ibid.

⁴³ Discours sur l'inégalité, première partie, p.343

⁴⁴ Hobbes, Leviathan, Ed. Sirey, Paris,1971,p.177

⁴⁵ Contrat social, 1, 1, chap.4

d'abord constituer un peuple. Le véritable souverain, en dernière analyse, c'est la volonté commune des gens qui veulent vivre ensemble; c'est la volonté générale.

L'erreur de Hobbes est de choisir à la place de la volonté générale, ou de préjuger de son choix. Pour choisir, il faut qu'elle se constitue, et elle se constitue pour un but: la sécurité des personnes et des biens; Le problème de sa formation est donc le suivant: « *Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant* »⁴⁶ L'Etat du Discours sur l'inégalité était constitué à partir d'un discours trompeur: « donnez-vous totalement, abandonnez votre liberté, et vous serez en sécurité »; mais c'est folie qu'abandonner sa liberté de décision; la volonté générale est communauté des volontés libres et non abandon collectif entre les mains d'un tyran .Il y a certes abandon par l'individu de sa liberté de faire n'importe quoi, mais cet abandon se fait en faveur de la volonté collective de vivre ensemble, qui rassemble toutes les volontés libres des contractants: « *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout* »⁴⁷ Chacun perd sa liberté, mais gagne la liberté collective qui contient cette liberté; ainsi est constitué « *un corps moral et collectif, composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son moi commun, sa vie et sa volonté* »⁴⁸ Chacun se perd en tant qu'individu naturel et libre d'une liberté qui est l'absence de contraintes autres que les contraintes physiques; mais il se gagne en tant qu'il devient un citoyen n'obéissant qu'à des contraintes qu'il s'est librement données; en somme, dans la volonté générale, chacun s'engage envers soi-même; mais « *chaque individu, contractant, pour ainsi dire, avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport: savoir, comme membre du Souverain envers les particuliers, et comme membre de l'Etat envers le Souverain* »⁴⁹ Lorsqu'un magistrat légalement désigné me condamne pour une contravention, c'est moi-même en tant que membre du Souverain de qui procède ce magistrat, qui me condamne; on passe d'une soi-disant liberté naturelle à la liberté civile, qui est la maîtrise de soi.

Rousseau présente la formation de la volonté générale de la façon suivante; chacun abandonne toutes les possibilités de sa liberté à la volonté collective, à charge pour celle-ci de lui donner toutes les possibilités, c'est-à-dire tous les droits, compatibles avec la sécurité de tous; ne sont des droits que ceux qui sont donnés par la volonté générale: tout ce qui n'est pas

⁴⁶ Ibid.,chap.6

⁴⁷ Ibid.,chap.6

⁴⁸ Ibid.,chap.6

⁴⁹ Ibid., chap.7

permis est défendu. Une autre présentation serait possible: les volontés individuelles conviennent ensemble de restreindre leurs possibilités de tout ce qui n'est pas compatible avec la sécurité commune; en conséquence, tout ce qui n'est pas défendu est permis. Rousseau a sans doute estimé que cette dernière présentation était trop individualiste, laissant à l'individu tout un domaine absolument indéterminé. Cependant, il écrit, au chapitre 4 du livre 2: « *tout ce que chacun aliène par le pacte social de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté* », ce qui relève de la seconde présentation; il est vrai que Rousseau ajoute: « *mais il faut convenir que le Souverain seul est juge de cette importance* ».

C'est le passage de l'état de nature à l'état civil. L'animal humain devient citoyen, la possession de fait devient exercice du droit de propriété. Le chantre de l'état de nature assume sa contradiction sans la dépasser: « *Quoique (l'individu) se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme tout entière s'élève à tel point, que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit être intelligent et un homme* ». ⁵⁰

Le Contrat social par lequel se constitue la volonté générale n'a sûrement pas dans l'esprit de Rousseau la réalité d'un événement historique; il s'agit d'un réquisit, de détermination de la condition de possibilité de la légitimité d'un Etat: un Etat est légitime quand tous les citoyens acceptent librement de vivre sous ses lois comme s'ils en étaient les auteurs. Cette manière de fonder la souveraineté politique ne pouvait passer, à l'époque, que comme profondément révolutionnaire: c'est le citoyen qui confère la légitimité du pouvoir, et non Dieu où une soi-disant supériorité d'essence présente chez certains, qui seraient ainsi prédestinés à commander. Un monarque n'est en droit qu'un délégué de la volonté générale.

3 - La Souveraineté à l'oeuvre: l'établissement des lois

Rousseau caractérise la volonté générale, en tant qu'elle est la souveraineté fondamentale dans la société politique.

⁵⁰ Ibid., chap.8

a - Caractères de la souveraineté

Cette souveraineté est inaliénable: la volonté générale se dirige par définition vers l'intérêt commun: « *si l'opposition des intérêts a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible* ». ⁵¹Le souverain, être collectif, ne peut donc s'aliéner dans un individu ou un groupe quelconque, dont les volontés ne peuvent être que par hasard en accord avec l'intérêt commun. Un peuple qui se donne un maître n'est plus un peuple, mais un troupeau: « *si le peuple promet simplement d'obéir, il perd sa qualité de peuple; à l'instant qu'il y a un maître, il n'y a plus de souverain* ».⁵²

* *La souveraineté est indivisible*: dans le manuscrit de Genève du Contrat social, on trouve une formule qui marque bien l'indivisibilité de la volonté générale, laquelle soutient toute la structure de l'Etat: « *il y a dans l'Etat une force commune qui le soutient, une volonté générale qui dirige cette force et c'est l'application de l'une à l'autre qui constitue la souveraineté* ». ⁵³

* *La souveraineté est infaillible*; en ce sens qu'elle ne peut vouloir que le bien commun. Mais Rousseau concède. « *Qu'on veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours* ». ⁵⁴ Le plus grave est quand il se forme des groupes de volontés particulières au sein de la volonté générale; alors, on peut faire prendre pour volonté visant l'intérêt général une volonté qui ne vise que l'intérêt d'un groupe particulier. « *Il importe pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'Etat et que chaque citoyen n'opine que d'après lui* »⁵⁵ Rousseau vise ici évidemment les groupes de pression.

Le pacte social établit une parfaite égalité devant la loi entre les citoyens: ce qui s'applique à l'un s'applique à tous. Mais il suit de là, tous les hommes étant différents les uns des autres, que la souveraineté de la volonté générale ne vaut que pour les lois qui structurent la société dans son ensemble: « *le Souverain connaît seulement le corps de la nation et ne distingue aucun de ceux qui la composent* ». ⁵⁶ Les litiges entre particuliers, les litiges entre des particuliers et l'Etat, la distribution des honneurs ou des peines, sont de la compétence des magistrats et non de la volonté générale.

⁵¹ Contrat social, livre 2, chap. 1

⁵² Ibid.

⁵³ Note 1 au chapitre 1 du livre 2, dans l'édition des Œuvres complètes de la Pléiade p. 1453

⁵⁴ Contrat social chap. 3

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid l. 2 chap. 4

Rousseau pose la question de la peine de mort: le particulier n'ayant pas de droit sur sa propre vie (interdiction morale du suicide), a-t-il le droit, en tant que membre de la volonté générale, de prévoir la peine de mort qui pourrait s'appliquer à lui-même s'il devenait un assassin?

Mais, dans ce dernier cas, il ne s'agirait que de l'application d'une loi générale destinée à la protection sociale, et non d'un acte particulier de soi-même contre soi-même, comme le suicide: « *c'est pour n'être pas victime d'un assassin que l'on consent à mourir si on le devient* ». ⁵⁷ Rousseau n'est point adversaire de la peine de mort: « *tout malfaiteur attaquant le droit social devient par ses forfaits rebelle et traître à la patrie, il cesse d'en être membre en violant ses lois, et même il lui fait la guerre. Alors la conservation de l'Etat est incompatible avec la sienne, il faut qu'un des deux périsse, et quand on fait mourir le coupable, c'est moins comme citoyen que comme ennemi* ». ⁵⁸ Mais il remarque que « la fréquence des supplices est toujours un signe de faiblesse ou de paresse dans le gouvernement », car c'est la marque d'une carence des institutions éducatives: « *il n'y a point de méchant qu'on ne pût rendre bon à quelque chose. On n'a droit de faire mourir, même pour l'exemple, que celui qu'on ne peut conserver sans danger* » ⁵⁹ Le droit de grâce, qui implique suspension de l'application de la loi, ne peut logiquement être exercé que par qui est au-dessus de la loi, parce qu'il en est l'origine: par la volonté générale.

b - L'établissement des lois

L'acte essentiel de la souveraineté, c'est l'établissement des lois. Emanation de la volonté générale, la loi ne connaît que le citoyen en général, et refuse toute considération de personnes particulières: « *la loi peut bien statuer qu'il y aura des privilèges, mais elle n'en peut donner nommément la personne; la loi peut faire plusieurs classes de citoyens, assigner même les qualités qui donneront droit à ces classes, mais elle ne peut nommer tels et tels pour y être admis; elle peut établir un Gouvernement royal et une succession héréditaire, mais elle ne peut élire un roi, ni nommer une famille royale; en un mot, toute fonction qui se rapporte à un objet individuel n'appartient point à la puissance législative* » ⁶⁰

Les lois ne sont des lois que si elles émanent de la volonté générale. Cependant, si « *la volonté générale est toujours droite, le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé ... le*

⁵⁷Ibid l. 2 chap. 5

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹Ibid.

⁶⁰Ibid. l. 2, chap. 6

public veut le bien qu'il ne voit pas »⁶¹ Le rôle du législateur est d'éclairer la volonté générale. Une loi doit répondre à la situation d'un peuple particulier, dans une certaine situation géographique, ayant un certain tempérament, une histoire singulière; le législateur doit tenir compte de tous ces éléments, en même temps qu'il doit avoir une certaine idée de l'homme, puisque la loi doit avoir aussi pour objet de rendre les hommes non seulement heureux dans une nation en sécurité, mais meilleurs; *« il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes »*⁶² Rousseau était en fait fasciné par les grands législateurs de l'antiquité, et particulièrement par Lycurgue, législateur de Sparte. L'institution des lois *« doit transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solidaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être »*.⁶³ Il y a là un problème qui semble insoluble: le législateur doit faire accepter ses lois au peuple, qui, par la volonté générale est le seul à leur donner légitimité; mais le peuple n'existe que si les lois sont instituées! C'est au nom de ce qu'ils seront que le législateur propose aux hommes tels qu'ils sont les lois; comme Rousseau le remarque, l'effet doit devenir la cause. Aussi, ne peut-on faire accepter une législation qu'en la présentant comme venant de la divinité: c'est ce qu'ont fait Moïse et Mahomet.

La religion sert d'instrument à la politique. Encore faut-il que le législateur soit, par sa grandeur, à la hauteur de sa mission: *« il n'appartient pas à tout homme de faire parler les dieux, ni d'être cru quand il s'annonce pour être leur interprète. La grandeur des choses dites en leur nom doit être soutenue par une éloquence et une fermeté plus qu'humaine. Il faut que le feu de l'enthousiasme se joigne aux profondeurs de la sagesse et à la constance de la vertu. En un mot, la grande âme du législateur est le vrai miracle qui doit prouver sa mission »*.⁶⁴ L'institution d'une bonne législation, qui fasse passer de l'Etat corrompu décrit dans le *Discours sur l'inégalité* à l'Etat juste, n'est pas possible à n'importe quel moment de l'histoire des nations: *« il est pour les nations comme pour les hommes des temps de maturité qu'il faut attendre avant de les soumettre à des lois; mais la maturité d'un peuple n'est pas toujours facile à connaître, et si on la prévient, l'ouvrage est manqué »*.⁶⁵ Les périodes de crise sont favorables à ces grands changements.

Deux principes doivent régler l'action du législateur: la liberté (civile) et l'égalité. La liberté civile consiste en ce que le citoyen, en vivant selon la loi, a conscience de n'obéir en fait qu'à lui-même, comme auteur implicite de cette loi. Quant à l'égalité, Rousseau sait bien qu'une uniformité absolue des fortunes et des biens est une chimère; ce qu'il faut éviter, c'est

⁶¹Ibid.

⁶² Ibid. l. 2, chap. 7

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Texte du manuscrit de Genève du *Contrat social*. Cité dans Œuvres complètes, t. 3, Pléiade, p. 1463

⁶⁵ Contrat social, l. 2, chap.8

que certains citoyens soient si puissants qu'ils puissent défier les lois, et certains autres si pauvres qu'ils soient contraints de les violer pour subsister: « *nul citoyen ne doit être assez opulent pour en pouvoir acheter un autre et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre* »⁶⁶. Les principes généraux étant tels, ils doivent être adaptés par le législateur aux conditions historiques et géographiques des peuples. Le Projet de constitution pour la Corse et les Considérations sur le gouvernement de la Pologne indiquent les orientations de Rousseau comme législateur: favoriser l'agriculture et la vie simple, hostilité au luxe, aux villes, recherche de l'autarcie quant à la vie économique de l'Etat.

Les lois sont: d'une part celles qui structurent la vie politique du pays en déterminant sa constitution (lois politiques); en second lieu celles qui régissent le rapport entre les citoyens, et celui de chaque citoyen avec l'Etat (lois civiles): « *ce rapport doit être au premier égard aussi petit et au second aussi grand qu'il est possible en sorte que chaque citoyen soit dans une parfaite indépendance de tous les autres, et dans une excessive dépendance de la Cité* ». ⁶⁷ Le rapport à autrui relève surtout du privé, et du choix personnel; l'Etat doit s'en occuper le moins possible; mais, dans un Etat bien constitué, le citoyen est l'auteur de la loi à laquelle il est soumis; la perfection de la loi fait le bonheur de l'individu. Rousseau compte au nombre des lois les usages et coutumes, les mœurs, qui sont enracinées dans le corps social. Mais l'objet de l'auteur dans le Contrat social c'est uniquement la constitution politique.

4 - Le Gouvernement

a - Considérations a priori sur la forme de gouvernement: Ces considérations, qui affectent la forme mathématique, peuvent paraître lourdes et pédantesques; elles le sont sans doute; mais elles ont en fait la fonction de montrer que la forme de gouvernement n'est pas imposée par une sorte de révélation divine, mais par la nature des choses. La manière de gouverner ne relève pas de la mystique, mais de la science politique.

Comme il y a dans l'individu un pouvoir de décision (la volonté) et un pouvoir d'exécution (le corps), il doit y avoir dans l'Etat un pouvoir législatif pour établir les lois, et un pouvoir exécutif, pour appliquer les lois aux particuliers. Ce pouvoir exécutif, c'est le gouvernement, « *un corps intermédiaire, établi entre les sujets et le Souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois, et du maintien de la liberté, tant civile que politique* ». ⁶⁸

⁶⁶Ibid., chap. 11

⁶⁷Ibid., chap. 12

⁶⁸Contrat social, l. 3, chap. 1

Ce statut du gouvernement, intermédiaire entre le souverain et les citoyens, c'est-à-dire entre le peuple considéré comme un ensemble constituant la volonté générale, et le même peuple considéré comme une multitude de sujets de l'Etat, ce statut est représenté par Rousseau par une formule mathématique: Souverain/ Gouvernement considéré comme émanation de la souveraineté = Gouvernement considéré comme appliquant les lois aux particuliers/ Multitude des sujets membres de l'Etat. Le produit des extrêmes étant, dans une proportion, égal au produit des moyens, il en résulte que le gouvernement doit réaliser un équilibre; si le nombre des sujets augmente, le produit des extrêmes augmente, et, pour que le produit des moyens lui soit égal, le pouvoir du gouvernement doit être renforcé: « *plus l'Etat s'agrandit, plus la liberté diminue... Le Gouvernement, pour être bon, doit être relativement plus fort à mesure que le peuple est plus nombreux* ». ⁶⁹ De son côté, le Souverain (la volonté générale) doit se renforcer pour faire face éventuellement aux entreprises d'un gouvernement qui, plus fort, serait tenté de se substituer à la volonté générale. La grandeur de l'Etat influe donc beaucoup sur le type de gouvernement.

Le Gouvernement (que Rousseau désigne aussi du nom de Prince) doit normalement être soumis à la volonté générale, qui est le seul souverain légitime; mais le gouvernement est un corps doué d'une volonté particulière; si cette volonté particulière, qui « *tient la force publique dans sa main* » se dressait contre la volonté générale, et prenait sa place, alors « *on aurait deux souverains, l'un de droit et l'autre de fait; à l'instant, l'union sociale s'évanouirait, et le corps politique serait dissout* » ⁷⁰ Ce danger ne doit pas faire méconnaître le fait que le gouvernement, pour remplir cette fonction complexe qu'est l'application des lois, doit avoir « *une existence, une vie réelle, qui le distingue du corps de l'Etat, pour que tous ses membres puissent agir de concert et répondre à la fin pour laquelle il est institué* ». ⁷¹

Le Gouvernement doit-il ou non compter de nombreux membres, qu'on appelle « magistrats »? Si le gouvernement est nombreux, il use sa force à rassembler ses propres membres, et il s'affaiblit donc en ce qui concerne l'exécution des lois. D'où l'équation: plus les magistrats sont nombreux, plus le gouvernement est faible ⁷² Rousseau précise la démonstration: chaque magistrat est habité par trois volontés: la sienne propre, en tant qu'individu singulier; celle qu'il a en tant que magistrat, celle qu'il a en tant que citoyen, s'exprimant dans la volonté générale; dans le gouvernement idéal, la volonté générale serait dominante, et la volonté individuelle nulle; mais dans l'ordre naturel, « *ces différentes volontés*

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid.

⁷² Contrat social, l. 3, chap. 2

deviennent plus actives à mesure qu'elles se concentrent »⁷³ Dans le cas du gouvernement d'un seul, volonté individuelle et volonté générale sont unifiées dans la volonté du magistrat; ce qui fait que « *le plus actif des gouvernements est le gouvernement d'un seul* ». ⁷⁴ Si, au contraire, c'est le peuple de la volonté générale qui exerce le pouvoir, les volontés individuelles sont anéanties dans la masse, et alors le gouvernement sera dans son minimum de force et d'activité; c'est évidemment ici la démocratie qui est visée.

Pour maintenir la relation proportionnelle ci-dessus: Souveraineté/ Gouvernement considéré dans son rapport à la souveraineté = Gouvernement considéré dans son rôle d'exécutif-/ multitude des sujets membres de l'Etat, il faut renforcer le gouvernement dans la mesure où le nombre de citoyens de l'Etat augmente; ce qui fait que, puisque la concentration est facteur de force, « le nombre des chefs diminue en raison de l'augmentation du peuple ». ⁷⁵ A l'inverse, cependant, un gouvernement nombreux serait plus près de la volonté générale, et donc plus soucieux de l'intérêt public: on perd d'un côté ce qu'on peut gagner de l'autre. Faut-il choisir entre un gouvernement fort, mais corrompu, et un gouvernement honnête, mais impuissant?

b - Les divers modes de gouvernements de fait : En considérant le gouvernement du point de vue du nombre, Rousseau distingue la démocratie (gouvernement de tous ou du plus grand nombre), l'aristocratie (gouvernement d'un petit nombre, considérés comme les meilleurs), la monarchie (gouvernement d'un seul). Le nombre de gouvernants dans la démocratie et l'aristocratie pouvant varier, et le domaine à gouverner pouvant être partagé en secteurs gouvernés différemment, les modes de gouvernements sont en réalité nombreux; il n'y a pas de mode de gouvernement meilleur en soi: chacune « *(des formes de gouvernements) est la meilleure en certains cas, et la pire en d'autres* ». Tout dépend des domaines d'application. En gros « *le gouvernement démocratique convient aux petits Etats, l'aristocratique aux médiocres, et le monarchique aux grands* » ⁷⁶

* La démocratie se donne comme le gouvernement du peuple C'est-à-dire que la même autorité qui fait les lois préside à l'application de celles-ci aux cas particuliers. Ceci, pour Rousseau, est le grand défaut de démocratie; certes, si au sein du peuple gouvernant les intérêts particuliers ne venaient prévaloir sur l'intérêt général, la démocratie serait le gouvernement idéal; mais alors, la loi s'appliquant automatiquement « *un peuple qui se gouvernerait toujours*

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid

bien n'aurait pas besoin d'être gouverné ». ⁷⁷ En fait, à rendre le mot dans son acception rigoureuse, il n'a jamais existé de véritable démocratie, c'est-à-dire de gouvernement exercé directement par le peuple. Pour faire exister la démocratie, il faut: un Etat très petit, où le peuple soit facile à rassembler, une société assez simple pour qu'il n'y ait pas trop d'affaires contentieuses à examiner (il faut du temps pour cela et le peuple a autre chose à faire); une grande égalité dans les rangs et les fortunes, sans quoi les riches et les puissants feraient prévaloir leurs intérêts particuliers; car « *le luxe corrompt à la fois le riche et le pauvre, l'un par la possession, l'autre par la convoitise* ». ⁷⁸ Montesquieu a eu raison de faire de la vertu la condition nécessaire de toute démocratie.

En fait, l'histoire montre qu'« *il n'y a pas de gouvernement si sujet aux guerres civiles et aux agitations intestines que le démocratique ou populaire* ». Et Rousseau conclut: « *s'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait en démocratie; un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes* ». ⁷⁹ Rousseau prend le mot « démocratie » au sens strict où le prenaient les Anciens: régime où le peuple exerce directement sa souveraineté.

* L'aristocratie est le gouvernement d'une minorité. Ici, il y a deux volontés générales: celle du peuple dans son ensemble, et celle de la minorité gouvernante; mais, dans un Etat de droit, celle qui doit prédominer est la volonté de l'ensemble: « *bien que le gouvernement (aristocratique) puisse régler sa police intérieure comme il lui plaît, il ne peut parler qu'au nom du Souverain, c'est -à-dire au nom du peuple même* ». ⁸⁰ Il y a une aristocratie « naturelle »: c'est le gouvernement des sociétés primitives (selon Rousseau): l'assemblée des chefs de famille dirige la tribu; l'aristocratie élective: quand survint la propriété, l'inégalité se développa, et les riches et les puissants l'emportèrent; le gouvernement fut désigné par élection parmi ces riches et ces puissants; l'inégalité s'accroît souvent par la transmission héréditaire des biens; on a alors une aristocratie héréditaire. Celle-ci, dit Rousseau, est le pire des gouvernements, le second type d'aristocratie étant le meilleur. « *C'est l'ordre le meilleur et le plus naturel que les plus sages gouvernent la multitude, quand on est sûr qu'ils la gouverneront pour son profit et non pour le leur* ». ⁸¹ L'aristocratie exige moins de vertu que la démocratie: les riches ayant le pouvoir n'ont pas la tentation de corrompre pour le posséder; mais elle exige cependant « *la modération dans les riches et le contentement dans les pauvres* ». L'aristocratie convient aux Etats d'étendue moyenne.

* Certes, Rousseau a la loyauté intellectuelle de compter (comme Aristote) la monarchie parmi les gouvernements légitimes; mais la critique qu'il en fait tient souvent plus du

⁷⁷ Contrat social. 3, chap. 4

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Contrat social, l. 3, chap. 5

⁸¹ Ibid.

pamphlet que de l'analyse rigoureuse. Dans la monarchie, un être individuel (le roi) représente un être collectif (la volonté générale). Le pouvoir gouvernemental étant concentré au maximum, l'efficacité est grande; mais à quelles fins? La volonté générale cohabite avec la volonté personnelle du monarque. L'intérêt personnel du roi est d'avoir un peuple qui soit à la fois puissant et obéissant. Ces deux qualités vont rarement ensemble, et le roi, redoutant la puissance de son peuple, cherche plutôt à l'affaiblir pour prévenir les révoltes, dressant ainsi son intérêt particulier contre l'intérêt général.

De plus, la monarchie est la plupart du temps le mode de gouvernement de pays vastes; entre la solitude de l'individu royal et la multitude de ses sujets, la distance est grande; aussi le roi recherche-t-il des intermédiaires; c'est la noblesse. Mais cette noblesse, qui dépend du roi, est plutôt un écran qu'un lien, et les nobles cherchent à s'élever par l'intrigue et la flatterie, si bien qu'« *un homme de vrai mérite est presque aussi rare dans le ministère (du roi) qu'un sot à la tête d'un gouvernement républicain* »; ce qu'on trouve dans l'entourage du roi, la plupart du temps, ce sont « *de petits brouillons, de petits fripons, de petits intrigants* ». ⁸² La succession des rois décédés étant très souvent l'occasion de troubles, la royauté fut déclarée héréditaire; ainsi « on a préféré une apparente tranquillité à une administration sage, et on a mieux risqué d'avoir pour chefs des enfants, des monstres, des imbéciles, que d'avoir à disputer sur le choix de bons rois ». L'éducation d'un futur roi le corrompt plutôt: « Tout concourt à priver de justice et de raison un homme élevé pour commander aux autres ». Certes, il arrive qu'il y ait de bons rois; mais c'est rare: « pour voir ce qu'est ce gouvernement en lui-même, il faut le considérer sous des princes bornés ou méchants; car ils arriveront tels au trône, ou le trône les rendra tels ».

5 - Portée concrète de ces analyses: les régimes politiques ne peuvent que varier avec les conditions historiques et géographiques, et ils sont destinés à dégénérer.

Dans un chapitre plutôt pénible, Rousseau pense établir que les régimes politiques varient nécessairement avec les climats et la fertilité des terres : « *La monarchie ne convient qu'aux nations opulentes, l'aristocratie aux Etats médiocres en richesse ainsi qu'en grandeur, la démocratie aux Etats petits et pauvres* ». ⁸³ Il n'y a pas de gouvernement meilleur en soi. A quels signes reconnaît-on que, dans l'environnement qui est le sien, un gouvernement est un bon gouvernement? « *Quelle est la fin de l'association politique? C'est la conservation et la prospérité de ses membres. Et quel est le signe le plus sûr qu'ils se conservent et prospèrent?*

⁸²Ibid.

⁸³Contrat social, I? 3, chap.8

*C'est leur nombre et leur population... Toute chose d'ailleurs égale, le gouvernement sous lequel, sans moyens étrangers, sans naturalisations, sans colonies, les citoyens peuplent et multiplient davantage, est infailliblement le meilleur ».*⁸⁴ On est tout de même surpris de ne pas voir la liberté des citoyens explicitement mentionnée comme critère d'un bon gouvernement. Serait-ce que, pour Rousseau, une natalité forte dans un Etat n'est possible que si les citoyens y sont libres? C'est ce que semble indiquer la note du chapitre 7 du livre 2: « Ce qui fait vraiment prospérer l'espèce est moins la paix que la liberté ».

Sans doute pour imiter Platon et Aristote, Rousseau étudie comment les Etats dégénèrent; par aggravation du conflit latent entre Souverain et Gouvernement. Le gouvernement s'arroge de plus en plus une volonté particulière qui s'oppose à la volonté générale; il a toujours tendance à se resserrer pour résister à l'usure du temps: la démocratie passe à l'aristocratie et l'aristocratie à la royauté; mais il peut arriver aussi à constituer un Etat dans l'Etat et à se substituer à la volonté générale: ainsi la démocratie devient dictature de la masse, l'aristocratie devient oligarchie (dictature des riches), et la royauté tyrannie. Les Etats ne sont pas éternels; « *si nous voulons fonder un établissement durable, ne songeons pas à le rendre éternel* »⁸⁵

Toute cette partie du livre III est bien faible; Rousseau veut dire comment les principes qu'il a précédemment posés peuvent être réalisés; et il prend pour modèles les cités grecques antiques et la République romaine, où l'esclavage permettait aux citoyens de se consacrer à la politique; mais Rousseau est ennemi féroce de l'esclavage; d'où son embarras lorsqu'il s'exprime en ces termes : « *chez les Grecs tout ce que le peuple avait à faire, il le faisait par lui-même : il était sans cesse assemblé sur place. Il habitait un climat doux ; il n'était point avide ; des esclaves faisaient ses travaux ; sa grande affaire était la liberté. N'ayant plus les mêmes avantages, comment conserver les mêmes droits ? Vos climats plus durs vous donnent plus de besoins (a) : six mois de l'année la place publique n'est pas tenable ; vos langues sourdes ne peuvent se faire entendre en plein air* » ; vous donnez plus à votre gain qu'à votre liberté, et vous craignez bien moins l'esclavage que la misère.

Quoi ! La liberté ne se maintient qu'à l'appui de la servitude ? Peut-être. Les deux excès se touchent.

Tout ce qui n'est point dans la nature a ses inconvénients, et la société civile plus que tout le reste. Il y a telles positions malheureuses où l'on ne peut conserver sa liberté qu'aux dépens de celle d'autrui, et où le citoyen ne peut être parfaitement libre que l'esclave ne soit extrêmement esclave. Telle était la position de Sparte. « *Pour vous peuple modernes, vous*

⁸⁴Chap. 9

⁸⁵Chap. 11

*n'avez point d'esclaves, mais vous l'êtes ; vous payez leur liberté de la vôtre. Vous avez beau vanter cette préférence, j'y trouve plus de lâcheté que d'humanité. Je n'entends point par cela qu'il faille avoir des esclaves, ni que le droit d'esclavage soit légitime, puisque j'ai prouvé le contraire ».*⁸⁶ L'Etat rousseauiste ne peut se maintenir légitimement que si, comme dans beaucoup de cités grecques et dans la République romaine, le peuple s'occupe soigneusement de politique, et même est régulièrement rassemblé pour contrôler l'action du gouvernement. Il n'est pas question que le peuple délègue son pouvoir en élisant des représentants qui surveilleront le gouvernement à sa place: « *La souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée... Les députés du peuple ne sont ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires; ils ne peuvent rien conclure définitivement. Le peuple anglais pense être libre; il se trompe fort; il ne l'est que durant l'élection des membres du Parlement; sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien ... À l'instant qu'un peuple se donne des représentants, il n'est plus libre, il n'est plus* ».⁸⁷ Alors, la vie politique n'est possible que dans un très petit Etat, où le peuple pourrait être réuni régulièrement? Rousseau assure qu'il va dire comment « *on peut réunir la puissance extérieure d'un grand peuple avec la police aisée et le bon ordre d'un petit Etat* ». ⁸⁸ Ce refus brutal de la représentation populaire est certes utopique: les citoyens ne peuvent se consacrer à la politique comme le faisaient les oisifs des cités grecques. Dans les Considérations sur le gouvernement de la Pologne il est plus réaliste: il admet l'existence de représentants à pouvoir législatif, à condition qu'ils soient renouvelés souvent et qu'ils aient un mandat impératif.

6 - Nature de l'acte par lequel la volonté générale se donne un gouvernement.

Rousseau a bien senti que la difficulté de son système est là: le citoyen est libre lorsqu'il n'obéit qu'à lui-même en tant que membre de la volonté générale, mais, en fait, c'est au gouvernement qu'il obéit. Il faut donc que le gouvernement soit l'émanation fidèle de la volonté générale, que le gouvernement n'existe en somme que par elle. Comme un contrat n'a de sens que conclu entre deux personnes libres et indépendantes, l'institution du gouvernement ne saurait être un contrat (chapitre 16)

Dans l'institution du gouvernement, Rousseau distingue deux phases: 1) le choix du type de gouvernement; c'est-à-dire de la structure générale de la société; il s'agit de la position d'une généralité, et cet acte est donc une loi, émanation normale de la volonté générale ; 2) la nomination des gouvernants: il s'agit ici d'un acte se référant à des particuliers, et qui donc

⁸⁶ Chap.15, p.168

⁸⁷ Ibid. chap. 15

⁸⁸ Ibid.,p.169

n'est pas une loi; il ne peut être accompli que par un gouvernement; mais c'est lui qui fait qu'il y a un gouvernement! *« La difficulté est d'entendre comment on peut avoir un acte de gouvernement avant que le gouvernement existe, et comment le Peuple, qui n'est que souverain ou sujet, peut devenir prince ou magistrat dans certaines circonstances »*.⁸⁹ Rousseau résout ainsi la difficulté: pour peut-être seulement le temps de l'acte, la Souveraineté se convertit en gouvernement démocratique. Si la volonté générale se prononce pour la démocratie, il n'y a alors aucun changement à faire. Si, démocratiquement, la volonté générale institue pour la gouverner une aristocratie ou une monarchie, alors *« ce n'est point un engagement qu' (elle) prend, c'est une forme provisionnelle qu' (elle) donne à l'administration, jusqu'à ce qu'il lui plaise d'en ordonner autrement »*.⁹⁰ Autrement dit, toute forme de gouvernement est sous la dépendance de la volonté générale, qui peut en changer comme il lui plaît.

Rousseau reconnaît que les changements de régime politique, (en somme les Révolutions), *« sont toujours dangereux, et qu'il ne faut jamais toucher au gouvernement établi que lorsqu'il devient incompatible avec le bien public »*.⁹¹ Mais comment déterminer cette incompatibilité? Comment décider s'il s'agit de la volonté de tout un peuple, ou d'une simple sédition? (Les conflits actuels dans les pays arabes sont l'illustration de tels problèmes: les Libyens et les Syriens rejettent-ils leur gouvernement, ou s'agit-il d'une agitation d'éléments minoritaires fomentée par l'étranger?). Rousseau propose pour décider dans de tels cas les réunions périodiques des citoyens, à l'image de l'Ecclésiastiques des cités grecques; mais comment réunir tous les Libyens et les Syriens? Alors, referendums? Mais, aux referendums, c'est rarement à la question posée qu'on répond.

Néanmoins, Rousseau termine le livre en rappelant que la volonté générale est l'unique souverain; elle peut même décider la dissolution de l'Etat, c'est-à-dire sa propre suppression.

7 - Le fonctionnement des institutions

a - Le problème: volonté générale et volontés particulières.

Rousseau fait une peinture enthousiaste d'un état d'unité collective qui serait celui de petites communautés paysannes solidaires, comme on en trouve, selon lui, dans les cantons suisses et en Corse: : *« Quand on voit chez le plus heureux peuple du monde (la Suisse) des troupes de paysans régler les affaires de l'Etat sous un chêne et se conduire toujours sagement, peut-on s'empêcher de mépriser les raffinements des autres nations, qui se rendent*

⁸⁹ Contrat social, 1, 3, chap. 17

⁹⁰ Ibid., chap. 18

⁹¹ Ibid.

*illustres et misérables avec tant d'art et de mystère? »*⁹² Mais cette unité spontanée des volontés particulières solidaires et de la volonté générale est rare. L'individualisme se développant avec le souci de la propriété, les conflits se multiplient entre les deux volontés. Cependant, la volonté générale subsiste chez chaque citoyen, même lorsqu'elle est muette et recouverte par le souci des intérêts individuels: tous les citoyens veulent le maintien de l'Etat, le maintien de la vie en commun. C'est cette volonté générale toujours présente malgré tout qu'il faut se faire exprimer dans l'institution des lois et le contrôle du gouvernement.

b - Les modalités de la consultation

On consulte la volonté générale par des votes. Mais ces votes, semble-t-il doivent être unanimes, sinon la volonté n'est plus générale! Depuis 1652, les Polonais, avec l'application du *liberum veto*, se soumettaient à cette logique; un seul opposant suffisait pour faire échouer un projet de loi à la Diète, et, bien plus encore, pour obliger la Diète à se dissoudre en annihilant tout ce qu'elle avait fait dans sa session. Dans les Considérations sur le gouvernement de la Pologne (1772) Rousseau dira du *liberum veto* ; « *ce n'est pas un droit vicieux en lui-même, mais sitôt qu'il passe sa borne il devient le plus dangereux des abus; il était le garant de la liberté publique, il n'est plus que l'instrument de l'oppression* »⁹³ En fait, la Pologne était devenue totalement ingouvernable. La position du Contrat social est nettement plus réaliste; il est estimé que l'assemblée des citoyens qui incarne la volonté générale peut être consultée au scrutin majoritaire. Seul, le pacte social lui-même demande l'unanimité; mais le seul fait de résider habituellement sur un territoire est l'affirmation implicite qu'on accepte le contrat constituant le groupe qui l'occupe. Pour l'institution des lois, la majorité suffit; en effet, ce qu'on demande aux votants, « *ce n'est pas s'ils approuvent la proposition ou s'ils la rejettent, mais si elle est conforme ou non à la volonté générale* ». Aussi, « *quand donc l'avis contraire au mien l'emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m'étais trompé, et que ce que j'estimais être la volonté ne l'était pas* »⁹⁴ Argument peu convaincant: la majorité n'étant pas l'unanimité, un vote à la majorité ne correspond évidemment pas à la volonté générale. Il faut donc postuler 1) que la volonté générale, sans être anéantie, est rendue muette chez certains par leurs volontés particulières 2) que le nombre de ceux-ci est minoritaire. Ce dernier postulat est bien sûr arbitraire. Rousseau en a conscience, et estime que « *1) plus les délibérations sont importantes et graves, plus l'avis qui l'emporte doit approcher de l'unanimité 2) plus l'affaire agitée exige de célérité, plus on doit resserrer la différence*

⁹² Contrat social, 1, 4, chap.1

⁹³ Considérations sur le gouvernement de la Pologne dans Œuvres complètes de Rousseau, t, 3, Pléiade, p.995

⁹⁴ Contrat social, 1, 4, chap.2

prescrite dans le partage des avis; dans les délibérations qu'il faut terminer sur le champ, l'excédent d'une seule voix doit suffire ».⁹⁵ C'est avouer que le réalisme politique l'emporte nécessairement sur l'idéologie.

Rousseau consacre plusieurs chapitres à des considérations historiques sur l'organisation des anciennes républiques, en particulier la République romaine. Les écrivains politiques du 18ème siècle étaient fascinés par celle-ci; les révolutionnaires qui s'inspireront d'eux se penseront comme des Brutus abattant l'autorité absolue de Tarquin. Il y a là un anachronisme évident: les conditions de la politique étaient au siècle des Lumières bien différentes de celles des cités grecques et de la Rome antique. Mais les changements profonds échappent à ceux qui les vivent; on s'attache plutôt à la surface, aux événements concrets qui, c'est certain, montrent une belle constance de la nature humaine. Le chapitre 7 est consacré à la censure, qui existait dans la république romaine, et qui existait aussi, bien sûr, au 18ème siècle. Pour des raisons évidentes, Rousseau ne parle que de la censure des mœurs; celle-ci « *peut être utile pour conserver les mœurs, jamais pour les rétablir* ».⁹⁶ Elle est en effet totalement inefficace si elle heurte une opinion fortement établie.

c -Politique et Religion

Rousseau estime qu'une société ne peut se passer de religion. L'histoire montre que chaque société s'est estimée gouvernée par un dieu qui lui était particulier: « *les hommes n'eurent d'abord d'autres rois que les dieux et d'autre gouvernement que le théocratique* ».⁹⁷ Le culte commun du dieu national donnait unité et force à la volonté générale. En conquérant les peuples, les Romains ont annexé aussi leurs dieux, ce qui fit que, peuples et dieux faisant partie de l'Empire, « *les peuples de ce vaste Empire se trouvèrent insensiblement avoir des multitudes de dieux et de cultes à peu près les mêmes partout, et voilà comment le paganisme ne fut enfin dans le monde connu qu'une seule et même religion* ».⁹⁸ Mais une nation refusa ce polythéisme: les Juifs, aussi étaient-ils à l'écart des autres; et au sein du peuple juif Jésus prêcha une religion qui situait la véritable patrie de l'homme, non dans ce monde, « *ce qui séparant le système théologique du système politique fit que l'Etat cessa d'être un et causa les divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens* ».⁹⁹ Cette division entre la société de ce monde et un au-delà purement spirituel explique les persécutions subies par les chrétiens; mais lorsque le christianisme eut triomphé du paganisme, « *on a vu ce*

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Ibid.,chap.7

⁹⁷ Ibid.,chap.8

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Ibid.

prétendu royaume de l'autre monde devenir, sous un chef visible, le plus violent despotisme dans celui-ci ».¹⁰⁰

Pour Rousseau, il doit exister une religion de la société de ce monde; avec un culte qui forge la solidarité des citoyens. « *Il y a une profession de foi purement civile, dont il appartient au Souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de Religion, mais comme sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle* ».¹⁰¹ Quiconque refuse cette profession de foi sera banni de l'Etat, et (Rousseau n'y va pas par quatre chemins!) s'il se trouve un homme qui feint d'accepter la foi commune mais se conduit comme ne la croyant pas « qu'il soit puni de mort! » Le dogme de cette religion sociale sera simple: « *l'existence de la divinité puissante, intelligente, prévoyante, et pourvoyante, la vie à venir le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du contrat social et des lois, voilà les dogmes positifs* ».¹⁰² Est proscrite: l'intolérance, c'est-à-dire le refus d'admettre que d'autres sociétés puissent avoir d'autres cultes. Ce passage du Contrat social a inspiré le culte de l'Etre suprême institué par Robespierre.

Mais quelle sera l'attitude de la société rousseauiste à l'égard du christianisme? Pour la comprendre, il faut se souvenir qu'au 18ème siècle français on est encore en régime de chrétienté, la religion catholique étant officiellement religion nationale. C'est contre ce régime qu'argumente Rousseau. Il estime: 1) qu'il est mauvais de faire d'une religion universelle une religion nationale 2) que d'ailleurs le christianisme tel que lui-même l'interprète est incapable de maintenir une société forte 3) qu'en conséquence le christianisme ne peut être admis dans une nation que si les chrétiens adhèrent aussi à la religion nationale. Rousseau compte trois types de religion:

- D'abord la « religion de l'homme » « *sans temples, sans autels, sans rites, bornée au culte purement intérieur du Dieu suprême et aux devoirs éternels de la morale* » qui est « *la pure et simple religion de l'Evangile, le vrai théisme* ».¹⁰³ C'est la religion du vicaire savoyard, un rapport direct du croyant à son Dieu; cela va plus loin que tout le protestantisme dans le refus de toute institution religieuse.

- Un autre type, c'est la religion nationale, qui « *réunit le culte de l'Etat et l'amour des lois et, faisant de la patrie l'objet de l'adoration des citoyens, leur apprend que servir l'Etat, c'est servir le Dieu tutélaire* ». En ce sens, c'est une religion excellente: mais le malheur est qu'elle est fausse: il n'y a pas un Dieu pour chaque nation; et la conviction qu'on a pour soi un Dieu puissant peut rendre intolérant et cruel.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Ibid.

- Le troisième type est ce que Rousseau appelle « la religion du prêtre »; il comprend les religions qui se disent à la fois universelles et nationales, comme « *la religion des Lamas, celle des Japonais, et le christianisme romain* ».¹⁰⁴ A propos de ce dernier, on peut remarquer que Rousseau n'a raison que si on considère l'histoire de l'Occident à partir de la Réforme; lorsque le christianisme, en 384, est devenu la religion officielle de l'Empire romain, dans l'esprit des théologiens la vocation universelle du christianisme se confondait avec la vocation universelle de l'Empire romain, ce qui explique l'émotion de saint Augustin lors de la prise de Rome par Alaric et motive son effort pour penser les rapports entre les cités des hommes et la cité de Dieu (« la Cité de Dieu »). La chrétienté essaya vaille que vaille de maintenir les singularités nationales au sein de la Cité de Dieu; mais les nations, à mesure qu'elles prenaient conscience d'elles-mêmes, s'affranchissaient de la domination papale; la Réforme porta le coup décisif, et les chrétiens durent chercher la conciliation entre le Dieu universel et le Dieu de leur nation, qui était le Dieu de leur roi, et qu'on voulait aussi universel, bien que divisé: « Dieu avec nous », « Gott mit uns »). La religion catholique ne peut pas, comme c'est le cas en France, être à la fois universelle et nationale, et, par là, diviser ses croyants d'avec eux-mêmes: « Toutes les institutions qui mettent l'homme en contradiction avec lui-même ne valent rien ».

Ce que Rousseau appelle « *le vrai christianisme* » apparaît donc comme seul satisfaisant. Et Rousseau ne lui ménage pas ses éloges: « *par cette religion sainte, sublime, véritable, les hommes, enfants du même Dieu, se reconnaissent tous pour frères, et la société qui les unit ne se dissout pas même à la mort* ».¹⁰⁵ Le malheur, c'est que cette société, c'est la société du genre humain, et que Rousseau étudie les fondements et les liens d'une société politique particulière. Et il va maintenant plaider contre le christianisme: « loin d'attacher les cœurs des citoyens à l'Etat, (*il*) les en détache comme de toutes les choses de la Terre; je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social ». Supposons même que tous les membres d'une société soient chrétiens; certes, dans cette société, tout le monde serait en sécurité; mais la société serait sans dynamisme: chacun fait son devoir, mais, préoccupé uniquement de l'autre monde, « il le fait avec une profonde indifférence sur le bon ou le mauvais succès de ses soins ».

Mais une société composée uniquement de chrétiens est impossible; dès lors, « si malheureusement il s'y trouve un seul ambitieux, celui-là aura bon marché de ses pieux compagnons ». Les bons chrétiens courberont sous le pouvoir totalitaire, y voyant une épreuve envoyée par Dieu. A la guerre, les chrétiens, charitables et résignés, savent plutôt « mourir que vaincre ». Et voilà Rousseau qui, affichant sans complexe ses contradictions, se met à accabler ce christianisme qu'il glorifiait à l'instant: « *le christianisme ne prêche que servitude et*

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Ibid.

dépendance. Son esprit est trop favorable à la tyrannie pour qu'elle n'en profite pas toujours. Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves; ils le savent et ne s'en émeuvent guère; cette courte vie a trop peu de prix à leurs yeux »¹⁰⁶

Alors, il n'y a pas de solution dans les rapports spirituel-temporel. Le christianisme est vrai mais incapable de faire exister une société temporelle; la religion sociale est nécessaire et efficace, mais elle est fausse! Rousseau trouve un compromis qui a dû inspirer les fondateurs d'une laïcité « à la française »: exiger que chaque citoyen ait une religion « qui lui fasse aimer ses devoirs », mais ne pas imposer une religion plutôt qu'une autre. La religion sociale s'impose cependant à tous, encore que bizarrement, Rousseau écrit que personne n'oblige à y croire comme on croit à des dogmes, mais comme on adhère à « des sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle ». On eût aimé que Rousseau précisât ce que pourraient être ces articles de foi qui sont plutôt des sentiments que des dogmes. Mais finalement l'embarras de Rousseau est dû à l'insolubilité même du problème: quelle foi peut rassembler jusqu'à les unifier dans une nation solide des gens qui sont en désaccord sur l'essentiel? Comment peut-on être à la fois le citoyen loyal d'une société particulière et le frère de tous les hommes? Question insoluble dans l'abstrait; mais vivre intensément le conflit est peut-être ce qui donne un sens à la vie.

A - POLITIQUE ET EDUCATION CHEZ KANT

Introduction

Un existant a un sens comme une route a un sens: c'est-à-dire lorsque l'un comme l'autre ont pour raison d'être de conduire à un existant différent d'eux et qui doit être atteint, transcendant. Pour Kant, l'univers a un sens par l'homme, car l'homme, d'une part appartient à l'univers sensible par son corps, comme la ville est sur la route qui mène à elle, et, d'autre part, le transcende, comme la ville est l'au-delà de la route et son terme. L'homme transcende l'univers parce que, comme l'a prouvé l'*Analytique transcendantale*, c'est par l'esprit humain que le donné sensible est organisé selon des lois et devient ainsi une nature; mais l'universel n'est pas pour l'homme une simple forme qu'il impose à une matière en la percevant; il est aussi une représentation qu'il oppose à la singularité des occurrences singulières; connaître un objet, c'est se le représenter dans l'universel; et l'action morale est celle qui ne relève pas du simple intérêt individuel, mais qui peut être universalisée. L'homme, dit Kant n'agit pas seulement selon des lois, mais aussi selon la représentation des lois. Nous le lisons dans son

¹⁰⁶ Ibid.

ouvrage en ces termes : « *Toute chose dans la nature agit d'après des lois. Il n'y a qu'un être raisonnable qui ait la faculté d'agir d'après la représentation des lois, c'est-à-dire d'après les principes; en d'autres termes, qui ait une volonté* »¹. Il y a ici reconnaissance du rôle du sujet dans la connaissance. Doté d'une raison requise, mieux encore d'une raison pratique, les actions du sujet sont reconnues nécessaires, car découlant de sa volonté, c'est-à-dire de sa faculté d'agir d'après des règles ou des maximes, faculté qui lui permet généralement de ne connaître a priori des choses que ce qu'il y met lui-même.

1 - SITUER L'HOMME: L'HOMME DANS L'UNIVERS

1.1 - Position privilégiée de l'homme dans l'univers

a - L'examen des deux premières antinomies confirme les résultats de l'Analytique transcendantale:

Le monde est constitué par l'entendement humain en tant qu'il est connu par lui. L'entendement découvre un univers, qui est dénué de sens global, et même de consistance interne. Kant pose là le sérieux problème de la causalité, inhérente selon lui à la constitution de l'être humain. Contrairement à Hume chez qui il était impossible de démontrer les lois naturelles relevant de ce registre, le philosophe Allemand démontre que les lois naturelles existent. Grâce à notre faculté de connaître, nous pouvons organiser la connaissance. Les objets ne sauraient la déterminer. Rappelons pour mieux le faire comprendre ; Kant part d'une question qui traverse toute son oeuvre : « que faut-il pour faire un monde ? ». Cette question faut-il le préciser, fixe le point de départ de sa cosmologie, ou en général de sa critique. La *Critique de la Raison pure*, présentée comme la « propédeutique », en tant que « critique » », examine le pouvoir de la raison humaine relativement à toute connaissance pur a priori, autrement dit, Kant se propose de faire ici l'inventaire des possibilités de la raison. Il se rend bien compte que la connaissance humaine a des limites bien précises ; les « lunettes » de la raison imposent certaines limites ; aussi signale-t-il dès l'abord les inévitables contradictions auxquelles s'expose la raison lorsqu'elle demande « *par exemple si le monde a un commencement ou s'il est de toute éternité* ».² Ce type d'interrogation sur l'origine du monde fait en sorte que notre raison tourne en quelque sorte à vide, car nous ne disposons pas de « phénomènes » sensibles à proprement parler ou d'expériences auxquelles se référer. Une

¹ Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs, Trad. Victor Delbos, Delagrave, 1977, 210p.p.122

² Kant, Critique de la raison pure, Introduction, 1ère Edition, PUF, p.44

autre façon de reconnaître nos limites, ou mieux notre incapacité à pouvoir faire l'expérience de la totalité qui nous englobe. Qu'à cela ne tienne, la raison va produire deux thèses tout aussi probables qu'improbables qui s'affrontent : autant il nous est possible d'affirmer que le monde a bien commencé un jour, autant nous pouvons nous rendre compte, à l'évidence, qu'il a toujours existé. Voilà donc deux possibilités à la limite inimaginables pour la raison humaine. Mais il reste que si le monde a été de tout temps, est-il possible qu'il ait existé sans qu'il nous soit possible en même temps de soutenir qu'il a bien commencé un jour ? Et si le monde a bien eu un commencement, cela revient à dire qu'il est né du néant. Mais comment sortir de ces improbabilités ?

Kant ne va pas rejeter ces questions sur le compte de la foi. Malgré la dimension antinomique ou conflictuelle de l'insoluble problème, il invite à considérer la raison comme une faculté de l'homme qui se manifeste, d'une part dans la capacité de produire des connaissances, et d'autre part dans la capacité de produire des actions. Une telle approche lui fait distinguer deux usages de la raison : un « usage théorique », et un « usage pratique ». Pour le premier cas qui nous intéresse à ce niveau, la raison est identifiée souvent à l'entendement pour désigner la capacité de produire spontanément et a priori des concepts qui permettent d'unifier le divers de l'expérience et la connaissance des phénomènes. Distinguée de l'entendement, la raison se présente comme une « faculté des principes », alors que l'entendement est strictement « facultés des règles ». Bien qu'apparemment différents, l'unité des deux usages favorise son pouvoir de représentation a priori.

Soucieux de privilégier le versant dynamique du concept de monde, Kant vise la constitution d'un système de monde émancipé non seulement de tout choix divin arbitraire, mais aussi de toute spéculation brumeuse et négative, qui servirait non pas à étendre, mais uniquement à clarifier notre raison qu'elle préserverait d'erreurs. Et c'est la raison pour laquelle il n'hésitera pas à dresser des antinomies cosmologiques, ou conflits des lois pour le point de départ de l'entreprise critique. Parce que notre connaissance n'a pas affaire à ce que sont les choses en elles-mêmes, mais se les représente sous certaines conditions, deux sources de la connaissance humaine méritent d'être mises en exergue : par la sensibilité, les objets nous sont donnés. Mais par l'entendement, les objets sont pensés. Les conditions de la première source précèdent celles de la seconde. D'où l'assertion suivante : toute notre connaissance commence avec les sens, passe de là à l'entendement et s'achève dans la raison. Tout compte fait, la Critique de la raison pure ouvre pour ainsi dire, un espace pour la pensée au-delà des limites de la connaissance. Pour mieux l'étayer, Kant utilise sa démarche transcendantale, c'est-à-dire celle au moyen de laquelle la connaissance en général s'occupe moins des objets que de nos concepts a priori des objets. Autrement dit, ce qui l'intéresse, c'est notre manière de

connaître les objets en tant que ce mode de connaissance doit être possible a priori. Et il n'est point surprenant que procédant ainsi, les antinomies se succèdent d'après l'ordre des idées transcendantales. Aussi affirme-t-il que *« la raison transcendante ne nous fournit donc aucune pierre de touche que celle qui consiste à essayer d'unir ces assertions entre elles et, par suite, à mettre en présence les combattants dans une lutte libre et sans obstacle »*.³ Les deux premiers conflits portent sur 1) l'existence ou l'inexistence d'un commencement du monde dans le temps et d'une limite du monde dans l'espace 2) l'existence ou non en dernière analyse d'éléments simples de toutes choses. Si l'on considère que le monde est une totalité existant en soi, le conflit est insoluble, et ceci parce qu'on n'a pas un concept de ce dont on parle): Si on dit: *« le monde n'a pas de commencement », alors le monde « est trop grand pour le concept, car celui-ci, consistant dans une régression successive, ne peut jamais atteindre toute l'éternité écoulée. Supposez qu'il ait un commencement, il est alors trop petit pour votre concept, dans la régression empirique nécessaire »*.

En effet, puisque le commencement présuppose toujours encore un temps qui précède, la loi qui règle l'usage empirique de l'entendement vous impose de rechercher une condition de temps plus élevée encore, et par conséquent le monde est évidemment trop petit pour cette loi. Les deux thèses antagonistes se placent au point de vue réaliste: le monde est composé d'objets existant en soi, et en avoir un concept, c'est percevoir cet ensemble et en abstraire l'essence; mais Kant montre qu'il sera toujours ou trop grand ou trop petit pour l'esprit qui cherche à conceptualiser. Pour l'idéalisme transcendantal, le monde n'existe pas en soi; il n'existe que par les actes de synthèse que fait l'esprit, liant le donné sensible à partir du choc sensoriel dont Kant n'a jamais voulu éliminer la radicale passivité: *« Les objets de l'expérience ne sont jamais donnés en soi, mais seulement dans l'expérience, et ils n'ont aucune existence en dehors d'elle »*.⁴ A la base de la conceptualisation, il n'y a pas une revue d'un ensemble, mais une « tâche »⁵, celle de poursuivre la synthèse constituante des objets du monde. Dans les deux premières antinomies, il faut donc rejeter aussi bien la thèse que l'antithèse, car l'une et l'autre postulent l'existence hors de l'esprit d'un ensemble achevé, alors que cet achèvement est à l'horizon inatteignable de la synthèse d'entendement. Dans la première antinomie, la synthèse va du conditionné au conditionnant; dans la seconde, du composé au composant; mais le principe est le même dans les deux cas.

³ Ibid., p.337

⁴ Ibid., sixième section, p.373

⁵ Kant, septième section du chap.2 de la dialectique transcendante, p.1143 de la Pléiade

b - L'examen des deux dernières antinomies (antinomies dynamiques) confirme cet autre résultat de l'Analytique transcendantale : la distinction entre phénomènes (donnés dans l'espace et le temps) et choses en soi (qui ne pourraient être saisies que par une intuition intellectuelle, impossible à l'homme)

Il en va tout autrement dans les deux antinomies dynamiques.

b-1 - Dans la première, la thèse affirme l'existence d'une causalité par liberté, c'est-à-dire d'une spontanéité productive, d'une cause qui soit causante sans être causée; si, en effet, il n'y avait pas une telle spontanéité, le conditionnement de tout phénomène serait bien respecté à l'intérieur de la série des phénomènes, mais la série elle-même serait là sans cause déterminante. L'antithèse affirme au contraire que le principe: *« tout phénomène a une cause »*, ne saurait souffrir d'exception, même en ce qui concerne l'existence de la série: *« la possibilité d'une dérivation infinie, sans un premier membre par rapport auquel tout le reste est simplement consécutif, cette possibilité en elle-même ne se laisse pas comprendre, mais si vous voulez rejeter pour cette raison ces énigmes de la nature, vous serez alors forcés de rejeter beaucoup de propriétés synthétiques fondamentales (par exemple les forces : force d'attraction) »*; et même simplement le changement : *peut-on comprendre comment est possible « une telle succession perpétuelle d'être et de non-être »?*⁶ Mais, alors que la solution des deux premières antinomies impliquait que la thèse et l'antithèse y étaient toutes deux fausses, celle de la troisième implique qu'elles sont toutes deux justes.

En effet, on conçoit deux types de causalité:

- d'abord la causalité naturelle, où chaque phénomène est cause d'un autre phénomène, lui-même étant l'effet d'un phénomène précédent, et ceci indéfiniment;

- ensuite la causalité par liberté. De cette dernière, nous n'avons pas l'expérience, mais nous en forgeons l'idée parce que, remontant de cause en cause selon l'exigence de la causalité naturelle, nous n'arrivons jamais à découvrir « aucune totalité des conditions dans la relation causale », cette impossibilité pousse la raison à se créer « l'idée d'une spontanéité qui peut commencer d'elle-même à agir, sans qu'une autre cause ait dû précéder pour la déterminer à son tour à l'action suivant la loi de la liaison causale ». La liberté est ainsi, non un concept tiré de l'expérience, mais « une idée transcendantale pure ».⁷ Mais cette Idée ne pourrait-elle prendre une portée objective, si l'on réfléchissait à ce qu'implique le sens du mot: « devoir »? *« Le devoir exprime une espèce de nécessité et de liaison avec des fondements qui ne se*

⁶ Remarques sur la troisième antinomie, Pléiade, p.1107

⁷ Dialectique transcendantale III, solution des idées cosmologiques qui portent sur la totalité de la dérivation des événements du monde à partir de leurs causes, Pléiade, t.1, p.1167-1168

*présentent point ailleurs (que dans l'homme) dans le règne de la nature ».*⁸ Kant exprime d'une manière un peu embarrassée une chose très simple: dire: « Tu dois faire ceci » à quelqu'un qui ne serait pas libre n'a aucune espèce de sens; en effet, ou bien il est déterminé à le faire, et il est inutile de le lui commander; ou bien il est déterminé à ne pas le faire, et on n'a aucune chance d'être obéi.

Si l'homme est vraiment libre, c'est-à-dire auteur d'actes dont il est la cause par lui-même, sans être déterminé par une causalité extérieure, l'idéalisme transcendantal permet de concilier sa causalité avec la causalité naturelle ; L'idéalisme transcendantal, en effet, enseigne que l'homme n'est pas l'auteur de l'objet donné aux sens, mais de la connaissance de cet objet, en le situant dans l'espace et le temps, et en le reliant aux autres objets du monde selon les catégories de l'entendement. L'objet n'est donc pas connu en soi; il le serait si l'on pouvait en quelque sorte passer par-dessus l'espace et le temps et saisir l'objet en lui-même par une intuition intellectuelle. Dès lors, un acte humain peut être considéré à deux points de vue: en soi, comme option absolue de la liberté, et dans son effectuation dans l'espace et le temps, où il apparaît comme déterminé. L'acte libre aurait alors un « caractère intelligible », car il est l'acte d'un agent qui est en soi hors des phénomènes; par ce caractère intelligible, le sujet « est la cause de ses actes comme phénomènes, mais *«il n'est lui-même soumis à aucune des conditions de la sensibilité et n'est pas même un phénomène ».*⁹ Ainsi, « d'après son caractère empirique, le sujet serait, comme phénomène, soumis à toutes les lois de la détermination suivant la liaison causale, et il ne serait en ce sens rien qu'une partie du monde sensible, dont les effets découleraient infailliblement de la nature, comme tout autre phénomène ». Donc « tous ses actes devraient pouvoir être expliqués suivant les lois de la nature ». Mais, « *d'après son caractère intelligible, le même sujet devrait pourtant être déclaré libre de toute influence de la sensibilité et de toute détermination par les phénomènes* ». ¹⁰ Devenus phénomènes spatio-temporels, les actes libres apparaissent comme rigoureusement déterminés, ce qui ne les empêche pas d'être libres en eux-mêmes.¹¹

b2)- La quatrième antinomie porte sur l'existence ou non d'un être nécessaire à l'intérieur du monde ou hors du monde. La thèse pose que toute perception du temps implique perception d'un changement: on ne perçoit pas un temps vide; mais tout changement suppose une liaison

⁸ Dialectique transcendantale III, Solution des idées cosmologiques ; éclaircissement de l'idée cosmologique d'une liberté en union avec la nécessité universelle de la nature, Pléiade ; I, p.1178 : « Or, que cette raison... »

⁹ Dialectique transcendantale, III. Solution des idées cosmologiques, possibilité de la causalité par la liberté, Pléiade, p.1172

¹⁰ Ibid., Pléiade, p.1173

¹¹ Kant illustre ceci par un exemple concret : « un mensonge de nature maligne » ; c'est dans l'élargissement de l'idée cosmologique d'une liberté en union avec la nécessité universelle de la nature (dans la dialectique transcendantale évidemment). Pléiade, I, p.1183

des phénomènes contingents, laquelle réclame, comme sa raison d'être, « un absolument inconditionné, qui seul est absolument nécessaire »; et, pour faire exister une série, pour la commencer, cet être nécessaire doit avoir une causalité dans le temps. L'antithèse au contraire pose qu'on ne saurait admettre qu'il puisse y avoir un commencement sans cause, donc un être soustrait à la loi de causalité. L'idéalisme transcendantal permet de donner raison aux deux propositions contradictoires, en distinguant l'existence phénoménale et l'existence en soi.

Kant distingue deux sortes de régressions dans la recherche de la cause à partir de l'effet: la régression mathématique, qui passe d'un phénomène à un autre dans une série homogène; et la régression dynamique, qui repasse sur « *la dérivation d'un état à partir de sa cause ou la dérivation de l'existence contingente de la substance même à partir de la substance nécessaire* ». ¹²

En fait, il s'agit de deux conceptions diverses de la causalité, mais qui sont plus ou moins mêlées dans l'esprit: la causalité comme liaison synthétique (exemple: chaleur-dilatation) et la causalité comme raison d'être (sur le modèle principe-conséquence). Kant distingue cette dernière causalité de la causalité de la liberté » : dans la liberté, la chose elle-même (*l'homme libre*) faisait encore partie comme cause, de la série des conditions, et sa causalité seule (*le caractère intelligible, qui s'apparaît à lui-même comme caractère sensible*) était pensée comme intelligible, tandis que l'être nécessaire doit être pensé comme tout à fait en dehors de la série du monde sensible, ce qui seul peut l'empêcher d'être lui-même soumis à la loi de la contingence et de la dépendance de tous les phénomènes ». ¹³ Le terrain est prêt pour la croyance au Dieu moral créateur.

1.2 - L'agent moral, sens du monde.

Jusque-là, il a été montré seulement que, dans l'idéalisme transcendantal, l'homme occupe dans le monde une position privilégiée: il construit la connaissance du monde, et l'on peut dire que c'est en l'homme que le monde se connaît (mais pas tel qu'il est en soi); de plus, l'idéalisme transcendantal permettrait de concilier avec le fait que l'homme est soumis comme tout objet sensible au déterminisme naturel, deux caractères exceptionnels qu'il s'attribue: la liberté et le rapport à un Dieu, Etre nécessaire, c'est-à-dire existant par soi (dans les thèses des troisièmes et quatrièmes antinomies). En ce qui concerne ce dernier cas, il ne s'agit encore que d'une possibilité; mais cette possibilité va devenir obligation de croyance avec la réflexion sur la morale.

¹² Solution de l'idée cosmologique portant sur la totalité de la dépendance des phénomènes, Pléiade, I, p.1187

¹³ Ibid., Pléiade, p.1188

Interrogeant la conscience morale commune, Kant constate que « de tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est seulement une bonne volonté ».¹⁴ Tout ce qui est considéré comme bon (intelligence, talents, courage, etc.) peut devenir mauvais selon l'usage qu'en fait la volonté; seule la bonne volonté est inconditionnellement bonne. Mais qu'est-ce qu'une bonne volonté? La volonté est la plupart du temps mise simplement au service des nécessités de la vie: se nourrir, s'habiller, se bien porter. A ce compte, elle est tout au plus moralement indifférente; elle obéit à des impératifs hypothétiques: « si tu veux bien te porter, tu dois faire de l'exercice »; la motivation de la volonté lui est extérieure.

La volonté bonne est celle qui trouve en elle-même sa motivation; agir moralement, c'est refuser d'être asservi à sa condition d'individu biologique singulier recevant ses motivations de ses tendances et instincts, et ne les prendre que dans sa condition d'être raisonnable. La bonne volonté est celle qui se motive uniquement dans la raison, dans cette faculté de l'intelligible par laquelle l'homme se sent élevé au-dessus du simple niveau biologique; et la raison s'exprime par un impératif inconditionnel, catégorique: le devoir moral. Du devoir, tout homme entend plus ou moins cette voix sublime : « *Devoir! Ô grand nom sublime, toi qui ne renfermes rien d'agréable, rien qui implique qu'on se laisse persuader par flatterie, mais qui exiges la soumission, qui cependant aussi, pour remuer la volonté, ne menaces de rien qui pourrait susciter dans l'esprit une aversion naturelle et terroriser, mais qui poses simplement une loi qui ne trouve pas d'elle-même un accès à l'esprit, tout en gagnant cependant par elle-même, contre notre gré, la vénération(sinon toujours l'obéissance), une loi devant laquelle se taisent toutes les inclinations, même si elles oeuvrent secrètement contre elle ; quelle est l'origine qui est digne de toi, et où trouve-t-on la racine de ta noble lignée, qui rejette fièrement toute parenté avec les inclinations, le fait de provenir de cette racine étant la condition indispensable de cette valeur que les hommes ne peuvent se donner qu'eux-mêmes ?* ». (Cette valeur, c'est évidemment la bonne volonté, et la condition, c'est le devoir. Et Kant répond immédiatement à la question que lui-même a posée: « *Ce ne peut être rien de moins que ce qui élève l'homme au-dessus de lui-même (comme une partie du monde sensible), ce qui le lie à un ordre de choses que seul l'entendement peut penser, et auquel est soumis en même temps tout le monde sensible, avec lui l'existence empiriquement déterminable de l'homme dans le temps* ».¹⁵

Aussi bien, c'est parce que l'homme est connaissant qu'il est aussi moral: la vue de l'immense univers le soulève d'émotion autant que la perception de la rigueur de l'impératif

¹⁴ Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs, première section, Delbos, Delagrave, 1977,210p.p.87

¹⁵ Kant, Critique de la raison pratique, 1ère partie, chap.III, Trad., Introduction et notes par Jean-Pierre Fussler, Flammarion, Paris, 2003,473p.p.199

moral: « Deux choses remplissent le coeur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique: le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi ».¹⁶ L'éducateur se trompe, qui pense prêcher plus efficacement la morale en faisant valoir les avantages d'une bonne conduite; en premier lieu, ce n'est plus la morale qu'il prêche, car une action faite pour en obtenir des avantages matériels n'est pas une action morale; en second lieu, il méconnaît l'effet du sentiment du devoir sur la conscience humaine, même la conscience d'un enfant: « *La représentation du devoir... quand elle est pure et qu'elle n'est mélangée d'aucune addition étrangère de stimulants sensibles, a sur le coeur humain par les voies de la seule raison... une influence beaucoup plus puissante que celle de tous les autres mobiles que l'on peut évoquer du champ de l'expérience, au point que, dans la conscience de sa dignité, elle méprise ces mobiles et que peu à peu elle est capable de leur commander* »¹⁷. La force pratique de cette représentation de la loi morale, dans sa pureté et sa rigueur, qui, demande Kant, n'en a pas fait l'expérience? « *Y-a-t-il un homme, même moyennement honnête, à qui il ne soit parfois arrivé de renoncer à un mensonge, par ailleurs inoffensif, par lequel il pouvait se tirer lui-même d'un mauvais pas, ou bien même rendre service à un ami cher et méritant, uniquement pour ne pas se rendre secrètement méprisable à ses propres yeux?* ».¹⁸ Même à l'esprit de l'enfant, la représentation du devoir dans l'austérité de sa rigueur est efficace: Kant l'affirme fortement dans ses leçons de pédagogie.

La Critique de la Raison pure affirmait seulement la possibilité de penser une liberté humaine, et, par là, la moralité, puisqu'il ne saurait y avoir d'agent moral sans liberté; maintenant, cette possibilité devient une obligation. La connaissance théorique mettait en face d'un univers qui était simplement un objet à connaître, qui ne tendait à rien, qui n'avait pas de sens global; Kant a montré qu'il y avait un existant du monde: *l'homme*, qui, par nature, est accroché à une valeur qui dépasse l'univers sensible: *le devoir*. A travers l'homme, l'univers vise un au-delà; l'homme, en tant qu'agent moral, est le sens du monde.

1.3 - La patrie des hommes

En tant qu'animal, chaque homme est un individu singulier, soumis aux lois naturelles, et qui poursuit des fins purement individuelles: conserver sa vie, assurer son bonheur, conformément aux lois de la nature. Mais il est aussi celui qui se représente ces lois de la nature, et qui, par-delà les phénomènes dont chacun est unique dans le temps, se représente ces

¹⁶ Ibid., 2^e partie, Méthodologie, conclusion, Pléiade, t2, p.801-802

¹⁷ Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs, 2^e section, Trad. Victor Delbos, Delagrave, p.119

¹⁸ Kant, Critique de la raison pratique, 1^{ère} partie, III, typique de la faculté de juger pure pratique, Pléiade, t.2, p.714-715

lois auxquelles il est soumis, pense dans l'universel: l'homme est raisonnable. Une ambiguïté du kantisme réside dans le fait qu'il semble considérer de la même manière l'inaccessibilité de la chose en soi, qui est à l'origine de la passivité de la connaissance (les phénomènes sont irréductiblement donnés) et l'inaccessibilité pour une connaissance objective de l'acte même de connaître en établissant l'objet connu dans l'universel. Quoi qu'il en soit, par cet acte, par la raison, puissance de l'universel, qui le pose, l'homme se situe hors des phénomènes dont il fait pourtant partiellement partie; de ce fait, il ne saurait se laisser guider par les objets de ses tendances vitales individuelles, comme s'il était un simple vivant; il veut se guider selon cette partie de lui-même qui transcende le monde sensible; sa volonté ne sera pas en quelque sorte au service des tendances vitales, elle ne recevra sa loi que de la raison, elle sera autonome. *« L'autonomie de la volonté est cette propriété qu'a la volonté d'être à elle-même sa loi »*.¹⁹ Cette loi, se traduisant en commandement, n'a donc pas d'objet extérieur à elle-même; *« être à elle-même »* ou *« pour elle-même une loi »*, cela signifie qu'elle ne se donne pas simplement sa loi. C'est une autre manière de signifier que la raison pure est toujours déjà instituée comme principe de l'agir par notre volonté. Et elle ne peut se caractériser que par sa forme de loi, c'est-à-dire par l'universel; d'où la formule fondamentale de l'action morale: *« Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle »*.²⁰ Le « en même temps » est, dans la formule, important: ce n'est pas sur l'objet contingent qu'est fixée l'attention de l'agent moral, mais sur la motivation, qui donne à l'action la forme de l'universel parce que le sujet agit en tant qu'être raisonnable .

Le sujet aime cette loi, car il en est l'auteur, en tant qu'il domine le monde sensible, il la craint, car elle condamne l'action effectuée par simple intérêt individuel. Se suicider par exemple parce que la vie est trop pénible introduit une idée contradictoire dans la maxime de cette action. Elle n'est donc pas universalisable, puisque c'est par amour de la vie (on veut une vie heureuse) qu'on y fin. Le respect est ce mélange de crainte et d'amour. « Si j'étais uniquement membre du monde intelligible, mes actions seraient parfaitement conformes au principe de l'autonomie de la volonté pure; si j'étais seulement une partie du monde sensible, elles devraient être supposées entièrement conformes à la loi naturelle des désirs et des inclinations, par suite de l'hétéronomie²¹ de la nature ». Puisque je suis membre des deux mondes, ma nature sensible et ma raison s'opposent, et le devoir, bien qu'admiré, est subi comme une contrainte, car les inclinations résistent *« je devrai conséquemment considérer les*

¹⁹ Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs, Op.cit., 2^e section, l'autonomie de la volonté comme principe suprême de la moralité, p.169

²⁰ Ibid., p.136

²¹ « Hétéronomie » s'oppose évidemment à « autonomie » ; dans l'hétéronomie, la volonté est commandée par autre chose qu'elle-même, c'est-à-dire par les inclinations irrationnelles, ibid., p.193

*lois du monde intelligible comme des impératifs pour moi, et les actions conformes à ce principe comme des devoirs ».*²²

En tant que faisant partie du monde intelligible, l'homme est donc législateur de la morale; mais, en tant que toute une partie de lui-même la reçoit passivement, il en est simplement sujet. Cependant, le respect qui est rendu à la loi s'adresse normalement aussi au législateur. De même que la loi morale s'impose comme un impératif catégorique réclamant l'obéissance, et dont par conséquent je ne dois pas me servir pour des fins personnelles, de même je ne dois pas évidemment utiliser autrui, auteur comme moi de la loi morale, comme j'utiliserais un moyen au service de mes intérêts individuels. *« Les êtres dont l'existence dépend, à vrai dire, non pas de notre volonté, mais de la nature, n'ont cependant, quand ce sont des êtres dépourvus de raison, qu'une valeur relative, celle de moyens, et voilà pourquoi on les nomme des choses; au contraire, les êtres raisonnables sont appelés des personnes, parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi, c'est-à-dire comme quelque chose qui ne peut pas être employé simplement comme moyen, quelque chose qui par suite limite d'autant toute faculté d'agir comme bon nous semble (et qui est un objet de respect) ».*²³

De là, Kant tire la troisième formulation de l'impératif catégorique: « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen ».²⁴ Ici, « en même temps » et « simplement » ont leur importance: je puis utiliser autrui à mon service, comme ouvrier ou valet; mais alors je ne puis le traiter comme un simple outil (pas de contrat avec un esclave, mais un contrat avec un salarié); je dois en même temps que j'utilise ses services le traiter comme mon égal dans le monde intelligible.

Au-dessus du règne de la nature, et se servant de celui-ci comme de moyens pour la survie biologique, s'élève donc un règne des êtres raisonnables, lesquels sont réciproquement des fins les uns pour les autres. La faute morale fondamentale, c'est de considérer un être humain comme un simple moyen, comme un objet. Se suicider, c'est traiter sa propre vie comme un moyen: « si, pour échapper à une situation pénible, il se détruit lui-même, il se sert d'une personne uniquement comme d'un moyen à maintenir une situation supportable jusqu'à la fin de la vie... Celui qui a l'intention de faire à autrui une fausse promesse apercevra bientôt qu'il veut se servir d'autre homme uniquement comme d'un moyen ».²⁵ Ainsi se conçoit une société des êtres raisonnables, soumis à une loi qu'ils posent eux-mêmes, et qui se traitent mutuellement comme des fins en soi. C'est ce que Kant appelle le règne (ou la cité) des fins

²² Fondements de la métaphysique des mœurs, 3^{ème} section, comment un impératif catégorique est-il possible ? Delbos, p.193-94

²³ Ibid., 2^e section, passage de la philosophie morale populaire à la métaphysique des mœurs, Trad. Delbos, p.149

²⁴ Ibid. p.150

²⁵ Ibid., p.151-152

« Par «règne », j'entends la liaison systématique de divers êtres raisonnables par des lois communes. Et puisque les lois déterminent les fins pour ce qui est de leur aptitude à valoir universellement, (si j'obéis à la loi morale, la fin que je poursuis perd son caractère individuel pour valoir dans l'universel), si l'on fait abstraction de la différence personnelle des êtres raisonnables et aussi de tout le contenu de leurs fins particulières, on pourra concevoir un tout de toutes les fins (aussi bien des êtres raisonnables comme fins en soi que des fins propres que chacun peut se proposer), un tout consistant dans une union systématique, c'est-à-dire un règne des fins ».²⁶ Dans la cité des fins, il y a une hiérarchie: on y est membre lorsque « tout en y donnant des lois universelles, on n'en est pas moins soumis aussi à ces lois »; on y est chef lorsque « donnant des lois, on n'est soumis à aucune volonté étrangère ». ²⁷C'est dire que le règne des fins est la cité de Dieu, du Dieu de la moralité.

Kant arrive à bout du projet qu'il résume dans la préface de la 2ème édition de la Critique de la Raison pure: « je dus donc abolir le savoir afin d'obtenir une place pour la croyance ».²⁸ La Dialectique transcendantale a montré que, lorsque la Raison veut dépasser la connaissance des phénomènes, elle s'embarrasse dans des contradictions insolubles; cela ne veut pas dire que la métaphysique n'existe pas, mais simplement qu'elle n'est pas accessible à la connaissance théorique; son domaine apparaît donc libre pour la foi. Mais il ne saurait s'agir ici d'une foi qui jaillirait de l'affectivité individuelle, chargée de toutes les fantaisies et de tout l'arbitraire dont sont riches les « visionnaires »; ce n'est pas avec Kant que « le paradis de Mahomet, ou l'union des théosophes et des mystiques avec la divinité, selon la fantaisie de chacun, imposeraient à la raison leurs monstruosité, et ce serait tout aussi bien de n'avoir pas raison du tout, plutôt que de la sacrifier de cette façon à toutes les divagations »²⁹. C'est de la morale que jaillit la foi, et la morale repose sur la raison; c'est la même raison qui est théorique et pratique, la même puissance de l'universel en nous. Mais, alors que, dans son usage théorique, la Raison se perd dans des contradictions, dans son usage pratique elle nous impose l'évidence du devoir. Aussi, « dans l'union de la raison spéculative pure avec la raison pratique pure en vue d'une connaissance, le primat revient à cette dernière ».³⁰

L'action morale ne relève pas de la fantaisie ou de l'esthétisme; elle est ce qu'il y a de plus sérieux dans notre vie. L'agent moral est conscient que ce qui est en jeu, lorsqu'il choisit de tenir malgré tout cette promesse imprudente qu'il a faite et qui maintenant lui coûte, ou lorsqu'il abandonne ce subterfuge malhonnête qui pouvait lui apporter la fortune -ce qui est en

²⁶ Ibid., p.157

²⁷ Ibid., p.158

²⁸ Critique de la Raison pure, Trad. Française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF, 1944, 584p. p.24

²⁹ Critique de la Raison pratique, 1^{ère} partie, Livre II, Chap.II, Du primat de la Raison pure dans sa liaison avec la Raison spéculative pure, présentation et trad. Par Jean-Pierre Fussler, Flammarion, Paris, 2003, p. 245p.

³⁰ Ibid., p.245

jeu, c'est la consistance de sa personnalité en ce qu'elle a d'essentiel; on ne risque pas, dans la morale, de petites erreurs ou des échecs qu'on va pouvoir réparer, mais des fautes par lesquelles nous perdrons l'estime de nous-mêmes. Dans la morale, nous avons l'impression d'être en rapport avec l'Absolu. Cependant, si l'on considère ce qu'est dans notre monde la réalité morale, en nous et hors de nous, ce sentiment n'est guère conforté; à côté d'actes de vertu méritoires et parfois héroïques, que de cruautés gratuites, que d'égoïsmes, d'hypocrisies! Et Kant estime même qu'il n'y a peut-être pas eu un seul acte pleinement moral d'accompli sur la Terre: l'acte moral est celui qui est fait uniquement par respect pour le devoir, et les motivations de nos actions sont toujours plus ou moins mêlées d'intérêts sensibles. Bref, la réalité objective de la morale, ce sont des caricatures, des ratés; au mieux des ébauches de la sainteté, celle-ci étant « *l'entière conformité de la volonté à la loi morale, une perfection dont aucun être raisonnable appartenant au monde sensible n'est capable à aucun moment de son existence* ». ³¹ Si la sainteté n'est qu'un rêve inaccessible, le gros bon sens la qualifiera d'illusion, et la moralité, et l'impératif catégorique avec. Contre cela, parce que l'impératif lui révèle l'absolu; l'agent moral va croire de toute son âme que la sainteté est « *rencontrée dans un progrès allant à l'infini vers l'entière conformité (à la loi morale) ... d'après les principes de la raison pure pratique, il est nécessaire d'admettre un tel progrès pratique comme l'objet réel de notre volonté* ». ³² La volonté, et donc la moralité de la volonté, étant rigoureusement individuelles, ce progrès n'est possible que si l'on postule l'immortalité de l'âme; mais il est évident que ceci ne doit pas être cru par horreur de la mort, mais par foi dans le sérieux de la morale.

Mais, si la recherche de la sainteté est ce qui donne son vrai sens à la vie humaine en tant qu'elle est humaine, c'est -à-dire vie d'un être raisonnable, l'homme est aussi un simple vivant, et qui, en tant que vivant, recherche spontanément la satisfaction de ses instincts et inclinations: le bonheur. Le Souverain Bien serait l'union de la sainteté et du bonheur; le bonheur du méchant, le malheur du bon, sont toujours apparus comme des scandales; une vertu sans cesse malheureuse, sans cesse vaincue par le Mal serait l'indice que le fond des choses- l'Absolu-est finalement le Mal. C'est pourquoi l'agent moral ne peut pas ne pas croire en une union finale de la vertu et du bonheur, ce qui suppose que la nature, dans un avenir indéterminé, s'accorde avec la moralité. « *Ainsi on postule aussi l'existence d'une cause de toute la nature, distincte de la nature et qui contient le fondement de ce rapport, à savoir de l'accord exact entre la bonheur et la moralité... Donc la cause suprême de la nature, en tant qu'il faut la supposer pour le Souverain Bien, est un être qui, par l'entendement et la volonté,*

³¹ Ibid., p.246

³² Ibid., p.246

est la cause (par conséquent l'auteur) de la nature, c'est-à-dire Dieu »³³ Mais il est évident que cette croyance, qui est la réclamation de l'union de la vertu et du bonheur par foi dans l'Absolu de la morale, ne doit concerner en rien la motivation de l'acte moral, qui est de faire son devoir uniquement parce que c'est le devoir.

Ainsi, « la loi morale conduit, par le concept du Souverain Bien comme objet et fin finale de la raison pratique pure, à la religion, c'est-à-dire à la connaissance de tous les devoirs comme des commandements divins, non comme des sanctions, c'est-à-dire des ordonnances arbitraires et par elles-mêmes contingentes d'une volonté étrangère, mais comme des lois essentielles de toute volonté libre pour elle-même ».³⁴ Comprendons: les impératifs moraux ne sont pas des ordres arbitraires imposés selon sa fantaisie à des serviteurs par un maître tout-puissant qui veut jouir ainsi de sa puissance; ils sont Dieu lui-même se communiquant en personne aux volontés humaines; être moral, c'est se diviniser.

La Cité des fins est la patrie des hommes, c'est là seulement qu'ils peuvent être totalement eux-mêmes; elle n'est pas un rêve idéal, une utopie impuissante; l'agent moral, fermement, la pense ancrée dans l'essence divine, promesse d'épanouissement aussi bien pour la nature que pour la liberté. C'est en elle, et vers son triomphe, que s'achèment la vie morale de l'individu et la vie morale de l'espèce humaine.

B - LA VIE MORALE DE L'INDIVIDU ET LA VIE MORALE DE L'ESPECE:

1 - LA VIE MORALE INDIVIDUELLE

1.1 - de l'innocence à la corruption

a - Au départ de la vie morale, le choix de soi-même : L'homme est-il bon par nature? Est-il méchant?

Poser la question ainsi, c'est bien mal s'exprimer; « bien » et « mal » sont des qualificatifs de la volonté libre, et non de la nature; seule la volonté peut être bonne ou mauvaise. Or, « la volonté de l'arbitre est d'une structure bien particulière, puisqu'elle ne peut être déterminée à une action par aucun mobile, à moins que l'homme ne l'ait admis dans sa maxime ».³⁵ Comprendons: une volonté libre ne se détermine à un acte que si l'agent estime avoir raison d'accomplir cet acte, si donc celui-ci relève d'une maxime universelle que l'agent formule

³³ Ibid., p.250

³⁴ Ibid., p.255

³⁵ Kant, La Religion dans les limites de la simple raison, 1ère partie, Pléiade, t.3, p.34-35

implicitement et qu'il approuve; même s'il accomplit un acte qu'il se dit à lui-même réprouver, cette réprobation est superficielle, puisqu'elle est inefficace; implicitement, il approuve cet acte, puisqu'il l'accomplit. Ce passage par la maxime universelle est ce qui fait différer fondamentalement l'action humaine de l'activité animale. Mais, pour Kant, les maximes de la conduite dépendent toutes d'une unique maxime qui détermine la moralité; on ne peut pas être vertueux à un certain point de vue, et vicieux à un autre. « *L'intention, c'est-à-dire le fondement subjectif premier de l'adhésion aux maximes, ne peut être qu'unique et s'applique de manière générale à tout l'usage de la liberté. Mais cette intention elle-même doit avoir été admise par le libre arbitre, puisque autrement elle ne saurait être imputée* ». ³⁶ La conduite de chacun est une totalité qui ne saurait être divisée; la vertu, pour Kant, est indivisible, et le vice aussi.

Les maximes de la conduite dépendent donc d'un choix fondamental de la liberté, mais ce choix échappe à l'expérience temporelle, ce qui a pu faire dire qu'on est « par nature » bon ou méchant; on met le caractère moral ou immoral sur le compte de la nature, puisqu'on n'expérimente pas l'acte de choix; on retrouve ici cette notion de choix du caractère intelligible qui a été utilisée pour résoudre la troisième antinomie de la Raison pure. Ce choix de soi-même est hors du temps.

b - Ce choix est-il en faveur du bien ou du mal? L'homme est-il bon, est-il méchant?

Pour répondre, on considérera les éléments à partir desquels se fait le choix. Certains indices mènent à considérer qu'il y a dans la nature humaine une « disposition originelle au bien ». ³⁷ Ainsi la constitution animale de l'homme, qui l'amène spontanément à chercher à se conserver lui-même et à perpétuer son espèce: en cela, la nature est en accord (mais objectivement seulement) avec les prescriptions de la loi morale; de même, sur le plan social, le fait que nous cherchions l'estime d'autrui favorise le choix moral. Surtout, il y a chez tout homme, même le plus vicieux, « l'aptitude à ressentir le respect pour la loi morale comme mobile suffisant en soi pour le libre arbitre ». C'est là une disposition sur laquelle, contrairement aux dispositions précédentes, « *absolument rien de mauvais ne peut se greffer* » ³⁸.

Mais, en contrepartie, d'autres éléments font penser à la possibilité d'un mal radical en l'homme. Il existe en nous un « penchant », c'est-à-dire « le fondement subjectif de la possibilité d'une inclination » au mal. C'est d'abord notre fragilité, qui fait qu'il nous est

³⁶ Ibid., p.36

³⁷ Ibid., p.37

³⁸ Ibid., Pléiade, p.39

difficile de maintenir une bonne résolution contre les tentations contraires; c'est l'impureté de nos maximes; la plupart du temps, nous mêlons à la motivation du respect du devoir des motivations par l'attrait des intérêts sensibles; ce peut être enfin carrément la « méchanceté », c'est-à-dire « *le penchant de l'arbitre à faire passer les motifs issus de la loi morale après d'autres, qui ne sont point moraux* ». ³⁹

Dire que l'homme est mauvais, c'est dire qu' « *il a conscience de la loi morale et qu'il a cependant admis une occasionnelle déviance par rapport à elle* ». ⁴⁰ L'acte de choix à partir duquel on est bon ou méchant échappant à l'expérience, on ne peut qu'avoir des présomptions sur lui à partir des conséquences que ce choix a dans l'expérience; or, ces présomptions vont toutes dans le même sens: l'homme est mauvais. Kant n'est pas convaincu par les chantages de la « bonne nature humaine »: chez ceux que certains qualifient de « bons sauvages », n'observe-t-on pas « *l'émergence d'une cruauté non provoquée dans les scènes meurtrières à Tofoa, dans la Nouvelle-Zélande, et aux îles des Navigateurs, et les drames incessants dans les vastes déserts de l'Amérique du Nord-Ouest* ». Mais ceux qui se disent « civilisés » ne valent pas mieux: que de mensonges, d'ingratitude, de haines entre les personnes! Mais surtout, ce qui décide pour le mal inhérent à l'homme, c'est « *l'état des relations extérieures entre les nations, puisque des états civilisés sont l'un par rapport à l'autre dans l'état de nature brute, un état où l'organisation guerrière est permanente* ». ⁴¹

Sur les éléments de la nature humaine qui étaient apparus comme spontanément en accord objectif avec la moralité, dans la constitution animale de l'homme et dans sa vie sociale, se greffent des vices: sur l'animalité, « les vices bestiaux: l'intempérance, la lascivité et l'anarchie sauvage dans les rapports avec les autres hommes »; dans la vie sociale, de la jalousie et de la rivalité, peuvent naître les plus grands vices: « l'envie, l'ingratitude, la joie prise au mal d'autrui, etc... »

Et cependant, la volonté de l'homme ne peut être absolument mauvaise, c'est-à-dire rigoureusement contradictoire à la bonne volonté: on ferait le mal uniquement parce que c'est le mal, par haine du Bien. « *Une raison pour ainsi dire maligne (une volonté absolument mauvaise) qui libère de la loi morale, contient trop, car l'opposition à la loi serait érigée en motif. Et le sujet serait transformé en un être diabolique* ». ⁴² Pour Kant, aucun homme ne peut être en dehors de la moralité, à plus forte raison contre elle; mais tous les hommes prennent des libertés avec elle.

³⁹ La Religion..., première partie, II, Pléiade, p.41-42

⁴⁰ Ibid., première partie, III, « L'homme est mauvais par nature », Pléiade, p.45

⁴¹ Ibid., Pléiade, p.46-47

⁴² Ibid., Pléiade, p.49

c - L'homme étant ainsi mauvais sans être diabolique, comment le devient-il ?

Kant écarte rapidement l'explication par la transmission héréditaire d'un premier péché; la faute est l'acte d'une volonté personnelle; on ne peut pas, on ne doit pas, expliquer la faute par un fait antérieur à l'acte coupable; la faute relève de la personne libre, elle est une rupture dans la continuité psychologique: « *toute mauvaise action ... doit être regardée comme si l'homme y était parvenu immédiatement à partir de l'état d'innocence* ». ⁴³ Aussi Kant interprète-t-il le récit de la chute dans la *Genèse* comme un mythe décrivant comment chaque homme devient mauvais, par un choix de sa propre liberté; d'abord l'état d'innocence, où l'impératif moral est ignoré; ensuite la conscience de l'interdiction, l'impératif catégorique (« de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu ne mangeras pas les fruits » ⁴⁴; la loi morale est saisie comme une contrainte, car elle se heurte en nous à la résistance des inclinations sensibles; puis la tentation, et surtout l'idée que l'impératif n'est pas un absolu; enfin la chute. Cette chute consiste en ce qu' « *au lieu de suivre la loi comme motif suffisant qui seul est inconditionnellement bon... l'homme se donna comme maxime de ne pas se conformer à la loi du devoir par devoir, mais dans tous les cas en tenant compte d'autres intérêts* ». ⁴⁵ Autrement dit, l'advenue du mal consiste en ce que la maxime d'obéissance au devoir devient conditionnelle; on se soumet au devoir à condition que cela ne nuise pas à des intérêts sensibles. La volonté qui se dirige d'après une telle maxime est alors foncièrement viciée: le mal radical est entré en l'homme; radical parce que c'est ainsi l'homme tout entier et sa conduite tout entière qui sont ainsi viciés. Kant fait observer que, si la Bible place le récit de la chute au début, inaccessible à l'expérience, de l'histoire de l'humanité, c'est parce qu'elle conte le récit de la chute de tout homme, chute qui est le choix intemporel de son caractère intelligible. Le fait que cette chute n'est pas la création du mal (le refus absolu de l'impératif catégorique) mais le consentement à un mal déjà-là (Eve cédant au serpent) signifie que l'homme n'est pas l'origine absolue du mal.

Kant a ainsi établi en quoi consiste l'établissement du mal dans la volonté humaine: en une corruption de la maxime qui régit la volonté. Mais ceci arrive par un acte absolu de la volonté qui transcende l'expérience, dans le choix du caractère intelligible. « *Le commencement premier de tout le mal nous est enseigné comme étant pour nous*

⁴³ La Religion..., première partie, IV : « de l'origine du mal dans la nature humaine », Pléiade, p.56

⁴⁴ Genèse, 2,16

⁴⁵ La Religion..., Pléiade, p.57

incompréhensible ».⁴⁶ C'est d'autant plus vrai que le choix du mal par l'homme n'est pas création du mal, mais insertion de soi dans un mal déjà là; comme le conte la Bible parlant de l'esprit malin: « d'où vient le mal chez cet esprit »? ⁴⁷ Par cela, d'ailleurs, la chose n'est pas désespérée; la maxime morale est corrompue, mais l'homme a pourtant encore du respect pour le « tu dois »; et si « tu dois », « tu peux »; si la volonté est commandée, c'est que l'obéissance est possible; sinon, le commandement n'aurait aucun sens. Parce que l'homme mauvais a toujours conscience de l'obligation morale, la conversion au Bien est possible. « *En l'homme qui, en dépit de la perversion de son coeur, a toujours une bonne volonté, l'espérance d'un retour au bien, dont il s'est écarté, demeure* ».⁴⁸

d - la conversion au bien et la lutte pour la perfection

La morale de Kant s'accorde en gros avec le christianisme: l'homme a perdu par sa faute l'innocence primitive, et le sens de sa vie, c'est de revenir au Bien, c'est de se convertir, en transformant radicalement la maxime directrice de sa conduite. Parce qu'il a conscience du devoir, chaque homme, s'il se consulte loyalement, a en lui l'idéal de la perfection morale qu'il doit chercher à atteindre. Kant, décrivant cet idéal, déduit ainsi a priori les dogmes essentiels du christianisme, du moins tels qu'il les interprète :

- Cet idéal, c'est d'abord « l'humanité dans sa perfection morale totale ». La perfection morale totale, c'est Dieu; l'humanité moralement parfaite, ce sera l'Homme Fils de Dieu; on trouve ainsi le Saint des Evangiles: Jésus-Christ (que Kant nomme très rarement). C'est l'ébauche du dogme de la Trinité.

- De cet idéal que nous découvrons par la conscience de l'impératif moral, nous ne sommes pas les auteurs, puisque justement nous l'avons corrompu; aussi « *parce que cette idée a pris place dans l'homme sans que nous puissions comprendre comment la nature humaine a bien pu y être réceptive, il est plus judicieux de dire que cet archétype est descendu du Ciel vers nous et a revêtu l'humanité* ».⁴⁹ C'est le dogme de l'Incarnation.

- La vie de cet homme parfait ne peut être représentée que consacrée tout entière à « répandre autour de lui le bien » et, « *bien que visé par les plus grandes tentations, à supporter toutes les souffrances jusqu'à la mort la plus ignominieuse pour le salut du monde* ».⁵⁰ On, est sur la voie du dogme de la Rédemption. De cette « croyance pratique »

⁴⁶ Ibid., p.60

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid

⁴⁹ La Religion..., 2^e partie, première section, A) Idée personnifiée du bon principe, Pléiade, p.76

⁵⁰ Ibid., Pléiade, p.77

(c'est-à-dire qui se prolonge en intentions effectives) au Fils de Dieu, doit résulter la conversion et le salut: on trouve ici la grâce gagnée par les mérites de Jésus-Christ.

Tel est l'idéal moral existant dans la conscience de l'agent moral. Le christianisme assure que cet idéal a réellement, objectivement existé. Kant rappelle que le devoir commande inconditionnellement, et que, donc, même si la moralité idéale n'avait aucune réalité objective dans la personne du Saint, l'obligation morale n'en subsisterait pas moins; il accorde cependant qu'il serait difficile dans ce cas d'expliquer *« comment il est possible que la simple idée d'une légalité en général puisse être pour l'arbitre un motif plus puissant que tous les motifs imaginables tirés d'avantages quelconques »*.⁵¹ Croire à l'existence du Fils de Dieu, c'est affirmer que la foi morale n'est pas une utopie. Mais, pour une telle croyance, ce qui est rapporté de la vie et de l'enseignement de Jésus suffit, qui a besoin de miracles pour croire fait preuve *« d'incrédulité morale »*.⁵² En ce qui concerne la naissance virginale, Kant reste dubitatif; s'il accorde que le Fils de Dieu *« ait pu être engendré de manière surnaturelle »*, *« l'élévation d'un tel Saint au-dessus de la fragilité de la nature humaine... fermerait plutôt la voie à l'application pratique de l'Idée dans notre imitation »*,⁵³ en laissant entendre qu'il faut une force surhumaine pour suivre l'idéal moral.

Cette idée de l'idéal moral comme obligation à poursuivre présente trois difficultés que Kant s'attache à résoudre:

- Première difficulté : *« la distance que nous devons franchir en nous entre le bien que nous devons réaliser et le mal dont nous partons, est infinie, et dans cette mesure ... la conformité de la conduite à la sainteté de la loi ne pourra être atteinte »*.⁵⁴ Kant répond que Dieu voit, par une intuition intellectuelle, toute la série du progrès que l'agent moral a commencé; pour Dieu, la fermeté de l'intention supplée à l'insuffisance de l'acte effectif.

- Deuxième difficulté : qu'est-ce qui peut assurer l'agent moral de la fermeté de son intention en direction du Bien? Kant concède qu'on n'est jamais totalement sûr de ne pas retomber dans le mal, et qu'en conséquence on ne peut, selon le mot de saint Paul, travailler à son salut que dans la *« crainte et le tremblement »*. Cependant, on peut se rassurer sur la fermeté de son retour au Bien en observant la continuité de l'intention qui y préside. Cette continuité est affirmée chez beaucoup d'agents moraux par la pensée de l'éternité bienheureuse qui attend les bons ; et du châtement éternel promis aux méchants; mais sur la perspective du bonheur ou du malheur éternels (paradis et enfer), Kant est très réticent: si ces représentations peuvent être très efficaces pour affermir la bonne intention, il n'est pas *« nécessaire de*

⁵¹ Ibid., Pléiade, p.78

⁵² Ibid.p.78

⁵³ Ibid.p.80

⁵⁴ La religion...,2è partie, Ière section, C *« des difficultés concernant la réalité de cette idée »*, Pléiade, p.83

*présupposer objectivement une éternité du bien et du mal comme théorème dogmatique pour le destin de l'homme ».*⁵⁵

- Troisième difficulté : même si l'homme coupable s'est converti, il reste qu'il a été coupable, et qu'il est juste qu'il expie. Mais quand cette expiation peut-elle avoir lieu? On ne saurait dire que, par sa conduite nouvelle, il peut s'acquérir un excédent de mérites destiné à combler sa dette ancienne, car cette conduite est simplement ce qu'il doit faire; Kant s'éloigne aussi du dogme chrétien en soutenant qu'on ne peut penser que Jésus-Christ a payé à la place des pécheurs: *« de toutes les dettes, c'est la plus personnelle, une dette contractée dans le péché par le seul coupable, et qu'il doit seul supporter »*.⁵⁶ Le Christ de Kant n'est pas vraiment un sauveur, mais un exemple. Quand donc le pécheur va-t-il pouvoir expier? Pas avant la conversion, car, à cause de la malice de son coeur, il ne peut reconnaître la justice de la peine et par là entrer dans la voie de la rédemption; pas après, parce qu'étant devenu un autre homme, il n'a pas à être châtié. Il faut donc que l'expiation s'effectue au moment de la conversion, qui est à la fois mort au péché et naissance à la justice; le moment de la conversion est aussi celui du renoncement à la primauté accordée dans la maxime de la conduite aux intérêts sensibles, celui de la crucifixion de la chair-à l'exemple de la chair crucifiée du Fils de Dieu (ce qui permet à Kant d'avoir l'air de se rapprocher de l'orthodoxie).

Ainsi prend corps une religion morale qui se dit interprétation vraie du christianisme. Kant précise sa vision de la religion chrétienne: Dieu a créé l'homme et lui a donné la jouissance du monde en usufruit, lui-même restant le propriétaire légitime. Mais entre en scène *« un être mauvais (comment est-il devenu mauvais au point de devenir infidèle à son seigneur, alors qu'à l'origine il était bon, c'est ce qu'on ignore); sa chute lui a fait perdre tout ce qu'il avait pu posséder comme propriété dans le Ciel, et maintenant il veut acquérir un autre bien sur la terre »*.⁵⁷ Il détourne les premiers hommes de leur Maître, et établit ainsi sa puissance sur le monde. Mais Dieu ne le détruit pas, et, simplement *« instaure la forme d'un gouvernement qui était ordonnée uniquement en vue d'un culte public de son Nom (dans la théocratie juive) »*.⁵⁸ Mais le judaïsme resta une religion de la lettre, et dont l'idéal demeurerait borné à la réussite terrestre; le moral était limité au juridique; par une sorte de contrat tacite, le respect de la loi procurait des satisfactions terrestres. Mais à un moment donné de l'histoire, alors que les Grecs avaient ouvert l'humanité à un destin transcendant et que l'organisation politique des Juifs était fragilisée, *« apparut une personne dont la sagesse plus pure encore*

⁵⁵ Ibid., p.86

⁵⁶ Ibid., p.90

⁵⁷ La Religion..., 2^e partie, 2^e section, Pléiade, p.98

⁵⁸ Ibid., p.99

que celle des philosophes qui la précédaient semblait descendre du Ciel ».⁵⁹ Le démon combat celui qui veut lui enlever la domination de ce monde jusqu'à le faire condamner à une mort ignominieuse, mais finalement n'arrive pas à étouffer sa voix, et la représentation de l'exemple du Juste « *devait avoir la plus grande influence sur l'âme humaine* ». ⁶⁰ Le Christ a ouvert à ceux qui étaient esclaves du démon le règne de la liberté ; il faut accepter de mourir à tout ce qui est mal.

Le combat intérieur pour la conversion de la maxime corrompue est ainsi symbolisé par la lutte de deux principes pour la domination de l'homme. En acceptant en gros la transposition comme un pis-aller momentanément nécessaire, Kant tient cependant à bien marquer son opposition à la trop grande place du merveilleux dans la religion; l'essentiel du christianisme, c'est la morale; « *il ne peut absolument pas y avoir de salut pour l'homme en dehors de l'adhésion la plus profonde à des principes éthiques authentiques* ». ⁶¹ L'attente de miracles, l'attachement aux rites, n'ont rien à voir avec le christianisme authentique.

2 - LA VIE MORALE DANS L'ESPECE HUMAINE

La morale pour Kant n'est pas qu'affaire individuelle; 1) tout homme appartient à l'espèce humaine, et l'espèce humaine est une 2) l'espèce est traversée par une visée continue, qui correspond à une « intention de la nature ».

Ces deux propositions dépassent ce que permet d'affirmer la théorie scientifique interrogeant l'expérience; elles dépassent évidemment la description de l'expérience morale telle qu'elle est réalisée et scrutée à la manière critique dans les Fondements de la métaphysique des mœurs et la Critique de la Raison pratique. Elles relèvent d'une méthodologie originale que développe la Critique du Jugement.

2.1- Considérations méthodologiques.

Juger, c'est « *penser le particulier comme contenu sous l'universel. Si l'universel (la règle, le principe, la loi,) est donné, alors la faculté de juger, qui subsume le particulier sous l'universel, est déterminante; mais si seul le particulier est donné, pour lequel la faculté de juger doit trouver l'universel, alors la faculté de juger est simplement réfléchissante* ». ⁶² « La chaleur est cause de la dilatation des métaux » est un jugement déterminant, qui subsume « la

⁵⁹ Ibid., p.100

⁶⁰ Ibid., p.102

⁶¹ Ibid., p.103

⁶² Kant,Critique de la faculté de juger,Introduction,IV, « De la faculté de juger en tant que faculté légiférante « a priori »,Editions Gallimard,1985,561p.,p.105

chaleur » sous l'universel « cause »; pour le déterminer; « ce paysage est beau » est un jugement réfléchissant, qui consiste à attribuer un qualificatif universel: le beau, le sublime à un objet singulier donné, qu'on considère donc en réfléchissant sur lui. Les jugements esthétiques sont des jugements réfléchissants; et de même les jugements téléologiques; par exemple: « cet objet que voilà est un organisme », c'est-à-dire que chaque partie y existe en vue de l'existence du tout. Est jugement réfléchissant toute proposition exprimant la finalité d'un objet.

Le modèle de la finalité est l'activité technique de l'homme, où la cause de l'existence de l'objet est sa représentation dans l'esprit de l'auteur. Par analogie on parlera d'une « fin de la nature » quand on découvrira que, dans un objet naturel, les différentes parties sont adaptées les unes aux autres et se complètent mutuellement de telle sorte qu'il en résulte l'existence de cet objet; ici, « *la chose est à la fois cause et effet d'elle-même* »⁶³ Par exemple, un arbre produit un autre arbre; mais il se produit aussi lui-même comme individu: « *la croissance se distingue de tout accroissement selon des lois mécaniques, et il faut la considérer, quoique sous un autre nom, semblable à une génération* ». ⁶⁴ Certes, le fonctionnement des parties relève d'une causalité purement mécanique; mais leur assemblage et leur coordination imposent au jugement réfléchissant la considération de la finalité. Il s'agit là d'une finalité interne: l'organisme existe pour lui-même, il se produit lui-même. Il y a finalité externe lorsqu'un objet existe pour un autre; la finalité externe est souvent confondue avec la simple utilisation par l'homme de ses conditions d'existence; par exemple, dans les contrées de l'Allemagne du Nord, la mer en se retirant a laissé de vastes étendues de sable sur lesquelles ont poussé d'immenses forêts; mais dira-t-on que le retrait de la mer s'est fait en vue de ces forêts? Simplement, l'homme a utilisé à son avantage un état de choses résultant d'une causalité aveugle.

C'est la tâche de l'entendement de pousser aussi loin que possible l'explication mécaniste du fonctionnement des organismes. Mais Kant est persuadé qu'elle ne sera jamais exhaustive de son objet : « *Il est tout à fait certain que nous ne pouvons même pas connaître suffisamment les êtres organisés et leur possibilité interne selon de simples principes mécaniques de la nature et encore moins nous les expliquer; et cela est si certain que l'on peut avoir l'impertinence de dire qu'il est absurde pour les hommes de s'attacher à un tel projet ou d'espérer que puisse naître un jour quelque Newton qui fasse comprendre la simple production d'un brin d'herbe selon des lois de la nature qu'aucune intention n'a ordonnées* ». ⁶⁵ Pour être satisfait, l'esprit est inévitablement porté à l'explication finaliste. Mais il doit être bien entendu

⁶³ Ibid., deuxième partie, §64, p.333

⁶⁴ Ibid., p.334

⁶⁵ Ibid., deuxième section : dialectique du jugement téléologique, §75, p.369

que le principe de finalité est régulateur et non constitutif de l'expérience; sans lui, il y a une expérience totale, c'est-à-dire un ensemble objectif unifié où l'homme peut s'orienter et se reconnaître; on n'arrivera jamais pourtant à expliquer de façon exhaustive un organisme par la seule causalité mécanique, et l'on sera porté inévitablement à supposer une sorte d'intention organisatrice de la nature. Mais « *c'est une chose tout à fait différente, si je dis: la production de certaines choses ... n'est possible que par une cause qui se détermine intentionnellement à l'action, ou bien si je dis: je ne puis pas, à partir de la constitution propre de ma faculté de connaître, juger autrement la possibilité de ces choses et de leur production qu'en pensant pour celles-ci une cause qui agit selon des intentions, et donc en pensant un être producteur par analogie avec la causalité d'un entendement* ». ⁶⁶ Le chercheur est d'ailleurs conforté dans cette pensée, car elle lui sert de règle pour chercher comment fonctionne un organe naturel: si l'on suppose qu'un oeil est fait pour voir (donc impliquant une finalité), on le considérera comme un appareil d'optique, et l'on cherchera dans l'oeil les organes correspondant aux organes d'un appareil d'optique. Mais on devra se garder d'attribuer un rôle constitutif à ce principe régulateur.

Le naturaliste devra donc combiner l'explication mécaniste et l'explication finaliste, mais en subordonnant celle-là à celle-ci: « *le naturaliste doit...toujours placer au fondement une organisation originaire, qui utilise ce mécanisme même, pour produire d'autres formes organisées ou pour développer la sienne en de nouvelles formes* ». ⁶⁷ Il doit y avoir une structure fondamentale du vivant, qui se différencie en formes multiples: les formes vivantes « semblent avoir été produites à partir d'un modèle originaire commun »; toutes les espèces animales semblent ainsi issues d'une « mère commune » « *depuis celle dans laquelle le principe des fins semble le mieux établi, à savoir l'homme, jusqu'au polype, et de celui-ci jusqu'aux mousses et aux lichens mêmes, et enfin jusqu'au plus bas degré que nous connaissions de la nature, jusqu'à la matière brute* ». ⁶⁸ C'est ainsi l'unité d'un vaste plan créateur qui serait dévoilée, mais l'idée de ce plan ne pourrait être que régulatrice; et, pour le savant, hypothétique; pour connaître la fin de la nature, il faudrait que la connaissance humaine soit capable de transcender l'intuition sensible et « *une connaissance déterminée du substrat intelligible de la nature, à partir duquel on pourrait désigner un fondement du mécanisme des phénomènes selon des lois particulières* ». ⁶⁹ Mais, selon Kant, l'intuition intellectuelle est refusée à la connaissance humaine.

⁶⁶ Ibid, §75, p.366

⁶⁷ Ibid., Méthodologie du jugement téléologique, §80, p.390

⁶⁸ Ibid., p.391

⁶⁹ Ibid., §80, p.390

La multiplication des formes vivantes se fait, selon Kant, par épigénèse; les germes et les dispositions originaires se développent avec une certaine liberté, et peuvent produire (et pas seulement développer, comme l'énonce la théorie du préformisme) les formes; quand on passe de l'ovule au germe, du germe à l'embryon, quelque chose de nouveau apparaît, qui n'était pas préformé dans la structure précédente. Sous quelle influence? Il y a là tout un champ offert à la recherche naturaliste.

2.2 - Principe régulateur à la foi.

a - la réflexion téléologique permet de penser (mais non dogmatiquement) qu'une fin essentielle de la nature est son adaptation à l'entendement humain; la nature, en effet, se présente à nous comme un ensemble ordonné de genres et d'espèces, alors qu'on pourrait fort bien l'imaginer comme une totalité de liaisons nécessaires, mais non organisées en un système: *« il y a dans la nature une subordination concevable pour nous des genres et des espèces; ces genres se rapprochent à leur tour les uns des autres selon un principe commun, afin que par là soit possible un passage de l'un à l'autre, et par là à un genre supérieur; que dès lors... il semble d'abord inévitable de devoir admettre pour notre entendement un petit nombre de principes auxquels ces différences doivent être subordonnées,...L'accord de la nature avec notre faculté de connaître est présupposé a priori par la faculté de juger... ; or, l'entendement reconnaît en même temps cet accord comme objectivement contingent, et c'est simplement la faculté de juger qui l'attribue à la nature comme finalité transcendante »*.⁷⁰ Kant, ici, prend acte des classifications de Linné.

L'ordre requis par l'entendement, c'est l'unité dans la diversité. L'espèce humaine est une, car *« de la diversité de la souche originelle, il ne peut y avoir aucun autre indice certain que l'impossibilité d'obtenir par croisement de deux classes humaines héréditairement distinctes une postérité féconde »*⁷¹, or des individus des différentes races peuvent se croiser pour donner des métis, eux-mêmes féconds; il y a donc une même « souche » à l'origine de l'humanité. Mais l'espèce est différenciée en races, les races correspondant à des dispositions de la souche commune qui se réalisent en caractères héréditaires; Kant distingue quatre races humaines: les Noirs, les Blancs, les Indous, les Américains.⁷² Les variétés correspondent à des caractères communs à des individus, mais qui ne sont pas transmis nécessairement de façon héréditaire, poussant sauter des générations (*il faudra Mendel pour rendre compte de ces phénomènes*); enfin on a l'infinie différenciation des individus, chacun étant rigoureusement unique, comme

⁷⁰ Ibid., Introduction V, p.112

⁷¹ Ibid

⁷² Ibid.

« destiné à des fins particulières qu'il n'a pas en commun avec d'autres ».⁷³ Cette diversité dans l'unité indique pour Kant une intention de la nature; à partir d'elle s'instaure cette « insociable sociabilité »⁷⁴ dans laquelle il voit la source du progrès. Ce qui apparaît dans les autres espèces comme simple foisonnement de la causalité mécanique devient chez l'homme moyen pour des fins plus hautes.

b - L'homme s'apparaît ainsi comme la fin de la nature. Comment en pourrait-il être autrement, puisqu'il est le seul être terrestre qui se pose le problème des fins? « *L'homme ...est ici la fin dernière de la création sur la terre, parce qu'il est sur terre le seul être qui peut se faire un concept des fins, et qui peut, à partir d'un agrégat de choses formées de façon finale, se faire par sa raison un système des fins* ». ⁷⁵ Dans l'esprit humain, la série moyen-fin, fin-moyen devient consciente de soi, se referme sur soi, parce qu'elle s'interroge sur elle-même; la série devient concept.

Mais l'homme se propose lui-même des fins; si l'homme est la fin de la nature, ce sont donc les fins de l'homme que la nature s'est fixées. Les fins poursuivies par l'homme sont de deux sortes:

- Ou bien c'est un état agréable, dans lequel il n'aurait plus rien à désirer: le bonheur;

- Ou bien c'est « *l'aptitude et l'habileté pour toutes sortes de fins, pour lesquelles la nature pourrait être utilisée par l'homme. La première fin de la nature serait le bonheur, la seconde la culture de l'homme* ». ⁷⁶ Dans le premier cas, la nature se serait proposé comme fin l'homme tel qu'il est; dans le second, l'homme tel qu'il cherche à être. Le spectacle que donne l'humanité oblige à rejeter la première possibilité; la nature ne ménage pas plus l'homme que les autres êtres vivants, en l'affligeant de multiples fléaux: « la peste, la faim, le péril de l'eau, le froid, les attaques des autres animaux, grands et petits »; bien plus, il est tel qu'il s'inflige à lui-même les pires maux: « l'oppression de la tyrannie, la barbarie des guerres ». C'est donc la seconde possibilité qu'il faut reconnaître; l'homme est la fin de la nature parce qu'il est l'être qui peut se proposer des fins. Quelles fins?

Il en est une qui ne se propose pas, mais qui s'impose à la liberté humaine: c'est l'impératif catégorique du devoir. « *S'il est un principe fondamental, auquel la raison humaine la plus commune doit immédiatement donner son assentiment : c'est que, s'il doit y avoir un*

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Kant, Idée d'une Histoire universelle au point de vue cosmopolitique, Quatrième proposition, trad. De Luc Ferry, Gallimard, 1985, p.482

⁷⁵ Critique de la faculté de juger. Méthodologie du jugement téléologique, §82, Op.Cit., p.401

⁷⁶ Ibid., §83, p.404

*but final que la raison doit invoquer a priori, il ne peut être autre que l'homme (tout être raisonnable du monde) sous des lois morales. »*⁷⁷

Dès lors, la téléologie n'est plus simplement relative à notre faculté de connaître; parce qu'il y a une fin qui s'impose absolument, celle-ci suscite chez l'agent moral des croyances ayant portée absolue; ainsi sont maintenant réunies connaissance théorique et conduite morale, nature et liberté. La croyance au Dieu moral, capable d'unifier comme cela doit être les fins de l'agent moral: bonheur et moralité, vient combler le vide qu'avait produit la Dialectique transcendante en condamnant la métaphysique théorique. Et l'on peut esquisser une vision lucide de l'Histoire.

3 - La vision kantienne de l'Histoire

En retraçant, mais comme par jeu («j'ose entreprendre ici un simple voyage d'agrément ».⁷⁸) dans les Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine, l'avènement de l'homme historique, Kant ne pouvait pas ne pas penser au Discours sur l'origine de l'inégalité de Rousseau; mais alors que celui-ci décrit à sa manière ce qu'on pourrait appeler l'« *hominisation* » de l'homme à partir de l'état de nature, c'est-à-dire de l'animalité, puis l'avènement contingent de l'Histoire, Kant centre sa problématique sur la question: « *A quelles conditions y-a-t-il eu histoire pour l'homme?* »

L'homme d'avant l'histoire est, chez Kant, un adulte vivant en couple, mais ce couple est seul; il habite un lieu où la vie est facile:le climat est doux et uniforme, la cueillette suffit à fournir la nourriture; bref; on vit à l'unisson de la nature, sans conflits; l'homme d'avant l'histoire peut se tenir debout et marcher, il possède le langage et peut même discourir. Kant se réfère explicitement à Genèse, 2, 7-25. Mais, alors que la chute d'Adam est présentée comme la désobéissance à un commandement divin, Kant l'interprète comme une rupture de la Raison avec l'instinct naturel; elle est cependant, comme dans la Genèse, un acte délibéré de la liberté. Chez Rousseau, la rupture s'établit (et pas au même degré pour tous les hommes, puisque les sauvages vivent presque en communion avec la nature) par une suite de circonstances fortuites (comme, par exemple, la découverte du feu), utilisées, certes, grâce à un caractère essentiel de l'homme, qui est la *perfectibilité*, caractère qui n'entraînait pas forcément la rupture radicale avec la nature. Chez Kant, l'homme, parce qu'il est raisonnable et libre, ne peut pas être innocent.

⁷⁷ Ibid., §87, p.427

⁷⁸ Kant, Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine, Pléiade, t.2, p.104

L'homme d'avant l'Histoire est raisonnable, et la Raison est rupture avec l'innocence; si l'innocence est (comme elle est représentée dans la Bible,) non pas tant l'absence de culpabilité que l'absence de la possibilité de culpabilité, comme ignorance du Bien et du Mal (*Genèse*, 3,5); la Raison est connaissance d'une situation, qu'elle situe donc ainsi dans l'objectivité, dont elle se retire d'une certaine manière, qu'elle conceptualise, iréalise; l'être raisonnable se crée ainsi un autre monde, doublant le monde réel, et qui se nourrit de celui-ci et l'utilise à son profit. « *C'est une particularité de la raison qu'elle peut, avec l'aide de l'imagination, créer artificiellement des désirs, non seulement sans qu'il y ait un instinct naturel qui s'y rapporte, mais même à l'encontre de celui-ci* ». ⁷⁹ Alors que l'être instinctif ne réagit qu'à la situation présente, l'imagination apporte au sujet des situations irréelles sur lesquelles se fixent les désirs, et à partir desquelles on modifie la situation effective. C'est alors le règne de l'ambiguïté; par exemple, pourquoi Adam et Eve ont-ils caché leur sexe avec des feuilles de figuier? Par pudeur, ou « *pour rendre une inclination plus intense et plus durable du fait que l'on soustrait son objet au sens?* » ⁸⁰. Pourquoi pas les deux, vice et vertu étant inextricablement mêlés? C'en est vraiment fini de l'innocence. La raison, et donc la culture, est ainsi possibilité permanente de faute, et l'homme, par essence, n'est pas innocent; certes, toute faute est un acte libre, et la liberté n'est pas en elle-même coupable; mais il ne peut y avoir liberté que par la possibilité du mal. On ne peut retrouver l'innocence primitive; l'équivalent, dans un avenir que l'homme a à construire sous sa seule responsabilité, c'est la perfection dans la vertu, et c'est à cela que l'agent moral doit tendre, c'est là le sens de son existence, et, puisque l'homme est la fin de la nature, la vie morale est le sens de l'univers, et le moteur de l'histoire.

A partir de considérations, posées en principe, sur le mode d'action de la nature, Kant, dans un opuscule légèrement antérieur aux *Conjectures* ⁸¹ avait énoncé des propositions analogues. Puisque la nature poursuit un but, « *toutes les dispositions naturelles d'une créature sont destinées à se déployer un jour de façon exhaustive et finale* » ⁸² : si la nature poursuit des fins, elle ne saurait en effet rien laisser d'inutile. Mais « *chez l'homme (en tant que seule créature raisonnable sur terre), les dispositions naturelles qui visent à l'usage de sa raison ne devaient être développées complètement que dans l'espèce, mais non dans l'individu* ». ⁸³

Par la Raison, l'homme est arraché à sa situation concrète, et peut penser bien au-delà; mais la pensée est tâtonnante, lente et difficile; une vie humaine est bien trop courte pour y suffire ; d'où la nécessité de la succession des générations, et, donc, de l'Histoire. De

⁷⁹ Ibid., Pléiade, p.506

⁸⁰ Ibid., p.508

⁸¹ L'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique est de 1784, les Conjectures de 1786

⁸² Kant, L'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, première proposition, Op., Cit.,p.479

⁸³ Ibid., Deuxième proposition, p.479

plus(troisième proposition) « la nature a voulu que l'homme tire entièrement de lui-même tout ce qui dépasse l'ordonnance mécanique de son existence animale, et qu'il ne prenne part à aucune autre félicité ou perfection que celles qu'il s'est lui-même créées, indépendamment de l'instinct, par sa propre raison ».⁸⁴ En réduisant en effet chez lui au minimum le rôle de l'instinct, la nature a clairement signifié qu'elle attendait de lui qu'il soit guidé essentiellement par sa Raison, sans attendre de miracles ou de secours extérieurs « *La Nature ...ne s'est nullement attachée à ce qu'il vive agréablement, mais au contraire à ce qu'il travaille à s'élever jusqu'au point où, par sa conduite, il devient digne de la vie et du bien-être* ».⁸⁵ L'homme est le seul auteur de son histoire, c'est en elle qu'il peut s'accomplir ou se manquer. Après avoir ainsi posé les conditions de l'histoire humaine, l'opuscule examine l'Histoire telle qu'elle s'est déjà déroulée et élabore des conjectures relatives à son avenir.

Mais si le cours de l'Histoire dépend de la liberté humaine; comment est-il possible d'y observer des constantes, d'en tirer des prévisions, d'y trouver un sens? Pour Kant, la liberté qui se situe dans le choix du caractère intelligible, n'empêche pas qu'il y ait déterminisme historique: « *Quel que soit le concept que, du point de vue métaphysique, on puisse se faire de la liberté du vouloir, il reste que les manifestations phénoménales de ce vouloir, les actions humaines, sont déterminées selon des lois universelles de la nature, exactement au même titre que tout autre événement naturel* ».⁸⁶ Le caractère intelligible s'apparaît à lui-même dans le cours des phénomènes, et se comprend à partir d'eux. « *Les mariages, les naissances qui en résultent et la mort, étant donné que la libre volonté des hommes exerce sur eux une si grande influence, ne semblent pouvoir être soumis à aucune règle d'après laquelle on pourrait en calculer le nombre par avance; et pourtant les tableaux qu'on en dresse chaque année dans les grands pays prouvent qu'ils se produisent tout aussi bien selon des lois naturelles constantes que les si inconstantes variations atmosphériques qui, prises isolément, ne sont pas prévisibles, mais qui pourtant, dans leur ensemble, ne manquent pas de maintenir le cours uniforme et ininterrompu de la croissance des plantes, de l'écoulement des fleuves et de bien d'autres formations naturelles* ».⁸⁷ Le déterminisme historique est un déterminisme de masse; si un événement singulier ne peut être prévu, en revanche il est possible de dégager des tendances d'ensemble. C'est ainsi que Kant peut formuler la quatrième proposition de l'opuscule: « *Le moyen dont se sert la nature pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions est leur antagonisme dans la société, pour autant que celui-ci se révèle être*

⁸⁴ Ibid., Troisième proposition, p.480

⁸⁵ Ibid. Troisième proposition, p.481

⁸⁶ Ibid., p.477

⁸⁷ Ibid., pp.477-478

cependant en fin de compte la cause d'un ordre légal de celle-ci ».⁸⁸ Les hommes à la fois désirent la société de leurs semblables, et, lorsque le groupe est formé, cherchent à y imposer leur personnalité, ce qui risque de le détruire. Marque de l'absurdité humaine? Plutôt, dit Kant, preuve de la sagesse de la nature, qui, à travers les antagonismes, poursuit le progrès. Une société paisible, sans rivalités, est une société qui dort, médiocre. Dans de telles sociétés de bergers d'Ancadie, « les hommes, doux comme les agneaux qu'ils font paître, n'accorderaient guère plus de valeur à leur existence que n'en a leur bétail; ils ne combleraient pas le vide de la création, eu égard à son but, en tant que nature raisonnable [...] L'homme veut la concorde, mais la nature sait mieux que lui ce qui est bon pour son espèce: elle veut la discorde ».⁸⁹

Il résulte de là que le grand problème à résoudre pour l'humanité est la formation de groupements que la nécessaire discorde ne détruira pas, mais dont, au contraire, elle permettra l'efficacité; ce sont les sociétés civiles. Ce que veut la nature, c'est « une société dans laquelle la liberté sous des lois extérieures se trouvera liée, au plus haut degré possible, à une puissance irrésistible, c'est-à-dire une constitution parfaitement juste »,⁹⁰ c'est-à-dire une société dans laquelle les membres seront à la fois parfaitement libres d'affirmer leur personnalité et totalement attachés au groupe, parce que nul ne l'emporte sur les autres; mais c'est là un idéal; et, jusque-là, les sociétés historiques ont été marquées par de violents antagonismes internes; cependant, c'est par ces affrontements que l'humanité a progressé : « toute culture et tout art dont se pare l'humanité, ainsi que l'ordre social le plus beau, sont des fruits de l'insociabilité, qui est forcée par elle-même de se discipliner et de développer ainsi complètement, par cet artifice imposé, les germes de la nature ».⁹¹

En fait, la réalisation de cet idéal (qui est la « cité des fins », la société des agents moraux) se heurte à la violence inhérente à chacun; pour la maîtriser, « l'homme [...] a besoin d'un maître ».⁹² Kant rencontre Hobbes sans quitter pour cela Rousseau. Mais, ce maître, il ne peut le trouver que parmi ses semblables, c'est-à-dire parmi ceux qui, comme lui, ont besoin d'un maître; c'est le problème du gouvernement, et « sa solution parfaite est impossible ».⁹³

L'insociable sociabilité qui, à l'intérieur de chaque Etat, est source à la fois de maux et de progrès, se manifeste de la même manière entre les divers Etats: ce sont les guerres, dont Kant ose dire qu'elles sont une ruse de la nature pour que progresse l'humanité: « Le fait d'employer toutes les forces des communautés à les armer les unes contre les autres, les désastres provoqués par la guerre et, plus encore, la nécessité de s'y tenir constamment prêt,

⁸⁸ Ibid., Quatrième proposition, p.482

⁸⁹ Ibid., Quatrième proposition, p.483

⁹⁰ Ibid., Cinquième proposition, p.484

⁹¹ Ibid., Cinquième proposition, p.484

⁹² Ibid., Sixième proposition-, p.485

⁹³ Ibid., Sixième proposition p.485

entravent sans doute le développement complet des dispositions naturelles, mais, en revanche, les maux qui en résultent forcent notre espèce à trouver une loi d'équilibre face à la résistance, en elle-même salutaire, que s'opposent du fait de leur liberté une multiplicité d'Etats vivant côte à côte, et à introduire une force unifiée qui donne du poids à cette loi et, par la suite, » même, peut-être, à chercher « une situation cosmopolitique de la sécurité des Etats ». ⁹⁴ Ainsi, les détresses et les violences des guerres pourraient préparer l'avènement d'un gouvernement supranational. Est-ce là un rêve ou l'expression d'un optimisme raisonné?

Kant choisit la seconde solution: « Est-il raisonnable d'admettre la finalité de l'organisation de la nature dans le détail et cependant l'absence de finalité dans l'ensemble? ». ⁹⁵ Mais que de tâtonnements à prévoir! Si nous sommes « cultivés », voire « civilisés », nous ne sommes pas encore suffisamment « moralisés ». ⁹⁶ Avec bien des précautions, Kant se risque à considérer « l'histoire de l'espèce humaine dans son ensemble comme l'accomplissement d'un plan caché de la nature pour produire une constitution politique parfaite à l'intérieur et, dans ce but, également parfaite à l'extérieur, une telle constitution réalisant l'unique situation dans laquelle la nature peut développer complètement dans l'humanité toutes ses dispositions ». ⁹⁷ Il faudra pour cela que le recours à la guerre soit considéré comme anormal; on en est encore loin, mais on perçoit les indices timides d'un progrès: les Etats accordent davantage d'importance aux arts, qui sont facteurs de paix, et les protègent (on est dans la période du despotisme éclairé) ; le domaine des libertés s'étend (Frédéric II avait instauré en Prusse la liberté religieuse). On prend de plus en plus conscience de la nocivité des guerres, et cela « donne l'espérance qu'après maintes révolutions survenues dans cette transformation parviendra un jour à s'établir ce que la nature a pour dessein suprême d'établir, à savoir une situation cosmopolitique universelle comme foyer au sein duquel se développeraient toutes les dispositions originelles de l'espèce humaine ». ⁹⁸ L'histoire de l'Europe n'apporte-t-elle pas des confirmations à cet optimisme?

Les Romains se sont cultivés au contact des Grecs qu'ils ont conquis, ils ont civilisé les Barbares, et l'on découvre « un cours régulier dans l'amélioration de la constitution politique sur notre continent (qui vraisemblablement donnera un jour des lois à tous les autres) ». ⁹⁹ Ainsi Kant prévoit-il une mondialisation de la culture, prélude à un gouvernement mondial.

Kant s'affirme ainsi comme un homme des Lumières, ce mouvement qui agita l'Europe intellectuelle en culminant au 18ème siècle, contestant la sévère discipline de la chrétienté et

⁹⁴ Ibid., Septième proposition, pp.488-489

⁹⁵ Ibid., Septième proposition, p.488

⁹⁶ Ibid.p.488

⁹⁷ Ibid., Huitième proposition, p.490

⁹⁸ Ibid., p.492

⁹⁹ Ibid., Neuvième proposition, pp.493-494

affirmant sa confiance en l'homme et en l'avenir de l'humanité. Dans un opuscule paru en 1784, Kant définit les Lumières comme « *la sortie de l'homme hors de l'état de minorité où il se maintient par sa propre faute* ». ¹⁰⁰ Le temps est venu pour les hommes d'oser penser par eux-mêmes au lieu de recevoir passivement l'enseignement de ce qui se donne pour la vérité, enseignement donné par des gens qui se disent possesseurs d'une révélation transcendante: « *Sapere aude!* » (*Osez la connaissance!*). Mais Kant n'est pas un révolutionnaire, du moins en politique; en un temps qu'il pressent crucial pour l'avenir de l'humanité, il va chercher comment opérer sans trop de troubles un tournant culturel majeur par des réformes en politique et en pédagogie.

C - L'HOMME FACE A SA CONDITION : LES INSTITUTIONS ET COMMENT Y VIVRE ?

1 - LA POLITIQUE

a - nécessité d'une constitution politique.

Kant ne pense pas que, pour les hommes, l'état de nature soit un état de paix ; c'est au contraire un état de guerre, « *même si les hostilités n'éclatent pas, elles constituent pourtant un danger permanent* ». ¹ D'où la nécessité d'un état de droit, c'est-à-dire d'un Etat où la sécurité de chacun soit garantie par la soumission volontaire de tous à des lois communes. L'Etat de droit ne doit pas être confondu avec la moralité: la légalité y est considérée comme suffisante; la moralité exige que l'action soit accomplie avec comme motivation essentielle le respect du devoir parce que c'est le devoir. Au contraire, on est en règle avec le droit même quand on a obéi à la loi pour des motifs « pathologiques », « *et, parmi eux ceux de la dernière sorte car, la législation qui, étant coercitive, ne doit pas être d'un attrait engageant* » ²; autrement dit: la peur du gendarme suffit pour être en règle avec la loi juridique. La notion de personne est cependant commune au droit et à la morale; mais, pour le droit, la personne n'est « *que ce sujet dont les actions sont susceptibles d'une imputation* ». ³ C'est-à-dire que le droit régit les rapports entre des sujets considérés comme auteurs responsables de leurs actes, donc (mais seulement juridiquement) libres. Le principe universel du droit peut s'énoncer ainsi: « *Est juste*

¹⁰⁰ Kant, Qu'est-ce que Les Lumières ? In Op.Cit., p.497

¹ Kant, Projet de paix perpétuelle, seconde section,, Présentation par Françoise Proust, Traduction par Jean-François Poirier et Françoise Proust, Flammarion, Paris, 2006,p83

² Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs, Introduction, III : De la division d'une métaphysique des mœurs, Pléiade, p.464

³ Ibid, p.470

(c'est-à-dire conforme au droit) toute action qui peut, ou dont la maxime peut laisser coexister la liberté de l'arbitre de chacun avec la liberté de tout le monde d'après une loi universelle »⁴. (La maxime de l'action donne son sens). Un état de droit n'est possible que si chacun, librement, accepte de respecter la liberté du voisin, à charge pour celui-ci de respecter la sienne, « ce qui ne saurait avoir lieu que dans un état de législation, sans quoi l'un est en droit de traiter l'autre en ennemi après lui avoir inutilement demandé cette garantie ».⁵ (Une garantie donnée d'individu à individu, sans qu'il y ait de loi). Kant s'oppose ici absolument à Hobbes: comme le philosophe anglais, il estimait que l'état de nature est un état de guerre de tous contre tous; mais Hobbes pense que l'on ne sort de cet état que par la tyrannie, alors que c'est par la loi que Kant en libère l'humanité. La loi est l'expression de la volonté de personnes libres qui s'y soumettent dans l'intention de vivre ensemble; la constitution d'un pays « résulte de l'idée du pacte social, sur lequel doit se fonder toute bonne législation d'un peuple ».⁶ Aussi, Kant ajoute-t-il explicitement que la seule constitution juridiquement valable est la constitution républicaine. Kant s'accorde parfaitement avec Rousseau, qui écrivait dans le *Contrat social* : « J'appelle « république » tout état régi par des lois sous quelque forme d'administration que ce puisse être ».⁷ La loi est considérée comme le rempart contre l'arbitraire du despote, car la loi s'impose à tous également.

Selon que l'on considère les personnes qui jouissent du pouvoir politique souverain, on distingue trois sortes de gouvernements: le monarchique, l'aristocratique et le démocratique. Or « la démocratie est, au sens propre du mot, nécessairement un despotisme, parce qu'elle fonde un pouvoir exécutif où tous décident au sujet d'un seul, et, si besoin est, également contre lui (qui par conséquent n'est pas d'accord), par suite une forme d'Etat où tous, qui ne sont pourtant pas tous, décident- ce qui met la volonté universelle en contradiction avec elle-même et avec la liberté ».⁸ Kant, dans ce texte, veut montrer que « république » ne signifie pas « démocratie »; dans une république, les lois sont l'expression de la volonté générale et s'appliquent de la même manière à tous; mais l'application des lois est l'oeuvre d'un pouvoir exécutif qui, dans chaque cas, doit agir selon la justice. Kant estime que le peuple ne peut exercer ce pouvoir exécutif; s'il s'agit en effet de juger quelqu'un qui a contrevenu à la loi, ce n'est pas le peuple unanime qui le jugera, puisque le contrevenant ne fera pas partie du tribunal; si la volonté générale est le pouvoir législatif légitime, elle ne peut, au contraire, exercer le pouvoir exécutif. Celui-ci doit être exercé par un organisme qui, certes, doit

⁴ Kant, Fondements de la métaphysique de mœurs, Introduction, §C

⁵ Kant, Projet de paix perpétuelle, sixième section, Pléiade, III, p.340

⁶ Ibid., Pléiade, p.341

⁷ Rousseau, Contrat social, Liv.II, Chap. VI, présentation de Henri Guillemin, Union Général d'Editions, 10/18, 1973, p.99

⁸ Kant, Vers la paix perpétuelle, 2è section, Op. Cit., p.87

représenter la volonté générale, mais en être distinct. Certes, la monarchie et l'aristocratie peuvent aussi dégénérer en despotisme, si les gouvernants ne se comportent pas en représentants de la volonté générale; mais ils sont physiquement distincts de cette volonté, et donc extérieurs à la cause dans laquelle il s'agit de décider, alors que, dans la démocratie, c'est la volonté générale qui déciderait contre l'une de ses composantes.

La préférence de Kant va finalement à une monarchie où le roi, comme par exemple Frédéric II, qui au moins se disait qu'il était simplement le « serviteur » du peuple: « Plus le personnel du pouvoir de l'Etat (le nombre des dominants) est petit et plus est grande par contre sa représentation, plus la constitution de l'Etat s'accorde avec la possibilité du républicanisme et elle peut espérer s'y élever finalement par des réformes progressives ».⁹ Les réformes visant bien entendu à s'assurer davantage du caractère « représentatif » du monarque. Par « démocratie », Kant entend ici la démocratie directe, non représentative.

L'Etat républicain, le seul légitime pour la morale, est fondé sur trois principes: « 1) la liberté de chaque membre de la société en tant qu'homme; 2) l'égalité de celui-ci avec tout autre en tant que sujet; 3) l'indépendance de tout membre d'une communauté en tant que citoyen ». ¹⁰ Chaque membre du corps social, en tant qu'homme, est libre et responsable de lui-même; personne ne doit décider à sa place de la conduite de sa vie; c'est au point que Kant condamne un gouvernement paternaliste: « un pouvoir qui serait institué sur le principe du bon vouloir à l'égard du peuple, comme celui d'un père avec ses enfants, c'est-à-dire un gouvernement paternel, dans lequel donc les sujets sont contraints, comme des enfants mineurs qui ne peuvent pas distinguer ce qui est pour eux est durablement utile ou pernicieux, de se comporter de façon simplement passive, pour attendre uniquement du jugement du chef de l'Etat la façon dont ils doivent être heureux, et uniquement de sa bonté que celui-ci aussi le veuille; un tel gouvernement constitue le plus grand despotisme concevable ». ¹¹ L'égalité, dans une République, consiste en ce que tous sont également sujets, c'est-à-dire soumis aux contraintes résultant de l'application de la loi; tous, sauf le chef de l'exécutif, « *pour cette raison qu'il n'est pas un membre de la communauté, mais celui qui l'a créée ou celui qui la maintient* ». ¹² Cette égalité dans le rapport à la loi peut très bien coexister avec l'inégalité des propriétés; mais elle implique que « *tout membre doit pouvoir atteindre tout niveau de situation auquel son talent, son activité et sa chance peuvent le conduire* ». ¹³ Pas de privilèges de classe. L'indépendance du citoyen consiste dans le fait d'être son propre maître, ce qui

⁹ Ibid., pp.87-88

¹⁰ Kant, sur le lieu commun : « il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point », II, Rapport de la théorie à la pratique dans le droit politique,

¹¹ Ibid., p.271

¹² Ibid., p.272

¹³ Ibid., p.273

exclut de la citoyenneté les femmes et les enfants; les citoyens sont les composantes de la volonté générale.

Il semble que l'on soit ici tout près des idées révolutionnaires, telles qu'elles furent formulées dans la Déclaration des droits de l'homme; mais Kant n'était pas un révolutionnaire. La preuve: il refuse au peuple le droit d'insurrection contre le gouvernant injuste. Il justifie cette position par le « principe de publicité »: dans une république, toute action visant une personne doit pouvoir être rendue publique, puisqu'elle doit être légale (on n'a pas à se cacher, du moment qu'on est en règle avec la loi); d'où le principe: « *Toute action qui a trait au droit des autres hommes, ou dont la maxime n'est pas compatible avec la publicité, n'est pas de droit* ». ¹⁴ Pour que le droit de rébellion soit juste, il faut qu'il soit inscrit dans la constitution. Mais si, en fondant la constitution, le peuple s'arrogeait un pouvoir légitime sur celui qu'il fait gouvernant, celui-ci ne serait plus un gouvernant, c'est-à-dire un chef; le chef, ce serait le peuple, qui, justement, dans l'acte constitutionnel, veut se donner un chef; il y aurait contradiction. Il faudrait donc tenir secrète la clause justifiant la rébellion. Au contraire, le chef de l'Etat peut très bien publier « *qu'il châtiara toute rébellion par la mort des meneurs, même si ceux-ci croient que c'est lui qui a le premier transgressé la loi fondamentale* ». ¹⁵ « Il n'y a pas de droit de sédition, encore moins de rébellion, et moins que tout le droit d'attenter, visant le monarque, à sa personne, voire à sa vie, sous prétexte d'abus de pouvoir ». ¹⁶ Ceci a été écrit en 1796, trois ans après l'exécution de Louis XVI. Le gouvernant a, chez Kant, un statut privilégié: « *dans un Etat, le souverain a envers les sujets exclusivement des droits et n'est soumis à aucun devoir de contrainte* ». ¹⁷ Certes, « le chef suprême ne peut avoir de domaines, c'est-à-dire de terres pour son usage privé », car « puisqu'il serait de son intérêt personnel de les étendre autant que possible, l'Etat courrait le risque de voir toute propriété du sol tomber entre les mains du gouvernement »; mais, si, de ce fait, « du prince d'un pays, on peut dire: « il ne possède rien », on peut dire aussi: « *il possède tout, puisqu'il a droit de commandement sur le peuple (doit de répartir à chacun le sien)* » ¹⁸, ce droit étant en fait celui de lever des impôts. Le prince ne doit pas renoncer à ce rôle, sous peine de littéralement abdiquer; ce fut là la grande faute de Louis XVI: en convoquant les Etats généraux pour résoudre les graves problèmes financiers résultant de la grosse dette publique, il renonçait à son rôle de gouvernant, pour le confier au peuple, c'est-à-dire au pouvoir législatif, confondant ainsi ce qui doit être distingué. ¹⁹

¹⁴ Kant, Vers la paix perpétuelle, Appendice II, Op., Cit., pp.124-125

¹⁵ Ibid., p.126

¹⁶ Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs, §49A, Pléiade, 1, 3, p.587

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid., Pléiade, pp., 591-592

¹⁹ Métaphysiques des mœurs, Doctrine du droit, §52, Remarque, Pléiade, p.614

Que peut donc le peuple à l'encontre du monarque? « *La réponse ne peut être que: il n'a rien d'autre à faire que d'obéir* ». ²⁰ Mais obéir en résistant, en donnant les raisons de son mécontentement et en le faisant savoir; « *il faut qu'il y ait dans toute communauté une obéissance au mécanisme de la constitution politique d'après des lois de contrainte, mais en même temps un esprit de liberté étant donné que chacun exige, en ce qui touche au devoir universel des hommes, d'être convaincu par la raison que cette contrainte est conforme au droit* ». ²¹ Dira-t-on que ce pouvoir de protester tout en obéissant ne gênera guère le tyran, et classera-t-on Kant parmi les réactionnaires honteux? Il n'est pas si sûr que cela qu'une résistance purement spirituelle soit totalement inefficace; de plus, une révolution n'a pas à être justifiée ou condamnée; elle se produit, et les révolutionnaires n'ont jamais demandé de permission aux juristes. La preuve en est que, pour Kant, une révolution réussie instaure une nouvelle légalité, « *une fois qu'une révolution a réussi et qu'une nouvelle constitution est fondée, l'illégalité de ses débuts et de son établissement ne saurait dispenser les sujets de l'obligation: de se plier, en bons citoyens, au nouvel ordre des choses, et ils ne peuvent se refuser à obéir loyalement à l'autorité qui est maintenant au pouvoir* ». ²² Il faut s'y résigner: révolutionnaire en philosophie, Kant ne l'était pas en politique; il se disait d'ailleurs explicitement réformateur: « *il peut bien se faire qu'un changement de constitution politique soit nécessaire; il ne saurait alors être accompli que par le souverain lui-même, grâce à une réforme, mais non par le peuple* ». ²³

Kant pensait cependant que des réformes profondes étaient nécessaires, en un temps où survenaient d'aussi profonds bouleversements. Quelles réformes suggère-t-il?

b - *Politique, morale, religion.*

b.1 - *Observation préliminaire: toute action politique doit être conforme à la morale.*

La nature se sert des bouleversements et des drames pour mener l'humanité vers une société morale; c'est là la conviction de Kant; à travers les guerres, elle vise la fédération pacifique des Etats du monde, ébauche concrète sur la Terre de la cité des fins; à travers les puérilités des religions qui se disent « révélées », elle vise la vraie religion, le christianisme authentique, qui est la volonté de perfection morale. ²⁴ Les réformes politiques devront se faire

²⁰ Kant, Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut point, II, du rapport de la théorie à la pratique, corollaire, p.280

²¹ Ibid., Pléiade, p.289

²² Kant, Métaphysique des mœurs, Doctrine du droit, §49

²³ Ibid., Pléiade, p.588

²⁴ Une analyse en profondeur de ces idées a été faite de la page 144-147 de ce travail.

dans ces deux directions, et de manière rigoureusement morale. En effet, il n'y a aucune dispense de la morale à l'usage des hommes politiques. La politique est action sur les hommes, et ne saurait consister en une simple technique comparable aux techniques tirées des sciences de la nature, et qui ont comme seule loi l'efficacité. Kant condamne ce machiavélisme « fondé sur des principes déduits de la nature humaine, qui ne rougit pas d'emprunter ses maximes de l'usage du monde », et qui se flatte de pouvoir « *seule espérer trouver un fondement assuré pour son édifice de prudence politique* ». ²⁵ Le politique kantien, au contraire, « *se donnera le principe suivant : si jamais, dans la constitution de l'Etat ou bien dans les rapports entre Etats, se présente un vice qu'on n'a pas pu prévenir, que ce soit un devoir, et particulièrement pour les chefs suprêmes de l'Etat, d'être attentifs à la manière de le corriger le plus tôt possible suivant le droit naturel, comme l'idée de la raison nous en présente le modèle sous les yeux, leur égoïsme dût-il être sacrifié* » ²⁶. Dans l'Appendice au *Projet de paix perpétuelle*, Kant se livre à une analyse et à une virulente dénonciation du machiavélisme en politique; contre ceux qui estiment qu'il n'est possible de se défendre du méchant qu'en étant soi-même méchant envers lui, Kant maintient fermement : « *comme l'un transgresse son devoir à l'égard de l'autre qui, justement, est animé envers le premier du même sentiment contraire au droit, c'est dans l'ordre des choses s'ils en viennent à s'entre-tuer de telle sorte cependant qu'il reste toujours assez de cette race pour que ce jeu ne cesse pas avant très longtemps et pour qu'une postérité tardive trouve un jour en eux un exemple de ce qu'il ne faut pas faire* ». ²⁷ Ceci étant, il faut pourtant se dire que ce n'est pas en faisant appel au sens moral des hommes qu'on arrivera, à partir de la situation actuelle, à constituer une société plus juste: le mal radical est là. Kant se heurte au même cercle vicieux que Platon dans la *République*: pour faire des hommes vertueux, il faut une société juste, et pour faire une société juste, il faut des hommes vertueux; Platon s'en tire avec le heureux hasard qui amène le philosophe roi ou le roi philosophe, Kant avec le politique avisé qui utilise « *le mécanisme de la nature pour diriger tellement la contrariété des intérêts personnels que tous les individus qui composent le peuple se contraignent eux-mêmes les uns les autres à se ranger sous le pouvoir coercitif d'une législation, et amènent ainsi un état pacifique de législation... Ce n'est pas à la morale à amener une bonne législation, mais à celle-ci à produire la réforme morale des hommes* ». ²⁸ Le politique habile saura convaincre les membres du groupe qu'une législation républicaine est plus sécurisante, plus convenable à leurs intérêts que l'anarchie ou le despotisme.

²⁵ Vers la paix perpétuelle, Op., Cit., Appendice I, p.112

²⁶ Ibid., p.113

²⁷ Ibid., p.122

²⁸ Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Appendice I, Pléiade, p.360

b.2 - Première étape de la réforme: l'Etat républicain généralisé.

*La première condition pour l'établissement de la société humaine morale, c'est la constitution universelle d'Etats républicains, c'est-à-dire d'Etats où tous les citoyens sont également soumis aux lois. De tels Etats se livrent en effet peu volontiers à la guerre : « Déclarer la guerre, n'est-ce pas, pour les citoyens, décréter contre eux-mêmes, toutes les calamités de la guerre... Au lieu que dans une constitution où les sujets ne sont pas citoyens de l'Etat, une déclaration de guerre est la chose du monde la plus aisée à décider, puisqu'elle ne coûte pas au chef, propriétaire et non pas membre de l'Etat, le moindre sacrifice de ses plaisirs. Il peut donc résoudre une guerre pour les raisons les plus frivoles ».*²⁹ La guerre ne peut être déclarée; si l'Etat est vraiment républicain, qu'avec l'assentiment explicite du peuple, c'est-à-dire de ses représentants.

b.3 - La deuxième étape est l'établissement de rapports juridiques entre les Etats, pour aboutir à une fédération d'Etats libres.

La nature s'est servie de la guerre pour amener une occupation totale de la Terre par les hommes. En effet, elle a fait en sorte que l'existence humaine soit possible même dans les contrées les plus déshéritées: la mousse croît sous la neige pour nourrir le renne dans les régions arctiques, et l'homme va domestiquer le renne; « les sables et le sel du désert sont rendus praticables par le moyen du chameau, qui semble créé spécialement pour qu'on puisse les traverser ».³⁰ Pour peupler ces régions, il y eut la guerre: les vaincus s'y sont réfugiés. Maintenant, la Terre est à peu près tout entière occupée et, comme elle est ronde, les hommes sont condamnés à y vivre ensemble, et l'état de guerre, complètement contraire à la morale, doit cesser d'être considéré comme l'état normal entre les nations; la guerre semble « entrée dans les mœurs, au point qu'elle passe « pour un acte de noblesse, auquel doit pousser l'amour seul de la gloire, sans aucun ressort d'intérêt »; il faut au contraire penser que « la guerre est un mal, en ce qu'elle fait plus de méchants qu'elle n'en emporte ».³¹ Kant évoque les sauvages, qui préfèrent « dans leur anarchie les combats perpétuels d'une liberté déréglée à une liberté raisonnable, fondée sur un ordre constitutionnel », mais c'est pour estimer que les Etats dits civilisés ne valent pas mieux, car, dans la guerre, « la perversité de la nature humaine se montre à nu et sans contrainte dans les relations des peuples entre eux ».³² Kant

²⁹ Ibid., p.343

³⁰ Ibid., p.356

³¹ Ibid., 358

³² Ibid., p.346

dénonce avec force les guerres de colonisation: « *L'Amérique, les pays habités par les nègres, les îles des épiceries, le Cap, etc... furent pour eux (les Etats européens) des pays sans propriétaires, parce qu'ils comptaient les habitants pour rien. En Hindoustan, les Européens « répandirent la famine, la rébellion, la perfidie, et tout ce déluge de maux qui afflige l'humanité ».*³³

Les rapports entre groupes humains commencent ainsi par un état de nature où ne compte que la force. Mais quand adviennent des Etats (plus ou moins) républicains, si l'état de guerre (effectif ou potentiel) subsiste entre eux, il est tempéré par des conventions tacites qui constituent le droit des gens. Les Etats, en effet, tout en étant des menaces les uns pour les autres (car chaque Etat cherche son expansion aux dépens des voisins), se reconnaissent mutuellement, et ne cherchent pas la destruction totale de l'adversaire; d'où des règles de conduite dans la guerre le plus souvent (mais pas toujours le partage de la Pologne!) respectées: « *ne pas s'immiscer réciproquement dans leurs dissensions intestines respectives, mais se protéger toutefois mutuellement contre les attaques extérieures* »,³⁴ (les alliances occasionnelles). La guerre entre Etats indépendants « *ne saurait être une guerre d'extermination ni une guerre d'asservissement, qui serait l'anéantissement moral d'un Etat* ». ³⁵ La guerre entre ces Etats est un moyen de régler un litige particulier et non pas la négation de l'autre. Kant estime que la morale ne permet pas tous les moyens, même dans une guerre qu'on peut estimer juste parce qu'elle consiste pour un Etat attaqué à défendre son droit à l'existence: « *sont à ranger parmi les moyens exclus: faire de ses propres sujets des espions, faire d'eux ou même d'étrangers des assassins, des empoisonneurs, (classe dans laquelle on peut ranger les francs-tireurs) ... se servir de moyens surnois qui anéantiraient la confiance acquise pour fonder ultérieurement une paix durable* ». ³⁶ D'une part, l'impératif subsiste, même dans l'état de guerre; d'autre part, il faut, pendant la guerre, songer toujours à la paix, puisqu'on ne cherche pas l'anéantissement de l'adversaire; et il ne faut donc pas employer des moyens de lutte qui anéantiraient toute confiance mutuelle, nécessaire à la conclusion d'un traité de paix.

S'il y a des lois de droit qui s'imposent moralement à tout Etat durant la guerre, il reste que celle-ci est en son essence profondément immorale; l'humanité se doit de dépasser le stade où la guerre est considérée comme un moyen normal de régler des différends entre Etats; il faut tendre vers une fédération mondiale des Etats, avec comme horizon la paix perpétuelle; il faut « *sortir de l'absence de loi propre aux sauvages pour entrer dans une*

³³ Ibid., p.351

³⁴ Kant, Métaphysique des mœurs, I, Doctrine du droit, §54, Pléiade, III, p.616

³⁵ Ibid., §57, Pléiade, III, p.620

³⁶ Ibid., Pléiade, III, p.621

Société des Nations dans laquelle chaque Etat, même le plus petit, pourrait attendre sa sécurité et ses droits, non de sa propre force ou de sa propre appréciation du droit, mais uniquement de cette grande Société des Nations, c'est-à-dire d'une force unie et de la décision légale de la volonté unifiée ». ³⁷ L'abbé de Saint-Pierre et Rousseau ont élaboré dans ce sens des projets qui ont soulevé le scepticisme et même l'ironie; mais c'est parce qu'ils présentaient leur réalisation comme presque imminente. Kant ne se cache pas qu'il s'agit d'une tâche longue et laborieuse. Mais elle devra réussir, car elle va dans le sens de ce que veut la Nature, qui « *par le truchement des guerres, ... pousse les Etats à faire des tentatives au début imparfaites, puis, finalement, après bien des désastres, bien des naufrages, ... à faire ce que la raison aurait aussi bien pu leur dire sans qu'il leur en coûtât d'aussi tristes expériences* ». ³⁸ D'ailleurs, dans son époque (1783-1784), Kant perçoit les signes d'un internationalisme: progrès dans la liberté des échanges commerciaux, entre Etats; surtout le mouvement culturel des *Lumières* n'a pas de frontières; les gouvernements ne sont pas insensibles à cette libéralisation, et se mettent à se préoccuper de la culture et de l'instruction. Surtout les Etats comprennent de plus en plus qu'ils sont solidaires les uns des autres: d'où l'espérance d'« *une situation cosmopolitique universelle comme foyer au sein duquel se développeraient toutes les dispositions originelles de l'espèce humaine* ». ³⁹

La constitution d'un Etat supranational sera difficile; Kant signale les problèmes à régler, et les difficultés actuelles de l'Europe font apprécier sa lucidité: persistance des égoïsmes nationaux, répugnance à se soumettre à une autorité supranationale. Il faudra procéder avec lenteur et persévérance. D'abord établissement d'un droit cosmopolitique: liberté du commerce entre Etats, liberté de navigation et de visite sur toute la surface de la Terre: « *droit au citoyen de la Terre de tenter une communauté avec tous, et à cette fin de visiter toutes les régions de la Terre, quoiqu'il n'ait pas le droit de s'implanter sur le sol d'un autre peuple que sous réserve d'un contrat particulier* ». ⁴⁰ Il faudra enfin aboutir à la création d'un tribunal international qui, juge souverain de tous les litiges entre Etats, rendra les guerres inutiles.

Cette magnifique Idée est-elle réalisable? Du point de vue moral, la question n'a pas à être posée; « *la raison moralement pratique énonce en nous son veto irrévocable: il ne doit pas y avoir de guerre, ni entre toi et moi dans l'état de nature, ni entre nous en tant qu'Etats* ». ⁴¹ La guerre étant l'immoralité absolue, c'est un devoir inconditionnel de travailler à l'avènement d'une paix perpétuelle, quel que soit le degré de probabilité de la réussite : « *quand bien même mettre fin à la guerre demeurerait à jamais un vœu pieux, ce ne serait certainement pas nous*

³⁷ Kant, Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, Op., Cit., p.487

³⁸ Ibid., pp.486-487

³⁹ Ibid., huitième proposition, p.492

⁴⁰ Kant, Métaphysique des mœurs, troisième section, le droit cosmopolitique, §62, Pléiade, III, p.626

⁴¹ Ibid., conclusion, Pléiade, p.628

tromper que d'adopter la maxime d'y travailler sans relâche, car cette maxime est un devoir ».⁴² Mais l'examen de l'histoire à l'aide de la raison régulatrice dans le jugement réfléchissant nous donne des raisons sérieuses d'espérer, et ceci à condition de procéder sagement. La *Métaphysique des mœurs* est de 1796; la guerre faisait rage en Europe, à la suite de la Révolution française; aussi comprend-on que Kant ait pu écrire: « ne pas chercher à réaliser (l'Idée de République universelle) de façon révolutionnaire, par un saut, c'est-à-dire par le renversement violent d'une constitution défectueuse. Mais au contraire par une réforme insensible, suivant de fermes principes, »⁴³; la foi morale permet d'espérer fermement l'avènement de la paix perpétuelle.

Mais l'établissement de la paix sur la Terre grâce à la fédération des Etats n'est pas la garantie d'un véritable progrès moral de l'humanité; on peut refuser la guerre uniquement par lucidité réaliste, à cause des malheurs qu'elle entraîne; or, l'action morale est celle dont la seule motivation est le respect du devoir; on ne peut parler de moralité que si l'agent fait de ce respect, et seulement de lui, la maxime de sa conduite. Ici, advient nécessairement un conflit entre la religion morale de Kant et le christianisme institutionnel, qui se dit fondé sur une révélation divine. Kant s'estime chrétien parce que le christianisme est « la religion naturelle », c'est-à-dire la religion que chaque homme trouve en lui, dans son for intérieur; c'est le contraire d'une révélation, qui surgirait et s'imposerait à l'homme de l'extérieur. « La religion en laquelle je dois d'abord savoir que quelque chose est un commandement divin pour le reconnaître comme mon devoir est la religion révélée (ou qui a besoin d'une révélation); en revanche, celle en laquelle je dois d'abord savoir que quelque chose est un devoir avant que je puisse le reconnaître comme un commandement divin est la religion naturelle ».⁴⁴ Or, le christianisme se présente comme une religion révélée, qui tient son autorité de l'entrée de Dieu dans l'histoire humaine; on ne peut que s'attendre à un conflit entre Kant et les théologiens officiels: le progrès moral ne sera possible que si le chrétien obéit au devoir parce qu'il est le devoir, et non pas parce qu'il serait le commandement arbitraire d'un Dieu tout-puissant qui récompense les dociles et punit les récalcitrants. En 1797, Kant avait écrit : « Moi aussi », en marge de cette phrase d'un livre de Lichtenberg: « Je crois, du fond de mon âme, et après la plus mûre réflexion, que la doctrine du Christ, nettoyée des barbouillages cléricaux et comprise selon notre manière de nous exprimer, constitue le système le plus parfait que je puisse penser ».⁴⁵ Les théologiens classiques estiment que les miracles, la réalisation des prophéties, prouvent le caractère divin du christianisme; mais pour Kant, ce sont là des faits

⁴² Ibid., p.629

⁴³ Ibid., p.630

⁴⁴ Kant, La religion dans les limites de la raison, 4^e partie, première section : du culte de Dieu dans la religion en général, Pléiade, III, p.184

⁴⁵ Kants gesammelte Werke, t, 18, p.693

contingents dont la réalité objective est toujours discutable; au contraire, l'impératif moral est un absolu devant lequel je ne puis que m'incliner, et le message chrétien lui est parfaitement adéquat, ce qui prouve son caractère divin. Kant procède à l'inverse des théologiens: pour ceux-ci, il faut être moral parce que c'est un commandement du Dieu qui a révélé son existence et sa puissance par des faits extraordinaires; pour Kant, la conformité du christianisme à l'idéal moral prouve que son origine est l'Absolu divin. Ce n'est pas parce que c'est commandé par Dieu que je sais que c'est mon devoir, mais c'est parce que c'est mon devoir que je le sais commandé par Dieu. Faut-il donc mépriser ces « barbouillages cléricaux » et s'en débarrasser au plus vite? Kant ne va pas jusque-là.

Certes, il se range parmi les « rationalistes » qui estiment que « la religion naturelle (*c'est-à-dire le christianisme ramené à sa vérité*) est moralement nécessaire »; mais son rationalisme n'est pas un « naturalisme » qui nie la réalité de toute révélation ou manifestation surnaturelles; il admet la possibilité d'une révélation, mais soutient « *qu'il n'est pas exigé nécessairement pour la religion de la connaître et de la tenir pour réelle* ». ⁴⁶

Dans le christianisme, la Révélation serait une sorte d'artifice pédagogique destiné à mettre les hommes sur la bonne voie par des prodiges, des miracles, qui ne sauraient par eux seuls convaincre la Raison lucide, mais qui remplissent les hommes d'étonnement et même d'effroi; les hommes sont ainsi amenés à s'écarter au moins quelque peu du monde sensible où ils étaient immergés, et à prêter attention à un enseignement qui est l'essence du christianisme et qu'ils confrontent, pour l'approuver, à une exigence morale qui était bien présente en eux, mais de façon confuse, étouffée par les passions ou les intérêts. La révélation n'a pour Kant, dans le christianisme, qu'un rôle secondaire; tout homme est, en droit, par le seul usage de sa raison, capable de connaître l'essence du christianisme; en fait, parce que l'attrait du sensible est trop fort sur l'agent moral, il y eut besoin d'une impulsion extérieure: la Révélation. Les dogmes du christianisme sont des « véhicules » ⁴⁷ qui, induisent à des conduites, lesquelles amènent l'agent à se situer dans le monde moral, à prêter attention à la voix de l'impératif catégorique. Pour trouver le message à partir du véhicule, il faut une règle d'interprétation que Kant formule ainsi: « *toutes les interprétations des Ecritures, pour autant qu'elles concernent la religion, doivent se faire selon le principe de la moralité telle qu'elle est visée dans la Révélation (c'est-à-dire dans la conscience de l'impératif moral, qui est la vraie révélation permanente de Dieu aux hommes) et sans cela elles sont ou bien pratiquement vides, ou même des obstacles au Bien. Ce n'est même que dans ces conditions qu'elles sont véritablement authentiques, c'est-à-dire que le Dieu qui est en nous (par la loi morale) est lui-même*

⁴⁶ Kant, La Religion dans les limites de la raison, 4^e partie, 1^{ère} section, Pléiade, t.III, p.184

⁴⁷ Ce terme est employé par Kant en particulier dans la 3^e partie, 1^{ère} section, V, de la religion dans les limites de la raison, Pléiade, t.III, p.129, et dans le Conflit des facultés, 1^{ère} section, I, Appendice, 1, Pléiade, t.III, p.839

l'interprète ».⁴⁸ Un exemple de l'interprétation kantienne: celle du passage célèbre de l'Evangile de Jean, ch. 3, verset 16: « *Dieu a tellement aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique* ». Pour Kant, le Fils unique, c'est la Loi morale; la Loi n'est pas un décret arbitraire de Dieu, extérieur donc à lui; elle est Dieu lui-même sortant en quelque sorte de soi, s'extériorisant; cette Loi est incarnée en Jésus-Christ; elle s'incarne en tous les hommes par la conscience de l'impératif, c'est pour cela que l'on peut dire que tous les hommes sont aimés par Dieu. Mais on voit que l'expression johannique: « Dieu est amour » est comprise par Kant comme relation de Dieu à la Loi plutôt qu'à la relation de Dieu aux hommes; l'amour est sortie de soi et attachement à l'Autre; Kant le comprend simplement comme sortie de soi. L'interprétation kantienne donne-t-elle la vérité du christianisme? Oui, si l'on ramène le christianisme à un enseignement, à l'image de la révélation de la Loi mosaïque. Mais n'est-il pas plutôt l'affirmation que Dieu n'est Dieu qu'en se faisant homme, l'Infini devenant fini en l'homme et revenant à soi à travers l'histoire humaine, comme l'a pensé Hegel, l'amour n'étant pas ainsi seulement l'expression de soi, mais le renoncement à soi? ⁴⁹

Kant se heurte ici aux théologiens. Ceux-ci estiment que leur rôle est non pas d'interpréter le texte sacré, mais simplement de comprendre ce qui est dit dans sa littéralité; et les prêtres le feront connaître par leurs sermons, et l'imposeront s'ils le peuvent aux politiques, qui l'imposeront au peuple. L'Eglise institutionnelle est une puissance qui se veut au service d'un Dieu, souverain tout-puissant qui établit son règne sur la promesse de récompenses ou de punitions. Kant est très fortement anticlérical, et attaque toutes les religions instituées: « *Depuis le shaman toungouze jusqu'au prélat européen gouvernant en même temps l'Eglise et l'Etat... depuis le yogul tout sensuel qui le matin place sur sa tête la patte d'une peau d'ours avec cette courte prière: « Ne me tue pas! », jusqu'au puritain, tout sublime, ou à l'indépendant dans le Connecticut, il y a certes dans la manière une différence considérable, mais non dans le principe de la croyance.... car tous placent leur culte de Dieu en ce qui ne rend aucun homme meilleur* ».⁵⁰ Les Eglises instituées résistent aux Lumières; la lutte, pour Kant, se situe au sein de l'Université, où la Faculté de philosophie a pour rôle de contrôler l'action des Facultés de théologie, de droit et de médecine, en réfléchissant sur leurs résultats et en s'efforçant de les coordonner. Les théologiens objectent que « la Bible doit être interprétée à partir d'elle-même et non par la Raison; car la source même de cette connaissance se trouve ailleurs que dans la Raison »; mais le philosophe répond: « *C'est précisément parce que ce livre est accepté comme révélation divine qu'elle ne doit pas seulement être interprétée de façon théorique, selon les principes des disciplines historiques (être d'accord avec soi-même),*

⁴⁸ Kant, *Conflicts des facultés*, 1^{ère} section, I, Appendice III, Pléiade, t. III, p.852

⁴⁹ Commentaire tout personnel, et extérieur au propos général.

⁵⁰ La religion dans les limites de la Raison, 4^e partie, 2^e section, 3, Pléiade, III, p.211

mais de façon pratique, selon les concepts de la raison; car, qu'une révélation soit divine, cela ne peut pas être reconnu à travers des indices que fournit l'expérience ».⁵¹ Kant attend le succès de la faculté de philosophie de discussions loyales, en pleine liberté; si, dans les fonctions qui lui sont confiées par l'Etat, ce que Kant appelle le domaine privé, l'enseignant doit se conformer aux programmes, en revanche, une liberté totale, sans aucune censure, doit régner dans le domaine public, celui de la discussion entre chercheurs; les Lumières devront triompher.

Cette victoire sera l'avènement du vrai christianisme, délivré des superstitions qui le corrompent, mais qui étaient peut-être inévitables. *« Si l'on demande: quelle époque dans l'histoire de l'Eglise jusqu'ici est la meilleure, je dis sans réserves: c'est l'époque actuelle, et à la vérité en ce sens qu'on peut laisser se développer de plus en plus le germe de la vraie foi religieuse... (L'affirmation publique de l'identité entre christianisme et conscience morale) pour en attendre un rapprochement continu à une Eglise qui associe pour toujours les hommes et qui constitue la représentation visible (le schème) de l'invisible royaume de Dieu sur la terre ».*⁵² Quel sera ce christianisme?

Si le dogme se ramènera à la pure moralité, Kant n'envisage pas la suppression de tout culte public. On priera Dieu, mais non pas pour lui demander des biens terrestres; pour « en tous nos actes et notre vie être agréables à Dieu », c'est-à-dire être résolus à accepter le projet inconnu de Dieu sur nous; il ne s'agit pas d'agir sur Dieu, mais sur soi-même. La prière, c'est le recueillement dans l'attente du moment où les événements feront que je serai amené à décider d'agir ou non selon les exigences de la loi morale. « La fréquentation de l'Eglise comme culte extérieur solennel » avec prière commune peut constituer « un moyen d'édification », c'est-à-dire un moyen de renforcer en soi la volonté morale par l'exemple d'autrui. Luther avait ramené à deux le nombre de sacrements : le Baptême et l'Eucharistie; Kant estime que le Baptême peut avoir la signification d'une réception à titre de membre d'une Eglise, l'Eglise toute spirituelle qui est la communauté des consciences fidèles qui veulent l'instauration du règne de Dieu sur la Terre; le caractère solennel du baptême « fonde une grande obligation qui vise à quelque chose de sacré: la formation d'un homme comme citoyen d'un Etat divin ... Mais en elle-même cette opération n'a rien de saint, ni rien qui produise la sainteté ni la prédisposition à la grâce divine ».⁵³ Quant à l'Eucharistie, « la cérémonie maintes fois renouvelée d'un recommencement, d'une persistance et d'une propagation du corps religieux suivant les lois de l'égalité (dans la communion) » et qui « peut s'effectuer par la formalité d'une consommation commune à une même table », elle « renferme

⁵¹ Kant, Conflits des facultés, 1ère section, I, Appendice III, Pléiade, t, III, p.850

⁵² La Religion dans les limites de la simple Raison, 3è partie, 2è section, Pléiade, p.161

⁵³ Ibid., p.239

*en elle-même quelque chose de grand ».*⁵⁴ Kant cherche à garder à l'Eucharistie son caractère d'anamnèse et de commémoration, mais cela devient le rappel de l'origine d'une société d'agents moraux animés par la volonté d'instaurer le règne du Bien; ce n'est plus la communion au sacrifice de Jésus-Christ, mort sur la Croix; et la participation à l'Eucharistie ne saurait être en aucune façon un moyen d'obtenir la grâce. Quant au sacerdoce, il est « l'usurpation de la domination des âmes par le clergé, qui se donnerait l'apparence de l'exclusive possession des moyens de grâce »; comme il n'y a pas de techniques pour obtenir la grâce, le sacerdoce est une véritable escroquerie. Le christianisme institutionnel privilégiait le rappel de l'événement fondateur, réel ou non. Kant veut le ramener à sa véritable destination: incarner l'idéal moral. Il avait la conviction que c'était là la religion de l'avenir, et que les combats du christianisme institué pour maintenir son orthodoxie étaient d'avance condamnés: « *une religion qui, de manière irréfléchie, déclare la guerre à la Raison, serait avec le temps incapable de se soutenir contre elle* ». ⁵⁵

D - L'HOMME CONCRET DANS LES INSTITUTIONS:

L'ANTROPOLOGIE KANTIENNE

Ayant pensé la condition humaine, Kant décrit l'étant qui vit cette condition: l'homme, l'animal raisonnable. L'homme kantien est marqué par une passivité originaire.

1 - La passivité dans l'homme.

a - Passivité du sensible

1 - toute connaissance se fait pour lui à partir d'un donné sensible qu'il reçoit comme étant irréductiblement autre que lui. Altérité qui consiste d'abord dans le choc perceptif: je me sens envahi par l'autre; mais aussi dans le fait que toute conscience est temporelle; je suis dans le temps, je suis temps, je m'échappe sans cesse à moi-même; le temps kantien n'est pas le tissu de rapports dont parlait Leibniz; il est ce que j'éprouve comme ce qui me domine et m'entraîne, la forme que toute conscience rencontre dans ce qu'elle perçoit : « En fait, que, par le sens interne, nous ne puissions nous connaître que comme nous nous apparaissions, cela s'éclaire par la manière dont l'appréhension des impressions de celui-ci présuppose une

⁵⁴ Ibid., p.240

⁵⁵ Ibid., préface, Pléiade, 3, p.23

conduite formelle de l'intuition interne du sujet, à savoir le temps, lequel n'est pas un concept d'entendement et possède donc seulement la valeur d'une condition subjective du monde sur lequel les sensations internes nous sont données selon la nature de l'âme humaine ».⁵⁶ Je ne puis dominer le temps, en faire un simple concept entièrement perméable à la pensée, puisque la conceptualisation est elle-même dans le temps; temporel, je suis opaque à moi-même. Et, de plus, la plupart de mes impressions sont confuses; dès que ma perception dépasse ce qui est tout proche, je saisis des masses globales dont le détail m'échappe. L'opacité du sensible m'envahit, elle se joue de moi, elle se sert de moi; ainsi, un musicien jouant de l'orgue s'entretient en même temps avec une autre personne; et cette conservation éveille en lui des représentations qui, sans passer par la conscience claire qui jugerait de la convenance entre elles-mêmes et les sons musicaux, se prolongent en improvisations sur l'instrument; et souvent ces improvisations sont supérieures à ce qu'aurait produit la conscience claire; *« et pourtant l'ensemble se structure de telle manière que le musicien qui a donné cours à sa fantaisie souhaiterait souvent avoir conservé une transcription des notes des morceaux qu'ainsi, plus d'une fois, il a exécuté avec bonheur... »*.⁵⁷

Le pur amour, les artifices de la pudeur, ont été inventés pour dissimuler, aux autres et à soi-même, que le choix d'un partenaire sexuel a le plus souvent sa motivation dans le fait *« non pas de faire le bien de son objet, mais bien plutôt d'en tirer jouissance »*⁵⁸, c'est-à-dire dans les profondeurs obscures de l'instinct, la force de certaines représentations inconscientes est telle qu'elles résistent à la force de l'évidence rationnelle: *« Commander sa tombe dans son jardin ou à l'ombre d'un arbre, dans les champs ou dans un endroit où le sol est sec, c'est souvent une affaire importante pour un mourant, alors même que, dans le premier cas, il n'a nulle raison d'espérer disposer d'une belle vue, pas plus qu'il n'en a, dans le second, de redouter que l'humidité le fasse s'enrhumer »*.⁵⁹

2 - Il y a deux sortes de « sens de l'impression corporelle »: celui de l'impression vitale qui ébranle l'organisme tout entier; et celui de l'impression organique qui n'ébranle que des organes spécialisés. Parmi les impressions vitales, Kant range l'impression de chaud et de froid, le frisson « qui parcourt l'être humain même dans la représentation du sublime », et l'épouvante *« avec laquelle les contes de nourrices, lorsqu'il est tard, chassent les enfants au lit »*.⁶⁰ Les impressions organiques sont celles des cinq sens classiques, qui apportent à l'âme des renseignements sur le monde extérieur, et ce que Kant appelle « le sens interne », c'est-à-

⁵⁶ Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique, 1^{ère} partie, I, §7, Trad., présentation, biographie et chronologie par Alain Renault, Flammarion, Paris, 1993, 349p. p.72

⁵⁷ Ibid., §5, p.63

⁵⁸ Ibid., p.64

⁵⁹ Ibid., p.64

⁶⁰ Ibid., §16, :Des cinq sens, p.87

dire « la conscience de ce que l'homme subit, en tant qu'il est affecté par le jeu de sa propre pensée ».⁶¹ Des représentations sensibles, Kant observe qu'on ne saurait les accuser de tromperie, même quand elle motivent des jugements erronés, comme le bâton qui semble brisé dans l'eau: les impressions des sens sont des résultats de processus physiques ou chimiques; c'est à l'entendement de les interpréter; mais la complexité du processus sensible est telle qu'elle amène souvent des illusions des sens; il y a aussi des illusions du sens interne; certaines impressions particulièrement fortes peuvent être prises par celui qui les éprouve comme venant du monde extérieur alors qu'il n'en est rien: « l'homme considère ce qu'il a introduit lui-même, délibérément, dans son esprit pour quelque chose qui s'y serait déjà trouvé inscrit auparavant, et il croit avoir simplement découvert dans les profondeurs de son âme ce qu'en fait il s'est imposé à lui-même.

Ainsi en fut-il de ce qu'il y avait d'exalté dans les impressions internes qui ensorcelaient une Bourignon, ou dans celles qui faisaient l'effroi d'un Pascal ».⁶²

b - Passivité dans l'imagination

Les représentations anciennes reviennent à la conscience; c'est l'imagination. Mais l'ordre de leur réapparition, par association, nous échappe la plupart du temps, et il leur arrive de nous tyranniser, en nous arrivant à contre-temps. « La loi de l'association est la suivante: des représentations empiriques qui se sont souvent succédé suscitent dans l'esprit une habitude consistant à faire surgir la seconde dès que la première a été produite ».⁶³ Les représentations s'enchaînent, se combinent en dépit du bon sens ; d'où la bizarrerie de certaines réalisations artistiques, et surtout l'étrangeté des rêves. Kant voit dans le rêve une intention bienveillante de la nature : « le sommeil, en tant que détente de toute faculté des perceptions externes, et surtout des mouvements volontaires, semble nécessaire à tous les animaux et même aux plantes... mais tel semble aussi être le cas des rêves, au point que la force vitale, si elle n'était pas maintenue toujours active par l'intermédiaire des rêves, s'éteindrait et que le plus profond sommeil entraînerait nécessairement avec lui, en même temps, la mort ».⁶⁴ Dans le rêve, réside la confusion absolue: l'imaginaire est vécu comme du réel. Mais l'imaginaire se mêle parfois au réel avec une telle force que cela nous empêche de vivre une situation de sang-froid; Kant reprend l'exemple du vertige « qui s'empare de celui qui regarde un abîme, bien qu'il ait

⁶¹ Ibid., §24 : Du sens interne, p.97

⁶² Ibid., §24 : Du sens interne, p.98

⁶³ Ibid., §31 B : De la faculté d'invention sensible dans sa dimension associative, p.116

⁶⁴ Ibid., §31A : De la faculté d'invention sensible dans sa dimension figurative, p.115

autour de lui une surface suffisamment large pour ne pas tomber, ou même qu'il s'appuie à un solide parapet ». ⁶⁵

c - Passivité dans l'action

Il y a aussi une passivité dans l'action, en ce sens que, souvent, nous n'en sommes pas vraiment les auteurs; nous laissons agir les mécanismes montés, ou nous suivons la foule comme dans un troupeau. Kant dénonce *l'habitude*, dont il souligne surtout le caractère répétitif et passif, tout en reconnaissant que, comme savoir-faire, elle rend l'action plus aisée. « *L'habitude est une contrainte physique interne qui pousse à procéder toujours comme on l'a fait jusqu'ici. Ainsi enlève-t-elle même aux bonnes actions leur valeur morale, parce qu'elle porte atteinte à la liberté de l'esprit et conduit en outre à répéter maintes fois, sans réfléchir, le même acte (monotonie),-ce qui rend ridicule...En règle générale, toute habitude est mauvaise* ». ⁶⁶ A compter au nombre des mécanismes auxquels on se laisse livrer le cérémonial social: qui transforme les hommes en comédiens jouant un rôle tracé d'avance : « *Considérés globalement, les hommes sont d'autant plus des comédiens qu'ils sont davantage civilisés* ». ⁶⁷ Kant attaque aussi les observances religieuses consistant en comportements obligatoires tout extérieurs, où « *le plus grand mérite de la piété, on le situe précisément dans la manière dont tout cela est inutile, et dans la pure et simple soumission des croyants, une soumission telle qu'ils se laissent patiemment tourmenter par des cérémonies et des observances...* ». ⁶⁸ Et il dénonce « l'ensorcellement » de la passion, qui trouble la sérénité non seulement du jugement, mais aussi de la perception: on ne voit pas ce qui contredit sa passion parce qu'on redoute de le voir. Contre cette passivité première, l'homme a, pour se libérer, la connaissance.

2 - Contre la passivité: la connaissance

a - L'entendement : pilote de la conduite

La notion de « je » est ambivalente; le je, c'est le sujet connaissant, qui se détache de ce qu'il vit pour le connaître, le poser dans l'objectivité; et ce pouvoir est identique chez tous les hommes; mais c'est aussi l'étant qui vit dans sa singularité, et à ce compte il est unique et irremplaçable. L'anthropologie kantienne explore les relations entre ces deux « je ».

⁶⁵ Ibid. §32, p.119

⁶⁶ Ibid., §12 : Du pouvoir dont nous disposons pour ce qui touche à la faculté de connaître en général, p.81

⁶⁷ Ibid., §14 : De l'apparence qui est permise dans le domaine moral, p.83

⁶⁸ Ibid., §12 : p.77

Le je comme sujet de la connaissance est d'abord pouvoir de se détacher du vécu pour en faire un objet de connaissance; il est capacité d'abstraction. Kant observe que ce pouvoir est plus ou moins grand selon les personnes et aussi selon les circonstances; il remarque avec humour: « *Bien des hommes sont malheureux parce qu'ils ne savent pas abstraire. Le prétendant pourrait faire un beau mariage s'il pouvait seulement détourner les yeux d'une verrue sur le visage de sa bien-aimée, ou ne pas voir la dent qui lui manque* ». ⁶⁹ Ce pouvoir de prendre distance par rapport au vécu est la preuve d'une liberté de la faculté de penser et de la capacité de l'esprit à disposer de l'état de ses représentations. Mais cette capacité, elle peut être mise au service exclusif du je comme individu singulier, et on a alors les différentes formes d'égoïsme: le je s'affirmant comme valeur centrale au service de laquelle tout doit être mis; je impérialiste qui affirme l'absolu de ses désirs, de ses jugements, qui impose au besoin sa singularité dans le paradoxe et son indifférence à ce qui n'est pas lui dans la recherche du bonheur personnel. La conscience de détachement est toutefois là pour rappeler que l'égoïsme est une option de la liberté, qu'une autre option est possible. Cette option est celle de la pensée; penser, c'est mettre un objet en relations logiques avec d'autres; pour cela, il faut disposer de l'objet, et donc lui donner un équivalent dans l'esprit; cet équivalent, c'est le signe; le signe peut être un phénomène naturel lié à l'objet qu'on veut penser et qui donc renvoie à celui-ci, comme le rythme du pouls renvoie à la fièvre; ce peut être aussi un objet qui a quelque analogie avec ce qu'on lui fait représenter, comme « la hache » à la guerre dans le vocabulaire des Peaux-Rouges: le signe sera alors un symbole; ce peut être aussi un son ou un signe écrit arbitraire qui renvoient au concept de l'objet, c'est-à-dire à sa définition telle qu'elle est universellement acceptée.

Kant dénonce la fréquente fantaisie de la pensée symbolique: la violence de la curiosité de l'avenir a fait qu'on a pris arbitrairement certains phénomènes pour annonce d'événements heureux ou de catastrophes, comme le vol des oiseaux pour les augures. Swedenborg ^{**} faisait de ce monde le symbole du monde divin: « *Faire passer avec Swedenborg les phénomènes réels du monde, tels qu'ils s'offrent aux sens, pour un simple symbole d'un arrière-monde intelligible dissimulé, c'est l'exaltation* ». ⁷⁰ La pensée rigoureuse n'est pas symbolique, mais conceptuelle. Les religions ont d'abord énoncé des symboles; mais, en des époques plus mûres, il faut chercher sous le symbole les concepts qui en constituent la vérité: « *on peut et on doit interpréter la doctrine (enseignée par la religion, et qui remonte aux fondateurs) comme une forme purement symbolique de représentation ayant pour fonction d'adjoindre à*

⁶⁹ Ibid. §3 : De la libre conscience de ses représentations, p.57

^{**} Swedenborg était un grand mystique et physicien suédois. Kant, qui tenait à le rencontrer pour en savoir plus sur ses expériences de télépathie dont il n'était point d'accord, a fait de lui le prototype même de l' « exalté »

⁷⁰ Ibid, §38 : De la faculté de désignation, p.136

ces idées pratiques (l'exhortation morale qui est le fond de la religion) des éléments formels et des usages, rigoureusement établis : si tel n'était pas le cas en effet, le sens intellectuel qui constitue le but final serait perdu ».⁷¹ Le vice de la pensée symbolique réside dans une confusion des « signes » et des « choses » « au point de placer dans les premiers une réalité intrinsèque, comme si ces dernières devaient inévitablement s'orienter d'après eux ».⁷² Kant explique par la confusion d'une pensée qui, au lieu de chercher des relations logiques, s'attache à des coïncidences fortuites, la mystique du chiffre 7: le cycle lunaire est de 28 jours et a quatre phases (les quartiers): 4 multiplié par 7=28. D'une manière générale, s'est ainsi installée une superstition des nombres. La pensée rigoureuse doit se libérer de ces folies. L'entendement est libérateur: c'est lui qui saisit « la règle à laquelle le divers des intuitions sensibles doit être subordonné pour produire l'unité requise par la connaissance de l'objet ».⁷³

Mais l'entendement tout seul ne peut rien: il a besoin de la sensibilité pour lui fournir de quoi penser; de plus, s'il relève du je qui s'élève à l'universel, il est l'entendement d'un je singulier prisonnier et de son corps et de ses intérêts égoïstes; d'où sa corruption possible, qui ne peut être combattue que par une grande vigilance, et de l'individu lui-même et de la collectivité.

Certains troubles de l'entendement paraissent mineurs, en ce sens que le sujet reste capable de tenir sa place dans la société: ce sont les lubies et les manies. L'hypocondrie est une lubie: c'est l'illusion de « maux corporels, dont le patient est conscient que ce sont des illusions, mais qu'il ne peut se dispenser de temps en temps de tenir pour quelque chose de réel ».⁷⁴ Kant voit à l'origine de cette maladie de l'âme la crainte de la mort; « Pour caractériser cette maladie de l'imagination, il faut mentionner l'extraordinaire gaieté, la vivacité d'esprit et le rire joyeux auxquels le malade sent parfois qu'il s'abandonne, et qui constituent ainsi le jeu toujours changeant de ses humeurs. La crainte angoissée et puérile devant l'idée de la mort nourrit cette maladie. Quiconque, en tout cas, ne repousse pas loin de lui, avec un courage viril, une telle idée, ne se sentira jamais, de toute sa vie, véritablement heureux ».⁷⁵ Sont également anormaux, sans être des pathologies profondes, le brusque changement d'humeur, qui traduit un manque de contrôle de soi, la « songerie mélancolique », qui se marque par un repli sur soi, un manque de présence à l'actuel. Bien plus graves sont les délires, que Kant attribue à des troubles cérébraux. Ou bien le malade est incapable d'enchaîner les idées, et ses discours sont des verbiages insensés; ou bien il raisonne correctement, mais à partir de principes totalement fantaisistes, comme les maniaques de la persécution; ou bien ils

⁷¹ Ibid.p.137

⁷² Ibid., Appendice au §39, p.140

⁷³ Ibid. §40 : de la faculté de connaissance, dans la mesure où elle est fondée sur l'entendement, p.143

⁷⁴ Ibid., §50 : Des maladies mentales, p.164

⁷⁵ Ibid., p.165

raisonnent par rapprochements incongrus de choses totalement étrangères les unes aux autres, ce qui amuse par la cocasserie de ces trouvailles, mais n'a aucune base réelle (on se demande si Kant n'aurait pas placé parmi les malades de cette sorte Rimbaud et les surréalistes! il est vrai qu'ils n'étaient malades qu'en faisant de la poésie) ; ou bien le malade s' imagine concevoir l'inconcevable: la quadrature du cercle, le mystère de la Trinité, et se sent dépasser par la condition humaine.

A côté de ces cas plus ou moins pathologiques, il y a les sujets dont l'entendement est sain, mais pas assez vigoureux pour qu'ils puissent se conduire eux-mêmes; on considère que les enfants et les femmes ont à cause de cela besoin de tutelle, et Kant n'y fait pas d'objection; tout en considérant que, en ce qui concerne les femmes, *« cette incapacité juridique dans le domaine des affaires publiques les rend d'autant plus puissantes en ce qui concerne le bien-être domestique, - parce qu'ici intervient le droit du plus faible »*.⁷⁶ Mais accepter d'être traité en mineur alors qu'on est doté d'un entendement normal, c'est chose qui révolte le philosophe: *« se placer soi-même en situation de minorité, aussi dégradant que cela puisse être, est pourtant très commode, et tout naturellement il ne saurait manquer de chefs qui sauront utiliser cette docilité de la grande masse (dans la mesure où elle rencontre beaucoup de difficultés pour, d'elle-même, s'unifier) et faire apparaître comme un très grand danger, voire comme un danger mortel, le fait de se servir de son propre entendement sans se placer sous la direction d'un autre »*.⁷⁷ Les chefs d'Etat et les prêtres profitent de la timidité des hommes à penser par eux-mêmes; mais penser par soi-même est pour Kant le commandement moral fondamental.

Les maladies mentales profondes sont attribuées par Kant à des causes génétiques; il ne croit pas que l'amour rende fou, ni le surmenage au travail; d'ailleurs, à propos de celui-ci, on n'a guère à le craindre chez les jeunes: *« La jeunesse a plutôt besoin à cet égard de l'aiguillon que de la bride »*.⁷⁸ La lecture de romans, d'ouvrages mystiques, favorise les déviations moins graves; on guérira son esprit en confrontant sa pensée à la pensée d'autrui, au lieu de laisser s'égarer son imagination dans la solitude. Et Kant réaffirme sa foi dans l'efficacité du libre échange des idées, son hostilité à la censure: *« l'interdiction de livres qui sont consacrés uniquement à des opinions théoriques (notamment s'ils n'ont aucune influence sur l'ensemble de la conduite à l'égard de la loi) offense l'humanité »*.⁷⁹

Après avoir analysé les défaillances de l'entendement, Kant parle de son excellence, dans le talent et le génie. Le talent est la faculté de ce que Kant appelle « la combinaison

⁷⁶ Ibid., §48, p.160

⁷⁷ Ibid., p.160

⁷⁸ Ibid., §53, p.171- Dans la Collection La Pléiade, p.1035, cette idée est présentée en ces termes : « Il faut auprès de la jeunesse plutôt l'aiguillon que le frein ».

⁷⁹ Ibid., p.173

spirituelle », c'est-à-dire la découverte intuitive d'analogies entre des éléments sans rapports apparents ; (par exemple, la saisie d'une identité entre les angles d'un triangle et les angles rassemblés d'un même côté d'une droite, le rassemblement étant fait au moyen d'une parallèle au côté opposé). La saisie d'analogies doit être suivie d'une démonstration rigoureuse qui en vérifie la pertinence; sinon le talent reste au niveau du divertissement: c'est le cas de l'homme d'esprit, qui jongle avec les mots, sans considérer les choses. Le talent ne doit pas exclure le jugement. Le génie est le talent portant sur des analogies fondamentales, dont le rapprochement bouleverse la manière de penser; l'homme de génie est doué d'une extrême imagination créatrice, ce qui lui fait parfois côtoyer la folie.

b - la conduite ordinaire de la vie

La conduite de la vie est spontanément orientée par le plaisir et la douleur (*que Kant ne semble pas distinguer de l'agréable et du désagréable*) : « *La réjouissance est le sentiment d'encouragement de la vie, la douleur celui d'une*entrave. Il ne saurait y avoir de plaisir continuel, car ce serait l'indice d'une vie qui deviendrait vite si exubérante qu'elle aboutirait à « une mort rapide causée par la joie ».*⁸⁰ La douleur doit toujours s'intercaler entre deux plaisirs: la vie alterne ainsi sans cesse entre le désagréable et l'agréable. Kant cite des exemples à l'appui de sa thèse. Le jeu (surtout le jeu d'argent) est si attirant et constitue « à condition de ne pas être trop intéressé, la meilleure distraction et le meilleur délassement après un long effort de pensée » ; s'il est recherché, c'est parce qu'il est « un état où alternent constamment la crainte et l'espoir ».⁸¹ Le travail se présente pour ainsi dire comme la meilleure manière de jouir de sa vie « *parce qu'il constitue une occupation pénible (en soi désagréable et qui ne peut procurer du plaisir qu'à travers le succès qui en résulte), et que le repos ne devient susceptible d'être éprouvé comme un plaisir, comme une joie qu'à la faveur de sa coïncidence avec la disparition d'une longue fatigue...*

*Le tabac (qu'on le fume ou qu'on le prise) est, au premier abord, associé à une sensation désagréable».*⁸² Lorsqu'il n'y a pas alternance de plaisir et de douleur, on a la platitude de l'ennui, qui finit par devenir insupportable. Kant tire de ces observations un précepte de vie: « *le remplissement du temps par des occupations qui se développent suivant un plan et qui ont pour issue la réalisation d'un vaste objectif qu'on s'était fixé est l'unique moyen sûr d'être heureux de sa vie et d'en être en tout cas, par là même, rassasié : Plus tu as pensé, plus tu as*

⁸⁰ Ibid., §60 A : Du sentiment de l'agréable ou du plaisir sensible dans l'impression d'un objet, p.189

⁸¹ Ibid., p.190

⁸² Ibid., p.190

*agi, plus longtemps (même dans ta propre imagination) tu as vécu. ».Une telle conclusion de la vie s'effectue alors avec satisfaction ».*⁸³

La satisfaction parfaite n'est pas atteignable, « aussi bien du point de vue moral (être satisfait de soi-même pour sa bonne conduite) que du point de vue pragmatique (être satisfait du bien-être que le sujet pense se procurer par l'habileté et la prudence) » ; car « la nature a inscrit en lui la douleur comme l'aiguillon de l'activité, un aiguillon auquel il ne peut se soustraire pour progresser toujours vers le mieux, et même au dernier instant de la vie. »⁸⁴ D'où une sagesse lucide, qui sait devoir composer avec la faiblesse humaine. D'abord être maître en soi; chacun est responsable de soi, et n'a pas à confier à un autre la conduite de sa vie; ensuite ne pas agir étourdiment, penser lucidement chaque situation. Avant chaque décision, se poser trois questions: « Qu'est-ce que je veux? (demande l'entendement). De quoi cela dépend-il ? (demande la faculté de juger) Qu'en résulte-t-il? (Demande la raison).⁸⁵

La sagesse commande de ne pas s'abandonner au plaisir, ne pas se perdre en lui, mais le garder comme perspective: « Jeune homme, je le répète, prends le travail en affection ; interdis-toi de satisfaire tes désirs, non pas pour *renoncer* à eux, mais au contraire pour, autant qu'il est possible, simplement en conserver toujours la perspective! N'émousse pas prématurément, par la jouissance, ta sensibilité aux plaisirs ! La maturité de l'âge, qui ne fait jamais regretter la privation d'une jouissance physique, te garantira, même dans ce sacrifice, un capital de satisfaction qui est indépendant du hasard ou des lois de la nature.»⁸⁶ Il faut s'accommoder aux obligations souvent bizarres de la vie avec les autres; ainsi, la comédie sociale avec ses rites arbitraires est bien artificielle, mais il est raisonnable d'y sacrifier: «*Toute vertu humaine qui intervient dans le commerce avec autrui n'est que de la petite monnaie ; celui qui la prend pour de l'or véritable est un enfant. Toutefois, il est préférable d'avoir en circulation de la petite monnaie que de disposer d'aucun moyen monétaire, et au bout du compte elle peut en tout cas, quand bien même c'est une perte considérable, être convertie en or pur... Même l'apparence du bien chez d'autres hommes doit avoir de la valeur à nos yeux : car, de ce jeu de dissimulations qui suscite la considération sans peut-être la mériter, doit bien pouvoir finir par naître quelque sérieux.*»⁸⁷ L'apparence hypocrite de la vertu vaut mieux que le choc brutal des violences. Kant ne proscriit même pas systématiquement l'usage des drogues ou boissons procurant des états d'euphorie ou d'ivresse; si « toute ivresse taciturne, c'est-à-dire celle qui n'anime pas la sociabilité et ne vivifie pas l'échange des pensées, a quelque chose de honteux en soi, ainsi en est-il de celle que procurent l'opium et l'eau-de-

⁸³ Ibid., §61 : De l'ennui et du divertissement, p.193

⁸⁴ Ibid., p.193

⁸⁵ Ibid., §59, p.184

⁸⁶ ibid § 63,p.196

⁸⁷ ibid §14,pp.85-86

vie », en revanche « le vin et la bière, dont le premier est simplement un excitant, tandis que la seconde est davantage nourrissante et peut rassasier comme un aliment, servent à susciter une ivresse conviviale », l'ivresse par la bière disposant au rêve, alors que les ivresses par le vin « sont joyeuses, bruyantes et caractérisées par une façon spirituelle...La boisson délire la langue. Mais elle ouvre aussi le cœur et elle offre un véhicule matériel à une qualité morale, à savoir la franchise »⁸⁸

S'il est raisonnable de composer avec le médiocre parce qu'il serait insociable de faire autrement, en revanche il est tout à fait recommandé de rechercher par l'art la jouissance en commun des belles choses; ainsi se crée une communauté esthétique de rang supérieur qui esquisse la cité des fins: « Rendre l'être humain *bien élevé* pour la place qu'il occupe dans la société n'a pas tout à fait autant de signification que l'éduquer à être *éthiquement bon*(au plan moral), mais cela l'y prépare pourtant à la faveur de l'effort qu'il faut consentir pour, dans la situation que l'on occupe, donner satisfaction aux autres (pour être aimé ou admiré.)»⁸⁹ D'un bon poème, Kant dit qu'il est « le moyen le plus efficace pour dynamiser l'esprit.»⁹⁰

c - La recherche de la vertu

Mais l'important, ce n'est pas de vivre correctement selon les conventions ordinaires du monde; c'est de monter vers l'idéal moral, de pratiquer la vertu. La vertu est une attitude permanente de la volonté, mais qui doit compter avec le tempérament inné, lequel est évidemment étranger à la morale.

Kant semble faire du courage la vertu fondamentale; la vertu ne consiste-t-elle pas toujours à vaincre cette passivité première à laquelle il est si facile de s'abandonner? Triompher d'un obstacle est toujours courage. La vaillance est qualité innée; mais le courage est affirmation de la volonté: « *La raison confère à l'homme résolu des forces que, parfois, la nature lui refuse parfois.*»⁹¹ La patience est le courage de supporter. Le courage n'est pas le fait de ne pas avoir peur, mais d'accomplir un acte malgré la peur; et, d'ailleurs, Kant remarque que la peur peut parfois aider le courage: « *S'effrayer dans les combats produit même de bienfaisantes évacuations qui ont rendu proverbiale une moquerie (celle de n'avoir pas le cœur au bon endroit).*»⁹² De même, la patience ne consiste pas forcément à ne pas se plaindre lorsqu'on souffre: « *Celui qui crie sous le couteau du chirurgien ou quand il souffre de la goutte et de la pierre n'est pas pour autant, dans cette situation, lâche ou efféminé ; ... il s'agit*

⁸⁸ Ibid § 29. p.p.109-110

⁸⁹ Ibid § 69, p.206

⁹⁰ Ibid § 71 B:Remarques anthropologiques sur le goût: du goût artistique, p.211

⁹¹ Ibid § 77 : De la pusillanimité et de la bravoure, p.224

⁹² Ibid., p.224

*bien plutôt d'une explosion de colère à la faveur de laquelle la nature tente de dissiper par les cris l'arrêt du sang qui se produit dans le coeur.»*⁹³ Pour Kant, la nature ne s'oppose pas à la moralité, puisque celle-ci est son but. Le courage moral, qui consiste par exemple à agir contre l'opinion ou la mode si la conscience morale l'exige, ne coexiste pas toujours dans le même homme avec le courage physique; Kant déplore le faux point d'honneur qui conduit à la coutume déplorable du duel: le courage serait de refuser le duel, au risque d'être considéré comme un lâche par l'opinion courante.

Si les émotions peuvent devenir des auxiliaires de la vertu, la passion, en revanche, lui est absolument contraire. La passion est un désir devenu inclination habituelle et fixé sur un objet unique; la fixation est telle que le détachement nécessaire à la délibération raisonnable est impossible; la passion est « *une maladie qui abhorre toute médication ... la passion est un ensorcellement qui exclut même l'idée d'amélioration.* »⁹⁴ Kant, de façon bien étrange, distingue les passions « naturelles, innées » (mais alors comment les distinguer de l'instinct?) et les passions acquises (mais toute passion demandant la connaissance n'est-elle pas acquise?). Innée est la passion de la liberté, qu'on trouve chez les sauvages, qui refusent toute intégration dans une société instituée. L'ethnographie, à l'époque de Kant, n'avait pas encore montré combien sont exigeantes et tatillonnes les sociétés dites primitives. La pseudo-passion de la liberté n'était en fait de la part des « sauvages » que l'attachement à leur manière de vivre habituelle et le refus d'y renoncer pour se laisser intégrer par les colonisateurs. Parmi les passions acquises, Kant range: la fièvre des honneurs, la fièvre de dominer, la fièvre de posséder. Toutes reposent sur des illusions: l'homme qui recherche les honneurs aspire, non à l'estime d'autrui, mais à la célébrité, qui est en fait bien éphémère; le pouvoir sur autrui n'est qu'illusion si l'on n'a pas pouvoir sur soi-même; et toute possession est fragile et toujours menacée. Mais, si les passions ne sont pas récupérables par la raison, on peut y voir des intentions de la nature qui utilise le mal pour un bien: par l'illusion à la source de la passion, elle « *cherche de temps en temps des stimulations plus puissantes de la force vitale pour revivifier l'activité de l'homme de manière qu'il ne perde pas totalement dans la simple jouissance le sentiment de la vie...* »⁹⁵ La poursuite des illusions fait travailler les paresseux!

Cette première partie a été une description générale de l'homme, partagé entre la recherche du bonheur et l'impératif de la moralité.

En conclusion, Kant montre qu'après tout, ces deux domaines ne s'opposent pas nécessairement. Les vices mêmes ont leur utilité: « *si la paresse n'intervenait pas, l'infatigable méchanceté (en exigeant du travailleur exploité toujours plus de travail) ferait dans le monde*

⁹³ Ibid., p. 225

⁹⁴ Ibid § 80: Des passions, p.237

⁹⁵ Ibid § 86: De l'inclination passionnelle à l'illusion, p.248

encore plus de mal qu'elle n'en fait maintenant ; si la lâcheté n'avait pas pitié des hommes, la soif guerrière du sang aurait bien vite exterminé le genre humain, et sans la fausseté (puisque, parmi les scélérats qui s'unissent en grand nombre pour comploter, par exemple dans un régiment, il y a toujours un traître), ce serait des Etats entier qui en viendraient bientôt à s'effondrer à cause de la méchanceté innée de la nature humaine. » et sans la fausseté (dans la masse de scélérats qui s'unissent pour un complot, il y a toujours un traître) la méchanceté innée de la nature humaine.»⁹⁶ La vie et la moralité ne se contredisent pas; avec un certain humour, Kant indique comment on peut parfois les concilier: le meilleur moyen est un bon repas entre quelques amis, où règne la gaieté, la culture de l'esprit et de la sensibilité s'allie ici au souci de la santé: « la conversation après les repas, est pourtant, en général, l'élément essentiel, en tant qu'il s'agit d'un moyen de se procurer des gains par lequel les affects se trouvent puissamment excités et à l'occasion duquel se met en place une certaine convention de l'intérêt particulier pour se dévaliser les uns les autres avec la plus grande courtoisie [...] Ainsi le repas s'achève-t-il dans les rires. Si les rires sont francs et de bon cœur, la nature les a destinées tout spécialement, par l'intermédiaire du mouvement du diaphragme et des entrailles, à l'estomac en vue de la digestion et du bien-être physique qu'elle produit. »⁹⁷ Kant recherche cette « humanité » qui unit le bien-vivre et le souci de la moralité; il n'a aucune sympathie pour l'ascétisme extrême: « Le purisme du cynique et la macération de l'anachorète, dépourvus de tout bien-vivre social, sont des figures caricaturales de la vertu et elles n'invitent pas à sa pratique ; tout au contraire, abandonnés par les Grâces, ils ne peuvent prétendre à l'humanité »⁹⁸

3 - L'homme et les hommes

Une anthropologie décrit l'homme en général, mais ne peut ignorer les différences entre les hommes. Tous les individus humains sont différents les uns des autres, mais aussi les collectivités qui rassemblent des individus ayant des points communs se distinguent les unes des autres.

a - Les différences entre individus

Chaque homme a son « caractère », parce qu'il est une cause agissante. La Critique de la Raison pure énonce que « toute cause efficiente doit avoir un caractère, c'est-à-dire une loi de

⁹⁶ Ibid § 87,p.250

⁹⁷ ibid § 88,p.252-256

⁹⁸ Ibid,§88,p.258

sa causalité sans laquelle elle ne serait nullement une cause.»⁹⁹ Mais le mot « caractère » est ambigu; il peut désigner simplement les qualités de l'agent causal, c'est-à-dire les manières habituelles de sentir et de réagir qui distinguent un individu d'un autre; mais « avoir du caractère », c'est aussi, dans la langue courante, affirmer sa propre manière d'être de façon permanente, et en dépit des obstacles: *« le caractère est le signe distinctif de l'homme en tant qu'être sensible au naturel ; le second sens du terme correspond au signe distinctif de l'homme en tant qu'être raisonnable, doué de liberté. L'homme de principes, dont on sait avec certitude ce que l'on peut attendre, non pas certes de son instinct, mais de sa volonté, a du caractère. »*¹⁰⁰ Cette distinction ne recouvre pas celle faite entre caractère sensible et caractère intelligible: le choix intelligible peut être d'être un homme sans caractère (au second sens).

Le caractère s'affirme à partir d'éléments innés; Kant, dans l'inné, distingue d'une manière assez étrange le « naturel » et le « tempérament », mais on ne voit pas très bien ce qui distinguerait ces deux notions. Le tempérament, c'est en somme ce que chaque individu subit, ce à partir de quoi il a à se construire: *« D'un point de vue physiologique, on entend, quand il est question du tempérament, la constitution corporelle (la force ou la faiblesse de sa texture) et la complexion (l'élément fluide mis en mouvement dans le corps par la force vitale selon certaines lois.) »*¹⁰¹ Kant distingue quatre sortes de tempéraments: le sanguin (*« l'homme au sang léger; il est insouciant et optimiste... de bonne compagnie... le fardeau des affaires sérieuses le fatigue »*); le mélancolique, l'homme au sang lourd; *il donne à toutes choses qui le concernent une grande importance, il trouve partout un sujet de soucis, le colérique, l'homme au sang chaud, « son activité est prompte, mais manque de persévérance, il est avide de posséder »*, le flegmatique, l'homme au sang froid, *« lent à s'échauffer, mais garde longtemps sa chaleur »*¹⁰²; il s'émeut difficilement, il est maître de soi.

On se donne ou non du caractère à partir de son tempérament. L'imitateur est dépourvu de caractère; il change de comportement selon les circonstances. La méchanceté est un trait de tempérament et non de caractère; Kant, comme dans la *Critique de la Raison pratique*, estime que l'on ne choisit pas la méchanceté par haine du bien: ce serait satanique et non humain. *« L'homme n'approuve jamais le mal qui est présent en lui, et il n'existe donc à proprement parler de méchanceté issue de principes, mais elle procède seulement de leur abandon. »*¹⁰³ Pour Kant, tout homme éprouve et approuve l'impératif moral, même s'il lui désobéit. On est homme de caractère en étant maître de sa conduite, en raisonnant ses réactions, en ne se dispersant pas, en étant sincère avec soi-même et avec les autres. On acquiert son caractère à

⁹⁹ Kant: Critique de la Raison pure Dialectique transcendantale, chapitre II, 9ème section, III Pléiade, t. 1 p. 1172

¹⁰⁰ Kant: Anthropologie 2ème partie A: le caractère de la personne, Op., Cit., p.261

¹⁰¹ Ibid, A, II: Du tempérament, pp. 262-263

¹⁰² Ibid II, A,B,C,D, pp.264-269

¹⁰³ Ibid., III « des qualités qui résultent de ce qu'un homme a du caractère ou s'en trouve dépourvu », p.272

partir d'une véritable conversion, qui est un acte radicalement individuel. « *L'éducation, les exemples, l'enseignement reçu ne peuvent pas produire peu à peu cette fermeté et constance dans les principes, mais ils ne sauraient y parvenir que pour ainsi dire sous la forme d'une explosion qui résulte tout d'un coup du dégoût pour ce qu'il y a de fluctuant dans le domaine de l'instinct.* »¹⁰⁴

Peut-on deviner le caractère (au premier sens) d'un homme à partir de son apparence? Kant se risque à des exercices de physiognomonie: « *une régularité parfaite des traits correspond en général à un individu très ordinaire, qui est dépourvu d'esprit ...*

Une bosse sur le nez est-elle la marque d'un caractère moqueur? Ce qu'il y a de particulier dans la forme du visage chez les Chinois, dont on dit que la mâchoire inférieure dépasse légèrement la mâchoire supérieure, est-elle un indice d'entêtement? Ou encore le visage des Américains, dont le front est couvert de cheveux sur les deux tempes, est-il un signe de débilité mentale congénitale ? Ce sont là des conjectures qui ne permettent qu'une interprétation dépourvue de certitude. »¹⁰⁵ Pour la connaissance d'autrui, plus qu'aux traits du visage, il faut se référer à l'expression du regard et à la mimique. Kant donne un exemple: « *si quelqu'un qui ne louche pas regarde, pendant qu'il fait un récit, la pointe de son nez et se met ainsi à loucher, c'est toujours la preuve que son récit est rempli de mensonges.* »¹⁰⁶ Il remarque qu'il est des mimiques de signification universelle: par exemple « *incliner la tête (dans l'approbation), le fait de la secouer (dans la négation), de la redresser (dans le défi), de dodeliner du chef (dans l'admiration), de froncer le nez (dans la moquerie),... de serrer les poings dans la menace...etc.* »¹⁰⁷ Les occupations de la vie se marquent souvent dans les visages: on parle des visages « bénis » ; des dévots « rompus aux exercices mécaniques de piété et en quelque sorte figés dans cette pratique » ; l'appartenance à certains groupes se marque sur les visages.

Kant fait la psychologie des sexes. Méthodiquement, il la déduit de l'intention de la nature, qui est, d'une part, de perpétuer l'espèce humaine, d'autre part de faire en elle naître et progresser la civilisation. Pour cela les deux sexes doivent s'attirer mutuellement, ils doivent s'unir en une communauté durable (pour transmettre à leurs enfants les acquis de la civilisation). Alors que dans l'état non-civilisé il n'existe que des rapports de force et que la femme, du fait de sa faiblesse, est « un animal domestique », dans l'état de civilisation, si l'homme l'emporte sur la femme par « sa force corporelle et son courage », la femme l'emporte sur l'homme par « son don naturel de se rendre maîtresse de l'inclination que

¹⁰⁴ Ibid, p.273

¹⁰⁵ Ibid III Répartition de la physiognomie A De la conformation du visage, pp. 279-280

¹⁰⁶ Ibid III C : De l'élément caractéristique dans les mimiques, p.281

¹⁰⁷ Ibid, p.282

l'homme a pour elle »; la femme est chargée de « civiliser » l'homme, d'appriivoiser cette force brute. La nature « *donna aux femmes une précocité de jugement, ainsi que la prétention à obtenir de la part des hommes une attitude à son égard qui fût douce et courtoise,--tant et si bien que l'homme, sous l'effet de sa propre générosité, se trouva enchaîné, sans s'en être aperçu, comme un enfant et conduit ainsi, sinon exactement à la moralité elle-même, du moins à ce qui en est l'enveloppe, à savoir cette attitude bien policée qui prépare la moralité et lui sert de recommandation.* »¹⁰⁸

Kant s'essaie à la psychologie des peuples, l'habitude de vivre ensemble amène ainsi, à la longue, dans un groupe assez fermé, une certaine analogie des caractères individuels; c'est vrai surtout des nations dont l'unité est ancienne, comme la France et l'Angleterre; la géographie contribue pour une part à l'explication des caractères nationaux, mais elle n'est évidemment pas seule en cause. Kant décrit plus qu'il n'explique. Le Français aime la *conversation*, il est *courtois*, « non par intérêt, mais par un besoin immédiat de son goût de s'ouvrir aux autres », et cette « bienveillance attentive » a débouché sur « une philanthropie universelle se déployant selon des principes » (*la Déclaration des droits de l'homme est encore toute récente, le texte de Kant est paru en 1798*). Par contre, le Français ne réfléchit pas volontiers, il s'emballe facilement pour ce qui est nouveau et méprise l'ancien; il a un enthousiasme pour la liberté qui le rend aveugle aux obstacles réels à sa réalisation, d'où le risque de « *tout ébranler, et dépasser même les extrêmes.* »¹⁰⁹ Bref, le peuple français est sociable, généreux, mais frivole, étourdi et superficiel. L'Anglais est l'opposé; il est fermé à tout ce qui n'est pas anglais; il est persévérant dans tout ce qu'il fait, très individualiste, et, soucieux de ses intérêts, très doué pour le négoce.

Pour conclure, Kant caractérise l'espèce humaine elle-même. Il reprend le vieux thème platonicien de l'homme animal inachevé qui a à s'achever par lui-même, il lui manque des mécanismes tout faits, mais il a des « dispositions »:

1) *disposition technique*: il dispose de sa main et de ses doigts, et il peut à partir d'une « indétermination universelle », fabriquer lui-même ses outils.

2) *disposition pragmatique*: il s'ouvre à la culture, se sert habilement des autres hommes pour ses fins, se change en change son milieu, échappant ainsi à sa condition naturelle. Et pour échapper aux penchants et surtout à toutes les formes de brutalités contre autrui, l'être humain est non seulement capable de recevoir une éducation, mais il en a grand besoin, aussi bien sous la forme de l'enseignement que sous celle du dressage (discipline). Policé par l'éducation, il peut mieux s'ouvrir à l'histoire: « *Chez tous les autres animaux livrés à eux-mêmes, chaque*

¹⁰⁸ Ibid III B : Le caractère du sexe, p.289

¹⁰⁹ Ibid IIIC : Le caractère du peuple, p.299

*individu atteint son entière destination, tandis que, chez les hommes, ce n'est guère que l'espèce qui y parvient : tant et si bien que la race humaine ne peut oeuvrer à atteindre sa destination qu'à la faveur de ses progrès, à travers une série de générations incalculablement nombreuses. »*¹¹⁰

3) *disposition morale*: en tant qu'il éprouve le sentiment moral du devoir, l'homme est bon; en revanche, l'expérience montre que l'homme « porte en lui un penchant à désirer activement l'illicite, bien qu'il le sache illicite; ce penchant s'éveille de manière aussi fatale et précoce que s'éveille l'usage de la liberté.

Pour que la liberté humaine se tourne vers le bien, *il faut l'éduquer*. Mais l'homme ne peut être éduqué que par l'homme, et « celui qui a le devoir de l'éduquer est à son tour un homme qui est encore plongé dans la grossièreté de la nature et doit pourtant produire ce dont lui-même a besoin. »¹¹¹

b - Quelques obstacles à l'éducation du genre humain

Kant énumère quelques obstacles à l'éducation du genre humain:

1) l'écart entre l'âge de la maturité sexuelle et l'âge auquel on peut faire face à des responsabilités familiales.

2) la courte durée de la vie humaine, qui empêche la continuité dans l'élaboration du savoir: le savant doit former des disciples pour continuer son oeuvre: « *le progrès de l'espèce dans le domaine scientifique n'est jamais que fragmentaire (dans le temps) et n'offre aucune garantie contre le retour en arrière dont il se trouve toujours menacé par la barbarie qui vient en interrompre le cours dans les périodes de bouleversements politiques.* »¹¹²

3) il est incertain de déterminer si l'état de culture et de moralité vers lequel tend l'humanité sera un état plus heureux que l'état de nature. « *Dans la mesure où, cependant, se trouvent requis, pour remplir cette fonction, des hommes de bien qui, nécessairement, doivent avoir été eux-mêmes éduqués à cette fin et dont aucun ne porte en lui la marque de la corruption (congénitale ou acquise), le problème de l'éducation morale pour notre espèce reste sans solution,-- la difficulté n'étant pas seulement de degré, mais tenant à la qualité même du principe, puisque la raison humaine universelle peut sans doute blâmer un mauvais penchant*

¹¹⁰ Ibid E II:Le caractère de l'espèce, pp. 312-313

¹¹¹ Ibid.,E,III,p.314

¹¹² Ibid.B,p.315

inné à l'espèce, éventuellement même le freiner, mais non point pour autant l'extirper »¹¹³ (ce penchant est le mal radical, qui consiste dans le choix intelligible d'une maxime selon laquelle l'impératif moral passe après l'intérêt personnel, c'est l'équivalent philosophique du péché originel)

L'Anthropologie kantienne se termine donc sur une perplexité: l'éducation morale de l'espèce est-elle possible? Mais cependant sur une espérance, car il y a une Providence.

L'humanité est sortie de l'état de nature, elle a progressé, non pas à partir de l'impératif moral qu'elle trouvait en elle, mais à partir de son désir de bonheur, de sa tendance à améliorer ses conditions de vie. C'est le côté rousseauiste de Kant: le progrès de la civilisation s'est fait en dehors de la moralité, et même plutôt contre elle, si bien qu'il lui faut faire une véritable conversion pour devenir fidèle à ce qui est sa destination. Le progrès des techniques, des sciences et des arts est le résultat de luttes, de concurrences: « *La volonté de l'individu est toujours prête à faire éclater son hostilité pour son voisin, et elle s'efforce sans cesse, dans sa prétention à une liberté inconditionnée, non seulement d'être indépendante, mais même d'imposer ses ordres à d'autres êtres qui, par sa nature, sont ses égaux. C'est là ce que, déjà, l'on observe même chez le très jeune enfant.* »¹¹⁴ On ne recommence pas l'Histoire; c'est à partir de l'état présent de l'humanité qu'il faut opérer le tournant vers la moralité.

On ne l'opérera pas en persistant dans la même voie, c'est-à-dire par le simple progrès des techniques et des connaissances; ni en comptant sur une éducation religieuse qui se contenterait de prêcher la foi en la réalité d'événements historiques, comme l'Incarnation ou la Rédemption. Il faut changer radicalement d'orientation, ne pas compter sur la sagesse humaine, mais se tourner vers la Providence. Kant ne veut pas dire par là: prier un Etre tout-puissant de nous changer sans que nous y soyions pour quelque chose, mais au contraire agir à partir de l'*Idée d'une intention* qui, à travers nous, à travers même nos infidélités à notre destination profonde, oriente l'Histoire vers le triomphe de la moralité. C'est à partir de cette *Idée* qu'il y aura une éducation morale de l'humanité: « *elle consiste en une réélaboration de la nature qui passe par de multiples désagréments et tend presque à la destruction de toute l'espèce, cela pour faire jaillir, à partir du mal, toujours intimement divisé avec lui-même, le bien dont l'homme n'a pas conçu le projet, mais, qui, une fois présent, se perpétue.* »¹¹⁵ Si le « caractère » est la fermeté d'une volonté orientée de façon permanente vers la réalisation d'une Loi approuvée par la Raison, on pourra donc dire que « *le caractère premier (sens premier du mot: « caractère »: marque distinctive) de l'espèce humaine est la capacité que possède l'homme, en tant qu'être raisonnable, de se forger un caractère en général, pour sa*

¹¹³ Ibid.,C,p.317

¹¹⁴ Ibid.,p.317

¹¹⁵ Ibid.,p.319

personne aussi bien que pour la société où la nature l'a placé (au second sens: orientation ferme de la volonté .»¹¹⁶ Il est raisonnable d'espérer que cette conversion de l'espèce humaine à la moralité réussira, car, d'une part, les hommes, bien qu'étant mauvais, sont «*raisonnables et doués d'une disposition morale* »; d'autre part, ils éprouvent de plus en plus que la voie d'un progrès sans moralité mène à une lutte féroce et presque à «*la destruction de toute l'espèce.* »¹¹⁷

La moralité veut l'union de la liberté et de la loi, donc l'existence de l'humanité dans un régime républicain; cependant, les hommes, «*incapables de se passer de vivre ensemble dans un état de paix et pourtant ne parviennent pas à éviter de continuellement se causer les uns aux autres du désagrément.*»¹¹⁸ De cette « insociable sociabilité, » naît l'idée seulement régulatrice (c'est-à-dire non constitutive, considérée non comme une réalité à imposer coûte que coûte dans les faits¹¹⁹, mais seulement un objectif peut-être inatteignable, mais indiquant la direction à suivre) d'une «*société de citoyens du monde* » (cosmopolitisme), c'est-à-dire d'une république universelle. On serait tenté de traiter cela d'utopie, à voir la permanence du mal dans l'homme. Mais Kant pense que «*la folie, associée à quelque linéament de méchanceté (auquel cas elle se nomme sottise) ne peut être méconnue dans la physionomie morale de notre espèce.*»¹²⁰ Cependant, le fait que chacun se referme sur lui-même, se méfie des autres, dissimule son for intérieur, ne prouve-t-il pas qu'une association fondée sur la confiance mutuelle est impossible au moins à l'échelle de l'univers?

Kant estime qu'après tout, le fait que chacun réprouve cette méfiance réciproque permet de timidement espérer qu'on en triomphera, et qu'on ne saurait continuellement «*présenter l'espèce humaine comme mauvaise, mais comme une espèce d'êtres raisonnables s'efforçant de s'élever du mal vers le bien à la faveur d'une constante progression au milieu des obstacles : en ce sens, sa volonté en général est bonne, mais l'accomplissement est rendu difficile par la manière dont l'accès au but ne peut être attendu du libre accord des individus, mais uniquement de l'organisation progressive des citoyens de cette terre au sein d'une espèce et en vue de la constitution de celle-ci comme un système dont le lien soit cosmopolitique*»¹²¹

¹¹⁶ *ibid.*, p.319

¹¹⁷ *Ibid.*, p.320

¹¹⁸ *Ibid.*, p.322

¹¹⁹ Comme le proclament ceux qui, arguant qu' «on ne fait pas d'omelette sans casser d'oeufs », voudraient instaurer la société parfaite au prix de millions de morts.

¹²⁰ *Ibid.*, p.323

¹²¹ *Ibid* pp.32'-325

E - FORMER DES HOMMES: LA PEDAGOGIE KANTIENNE

Introduction.

L'Histoire humaine est donc en somme pour Kant une rude éducation de l'humanité par la nature, laquelle se sert du mal, de la violence inhérente à l'homme pour l'amener à l'Idée d'une République universelle. Mais cette éducation de l'humanité suppose une continuité des générations, et celle-ci ne peut exister que par l'éducation, qui est la transmission de l'acquis d'une génération à la suivante. L'éducation devrait donc occuper une place éminente dans la philosophie kantienne. Pourtant, on n'a de Kant à ce sujet que les textes préparatoires aux leçons de pédagogie qu'il fut astreint de faire, en tant que professeur d'Université, en 1776, 1780, 1783 et 1787. L'enseignement était alors en Prusse sous la tutelle de l'Eglise, et, depuis la Réforme, il s'était considérablement dégradé; les pasteurs, qui auraient dû être les enseignants, déléguaient cette tâche à leurs adjoints, ou à n'importe qui; on y employait beaucoup d'invalides de guerre; le niveau était très faible. La fréquentation des écoles était très irrégulière, et leur nombre insuffisant. Dans le secondaire, on n'enseignait que le latin, et le latin médiéval; la grammaire de la langue allemande ne fut enseignée qu'à partir de la seconde moitié du 18^{ème} siècle; la géographie qu'à partir de 1760. L'enseignement était très répressif, avec des châtiments corporels; il faisait la plus grande part à la mémoire, au « par coeur ». Pourtant, une expérience originale fut menée dans une ville de Prusse, à Dessau, par un disciple allemand de Rousseau: Basedow. Celui-ci fonda un Institut: le *Philanthropinon* : où l'enseignement était indépendant de l'Eglise, soucieux de l'utilité, et faisait beaucoup appel à l'initiative de l'élève, au maniement du concret, au jeu, à l'éducation physique. Kant s'intéressa à l'expérience, qui dura de 1774 à 1793.

1 - Les principes de l'éducation kantienne

« L'homme est l'unique créature qui doit être éduquée »¹²² Alors que l'animal a en lui, dès sa naissance, bien que simplement à l'état virtuel, tous les savoir-faire qui lui seront nécessaires pour vivre, l'homme doit, pour la plupart, les inventer: « l'homme ne peut devenir homme que par l'éducation. »¹²³ En ce qui concerne les animaux, Kant met cependant à part le chant des oiseaux, qui lui semble un acquis transmis de génération en génération, et non pas

¹²² Kant: Propos de pédagogie; Pléiade, t. III p.1149

¹²³ ibid p. 1151

l'effet d'un mécanisme inné; mais cet acquis, chaque génération le transmet sans le modifier. L'homme, donc doit s'inventer lui-même. Mais il y a à cela plusieurs difficultés:

1) la « sauvagerie » primitive de l'homme. Il a de multiples possibilités, mais ces possibilités sont indéterminées; d'où le risque d'aller en tous sens, de n'avoir aucune continuité dans l'action; c'est en cela que certains, comme Rousseau, voient « *un noble penchant pour la liberté.* »¹²⁴ Kant, lui, y voit de la « barbarie », l'incapacité à mener une action continue, à se fixer. C'est contre cela que l'éducation doit aller, en montrant la nécessité de la discipline. « *La discipline soumet l'homme aux lois de l'humanité et lui fait subir, la première, la contrainte des lois.* »¹²⁵ Il faut imposer une discipline de bonne heure; c'est par là qu'on apprend à être maître de soi. La discipline est une instance négative; elle consiste à refuser la dispersion, le laisser-aller à tous ses caprices.

2) la seconde difficulté est dans l'enseignant lui-même; ce n'est qu'un homme, et tout homme est inachevé, a besoin d'être enseigné. L'éducation est dispensée par quelqu'un qui est imparfaitement éduqué, qui n'a qu'une idée confuse de l'idéal qu'il doit promouvoir dans la personne de ses élèves; il y a là un cercle vicieux: « *la clarté de vue dépend de l'éducation et l'éducation de la clarté de vue.* »¹²⁶ Kant sort de ce cercle en faisant reposer l'éducation sur l'expérience, qui s'accumule avec les générations : « *L'éducation ne peut progresser que pas à pas; qu'une génération transmette à l'autre ses expériences et ses connaissances, que celle-là, à son tour, les augmente de son apport et les remette en cet état à la suivante: c'est bien la seule source possible d'un juste concept de la façon d'éduquer.* »¹²⁷ L'éducation est un art, mais un art qui cherche à devenir une science: l'art est l'adaptation à des cas individuels, mais on doit chercher à tirer de cela des lois, sinon « *cet art ne deviendra jamais effort cohérent; il se pourrait même qu'une génération jetât bas ce que l'autre aura édifié pour elle.* »¹²⁸ Mais ces lois ne seront qu'approximatives.

L'éducation doit donc :

1. Imposer la discipline, c'est-à-dire apprivoiser la sauvagerie première;
2. Dépenser une culture, c'est-à-dire procurer à l'enseigner l'« habileté », « la possession d'une capacité suffisant à toute fin. »¹²⁹ Il y a des capacités générales: la lecture et l'écriture; d'autres plus spéciales, comme la musique, d'autres très particulières, comme les différents métiers ;

¹²⁴ ibid p.1150

¹²⁵ ibid

¹²⁶ ibid p. 1154

¹²⁷ ibid

¹²⁸ ibid p. 1155

¹²⁹ ibid p.1157

3. on s'efforcera aussi, par l'éducation, d'inculquer la « prudence » (c'est la « phronêsis » aristotélicienne, l'intelligence appliquée à la conduite de la vie) ; « ceci réclame bonnes manières, gentillesse, et une certaine prudence à utiliser les humains à ses propres fins.»¹³⁰

4. on devra aussi travailler à la moralisation de l'enseigné, tenter de « lui faire acquérir la disposition d'esprit qui ne lui fasse choisir que de bonnes fins.»¹³¹

C'est dire l'importance de l'éducation, et sa terrible difficulté. Mais elle est nécessaire; et on doit penser qu'elle réussira, que l'homme parviendra à être adéquat à la fin qui est la sienne. Cet espoir se fonde sur ce qui est en l'homme sa bonté naturelle: la conscience de l'impératif moral. Mais il y a aussi en l'homme la présence du mal radical. Le véritable éducateur pense que le mal peut être vaincu: « il importe de ne pas tenir pour chimérique le projet d'une véritable éducation, et de ne pas le tenir pour une belle illusion, même s'il survient des obstacles à sa réalisation... L'Idée d'une éducation développant toutes les dispositions naturelles contenues dans l'homme est assurément véridique... C'est ravissement que de se représenter la possibilité de toujours mieux développer la nature humaine par l'éducation, et de la porter à une forme adéquate à l'humanité.»¹³²

Dès le début, Kant indique les grandes tendances de sa théorie éducative : l'importance fondamentale donnée à l'éducation morale; « de quelle importance n'est-il pas d'apprendre aux enfants, dès leur jeune âge, à détester le vice, non point précisément pour cette seule raison qu'il est sous l'interdit de Dieu (Kant critique une éducation qui fait dépendre la morale de la théologie; c'est le contraire qu'il faut faire: c'est par la morale qu'on va à la théologie), mais parce qu'il est en lui-même exécration .»¹³³ (Contrairement à Rousseau, Kant veut qu'on parle très tôt de la morale à l'enfant. Il estime d'ailleurs que les enfants ont un jugement moral droit).

Kant estime que l'éducation publique est préférable à l'éducation privée, qui se donne dans la famille, souvent par un précepteur : « du point de vue de l'habileté, mais aussi du civisme, l'éducation publique présente plus d'avantages que l'éducation domestique. Bien souvent, cette dernière ne se borne pas à engendrer des défauts de famille, elle les perpétue de génération en génération.»¹³⁴

Pratiquement, le grand problème de l'éducation est « de savoir comment allier la soumission à la contrainte de la règle et à la capacité d'user de sa liberté »¹³⁵ Kant veut que

¹³⁰ ibid

¹³¹ ibid p. 1157

¹³² ibid p. 1152

¹³³ ibid p1158

¹³⁴ ibid p1160

¹³⁵ ibid p. 1161

l'enseigné sache se soumettre: l'éducation ne doit pas ignorer les contraintes, qui font partie de toute vie en société; mais en même temps, il doit apprendre à bien user de sa liberté. Dressage et liberté! Pour résoudre cette difficulté, *Kant s'inspire de Rousseau* :

- 1) Laisser l'enfant libre en toutes choses sauf en celles où il peut se nuire à lui-même (par exemple se servir d'un couteau) ou importuner par trop les autres; il apprendra ainsi la résistance du réel.
- 2) Lui montrer qu'il ne peut arriver à ses fins qu'en laissant les autres atteindre les leurs, mais ceci au moyen de cas vécus : Kant a lu l'*Emile*.
- 3) Lui apprendre à ne compter que sur soi, lui donner le sens de ses responsabilités.

Dans son introduction à son édition de la pédagogie kantienne, Philonenko résume l'esprit de celle-ci en disant qu'elle prône une éducation par le travail. Le travail apprend la résistance des choses, mais aussi la résistance des autres, avec lesquels il met en relation: travail en commun demande de renseignements...Et il donne le sens des responsabilités: ce que j'ai fait est d'une certaine manière une partie de moi. *« Le travail c'est d'abord l'obéissance: travailler, c'est reconnaître le poids du monde, sa réalité, et s'y soumettre... Mais le travail est aussi et en même temps subjectivité et liberté: par et dans le travail, l'homme opère l'acte qui le caractérise de la manière la plus intime: le projet, qui est pure idéalité. »*¹³⁶ Le travail libre, c'est-à-dire le vrai travail, qui est la réalisation d'un projet personnel, est création d'une nouveauté; de même l'éducation n'est pas un simple dressage qui vise à l'adaptation de l'individu à la société telle qu'elle est, mais à une transformation de cette société dans le sens du Bien : *« Voici un principe de l'art d'éduquer que les auteurs de projets pédagogiques devraient avoir toujours présent à leurs yeux: que jamais l'éducation des enfants ne se fasse en fonction du seul état présent, mais aussi du possible meilleur état à venir de l'humanité, c'est-à-dire de l'Idée de l'humanité et de l'ensemble de sa destination . »*¹³⁷ L'éducation dont il est question se termine à la seizième année, où la maturité sexuelle indique (mais bien prématurément) que l'enseigné devient adulte.

a - L'éducation physique

Kant traite d'abord de l'éducation du corps: le corps de l'enfant se développe naturellement, et il se modifie par l'exercice. L'éducation doit d'abord veiller à ce que le développement naturel s'effectue normalement : son rôle est alors purement négatif; ensuite à employer les moyens adéquats pour exercer le corps afin qu'il soit robuste et sain.

¹³⁶ Philonenko: préface à « Réflexions sur l'éducation » de Kant. Vrin, 1966 p 38

¹³⁷ Kant: Propos de pédagogie, Introduction. Pléiade, t. III p1155

a.1 - L'éducation du premier âge. Le rôle de l'éducateur consiste uniquement à veiller à ce que ne soit pas entravé le travail normal de la nature. Ici, Kant copie littéralement Rousseau: il faut allaiter l'enfant au lait maternel; il est plutôt réticent sur l'emploi de bouillies à base de farines lorsque le lait maternel vient à s'épuiser; surtout ne pas donner des aliments ayant du « piquant » pour le goût, comme le vin, les épices, le sel: les enfants en sont friands, en prendraient l'habitude, ce qui serait malsain, et serait pour eux l'objet d'exigences envers leur entourage. Il faut éviter de trop protéger les enfants contre les éléments du milieu ; d'ailleurs, *« même pour les adultes, il n'est pas bon de s'habiller, de se couvrir trop chaudement, ni de s'habituer à des boissons trop chaudes. Que l'on donne donc à l'enfant une couche fraîche et dure! Les bains froids sont également bienfaisants.»*¹³⁸ Il faut abandonner l'usage déplorable des maillots, qui est *« source d'angoisse pour les enfants: à ne pas pouvoir se servir de leurs membres, ils versent dans une sorte de désespoir.»*¹³⁹ Il ne faut pas bercer les enfants. *« Il nuit à l'enfant d'être balancé d'un bord à l'autre... On cherche par là à assoupir l'enfant pour prévenir ses cris. Or crier profite à la santé des enfants. Ce n'est pas ces cris que l'enfant n'en développe que mieux les éléments et les canaux internes de son corps. Accourir à l'aide de l'enfant qui crie, lui chanter quelques chansons ou semblables initiatives, selon l'habitude des nourrices, est grandement pernicieux.»*¹⁴⁰ D'une manière générale, il faut éviter d'obéir à l'enfant, de se plier à ses exigences qu'il manifeste par ses pleurs et ses cris : sinon l'enfant deviendra un tyran. *« A accourir à ses premiers cris, à jouer avec lui, ils pensent être agréables à l'enfant. Mais les enfants n'en crient que plus souvent. Si, en revanche, on ne prête pas attention à leurs cris, ils finissent par s'arrêter. Nulle créature n'aime à se donner de peine inutile.»*¹⁴¹ Quand les enfants sont un peu plus âgés, Kant est cependant moins absolu; s'il faut se garder de céder aux cris des enfants, qu'on leur accorde ce qu'ils demandent avec gentillesse; mais seulement s'il y a utilité pour eux.

On n'apprend pas à marcher aux enfants; les instruments censés être destinés à cet usage sont inutiles; l'enfant marche spontanément quand il y est apte. Ils font des chutes? Mais elles ne sont jamais graves, et *« il ne leur fait pas de mal de tomber. Ils n'en apprennent qu'à se doter d'un meilleur équilibre et à manoeuvrer de manière à éviter une mauvaise chute.»*¹⁴² S'il ne faut pas trop protéger les enfants, il faut en revanche éviter de vouloir les entraîner à tout : ils sont fragiles. On dit parfois qu'il faut accoutumer les enfants à tout; Kant pense au contraire, comme Rousseau, que toute habitude est malsaine; par habitude, il entend, semble-t-il, l'accoutumance à certains aliments qui ne lui sont pas naturels, comme le tabac, l'eau-de-

¹³⁸ Ibid., De l'éducation physique, Pléiade, p1165

¹³⁹ ibid

¹⁴⁰ ibid Pléiade, p. 1166

¹⁴¹ ibid Pléiade, p. 1167

¹⁴² ibid Pléiade p. 1168

vie, les boissons chaudes. « *Plus l'homme a contracté d'habitudes, moins il est libre et indépendant.* »¹⁴³ Mais avoir un rythme de vie régulier, et autant que possible réglé sur le rythme de la nature, des repas à heure fixe n'est pas considéré par Kant comme une habitude. Sur cette question, Kant s'écarte de Rousseau, pour lequel l'heure des repas était simplement déterminée par les besoins du corps, et de Locke, qui recommandait de changer l'heure des repas presque tous les jours.

Kant (précurseur de Freud?) insiste sur l'importance psychologique de la vie en apparence tout animale du premier âge. Bien des vices des adultes sont dus à des impressions de la première enfance; ainsi, si l'on a grondé le petit enfant en lui disant: « Tu n'as pas honte! », on a peut-être fabriqué un hypocrite, qui dissimulera ses sentiments vrais ; l'enfant n'ayant aucune idée de la bienséance n'a pas à avoir honte; si on lui parle de honte, il va tendre à cacher ce qu'il ressent. Tel est effronté et tyrannique parce qu'on a cédé à tous ses caprices d'enfant.

a.2 - La culture positive du corps. Le corps se développe spontanément, mais c'est le corps d'un être libre, qui peut disposer de ce corps de façons diverses. Kant recommande d'exercer son corps en se passant le plus possible d'instruments : ainsi, comme on se met à marcher sans avoir besoin de chariot, on peut mesurer une distance au coup d'oeil; et on peut se repérer sans boussole, en observant les étoiles; plutôt que de canoter, il vaut mieux apprendre à nager: Kant nous dit comment s'y prendre pour cela. Il faut apprendre à marcher sur des sentiers étroits, à vaincre le vertige, à grimper aux arbres...La culture du corps se fait dans l'enfance surtout par les jeux. « *Les meilleurs jeux sont ceux qui comportent, outre les exercices d'adresse, l'entraînement des sens, du coup d'oeil, par exemple en vue d'apprécier correctement distances, grandeurs, proportions, de repérer la position des lieux d'après les régions du ciel, avec l'aide nécessaire du soleil... autant de bons exercices.* »¹⁴⁴ Kant recommande particulièrement le jeu de ballon, le colin-maillard, la toupie. Il déconseille les tambours et trompettes, mais le contraire eût été étonnant; il est plutôt favorable à la balançoire, et approuve tout à fait le cerf-volant.

Le jeu a un côté moral : pour se livrer à eux, l'enfant apprend à renoncer à d'autres besoins, à accepter des privations. Il a aussi l'avantage de permettre à l'enfant de se donner tout entier, de s'épanouir. Dans le jeu, pas question de bienséances, des conventions si souvent étouffantes du savoir-vivre; et Kant généralise: ne pas inculquer à l'enfant des notions de bienséance qui le rendent timide ou sauvage ou lui mettent en tête de se faire valoir; être naturel, dans le jeu, mais aussi dans la vie courante; laisser l'enfant être enfant, faire l'enfant:

¹⁴³ ibid Pléiade, p. 1170

¹⁴⁴ ibid Pléiade, p. 1174

« nous ne devons pas nous tracasser les uns les autres; le monde est assez grand pour nous tous.¹⁴⁵

b - L'éducation de l'esprit

Kant estime curieusement qu'il y a une éducation « physique » de l'esprit; méthodes pour développer l'intelligence, la mémoire, l'imagination, comme on développe sa musculature ou son acuité visuelle. On peut développer son esprit soit par les contraintes du travail scolaire, soit par le jeu. Sans nier qu'il puisse y avoir des progrès intellectuels par le moyen du jeu, Kant s'oppose fermement aux théoriciens de l'éducation qui voudraient ramener tout apprentissage intellectuel à des jeux. « *S'il est dans l'ordre des choses que l'enfant joue, qu'il ait ses heures de détente, il lui faut aussi apprendre à travailler.* »¹⁴⁶ Le jeu n'apprend pas le sérieux, il en est même la négation; or, la vie est sérieuse. « *Il est de la plus haute importance que les enfants apprennent à travailler. L'homme est le seul animal pour qui le travail soit obligation.* »¹⁴⁷ L'animal ne travaille pas; il agit en exprimant sa spécialisation vitale. L'homme travaille, car il réalise un projet conçu dans sa liberté; il ne peut subsister qu'à ce prix; d'ailleurs, sans travail, l'homme, finalement, s'ennuie « *Il faut habituer l'enfant à travailler... L'école est une culture par la contrainte. Il est des plus dommageable d'accoutumer l'enfant à faire un jeu de toute chose.* »¹⁴⁸

Il y a dans l'esprit les facultés supérieures : l'entendement, le jugement, et les facultés inférieures : la mémoire, l'imagination. Celles-ci doivent être développées non pour elles-mêmes, mais en vue de leur utilisation par les premières. Un homme doué d'une grosse mémoire, mais dépourvu de jugement, est dépourvu de valeur. « Sans l'appoint du jugement, la combinaison spirituelle (*l'imagination en tant qu'elle procède par associations*) ne produit que sornettes. »¹⁴⁹ (*Qu'en penseraient les surréalistes?*) Mais l'esprit procède toujours soit du particulier au général, soit du général au particulier; pour le particulier, le concret, il a besoin de la mémoire et de l'imagination. L'esprit se développe par l'apprentissage, et le mécanisme de la mémoire y a sa place nécessaire.

Kant passe en revue les disciplines scolaires. Les langues vivantes s'apprennent en les parlant; on contraindra les enfants à apprendre par coeur les mots d'un texte expliqué. Il y a aussi un mécanisme nécessaire dans l'étude de la géographie : sans doute l'apprentissage des noms des lieux, des ressources d'un pays, etc. L'histoire fait aussi appel, évidemment, à la

¹⁴⁵ ibid Pléiade, p. 1175

¹⁴⁶ ibid Pléiade p. 1176

¹⁴⁷ ibid p. 1177

¹⁴⁸ ibid p. 1177-1178

¹⁴⁹ ibid p. 1178

mémoire. Mais cultiver la mémoire pour elle-même est stupide. « *Il faut cultiver de bonne heure la mémoire, mais aussi, en parallèle et sans attendre, l'entendement.* »¹⁵⁰ Kant ne parle pas d'une culture de l'imagination; au contraire, il voit en elle un ennemi: « *La lecture de romans par les enfants est pernicieuse au plus haut point.* »¹⁵¹ C'est une activité qui ne rapporte que le plaisir du moment, qui n'apprend rien. Dans le travail scolaire, il ne faut jamais tolérer les distractions, exiger une attention soutenue; quand des élèves sont distraits, c'est souvent lorsqu'ils préparent de mauvais tours.

Kant montre comment, dans toutes les disciplines, on peut rassembler les activités de l'esprit et du corps: faire des croquis de fleurs en botanique, des modelages en histoire naturelle; il aime surtout la géographie, où l'on peut mêler dessins de cartes, récits de voyages, et passer de là à la géographie politique, à l'histoire. Mais une place de premier plan doit être faite aux mathématiques; là, (et Kant rappelle Descartes) on apprend ce qu'est l'évidence, et donc comment distinguer le savoir de la simple croyance. L'élève doit aussi apprendre à abstraire des règles à partir de ses connaissances concrètes (par exemple, je pense, les règles de grammaire à partir du langage parlé ou écrit) ; il faut apprendre ces règles, les confier à la mémoire. Kant modère considérablement Rousseau.

Le problème éducatif est de concilier l'inévitable contrainte (le dressage nécessaire) et la liberté: une éducation réussie est celle qui aura amené une véritable conversion au vrai et au bien, où l'enseigné s'imposera de lui-même les contraintes de la culture ou jugera qu'on a eu raison de les lui imposer. Les meilleurs moyens d'y parvenir sont : de partir d'un intérêt spontané pour un savoir particulier, et de mener de là à l'intérêt pour le savoir en général; Kant pense qu'il serait bon de commencer par la géographie, qui flatte d'abord l'imagination,¹⁵² ne pas donner un enseignement purement abstrait, mais toujours donner des exemples d'applications des règles; *faire le plus possible appel à l'initiative de l'élève : autant que possible, faire trouver la solution par l'élève au lieu de la donner toute faite.* C'est la méthode active: « *la meilleure culture des facultés de l'âme est de faire soi-même tout ce qu'on veut accomplir, par exemple en appliquant aussitôt la règle que l'on vient d'apprendre.* »¹⁵³ C'était la méthode socratique. Dans l'histoire, et surtout dans la théologie, il faut surtout *employer la méthode autoritaire*, « catéchétique », l'apprentissage mécanique; par contre, l'enseignement de la morale (et de la véritable religion) doit utiliser la méthode socratique.

Comment traiter les enfants ? Il ne faut pas obéir à tous leurs caprices; mais il ne faut pas non plus les humilier gratuitement, par exemple en leur faisant honte publiquement; cependant

¹⁵⁰ ibid Pléiade, p1179

¹⁵¹ ibid,

¹⁵² ibid p.1182

¹⁵³ ibid p. 1182

à ce sujet, *Kant fait une exception pour le mensonge. La culture morale vise à faire adopter par l'enfant des maximes, c'est-à-dire des règles de conduite qu'il suivra parce qu'il les approuve spontanément; ne pas récompenser pour une bonne action: le plaisir de faire le bien, d'obéir à l'impératif moral, doit suffire, doit être le seul motif de l'action bonne. La culture morale doit commencer tôt: « c'est un devoir de chercher à donner aux enfants dès leur jeune âge des concepts de ce qui est bon et mauvais.»*¹⁵⁴ Il s'agit ici bien sûr non pas d'imposer les concepts moraux de l'extérieur, mais d'appeler l'attention de l'enfant sur l'impératif moral présent en lui. L'enfant doit acquérir un caractère, c'est-à-dire une manière volontaire et permanente d'être, de se manifester (ne pas changer au gré des circonstances); ce caractère consiste à suivre de façon ferme une maxime à laquelle on adhère librement. Pour former un caractère, qui implique un ordre dans la conduite, *« il est très important de faire percevoir en toutes choses l'existence d'un certain plan, de certaines lois à suivre avec la plus grande exactitude. Ainsi, on fixe un temps pour le sommeil, pour le travail, pour le divertissement; il faut se garder, une fois établi, de l'allonger ou de le raccourcir.»*¹⁵⁵ On a raison de chercher à faire accomplir aux enfants des actes par inclination (leur montrer que c'est utile, agréable); mais « il faut leur en prescrire beaucoup aussi sous l'aspect du devoir »; car quand il sera adulte, bien des conduites seront des devoirs, sans être pour cela agréables (*« acquittement des impôts, tâches de la profession.»*¹⁵⁶), et d'ailleurs les seules actions moralement valables sont celles accomplies par respect pour le devoir.

b.1 - Les punitions. Elles sont évidemment nécessaires, « même dans une transgression du commandement commise par inadvertance.»¹⁵⁷ La punition marque l'interdiction, et celle-ci est absolue. *La punition peut être simplement naturelle* (faire une chute quand on se risque dans un endroit dangereux et interdit): c'est la meilleure, car elle montre la rationalité de l'interdiction; *elle peut être morale*, « lorsqu'il est porté atteinte au goût d'être respecté et à celui d'être aimé, tous deux auxiliaires de la moralité, lorsque, par exemple, on provoque la honte de l'enfant ou qu'on lui manifeste une froideur glaciale.»¹⁵⁸ Ce genre de punition est le meilleur; mais « faire honte » ne doit être employé que dans les cas très graves : il faut éviter d'humilier l'enfant (par exemple en lui faisant baiser la main qui vient de lui donner le fouet); l'humiliation conduit à la dissimulation, à la bassesse : *l'enfant doit au contraire (comme le généreux de Descartes) s'estimer en tant qu'il est une volonté libre.* Les punitions physiques « ne doivent servir que

¹⁵⁴ ibid p. 1186

¹⁵⁵ ibid p1186

¹⁵⁶ ibid p. 1187

¹⁵⁷ ibid p. 1187

¹⁵⁸ ibid

de complément à l'insuffisance des sanctions morales »¹⁵⁹; nécessaires vis-à-vis des enfants très jeunes peu sensibles aux sanctions morales, elles ne doivent jamais être infligées par les éducateurs sur le coup de la colère. Finalement, Kant estime que les punitions physiques doivent être aussi rares que possible.

b.2 - Le mensonge est ce qui doit être combattu avec le plus de fermeté. Le menteur est sans caractère; loin d'affirmer sa personnalité par la fidélité à une maxime, il se fabrique une personnalité changeante selon les interlocuteurs.

Etre sincère et franc avec les autres, c'est être sociable; l'éducateur doit former des êtres sociables. Il ne doit marquer *aucune préférence* parmi ceux qu'il éduque (ce qui provoquerait des jalousies) ; il doit favoriser les *relations d'amitié, entre les élèves*; l'amitié est « le plus doux plaisir de la vie ». Il doit s'efforcer de *faire régner la joie*: « *seul le coeur joyeux est capable de se complaire au bien. Une religion qui assombrit l'homme est erronée; car il doit servir Dieu dans la joie du coeur et non dans la contrainte.* »¹⁶⁰

L'enfant n'est pas un adulte; il faut le traiter en enfant, ce qui ne veut pas dire le traiter comme inférieur; il ne faut pas exiger de lui des conduites (par exemple dans la conversation, dans les bienséances, qui sont des conduites d'adulte: Kant est conscient qu'il y a un monde propre à l'enfance, et que l'adulte doit le respecter.

c - L'éducation pratique

L'éducateur doit former des hommes capables de tenir leur place dans la société, mais surtout des êtres moraux. La première tâche consiste à les doter de prudence; la seconde, de vertu. Les deux ne sont pas toujours conciliables.

c.1 - La prudence : Kant est sans doute moins violent que Rousseau à propos de la vie mondaine. Néanmoins, il estime que la réussite dans le monde dépend de l'apparence, donc de la facilité à jouer un personnage, ce qui implique en général la dissimulation. Kant n'est pas Alceste, il concède que « *la dissimulation n'est pas toujours déguisement (par exemple quand on ne dit pas à un auteur le mal qu'on pense de son ouvrage), elle peut être parfois permise, elle touche pourtant de très près à la déloyauté.* »¹⁶¹ Par certains côtés, la formation à la prudence est aussi formation morale : apprendre à se passer d'une chose, cultiver la sympathie avec les socii, réfléchir par soi-même plutôt qu'accumuler les connaissances, avoir

¹⁵⁹ ibid p1188

¹⁶⁰ ibid p 1189

¹⁶¹ ibid p. 1191

une conduite cohérente et ferme. Mais tout cela peut aussi bien servir au mal : la persévérance du méchant dans son vice.

c.2 - La vertu : Il faut faire prendre conscience de ses devoirs envers soi-même: s'estimer soi-même, en tant qu'être libre, et ne pas se dégrader en faisant de ses facultés de simples moyens au service de recherche de satisfactions mondaines. « *La dignité de l'homme pourrait être rendue perceptible à l'enfant dans sa personne même, par exemple à l'occasion de la malpropreté, pour le moins malséante à l'humanité.* »¹⁶² Mais c'est surtout du mensonge qu'il faut faire horreur à l'enfant; le mensonge est le plus horrible des vices.

Devoirs envers les autres: il faut enseigner le respect de toute personne humaine, quelle que soit sa condition sociale; il est bon de présenter à l'enfant des problèmes moraux concrets : par exemple: j'ai de l'argent, dois-je m'en servir pour faire la charité ou pour payer mes dettes. Il est évident qu'il faut d'abord payer ses dettes. La morale ne repose pas sur la pitié, mais sur la conscience du devoir. La charité n'est pas un acte méritoire facultatif : « *ce n'est que notre devoir de faire le bien au pauvre.* »¹⁶³ Contre la pratique fréquente du christianisme institutionnel, Kant prêche l'humilité non en prônant le mépris de soi-même, mais en demandant à chacun de se comparer à l'idéal moral : ce qui mène non à se mépriser, mais à mesurer le chemin à faire pour atteindre cet idéal.

L'éducation morale consiste à susciter une conversion de l'âme, en passant de sentiments orientés vers l'extérieur à des sentiments orientés vers les valeurs morales, qui sont saisies par la conscience : *ne pas haïr les méchants, mais la méchanceté*; passer de la crainte des punitions divines à la crainte de mal faire, de l'attention à l'opinion des hommes sur soi à l'appréciation de la valeur intrinsèque de ses actes, « substituer l'entendement au sentiment, la gaieté et la piété dans la bonne humeur à la dévotion chagrine, craintive et ténébreuse . »¹⁶⁴

d - L'enseignement religieux

Cette dernière citation montre l'hostilité de Kant aux pratiques de la religion instituée. Mais elle est cependant nuancée. Kant approuve en théorie la thèse rousseauiste : amener lentement et progressivement l'enfant à la religion, à mesure que son entendement et son expérience se fortifient. Mais il juge que c'est tout à fait irréaliste: « parler tardivement de Dieu aux enfants alors qu'ils l'entendent nommer et assisteraient à ses prétendus témoignages de service à son égard produirait en eux ou bien l'indifférence ou bien des idées erronées, telles

¹⁶² ibid p. 1194

¹⁶³ ibid p 1195

¹⁶⁴ ibid p. 1197

une peur de sa puissance .»¹⁶⁵ Les enfants ne peuvent pas ne pas se poser le problème de la religion, puisqu'ils la voient exister. Il faut donc leur parler de Dieu. Il faut leur donner une idée de Dieu à partir du concept du devoir, qui est présent en eux, même de façon encore confuse; cela leur donne l'idée d'une réalité supérieure à la réalité humaine, puisque tout n'est pas permis aux hommes. On s'élève à Dieu à partir de la nature (Kant utilise l'argument physico-théologique, dont il avait pourtant dénoncé les faiblesses, mais qui lui apparaît le plus éloquent). On représentera Dieu aux enfants sous la figure du Père de la grande famille humaine.

Mais il convient d'enseigner la vraie religion, qui est « *la loi présente en nous pour autant qu'elle reçoit son poids d'un législateur et juge au-dessus de nous.* »¹⁶⁶ L'essence de la vraie religion, c'est la loi morale; sans la loi morale, la religion n'est que « simple recherche de faveurs ». L'enseignement religieux consistera à faire prendre conscience à l'enfant de l'idéal moral présent en lui, en partant de son horreur pour le vice. Il faut aller de l'impératif moral à Dieu et non de Dieu à l'impératif moral. Le vrai culte de Dieu, c'est la pureté morale; les pratiques ascétiques et les prières à elles seules n'ont aucune valeur; ce n'est que de la superstition.

Kant termine sur la morale sexuelle. Il estime qu'il est nécessaire d'en parler, et d'en parler aux intéressés. Il condamne avec violence la masturbation: « *Il faut la représenter à l'adolescent dans toute son abomination, lui dire que par elle il se rend inapte à la procréation de l'espèce, que par elle il provoque la plus grande ruine de ses forces physiques, qu'il attire sur lui une vieillesse précoce et que son esprit en subit de graves atteintes, etc...* »¹⁶⁷ Kant n'y va pas de main-morte et perd son bon sens habituel! La masturbation est faute grave car elle va contre la nature.

A la masturbation, Kant préfère encore les relations (coupables, car hors mariage) avec l'autre sexe. Les relations entre les sexes seront harmonieuses si « *le jeune homme apprend de bonne heure à nourrir envers l'autre sexe une considération bienséante, à gagner en retour son estime par une activité intacte de vices.* »¹⁶⁸ Il faut bien convaincre les adolescents de l'égalité fondamentale de tous les hommes, par-delà les différences sociales; on ne leur permettra pas de donner des ordres aux domestiques; il faut aussi les habituer à se juger par rapport à eux-mêmes (s'ils sont ou non en progrès) et non par rapport aux autres-, leur ouvrir la perspective d'une terre unifiée et pacifiée (« des sentiments cosmopolitiques ») ils seront

¹⁶⁵ ibid p. 1198

¹⁶⁶ ibidL'

¹⁶⁷ ibid p. 1201

¹⁶⁸ ibid p. 1202

joyeux, s'ils n'ont rien à se reprocher. Qu'ils n'attachent guère d'importance aux divertissements de la vie: « alors tombera la crainte puérile de la mort.»¹⁶⁹

¹⁶⁹ ibid p. 1203

TROISIEME PARTIE : NOUVEAUTE DU MONDE ACTUEL

« Si la puissance que la politique a la charge de mobiliser réside dans l'être-en-commun et là seulement, alors, être citoyen, c'est compter pour une partie dans cette autonomisation collective. Il est demandé à chacun, pour ce faire, de quitter son site propre, de se démarquer de lui-même afin d'adopter le point de vue de l'ensemble, le seul topique. La citoyenneté, ou la chance offerte aux individus de s'élever au-dessus de l'étroitesse de leur particularité, de se transcender eux-mêmes en participant à la généralité publique. »

Marcel Gauchet, la religion dans la démocratie, Editions Gallimard, 1998, pp.81-82

Introduction

Le monde moderne est en rupture radicale avec les cultures qui l'ont précédé. Cette rupture se situe à plusieurs niveaux, d'ailleurs complémentaires.

1 - La prodigieuse croissance des connaissances scientifiques.

Elle est due essentiellement, d'une part à la pratique systématique de la connaissance expérimentale qui débute, avec Galilée ; ensuite à l'application des mathématiques à la connaissance du réel, dont Descartes a été le théoricien ; de là vient la science newtonienne, synthèse de l'algèbre et de l'expérience. Dans la science moderne, une hypothèse mathématique commande l'organisation d'une expérience, dont le savant interprète le résultat.

2 - D'où l'étonnante croissance technique.

A partir de là s'établit la domination de l'homme sur l'univers. Dans l'Antiquité, l'énergie employée pour agir sur les choses, dans l'agriculture et l'artisanat, était la force de l'organisme humain, et l'énergie des animaux que l'homme avait domestiqués ; celle-ci était d'ailleurs utilisée très partiellement. Le vent et l'eau sont aussi utilisés : l'homme reste inséré dans la nature qu'il met à son service. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, apparaissent les manufactures, mais le machinisme ne démarrera vraiment qu'au XIX^e siècle. Ce siècle a vu en effet l'apparition de la machine à vapeur, puis du moteur à explosion. Avec le XX^e siècle, la connaissance humaine pénétrera au cœur même de la nature, et l'on aura l'énergie atomique.

Dans l'action même sur les choses, l'homme alors ne sera plus simplement une partie de la nature, mais selon le rêve de Descartes, il devient comme « maître et possesseur de la nature ».

3 - Un monde totalement différent.

a - Unification de la planète.

Alors qu'au XX^e siècle subsistaient encore bien des régions inconnues, la Terre est maintenant complètement explorée, et elle est unifiée par le progrès des communications ; on

peut faire en quelques heures ce qui prenait 80 jours à Phileas Fogg¹, et l'on peut se parler de Paris à Pékin sans changer de place. Par la radio et la télévision, des modèles de s'habiller, de vivre, de penser, peuvent devenir universels ; la mort de Michael Jackson a endeuillé toute la planète ; la terre s'uniformise, on construit les même maisons à Chang haï et à New York. Le rêve de Kant a commencé sa réalisation : avec la SDN, puis l'ONU et ses filiales, un gouvernement de la terre essaie (péniblement) de se mettre en place.

Avec le développement de l'information et de la communication, le succès d'Internet, se cherche une cybervoyenneté, ou mieux une « *civilisation interdépendante* », qui permet aux gens de s'écouter, d'échanger de façon multiple et d'être au courant de tous les événements, et presque d'en être les témoins. Grâce à Facebook, à Twitter, aux blogs, ou par l'entremise de leurs adresses électroniques par exemple, il y a un accès aisé et facile des citoyens à la connaissance. Les gens s'informent, s'éduquent, découvrent les modes de vie de leurs autres, apprennent en direct aussi bien ce qui se passent chez eux que chez les voisins. Connectés allègrement et en permanence aux autres, les distances se banalisent. Tout est en place pour que se développe le sentiment profond d'une appartenance commune à l'humanité, ²qui s'opposerait aux vieux conflits entre nations qui ont jalonné l'histoire. On a (hélas vainement) parlé de « der des der ».

b – Rupture avec le passé.

- De ce fait, les traditions, (liées en général à des situations locales) meurent, ou du moins déclinent. L'Antiquité honorait la vieillesse³, et lui donnait le pouvoir. L'Etat des Lois est un Etat conservateur, qui valorise le respect du passé et la vieillesse ; dans les Lois, les gardiens de la loi ne sont élus que s'ils ont au moins 50 ans ; dans les concours, c'est l'avis des vieillards qui prévaut ; au contraire, le monde moderne valorise la jeunesse.
- Les traditions « morales » sont bousculées : l'homosexualité, considérée par la Bible comme une abomination, que les grecs toléraient et même parfois glorifiaient, mais qui est condamnée par le Platon des Lois—l'homosexualité n'est plus tabou, et la sexualité s'étale au grand jour. L'impératif moral fondamental est la tolérance : je tolère mon voisin à condition qu'il me tolère.

¹ Allen Foster, Le véritable Phileas Fogg. La vie tumultueuse de George Francis Train, Trad. De l'anglais (Irlande) par Mélanie Blanc-Jouveaux, Editions Payot, 2009,348p.

² RIFKIN JérémY, Une nouvelle conscience pour un monde en crise. Civilisation de l'empathie, Trad. De l'anglais (Etats-Unis) par Françoise et Paul Chemla, Ed. Les liens qui libèrent, 650p.2011

³ Bernard LEGRAS, Education et culture dans le monde grec, VIII^e siècle av.J.-C.-IV^e siècle ap. J.-C., A. Colin, 2004, p.10,

Le seul impératif moral : ne pas empiéter sur la liberté d'autrui, à condition qu'il n'empiète pas sur la mienne.

- Les religions sont profondément atteintes par ce refus des traditions, et surtout par la rigueur de l'esprit scientifique.

La religion imprégnait profondément toutes les sociétés anciennes. Elle joue un rôle fondamental chez Platon et Aristote dans la politique et l'éducation. Le Vicaire Savoyard enseigne la religion à Emile tard, mais il y a dans le Contrat social, une religion de la société, qui a ses dogmes et ses rites. Kant veut donner à la religion une signification rationnelle en écrivant *la religion dans les limites de la simple raison* ; mais c'est qu'il tient à la conserver.

Le déclin de la religion s'explique d'une part, par le fait qu'elle avait autrefois un pouvoir d'explication des phénomènes, comme l'a montré Auguste Comte⁴ ; et ce pouvoir, la science positive a montré qu'il était vain : les feux follets ; ce ne sont pas les âmes des morts, mais du méthane. Mais ce qui oppose la science et la religion et qui est plus fondamental que les explications de phénomènes particuliers, c'est la façon même d'expliquer. La religion explique selon la verticalité, en rattachant un fait à une puissance supérieure ; la science explique selon l'horizontalité, en rattachant les phénomènes les uns aux autres. De plus, l'esprit scientifique s'est intéressé à la religion, et ce fut la critique exégétique, qui débute de façon éclatante au XVII^e siècle avec Richard Simon, Spinoza... La Bible doit affronter la critique historique et n'en sort pas intacte. Qu'en sera-t-il du Coran ?

Quitter la religion pour la science, c'est abandonner une certaine dimension de l'existence humaine. Aussi bien, a-t-on cherché à remplacer les religions ; et ce fut le règne des idéologies. Avec les Lumières, s'est affirmée l'idéologie du Progrès indéfini ; Kant voyait dans les Lumières l'affirmation par l'humanité de son caractère maintenant adulte : par la connaissance vraie, l'homme s'épanouit, et l'on peut s'attendre à une progression peut-être indéfinie.

Cette idéologie du Progrès (progrès scientifique entraînant progrès technique et progrès moral) a régné dans la seconde partie du XIX^e siècle, dans une grande partie du XX^e siècle—et cela malgré les guerres terribles qui semblaient pourtant le réfuter : le progrès technique s'affirmait dans la puissance des armes destructrices ; mais qu'en était-il du progrès moral ?

Le succès du marxisme a sans doute été dû au fait qu'il assemblait dans le même processus évolutif un fait : la lutte des classes, et une espérance : l'avènement d'une société pleinement humaine. La classe opprimée allait finalement prendre le pouvoir, car elle serait au bout du compte la plus forte, puisque, l'oppression était croissante, la lutte pour la libération serait de plus en plus puissante.

⁴ A. Comte, Cours de philosophie positive, In Textes choisis de philosophie des sciences, PUF,

Mais ce qui a fait la force du marxisme : s'ancrer dans le fait même de la lutte des classes, (promue au rang de moteur de l'histoire jusqu'à l'avènement du socialisme) repose sur une erreur fondamentale d'analyse. Le rapport de production patron-ouvrier est une relation abstraite de la totalité économique, qui comprend production et consommation. La plus-value étant consommée par le bourgeois, elle réclame des objets de consommation, et ces objets sont produits, c'est-à-dire que la plus-value revient (partiellement) à l'ouvrier sous la forme de salaire. Le marxisme est né au XIX^{ème} siècle, au moment de l'accumulation primitive ; lorsqu'il fallait bâtir des usines, creuser des mines, construire des routes, des moyens de transport qui ne rapportaient rien dans l'immédiat. Mais, à plus long terme, la richesse globale s'accroissait énormément, et l'intérêt du patron était de payer correctement ses ouvriers pour qu'ils soient des clients achetant ses marchandises. Contrairement à ce qu'a voulu proclamer une propagande marxiste sommaire, le sort de la classe ouvrière en Occident n'est pas allé en s'aggravant à partir du démarrage du capitalisme.

La véritable critique du capitalisme libéral consiste à montrer qu'il inverse le rapport originel production-consommation. S'il y a production, c'est parce que l'homme a des besoins, et il y a production pour satisfaire ces besoins. Mais dans le capitalisme libéral, le but de la production n'est pas fondamentalement la satisfaction du besoin : c'est le profit. Aussi la consommation va –t-elle être au service de la production, plutôt m'inverse. Il faut consommer de plus en plus pour qu'on puisse produire de plus en plus, et ainsi générer de plus en plus de profits. Le capitalisme libéral est aussi condamné, par sa propre nature, à une fuite en avant incessante, à opérer une multiplication de besoins, sans qu'on sache vraiment où cela mènera. Cela condamne peut-être le système capitaliste ? Peut-être, car Rousseau lui-même n'a-t-il pas fait de la perfectibilité, c'est-à-dire du besoin d'aller toujours plus loin, de se dépasser soi-même une caractéristique fondamentale de l'homme ?

La source du capitalisme serait dans l'essence de l'homme ; on comprend que la détruire pose des problèmes.

c - Le désarroi de l'homme moderne.

Dans l'optique capitaliste, le destin de l'humanité apparaît maintenant comme une course éperdue vers on ne sait quoi. Avec les traditions, l'homme a perdu le sens de son existence sur la terre. La science moderne peut-elle le lui restituer ? En fait, la science contemporaine : la physique quantique, la relativité, est en rupture avec la science précédente. Les concepts auxquels elle fait appel, loin d'éclairer l'esprit, lui sont impénétrables—mais ils sont efficaces : « *Nous ne connaissons de ses qualités que la manière dont elles affectent nos*

*instruments de mesure ; et comme dit Eddington, « nous connaissons les relevés, non les qualités. Les premiers ressemblent aux secondes comme un numéro de téléphone à un abonné ».*⁵

Que peut avoir d'éclatant pour l'esprit le concept d'un photon qui, de corpuscule, se transforme en onde, puis d'onde en corpuscule ? L'homme a des connaissances qui le rendent très puissant, mais qui ne lui rendent pas l'univers intelligible. Il s'en sert pour améliorer (ou croire améliorer) sa condition dans le monde, mais cela ne l'éclaire ni sur le monde, ni sur sa condition.

Si l'homme moderne ne sait plus où il va, sait-il où il est ? Ancestralement, l'homme s'est pensé Fils de la Terre, enfant de la glèbe. Mais dans sa condition actuelle, peut-il vraiment considérer la Terre comme sa mère ? La Terre est plutôt un objet d'exploitation qu'une génitrice, on la somme de livrer son charbon, son pétrole, ses minerais ; pour s'en servir. Peut-on dire que l'homme moderne réside sur la Terre ? Il se dirige en voiture grâce à un satellite situé au-delà de l'atmosphère ; il est allé sur la lune ; il projette des voyages interplanétaires. Peut-on dire que la Terre est sa patrie ? Cela a commencé avec Galilée situant la Terre comme une planète parmi les autres dans l'univers ; où était alors l'esprit de Galilée ? On comprend la réaction de Husserl réclamant le retour au sujet concret, terrestre : « la terre ne se meut pas ».

Dans l'effondrement de l'apport du passé, l'homme moderne, qui ne sait plus où se situer, ne trouve finalement pour guide que les caprices de son désir. D'où instabilité et angoisse, ce dont témoignent les philosophies de l'absurde ; angoisse qui s'accroît maintenant, du fait que la situation de maîtrise de l'univers paraît maîtrisée. On avait cru à une croissance indéfinie, mais cette croissance dépendait des ressources énergétiques, qui s'avèrent finies. Comment pallier à l'épuisement des ressources pétrolières ? Et, périodiquement, des catastrophes viennent rappeler le danger de l'énergie atomique. De plus, la nature que l'on exploite se venge ; et la pollution atmosphérique ajoute à l'anxiété de l'homme moderne, roi menacé.

Face à cela, quels remèdes pourrions-nous trouver chez les auteurs que nous avons étudiés ?

⁵ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, Trad. De l'anglais par Georges Fradier, préface de Paul Ricoeur, Calmann-Lévy, 1983, 406p.p.330

4 - Remèdes.

a - Propos sur le déclin des religions

Le déclin des religions, la domination sur les esprits, de l'explication scientifique selon l'horizontalité de la causalité phénoménale ont fait méconnaître la dimension verticale de la condition humaine. Pourtant, c'est en elle que prennent leur source ; la maîtrise de soi qui domine l'angoisse, et évite la panique, et le sentiment d'une valeur inconditionnelle du genre humain, en lequel tous les hommes peuvent se rassembler et une discipline universelle acceptée : les hommes doivent comprendre qu'ils ne peuvent se sauver que tous ensemble. C'est cette verticalité qui préside à l'esthétique : le beau, ce n'est pas ce qui produit de l'agrément (auquel cas, il serait variable avec tous les sujets, et il n'y aurait pas de différence fondamentale ; entre Michel Ange et n'importe quel peintre du dimanche) ; le beau c'est ce qui oblige le spectateur à entrer profondément en lui-même, à se découvrir à soi. Préférer une marche militaire simplement entraînante à la 9^e symphonie, c'est se tremper, et il y a une éducation à la Beauté comme une éducation à la Vérité. De même, il ne faut pas, sous prétexte que les actions humaines ne sont après tout que des faits, explicables par l'anthropologue, mettre sur le même plan le héros qui se dévoue pour son semblable et le criminel qui l'exploite. Il y a une objectivité des valeurs morales, et chacun a le devoir de travailler à s'améliorer en se pliant à ces valeurs qui le dominent en quelque sorte verticalement. C'est d'abord cette dimension verticale de la dimension humaine que nous rappellent de façons diverses Platon, Aristote, Rousseau et Kant.

C'est évidemment chez Platon que la verticalité est affirmée avec le plus de force ; on ne gouvernera la cité, et on ne se gouvernera soi-même, que si l'on a gravi le chemin difficile qui monte à l'Idée du Bien ; et, par le gouvernement des philosophes, l'Idée du Bien rayonnera sur l'ensemble de la Cité en présidant à ses institutions. Mais on est dans la polis ; le gouvernement des hommes, et le véritable gouvernement de soi est réservé à ceux qui disposent du loisir, qui sont des hommes libres. Le progrès technique cependant devrait permettre d'étendre à tous les hommes le pouvoir de gouverner. Aristote ne construit pas a priori la Cité juste ; mais il observe les hommes et les cités. La fin de tout gouvernement, c'est en principe le bien commun ; le Bien pour lui, c'est le bonheur, mais le bonheur, c'est la conscience d'une activité normale, c'est-à-dire d'une activité qui s'effectue selon l'ordre, la raison dominant les passions ; le bonheur, c'est la conscience que la vertu a d'elle-même ; Aristote n'est pas un rêveur et ne va pas prétendre que cette conscience à elle seule suffit ; la possession des biens extérieurs n'est pas à négliger. Mais le vrai bonheur est dans la conscience

de la domination de soi (verticalité) ; et il atteint son acmé dans la contemplation par le sage des réalités supérieures, des réalités divines.

Pour Platon comme pour Aristote, l'art de gouverner (aussi bien la cité que soi-même) était réservé à une élite de citoyens libres. Il est certain qu'une telle ségrégation (qui paraissait naturelle du fait du poids des circonstances) est devenue pour nous inacceptable. Mais une vérité est-elle réfutée par le fait qu'elle s'étend maintenant à tous ?

Si la religion sociale du Contrat social ne peut qu'être dépassée par une humanité unifiée, en revanche, le christianisme peu orthodoxe du Vicaire Savoyard se présente comme un immense effort pour trouver en soi de quoi se dépasser vers plus haut que soi. Aussi bien a-t-il servi de modèle à la plupart des spiritualismes du 19^e et même du 20^e siècles. Il ne faut pas avoir peur de s'y référer aussi au 21^e siècle.

Pour Kant, l'essentiel du religieux est moral ; en la morale peuvent se réconcilier des religions qui se sont combattues dans le passé, en en violation souvent de ce qu'elles prêchaient. Il ne faut pas considérer la morale kantienne, même dans ce qu'elle a d'abrupt, comme une curiosité du passé ; la conscience dans ce qu'a de rigoureux, d'inconditionnel, l'impératif moral, est ce qui peut sauver une humanité menacée par les caprices du désir plus encore que par la pénurie de pétrole. En particulier, et contrairement aux vues cyniques, il faut maintenir que la morale doit s'appliquer en politique—même si cette idée fait hausser les épaules aux disciples de Machiavel. La morale rassemble, la ruse au service de l'égoïsme naturel n'aboutit qu'à perpétuer l'état de guerre.

b - Propos sur la politique.

La philosophie politique de nos quatre auteurs peut-elle encore nous donner des enseignements sur la meilleure manière de gouverner ? Deux grandes nouveautés ici :

- D'abord le fait que le jeu politique à l'intérieur d'une nation ne peut se borner à cette nation elle-même ; toutes les nations sont solidaires : les deux grands conflits du XX^e siècle ont été des conflits mondiaux.
- Ensuite le fait que le pouvoir politique n'est pas tout puissant—loin de là, et qu'il doit tenir compte et de plus en plus—d'un pouvoir économique qui lui échappe, parce qu'il est, lui, international. Ceci étant dit, le problème politique reste le même qu'autrefois.

Quelle est la fin du gouvernement ? Et qui gouverne, qui prend les décisions ? Pourquoi gouverner ?

Les modernes disent volontiers ; pour assurer la sécurité de tous ; c'était l'avis de Hobbes. Platon et même Aristote disaient : il faut gouverner les hommes pour les améliorer. Ceci paraît bien naïf : chacun n'a-t-il pas sa morale à lui comme sa religion ou son irréligion, comme ses préférences pour le thé ou le café, les brunes ou les blondes ? Mais si la politique consiste simplement (et il faut reconnaître que c'est déjà beaucoup, et combien difficile !) à faire vivre ensemble des hommes qui ne peuvent se suffire, on tombe dans la problématique de Machiavel, où tous les moyens sont permis, et l'on ne sortira jamais de la jungle. Un mode de gouvernement n'est pas une recette infallible; ou plutôt; c'est une recette, mais il n'y a pas de recette infallible; en cuisine, le résultat dépend beaucoup du cuisinier, et ce qui, dans l'abstrait, peut apparaître comme le meilleur des gouvernements, peut devenir le pire s'il est exercé par des incapables ou de vils mercantis. Selon Thrasymaque, les peuples sont pour les gouvernants des troupeaux qu'on exploite à bon droit pour en tirer du profit; certes, Socrate par sa rigueur logique, contraint Thrasymaque à reconnaître que ceci contredit la notion même de « gouvernant »; mais la réalité se rit trop souvent des essences. Il est malheureusement plus fréquent de rencontrer des Thrasymaques que des Aristides.

C'est ce qui explique la décevante présentation par Platon des sortes différentes de gouvernements dans la République. A supposer qu'advienne l'Etat idéal, il ne pourra par la suite que dégénérer progressivement. Du fait des imperfections humaines, le gouvernement des philosophes va se corrompre en aristocratie (ceux qui sont jugés les meilleurs), celui-ci en oligarchie (gouvernement d'une secte), l'oligarchie en ploutocratie (gouvernement des riches), laquelle amènera la démocratie, (gouvernement du peuple, c'est-à-dire des plus pauvres, ceux-ci devenant de plus en plus forts parce que de plus en plus nombreux du fait de l'oppression des riches); et le désordre de la démocratie va appeler la tyrannie; le peuple se livre à l'arbitraire du tyran pour qu'il remette de l'ordre. Il ne reste qu'à attendre la conjonction improbable du roi et du philosophe.

Nos quatre auteurs se rejoignent dans la condamnation de la tyrannie; il n'y a d'Etat véritable que par la Loi; et certes le Politique critique le caractère général de la loi: elle est formulée dans l'universel, et il n'y a que des cas particuliers; mais le Politique ne contredit pas vraiment les Lois; il invite seulement à faire preuve d'intelligence et de souplesse dans l'application de la loi. Ne se souciant pas exagérément de la forme particulière du gouvernement, (monarchie? démocratie?) Kant appelle « républicain » tout Etat de droit, c'est-à-dire tout Etat dans lequel la loi s'applique à chaque citoyen, et est acceptée par tous (même par ceux qui, de temps en temps, ont la faiblesse de la violer. L'antithèse de la République, c'est l'arbitraire, qui repose sur le prétendu « droit du plus fort », dont Rousseau a montré le caractère absurde.

Ils se rejoignent aussi dans leur méfiance à l'égard de la démocratie. Rousseau lui-même, célébré comme le père de la Révolution française, n'écrit-il pas: « S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait en démocratie; un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes »? La démocratie devenant à l'heure actuelle le type de gouvernement considéré comme normal, nos auteurs ne sont-ils donc pas dépassés? Mais, tout en ne discutant pas le fait que la démocratie doit être le mode de gouvernement d'une humanité qui se veut adulte, on ne peut que constater combien il est fragile. Si la démocratie est, comme le veut l'étymologie, le gouvernement du peuple par le peuple, alors, le peuple étant l'ensemble des citoyens, il y a démocratie lorsque chaque citoyen, au moment de mettre son bulletin de vote dans l'urne, se pense gouvernant, se mette en somme à la place de Louis XIV proclamant : « L'Etat, c'est moi ». C'est là, certes, un idéal qu'une petite minorité peut atteindre, mais ce n'est, hélas!, qu'une minorité. Bien sûr, l'instruction, les moyens d'information et de communication, sont à un niveau jamais atteint jusqu'à ce jour; mais les moyens et les techniques de propagande l'y sont aussi; et on peut penser que les choses n'ont guère changé depuis que Platon dénonçait le démagogue, l'adorateur de Démos qui flatte le peuple pour le gouverner et l'exploiter. Le citoyen se pense par rapport au pouvoir politique plutôt comme un client que comme un gouvernant. Comme l'indique le livre IV de la *République*, il y a corrélation entre la justice dans l'Etat et la justice dans l'âme du citoyen; mais cette corrélation est aussi un cercle vicieux: s'il faut des citoyens justes pour un Etat démocratique juste, seul un Etat juste peut former des citoyens justes. C'est l'éducation qui permet de sortir du cercle vicieux: puisque nous savons maintenant ce que c'est que la justice, instituons les cadres qui permettent de faire des citoyens, c'est-à-dire des gouvernants selon la justice.

5 - Les conditions actuelles pour élaborer une doctrine de l'éducation.

Elles sont très différentes de ce qu'elles étaient pour Platon et Aristote, et même pour Rousseau et Kant.

a - l'éducation doit s'adresser à tous et être totale : L'exigence démocratique habite la plupart des esprits de notre temps, même dans les pays à régime autoritaire. Dans un pays moderne, tout citoyen est gouvernant, et, en tant que tel, l'égal des autres en droit; et son désir profond est de recevoir une éducation qui lui permette d'épanouir sa personnalité individuelle, à l'égal de tous les autres. Dans la cité antique, au contraire, l'éducation totale ne concernait qu'un petit nombre de citoyens libres. Aristote recommandait de donner aux esclaves une formation relative à leur emploi; mais cela restait évidemment extrêmement spécialisé;

l'éducation véritable ne s'adresse qu'aux citoyens; pour Platon et Aristote, elle doit être publique, et non se cantonner dans la famille; elle est tâche de la cité, puisque, par elle, la cité se perpétue; c'est là certes une ressemblance entre la cité platonicienne et l'Etat moderne; mais, dans celle-là la citoyenneté n'est le fait que d'une minorité d'habitants. Du temps de Rousseau et de Kant, la majorité de la population était illettrée, et se formait « sur le tas », par l'imitation des parents et par les rites et les sermons de la religion; au contraire, l'éducation des enfants des classes supérieures était l'oeuvre de spécialistes, souvent au sein même de la famille; c'est un *précepteur* qui éduque Emile; en Allemagne aussi, les classes supérieures employaient des précepteurs pour leurs enfants: Kant, Hegel, Hölderlin, ont été précepteurs. L'éducation était affaire de classe.

C'est la masse maintenant qui demande l'éducation, et une éducation qui soit, en droit, la même pour tous; l'éducation est une tâche essentielle de tout Etat démocratique, et elle s'adresse à tous les enfants. Ce qui évidemment crée difficultés et tensions: peut-on éduquer de la même façon à Aubervilliers et dans le 16ème arrondissement de Paris? La collaboration entre l'école et la famille est fondamentale; mais il est certain qu'elle ne peut être réalisée de la même manière avec une famille traditionnelle et avec une famille monoparentale.

Le problème de la cohabitation entre l'école et la famille est particulièrement aigu dans la plupart des pays africains. L'enfant y est perçu essentiellement comme celui qui assurera la permanence de la lignée, bien plutôt que comme un individu singulier ayant à s'épanouir dans un destin unique. De plus, la famille africaine traditionnelle est vaste et dépasse beaucoup la famille nucléaire : père, mère, enfants ; elle s'élargit aux collatéraux et aux voisins ; il y a des familles polygames. Cette extension a un côté positif : elle éveille l'enfant à une vie sociale plus étendue ; mais elle est facteur de stagnation : plus un groupe se sent nombreux et fort de sa spécificité (spécificité encore accrue par la rigueur des rites d'initiation), plus il est rebelle aux changements et aux nouveautés. Dans un tel contexte, l'école, porteuse de valeurs universelles, est souvent perçue comme un élément étranger et hostile, d'ailleurs d'origine coloniale. Le sort des rapports entre l'école et la famille en Afrique dépend en grande partie des femmes africaines ; gardiennes traditionnelles du foyer ; des femmes instruites, ouvertes sur le monde extérieur sauront adapter leurs enfants à l'univers de l'école sans répudier totalement les anciens usages dans ce qu'ils ont de positif.

Mais l'école, de son côté, doit faire un gros effort en direction des familles ; la non-scolarisation est due autant à la misère qu'aux préjugés ; dans un contexte d'extrême pauvreté, des parents qui, au départ, avaient considéré l'enfant comme une richesse, voient dans la scolarisation une charge supplémentaire, et qui est souvent sans résultat, car l'échec scolaire est fréquent. On peut lire dans une publication d'un collectif de Yaoundé : « Dans les pays du Sud,

le droit à l'éducation de base et l'obligation scolaire relèvent encore de l'ordre des chimères ; non seulement la scolarisation est rarement gratuite, mais elle est très sélective. L'échec scolaire n'est-il pas le lot du plus grand nombre ? En fait, telle que structurée actuellement, l'école fait régner par-ci par-là la terreur de l'exclusion et de la sélection. Je me demande même si c'est l'enfant qui échoue face à l'institution scolaire ou si c'est cette dernière qui échoue face à l'enfant ».⁶ Il ne faut pas cependant méconnaître dans l'étendue de la non-scolarisation le rôle de la famille elle-même ; beaucoup d'enfants abandonnent l'école pour participer au travail familial, beaucoup de jeunes filles sont exclues du circuit éducatif pour cause de mariage précoce.

b - La famille comme milieu éducatif : Dans la polis, la famille était étroitement liée à la cité; Platon allait jusqu'à supprimer la famille pour les gardiens, qui ne devaient avoir comme souci que le bien de la cité; Aristote au contraire insistait pour une plus grande autonomie de la famille. L'éducation d'Emile se déroule dans le seul tête-à-tête précepteur-élève; mais la *Nouvelle Héloïse* donne le modèle d'une éducation au sein de la famille. Le débat est toujours actuel; la psychanalyse a montré l'importance immense des premières années dans la formation d'un être humain, où il est nécessairement dans une famille. Les premières années de notre vie sont plus importantes, plus déterminantes. Les spécialistes s'accordent à les qualifier « d'années formatrices », pour ce petit-être, qui demain, fondera à son tour une famille : « au moment où l'enfant atteint six ans, les structures essentielles de sa personnalité sont formées ; personnalité qu'il portera en lui toute sa vie. Elle déterminera en grande partie sa réussite scolaire et celle de sa vie d'adulte. Son comportement dans la société, son attitude vis-à-vis des problèmes sexuels, ce que sera sa jeunesse, quel type de personne il épousera et comment son mariage réussira »⁷. Mais la banalisation du travail féminin, et aussi la fréquence des divorces (d'où familles recomposées) entraînent dans la société moderne une fragilité de la famille, et souvent une grande difficulté pour elle à assumer le rôle important que voudraient lui voir jouer les sciences de l'éducation.

Le problème pour l'école, dans les pays en développement, est d'abord de se faire accepter des familles.

c - L'école : Pour nos quatre auteurs, l'école était une institution de classe sociale: seuls les gens d'un certain niveau social pouvaient entreprendre des études (exception faite pour

⁶ Correspondances, vers une pédagogie de libération, Collectif, Edit. Clé, Yaoundé Cameroun, 1999, 273p. p.23

⁷ Fitzhug Dodson, Tout se joue avant six ans, Coll. Marabout, Ed. R. Laffont, Paris, 1972, p.21

ceux qui se destinaient à la prêtrise). Si maintenant une certaine ségrégation peut être maintenue dans l'enseignement privé, il est bien plus difficile de le faire dans l'enseignement public. Une réaction immédiate et bien conforme à l'idéal démocratique consiste à considérer que ce mélange des classes ne comporte que des avantages; il faudrait sans doute nuancer, et se demander si la communauté entre des enfants ayant, dans leur famille, des formations très différentes, ne comporte pas des risques (conflits, chantages..), bien que, par ailleurs, elle ait le mérite de plonger dans la réalité sociale effective.

Longtemps, en Occident, sauf pour les très hautes classes (cf. l'école de Saint-Cyr de Madame de Maintenon) l'éducation des filles a été le fait uniquement de la famille; les lycées de jeunes filles ne sont institués qu'en 1880 par une loi que fait voter Camille Sée. L'enseignement féminin et l'enseignement masculin ont été longtemps rigoureusement séparés; le mouvement féministe et d'une manière générale les progrès de l'esprit démocratique ont fait que la mixité s'est imposée dans l'enseignement français; même si, de temps en temps des psychologues insistent sur les rythmes différents du développement biologique et mental entre les garçons et les filles, on peut parier qu'il est maintenant inconcevable d'en revenir à la ségrégation entre les sexes; mais on peut toujours se demander s'il est sain de faire comme si cette différence était en somme extérieure à la personnalité et à l'intelligence. C'était l'avis de Platon; Aristote était beaucoup plus réservé; Rousseau faisait éduquer différemment Emile et Sophie, et déclarait sans équivoque: « Sophie doit être femme comme Emile est homme; c'est-à-dire avoir tout ce qui convient à la constitution de son espèce et de son sexe pour remplir sa place dans l'ordre physique et moral ». ⁸La question reste ouverte dans la théorie; dans la pratique, l'opinion est majoritairement hostile à toute ségrégation motivée par le sexe.

Dans les pays en développement, la même question reste préoccupante en théorie. Mais pour traduire cette conviction dans la pratique, le niveau d'aspiration des politiques n'est pas le même. Il en est aussi de celui des parents, généralement regroupés en communautés éducatives autour de l'école. Bien que la scolarité revête de façon notoire un caractère obligatoire, nombreux sont dans nos communautés traditionnelles des parents qui trouvent toujours l'occasion de se soustraire à ce devoir mué en. A cause des choix relevant de la sphère socioculturelle ambiante⁹, on va priver les enfants, du droit d'accès à l'éducation. Pour les

⁸ Rousseau, Emile, Livre V, Gall., 1969, p.528

⁹ L'UNESCO reconnaît que « les enfants comptent parmi les travailleurs les plus exploités dans le monde. Des centaines de millions d'enfants travaillent dans les champs et dans les usines, au coin des rues et dans les décharges publiques partout dans le monde. La plupart d'entre eux commencent à travailler dès leur plus jeune âge, en aidant à la maison ou en faisant des commissions. Mais le terme « travail des enfants » est synonyme d'exploitation d'enfants qui travaillent pendant de longues heures pour un salaire de misère, sacrifiant leur santé, leur éducation et leur enfance », In UNESCO. 50 années pour l'éducation, Unesco, 1997,285p.p.31

mêmes motifs : « *un nombre plus grand de ceux qui sont scolarisés abandonnent l'école prématurément avant d'y avoir convenablement acquis la capacité de lire, d'écrire et de compter...* ».¹⁰ Autant les cas de déperdition scolaire enregistrés dévoilent très tôt une profonde situation de malaise au sein de nos communautés éducatives, autant ceux qui vont jusqu'au bout de leur cursus se confrontent à d'autres types de problèmes : la dévaluation du diplôme, l'échec scolaire, la perte de confiance des jeunes sur les lendemains de l'école ; la fuite des cerveaux, la corruption accentuée par l'inadéquation formation-emploi ; l'exclusion du circuit éducatif des jeunes filles, toujours en vigueur dans certaines régions, pour cause de mariage précoce et/ou de pauvreté. L'éventail de tous ces problèmes accentue les malaises au sein de nos sociétés. Dans une mise en commun des contributions auxquelles ont pris part des auteurs de compétences diverses, nous lisons cette désolation : « *Dans les pays du Sud, le droit à l'éducation de base et l'obligation scolaire relèvent encore de l'ordre des chimères : non seulement la scolarisation est rarement gratuite, mais elle est très sélective. L'échec scolaire n'est-il pas le lot du grand nombre ?...En fait, telle que structurée actuellement, l'école fait régner par-ci et par-là, la terreur de l'exclusion et de la sélection. Je me demande même si c'est l'enfant qui échoue face à l'institution scolaire ou si c'est cette dernière qui échoue face à l'enfant...* »¹¹ L'école est ici dans l'impasse. Elle semble avoir échoué dans sa vocation première : celle de la formation de l'homme pour produire un modèle de citoyen responsable et fier de l'être.

Aujourd'hui à l'image de nos sociétés, il faut réinventer l'école. Si l'enfant échoue en ce lieu, c'est parce que déconnectée des réalités, l'école n'est plus à même de lui fournir les réponses aux questions existentielles qu'il se pose au quotidien. Au lieu former l'enfant dans le sens du raffermissement de sa personnalité, de lui apprendre toutes les vertus de la vie en groupe ; on veut plutôt cultiver sa seule intelligence, afin qu'il se prépare pour la recherche de l'excellence, qu'il apprenne à se mettre en compétition avec les autres, et qu'il sache choisir la meilleure filière. Devenu citoyen, il lui sera difficile de travailler dans le sens de la maîtrise de ses devoirs et de ses droits. L'école doit pourtant être pour l'enfant un lieu où l'on apprend à l'enfant à faire des choix de vie, et la vie bonne en société. Mais ce qu'on observe aujourd'hui, c'est que les élèves y sortent avec le sentiment que la vraie vie, la vie bonne, c'est plutôt ailleurs. C'est la raison pour laquelle beaucoup de nos enfants ignorent parfois tout de ce qu'on attend d'eux. D'autant que le milieu scolaire est souvent loin d'être un modèle de moralité. Jean Copans le relevait déjà pour le déplorer : « *L'institution scolaire et universitaire connaît une crise sans précédent. Le démocratisation populiste et démagogue l'a érigée en valeur*

¹⁰ Ibid., p.1

¹¹ Correspondances, vers une pédagogie de libération, Collectif, Edit. Clé, Yaoundé Cameroun, 1999,273p.p.23

suprême, quitte à la vider de tout contenu et surtout, au fur et à mesure, de toute efficacité. L'interrogation réaliste porte sur la multiplication des établissements, la fuite en avant des inscriptions, la dévalorisation de l'apprentissage. Les techniques du psittacisme et du bachotage prennent le dessus, la copie des cours sur la lecture personnelle, le clientélisme et la fraude sur la validation pédagogique des diplômes. Un univers parallèle se met en place, confronté par les autorités universitaires, administratives et politiques qui n'ont plus aucun respect pour le monde scolaire et universitaire des lendemains d'indépendances. Les diplômes apparaissent crûment pour ce qu'ils sont : des fruits des relations de clientèle et l'instrument d'une mobilité sociale de plus en plus difficile. L'intelligibilité manifeste de l'usage scolaire ne dévalorise que ses fonctions de savoir... ».¹²

Cet univers est improductif. Il importe d'organiser impérativement la rupture et en définir tout le sens de cette opération. Mais il importe de garder présent à l'esprit que l'action éducative comporte toujours un caractère collectif indéniable. Le devenir social de nos sociétés dépendra pour une large part du degré d'aspiration et d'organisation des communautés culturelles, en rapport incessant avec les instances décisionnelles à pouvoir élaborer des ripostes collectives à tous les défis. Une telle collaboration commande de se pencher résolument sur les problèmes de l'éducation en rapport avec la culture. Il est question dans cette perspective d'indiquer ce que les uns et les autres doivent considérer comme direction à prendre pour un nouveau décollage. Agnès Van Zanten analyse pour notre gouverne les idées et valeurs qui orientent les choix éducatifs, les instances qui participent à leur élaboration ainsi que les différents acteurs qui les impulsent et les mettent en œuvre : « *il apparaît nécessaire que les résultats des recherches, sans constituer la seule base d'analyse, soient davantage pris en compte dans la prise des décisions, la conduite des actions et leur évaluation grâce à des collaborations plus étroites entre décideurs et chercheurs. Mais, plus largement, il est souhaitable que la connaissance scientifique, entre autres par le biais de la formation initiale et continue aux métiers de l'encadrement et de l'enseignement contribue à accroître la capacité réflexive et stratégique des acteurs qui, du sommet à la base participent à la gestion, à l'adaptation et à la mise en œuvre des politiques d'éducation* ».¹³ C'est dire ici tout l'intérêt qu'il y a à accorder à la formation des citoyens éclairés, et à la gouvernance éducative locale, et globale.

L'Afrique a de sérieux défis à relever dans ces registres. Et pour cause ? : « *À la fin de ce second millénaire, c'est un continent malade, déchiré par des conflits armés dont les causes*

¹² Jean Copans, la longue marche de la modernité africaine. Savoirs, intellectuels, démocratie, Editions Karthala, Paris, 1990, p.312

¹³ Agnès VAN ZANTEN, les politiques d'éducation, PUF, Paris, 2004, 126, p.118

sont essentiellement ethniques et politiques. Il ploie aujourd'hui sous le poids de lourdes dettes nationales et internationales. Nos gouvernements soumis aux contraintes de la mondialisation ont vu leur marge de manœuvre se réduire. Nos Etats se trouvent aujourd'hui dans l'incapacité d'assurer à tous l'eau potable, la santé, l'éducation. C'est bien là le signe de l'échec des différentes politiques de développement parfois pensés à la place des africains ».¹⁴ Kant nous a précédé dans ce constat d'échec des systèmes éducatifs. Dans son *Traité de pédagogie*, en parlant de l'école, il recommande de ne pas exclure la conjonction de l'intérêt général (de l'humanité) et l'intérêt particulier (de l'individu). Il insiste sur la nécessité qu'il y a à ne « *point trop compter sur les princes qui gouvernent, car ils risquent d'assujettir l'école à leurs intentions politiques. L'éducation, comme la religion et la philosophie, poursuit-il doit leur échapper... L'éducation doit être socialisée...* ». Prendre conscience de l'ampleur de cette tâche est un devoir historique. Faire de l'école une œuvre nécessairement collective : voilà autant de défis incontournables, surtout dans les pays en développement. Il y a là un sérieux travail de redressement pour tous et par tous. La participation massive à « l'odyssée de l'aventure planétaire passe par le refus de l'aliénation, de la périphérisation et de la marginalisation. La condition du relèvement de tous ces défis passe par la prise collective de l'école au sérieux. En accordant collectivement une place privilégiée à l'école, les pays en développement passeront « *de l'école de la dépendance à l'école de l'autopromotion* »¹⁵, et plus encore de « *l'école du comment à l'école du pourquoi* »¹⁶

¹⁴ Gabriel NDINGA, « Education-Modernité et tradition », In Pour une éducation à la mondialité en Afrique », S/dir. de Gianna Pallante, Presses de l'Université Catholique d'Afrique, Yaoundé-Cameroun, p.126

¹⁵ Nous sommes acquis à la cause et aux analyses défendues par Albert AZEYEH. Dans un article intitulé « De l'école de la dépendance à l'école de l'auto-promotion », In Annales de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Ngaoundéré-Cameroun, Vol. III, 1993, il affirme : « Il en va tout autrement de l'offre scolaire mise en place en Afrique, laquelle aura consisté primitivement, pour le colonisateur, à rechercher les meilleures conditions de production et de reproduction d'une élite acquise aux impératifs économiques de la métropole ; pour le colonisé, à se voir muni des instruments efficaces de son accumulation et, partant, de sa perte d'identité et de sa quête de reconnaissance par l'autre comme porteur de civilisation. Il s'ensuit que l'école n'est ni perçue ni vécue par la majorité des populations chez nous comme une réalité intégrée, c'est-à-dire naturelle. A cet égard, les revendications de l'immortelle Négritude et Consorts, celles de l'african personality, tout comme le recours aux sources de l'authenticité représentent autant de soupapes de sécurité dont les personnalités traumatisées ont cru pouvoir se revêtir en vue d'échapper à la dérive et à la déroute historiques. En même temps, le fétichisme du diplôme a fonctionné longtemps à masquer, par une arrogance ampoulée mais stérile, le doute culturel ou le vide scientifique et conceptuel de nos élites coloniales ».p.134

¹⁶ Nous sommes également favorables à la distinction, aux analyses et aux propositions faites par André Mvesso : « L'Ecole du Comment, c'est l'univers de l'éducation en surface, à la superficie des choses, où les individus labélisés sortent de l'usine-école sans arêtes vraiment personnelles, ayant intériorisé une mentalité bureaucratique parce qu'ayant été destinés aux bureaux de l'ogresse administrative des années 60.

A cette école du Comment, il fallait dès les années 60, substituer L'Ecole du Pourquoi. L'abécédaire absolument incontournable de cette école du Pourquoi, c'est d'abord la question de la destination humaine, la question de la vision du monde c'est-à-dire n somme, la conscience historique des peuples nouvellement libérés du joug colonial, qui désormais indépendants, étaient sommés de donner un sens à l'histoire de l'humanité en général, et un sens à leur propre histoire en particulier... ».Ibid.p.87

d - la religion: chez Platon et Aristote, la religion est une institution sociale solide qui « forme » l'individu. Platon insiste pour épurer les récits concernant les dieux de toute immoralité, mais la religion a dans les *Lois* une importance essentielle. Le *Contrat social* prévoit pour l'Etat une religion obligatoire à laquelle Robespierre a tenté de donner vie par le culte de l'Etre suprême; mais, par ailleurs, le Vicaire Savoyard initie Emile à ce qu'est (selon lui) le véritable christianisme; entre la religion officielle et la religion du coeur, l'individu croira ce qu'il pourra. Attitude assez analogue de Kant qui laisse subsister l'institution religieuse, mais soumet la Faculté de théologie (qui enseigne la lettre du dogme) à la faculté de philosophie (qui interprète les dogmes dans les limites de la simple Raison). En France, le catholicisme a eu longtemps le monopole de l'enseignement; l'enseignement primaire ne lui a été enlevé vraiment que par Jules Ferry. Dans beaucoup de pays musulmans, la religion reste l'institution éducative fondamentale. Dans les pays d'ancienne chrétienté, le déclin des institutions religieuses crée un problème: en axant la vie des hommes sur un au-delà, le christianisme lui donne un sens; comment le remplacer? L'école laïque française a eu longtemps son idéologie qu'elle opposait volontiers au dogmatisme et à l'intolérance des Eglises (quitte à se comporter elle-même comme celles-ci). Le problème est d'importance: l'éducation, qui arme l'enfant pour vivre, doit-elle lui dire le sens de la vie? Comment les institutions éducatives modernes doivent-elles se comporter face au problème religieux ?

e - le monde du travail: ce monde était vraiment considéré comme marginal dans la polis; chez Aristote, les travailleurs manuels, comme les esclaves, ne sont pas des citoyens. Au contraire, Rousseau fait apprendre à Emile un métier manuel. Promotion justifiée du travail: dans l'affrontement à une matière souvent rebelle, l'esprit est contraint de faire appel à toutes ses ressources, d'inventer des ruses, et de découvrir les limites du rêve: on ne peut pas faire tout ce qu'on veut, le travail artisanal est un bon remède contre l'idéologie. Mais l'artisanat a bien perdu de son intérêt avec la parcellisation du travail (dans la manufacture) et surtout le machinisme. Les outils et les machines sont en général des objectivations des gestes de l'agent: l'écuelle, c'est un objet qui imite et remplace deux mains jointes et recourbées pour contenir un liquide. Les progrès de l'outillage et du mécanisme ont été des progrès dans l'objectivation des gestes accomplis par les membres de l'homme; un « progrès » décisif a été fait lorsque, par les automates, on a objectivé le cerveau. Exemple récent: avec le GPS, je n'ai plus besoin de réfléchir à mon itinéraire; il suffit de lui indiquer ma destination et de lui fournir une carte; je n'ai plus qu'à suivre ses ordres. L'automation a entraîné une véritable désintellectualisation des conduites. Hannah Arendt oppose le « travail » à l'« oeuvre » : ¹⁷ l'artisan fait une oeuvre dans laquelle il met son savoir et son intelligence, l'oeuvre témoigne pour lui. Au contraire, dans un

¹⁷ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, chap.III et IV, Calmann-Lévy, 1983, pp.123-230

travail exécuté à la machine, le résultat témoigne avant tout pour l'inventeur de la machine; le travail manuel a perdu une bonne partie de sa valeur formatrice.

Cependant, en Afrique, l'artisanat est encore important. Le travail manuel est considéré encore comme l'une des exigences du « devenir adulte » ; dans la ligne d'une tradition encore très forte, il fallait cultiver son champ pour faire reconnaître sa masculinité ; c'était un acte de courage, générateur de richesse : *« déchiffrer, cultiver un champ dont les produits serviront à nourrir la nouvelle famille fondée grâce au mariage, qu'est-ce à dire sinon que désormais l'être humain capable d'affrontements ? Accomplir ce travail sans avoir d'accident est signe à la fois de courage et d'habileté... Le devenir adulte passe donc, de façon incontournable, par le travail en vue de la production des biens, des richesses, qui nous affranchiront de la dépendance, de la domination de nos parents, de nos amis »*, bref, des autres .

En Afrique, pourtant, le travail artisanal a gardé beaucoup de son importance et de son prestige. C'est à maintenir malgré la mécanisation inévitable. L'enseignement du travail manuel devrait de ce fait donner de bons résultats, non seulement sur le plan professionnel, mais aussi sur le plan éthique ; lui n'est pas perçu comme une valeur étrangère.

f - les media: l'époque contemporaine a vu un prodigieux développement des media: après la radio, la télévision, l'informatique a amené Internet. De ce fait, l'homme et l'enfant du XXIème siècle baignent dans un monde qui dépasse au point de l'écraser celui de leur famille, de leur métier. Les media abreuvant leurs spectateurs et auditeurs d'informations, de rêves, d'idéologie... Comme ils sont soumis à la loi de la concurrence et du profit¹⁸; il s'agit pour eux avant tout de séduire leur public, de le surprendre, de le flatter, et de le placer sans cesse dans une logique des besoins intégrés. Ainsi se développe, à partir du monde réel, mais le débordant énormément, un monde de commentaires, d'images, de conversations...On débat à longueur de temps de la composition d'une équipe de football, de l'élection de Miss France... ;

¹⁸ Dans un ouvrage récent, Alain Renaut analyse les enjeux des fuites publiées par Wikileaks, une alerte aux manquements à l'éthique dans un environnement marqué par les exigences de la « spectacularisation de l'information et de la réussite commerciale.

Il s'interroge sur les ambitions et le sort des « initiateurs et les relayeurs de cette opérations. Certes, ils se sont « réclamés d'une éthique de la transparence planétaire ». « Sincère ou non, affirme-t-il, le rêve (ou le cauchemar) des promoteurs de Wikileaks, celui d'un « monde sans secret », s'est heurté aux exigences d'une autolimitation, par égard à la liberté et à la protection des personnes, de la diffusion d'informations qui finiraient par mettre en cause la possibilité même d'une zone de confidentialité. La dimension éthique a servi ainsi d'emblème aux deux camps, et c'est cette plasticité même de la référence à l'éthique qui à la fois doit ici fasciner par des questionnements qu'elle permet, et inquiéter par sa capacité à servir indifféremment le même et son contraire. D'un côté s'est en effet trouvée revendiquée non sans une certaine superbe, sans doute un peu clinquante, une forme d'alerte éthique » lancée en vue de rendre mondialement effectif l'exercice d'une citoyenneté plus libre ou plus démocratique, contre les pratiques de domination, de manipulation, de corruption, de chantage auxquels ne répugnent ni les Etats ni les groupes économiques. De l'autre, non sans de solides et convaincantes raisons, s'est affirmée l'importance elle aussi démocratique du respect d'une sphère d'autonomie privée... », In Quelle éthique pour nos démocraties ? Bouchet. /Chastel, Paris, 2011,256p.pp.14-15

on discute de ce qui se passera au prochain épisode du feuilleton télévisé à la mode comme s'il s'agissait d'événements réels; la priorité absolue est donnée au *sensationnel*, à la vision directe du fait : on montrera les images révoltantes d'un attentat terroriste, mais on ne s'attardera guère à réfléchir sur ses motivations: la *réflexion* n'est pas spectaculaire, elle est même plutôt ennuyeuse. Ainsi y-a-t-il une véritable régression de l'idée à l'image, de la *pensée* qui dépasse le temps à l'absorption dans l'instant présent. Le marxisme dénonçait l'aliénation religieuse qui déréalise le croyant en l'enfermant dans un pseudo-monde mystique; mais nos contemporains sont maintenant prisonniers d'un monde imaginaire qui les aliène bien plus sûrement. Ce monde rassemble les hommes, et dans une atmosphère de fête. Grâce à la facilité des communications par les media, on se donne rendez-vous pour « tous ensemble », témoigner collectivement contre l'homophobie, les « brutalités policières », les prises d'otages...que sais-je encore? Le motif d'ailleurs n'a pas tellement d'importance: ce qui compte, c'est d'être ensemble, de se découvrir semblables. La fête collective, la liesse de l' « être-ensemble », voilà la marque de ce temps; jamais n'aura atteint à cette intensité le « divertissement » que dénonçait Pascal; cette époque où l'homme domine la réalité au point de l'utiliser plus que jamais à son profit est aussi celle où il crée le plus efficacement une pseudo-réalité dans laquelle il s'aliène.

Un tel état de choses ne saurait évidemment être ignoré de tout éducateur sérieux. Car les enfants regardent la télévision, et même ils savent très tôt naviguer sur Internet. Mais savent-ils toujours ce que les tenants du système cachent derrière l'image, ce qu'ils y véhiculent ? Les programmes diffusés tendent à uniformiser les goûts et les comportements.

g - la patrie des hommes de ce début de siècle et pour laquelle il faut éduquer les enfants, est bien plus l'univers que la portion de terre où ils sont nés.

Ni Platon, ni surtout Aristote ne mettaient en cause, comme milieu idéal pour une vie vraiment humaine, le cadre de la polis. C'est d'ailleurs surprenant dans le cas d'Aristote, si perspicace par ailleurs, mais qui pouvait observer sous ses yeux le déclin de cette polis, déclin dont était le principal auteur son élève Alexandre. Selon Rousseau, l'humanité évolue (pour son malheur, dit-il), mais il ne prévoit pas le dépassement du cadre national. C'est avec Kant qu'apparaît une nouvelle problématique: les nations, leurs oppositions et leurs alliances, avec les guerres qui surgissent entre elles régulièrement comme des phénomènes normaux, seraient destinées à être dépassées; il ne serait pas utopique de penser un gouvernement de la Terre et une paix perpétuelle.

A travers les monstrueux conflits du XXème siècle (le siècle sans doute le plus sanglant dans l'histoire des hommes), la prophétie de Kant paraît vouloir s'accomplir. Les

facilités de communication font de l'univers un village et chacun se sent concerné par ce qui se passe dans les pays les plus lointains; les voyages sont faciles, les échanges se multiplient. Les organisations internationales sont actives, sinon toujours efficaces. Mais il semble pour l'instant que les hommes soient plus anxieux de leur déracinement qu'enthousiasmés par des perspectives aussi exaltantes qu'imprécises. Depuis le miracle grec, en passant par l'empire romain et la chrétienté, puis les temps modernes et la généralisation de l'exigence démocratique, toute une réflexion sur l'homme et sur sa place dans l'univers, le sens de son existence, s'est déroulée en Occident; la science expérimentale, à partir du XVII^{ème} siècle, s'est développée et a donné à l'homme un pouvoir technique extraordinaire. La question se pose: est-ce que l'exercice de ce pouvoir ne va pas ruiner tous les acquis de cette réflexion? En devenant aussi puissant, l'homme se serait-il « barbarisé »? Peut-on concilier l'homme comme valeur absolue qui, selon Kant, justifierait l'existence de l'univers, et l'homme comme maître et possesseur de cet univers? La réponse dépend en grande partie de ce que feront les éducateurs des adultes de demain.

Ne prétendant pas à une compétence pédagogique particulière, on se contentera d'esquisser des directions d'action souhaitables.

CONCLUSION :

QUELQUES PROPOSITIONS DE POLITIQUE PEDAGOGIQUE POUR CONCLURE

« L'éducation est le lieu par excellence où une communauté humaine prend conscience d'elle-même. C'est là qu'elle se définit, qu'elle déclare ses valeurs et ses fins, sa conception d'elle-même, de l'homme et de son accomplissement. Aussi bien, « c'est la cité qui fait l'homme ». Un projet éducatif, pour être valable, ne peut donc être le fruit de cogitations individuelles, l'affaire d'une fraction de la société, d'un corps de spécialistes. Même conçu et exprimé par un « génie », il n'est reconnu que si la communauté s'y reconnaît, que si son auteur est comme son porte-voix, son héraut, son « prophète ». Sa détermination n'est même pas la prérogative des politiciens, de leurs chefs, parce qu'il s'agit de projet de civilisation, de cela qui fournit précisément les critères permettant de juger les politiques, de fonder leur légitimité ou de les condamner. Elle incombe à la communauté considérée dans sa totalité, s'organisant pour durer dans l'histoire et transmettre, de manière consciente, l'humanité, les raisons de vivre, le sens de l'existence... »,

Fabien Eboussi Boulaga, Lignes de résistance, Edit. Clé, Yaoundé, Cameroun, 1999, 295p.26

Il convient d'abord d'affirmer avec force que l'éducation consiste à doter chaque être humain d'un Surmoi.

La notion de Surmoi a mauvaise presse dans les milieux dits « *d'avant-garde* »; le Surmoi, n'est-ce pas cette instance qui bride la spontanéité du moi, le mutile, l'émascule à coups d'interdiction: « *interdit d'interdire* ». Le gréganisme va paradoxalement de pair avec un individualisme sans loi, qui ne connaît que la fantaisie du moment.^{***} L'individualisme des contemporains se nourrit, au contraire, de l'insignifiance ou de la disparition des valeurs universelles. Le nouvel individu ne reconnaît pas de règle, il ne se plie pas aux normes, il est un désir qui va, sans autre raison que la pulsion qui le pousse. Cet individualisme est caractéristique de la société de consommation et de la communication, phénomène de masse qui découvre ou redécouvre la libération du désir, l'absolue immanence du plaisir. Il est volontiers contestataire et réformateur face à la massification des conditions de vie, mais le réformisme qu'il cultive réclame l'adaptation continue des institutions au confort de chacun. Ce n'est pas un individualisme révolutionnaire, mais un repli sur une absolue singularité à laquelle aucun langage, aucune norme ne peut être adéquat. De cet individualisme narcissique G. Lipovetsky dit qu'il fait disparaître l'imaginaire rigoriste de la liberté: "*c'est partout la recherche de l'identité propre et non plus de l'universalité qui motive les actions sociales et individuelles.*"¹ L'individualité se résume à une spontanéité irresponsable, incomparable, singulière; elle affiche volontiers la décomposition de son moi dans le puzzle de ses pulsions. La spontanéité est érigée en valeur parce qu'elle est irruption non contrôlée et non contrôlable. L'individualisme contemporain n'est pas moral ou juridique, mais psychologique: à chacun son opinion et son point de vue; le vécu est identifié à la dispersion des situations et des émotions. En-deçà de la volonté personnelle et de la subjectivité consciente, l'individu s'abandonne à l'irréductible, aux surgissements imprévisibles du sentir. Le respect de la diversité et la tolérance ne signifie plus, que le laisser-aller à la mobilité des sentiments. L'individualisme devient l'expression consentante d'une dispersion dépourvue de sens plutôt que la volonté de la personnalité: comme la vie, il est changeant, spontané, mobile, indifférent aux valeurs fixes. Sa valeur est paradoxalement son indifférence même aux valeurs. Il ne part plus en lutte contre les transcendances aliénantes, il se borne à en constater l'inutilité: "*nous vivons à l'heure des feelings: il n'y a plus ni vérité ni mensonge, ni stéréotype ni invention, ni beauté ni laideur mais une palette infinie de plaisirs différents et égaux*"²

^{***} J'emprunte pour le compte de cette page une illustration du Cours donné par Mme Monique CASTILLO aux étudiants de master professionnel à Poitiers.

¹ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide, Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, 1983, Gallimard, p. 10.

² Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, Edition Gall., 1987, p.157

Mais qu'est-ce que le moi sans le Surmoi? Je m'éprouve à chaque instant comme le spectateur d'une série multiple d'impressions, de désirs, de projets souvent contradictoires; ce n'est pas cette série qui est « moi »; il n'y a pas vraiment de « moi » pour un être à la merci de l'attrait fugitif de l'instant qui passe. Selon la doctrine socratique, il est vain de se penser maître du monde si l'on n'est pas maître en soi; on n'est soi, que si l'on est maître de soi; le thumos platonicien est l'instrument de cette maîtrise; mais le thumos(le « coeur », la force par laquelle on se discipline, le vouloir en somme) n'est qu'un instrument au service d'une vérité de soi que l'on agrée et que l'on s'impose; le moi, ce sont les valeurs objectives à l'évidence desquelles je me sou mets et que je m'efforce d'incarner. « *Il n'est de moi que par le Surmoi* ». L'âme humaine, selon l'enseignement platonicien, est en petit ce qu'est en grand la République; l'intelligence, c'est le Bien, et le thumos, le vouloir, ce sont les guerriers, prompts à maîtriser toute tentative de laisser-aller au Désir.

Ce Surmoi, comment le faire acquérir? Et quel contenu lui donner?

1 - l'acquisition du Surmoi

Le moyen le plus simple, et qui fut sans doute le seul employé durant des millénaires, de faire acquérir un Surmoi est de l'imposer à l'enfant par la *contrainte* : on obéit par peur du châ timent, et les châ timents physiques sont les plus efficaces. La peur du gendarme est le commencement de la sagesse, et une bonne gifle, le meilleur argument; le Surmoi, c'est, en soi, le Père Fouettard intériorisé. Pour Rousseau, c'est par cette répression brutale que le Mal est apparu dans le monde. Pour échapper à la sanction sociale, on ruse, on flatte, on ment. La thèse capitale de *l'Emile*, c'est que l'acquisition du Surmoi doit être l'oeuvre de l'activité spontanée de l'enfant lui-même, guidé sans qu'il s'en doute par l'éducateur; celui-ci doit « gouverner sans préceptes et tout faire en ne faisant rien »³. Au lieu d'interdire d'autorité à l'enfant un acte dangereux, on le laissera l'accomplir si cela lui chante, en prenant bien entendu des précautions pour que les conséquences soient bénignes; mais il se rendra compte par lui-même du péril et l'interdit sera spontané. Dans les relations inter-humaines, on s'appuiera sur la pitié, qui est naturelle à chacun, pour que l'élève s'interdise de lui-même ce qui est douloureux pour autrui. L'homme ainsi éduqué est spontanément bon, et le surmoi est finalement intérieur au moi.

Rousseau a certainement raison d'affirmer que bien éduquer, c'est tout le contraire d'imposer un carcan. Quelle joie de vivre, pour des êtres accablés d'interdictions plus ou moins arbitraires? Quel intérêt de vivre, si c'est vivre contre soi-même? « *C'est une absolue*

³ Rousseau, Emile, Folio, Gall, 1969, p.199

perfection, et comme divine, de savoir jouir loyalement de son être », disait Montaigne.⁴ La vie n'a de valeur pour le vivant que si elle est ouverture radieuse au monde, libre et joyeuse expansion de soi. Rousseau avait raison de préconiser la suppression des maillots, ces prisons pour bébés; il se rencontrait avec les Grecs pour prôner la culture physique, l'épanouissement équilibré du corps, pour penser que la joie est finalement bien plus saine et plus créatrice que le tourment de la lutte continuelle contre soi-même.

Mais c'est être bien optimiste et confiant en la nature humaine qu'affirmer que l'expérience et la pitié, même si elles sont bien dirigées, suffisent à construire un surmoi; on peut se sentir obligé en droit de payer ses dettes même sans avoir pitié de son créancier; et si l'on avance que l'expérience montre souvent que, si l'on ne paie pas ses dettes, on ne peut plus emprunter, elle montre tout aussi bien, et assez souvent, qu'on peut le faire impunément, à condition d'être malin. L'homme est sans doute naturellement pitoyable, mais il est aussi naturellement cruel, et le spectacle d'une grande souffrance produit souvent un contradictoire mélange de commisération et de délectation; l'homme, et même le bon sauvage, est moins simple que ne le pensait Rousseau: la psychanalyse dévoile notre monstre intérieur. Kant a raison: il est impossible de construire une morale, abstraction faite de l'expérience du devoir; et cette expérience est bien plus précoce que ne le pensait Rousseau; comme l'affirme Kant, le jeune enfant a un jugement moral juste à condition de bien comprendre les éléments en jeu.

C'est à partir de l'expérience du devoir que l'éducateur entreprendra de doter l'élève d'un surmoi. Mais il ne négligera pour autant les indications de Rousseau; l'élève, à partir de son expérience du devoir, construira lui-même ses interdits et ses prescriptions par son expérience personnelle; *il s'agit de déterminer le Devoir en général en devoirs particuliers*. Ceci accompli, l'expérience du devoir se doublera souvent d'un plaisir; celui de se tenir soi-même bien en main, d'être maître en soi; mais ce plaisir n'est éprouvé qu'après l'intériorisation d'une défense extérieure, jugée conforme au Devoir.

Pour que le Surmoi, détermination singulière en un temps et un lieu donnés, de l'expérience universelle du Devoir, ne soit pas extérieur au moi, il doit recouvrir certains de ses intérêts spontanés; et, dans la ligne de Rousseau, des pédagogues d'avant-garde prônent la recherche constante de ces intérêts, afin de greffer sur eux l'enseignement. Cette méthode est excellente et doit être efficace, mais elle présente un risque: celui de confiner l'enseignement dans l'univers du jeu, de ne pas enseigner le sérieux. Kant a été sur ce point de la plus grande fermeté. En jouant, on peut apprendre à lire, à compter (Platon d'ailleurs le préconisait), à se servir d'un ordinateur; mais on n'apprend pas le sérieux; et même on le désapprend. Dans le

⁴ Montaigne, Essai, 1, III, chap. 13, Ed. Garnier, 1941, p.323

jeu, par convention essentielle, rien n'a d'importance; le jeu (le véritable jeu, pas le championnat professionnel!) est une suspension momentanée des luttes de la vie. La vie n'est pas un jeu car elle est sans cesse confrontée à l'absolu de la mort (être ou ne pas être), à l'absolu du Bien et du Mal. La dérision, la mise en scène, sont des moyens d'échapper à ce qu'a parfois de difficilement soutenable la gravité de la vie. Mais un enfant n'est pas un animal savant qu'on exhibe pour éblouir la compagnie; c'est une personne humaine au destin infini; un fœtus humain n'est pas une excroissance dont on peut se débarrasser sans remords si elle est trop importune, mais un destin humain en puissance. Parce que la vie est rapport à l'Absolu⁵, il est essentiel que l'éducation, chose éminemment sérieuse, enseigne le sérieux. Ceci amène à traiter du contenu du Surmoi.

2 - Le contenu du Surmoi

Le Surmoi étant l'application de l'impératif moral à des circonstances particulières de temps et de lieu, l'essentiel de son contenu est celui de la morale humaine, laquelle, comme l'affirmait le Vicaire Savoyard, est universelle dans ses grandes lignes; ce qui varie, c'est la notion d'« agent moral »; ou encore de « personne ». Un étranger, un ennemi (de nation ou de classe) est-il une personne à l'égard de laquelle j'ai des devoirs? L'esclave est-il une personne? L'embryon humain est-il une personne? Avant le christianisme et la déclaration des droits de l'homme, Térence disait: « *je suis homme, et rien de ce qui est humain ne m'est étranger* ».

Mais le surmoi habite un agent moral qui est aussi le citoyen d'un pays, et l'éducation morale doit être aussi éducation à la citoyenneté dans ce pays. Mais la notion de patrie est à l'heure actuelle en pleine crise; la facilité des déplacements, des communications, la collaboration étroite des savants de tous pays, la multiplication des institutions internationales, tout cela fait que bien des hommes hésitent entre la citoyenneté de leur pays natal et la citoyenneté de l'univers. L'appartenance à un pays natal enracine solidement, mais renvoie aussi à un passé qui semble bien révolu. Les hommes ont besoin d'enracinement, mais ils savent aussi que l'avenir est à l'universel. Des éducateurs responsables essaieront d'unir les

⁵ Le rapport de nos vies à l'Absolu est si évocateur que la vie de ceux qui font de la leur un don à autrui nous inspire aussi. Ces considérations de l'Abbé-Pierre et d'Albert Jacquard sont assez édifiantes: « Nous ne pourrions pas mettre en nous l'Absolu; le récipient est trop petit. Nous ne pouvons l'atteindre qu'en nous donnant. Mais en lui-même, si l'Eternel, si l'Etre est Amour, c'est, je pense, un domaine de révélation. S'IL est Amour, Il est, nécessairement, se disant. Mais l'artiste qui pourrait tout dire en une œuvre n'en ferait pas deux, donc le Verbe dans lequel se dit l'Eternel est unique, mais il ne peut pas être dans l'adoration mutuelle; car chacun voit en l'autre la plénitude de perfection: le Père la voyant dans le Verbe dans lequel il s'est « tout » donné, le Verbe voyant la perfection du Père, par qui il a été donné. Et ces deux adorations, comme dit le « credo », font, comme un vent, procéder l'Esprit, « et du Père, et du Fils ».... »In « Absolu. Le dialogue Abbé Pierre-Albert Jacquard », animé par Hélène Amblard, Editions de Seuil, 1994,207p. p.9

deux; sans négliger l'histoire du pays d'origine, mais en s'efforçant de l'ouvrir sur la totalité du monde, ils devront faire accéder leurs élèves aux grands classiques universels; un Français cultivé devrait connaître Shakespeare ou Goëthe ou Cervantes ou Cheick Anta Diop, Nelson Mandela ou Charles Atangana, autant que Racine, Baudelaire ou Victor Hugo. L'histoire d'un pays particulier devrait désormais être replacée dans l'histoire universelle; on évitera de s'attarder à des détails insignifiants de l'histoire nationale pour insister davantage sur les grandes civilisations qui, de l'Asie à la chrétienté en passant par l'Egypte et le miracle grec, ont amené l'humanité au point où elle en est. C'est un projet qui vaut bien le coup que les politiques y réfléchissent. Il donne sens aussi bien à la vie des adultes qu'à celle de nos jeunes, condamnés aujourd'hui plus qu'hier à s'ouvrir aux autres peuples. Nous partageons cet avis de Gauchet: « *Il est acquis que l'Ecole a tenu une place éminente dans l'acceptation de la République, au-delà et au-dessus de l'adhésion confessionnelle [...] Lieu d'apprentissage du civisme, l'Ecole est l'institution clé où se transmet le sens de la dette sacrée envers la patrie et où s'assure la primauté du collectif. Lieu naturel de la préparation des lendemains, l'Ecole se hausse aux dimensions d'un laboratoire de l'avenir lorsque l'enfance et la jeunesse achèvent d'acquérir leurs traits distinctifs dans le système des temps sociaux et que, par ailleurs, la foi dans les promesses du futur prend un nouvel essor...* ».⁶

Mais la réussite de ce pari suppose évidemment une direction autoritaire de l'éducation. Mais il n'y a pas seulement une *éducation active*, qui est le fait de professionnels et de spécialistes; il y a aussi une *éducation passive*, qui consiste en l'influence exercée sur l'enfant par les media. L'enfant d'aujourd'hui est peut-être « éduqué » par la télévision ou même par Internet plus que par l'école ou par sa famille. Faut-il critiquer ou même censurer les media? C'était déjà l'avis de Platon, et les media étaient alors bien moins puissants et sans doute moins « osés » que maintenant. Les adversaires de toute censure font valoir la vanité de l'entreprise: comment empêcher un enfant d'écouter la radio, de regarder la télévision ou Internet à moins d'être toujours le surveiller? Et interdire un film aux « moins de... » (L'âge auquel s'applique l'interdit diminue de plus en plus), n'est-ce pas plutôt inviter à le regarder clandestinement? Mais il est bon qu'il soit maintenu qu'il y a un Bien et un Mal, et que le Mal est condamnable; la censure est une façon d'énoncer cette affirmation. Affirmation qui se fait au nom d'un Absolu. Et la religion est relation immédiate à l'Absolu. Ce qui mène à la question: quel rapport entre l'éducation moderne et la religion?

⁶ Marcel Gauchet, La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité, Editions Gallimard, 1998, 175p.p, 70

3 - Place de la religion dans l'éducation

La place des religions dans les sociétés humaines, naguère essentielle, a en général fortement décru; l'esprit positif a chassé la religion de l'explication des phénomènes, et la volonté de maîtrise de la nature s'est opposé à l'esprit de résignation à la volonté divine; dans beaucoup d'Etats, la religion, qui avait autrefois le monopole de l'éducation, est devenue chose privée, l'éducation publique étant résolument laïque. La pluralité des religions, et le fait qu'il existe beaucoup d'hommes qui n'appartiennent à aucune religion, justifient en effet la laïcité de l'Etat.⁷ Mais s'émanciper de la religion implique-t-il nécessairement qu'on ignore le fait religieux? Ce serait négliger une partie essentielle de l'histoire humaine, et, surtout, être aveugle à une démarche humaine essentielle: le rapport à l'Absolu. Car l'explication des phénomènes par l'existence de Dieu ou des dieux, la résignation aux événements en tant que ceux-ci sont l'expression de la volonté divine, -ce sont là des conséquences secondes et finalement contingentes de l'attitude religieuse; l'essence de celle-ci, c'est le rapport à l'Absolu; et certes ce rapport est représenté le plus souvent de façon anthropomorphique qui peut même sembler sacrilège: des dieux qui jouent avec les hommes, un Dieu tyran arbitraire qui exige une adoration aveugle. Mais, sous l'image grossière, il y a cependant le mouvement, certes souvent maladroit, vers un Absolu transcendant; Platon, Aristote, ne combattaient pas la religion des Athéniens, mais ils voulaient la purifier; Rousseau confiait à une religion d'Etat les fonctions sociales qu'exerçait la religion, mais il confiait à son interprétation du christianisme la fonction fondamentale du rapport à l'Absolu; Kant soumettait la faculté de théologie à la faculté de philosophie, chargée d'épurer les dogmes religieux des interprétations anthropomorphiques; aucun de ces penseurs n'a songé à éliminer la religion, bien au contraire.

Une éducation qui se veut complète ne saurait ignorer la dimension religieuse de l'homme, mais elle ne saurait non plus ignorer la multiplicité des religions, ni la réalité de l'irréligion. L'histoire des religions, l'information sur les diverses interprétations de l'attitude religieuse, devraient faire partie de l'éducation, sans imposer bien entendu de croyance, mais en montrant la réalité de la dimension religieuse. Le travail à entreprendre dans ce cas précis doit consister à donner de nouveaux principes à l'éducation. Et parce qu'il n'y aura aucune imposition à entreprendre dans le processus éducatif évoqué, il est judicieux que la monstration de sa réalité reste à la remorque de la démonstration. Le maintien des deux approches résulte

⁷ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Editions Gallimard, 1998, 175p.p, 70

d'un sérieux travail de la pensée, travail qui depuis toujours, pour reprendre l'expression de Paul Hazard, « *a comme devoir de ne point s'arrêter* ». ⁸

Il est des moments dans la vie: ceux des grandes décisions où se joue ce que sera notre existence, où nous rassemblons notre passé et toutes nos connaissances pour les accomplir en une suite qui leur donne un sens et les transfigure. Tout indique que l'humanité est arrivée à un moment analogue dans son histoire. On avait pensé que le progrès scientifique et technique qui, en quelques siècles seulement, a transformé nos conditions de vie, était indéfini; on constate maintenant qu'il dépend étroitement des sources d'énergie, et que ces sources s'épuisent; on pensait pouvoir impunément agir sur l'environnement, et l'on ne peut que constater les dégâts déjà accomplis. Au moment où elle croit pouvoir surmonter enfin ses divisions, ses luttes intestines, l'humanité est affrontée au problème de sa survie. Les techniques les plus alambiquées, les connaissances scientifiques les plus complexes, l'ont amenée à ce point. C'est sans doute en vain que l'on s'adresserait à elles pour se sauver. Au contraire de l'agitation médiatique, c'est à la réflexion calme; lente et sérieuse, qu'il faut s'adresser. La longue réflexion sur la condition humaine esquissée en Chine et en Egypte, épanouie dans le miracle grec, continuée dans la scolastique et la philosophie moderne à partir de Descartes, est un secours précieux pour une humanité qui ne sait plus où elle va. A la fièvre des idéologies simplistes qui vont de l'enthousiasme aux épouvantes des cataclysmes, il convient d'opposer, comme le disait Husserl en 1936⁹, l'héroïsme de la Raison.

⁸ Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIII^e siècle*, Fayard, 1963, 469p.p.41

⁹ Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Conférences de Vienne et de Prague, 1935-1936

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRES DE PLATON

1. Platon, *La République*, GF, Flammarion, Paris, 2002
2. Platon, *Les Lois*, trad. par Luc Brisson et F.-F. Pradeau, Flammarion, Paris, 2006,426p.
3. Platon, *La politique*, présentation, Trad. Et notes par Luc Brisson et J.F. Pradeau, GF., Flammarion, Paris, 2003,316p.
4. Platon, *Lettres*, traduction inédite, introduction, notices et notes par Luc Brisson, GF Flammarion, Paris, 1987,314p.
5. Platon, *Gorgias*,

ŒUVRES D'ARISTOTE

1. Aristote, *Histoire des animaux*, Trad., présentation et notes par Jamin Bertier, Gallimard, 1994,587p.
2. Aristote, *Introduction à la politique*, Editions Les Belles-Lettres, 1960
3. Aristote, *Constitutions d'Athènes*, Editions Les belles-lettres, Paris, 1972
4. Aristote, *Métaphysiques*,
5. Aristote, *Politique*, Editions Les Belles-Lettres, Paris, 1971

ŒUVRES DE ROUSSEAU

1. Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, GF., Flammarion, Paris, 1966
2. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, suivi de Lettre à d'Alembert sur les spectacles, Edition établie et présentée par Jean Varlot, Gallimard, 1987,402p.
3. Rousseau, *Du Contrat social*, présentation d'Henri Guillemin, 10/18, Union Générale d'Edit. Paris, 1973
4. Rousseau, *Confessions*, In Œuvres complètes, la Pléiade, 1964
5. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, 10/18, Union Générale d'Edit., Paris, 1973
6. Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, Garnier Flammarion,
7. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, In œuvres complètes, La Pléiade,

ŒUVRES DE KANT

1. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, delagrave, 1977,210p.
2. Kant, *Critique de la Raison pure*, PUF, 1944
3. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad., Introduction et notes par Jean-Pierre Fussler, Flammarion, Paris, 2003, 473p.
4. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, in Œuvres Complètes, La Pléiade,
5. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Editions Gallimard, 1985,561p.
6. Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Trad. De Luc Ferry, Gallimard, 1985
7. Kant, *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, In œuvres complètes, La Pléiade,
8. Kant, *Qu'est-ce que les Lumières*, Editions Flammarion
9. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, présentation par François Proust, Trad. Par J.F. Poicier et Fr. Proust, Flammarion, Paris, 2006
10. Kant, *Métaphysique des mœurs*, in Œuvres Complètes, La Pléiade,
11. Kant, *Conflits des facultés*, in Œuvres Complètes, la Pléiade
12. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, trad., présentation, biographie et chronologie par Alain Renault, Flammarion, Paris, 1993, 349p.
13. Kant, *Propos de pédagogie*, In Œuvres Complètes, la Pléiade
14. Kant, *Réflexions sur l'éducation*, Vrin, 1966

AUTRES OUVRAGES

1. Abbé Pierre. Albert Jacquard, *Absolu, dialogue animé par Hélène Amblard*, Edit. du Seuil,1994,207p.
2. Allen Foster, *Le véritable Phileas Fogg. La vie tumultueuse de George Francis Train*, Trad. De l'anglais par Mélanie Blanc-Jouveaux, Edit. Payot, 2009,348p.
3. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, 1978
4. Brisson Luc et Francesco Fronterotta, (S/dir), *Lire Platon*, PUF, 2006, 270p.
5. Brisson Luc, et JF. Pradeau, *Dictionnaire. Platon*, Coll. Ellipses, Paris, 2007,165p.
6. opans Jean, *La longue marche de la modernité africaine. Savoirs, intellectuels, démocratie*, Edit. Karthala, Paris, 1990

7. *Correspondances. Vers une pédagogie de la libération*, Collectif, Edition Clé, Yaoundé-Cameroun, 1999,273p.
8. Descombes Vincent, *Le Platonisme*, PHF, Paris, 1971, 132p.
9. Eboussi Boulaga Fabien, *Lignes de résistance*, Editions Clé, Yaoundé-Cameroun, 295p.
10. *Famille, enfant et développement en Afrique*, Unesco, 1988
11. Finkielkraut Alain, *La défaite de la pensée*, Ed. Gall., 1987
12. Fitzhug Dodson, *Tout se joue avant six ans*, Ed. Robert Laffont, Paris, 1972
13. Gauchet Marcel, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Edit. Gall. 1998,175p.
14. Gianna Pallante(s/dir.), *Education et mondialité en Afrique*, Presses de l'Université catholique d'Afrique, Yaoundé-Cameroun, 2003
15. Hannah Arendt, *Condition de l'Homme moderne*, Trad. De l'anglais par Georges Fradier, Préface de Paul Ricoeur, Calmann-Lévy, 1983,406p
16. Hannah Arendt, *Considérations morales*, trad. De l'anglais par Marc Ducassou, Edit. Payot, Paris, 1996,179p.
17. Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?* Editions Gallimard, 1995,461p.
18. Hazard Paul, *La pensée européenne au XVIIIè*. Fayard, 1963,469p.
19. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Trad. Hypolythe, I, Aubier, 1941
20. Hobbes, *Léviathan*, Editions Sirey, Paris, 1971
21. Jacqueline de Romily, *Alcibiade ou les dangers de l'ambition*, Editions Tallander, Paris, 2008,282p.
22. Legras Bernard, *Education et culture dans le monde Grec. VIIIè s. av. J.-C-VIè*s. Ap. J.-C., A.Colin, 2004
23. Lipovetsky Gilles, *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gall., 1963,
24. *L'UNESCO en Afrique (2000-2001)*. Département Afrique, Septembre 2001,90p.
25. Castillo Monique, *La citoyenneté en question*, Ellipses, Coll. Dirigée par Jean-pierre Zarader, 2002,60p.
26. Montaigne, *Essais*, Edit. Garnier, 1941
27. Marrou Henri, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Edition du Seuil, 1948
28. Mossé Claude, *Politique et société en Grèce ancienne. Le « modèle athénien »*, Flammarion, 1995,244p.

29. Mvesso André, *L'école malgré tout. Les conditions d'une contribution de l'école à l'essor africain*, Presses Universitaires de Yaoundé-Cameroun, 1998, 96p.
30. Mvogo Dominique, *L'éducation aujourd'hui ; quels enjeux ?* Presses de l'université catholique d'Afrique Centrale, Yaoundé Cameroun, 2002, 149p.
31. Pol-Droit Roger, *L'humanité à construire. Regard sur l'Histoire intellectuelle de l'Unesco. 1945-2005*, 223p.
32. Reboul Olivier, *La philosophie de l'éducation*, PUF, Paris, 1989
33. Rifkin Jérémy, *Une nouvelle conscience pour un monde en crise. Civilisation de l'empathie*, Trad. De l'anglais par Françoise et Paul Chemla, Edit. Les liens qui libèrent, 650p.
34. Renaut Alain, *Quelle éthique pour nos démocraties ?* Essais, Buchet/Chastel, 2011, Paris, 256p
35. Unesco. *50 années pour l'éducation*, Unesco, 1997, 285p.
36. Van Zanten Agnès, *Les politiques d'éducation*, PUF, Paris, 2004, 126p.

ARTICLES

1. Azeyeh Albert, « *de l'école de la dépendance à l'école de l'autopromotion* », In Annales de la facultés des Arts, lettres et Sciences humaines de l'Université de Ngaoundéré, Cameroun, Vol III, 1993
2. Hansen-Love et Clément, « Education », In Pratique de la philosophie, Hatier, 1994
3. Essindi Evina Joseph, « *La relation éducative au sein de la famille aujourd'hui en Afrique* », In Gianna Pallante (S/Dir.), Pour une éducation de la mondialité en Afrique, (S/Dir), Gianna Pallante, Presses de L'Université Catholique d'Afrique centrale, Yaoundé-Cameroun, 2003
4. NDINGA Gabriel, « *Education-Modernité et tradition* », In Gianna Pallante, (S/dir.), Pour une éducation à la mondialité en Afrique, Presses de L'Université Catholique d'Afrique Centrale, Yaoundé-Cameroun, 2003

INDEX DES NOTIONS

A

Action, 3, 4, 8, 42, 49, 180,
Acquisition, 5, 6, 7, 34, 47, 230
ABsolu, 48, 232, 233
Amélioration, 34, 35, 38
Apprentissage, 34, 35, 41, 77, 102, 111, 203, 221
Aptitude, 2, 4, 17, 41
Aristocratie, 30, 56, 64, 69, 125,
Association, 86, 117
Autonomie, 5, 7, 8, 9, 135, 144
Autorité, 3, 5, 6, 8, 20, 22, 28, 34, 36, 40, 51, 53, 65, 58, 83, 86, 233

B

Bien(commun), 17, 18, 19, 20, 21, 26, 30, 31, 40, 41, 43, 56
Bonheur, 4, 7, 21, 23, 24, 28, 33, 43, 44, 45, 159

C

Cité, 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 15, 16, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 39, 40, 43, 51, 54, 55, 56, 61, 64, 65, 68, 72, 73, 74, 147
Citoyenneté(éducation), 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 15, 16, 22, 26, 27, 28, 31, 33, 35, 36, 37, 39, 40, 49, 47, 55, 56, 57, 60, 64, 72, 73, 157, 194, 205, 216
Citoyen, 3, 4, 5, 7, 8, 12, 14, 24, 25, 26, 29, 30, 31, 35, 39, 55, 60, 61, 63, 64, 65, 73, 74, 82, 122, 127, 208, 216, 232
Civilisation, 5, 8, 179, 212
Collectif, 2, 4, 43
Communauté, 2, 3, 4, 7, 15, 16, 24, 26, 27, 28, 30, 39, 41, 42, 51, 54, 55, 65, 83, 84, 220
Contemplation, 43, 50, 76, 82
Connaissance, 7, 10, 17, 21, 43, 146, 178, 181, 209, 235
Conscience, 4
Constitution, 24, 30, 32, 34, 36, 50, 55, 57, 58, 64, 67, 70, 72, 122
Cosmopolitique, 154, 172, 182, 195, 207
Contrainte, 22, 23, 41, 53, 57, 81, 203, 230
Corruption, 5, 6, 8, 9, 11, 17, 19, 21, 22, 34, 57, 68, 84, 148
Crise, 6, 7, 8, 9
Critère, 7, 9, 20, 23, 50
Critique, 16, 37, 37, 40, 54, 55, 56, 212
Culture, 6, 7, 8, 9, 18, 20, 32, 32, 36, 58, 84, 86, 91, 92, 201
Cybercitoyenneté, 210

D

Devoir, 3, 6, 7, 8, 9, 11, 20, 37, 139, 192, 204, 206, 231

Démocratie, 6,8,9,12,22,40,56,57,59,63,67,70,125,216

Développement, 5,7, 24, 219,221

Dieu,6,7,26,27,29,38,46,68,85,147,174,175,206

Discipline, 16, 33, 184, 195,196

Domination, 22, 24,42,209

Droit, 8,7,10,11,12, 13, 14, 29,34, 37, 109, 115

Dressage, 46,85,89,98,189,192,203

E

Ecole, 10,12, 42,1896,202,218,220,221

Education,2,3,4,5,6,7,8,9,10,11,12,14,16,18,19,20,21,22,23,24,25,26,27,30,33,34,36,38,439,41,42,43,47,75,78,79,80,81,88,99,106,107,135,193,197,201,205,217,234

Egalité, 32, 56, 65,157, 206

Elite, 8, 11,54

Enfance,3,4,5,7,8,29,33,35,37,40,53,54,60,77,100,103,112,205,219,233

Enseigner, 4,81,206,207,231

Etat,5,7,16,18,21,22,24,25,27,28,29,30,31,32,34,35,36,40,44,51,56,57,61,64,73,83,98,115,116,170

Ethique, 4,7, 31, 47, 75,80,186

Excellence, 33, 37, 38, 45, 49, 65,72,75

F

Famille,5,7,8,12,14,15,16,18,29,31,41,51,52,54,77,81,96,218,219

Femme,14,15,16,17,18,21,29,30,31,32,33,35,50,53,54,55,57,60,77,141

Finalité, 43,51, 50,51,107,197

Foi, 24, 25,157

Formation,2,3,4,5,6,7,8,10,11,15,17,20,24,27,30,33,41,50,57,78,81,82,85,195,219,222

G

Génération, 2,

Gouvernance, 58

Gouvernement,4,6,7,11,12,13,14,16,21,22,27,29,30,123,125

Guerre, 24,59,60,97

H

Histoire, 3,6, 8, 9, 22,24, 25, 97,159,192,202,233,235

Homme,3,4,5,6,7,8,9,10,11,12,14,16,17,18,20,22,24,26,27,31,32,33,35,36,38,39,40,41,42,43,44,46,49,51,56,57,65,77,79,82,84,91,149,150,178,189,188,230,231

Humain, 3,7

Humanité, 24, 25, 36, 39, 65,95,98

Humanisme, 6, 8, 28, 64,232

I

Idéal, 3,4,6,9,21,22,23,24,27,28,29,30,35,39,40,41,49,64,86

Idéologie, 5,89,235

Individu,2,4,5,7,8,9,12,14,15,16,17,20,22,23,24,25,30,32,40,51,

Inégalité, 22, 31, 32, 35, 47,90

Injustice,3,6,8,9,10,11,12,14,19,21,22,24,31,40,87

Institution, 6,8, 24, 26, 40, 122, 130,164, 178

Instruction, 8,11, 32,34

J

Justice,3,6,8,9,10,12,13,14,15,16,17,19,20,21,23,24,25,26,27,32,33,40,44,46,58,67

Jeunesses, 6,8,28,184

L

Liberté,2,4,5,6,7,8,9,10,11,21,20,22,27,50,53,62,65,66,76,89,91,92,95,100,103,107,109,115,127,139,148,189

Lois,3,6,12,13,15,17,25,26,27,28,29,30,31,32,33,34,35,36,37,39,40,47,81,121

M

Média, 225

Modernité, 5,7, 8, 9, 212

Morale,4,7,8,11,12,14,21,23,25,46,93,141,144,145,148,155,169,197

N

Nature, 4,6,8,20,31,37,51,53

Nation, 5

O

Obéissance, 3,22, 39, 40, 45, 50, 51, 65,115

Orientation, 3,6, 40

P

Paix, 6 ,8, 24,25,26, 27, 38, 45,197

Patrie, 14,16, 135, 143, 210,225

Pédagogie, 3,4,5,6, 7, 8, 27, 38,221,228

Penser,8,9,12,16,18,21,23,51,

Perfection, 3, 64,65, 75,85,93,96,122,146,151,143

Perfectibilité, 93,117,160

Personne, 115

Philosophe(rôle),2,3,5,8,9,11,16,17,18,19,20,21,25,26,32,33,39,40,41,42

Philosophie(importance),2,3,4,6,7,8,9,11,17,21,41,54,70,81,82,87,215

Pitié, 36,97

Politique,4,6,7,8,9,11,12,18,19,22,23,24,25,26,36,37,38,39,40,41,42,44,50,67,71,76,127,132,135,164,169,208
,215

Pouvoir, 11,12, 17, 20,22, 23, 26, 39, 66,67,70,71,84,98,124,215

Progrès, 24,181

Prudence, 48,49,65,197,205

Psychologie, 5

R

Raison, 3, 6, 7, 9, 10, 14, 16, 17, 22, 23, 24, 54, 68, 76, 94, 146, 161, 174, 194, 235

Réalisation, 2, 3

Réflexion, 7, 25, 27, 30, 44, 92, 93, 225, 227, 235

Réforme, 3, 6, 8, 11, 14, 22, 25, 60, 82, 85, 195

Religion, 5, 26, 27, 29, 36, 62, 122, 132, 169, 211, 213, 223, 233, 234

Responsabilité, 7, 10, 35, 151, 174, 205

Réussite, 21, 23

République, 6, 7, 8, 9, 12, 14, 16, 24, 25, 30, 31, 32, 35, 41, 44, 54, 63, 157

S

Savoir, 3, 6, 8, 39, 46

Sagesse, 22, 24, 27, 45,

Science, 5, 7, 18, 20, 49

Sens, 21

Société, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 27, 39, 53

Solidarité, 18, 25, 27, 55

Souveraineté, 119, 120, 124

Surmoi, 229, 230, 231, 232

T

Tradition, 6, 7, 8, 9, 27, 29, 210

Transmission, 6, 8

Travail, 22, 78, 185, 198, 199, 203, 224

Tyrannie, 4, 7, 20, 21, 22, 23, 31, 38, 66, 69, 72

U

Universel, 7, 9, 143, 144, 145, 172, 182, 229, 232

Utopie, 9, 53

V

Valeurs, 3, 6, 7, 8, 9, 27, 51

Vérité, 4, 6, 12, 16, 17, 18, 19, 23, 24, 27, 32, 39, 214

Vertu, 3, 6, 8, 16, 17, 20, 22, 24, 25, 27, 28, 30, 33, 34, 35, 36, 39, 40, 44, 45, 48, 50, 53, 56, 58, 64, 65, 66, 69, 72, 73, 75, 76, 82, 88, 100, 147, 187, 205, 214

Volonté, 114, 141

Volonté(générale), 4, 6, 28, 114, 116, 118, 126, 129, 130

SOMMAIRE

Remerciements

INTRODUCTION GENERALE 1

A - Considérations théoriques 2

1-Conception et but de l'éducation en général. 2

2-Philosophie et éducation..... 3

3-Education et citoyenneté 4

B - De la théorie à la pratique..... 4

PREMIERE PARTIE :

POLITIQUE ET EDUCATION CHEZ PLATON 8

A - POLITIQUE ET EDUCATION DANS « LA REPUBLIQUE »..... 9

Introduction. 9

1-Recherche d'une définition de la justice 10

1.a - La construction de la citoyenneté n'est pas pensée à partir du fait,
mais des exigences du droit. 10

1.b - Les bases naturelles de la société platonicienne. 12

2-Comment réaliser effectivement la société juste ? 14

2.a-Les trois paradoxes platoniciens..... 15

2.b-La formation des philosophes-gouvernants..... 16

2.c-Les sociétés injustes. 19

2.d-Critère de la réussite : c'est dans les contraintes de la société juste
que l'individu trouve son épanouissement et son bonheur. 21

Conclusion partielle 22

B - POLITIQUE ET EDUCATION CHEZ PLATON

APRES « LA REPUBLIQUE » 23

Introduction 23

1-Considérations liées au but que doit atteindre la cité, puis son histoire..... 24

1.a-Comme dans *La République*, la société humaine n'a pas pour fin
la simple cohabitation des citoyens, et sa propre continuité, mais
la moralité de ses membres..... 24

1.b-Dans *Les Lois*, la référence à la religion nationale est capitale,
si bien qu'on peut parler d'une véritable théocratie. 26

1.c- L'Etat des <i>Lois</i> est un Etat conservateur, qui valorise le respect du passé et la vieillesse (gérontocratie).	27
1.d-Un communisme tempéré.....	28
1.e-L'Etat des <i>Lois</i> est totalitaire.	31
2-L'Education.....	33
2.a- En quoi consiste l'éducation ?	33
2.b-L'éducation : une œuvre nécessairement collective.....	33
3-La vie économique et ses caractéristiques.....	34
3.a- Hostilité à l'argent corrompateur	34
3.b- La limitation des fortunes.....	35
3.c-Appréciation de l'Etat des « <i>Lois</i> ».	35
C-LA CRITIQUE DE LA LOI DANS LE « POLITIQUE »	36
Introduction	36
1-Critique du caractère général (ou universel) de la loi.	37
Conclusion partielle.....	38
D-POLITIQUE ET EDUCATION CHEZ ARISTOTE.	40
Introduction	40
1-Platon et Aristote à propos de la politique et de l'éducation.....	42
1.a-Le but de la politique et de l'éducation selon Aristote.	43
1.a.1- quelle est la fin de l'activité humaine ?	43
1.a.2-qu'est-ce que le bonheur	44
1.a.3-la vertu.	46
1.a.4-l'homme idéal selon Aristote.....	50
1.b-Préliminaires à la recherche de l'Etat idéal	
selon Aristote.....	51
1.b.1-Le naturel dans la politique	51
1.b.2-Première société : la famille.	51
1.b.3-La part de l'institué.....	54
a) Il commence par l'utopie platonicienne	54
b) Critique générale de l'égalitarisme	57
c) L'examen des constitutions existantes.	57
* la constitution de Sparte	57
* la constitution de la Crète	58
* la constitution carthaginoise	59
* la constitution d'Athènes	59

1.b.4- A la recherche de l'Etat idéal.	64
a) Première problématique : définitions de la cité et du citoyen	64
b) Deuxième problématique : qu'est-ce qui fait la perfection d'une cité ?	65
c) Troisième problématique : les différentes constitutions.....	66
d) Quatrième problématique : la justice dans les différentes constitutions ; l'amitié, correctif des divergences.	66
1.b.5-Les bons gouvernements et leurs perversions	68
a) la royauté	68
b) l'aristocratie	69
c) la polittie	70
2-L'éducation chez Aristote	75
2.a - Préliminaires.....	75
2.b -L'éducation du citoyen.....	76
2.c -Les niveaux d'éducation.....	77
2.c.1- Conception et première éducation.	77
2.c.2 - La gymnastique.....	78
2.c.3 - La musique.....	79
2.c.4 - L'enseignement supérieur.....	81
Conclusion partielle.	81

DEUXIEME PARTIE :

POLITIQUE ET EDUCATION DANS LE MONDE MODERNE 83

Introduction.	84
--------------------	----

A - SITUATION PARTICULIERE DE ROUSSEAU 89

Première partie :

Les sciences et les arts contre la nature 89

Introduction	89
--------------------	----

Deuxième partie :

Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes 91

Introduction	91
--------------------	----

1 - L'homme à l'état naturel	92
* Caractéristiques physiques.....	92
* Caractères intellectuels :	
la liberté (ou plutôt l'indétermination).....	92
* Caractères moraux	93
* Le mode de vie	95
2 - De la liberté à la servitude.....	95
2.1 - La sortie de l'animalité	95
2.2 - Le bon sauvage	96
2.3 - La sortie de la sauvagerie :	
mécanisme de passage aux sociétés organiques	96
2.4 - La guerre de tous contre tous.....	97
2.5 - L'avènement de l'Etat et de la politique	98
26 - La situation actuelle.....	98
<u>Troisième partie :</u>	
La Nouvelle Héloïse	99
Introduction	99
1 - L'éducation des enfants.....	100
1.1 - Principes de l'éducation des enfants selon Julie.....	100
a - Au plan physique.....	101
b - Au plan moral	101
c - Au plan intellectuel	102
1.2 - Application des principes éducatifs.....	103
a - Au plan intellectuel	104
b - Au plan moral	104
2 - L'auto-éducation et ses enjeux	105
<u>Quatrième partie :</u>	
Emile ou de l'éducation	106
Introduction	106
1 - Les principes éducatifs	107
a - Eduquer : c'est laisser mûrir l'enfance.....	107
b - La liberté comme finalité de l'éducation	108
2 - Application des principes éducatifs.....	109
a - Au plan physique.....	110
b - Au plan intellectuel et moral.....	111

Cinquième partie :

Du Contrat social 114

Introduction	114
1 - L'Etat doit être fondé en droit	115
a - Sans droit, pas d'Etat.....	115
b - La convention qui fonde l'Etat doit être un contrat entre personnes libres	116
2 - La volonté générale, fondement légitime de l'Etat	117
3 - La souveraineté à l'œuvre : l'établissement des lois	119
a - Caractères de la souveraineté	120
* La souveraineté est indivisible	120
* La souveraineté est infaillible.....	120
b - L'établissement des lois.....	121
4 - Le Gouvernement	123
a - Considérations a priori sur la forme de gouvernement	123
b - Les divers modes de gouvernement de fait.....	125
* La démocratie	125
* L'aristocratie.....	126
* La monarchie	126
5 - Portée concrète de ces analyses	127
6 - Nature de l'acte par lequel la volonté générale se donne un gouvernement	129
7 - Le fonctionnement des institutions	130
a - Le problème : volonté générale et volontés particulières.....	130
b - Les modalités de la consultation	131
c - Politique et religion	132

A - POLITIQUE ET EDUCATION CHEZ KANT 135

Introduction	135
1 – SITUER L'HOMME :	
L'HOMME DANS L'UNIVERS	136
1.1 - Position privilégiée de l'homme dans l'univers.....	136
a - L'examen des deux premières antinomies confirme les résultats de l'analytique transcendantale.....	136

b - L'examen des deux dernières antinomies (antinomies dynamiques) confirme cet autre résultat de l'analytique transcendantale : la distinction entre phénomènes (donnés dans l'espace et le temps) et les choses en soi (qui ne pourraient être saisies que par une intuition intellectuelle, impossible à l'homme).	139
1.2 - L'agent moral, sens du monde	141
1.3 - La patrie des hommes	143
B - LA VIE MORALE DE L'INDIVIDU ET	
LA VIE MORALE DE L'ESPECE	148
1 - La vie morale individuelle.....	148
1.1 - De l'innocence à la corruption.....	148
a - Au départ de la vie morale ; le choix de soi-même : L'homme est-il bon par nature ? Est-il méchant ?.....	148
b - Ce choix est-il en faveur du bien ou du mal ? L'homme est-il bon, est-il méchant ?	149
c - L'homme étant ainsi mauvais sans être diabolique, Comment le devient-il ?	151
d - La conversion au bien et la lutte pour la perfection	152
2 - LA VIE MORALE DANS L'ESPECE HUMAINE	155
2.1 - Considérations méthodologiques	155
2.2 - Principe régulateur à la foi	158
3 - La vision kantienne de l'histoire	160
C - L'HOMME FACE A SA CONDITION :	
LES INSTITUTIONS ET COMMENT Y VIVRE ?.....	165
1 - LA POLITIQUE.....	165
a - Nécessité d'une constitution politique.....	165
b – Politique, morale, religion	169
b.1 - Observation préliminaire : toute action politique doit être conforme à la morale.....	169
b.2 - Première étape de la réforme : L'Etat républicain généralisé	171
b.3 - La deuxième étape est l'établissement de rapports juridiques entre les Etats pour aboutir à une fédération d'Etats libres.....	171

D- L'HOMME CONCRET DANS LES INSTITUTIONS :

L'ANTHROPOLOGIE KANTIENNE	178
1 - LA PASSIVITE DANS L'HOMME.....	178
a - Passivité du sensible	178
b - Passivité dans l'imagination	180
c - Passivité dans l'action	181
2 - CONTRE LA PASSIVITE : La connaissance	181
a - L'entendement : pilote de la conduite.....	181
b - La conduite ordinaire de la vie	185
c - La recherche de la vertu.....	187
3 - L'HOMME ET LES HOMMES	189
a - Les différences entre les individus	189
b - Quelques obstacles à l'éducation du genre humain	193

E - FORMER DES HOMMES : LA PEDAGODIE KANTIENNE

Introduction	196
1 - LES PRINCIPES DE L'EDUCATION KANTIENNE	196
a -L'éducation physique	199
a.1 - L'éducation du premier âge	200
a.2 - La culture positive du corps	201
b -L'éducation de l'esprit.....	202
b.1 - Les punitions.....	204
b.2 - Le mensonge	205
c - L'éducation pratique	205
c.1 - La prudence.....	205
c.2 - La vertu	206
d - L'enseignement religieux	206

TROISIEME PARTIE :

NOUVEAUTE DU MONDE ACTUEL

Introduction	210
1 - La prodigieuse croissance des connaissances scientifiques	210
2 - D'où l'étonnante croissance technique	210
3 - Un monde totalement différent	210
a - Unification de la planète	210
b - Rupture avec le passé	211
c - Le désarroi de l'homme moderne	213

4 - Remèdes	215
a - Propos sur le déclin des religions	215
b - Propos sur la politique	216
5 - Les conditions actuelles pour élaborer une doctrine de l'éducation	218
a - L'éducation doit s'adresser à tous et être totale	218
b - La famille comme milieu éducatif de l'enfant	220
c - L'Ecole	220
d - La religion	225
e - Le monde du travail	225
f - Les média	226
g - La patrie des hommes de ce début de siècle et pour laquelle il faut éduquer les enfants est bien plus l'univers que la portion de terre où ils sont nés	227

CONCLUSION :

Quelques propositions de politique pédagogique	229
1 - L'acquisition du sur-moi	231
2 - Le contenu du sur-moi	233
3 - Place de la religion dans l'éducation	235

BIBLIOGRAPHIE	237
----------------------------	------------

INDEX.....	241
-------------------	------------

SOMMAIRE	245
-----------------------	------------