

Corpus DS2

Sur le thème de « Juger »



Page précédente: Jean-Baptiste Marie Pierre, *Le jugement de Pâris* (1761)



Bible

« Salomon devint le gendre de Pharaon, le roi d'Égypte ; il épousa la fille de Pharaon et la fit venir dans la Cité de David, en attendant d'avoir achevé la construction de sa propre maison, de la maison du Seigneur et du mur d'enceinte de Jérusalem.

Seulement, le peuple sacrifiait toujours dans les lieux sacrés, car à cette époque on n'avait pas encore construit une maison pour le nom du Seigneur. Salomon aimait le Seigneur : il marchait selon les ordres de David, son père. Seulement, il offrait des sacrifices dans les lieux sacrés, et y brûlait de l'encens.

Le roi Salomon se rendit à Gabaon, qui était alors le lieu sacré le plus important, pour y offrir un sacrifice ; il immola sur l'autel un millier de bêtes en holocauste. À Gabaon, pendant la nuit, le Seigneur lui apparut en songe. Dieu lui dit : « Demande ce que je dois te donner. »

Salomon répondit : « Tu as traité ton serviteur David, mon père, avec une grande fidélité, lui qui a marché en ta présence dans la loyauté, la justice et la droiture de cœur envers toi. Tu lui as gardé cette grande fidélité, tu lui as donné un fils qui est assis maintenant sur son trône.

« Ainsi donc, Seigneur mon Dieu, c'est toi qui m'as fait roi, moi, ton serviteur, à la place de David, mon père ; or, je suis un tout jeune homme, ne sachant comment se comporter, et me voilà au milieu du peuple que tu as élu ; c'est un peuple nombreux, si nombreux qu'on ne peut ni l'évaluer ni le compter. Donne à ton serviteur un cœur attentif pour qu'il sache gouverner ton peuple et discerner le bien et le mal ; sans cela, comment gouverner ton peuple, qui est si important ? »

Cette demande de Salomon plut au Seigneur, qui lui dit : « Puisque c'est cela que tu as demandé, et non pas de longs jours, ni la richesse, ni la mort de tes ennemis, mais puisque tu as demandé le discernement, l'art d'être attentif et de gouverner, je fais ce que tu as demandé : je te donne un cœur intelligent et sage, tel que personne n'en a eu avant toi et que personne n'en aura après toi. De plus, je te donne même ce que tu n'as pas demandé, la richesse et la gloire, si bien que pendant toute ta vie tu n'auras pas d'égal parmi les rois. Et si tu suis mes chemins, en gardant mes décrets et mes commandements comme l'a fait David, ton père, je t'accorderai de longs jours. »

Salomon s'éveilla : il avait fait un songe ! Il rentra à Jérusalem et se présenta devant l'arche de l'Alliance du Seigneur. Il offrit des holocaustes et des sacrifices de paix, et donna un festin à tous ses serviteurs.

Un jour, deux prostituées vinrent se présenter devant le roi. L'une des femmes dit : « De grâce, mon seigneur ! Moi et cette femme, nous habitons la même maison. Et j'ai accouché, alors qu'elle était à la maison. Or, trois jours après ma délivrance, cette femme accoucha à son tour. Nous étions ensemble : personne d'autre dans la maison ; il n'y avait que nous deux dans la maison ! Une nuit, le fils de cette femme mourut : elle s'était couchée sur lui. Elle se leva au milieu de la nuit, prit mon fils qui reposait à mon côté – ta servante dormait – et le coucha contre elle. Et son fils mort, elle le coucha contre moi. Au matin, je me levai pour allaiter mon fils : il était mort ! Je l'examinai attentivement au petit jour : ce n'était pas mon fils, celui que j'avais mis au monde. » L'autre femme protesta : « Non ! Mon fils est celui qui est vivant, ton fils celui qui est mort. » Mais la première insistait : « Pas du tout ! Ton fils est celui qui est mort, et mon fils celui qui est vivant ! » Elles se disputaient ainsi en présence du roi. Le roi dit alors : « Celle-ci affirme : Mon fils, c'est le vivant, et ton fils est le mort. Celle-là affirme : Non ! Ton fils, c'est le mort, et mon fils est le vivant ! » Et le roi ajouta : « Donnez-moi une épée ! » On apporta une épée devant le roi. Et le roi poursuivit : « Coupez en deux l'enfant vivant, donnez-en la moitié à l'une et la moitié à l'autre. » Mais la femme dont le fils était vivant s'adressa au roi – car ses entrailles s'étaient émues à cause de son fils ! – : « De grâce, mon seigneur ! Donnez-lui l'enfant vivant, ne le tuez pas ! » L'autre protestait : « Il ne sera ni à toi ni à moi : coupez-le ! » Prenant la parole, le roi déclara : « Donnez à celle-ci l'enfant vivant, ne le tuez pas : c'est elle, sa mère ! »

Tout Israël apprit le jugement qu'avait rendu le roi. Et l'on regarda le roi avec crainte et respect, car on avait vu que, pour rendre la justice, la sagesse de Dieu était en lui. »

La Bible, traduction officielle liturgique, Premier Livre des Rois, chapitre 3.



Hobbes

« Quatrièmement, de ce que chaque sujet est, par cette institution, auteur de toutes les actions et tous les jugements du souverain institué, il s'ensuit que quoi qu'il fasse, ce ne peut être un tort (*injury*) fait à l'un de ses sujets et il ne doit être accusé d'injustice (*injustice*) par aucun d'eux. Car celui qui fait quelque chose par autorité d'un autre ne fait en cela aucun tort à celui par l'autorité duquel il agit. Par cette institution d'une République, chaque homme particulier est auteur de tout ce que le souverain fait et, par conséquent celui qui se plaint de ce qui lui est fait par son souverain se plaint de ce dont il est lui-même l'auteur, et il ne doit accuser personne, sinon lui-même. Non ! pas lui-même non plus, parce que se faire tort à soi-même est impossible. Il est vrai que ceux qui ont le pouvoir souverain peuvent commettre une iniquité, mais pas une injustice ou un tort, au sens propre.

Cinquièmement, en conséquence de ce qui vient d'être dit, aucun homme ayant le pouvoir souverain ne peut être justement mis à mort, ou puni de quelque autre manière, par ses sujets. Car, vu que chaque sujet est auteur des actions de son souverain, il punit un autre pour les actions qui ont été commises par lui-même.

Et parce que la fin de cette institution est la paix et la protection de tous, et que quiconque a droit à la fin a droit aux moyens, il appartient de droit à tout homme ou assemblée qui a la souveraineté d'être à la fois juge des moyens de la paix et de la protection, et aussi de ce qui les empêche et les trouble, et de faire tout ce qu'il jugera nécessaire de faire, autant par avance, pour préserver la paix et la sécurité, en prévenant la discorde à l'intérieur, et l'hostilité à l'extérieur, que, quand la paix et la sécurité sont perdues, pour les recouvrer. Et donc, sixièmement, il appartient à la souveraineté de juger des opinions et des doctrines qui détournent de la paix ou qui [au contraire] la favorisent, et, par conséquent, de juger aussi en quels hommes (et en quelles occasions, dans quelles limites) on doit placer sa confiance pour parler aux gens des multitudes et pour examiner les doctrines de tous les livres avant qu'ils ne soient publiés. Car les actions des hommes procèdent de leurs opinions, et c'est dans le bon gouvernement des opinions que consiste le bon gouvernement des actions des hommes en vue de leur paix et de leur concorde. Et quoiqu'en matière de doctrines, on ne doit considérer rien d'autre que la vérité, cependant il n'est pas contraire à la vérité de l'ajuster (*to regulate*) à la paix ; car les doctrines qui sont contraires à la paix ne peuvent pas plus être vraies que la paix et la concorde ne sont contraires à la loi de nature. Il est vrai que dans une République, où, par la négligence ou l'incompétence des gouvernants et des professeurs, les fausses doctrines sont, avec le temps, généralement acceptées, les vérités contraires peuvent être généralement choquantes. Cependant, tout ce que peut faire l'irruption la plus soudaine et brutale d'une nouvelle vérité, c'est seulement de réveiller parfois la guerre, mais jamais de rompre la paix. Car des hommes qui sont gouvernés avec tant de négligence qu'ils osent prendre les armes pour défendre ou introduire une opinion sont encore en guerre, et leur état n'est pas un état de paix, mais seulement un état d'armistice (*a cessation of arms*) dû à la crainte qu'ils ont les uns des autres; et ils vivent, pour ainsi dire, continuellement sur le pied de guerre. Il appartient donc à celui qui a le pouvoir souverain d'être juge, ou de nommer tous les juges des opinions et des doctrines, chose nécessaire à la paix, et de prévenir par là la discorde et la guerre civile. [...]

Huitièmement, appartient à la souveraineté le droit de judicature [le droit de juger] , c'est-à-dire le droit d'entendre et de trancher toutes les disputes qui peuvent surgir au sujet de la loi, soit civile soit naturelle, ou au sujet des faits. Car si l'on ne tranche pas les disputes, il n'existe aucune protection d'un sujet contre les torts faits par un autre sujet ; les lois concernant le *meum* et le *tuum* sont faites en vain, et chaque homme, en raison de son appétit naturel et nécessaire pour sa propre conservation, garde le droit de se protéger par sa force privée, ce qui est l'état de guerre, et est contraire à la fin pour laquelle toute République est instituée. »

Thomas Hobbes, *Léviathan* (1651).



Rousseau

« Quand les philosophes seraient en état de découvrir la vérité, qui d'entre eux prendrait intérêt à elle ? Chacun sait bien que son système n'est pas mieux fondé que les autres ; mais il le soutient parce qu'il est à lui. Il n'y en a pas un seul qui, venant à connaître le vrai et le faux, ne préférât le mensonge qu'il a trouvé à la vérité découverte par un autre. Où est le philosophe qui, pour sa gloire, ne tromperait pas volontiers le genre humain ? Où est celui qui, dans le secret de son cœur, se propose un autre objet que de se distinguer ? Pourvu qu'il s'élève au-dessus du vulgaire, pourvu qu'il efface l'éclat de ses concurrents, que demande-t-il de plus ? L'essentiel est de penser autrement que les autres. Chez les croyants il est athée, chez les athées il serait croyant.

Le premier fruit que je tirai de ces réflexions fut d'apprendre à borner mes recherches à ce qui m'intéressait immédiatement, à me reposer dans une profonde ignorance sur tout le reste, et à ne m'inquiéter, jusqu'au doute, que des choses qu'il m'importait de savoir.

Je compris encore que, loin de me délivrer de mes doutes inutiles, les philosophes ne feraient que multiplier ceux qui me tourmentaient et n'en résoudraient aucun. Je pris donc un autre guide et je me dis : Consultons la lumière intérieure, elle m'égarera moins qu'ils ne m'égarent, ou, du moins, mon erreur sera la mienne, et je me dépraverai moins en suivant mes propres illusions qu'en me livrant à leurs mensonges.

Alors, repassant dans mon esprit les diverses opinions qui m'avaient tour à tour entraîné depuis ma naissance, je vis que, bien qu'aucune d'elles ne fût assez évidente pour produire immédiatement la conviction, elles avaient divers degrés de vraisemblance, et que l'assentiment intérieur s'y prêtait ou s'y refusait à différentes mesures. Sur cette première observation, comparant entre elles toutes ces différentes idées dans le silence des préjugés, je trouvai que la première et la plus commune était aussi la plus simple et la plus raisonnable, et qu'il ne lui manquait, pour réunir tous les suffrages, que d'avoir été proposée la dernière. Imaginez tous vos philosophes anciens et modernes ayant d'abord épuisé leurs bizarres systèmes de force, de chances, de fatalité, de nécessité, d'atomes, de monde animé, de matière vivante, de matérialisme de toute espèce, et après eux tous, l'illustre Clarke éclairant le monde, annonçant enfin l'Etre des êtres et le dispensateur des choses : avec quelle universelle admiration, avec quel applaudissement unanime n'eût point été reçu ce nouveau système, si grand, si consolant, si sublime, si propre à élever l'âme, à donner une base à la vertu, et en même temps si frappant, si lumineux, si simple, et, ce me semble, offrant moins de choses incompréhensibles à l'esprit humain qu'il n'en trouve d'absurdes en tout autre système ! Je me disais : Les objections insolubles sont communes à tous, parce que l'esprit de l'homme est trop borné pour les résoudre ; elles ne prouvent donc contre aucun par préférence : mais quelle différence entre les preuves directes ! celui-là seul qui explique tout ne doit-il pas être préféré quand il n'a pas plus de difficulté que les autres ?

Portant donc en moi l'amour de la vérité pour toute philosophie, et pour toute méthode une règle facile et simple qui me dispense de la vaine subtilité des arguments, je reprends sur cette règle l'examen des connaissances qui m'intéressent, résolu d'admettre pour évidentes toutes celles auxquelles, dans la sincérité de mon cœur, je ne pourrai refuser mon consentement, pour vraies toutes celles qui me paraîtront avoir une liaison nécessaire avec ces premières, et de laisser toutes les autres dans l'incertitude, sans les rejeter ni les admettre, et sans me tourmenter à les éclaircir quand elles ne mènent à rien d'utile pour la pratique.

Mais qui suis-je ? quel droit ai-je de juger les choses ? et qu'est-ce qui détermine mes jugements ? S'ils sont entraînés, forcés par les impressions que je reçois, je me fatigue en vain à ces recherches, elles ne se feront point, ou se feront d'elles-mêmes sans que je me mêle de les diriger. Il faut donc tourner d'abord mes regards sur moi pour connaître l'instrument dont je veux me servir, et jusqu'à quel point je puis me fier à son usage. »

Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, Livre IV, « Profession de foi du vicaire savoyard » (1762).



Rousseau

« Je forme une entreprise qui n'eut jamais d'exemple, et dont l'exécution n'aura point d'imitateur. Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature, et cet homme, ce sera moi.

Moi seul. Je sens mon cœur, et je connais les hommes. Je ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus ; j'ose croire n'être fait comme aucun de ceux qui existent. Si je ne vaudrais pas mieux, au moins je suis autre. Si la nature a bien ou mal fait de briser le moule dans lequel elle m'a jeté, c'est ce dont on ne peut juger qu'après m'avoir lu.

Que la trompette du jugement dernier sonne quand elle voudra, je viendrai, ce livre à la main, me présenter devant le souverain juge. 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, rien ajouté de bon ; et s'il m'est arrivé d'employer quelque ornement indifférent, ce n'a jamais été que pour remplir un vide occasionné par mon défaut de mémoire. J'ai pu supposer vrai ce que je savais avoir pu l'être, jamais ce que je savais être faux. Je me suis montré tel que je fus : méprisable et vil quand je l'ai été ; bon, généreux, sublime, quand je l'ai été : j'ai dévoilé mon intérieur tel que tu l'as vu toi-même. Être éternel, rassemble autour de moi l'innombrable foule de mes semblables ; qu'ils écoutent mes confessions, qu'ils gémissent de mes indignités, qu'ils rougissent de mes misères. Que chacun d'eux découvre à son tour son cœur au pied de ton trône avec la même sincérité, et puis qu'un seul te dise, s'il l'ose, *Je fus meilleur que cet homme-là.* »

Jean-Jacques Rousseau, *Confessions*, Livre I (1782).



Rousseau

« En voulant exécuter cette entreprise¹ je me suis vu dans un bien singulier embarras ! Ce n'était pas de trouver des raisons en faveur de mon sentiment, c'était d'en imaginer de contraires, c'était d'établir sur quelque apparence d'équité des procédés où je n'en apercevais aucune. Voyant cependant tout Paris toute la France toute l'Europe se conduire à mon égard avec la plus grande confiance sur des maximes si nouvelles si peu concevables pour moi, je ne pouvais supposer que cet accord unanime n'eût aucun fondement raisonnable ou du moins apparent, et que toute une génération s'accordât à vouloir éteindre à plaisir toutes les lumières naturelles, violer toutes les lois de la justice toutes les règles du bon sens, sans objet sans profit sans prétexte, uniquement pour satisfaire une fantaisie dont je ne pouvais pas même apercevoir le but et l'occasion. [...]

Cependant pour ne pas combattre une chimère, pour ne pas outrager toute une génération, il fallait bien supposer des raisons dans le parti approuvé et suivi par tout le monde. Je n'ai rien épargné pour en chercher pour en imaginer de propres à séduire la multitude, et si je n'ai rien trouvé qui dût avoir produit cet effet, le Ciel m'est témoin que ce n'est faute ni de volonté ni d'efforts, et que j'ai rassemblé soigneusement toutes les idées que mon entendement m'a pu fournir pour cela. Tous mes soins n'aboutissant à rien qui pût me satisfaire, j'ai pris le seul parti qui me restait à prendre pour m'expliquer : c'était, ne pouvant raisonner sur des motifs particuliers qui m'étaient inconnus et incompréhensibles, de raisonner sur une hypothèse générale qui pût tous les rassembler : c'était entre toutes les suppositions possibles de choisir la pire pour moi la meilleure pour mes adversaires, et dans cette position, ajustée autant qu'il m'était possible aux manœuvres dont je me suis vu l'objet, aux allures que j'ai entrevues, aux propos mystérieux que j'ai pu saisir çà et là, d'examiner quelle conduite de leur part eût été la plus raisonnable et la plus juste. Épuiser tout ce qui se pouvait dire en leur faveur était le seul moyen que j'eusse de trouver ce qu'ils disent en effet, et c'est ce que j'ai tâché de faire, en mettant de leur côté tout ce que j'y ai pu mettre de motifs plausibles et d'arguments spécieux, et cumulant contre moi toutes les charges imaginables. Malgré tout cela, j'ai souvent rougi, je l'avoue, des raisons que j'étais forcé de leur prêter. Si j'en avais trouvé de meilleures, je les aurais employées de tout mon cœur et de toute ma force, et cela avec d'autant moins de peine qu'il me paraît certain qu'aucune n'aurait pu tenir contre mes réponses ; parce que celles-ci dérivent immédiatement des premiers principes de la justice, des premiers éléments du bon sens et qu'elles sont applicables à tous les cas possibles d'une situation pareille à celle où je suis.

La forme du dialogue m'ayant paru la plus propre à discuter le pour et le contre, je l'ai choisie pour cette raison. J'ai pris la liberté de reprendre dans ces entretiens mon nom de famille que le public a jugé à propos de m'ôter, et je me suis désigné en tiers à son exemple par celui de baptême auquel il lui a plu de me réduire. En prenant un Français pour mon autre interlocuteur, je n'ai rien fait que d'honnête et d'obligeant pour le nom qu'il porte ; puisque je me suis abstenu de le rendre complice d'une conduite que je désapprouve, et je n'aurais rien fait d'injuste en lui donnant ici le personnage que toute sa nation s'empresse de faire à mon égard. J'ai même eu l'attention de le ramener à des sentiments plus raisonnables que je n'en ai trouvé dans aucun de

¹ De retour à Paris en 1770 après huit ans d'exil, Rousseau, qui vit modestement de son métier de copiste, est invité dans les salons à lire des extraits de ses *Confessions*. Contre son attente, ces lectures semi-privées se heurtent au silence gêné des auditeurs. Craignant les révélations compromettantes pour elle-même et ses amis philosophes, Mme d'Epinay, son ancienne protectrice, les fait interdire. Se sentant trahi et espionné de toute part, Rousseau passe alors à l'offensive et, reprenant la plume, compose ses *Dialogues*. Ce long travail d'apologie l'occupera par intermittence de 1772 à 1776, mais ne paraîtra qu'à titre posthume. Persuadé, non sans raison, qu'il est victime d'un vaste complot occulte et que des ennemis anonymes cherchent à détruire son œuvre en publiant sous son nom des textes dont il n'est pas l'auteur, Rousseau se constitue à la fois juge, avocat et partie et met en scène le procès qu'on lui refuse dans la réalité. Son plaidoyer, organisé en trois *Dialogues*, oppose deux personnages : un certain « Rousseau », qu'il ne faut pas confondre avec l'auteur, mais qui connaît parfaitement ses écrits ; en face de lui, un Français, porte-parole naïf de toutes les calomnies qui circulent au sujet du dénommé « Jean-Jacques », tiers absent et unique objet de ces débats.



ses compatriotes, et celui que j'ai mis en scène est tel qu'il serait aussi heureux pour moi qu'honorable à son pays qu'il s'y en trouvât beaucoup qui l'imitassent. Que si quelquefois je l'engage en des raisonnements absurdes, je proteste derechef en sincérité de cœur que c'est toujours malgré moi, et je crois pouvoir défier toute la France d'en trouver de plus solides pour autoriser les singulières pratiques dont je suis l'objet et dont elle paraît se glorifier si fort. »

Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, « Du sujet et de la forme de cet écrit » (1782).



Diderot

« Voilà, mon ami, tout ce que j'ai vu au Salon. Je vous l'écris au courant de la plume. Corrigez, réformez, allongez, raccourcissez, j'approuve tout ce que vous ferez. Je puis m'être trompé dans mes jugements soit par défaut de connaissance, soit par défaut de goût, mais je proteste que je ne connais aucun des artistes dont j'ai parlé autrement que par leurs ouvrages, et qu'il n'y a pas un mot dans ces feuilles que la haine et la flatterie aient dicté. J'ai senti, et j'ai dit comme je sentais. La seule partialité dont je ne me sois pas garanti, c'est celle qu'on a tout naturellement pour certains sujets ou pour certains fautes.

Vous aurez sans doute remarqué comme moi que, quoique le Salon de cette année offrit beaucoup de belles productions, il y en avait une multitude de médiocres et de misérables, et, qu'à tout prendre, il était moins riche que le précédent ; que ceux qui étaient bons sont restés bons ; qu'à l'exception de La Grenée, ceux qui étaient médiocres sont encore médiocres, et que les mauvais ne valent pas mieux qu'autrefois.

Et surtout souvenez-vous que c'est pour mon ami et non pour le public que j'écris. Oui, j'aimerais mieux perdre un doigt que de contrister d'honnêtes gens qui se sont épuisés de fatigue pour nous plaire. Parce qu'un tableau n'aura pas fait notre admiration, faut-il qu'il devienne la honte et le supplice de l'artiste ? S'il est bon d'avoir de la sévérité pour l'ouvrage, il est mieux encore de ménager la fortune et le bonheur de l'ouvrier. Qu'un morceau de toile soit barbouillé ou qu'un cube de marbre soit gâté, qu'est-ce que cette perte en comparaison du soupir amer qui s'échappe du cœur de l'homme affligé ? Voilà de ces fautes qui ne mériteront jamais la correction publique. Réservons notre fouet pour les méchants, les fous dangereux, les ingrats, les hypocrites, les concussionnaires, les tyrans, les fanatiques et les autres fléaux du genre humain ; mais que notre amour pour les arts et les lettres et pour ceux qui les cultivent soit aussi vrai et aussi inaltérable que notre amitié. »

Denis Diderot, *Salon de 1763*.



Nietzsche

« Or il est pour moi évident en premier lieu que cette théorie cherche et place le véritable foyer du concept « bon » au mauvais endroit : le jugement de « bon » ne provient *nullement* de ceux qui bénéficient de cette « bonté » ! Ce sont plutôt les « bons » eux-mêmes, c'est-à-dire les nobles, les puissants, les supérieurs en position et en pensée qui ont éprouvé et posé leur façon de faire et eux-mêmes comme bons, c'est-à-dire excellents, par contraste avec tout ce qui est bas, bas d'esprit, vulgaire et populacier. À partir de ce *sentiment de la distance*, ils ont fini par s'arroger le droit de créer des valeurs et de forger des noms de valeurs : qu'avaient-ils à faire de l'utilité ? Le point de vue de l'utilité est aussi étrange et inapproprié que possible, rapporté justement à une source si bouillonnante de jugements de valeur suprêmes qui classent et distinguent les ordres hiérarchiques : ici le sentiment est parvenu aux antipodes de la basse température que présuppose toute intelligence comptable, tout calcul d'utilité — et ce, non pour une seule fois, pour une heure d'exception, mais pour longtemps. Le sentiment de la noblesse et de la distance, je le répète, le sentiment premier et global, durable et prédominant, d'un habitus supérieur et impérieux face à un habitus inférieur, à un « contrebas », — *voilà* l'origine de l'antithèse de « bon » et de « mauvais ». [...] Cette origine implique que le mot « bon » ne s'associe *absolument pas* d'emblée et nécessairement à des actions « non égoïstes », ainsi que le croit la superstition de ces généalogistes de la morale. Au contraire, c'est seulement lorsqu'il y a *déclin* des jugements de valeur aristocratiques que toute cette antithèse de l'« égoïste » et du « non-égoïste » s'impose de plus en plus à la conscience de l'homme, — c'est, pour me servir de mon langage, *l'instinct de troupeau* qui finit par s'imposer (et par se mettre à *parler*). Et là encore, il faut beaucoup de temps pour que cet instinct soit maître au point que l'évaluation morale reste accrochée et fixée à cette antithèse (comme c'est par exemple le cas dans l'Europe contemporaine : aujourd'hui règne le préjugé qui tient pour équivalentes des notions comme « moral », « non égoïste », « *désintéressé* », avec toute la violence d'une « idée fixe » et d'une maladie mentale). [...]

Tout à l'inverse donc de ce qui se passe chez le noble, qui conçoit la notion fondamentale de « bon » d'emblée et spontanément, c'est-à-dire à partir de soi et, de là, se crée une représentation du « mauvais » ! Ce « mauvais » d'origine noble et ce « méchant » tiré du chaudron de la haine inassouvie — le premier est une création après coup, un à-côté, une couleur complémentaire, tandis que le second est l'original, le commencement, *l'acte* véritable dans la conception d'une morale d'esclave —, quel contraste entre les deux termes « mauvais » et « méchant » opposés en apparence à la même notion de « bon » ! Or ce n'est pas la même notion de « bon » : qu'on se demande plutôt *qui* est vraiment « méchant » selon la morale du ressentiment. Réponse en toute rigueur : *justement* le « bon » de l'autre morale, justement le noble, le puissant, le dominateur, ici simplement travesti, réinterprété et déformé par le regard venimeux du *ressentiment*. Il est une chose que nous ne saurions nier : celui qui ne connaîtrait ces « bons » qu'en tant qu'ennemis ne connaîtrait que des *ennemis méchants*, et ces individus qui sont si strictement tenus en lisière par les mœurs, la vénération, la coutume, la reconnaissance, et plus encore par la surveillance mutuelle, par la jalousie *inter pares*, qui d'autre part se révèlent si inventifs dans leurs rapports entre eux pour ce qui est des égards, de la maîtrise de soi, de la délicatesse, de la fidélité, de la fierté et de l'amitié, là où commence l'étranger, le *monde* étranger, les voilà qui ne valent guère mieux que des fauves déchaînés, une fois tournés vers le dehors. Les voilà libres de toute contrainte sociale, l'état sauvage les préserve de la tension que procure un long enfermement, une longue pacification dans la paix de la communauté, ils *retournent* à l'innocence de la conscience du fauve [...] ... il faudrait indéniablement considérer tous les instincts de réaction et de *ressentiment* avec lesquels les lignées nobles ont été endommagées et violentées en même temps que leurs idéaux *comme les véritables instruments de la civilisation* ; ce qui au demeurant ne signifie pas encore que leurs porteurs soient eux-mêmes les représentants de la civilisation. Bien plus, le contraire est non seulement vraisemblable — que dis-je ! il est aujourd'hui *patent* ! Les porteurs de ces instincts oppressifs et avides de représailles, les descendants de toute la population esclave d'Europe [...] — ils représentent la



régression de l'humanité ! Ces « instruments de la civilisation » sont la honte de l'homme, et ils font plutôt naître un soupçon et un argument contre la « civilisation » elle-même ! »

Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale* (1887).



Beker

« Les normes sont le produit de l'initiative de certains individus, et nous pouvons considérer ceux qui prennent de telles initiatives comme des entrepreneurs de morale. Deux types d'entrepreneurs retiendront notre attention : ceux qui créent les normes et ceux qui les font appliquer.

Ceux qui créent les normes

Le prototype du créateur de normes (mais non la seule variété, comme nous le verrons), c'est l'individu qui entreprend une croisade pour la réforme des mœurs. Il se préoccupe du contenu des lois. Celles qui existent ne lui donnent pas satisfaction parce qu'il subsiste telle ou telle forme de mal qui le choque profondément. Il estime que le monde ne peut pas être en ordre tant que des normes n'auront pas été instaurées pour l'amender. Il s'inspire d'une éthique intransigeante : ce qu'il découvre lui paraît mauvais sans réserve ni nuances, et tous les moyens lui semblent justifiés pour l'éliminer. Un tel croisé est fervent et vertueux, souvent même imbu de sa vertu. La comparaison des réformateurs de la morale avec les croisés est pertinente, car le réformateur typique croit avoir une mission sacrée. Les prohibitionnistes [Becker fait référence aux groupes de pression qui ont fait voter le 18^e amendement de la Constitution américaine, qui interdit la fabrication, le transport et la commercialisation d'alcool aux États-Unis, entre 1920 et 1933] en sont un excellent exemple, ainsi que tous ceux qui veulent supprimer le vice, la délinquance sexuelle ou les jeux d'argent.

Ces exemples suggèrent que le croisé de la morale est une mouche du coche importune et que son seul intérêt est d'imposer sa propre morale aux autres. Mais c'est là une vision unilatérale. De nombreuses croisades morales ont une coloration humanitaire marquée. Celui qui participe à ces croisades n'a pas seulement le souci d'amener les autres à se conduire « bien », selon son appréciation. Il croit qu'il est bon pour eux de « bien » se conduire. Il peut aussi estimer que sa réforme empêchera certaines formes d'exploitation de telle personne par telle autre. Les prohibitionnistes estimaient qu'ils ne cherchaient pas seulement à imposer leur morale aux autres, mais qu'ils tentaient de créer les conditions pour améliorer le genre de vie des gens que la boisson empêchait de mener une vie vraiment satisfaisante. Les abolitionnistes n'essayaient pas seulement d'empêcher les propriétaires d'esclaves d'agir mal : ils essayaient aussi d'aider les esclaves à améliorer leur existence. Ces motifs humanitaires ont une telle importance qu'ils conduisent souvent les réformateurs moraux à soutenir d'autres croisades humanitaires (en dépit de leur dévouement quelque peu exclusif à leur propre cause). [...]

Aider ceux qui sont en dessous d'eux à améliorer leur statut est un objectif typique des militants des croisades morales (que les premiers n'apprécient pas toujours les moyens proposés par les seconds pour faire leur salut, c'est là un autre problème). Mais, puisque les croisades morales sont généralement dirigées par des membres des classes supérieures, ceux-ci ajoutent au pouvoir qui découle de la légitimité de leur position morale le pouvoir qui découle de leur position supérieure dans la société.

Naturellement, de nombreuses croisades morales obtiennent l'appui de gens dont les motifs sont moins purs que ceux des militants. C'est ainsi que certains industriels ont soutenu la prohibition parce qu'ils estimaient qu'elle rendrait leur main-d'œuvre plus docile. De même, le bruit court parfois que le milieu des jeux du Nevada appuie ceux qui s'opposent aux tentatives pour faire autoriser les jeux d'argent en Californie, parce que cette légalisation réduirait sérieusement ses affaires, qui dépendent pour une part appréciable de la population du Sud de la Californie.

Les croisés de la morale, toutefois, s'intéressent moins aux moyens qu'aux fins. Quand ils en viennent à esquisser des réglementations spécifiques (dont la forme typique est une proposition de loi destinée aux Assemblées législatives des États ou au Congrès fédéral), ils font fréquemment confiance à des spécialistes. Ce sont souvent des juristes qui sont consultés, car ils sont experts dans l'art de rédiger un texte légal en termes recevables. [...] Avec la reconnaissance grandissante dont a bénéficié l'idéologie psychiatrique, un nouveau type d'expert est apparu : le



psychiatre. [...] L'important, dans cet exemple, ce n'est pas que les psychiatres deviennent de plus en plus influents, mais que les animateurs de croisades morales ont souvent besoin, à un stade ou à un autre du déroulement de celles-ci, des services de professionnels capables de formuler en termes adéquats les lois requises. Souvent les militants ne s'intéressent pas eux-mêmes à ces détails. C'est assez pour eux d'avoir gagné sur l'essentiel ; ils laissent à d'autres le soin d'en régler l'application. [...]

Ceux qui font appliquer les normes

La conséquence la plus évidente d'une croisade réussie, c'est la création d'un nouvel ensemble de lois. Avec la création d'une nouvelle législation, on voit souvent s'établir un nouveau dispositif d'institutions et d'agents chargés de faire appliquer celle-ci. Certes, ce sont parfois les institutions existantes qui prennent en charge l'administration de la nouvelle loi, mais il est plus fréquent que soit créée une nouvelle catégorie d'agents spécialisés. Le vote du Harrison Act annonça ainsi la création du Federal Bureau of Narcotics, tout comme l'adoption du Dix-huitième Amendement conduisit à la création de services de police chargés de faire appliquer la législation sur la prohibition.

Avec la mise en place de ces organisations spécialisées, la croisade s'institutionnalise. Ce qui a débuté comme une campagne pour convaincre le monde de la nécessité morale d'une nouvelle norme devient finalement une organisation destinée à faire respecter celle-ci. De même que des mouvements politiques radicaux se transforment en partis politiques organisés et que des sectes évangéliques pleines de vie et d'enthousiasme deviennent des églises sages et guindées, de même le résultat final d'une croisade morale, c'est une force de police. Pour comprendre comment les lois créant de nouvelles catégories de déviants extérieurs à la collectivité sont appliquées à des individus déterminés, il faut donc comprendre les intentions et les intérêts de la police, qui fait respecter les lois.

Bien que certains policiers aient, sans aucun doute, une sorte d'intérêt militant à extirper le mal, un certain détachement objectiviste est probablement bien plus typique de la conception que les policiers se font de leur travail. Les policiers sont moins concernés par le contenu de telle loi particulière que par le fait que leur travail consiste à faire respecter celle-ci. Quand la loi change, ils punissent le comportement antérieurement acceptable et cessent de punir le comportement rendu légitime par le changement. Il se peut donc que ceux qui font appliquer les lois ne s'intéressent pas à leur contenu, mais seulement au fait que l'existence de celles-ci leur procure un emploi, une profession et une *raison d'être*.

Puisque celui qui est chargé de faire appliquer certaines lois trouve dans cette occupation sa raison d'être, deux intérêts conditionnent son activité dans le cadre de ses fonctions : il doit, premièrement, justifier l'existence de son emploi et, deuxièmement, gagner le respect de ceux dont il s'occupe. »

Howard S. Becker, *Outsiders. Études de sociologie de la déviance* (1963).



Arendt

« Le penser critique, d'après Kant et d'après Socrate, s'expose lui-même à « l'épreuve d'un libre et public examen », et cela veut dire que plus de gens y participent, mieux cela vaut. Aussi, en 1781, tout de suite après la publication de la *Critique de la raison pure*, Kant conçut-il un « plan de vulgarisation ». Car, écrivait-il en 1783, « chaque ouvrage philosophique doit être susceptible de vulgarisation; sinon, il dissimule probablement des absurdités sous un brouillard d'apparente sophistication » (lettre à Grave du 7 août 1783). Ce que Kant attendait, dans son espoir de vulgarisation – si insolite chez un philosophe, ce membre d'une tribu qui, habituellement, a de si fortes tendances au sectarisme –, c'était que le cercle de ses « examinateurs » s'élargirait peu à peu. Le siècle des Lumières est celui de « l'usage public de la raison »; c'est pourquoi, pour Kant, la liberté politique essentielle n'était pas, comme pour Spinoza, la *libertas philosophandi*, mais la liberté de parole et de publication.

Le mot « liberté » a chez Kant, nous le verrons, de nombreuses significations; mais la liberté politique est définie dans toute son œuvre de manière tout à fait univoque et cohérente comme ce qui consiste à « faire un usage public de sa raison dans tous les domaines » (*Réponse à la question: qu'est-ce que les Lumières ?*). Et, « par usage public de sa raison j'entends celui que l'on fait comme savant devant l'ensemble du public éclairé ». Il y a des restrictions à cet usage, signalées par les mots « comme savant »; le savant n'est pas identique au citoyen; il est membre d'une communauté d'un genre très différent, à savoir d'« une société de citoyens du monde », et c'est à ce titre qu'il s'adresse au public. (L'exemple que donne Kant est tout à fait clair : un officier en service n'a pas le droit de refuser d'obéir. Mais « il ne peut pas lui être défendu, en tant que savant, de faire des remarques sur les fautes en service de guerre et de les soumettre à son public pour qu'il les juge »).

La liberté de parole et de pensée, telle que nous l'entendons, est le droit d'un individu à s'exprimer lui-même ainsi que son opinion, afin de pouvoir persuader les autres de partager son point de vue. Cela présuppose que je suis capable de penser entièrement par moi-même et que ma revendication à l'égard du gouvernement est qu'il m'autorise à propager ce que j'ai déjà arrêté dans mon esprit. Les vues de Kant en la matière sont très différentes. Il est convaincu que la faculté même de penser dépend de son usage public; sans « l'épreuve d'un libre et public examen », il n'est possible ni de penser ni de former des opinions. La raison n'est pas faite « pour s'isoler mais pour entrer en communauté avec les autres ».

La position de Kant à ce sujet est tout à fait remarquable parce qu'elle n'est pas celle de l'homme politique, mais celle du philosophe ou du penseur. La pensée – et Kant est ici de l'avis de Platon – est le dialogue silencieux de moi avec moi-même, et le fait qu'elle soit une « affaire solitaire » (comme l'a observé une fois Hegel) est l'une des rares choses sur lesquelles tous les penseurs sont tombés d'accord. Et bien entendu, il n'est vrai d'aucune façon que nous avons besoin de la compagnie des autres – ou même que nous pouvons la supporter – quand il nous arrive d'être occupés à penser; pourtant, faute de pouvoir, d'une manière ou d'une autre, communiquer et exposer à l'épreuve des autres, oralement ou par écrit, ce qu'on peut avoir découvert quand on était seul, cette faculté qui s'exerce dans la solitude disparaîtra. Dans les termes de Jaspers, la vérité est ce que je peux communiquer. Dans les sciences, la vérité dépend de l'expérimentation qui peut être répétée par d'autres; elle requiert une validité générale. La vérité philosophique n'a pas une validité aussi générale. Ce qu'elle doit avoir, ce que Kant, dans la *Critique de la faculté de juger*, exigeait des jugements de goût, est la « communicabilité générale ». « Car l'humanité présente une vocation naturelle à se communiquer mutuellement, sur tout ce qui regarde l'homme en général. » (“Sur l'expression courante: il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien”). »

Hannah Arendt, “Conférence sur la philosophie politique de Kant” (1970), dans *Juger*.



Arendt

« Je dois vous mettre en garde contre un malentendu très courant et dans lequel on risque de tomber facilement. Le « truc » du penser critique ne réside pas dans une empathie démesurément étendue grâce à laquelle on pourrait savoir ce qui se passe vraiment dans l'esprit de tous les autres. Penser conformément à la compréhension que Kant a des Lumières signifie *Selbstdenken*, penser par soi-même, « qui est la maxime d'une action qui n'est jamais *passive*. On appelle *préjugé* la tendance à la passivité » (*Critiquer de la faculté de juger*, §40), et les Lumières signifient avant tout affranchissement à l'égard des préjugés. Admettre ce qui se passe dans l'esprit de ceux dont le point de vue (c'est-à-dire le lieu où ils se tiennent, les conditions auxquelles ils sont soumis, qui varient toujours d'un individu à l'autre, d'une classe ou d'un groupe comparés à un autre) n'est pas le mien, reviendrait à accepter passivement leur pensée, autrement dit, à échanger leurs préjugés contre les miens. « La pensée élargie » provient d'abord de ce que l'on « fait abstraction des bornes qui, de manière contingente, sont propres à notre faculté de juger », qu'on ne s'occupe pas des « conditions subjectives du jugement, en lesquelles tant d'autres se cramponnent », c'est-à-dire qu'on ne tient pas compte de ce que nous appelons d'habitude l'intérêt particulier ; celui-ci, selon Kant, n'est ni éclairé ni susceptible de l'être ; il est toujours restrictif. Plus vaste est la portée de la pensée – plus étendu est le domaine dans lequel l'individu éclairé est capable de se mouvoir d'un point de vue à un autre – plus le penser sera « général ». Cette généralité, toutefois, n'est pas celle du concept – par exemple, le concept de « maison », sous lequel on peut ensuite subsumer diverses sortes de constructions particulières. Elle est, au contraire, étroitement liée aux objets particuliers, aux conditions particulières afférentes aux points de vue que l'on doit examiner afin de parvenir à son propre « point de vue général ». Nous avons tout à l'heure parlé de ce dernier en termes d'« impartialité » ; c'est un point de vue d'où l'on examine, d'où l'on observe, d'où l'on forme des jugements, ou encore, pour reprendre les propres termes de Kant, d'où l'on réfléchit aux affaires humaines. Il ne dit pas comment agir. Il ne nous indique même pas comment appliquer la sagesse, que l'on a découverte en occupant un « point de vue général », aux situations particulières de la vie politique. (Kant n'avait pas l'expérience de ce genre d'action et ne pouvait l'acquérir dans la Prusse de Frédéric II.) Kant dit comment prendre les autres en considération ; il ne dit pas comment on peut s'associer avec eux pour agir. »

Hannah Arendt, « Conférence sur la philosophie politique de Kant » (1970), dans *Juger*.



Arendt

« Dans les passages que je vous ai lus, on retrouve presque partout deux éléments très différents – étroitement reliés dans l'esprit de Kant, mais à part cela sans aucun rapport. Tout d'abord, la position du spectateur. Ce qui a le plus de valeur, c'est ce qu'il voit ; il peut déceler dans le cours pris par les événements un sens qui échappe aux acteurs ; et le fondement existentiel de sa perspective son désintéressement, sa non-participation, son absence d'engagement. C'est l'intérêt non égoïste du spectateur qui caractérise la Révolution française comme grand événement. Ensuite vient l'idée de progrès, l'espérance du futur, par où l'on juge l'événement en fonction de ce qu'il promet pour les générations à venir. Les deux perspectives coïncident dans le jugement que Kant porte sur la Révolution française, mais cela n'a aucune incidence sur les principes de l'action. Mais, d'une certaine manière, les deux perspectives coïncident aussi dans le jugement que Kant porte sur la guerre. La guerre est cause de progrès – ce que nul ne peut nier lorsqu'on considère l'étroite relation entre l'histoire de la technologie et l'histoire militaire. Et la guerre contribue même au progrès vers la paix : elle est si effroyable que, plus elle le devient, plus il y a de chances que les hommes deviennent raisonnables et œuvrent à des accords internationaux qui les mèneront éventuellement à la paix. (Le destin guide ceux qui veulent, il traîne de force ceux qui ne veulent pas : *Fata ducunt volentem, trahunt nolentem*, la formule est de Sénèque) Mais chez Kant, ce n'est pas le destin, c'est le progrès, un dessein qui agit derrière le dos des hommes, une ruse de la nature ou, plus tard, une ruse de l'histoire.

La première conception – à savoir que seul le spectateur, mais jamais l'acteur, sait vraiment de quoi il retourne – est vieille comme Hérode ; elle fait partie, en réalité, des conceptions les plus anciennes, les plus décisives, de la philosophie. L'idée de la supériorité du mode de vie contemplatif provient entièrement de cet aperçu – tôt apparu – selon lequel la signification (ou la vérité) ne se révèle qu'à ceux qui s'abstiennent d'agir. Je vais vous la donner sous sa forme la plus simple, la moins sophistiquée, celle d'une parabole attribuée à Pythagore :

« La vie [...] ressemble aux grands jeux : certains y viennent pour lutter, d'autres pour faire du commerce, mais les meilleurs s'y rendent comme spectateurs (*theatai*). De même, dans la vie, les hommes serviles pourchassent la renommée (*doxa*) ou le gain, les philosophes sont en quête de vérité. » (Diogène Laërce, *Vies et sentences des philosophes illustres*).

Les données qui sous-tendent cette appréciation sont, tout d'abord, que seul le spectateur occupe une position qui lui permet de voir la scène dans son entier ; l'acteur, parce qu'il a un rôle dans la pièce, doit s'y tenir : il est, par définition, partial. Le spectateur, par définition, est impartial : aucun rôle ne lui est assigné. Donc, se mettre à l'écart de toute participation directe pour s'installer en un point de vue hors du jeu est une condition *sine qua non* de tout jugement. Ensuite, ce qui intéresse l'acteur, c'est la *doxa*, la renommée – c'est-à-dire l'opinion des autres (le mot *doxa* veut dire à la fois « renommée » et « opinion »). La renommée s'acquiert grâce à l'opinion des autres. Pour l'acteur, la question décisive est donc de savoir comment il apparaît aux autres [*dokei tois allois*] : l'acteur est dépendant de l'opinion du spectateur ; il n'est pas (pour parler en langage kantien) « autonome ». Il ne se conduit pas en suivant la voix innée de la raison, mais en fonction de l'attente des spectateurs. La norme est le spectateur. Et cette norme est autonome.

Si l'on traduit cela dans le langage des philosophes, on aboutit à la suprématie du mode de vie du spectateur, du *bios theōrētikos* (de *theorein* : contempler). C'est là qu'on s'évade tout à fait de la caverne des opinions et qu'on part à la quête de la vérité – non plus la vérité des grands jeux mais la vérité des choses éternelles, qui ne peuvent être différentes de ce qu'elles sont (toutes les affaires humaines peuvent être autres que ce qu'elles sont effectivement) et qui, par conséquent, sont nécessaires. Dans la mesure où l'on peut actualiser cette mise en retrait, on fait ce qu'Aristote appelait *athanatizein*, « immortaliser » (entendu comme une activité) et on le fait avec la part divine de l'âme. La position de Kant est différente : on se retire en prenant le point



de vue « théorique » et englobant du spectateur, mais cette attitude est celle du juge. Toute la terminologie de la philosophie kantienne est constellée de métaphores juridiques : c'est devant le tribunal de la raison que comparaissent les événements du monde. Dans tous les cas : absorbé par le spectacle, je me tiens à l'extérieur, j'ai abandonné le point de vue qui détermine mon existence factuelle, avec ses conditions accessoires et contingentes. Kant aurait dit : j'ai atteint un point de vue général, l'impartialité du juge est censée s'exercer quand il rend son verdict. Les Grecs auraient dit : nous avons abandonné le *dokei moi*, le « il m'apparaît », et le désir d'apparaître aux autres ; nous avons abandonné la *doxa*, qui est tout à la fois l'opinion et la renommée.

On rencontre chez Kant – associée à cette vieille idée – une idée tout à fait nouvelle : celle du progrès, qui, de fait, fournit la norme selon laquelle on juge. Le spectateur grec, dans les grands jeux de la vie comme devant le spectacle des choses éternelles, regarde et apprécie la valeur (découvre la vérité) de l'événement particulier par rapport à lui-même, sans le rattacher à un processus plus vaste au sein duquel il est ou non susceptible de jouer un rôle. Il s'intéresse de fait à l'événement singulier, à l'acte particulier. Sa signification ne dépend ni des causes ni des conséquences. Le récit, une fois achevé, renferme la signification tout entière. [...]

Ériger le progrès en norme suivant laquelle on juge l'histoire inverse d'une certaine façon le vieux principe selon lequel le sens d'une histoire ne se révèle qu'à sa fin. Chez Kant, l'importance de l'histoire ou de l'événement ne réside précisément pas dans sa fin mais dans le fait qu'elle ouvre de nouveaux horizons pour l'avenir. C'est l'*espoir* qu'elle renfermait pour la postérité qui a fait de la Révolution française un événement aussi décisif. [...] Donc au cœur de la philosophie morale de Kant se tient l'individu ; au cœur de sa philosophie de l'histoire se tient le progrès continu de la race humaine, ou du genre humain (par conséquent : l'histoire envisagée d'un point de vue général). La perspective (ou le point de vue) générale est occupée, de préférence, par le spectateur, qui est un « citoyen du monde » ou, plus exactement, un « spectateur du monde ». C'est lui qui détermine, parce qu'il a une idée du tout, si le progrès est en train de s'effectuer dans un quelconque événement singulier, particulier. »

Hannah Arendt, “Conférence sur la philosophie politique de Kant” (1970), dans *Juger*.



Arendt

« Kant admet cette subordination du génie au goût et pourtant, sans génie, le goût n'aurait rien à juger. Mais il dit explicitement que « pour les beaux-arts, l'imagination, l'entendement, l'âme et le goût sont requis », et il ajoute en note que « les trois premières facultés ne reçoivent leur unité que de la quatrième » (*Critique de la faculté de juger*, §50), à savoir du goût, soit du jugement. Qui plus est, l'esprit – faculté spécifique, distincte de la raison, de l'entendement et de l'imagination – permet au génie de trouver pour les idées une expression « par laquelle la disposition subjective de l'âme ainsi suscitée [...] peut être communiquée à autrui » En d'autres termes, l'esprit – à savoir ce qui inspire le génie et lui seul, et qu'« aucune science ne peut enseigner et qu'aucun labeur ne permet d'acquérir » – consiste à exprimer « ce qui est indicible dans l'état d'âme » et que certaines représentations éveillent en chacun de nous : mais nous n'avons pas les mots pour le dire et, par conséquent, serions incapables, sans l'aide du génie, de le communiquer à quelqu'un d'autre ; la tâche qui revient au génie est de rendre cet état d'esprit « universellement communicable ». La faculté qui guide cette communicabilité est le goût, et le goût – ou jugement – n'est pas le privilège du génie. La condition *sine qua non* de l'existence de beaux objets est la communicabilité ; le jugement du spectateur crée l'espace sans lequel de tels objets ne pourraient même pas apparaître. Le domaine public est peuplé de critiques et de spectateurs, non d'acteurs ou de créateurs. Et ce critique et ce spectateur sommeillent en chaque acteur et en chaque créateur ; sans cette faculté critique et de jugement, celui qui agit ou qui fait serait tellement isolé du spectateur qu'on ne le percevrait même pas. Ou encore, pour le dire autrement, mais toujours en termes kantien : la véritable originalité de l'artiste (ou la véritable nouveauté de l'acteur) dépend de son aptitude à se faire comprendre de ceux qui ne sont pas artistes (ni acteurs). Et tandis qu'on peut parler, en raison de son originalité, d'un génie au singulier, on ne peut jamais parler, comme le faisait Pythagore, du spectateur. Les spectateurs n'existent qu'au pluriel. Le spectateur n'est pas engagé dans l'action, mais il est toujours étroitement lié aux autres spectateurs. Il ne partage pas avec le créateur la faculté du génie – l'originalité – ni avec l'acteur celle de la nouveauté : celle qu'ils ont en commun est la faculté du jugement.

En ce qui concerne le « faire », ces vues sont au moins aussi vieilles que l'Antiquité romaine (en tant qu'elle se distingue de l'Antiquité grecque). On les trouve exprimées pour la première fois dans le *De oratore* de Cicéron :

« Tous les hommes, en effet, par une sorte de sentiment inconscient, sans culture artistique ou principe théorique, discernent (*dijulicare*) ce qu'il y a de bien ou de défectueux dans les arts ou les sciences théoriques. Ils le font pour les tableaux, les statues et les œuvres d'art, que la nature les a moins préparés à comprendre ; ils jugent beaucoup mieux encore quand il s'agit des mots, des rythmes et des sons, toutes impressions qui reposent sur des sensations communes à tous et pour lesquelles la nature a voulu que personne ne fut absolument dépourvu de lumière [*expertus*] »

Et il poursuit en remarquant

« C'est une chose étonnante que, lorsqu'il faut produire, il y ait tant de différence entre l'homme instruit et l'ignorant, et qu'il y en ait si peu lorsqu'il faut juger. »

Kant, tout à fait dans le même esprit, observe, dans son *Anthropologie du point de vue pragmatique*, que la folie réside dans la perte du sens commun qui nous permet de juger en tant que spectateurs ; et son opposé est un *sensus privatus*, un sens privé, qu'il appelle aussi « égoïsme logique », *Eigensinn*. Il suggère par là que notre faculté logique, celle qui nous donne la possibilité de tirer des conclusions à partir de prémisses, pourrait en vérité fonctionner sans la communication – à ceci près que, si la folie causait la perte du sens commun, elle mènerait à des résultats fous, précisément parce qu'elle se serait coupée de l'expérience qui ne peut être valide et validée que par la présence des autres. »

Hannah Arendt, « Conférence sur la philosophie politique de Kant » (1970), dans *Juger*.



Castoriadis

« La création par les grecs de la politique et de la philosophie est la première émergence historique du projet d'autonomie collective et individuelle. Si nous voulons être libres nous devons faire notre *nomos* [loi instituée-convention]. Si nous voulons être libres, personne ne doit pouvoir nous dire ce que nous devons penser. [...]

Presque partout, les sociétés ont vécu dans *l'hétéronomie instituée*. De cet état, la représentation instituée d'une source extra-sociale du *nomos* fait partie intégrante. Le rôle de la religion est, à cet égard, central : elle fournit la représentation de cette source et ses attributs, assure que toutes les significations – du monde comme des choses humaines – jaillissent de la même origine, elle cimente cette assurance par la croyance qui joue sur des composantes essentielles du psychisme humain. [...]

La dénégation de la dimension instituante de la société, le recouvrement de l'imaginaire instituant par l'imaginaire institué, va de pair avec la création d'individus absolument conformes, qui se vivent et se pensent dans la répétition (quoiqu'ils puissent faire par ailleurs – et ils font très peu), dont l'imagination radicale est bridée autant que faire se peut et qui ne sont guère vraiment individués (comparer la similitudes des sculptures d'une même dynastie égyptienne avec la différence entre Sappho et Archiloque ou Bach et Haendel). Elle va de pair aussi avec la forclusion anticipée de toute interrogation sur le fondement ultime des croyances de la tribu et de ses lois, donc aussi sur la « légitimité » du pouvoir explicite institué. En ce sens, le terme même de « légitimité » de la domination appliquée à des sociétés traditionnelles est anachronique (et euro-péo-centrique, ou sino-centrique). *La tradition signifie que la question de la légitimité de la tradition ne sera pas posée*. Les individus sont fabriqués de sorte que cette question est pour eux mentalement et psychiquement impossible.

L'autonomie surgit, comme germe, dès que l'interrogation explicite et illimitée éclate, portant non pas sur des « faits », mais sur les significations imaginaires sociales et leur fondement possible. Moment de création qui inaugure et un autre type de société et un autre type d'individus. Je parle bien de *germe*, car l'autonomie, aussi bien sociale qu'individuelle, est un *projet*. Le surgissement de l'interrogation illimitée crée un *eidos* historique nouveau, - la réflexivité au sens plein, ou autoréflexivité, comme l'individu qui l'incarne, et les institutions où elle s'instrumente. Ce qui est demandé est, au plan social : est-ce que nos lois sont bonnes ? Est-ce qu'elles sont justes ? Quelles lois *devons-nous* faire ? Et, au plan individuel : est-ce que ce que je pense est vrai ? Est-ce que je peux savoir si c'est vrai et comment ? Le moment de la naissance de la philosophie n'est pas l'apparition de la « question de l'être », mais le surgissement de l'interrogation : *que devons-nous penser ?* (La question de l'être n'en forme qu'un moment ; par ailleurs, elle est à la fois posée et résolue dans le *Pentateuque*, comme dans la plupart des livres sacrés.) Le moment de la naissance de la démocratie, et de la politique, *n'est pas* le règne de la loi ou du droit, ni celui des « droits de l'homme », ni même l'égalité des citoyens comme telle : mais le surgissement dans le faire effectif de la collectivité de la mise en question de la loi. Quelles lois devons-nous faire ? C'est à ce moment-là que naît la politique ; autant dire que naît la liberté comme social-historiquement *effective*. Naissance indissociable de celle de la philosophie [...].

Autonomie : *auto-nomos*, (se donner) soi-même ses lois. Précision à peine nécessaire après ce qui a été dit sur l'hétéronomie : sachant qu'on le fait. Surgissement d'un *eidos* nouveau dans l'histoire de l'être : un type d'être qui se donne à soi-même réflexivement, ses lois d'être.

Cette autonomie n'a rien de commun avec l'« autonomie » kantienne pour de multiples raisons, dont il suffit ici d'en mentionner une : il ne s'agit pas pour elle, de découvrir dans une Raison immuable une loi qu'elle se donnerait une fois pour toutes – mais de s'interroger sur la loi et ses fondements, et de ne pas rester fascinée par cette interrogation, mais de *faire* et d'*instituer* (donc aussi de *dire*). L'autonomie est l'agir réflexif d'une raison qui se crée dans un mouvement sans fin, comme à la fois individuelle et sociale. »

Cornelius Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe III, Le monde morcelé* (1990).



Éribon

« L'apprentissage du regard porté sur le monde et sur les autres, celui de la place que l'on peut occuper dans ce monde et dans le rapport aux autres, s'opèrent donc en même temps que l'inscription dans les structures mentales les plus profondes du fait qu'il existe des insultes pour désigner un certain nombre de personnes dont il est présupposé qu'elles ont des caractéristiques en commun – en ce cas, des pratiques sexuelles et une identité psychologique – réelles ou imaginaires, naturelles ou produite par une histoire commune. Cet apprentissage est presque consubstantiel à l'apprentissage du langage. L'on apprend très jeune qu'il y a des gens que l'on peut traiter de « pédé » ou de « gouine », et l'un des effets les plus redoutables et les plus efficaces de cette injure est qu'elle opère comme un acte de censure, comme la formulation d'un interdit qui s'adresse à tous en ce qu'il édicte, garantit et renforce la norme hétérosexuelle, en barrant l'accès à ce qui est stigmatisé par le langage.[...]

Bien-sûr, l'injure « pédé » n'est pas lancé seulement à l'adresse de ceux qui sont soupçonnés de l'être. Elle a une sorte de portée universelle [...] Bourdieu a fort justement fait remarquer que l'expression « pédé » ne renvoie bien souvent qu'à la perception par les classes populaires des manières bourgeoises de parler ou de tenir son corps – jugées trop raffinées et non viriles. L'insulte n'aurait donc pas de connotation sexuelle à la personne visée. Il n'en reste pas moins, d'une part, qu'elle se réfère à une hiérarchie implicite et vécue sur le mode de l'évidence entre ce qui est perçu comme masculin et ce qui est perçu comme féminin et, d'autre part, qu'elle lie – chez les hommes bien-sûr – le « masculin » à l'hétérosexualité et le « féminin » à l'homosexualité. Par conséquent, on ne peut pas penser qu'elle soit totalement dépourvue de signification sexuelle, puisque c'est cette hiérarchie même qui fonde, outre « l'infériorité » sociale des femmes, la stigmatisation des homosexuels.

En tous cas, quelle que soit la motivation de celui qui lance l'insulte, il est indéniable qu'elle fonctionne toujours et fondamentalement comme rappel à l'ordre sexuel puisque, même si la personne désignée n'est pas homosexuelle, il est dit, explicitement, qu'être homosexuel est non seulement condamnable mais que tout le monde considère comme infamant d'être accusé de l'être. [...]

Dans l'injure, c'est le for intérieur qui est visé, le plus profond de l'être, ce que toute la tradition spiritualiste a appelé l'« âme ». Et si l'injure effectivement reçue provoque un écho si fort dans la conscience de celui qui la reçoit, c'est parce que cette « âme » a été fabriquée par la socialisation dans un monde d'injures et d'infériorisation. On peut même dire qu'elle n'est rien d'autre qu'un effet de cette socialisation. Comme le dit Foucault, l'« âme » est la « prison du corps » et il ne suffit pas de dissimuler les gestes du corps aux regards inquisiteurs de la société homophobe pour que l'âme échappe à l'assujettissement puisqu'elle n'est pas seulement l'objet, la cible, des mécanismes de dressage, mais aussi, et d'abord, leur effet. Elle reste donc leur instrument. [...] L'inculcation des structures de la domination dans l'esprit des dominés a pour résultat que l'insulte peut être utilisées par ceux-là même qui en seront plus tard les destinataires –ou qui savent d'ores et déjà qu'ils en sont les destinataires potentiels ou même les destinataires réels. [...] La haine de soi, l'homophobie intériorisée, est sans doute l'un des effets les plus forts de cette structure du rapport au monde façonnée par la préexistence de l'injure.

Mais la haine de soi n'est pas seulement un rapport malheureux à soi-même, qui pousse le plus souvent à la double vie, à la hantise d'être découvert. Elle conduit aussi à des comportements ou d'hostilité à l'égard de l'autre, dans lequel on voit – et on veut refuser de voir –un autre soi-même. On songe ici aux remarques de Proust sur les « sodomites » qui « entrent si bien dans les clubs les plus fermés que, quand un sodomite n'y est pas admis, les boules noires y sont en majorité celles des sodomites, mais qui ont soin d'incriminer la sodomie, ayant hérité le mensonge qui permet à leur ancêtres de quitter la ville maudite ». Ou encore au récit donné par Christopher Isherwood de sa tentative avortée, en 1934, pour faire venir en Angleterre, en le faisant passer pour un employé de sa mère, son compagnon allemand, Heinz, qui voulait fuir



l'installation du nazisme dans son pays : après avoir fait une allusion perfide aux liens réels qu'il n'a pas manqué de déceler entre Isherwood et son amant, l'officier des douanes refuse l'entrée sur le territoire britannique au jeune Heinz. Et W.H. Auden, qui accompagnait alors Isherwood, commente ainsi cette pénible scène : « Dès que j'ai vu les yeux brillants de ce petit rat, j'ai su que tout était perdu : il a compris immédiatement toute la situation – parce qu'il est *l'un des nôtres*. » [...]

Ainsi, l'insulte et ses effets ne se limitent pas à définir un horizon extérieur. Elle crée aussi un foyer intérieur de contradictions. »

Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay*(1999).



Graparon

« Avant d'être une faculté morale, juger est un événement. Les deux sont inséparables comme le texte du contexte. Peut-être gagnerait-on, en effet, à mieux distinguer la justice comme valeur morale et politique, du jugement – esthétique, littéraire, scientifique – d'avec l'acte de juger. La justice ne connaît que des jugements en situation dans les deux sens du terme. Tout d'abord parce que le juge ne statue que sur des cas particuliers mettant en cause des hommes en chair et en os alors que le juriste envisage les problèmes de droit débarrassés de leur dimension humaine. Mais, de surcroît, le juge, à la différence du médecin ou de l'entrepreneur, ne peut exercer son jugement que dans des circonstances bien déterminées, celles de la salle d'audience et au terme d'un échange d'arguments réglé par la procédure. Pour lui, il n'y a pas de jugement « pur », libéré des conditions physiques de sa réalisation. Son contact avec la réalité est toujours médiatisé par un cadre rituel. Comme le rappelle un auteur médiéval, « sans une personne, la Justice et la Raison ne font rien ».

L'événement de juger fait partie de la justice au même titre que le droit : il en est la fondation. Or la justice, souvent réduite au droit, c'est-à-dire à du texte, est présentée amputée d'une partie d'elle-même. La philosophie du droit contemporaine fait penser à une théologie privée de liturgie ou à une critique de théâtre qui ne verrait jamais la mise en scène. Pour rendre justice, il faut parler, témoigner, argumenter, prouver, écouter et décider. Pour tout cela, il faut d'abord se trouver en situation de juger. Le premier geste de la justice n'est ni intellectuel ni moral, mais architectural et symbolique : délimiter un espace sensible qui tienne à distance l'indignation morale et la colère publique, dégager un temps pour cela, arrêter une règle du jeu, convenir d'un objectif et instituer des acteurs. Le procès est l'enracinement premier du droit dans la vie, il est l'expérience esthétique de la justice, ce moment essentiel où le juste n'est pas encore séparé du vivant et où le texte du droit est encore plus proche de la poésie que de la compilation juridique. Si la philosophie du droit est une recherche du juste *in abstracto*, à travers l'idéal et la règle, la quête du « bien juger » oblige à s'immerger *in concreto* dans l'expérience de l'acte de juger ; une expérience à vrai dire autant sociale, personnelle, politique que juridique. La justice fait quotidiennement l'expérience du mal, de la cruauté des hommes, de la résistance des faits, de la périssabilité de la cité politique, de la fragilité des preuves et de la forclusion de la vérité. Si l'on répugne à s'y intéresser, c'est peut-être parce que précisément la justice est aux prises avec la matière humaine brute, avec l'aspiration de l'homme au juste mais aussi avec ses fantasmes et sa violence, avec la part nocturne du politique dont on n'aime pas parler.

Sans le secours des sciences humaines, on ne peut tenir sur la justice que des propos mièvres ; mais sans référence à son but, c'est-à-dire la recherche du juste, celles-ci ne peuvent pas bien en parler non plus. On ne comprendra pas que ces forces – la réalité objective du procès, la recherche subjective du juste – travaillent en sens contraire. Les sciences humaines ne cessent de dire aux juristes, qui ne veulent pas l'entendre, que ce cadre symbolique peut conspirer contre la justice. Le décor se rebelle parfois contre les intentions vertueuses du metteur en scène et offre le spectacle d'une comédie grinçante plutôt que d'une cérémonie édifiante. L'accusé est alors écrasé par le cérémonial censé le mettre à l'abri de la vindicte populaire, et la fête tourne à une mise à mort symbolique parce que la passion publique est trop forte et le tempérament des juges trop faible. Alors, dira-t-on, qu'attend-on pour nous débarrasser de ces rites dangereux ! Mais toutes les tentatives, qu'il s'agisse de la justice informelle ou de l'intrusion des médias, se sont avérées pires que le mal. La justice se trouve prise dans une alternative infernale : sans mise en scène, elle ne peut s'accomplir, mais cette même mise en scène l'empêche de se réaliser ! Si le procès est le théâtre naturel de la justice, il peut en être également la tombe : voilà le drame de la justice. »

Antoine Garapon, *Bien juger. Essai sur le rituel judiciaire* (2001).



Despentes

« J'écris de chez les moches, pour les moches, les vieilles, les camionneuses, les frigides, les mal baisées, les imbaisables, les hystériques, les tarées, toutes les exclues du grand marché à la bonne meuf. Et je commence par là pour que les choses soient claires ; je ne m'excuse de rien, je ne viens pas me plaindre. Je n'échangerais ma place contre aucune autre, parce qu'être Virginie Despentes me semble être une affaire plus intéressante à mener que n'importe quelle autre affaire.

Je trouve ça formidable qu'il y ait aussi des femmes qui aiment séduire, qui sachent séduire, d'autres se faire épouser, des qui sentent le sexe et d'autres le goûter des enfants qui sortent de l'école. Formidable qu'il y en ait de très douces, d'autres épanouies dans leur féminité, qu'il y en ait de jeunes, très belles, d'autres coquettes et rayonnantes. Franchement, je suis bien contente pour toutes celles à qui les choses telles qu'elles sont conviennent. C'est dit sans la moindre ironie. Il se trouve simplement que je ne fais pas partie de celles-là. Bien sûr que je n'écirais pas ce que j'écris, si j'étais belle, belle à changer l'attitude de tous les hommes que je croise. C'est en tant que prolotte de la féminité que je parle, que j'ai parlé hier et que je recommence aujourd'hui. Quand j'étais au RMI, je ne ressentais aucune honte d'être exclue, juste de la colère. C'est la même en tant que femme : je ne ressens pas la moindre honte de ne pas être une super bonne meuf. En revanche, je suis verte de rage qu'en tant que fille qui intéresse peu les hommes, on cherche sans cesse à me faire savoir que je ne devrais même pas être là. On a toujours existé. Même s'il n'était pas question de nous dans les romans d'hommes, qui n'imaginent que des femmes avec qui ils voudraient coucher. On a toujours existé, on n'a jamais parlé. Même aujourd'hui que les femmes publient beaucoup de romans, on rencontre rarement de personnages féminins au physique ingrat ou médiocres, inaptes à aimer les hommes ou à s'en faire aimer. Au contraire, les héroïnes contemporaines aiment les hommes, les rencontrent facilement, couchent avec eux en deux chapitres, elles jouissent en quatre lignes et elles aiment toutes le sexe. La figure de la looseuse de la féminité m'est plus que sympathique, elle m'est essentielle. Exactement comme la figure du loser social, économique ou politique. Je préfère ceux qui n'y arrivent pas pour la bonne et simple raison que je n'y arrive pas très bien, moi-même. Et que dans l'ensemble l'humour et l'inventivité se situent plutôt de notre côté. Quand on n'a pas ce qu'il faut pour se la péter, on est souvent plus créatifs. Je suis plutôt King Kong que Kate Moss comme fille. Je suis ce genre de femme qu'on n'épouse pas, avec qui on ne fait pas d'enfant, je parle de ma place de femme toujours trop tout ce qu'elle est, trop agressive, trop bruyante, trop grosse, trop brutale, trop hirsute, toujours trop virile, me dit-on. Ce sont pourtant mes qualités viriles qui font de moi autre chose qu'un cas social parmi les autres. Tout ce que j'aime de ma vie, tout ce qui m'a sauvée, je le dois à ma virilité. C'est donc ici en tant que femme inapte à attirer l'attention masculine, à satisfaire le désir masculin, et à me satisfaire d'une place à l'ombre que j'écris. C'est d'ici que j'écris, en tant que femme non séduisante, mais ambitieuse, attirée par la ville plutôt que par l'intérieur, toujours excitée par les expériences et incapable de me satisfaire du récit *qu'on m'en fera*. Je m'en tape de mettre la gaule à des hommes qui ne me font pas rêver. Il ne m'est jamais paru flagrant que les filles séduisantes s'éclataient tant que ça. Je me suis toujours sentie moche, je m'en accommode d'autant mieux que ça m'a sauvée d'une vie de merde à me coltiner des mecs gentils qui ne m'auraient jamais emmenée plus loin que la ligne bleue des Vosges. Je suis contente de moi, comme ça, plus désirante que désirable. J'écris donc d'ici, de chez les invendues, les tordues, celles qui ont le crâne rasé, celles qui ne savent pas s'habiller, celles qui ont peur de puer, celles qui ne savent pas s'y prendre, celles à qui les hommes ne font pas de cadeau, [...] celles qui font peur, celles qui font pitié, celles qui ne font pas envie, celles qui ont la peau flasque, des rides plein la face, celles qui rêvent de se faire lifter, liposucer, péter le nez pour le refaire mais qui n'ont pas d'argent, celles qui ne ressemblent plus à rien, celles qui ne comptent que sur elles-mêmes pour se protéger, celles qui ne savent pas être rassurantes, celles qui s'en foutent de leurs enfants, celles qui aiment boire jusqu'à se vautrer par terre dans les bars, celles qui ne savent pas se tenir; aussi bien et dans la foulée que pour les hommes qui n'ont pas envie d'être protecteurs, ceux qui voudraient l'être mais ne savent pas s'y



prendre, ceux qui ne savent pas se battre, ceux qui chialent volontiers, ceux qui ne sont pas ambitieux, ni compétitifs, ni bien membrés, ni agressifs, ceux qui sont craintifs, timides, vulnérables, ceux qui préféreraient s'occuper de la maison plutôt que d'aller travailler, ceux qui sont délicats, chauves, trop pauvres pour plaire, ceux qui ont envie de se faire mettre, ceux qui ne veulent pas qu'on compte sur eux, ceux qui ont peur tout seuls le soir.

Parce que l'idéal de la femme blanche, séduisante mais pas pute, bien mariée mais pas effacée, travaillant mais sans trop réussir, pour ne pas écraser son homme, mince mais pas névrosée par la nourriture, restant indéfiniment jeune sans se faire défigurer par les chirurgiens de l'esthétique, maman épanouie mais pas accaparée par les couches et les devoirs d'école, bonne maîtresse de maison mais pas bonniche traditionnelle, cultivée mais moins qu'un homme, cette femme blanche heureuse qu'on nous brandit tout le temps sous le nez, celle à laquelle on devrait faire l'effort de ressembler, à part qu'elle a l'air de beaucoup s'emmerder pour pas grand-chose, de toute façon, je ne l'ai jamais croisée, nulle part. Je crois bien qu'elle n'existe pas. »

Virginie Despentes, *King Kong Théorie* (2006).



Chapoutot

« À peine arrivé à Auschwitz, où il devait survivre grâce à ses compétences de chimiste, Primo Lévi est confiné pour une attente absurde, sans eau, dans un baraquement. Avisant un glaçon, il s'en saisit pour étancher la soif qui le tenaille :

Je n'ai pas plus tôt détaché le glaçon qu'un grand et gros gaillard qui faisait les cent pas dehors vient à moi et me l'arrache brutalement. *Warum* ? dis-je dans mon allemand hésitant. *Hier ist kein warum*.

Ici, il n'y a pas de pourquoi. La Shoah et, par ailleurs, l'entreprise concentrationnaire ainsi que la multitude des crimes nazis ont ouvert une béance de sens qui ne s'est jamais refermée – et qui ne se refermera sans doute pas avec ce livre.

Pourtant, on peut se mettre en quête des « pourquoi ». Pour les victimes, il n'y en eut pas : ils furent l'objet du plus intense déchaînement de violences jamais connu dans l'histoire de l'humanité. Des shtetls dévastés par les unités spéciales de la police et de la SS aux Sonderkommandos des centres de mises à mort, en passant par les dizaines d'Oradour à l'ouest de l'Europe, les centaines en Grèce et dans la Balkans et les milliers d'Oradour du territoire soviétique, on ne voit qu'absurdité et non-sens d'une violence aveugle. Shakespeare, en homme de la Renaissance familier de la mort, parlait de la vie comme d'« une histoire pleine de bruit et de fureur [...] qui ne signifie rien ». Pour les millions de vies brisées par la violence nazie, le moment de la fin fut celui du non-sens et de la déréliction la plus atroce.

Mais du côté des bourreaux ? Primo Lévi en a approché un certain nombre lors de sa détention à Auschwitz. Docteur en chimie, il fut affecté au service scientifique allemand qui travaillait à une initiative stratégique du III^e Reich, toujours menacé par la pénurie de carburant – la fabrication de carburants synthétiques, dont un des sites avait été installé à proximité immédiate des camps d'Auschwitz et de de Birkenau, à Monowitz. Primo Lévi rapporte en ses termes sa rencontre avec son supérieur, le Dr Panwitz :

Son regard ne fut pas celui d'un homme à un autre homme ; et si je pouvais expliquer à fond la nature de ce regard échangé comme à travers la vite d'un aquarium, entre deux êtres appartenant à deux mondes différents, j'aurais expliqué du même coup l'essence de la folie du III^e Reich.

La *warum*, le pourquoi de Primo Lévi est dans le regard du Dr Panwitz, dans cette manière de considérer autrui comme tout autre chose qu'un être humain, moins encore qu'un animal et à peine un objet. Panwitz considère, à ses yeux légitimement, qu'il y a, plus qu'une « vitre », un « monde » entre Primo Lévi et lui. L'absence féroce ou totale de considération ou d'empathie pour autrui est un phénomène que l'on rencontre sous d'autres cieux et dans des situations historiques et sociales bien différentes de celles d'un complexe concentrationnaire nazi.

Dans le face-à-face entre Primo Lévi et Panwitz, cependant, convergent nombre de ces situations : colonialisme, esclavage, racisme, antisémitisme, mépris académique, exploitation économique. Panwitz considère le Juif Primo Lévi comme un outil, un facteur de production utile et utilisable qui, le moment venu, pourra être remplacé par un autre pour les besoins du service : la production de carburant pour le Reich. Primo Lévi ajoute : « Depuis ce jour-là, j'ai pensé bien des fois et de bien des façons au docteur Panwitz. Je me suis demandé ce qui pouvait bien se passer à l'intérieur de cet homme. » Et il affirme souhaiter le revoir, non pour se venger, mais pour satisfaire sa « curiosité de l'espèce humaine. »

Primo Lévi, la victime, accomplit ce geste superbe auquel le bourreau, le criminel, se refuse : accorder à autrui le crédit de l'humanité, d'une appartenance à l'espèce humaine et d'une « intériorité ».



C'est ce que, en tant qu'historien, nous souhaitons faire également. En tentant de répondre à la question du *warum*, on va de surprise en surprise. On se rend compte que la « folie du III^e Reich » fut, pour les acteurs des crimes nazis, tout autre chose qu'une folie : l'obéissance à des ordres donnés dans les règles de la chaîne hiérarchique, des actes de défense du Reich et de la race, une nécessité historique répondant à une menace biologique sans précédent. »

Johan Chapoutot, *La révolution culturelle nazie* (2017).



Gros

« Chacun, pour autant qu'il existe vraiment, doit se laisser guider par sa conscience plutôt que d'obéir aveuglément aux lois, en toute passivité. Thoreau donne à ce devoir la couleur de l'intransigeance. La désobéissance n'est même pas un droit rationnellement déduit. La désobéissance, c'est un devoir d'intégrité spirituelle. Quand l'Etat prend des décisions iniques, quand il engage des politiques injustes, l'individu ne peut se contenter de grogner, avant d'aller dormir. L'individu n'est pas simplement « autorisé » à désobéir, comme s'il s'agissait d'un droit dont il pourrait se saisir ou pas au nom de sa conscience. Non, il a le devoir de désobéir, pour demeurer fidèle à lui-même, pour ne pas instaurer entre lui et lui-même un malheureux divorce. [...]

Personne, écrit Thoreau, ne peut être moi « à ma place ». On désobéit depuis cette prérogative. Personne ne peut penser à ma place, et personne ne peut décider à ma place de ce qui est juste et injuste. Et personne ne peut désobéir à ma place. Il faut désobéir depuis ce point où on se découvre irremplaçable, au sens précis de faire cette expérience de l'indélégalable, faire l'expérience que « c'est à moi de le faire » (*mea res agitur*), que je ne peux reporter sur personne d'autre la tâche d'avoir à penser le vrai, à décider du juste, à désobéir à ce qui me paraît intolérable.

Ce sujet indélégalable n'est jamais menacé par l'individualisme, le relativisme, le subjectivisme. Parce que ce point d'indélégalable en moi, c'est précisément le principe d'humanité, l'exigence d'un universel. *Parce qu'on se découvre irremplaçable d'abord et essentiellement pour se mettre au service des autres.* On est au plus loin du repli satisfait sur soi, du narcissisme consommateur d'épanouissement égotique, du « salut » dans son pré carré, son jardin secret. Sentir en soi le moi indélégalable, ce n'est pas se sentir convoqué à « être soi » par-delà les uniformités sociales, c'est ne pas pouvoir supporter plus longtemps l'intolérable. Découvrir en soi le moi indélégalable, c'est se sentir appelé à agir pour les autres, à faire exister cette justice dont on sent l'urgence. Le contraire politique du conformisme, ce n'est pas le Je unique, singulier qui demande à être enfin lui-même, c'est le soi indélégalable qui exige la dignité universelle.

C'est ce qu'ont compris (lisant le texte de Thoreau) Gandhi et Martin Luther King. La vraie différence n'est pas entre la désobéissance collective (désobéissance civile) et l'insubordination individuelle (objection de conscience), elle est entre une désobéissance passive qui fait qu'on change seulement de maître et une désobéissance active qui prend pour point de référence la réforme intérieure, l'exigence critique. Se découvrir irremplaçable dès qu'il s'agit de servir les autres, défendre le sens de la justice et la dignité des exclus, faire l'expérience de l'indélégalable, c'est entrer en dissidence civique. Et la dissidence civique, c'est cette posture éthique, en chacun, depuis laquelle la désobéissance civile, comme composition des puissances, s'authentifie et décourage par avance toute récupération politicienne. On est irremplaçable avant tout pour les autres, mais il faut bien entendre le sens de ce « pour ». L'idée n'est pas que nos amis nous aiment dans notre singularité unique, telle que nous ne pourrions jamais être remplacés dans leur cœur, etc., mais que l'on met au principe de sa désobéissance l'expérience vécue d'être irremplaçable pour les autres et devant soi. C'est être saisi par l'impossibilité de se dérober à la tâche et de la déléguer à un autre imaginaire, et par le sentiment d'urgence de secouer son inertie, de se découvrir solidaire, et finalement de se soulever.

« Si je ne suis pas moi, qui le sera à ma place ? » écrivait Thoreau. Il faut compléter : être soi, mais pour les autres ; répondre à cet appel, mais tout de suite. Il y a des siècles déjà, Hillel Hazaken² avait donné la formule complète : « Si je ne suis pas pour moi, qui le sera ? Si je ne suis pas pour moi, que suis-je ? Et si pas maintenant, quand ? ³ »

Frédéric Gros, *Désobéir* (2017).

² 1^{er} siècle avt J.-C.

³ Pirkei Avot, I, 14.



Gros

« Thoreau construit d'abord, avec insistance, une opposition majeure entre, d'un côté, l'État, ses lois, ses appareils, ses représentants, tous considérés comme les éléments d'une « machine » anonyme, labyrinthique, inerte, un « outil » qui se secoue et bouge d'être animé par des lobbyistes, des carriéristes, des ambitieux ; et, de l'autre, des individus, chacun habité par sa conscience et ses expériences. La République, l'État, le Souverain n'ont rien de mystique, rien de sacré, rien de vertical. Le gouvernement est un mal nécessaire dont il faut juste espérer qu'il gouverne le moins possible. Dès le début du texte, Thoreau défait tout lien entre morale et politique. On ne souhaite pas l'inscription dans la politique de valeurs (justice, égalité, etc.), on ne fait pas le catalogue des vertus morales du chef. La morale trouve son refuge, son assise dans la conscience, tandis que la politique n'est rien d'autre que le mode de fonctionnement d'un appareil énorme et glacé. L'appareil étatique, c'est une machinerie compliquée, malheureusement nécessaire, à laquelle pourtant chacun doit sans cesse opposer sa « friction », son « frottement » : « Que votre vie soit un contre-frottement pour stopper la machine. » C'est quand elle est trop bien huilée que la mécanique devient dangereuse, car elle transforme les individus en de simples rouages.

C'est l'individu qui est sacré, l'individu comme capacité d'action, prise d'initiative, inventivité, autant de qualités qui butent contre les entraves absurdes, les réglementations abusives, les contraintes pesantes de la machine étatique. Mais surtout, c'est en l'individu que se fait entendre la voix morale, l'appel de la justice.

L'affirmation d'une primauté, d'une souveraineté de la conscience ouvre à une redéfinition des priorités. La priorité n'est pas l'obéissance aux lois, la conformité aux règles, mais la préservation, la sauvegarde de ses propres principes. Chacun, pour autant qu'il existe vraiment, doit se laisser guider par sa conscience plutôt que d'obéir aveuglément aux lois, en toute passivité. Thoreau donne à ce devoir la couleur de l'intransigeance. La désobéissance n'est même pas un droit rationnellement déduit. La désobéissance, c'est un devoir d'intégrité spirituelle. Quand l'État prend des décisions iniques, quand il engage des politiques injustes, l'individu ne peut se contenter de grogner, avant d'aller dormir. L'individu n'est pas seulement « autorisé » à désobéir, comme s'il s'agissait d'un droit dont il pourrait se saisir ou pas au nom de sa conscience. Non, il a le devoir de désobéir, pour demeurer fidèle à lui-même, pour ne pas instaurer entre lui et lui-même un malheureux divorce.

Mais on dira : « Voyons, nous sommes en démocratie, comment construire un vivre-ensemble cohérent et ordonné si on laisse chacun juge en dernière instance de la légitimité de lois votées selon des procédures réglées, c'est-à-dire : à la majorité des représentants ? » Dans le même sens, on relira l'article 7 de la *Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen* : « Tout citoyen appelé ou saisi en vertu de la Loi doit obéir à l'instant : il se rend coupable par la résistance. »

À quoi Thoreau répond que la seule majorité qui compte est celle de la sincérité morale, face à laquelle les majorités numériques, statutaires ne valent rien : la majorité au sens comptable ne désigne que les plus nombreux. S'y plier, c'est accepter la loi du plus fort. Ce qui doit l'emporter, c'est une supériorité éthique, pas une loi arithmétique. Mépris donc des procédures démocratiques, jugées incapables de jamais produire le bien, le juste, le vrai. Mépris aussi des conséquences. Je les entends déjà dire : « Mais enfin, si chacun se met à suivre comme guide sa conception de la justice plutôt que les lois communes, ce sera bientôt l'anarchie. » Thoreau répondrait d'abord : aucune importance, car ce qui doit être sauvé en priorité, c'est la conscience plutôt que le monde. Mais le problème n'est même pas là et Thoreau rappellerait qu'on n'a pas cessé dans l'histoire, au nom du salut du monde, de forcer les consciences « responsables » à toutes les compromissions.

Surtout, ce que le texte appelle « âme » ou « conscience », ce n'est pas l'individu isolé opposé à un collectif institué qui serait, lui, branché sur l'universel. L'opposition n'est pas entre un individu prisonnier de ses calculs personnels et l'utilité publique propagée par



une autorité souveraine. Elle est pour Thoreau entre un gouvernement qui se sert des appareils étatiques pour défendre les intérêts d'une élite, exigeant des sujets une obéissance passive, et une individualité qui, dans la solitude de sa conscience, accède au sens de l'universelle justice sans se laisser fasciner par l'opinion majoritaire et lâche, sans se laisser entraîner par le courant de la *doxa* passive – ou plutôt : indéfiniment ductile et malléable.

Mais il est finalement surtout question dans le texte du salut isolé de sa conscience, et jamais d'un appel à l'abolition de lois injustes par des actions concertées, collectives, pacifiques. [...]

Thoreau refuse de payer ses impôts au nom d'une certaine conception de la justice, du rôle de l'État, de ses devoirs. Tout cela lui est dicté par sa « conscience », impérieusement commandé par une « voix », cette voix qui est la *sienna*, limpide, non recouverte par la clameur du conformisme : « Obéis et tais-toi. Fais comme les autres. Écoute et accepte les justifications officielles, ne t'embête pas à repartir de toi-même pour penser la justice des choses. » Mais si moi, si *moi*, je ne suis pas d'accord ?

Dans son *Journal*, Thoreau écrit : « Si je ne suis pas moi, qui le sera à ma place ? » Par là, il donne la formule exacte de cet *indélégable* qui est au principe du sujet responsable et désobéissant. [...]

Or la désobéissance politique dépasse le romantisme de l'unicité, le lyrisme de la singularité. Je reprends, en écho à la phrase de Thoreau, l'idée d'indélégable. Personne, écrit Thoreau, ne peut être moi « à ma place ». On désobéit depuis cette prérogative. Personne ne peut penser à ma place, et personne ne peut décider à ma place de ce qui est juste et injuste. Et personne ne peut désobéir à ma place. Il faut désobéir depuis ce point où on se découvre irremplaçable, au sens précis de faire cette expérience de l'indélégable, faire l'expérience que « c'est à moi de le faire » (*mea res agitur*), que je ne peux reporter sur personne d'autre la tâche d'avoir à penser le vrai, à décider du juste, à désobéir à ce qui me paraît intolérable.

Ce sujet indélégable n'est jamais menacé par l'individualisme, le relativisme, le subjectivisme. Parce que ce point d'indélégable en moi, c'est précisément le principe d'humanité, l'exigence d'un universel. [...]

Le contraire politique du conformisme, ce n'est pas le Je unique, singulier qui demande à être enfin lui-même, c'est le soi indélégable qui exige la dignité universelle. »

Frédéric Gros, *Désobéir* (2017).



Gros

« En deçà de ces deux scènes, je voudrais retrouver et définir un conformisme moins spectaculaire, moins provoqué, le conformisme immédiat, spontané, « naturel », le conformisme [...] de ceux, ou de nous tous plutôt qui accomplissons ceci ou cela en arguant du seul fait, quand on nous interroge, que précisément tout le monde - on devrait même ajouter : et depuis si longtemps -, tous les autres font la même chose.

Tout le monde et les gens en général. « Mais enfin, pourquoi posez-vous la question ? Vous voyez bien, ce que je fais c'est ce que font tous les autres ! » Ces autres qui ne sont surtout *personne en particulier*, et que je représente *moi-même pour chacun qui n'est pas moi*, ces « autres » qui ne sont *personne* et sont en même temps *chacun* pour autant qu'il n'est pas lui-même mais *tous*, ces autres c'est une épaisseur fantomatique, irréductible aux pronoms personnels (ni je, ni tu, ni il, ni vous...), en dehors même donc du système qui distribue, sépare, regroupe, isole les personnes. A la fois abstrait dans sa généralité mais au cœur concret des décisions de chacun, c'est le règne du « on », anonyme et prégnant. Le génie grammatical (et, comme dit Nietzsche, toute grammaire est une métaphysique) manifeste que ce « on » est un « nous » qui se conjugue comme un « il », inclut simultanément le « tu » et le « vous », absorbe le « je ». Simultanément et indéfectiblement tout le monde et personne. Ce « on » impersonnel, planant par-dessus le système des pronoms personnels comme un brouillard diffus, possède pourtant une consistance. Il dessine une surface d'objectivité.

Objectivité du « on ». La sociologie n'existerait pas comme science sans la solidité objective, l'épaisseur existentielle du conformisme. Que risque-t-on vraiment à se balader en se mettant une paire de sandales en guise de boutons de manchette ? A chacun sa fantaisie. Une amende ? Non, ce n'est pas interdit par la loi. Mais celui qui tentera de lancer cette mode vestimentaire sera sur-le-champ et massivement sanctionné par le couperet du regard des autres. Le châtiment sera sans appel, sous la forme de mines effarées, airs consternés, tout ce qui respire enfin la grande, l'étouffante condamnation sociale, où la société s'avère être bien autre chose qu'un rassemblement d'individus autour d'intérêts communs.

La société, c'est un système de jugements. C'est le moment où Durkheim dépasse le naturalisme grec, le contractualisme classique, le radicalisme anglais. Non, la société, ce n'est pas seulement une grande famille, une communauté naturelle, le résultat d'agréments progressifs et spontanés d'entraide... Ce n'est pas non plus le produit d'un pacte fondateur entre des sujets politiques responsables. Ce n'est pas seulement encore un rassemblement calculé d'intérêts bien compris, la cohésion rationnelle des utilités. La société, le « social » ce sont surtout, d'abord et avant tout, des désirs standardisés, des comportements uniformes, des destins figés, des représentations communes, des trajets calculables, des identités assignables, compressées, normalisées. Des normes pour rendre chacun calculable, conforme et donc prévisible. Sujet socialisé, individu intégré, personne « normale », *homo socius*... Il faut passer gagnant le contrôle des identités calibrées, parvenir à être celui qui est comme les autres : gris clair.

Ce conformisme, celui déjà des sociétés de production de masse, des normes comportementales, ne doit pas faire oublier un conformisme plus ancien, celui des mœurs, des traditions et des rites. On n'a pas attendu la révolution industrielle pour que la société impose des modes de vie, des attitudes, des pratiques. Dans le conformisme de tradition, on se conduit comme l'exige la coutume, on suit les règles d'usage. Dans ses conférences sur *Le Savant et le Politique*, Max Weber évoque l'autorité de l'éternel hier. Pourquoi changer ? Tout le monde a toujours fait ainsi. Inertie des habitudes, acceptation des conventions, respect de traditions vénérables. « Ici, on fait comme ça. »

Ce conformisme de tradition a donné lieu à deux formes de résistance : l'ironie sceptique et la provocation cynique. On trouve, chez Montaigne, chez Descartes (dans sa morale provisoire) ou Pascal, l'idée que c'est dans l'acceptation parfaite des coutumes et



des lois que réside le secret d'une tranquillité intérieure et de l'ordre extérieur. Affirmer bruyamment que telle convention sociale est imbécile, s'en moquer publiquement, c'est jouer au « demi-habile », faire de l'intelligence à moindre coût. C'est laisser presque croire que certaines conventions pourraient être supérieures aux autres, alors qu'elles se valent toutes. Elles n'ont pas d'autres sens que de contribuer au sentiment d'identité, d'appartenance. C'est pourquoi le sceptique les respecte, même s'il leur dénie par-devers lui toute légitimité intrinsèque. En effet, tout en respectant « apparemment » les conventions, le sceptique conserve libre l'exercice de son jugement. Se conformer ne l'empêche pas, dans une distance intérieure, à la fois de démystifier la coutume (on ne la révère pas comme sacrée) et de l'ancrer dans une nécessité immanente (la stabilité sociale). Le sceptique dit : « Ce qui est *bon*, c'est qu'il y ait des traditions et des coutumes ; mais ce serait une absurdité que de croire qu'il puisse y avoir de *bonnes* traditions ou coutumes. »

On pourrait se dire qu'après tout cette ironie est une pirouette intérieure sans danger et commode : accepter les « lois et coutumes de son pays », ne pas s'indigner de lois injustes ou de coutumes intolérables, tout en continuant à jouer, à peu de frais, le révolté du discours intérieur. Même si ce n'est pas rien que de savoir garder intacte sa capacité critique, de ne pas accompagner d'une adhésion intérieure l'idiotie des conventions, deux articulations essentielles font défaut : la résolution de faire état publiquement de ses critiques; la résolution de désobéir *en acte* à tout ce que ma pensée désapprouve.

La provocation cynique s'attaque plus frontalement, plus violemment aux conventions sociales : elle leur désobéit publiquement et en acte. Je prends « cynisme » ici au sens ancien⁴. Depuis Diogène - ce « sage » qui vivait dans un tonneau, quasi nu, dont les possessions se limitaient à sa tunique, sa besace et un bâton, qui se masturbait sur la place publique, invectivait Alexandre le roi des rois en le traitant de bâtard, agitait une lanterne allumée en plein jour tout en hurlant « je cherche un homme » -, le cynisme est une sagesse de la provocation qui prend comme cible privilégiée les coutumes, les conventions, le conformisme généralisé. Sa critique n'emprunte pas la forme d'une contestation théorique, ni d'une démonstration formelle. Le cynique ne produit pas de grands discours pour expliquer ce qui lui semble, dans les traditions, rationnellement infondé, profondément désuet, absurde, ridicule. Il ne se cache pas pour rire en catimini, par-devers lui, de la bêtise des coutumes, tout en continuant à les suivre. Il refuse tout confort, matériel ou moral, passe son existence à aboyer contre la stupidité sociale, et c'est en menant cette vie de chien qu'il dénonce l'hypocrisie, qu'il ridiculise toute hiérarchie. »

Frédéric Gros, *Désobéir* (2017).

⁴C'est-à-dire : doctrine des philosophes cyniques, le terme dérivant du mot grec qui signifie *chien*.



Gros

« Le deuxième anneau consiste dans ce que Jankélévitch appelait « l'irremplaçable ». [...]

C'est à *moi*, à moi seul qu'il revient de porter le fardeau : c'est moi qui ait commis tel acte ; c'est à moi qu'arrive telle chose ; c'est à moi que s'adresse l'appel surgi du fond de la détresse ; c'est moi qui suis plongé dans le monde. La responsabilité est bien un processus de subjectivation, et, au plus fort de ce qui s'appelle « sujet », on trouve la découverte en soi de cette part d'indélégalable. C'est par là que le sujet de la responsabilité diffère du sujet classique de la philosophie, toujours universalisable, indéfiniment partageable (le *cogito*, l'*ego* transcendantal). Le sujet de la responsabilité, c'est au contraire moi en tant que je ne suis pas les autres.

Mais est-il à ce point raisonnable, ou même vivable, de se sentir responsable de tout, de se tenir au milieu de cette incandescence éthique ? Se dire que je suis comptable de l'intégralité de ce que j'ai pu commettre (rien ne me sera pardonné, il faudra rendre compte de tout). Se dire que je suis absolument responsable de mes malheurs puisqu'en dernière instance c'est moi qui ai décidé que ce qui m'arrive est malheureux. Se dire que je suis infiniment responsable des iniquités du monde, leur éternel complice, tant que je ne mets pas toute mon énergie à les combattre ou à les dénoncer.

Ces sommets de la morale sont irrespirables. Mais qui a dit que la philosophie devait nous « aider » à vivre, nous « accompagner » sur un chemin de vie, et pire encore nous « consoler » ? Sartre, Épictète, saint Augustin, Kant, Lévinas ne sont pas des philosophes *de bon conseil*, car il ne s'agit ps ici de s'arranger, de s'accommoder, mais de désigner de loin le lieu d'une vérité impossible. Impossible de tenir longtemps, au risque de devenir fou, dans cette brûlure éthique du sujet responsable de tout. Mais, encore une fois, les grandes pensées morales sont surtout là pour dessiner, à l'adresse de nos consciences déjà prêtes aux sophismes, ces zones limites comme une provocation nécessaire. La pensée morale apprivoise par ses concepts des foyers éthiques par lesquels on doit accepter de se laisser au moins traverser. C'est par eux que la vie morale prend sens. Alors oui, trembler un peu et se dire qu'après tout, après tout oui, *quelque part* nous portons ces fardeaux. Et la responsabilité, c'est bien de répondre *présent* pour supporter ce poids, et par ce « répondre présent » un sujet surgit, assujetti à la charge du monde, du sens, des autres et de ses fautes.

Ces expériences de la responsabilité, comme elles sont impérieuses suscitent immédiatement des stratégies de contournement. Et c'est là que surgit la tentation de l'obéissance, et plus généralement même la tentation d'en appeler aux autres.

Dostoïevski avait mesuré ce risque dans une formule saisissante : nous sommes, écrivait-il, tous responsables, de tout et devant tous, « *et moi plus qu'un autre* ». Moi plus qu'un autre, parce que, invoquant les autres, je risque de diluer ma responsabilité. Après tout, si nous sommes tous responsables, c'est peut-être que je suis un peu moins responsable que tous les autres, ou plutôt que je suis d'autant moins responsable moi que nous partageons à plus sieurs la responsabilité. Ma part est forcément *limitée*. [...]

Une image, une légende plutôt : le drame de Claude Eatherly, dans la version au moins qu'en donne Günther Anders⁵. Soit donc cette histoire qu'on aimerait croire vraie tant elle articule le drame de la responsabilité. Claude Eatherly fait partie de la petite escadrille de pilotes d'exception sélectionnés par l'armée américaine pour procéder au bombardement nucléaire du Japon au mois d'août 1945. Dans ce cadre, il avait été désigné pour procéder au vol de reconnaissance météo qui devait servir à déterminer si les conditions d'ennuagement étaient favorables au largage des bombes au-dessus de Hiroshima. Il envoie bientôt son feu vert au pilote qui transporte la bombe atomique. Résultat : des dizaines et des dizaines de milliers de morts.

À son retour, le « héros de guerre » est démobilisé, et présente bientôt des symptômes graves de dépression : il connaît des épisodes d'alcoolisme et d'addiction au jeu, accompagnés

⁵ Philosophe de la catastrophe technique.



d'activités délinquantes (escroqueries, braquages) À chaque fois il est déclaré psychiatriquement irresponsable et séjourne en institution. [...] Eatherly ne parvient pas à se trouver déresponsable des morts d'Hiroshima, et il répond à ce cauchemar de culpabilité par des comportements pathologiques. [...]

Eatherly aurait pourtant raisonnablement pu se dire : « Soyons sérieux ; cette histoire ne tient pas ; qu'est-ce que j'ai fait réellement ? J'ai constaté les conditions météorologiques et donné le feu vert au pilote qui portait la bombe. [...] Mais enfin, si j'avais refusé d'effectuer ce vol, un autre à ma place serait parti immédiatement. »

Cela n'aurait fait aucune différence *dans le réel*. « Sauf que c'était moi. » A part pour moi bien-sûr, mais enfin rien n'aurait été transformé dans le monde et dans la tragédie. On aurait envoyé un autre pilote. Alors, la belle affaire... « sauf que c'était moi. » [...] Cette différence qui ne fait aucune différence, le pari de la morale et de la politique humaines, c'est d'affirmer qu'elle fait toute la différence : surgissement du moi indélégalable. C'est ce moi qui désobéit. »

Frédéric Gros, *Désobéir*(2017).



Hache

« Plus on connaît un tiers, plus on devient capable de se mettre à sa place. Cela ne veut pas dire que l'on *sait* ce qui est bien pour lui, mais plutôt, que l'on devient attentif à ses multiples possibles comme au fait précisément que l'on ne le connaît pas. [...]

Comme l'explique Despret : « On ne se met pas à *la place*, on peuple la place avec. On ne substitue pas un point de vue à un autre ; tout, au contraire, se fait par addition de points de vue. » Autrement dit on pratique une morale écologique en expérimentant une cohabitation de points de vue. On pratique, c'est-à-dire on *participe* à la composition d'un monde en collaborant à la fabrication de nouveaux points de vue, le « monde [n'étant] pas tant à expliquer qu'à enrichir ».

Plus précisément, en quoi consiste le fait de se mettre à la place d'un tiers ? Une des premières observations que la primatologue Thelma Rowell a pu faire en s'intéressant aux moutons – animaux méprisés s'il en est, par comparaison avec les singes qu'elle étudiait auparavant-, est que les troupeaux de moutons sont formés d'agrégation de moutons *qui ne se connaissent pas* parce que l'on ne prend pas soin de conserver les familles biologiques ou sociales qu'ils pourraient constituer, mais qu'ils sont rassemblés selon des critères extérieurs (économique et eugénique). Autrement dit, on n'a jamais donné la « chance » aux moutons de construire des relations entre eux -mais donc aussi avec nous-, du fait qu'on les a toujours pris pour ce qu'on en a fait. La première raison de leur bêtise vient en premier lieu de la pauvreté des questions qu'on leur pose, prenant leur comportement pour naturel.

Il s'est donc agi pour Thelma Rowell, comme l'écrit Despret, afin de donner une chance à ces moutons d'entrer dans d'autres devenirs, de leur « prêter des compétences », au sens de *prêter quelque chose qui n'existait pas nécessairement avant mais qui pourrait devenir du fait d'avoir été prêté*. Pas nécessairement, cela veut dire que cela existait peut-être, mais ce qui compte n'est pas que cela existait ou non avant, mais de *prêter*, c'est-à-dire de laisser ouvert de possibles, d'imaginer un tiers capable, parce que l'on devient capable à deux, comme l'on est bien traité à deux. Il ne s'agit donc pas de « mettre à niveau », comme si l'on prêtait des compétences lorsqu'elles manquent. C'est plutôt l'inverse : c'est le fait de ne pas « se mettre à la place de » qui enlève quelque chose. Ce prêté pour un rendu vertueux se vérifie -c'est-à-dire devient vrai- parce que celle/celui à qui l'on s'adresse en lui prêtant des compétences les acquiert. C'est ce prêt qui fait une différence entre le traitement des moutons et celui des grands singes par les scientifiques : d'un côté, ceux à qui l'on ne propose rien, avec qui l'on n'essaie rien, de fait, ne font/pensent rien et deviennent « moutonniers ». De l'autre, ceux à qui l'on s'intéresse, à qui l'on *prête* mille possibles et avec qui l'on passe du temps, de fait, font des choses et sont passionnants.

Ce procédé n'est pas propre aux non-humains, il en va de même avec les humains. Beaucoup ont eu l'occasion de faire l'expérience de la différence que crée la façon dont on s'adresse à eux -on devient compétent à la mesure de ce que l'on nous prête, comme démunis lorsque l'on ne nous prête rien. « Se mettre à la place de » participe, en ce sens, d'une coévolution entre celui/celle à qui on fait de la place et celui/celle qui se met à la place de . Cela ne marche évidemment pas à chaque fois, mais si l'on réussit à composer un juste milieu, au sens d'Aristote, entre un volontarisme qui écrase et une absence de confiance qui empêche de faire ou de devenir, « ce qui est prêté sera acquis par le fait même d'avoir été prêté »⁶.

L'objection selon laquelle prêter des compétences consisterait à les inventer, au sens d'ajouter des choses qui n'existent pas, n'est pas pertinente ici. Les moutons de Rowell [...] ont véritablement changé – pour elle [...] et pour d'autres, de même que les compétences acquises ont bien été acquises : si l'on invente des compétences, ce n'est pas au sens de chimère mais de créations. Partant, la question jamessienne de Despret –« préférons-nous vivre avec des moutons au répertoire sans surprise ou avec des moutons qui nous étonnent, avec des moutons inventifs qui nous enseignent d'autres manières de s'organiser, et qui ajoutent d'autres définitions à ce que « social » veut dire ? »- n'est pas abstraite, parce que la réponse à y apporter

⁶ Vinciane Despret, Jocelyne Porcher, *Être bête*.



n'est pas dégagée de nous. Nous participons à la construction de sa réponse puisque le fait qu'ils soient inventifs ou stupides dépend aussi de nous, des propositions que nous leur faisons. »

Émilie Hache, *Ce à quoi nous tenons* (2019).



Lépinard & Mazouz

« Selon les épistémologies du point de vue, il ne s'agit pas d'affirmer qu'un point de vue subalterne serait porteur, intrinsèquement, de savoirs plus *vrais*, mais plutôt d'insister sur la nécessité de produire une capacité d'analyse collective qui *prend le point de vue des dominé.es*, et qui fait donc une large part à leurs expériences. On le répète car les confusions sont nombreuses : l'épistémologie du point de vue ne prétend en aucun cas que « seules les femmes peuvent parler des femmes, les Noirs de Noirs, etc. ». Il s'agit d'une exigence épistémologique de partir des points de vue des personnes marginalisées, toujours déjà multiples, pour poser des questions plus importantes et plus pertinentes sur le monde.

Le savoir n'est pas individuel, il doit être, selon Sandra Harding, collectivement produit, par une communauté capable de représenter cette diversité de points de vue. En effet, dans l'épistémologie objectiviste qu'elle critique, quand le chercheur ou la chercheuse croit pouvoir s'émanciper de sa position sociale pour prendre un point de vue de « nulle part » il ou elle crée en fait les conditions pour que ses préjugés et ses croyances soient directement importés dans les résultats de sa recherche. Si, qui plus est, son point de vue et ses expériences sociales de privilégié.es sont partagés par toute la communauté scientifique dont il ou elle fait partie... alors ses préjugés deviennent indélogeables de la culture scientifique dominante. Pour Harding, un sujet qui postule sa capacité à éliminer *toutes* les valeurs et croyances de son raisonnement, sans pour autant encourager la réflexivité sur sa propre position sociale ne peut produire qu'une objectivité faible. Le sujet savant de l'épistémologie du point de vue est au contraire un sujet qui pratique une « réflexivité forte », car il s'agit d'un sujet collectif et hétérogène qui rend compte de sa localisation sociale et qui est de même *nature* que l'objet qu'il étudie, partie prenante du monde lui aussi. Bien-sûr, des variations existent dans les épistémologies féministes du point de vue, cependant elles partagent toutes la prémisse que tout savoir est produit de façon socialement située et qu'il existe une *multiplicité* des savoirs situés : personne ne peut occuper toutes les positions sociales à la fois, ni fournir l'ensemble des représentations valides et vraies sur le monde.

C'est donc bien une critique radicale de l'idée d'objectivité entendue comme détachement, point de vue « hors » du social et capable de l'embrasser dans sa totalité d'un seul regard, que l'épistémologie du point de vue propose. Mais cette critique, déjà ancienne, a-t-elle jamais traversé l'Atlantique ? [...] Quand Bourdieu se penche sur la question de la relation entre sujet savant et objet de savoir, il le fait [...] pour affirmer que l'exercice de la réflexivité sociologique doit permettre au sociologue de rompre avec son propre point de vue (plutôt que de l'utiliser à des fins de production de savoir). Bourdieu rejoint donc l'épistémologie marxiste en ce qu'il postule que la vérité des relations sociales et des institutions est avant tout cachée par la *doxa*, et maintenue par l'*illusio*. Mais il postule que le ou la sociologue peut dévoiler cette vérité par la critique et par la réflexivité, plutôt que par la constitution d'un point de vue autonome collectif fondé sur les expériences des dominé.es. [...] Bourdieu promeut clairement que l'objectivité, en tant que point de vue *non* situé, est possible et souhaitable. Au contraire des épistémologies féministes, la prise en compte du point de vue vise pour lui à neutraliser le positionnement du ou de la sociologue et non à l'intégrer comme partie prenante du savoir qu'il ou qu'elle produit. [...]

Une telle position de surplomb et d'extériorité révèle ce que le fait d'occuper une position de dominant.e autorise à ignorer. Elle procède d'une véritable épistémologie de l'ignorance, pour reprendre le terme de Shannon Sullivan et Nancy Tuana. Cette notion est issue des études critiques de la race et en particulier des études sur la blanchité (*whiteness*) en s'intéressant aux membres du groupe majoritaire. Une des dimensions heuristiques de ce changement de perspective est de montrer comment la blanchité est produite par un statut qui amène à se croire exonéré de la racialisation et fondé à assigner racialement les membres de groupes qui, selon les contextes et les moments historiques, incarnent une altérité radicale. En ce sens, la posture de surplomb est constitutive de la blanchité, puisque l'un des privilèges que ce statut octroie est de croire qu'on incarne l'universel, quand les membres du groupe racialisés sont



censés être irrémédiablement liés à leur point de vue particulier. La notion d'épistémologie de l'ignorance permet de dévoiler comment cette position sociale marquée par le surplomb se traduit sur le plan épistémologique, en soulignant ses effets de méconnaissance sur le monde social et en particulier sur les expériences des groupes minorisés.

Plus fondamentalement, la notion d'épistémologie de l'ignorance nous renseigne sur le type même d'ignorance dont il s'agit. Il n'est en effet pas question ici de lacunes ou d'une méconnaissance [...] mais bien plutôt d'un geste actif de ne pas tenir compte des savoirs constitués à partir des expériences minoritaires. En ce sens, les épistémologies de l'ignorance se fondent sur l'occultation et la disqualification d'analyses et de conceptualisations relevant d'une dimension insurgée ou indisciplinée, porteuse de menace pour l'ordre établi et les positions de pouvoir acquises. »

Éléonore Lépinard & Sarah Mazouz, *Pour l'intersectionnalité* (2021).



de Lagasnerie

« Accuser, juger et punir semblent presque toujours constituer une série d'actions qui ne peuvent se déployer qu'à condition que celui qui les produit soit installé dans une position d'extranéité par rapport aux individus et aux situations qu'il vise.

On peut voir un indice de la véracité de ce constat dans ces séquences qui se reproduisent à intervalle réguliers où, lorsqu'un homme politique de droite est condamné pour des illégalités qu'il a commises au cours de sa carrière, les amis de son bord politique s'insurgent contre l'injustice de la peine qui le frappe et déclarent leur solidarité envers leur ami. Ou lorsque des policiers sont mis en examen voire incarcérés après un cas de brutalité et que toute la profession se mobilise en leur faveur et dénonce la décision des magistrats. S'il existe une tendance à appréhender ces prises de position comme des marques d'hypocrisie parce qu'elles émanent des milieux qui, d'habitude, tiennent un discours extrêmement sévère sur la délinquance, il est peut-être plus intéressant d'interpréter autrement cette attitude. Car on remarque que dans la plupart des groupes qui s'en prennent à ces déclarations et qui réclament souvent des peines plus dures à l'égard des dominants ou des policiers, il existe aussi une tendance à trouver injustes les sanctions dès qu'elles s'appliquent à des individus issus de son propre milieu, par exemple pour les illégalismes qu'ils auraient commis dans leur vie ou au cours de leur pratique militante. Autrement dit, on peut dégager une loi à l'œuvre dans tous les groupes sociaux : la peine – et en fait même la procédure pénale – est perçue comme une violence et une injustice dès qu'elle s'applique à quelqu'un que l'on connaît. C'est toujours pour les autres que les peines semblent justes et qu'on les demande. Autre manière de dire qu'il y a un antagonisme entre la connaissance de la vie et l'appréciation de la justice, et qu'il y a quelque chose dans la connaissance de soi et de ses proches qui prédispose à mettre en question la logique de la peine et du reproche.

Une certaine forme d'empathie, de connaissance de l'autre, conduit à déposer les armes pénales, et à acquérir une sorte de sagesse pratique qui consiste à savoir qu'il y a toujours quelque chose de mutilant dans le fait de juger et de punir. On le constate même pour des cas très graves, quand, lors d'un procès d'assises, la femme ou la mère d'un accusé exprime sa colère et ne comprend pas qu'on ne comprenne pas son compagnon ou son fils. C'est pour cette même raison que les avocats de la défense sont pratiquement toujours scandalisés par une condamnation, même quand leur client est reconnu coupable de faits graves, parce qu'ils ont appris à le connaître et qu'ils savent qu'il y a quelque chose de trop abstrait dans cette sanction.

Mais il est possible d'étendre et de complexifier l'argument [...] en montrant que sa validité ne se réduit pas à une opposition « regard institutionnel/regard personnel » : car lorsque des institutions sont fondées sur un principe de proximité et non de distance avec ceux qu'elles doivent juger, elles sont *de fait* aussi amenées à adopter un regard plutôt compréhensif sur eux. Si l'on pense par exemple à la manière dont la Cour de justice de la République juge les actions qu'ont pu commettre des ministres dans leurs fonctions, ou à la façon dont l'inspection générale de la police nationale (IGPN) enquête sur les actions des forces de l'ordre et détermine s'il y a ou non matière à sanction administrative, on constate que ces institutions [...] sont peu enclines à identifier les mises en cause comme auteurs d'une faute, parce qu'elles sont proches d'eux – 12 de 15 membres de la Cour de justice de la République sont des parlementaires, et cette juridiction prononce presque systématiquement des relaxes pour les ministres renvoyés devant elles : entre 1990 et 2023, 12 ministres furent jugés, 6 furent déclarés non coupables et 2 déclarés coupables mais dispensés de peine. De la même manière, les policiers qui enquêtent sur des policiers à l'IGPN tendent régulièrement à valider l'action litigieuse sur laquelle ils enquêtent et se refusent à voir une faute dans le comportement de leurs collègues. Nous savons que, trop souvent, les forces progressistes s'empressent de demander la suppression de la Cour de justice de la République pour soumettre les ministres aux tribunaux ordinaires, ou plaident en faveur de la création d'une autorité indépendante pour enquêter sur les actions des forces de l'ordre en invoquant l'idée qu'il y a quelque chose de choquant dans le fait que ce sont en grande partie des parlementaires et des policiers qui sont chargés de qualifier des faits commis par des hommes



politiques et des policiers. Mais le plus intéressant est de comprendre de quoi nous sommes témoins ici et ce que cela peut nous apprendre du point de vue d'une critique du punitivisme. Car ce que nous voyons à l'œuvre, c'est peut-être une loi humaine, qui voudrait que les pulsions punitives ne soient souvent que l'expression d'un éloignement entre les individus qui sont amenés à évaluer une situation et ceux qui ont vécu cette situation concrètement, et que, à l'inverse, une proximité sociale ou professionnelle entre juges et personnes impliquées conduit, en général, à désamorcer les pulsions punitives et à comprendre l'autre. Et ce qu'on appelle la justice de classe, c'est-à-dire le fait que les juges, issus de la bourgeoisie, ont tendance à juger infiniment moins sévèrement les crimes de la classe dominante que ceux de la classe dominée, n'est peut-être que la conséquence institutionnelle de cette donnée anthropologique. »

Geoffroy de Lagasnerie, *Par-delà le principe de répression*, (2025).

