

## TROIS MODELES DE DISSERTATION

### Dissertation n° 1 : Notre connaissance du réel se limite-t-elle au savoir scientifique ?

*Au début des années soixante, Stanley Milgram avait mis en place une expérience, qui montrait comment des individus parfaitement normaux pouvaient se transformer en authentiques bourreaux, dès lors qu'ils avaient le sentiment d'obéir aux ordres d'une autorité légitime. Outre l'incroyable docilité de ces « agents d'exécution », le plus frappant était la figure d'autorité à laquelle tant d'entre eux acceptaient si scrupuleusement de se soumettre : nul autre que le scientifique lui-même. Ainsi donc, à l'époque contemporaine, le scientifique serait devenu pour nous une sorte d'autorité suprême. Nouveau prêtre des temps modernes, ses jugements ont valeur de dogme incontestable. Qui songerait sérieusement à discuter ce qui est « scientifiquement prouvé » ? Détentrice tutélaire de la vérité, la science ne semble plus avoir à craindre désormais les rivalités dissonantes du discours philosophique ou du discours religieux. Pour l'essentiel, notre connaissance du réel semble tout devoir au savoir scientifique. A ce qu'il semble, ni la Bible ni Aristote n'ont plus rien à nous dire aujourd'hui sur cette réalité que la science, petit à petit, nous apprend à mieux connaître. Le monde physique dans lequel nous vivons est un monde mystérieux... mais c'est à la science seule qu'il appartient de dissiper ce mystère. Une telle prérogative se justifie-t-elle vraiment ? N'y a-t-il pas au contraire dans ce privilège que nous accordons à la science, une forme de méconnaissance du savoir scientifique et une volonté abusive de lui faire jouer une partition qui ne serait pas la sienne ?*

\*

En somme, il ne s'agit pas tant de faire le procès du savoir scientifique que de questionner le rôle que nous prétendons lui faire assumer. Que la science nous fasse connaître quelque chose du **Réel**, c'est incontestable. Mais qu'elle nous fasse connaître le réel lui-même, précisément en sa qualité de réel, c'est beaucoup plus discutabile.

Comme l'avait déjà remarqué Platon, la science porte en effet sur « l'universel ». Il est de la nature même d'un savoir scientifique de produire des énoncés qui ne sont pas seulement vrais, mais nécessairement vrais, c'est-à-dire vrais dans tous les cas de figure. La différence entre une simple connaissance par expérience et une connaissance scientifique réside justement dans cette capacité de fournir des énoncés universellement vrais. Par expérience, je peux bien constater que la somme des trois angles d'un triangle, dans un repère euclidien, fait  $180^\circ$ . Mais je ne peux garantir l'universalité de cette vérité. Or, si la mathématique est une science, c'est bien par sa capacité à établir le caractère universellement vrai de cette proposition, en laissant de côté tout ce qu'il y a de singulier. Par conséquent, la science porte sur l'universel. Il n'y a pas de science des individus, mais uniquement une science du général.

Prétendre que le savoir scientifique nous ferait connaître le réel reviendrait donc à assimiler ce qu'il y a de réel dans le réel à ce qu'il y aurait d'universel en lui. N'est-ce pas précisément ce qui motive l'idéalisme platonicien ? Si le savoir scientifique est une connaissance du réel, alors cela reviendrait à dire que la vraie réalité n'est pas celle que nous voyons avec nos yeux, mais plutôt celle que nous concevons avec notre raison. Pour connaître cette réalité, il s'agirait donc de dépasser les trompeuses apparences de notre sensibilité. Car ce que nous donne à voir nos sens, évidemment, ce sont des réalités singulières, des réalités concrètes et muables. Ce que nous donne au contraire à connaître la raison, ce sont des formes idéales, abstraites et fixes. De là à suggérer que le monde des sens nous met en rapport avec une réalité trompeuse, il n'y a qu'un pas.

La position platonicienne témoigne à quel point ce pas sera allègrement franchi, pour peu que nous ne fassions pas attention. Rien de plus commun que de sacrifier les individus concrets sur l'autel de grandes abstractions universelles. Rien de plus ordinaire que de nier ce qu'il y a de pluriel et de singulier au profit de lois et de principes universels. Quand la science se mêle de politique, quand le philosophe devient roi, ainsi que le voulait Platon... n'est-ce pas l'emprise de l'abstraction universelle sur un réel toujours singulier qu'il faudrait craindre ? Et qu'est-ce que l'idéologie, sinon une volonté farouche de nier la réalité plurielle en l'enfermant dans un universel uniforme ? Comparé à un idéal universel, la réalité semble toujours en déficit ; les hommes singuliers, faits de chair et de sang, paraissent les brouillons imparfaits d'un Idéal universel auquel toute la réalité est priée de se plier.

Contre cette tentation dangereuse de faire jouer au savoir scientifique un rôle qui n'est pas le sien, Aristote a parfaitement raison de critiquer Platon. D'une part, en effet, le réel n'est pas l'universel. Ce qu'il y a d'universel (ou d'universalisable) dans le réel, c'est l'essence (ousia). Mais l'essence n'est pas l'existence, ce qu'est une chose n'est pas la même chose que le fait que cette chose soit. Ainsi, chaque homme porte en lui, dans la mesure où il est homme, l'essence universelle de l'Homme. Mais ce n'est pas l'Homme (Universel) qui existe, ce sont les hommes (singuliers) : Paul, Jean, Jacques.... Faire passer tous les individus singuliers dans le laminoire de l'abstraction ressemble fort à une manière de marcher sur la tête. Comme si l'abstraction était finalement plus réelle que la réalité elle-même !

D'autre part, le savoir scientifique est un savoir théorique... et non un savoir pratique. Quand il s'agit de connaître uniquement pour connaître, la marche naturelle est effectivement d'aller du singulier au général. On part en effet d'une expérience singulière et, à partir de cette expérience, on tente de dégager une loi générale qui vaudra pour tous les cas de figure. Ainsi fait quiconque a l'ambition d'aboutir à un savoir théorique. Mais Aristote montre que le savoir pratique prend naturellement la direction inverse : il s'agit d'ajuster une loi générale aux circonstances toujours changeantes d'une situation singulière. Cette connaissance pratique ne relève pas de la science, mais d'une attention aux singularités du réel que Aristote nomme « prudence » (phrônêsis). Supposer que le savoir scientifique suffirait à connaître le réel reviendrait à décréter que la connaissance pratique ne joue aucun rôle. N'est-ce pas cette confusion, toute platonicienne, qui conduit nos sociétés à placer tout le pouvoir aux mains des « experts » ? Ces experts qui, du haut d'un savoir tout théorique, se croient qualifiés pourtant à décider des mesures sociales, politiques ou économiques qu'il serait bon de prendre ? Aristote voyait en Périclès le modèle du grand homme politique... justement parce que Périclès n'était pas un savant, mais un homme d'action, c'est-à-dire un homme attentif à ce que le réel a de vraiment « réel » : sa singularité, son instabilité, sa matérialité tragique.

Reconnaissons donc ceci : la connaissance que la science nous donne du réel n'est pas la connaissance de ce qu'il y a de réel dans le réel, mais au contraire la connaissance seulement de ce qu'il y a en lui d'abstrait et d'universel. Mais quelle conclusion tirer de là : que la science n'est pas la meilleure connaissance du réel ? Ou bien que la connaissance du réel ne saurait être autrement que abstraite ? C'est le concept de « connaissance » que nous sommes forcés d'interroger ici. Qu'est-ce qui fait donc d'une théorie un savoir authentique et digne de ce nom ? Peut-on jamais prétendre aucune réalité particulière, si on n'est jamais capable de la subsumer sous une loi générale ? N'est-ce pas précisément le défaut du savoir commun par expérience d'être incapable de la moindre universalité ? Ce que l'on sait par expérience, par exemple que le soleil se lève chaque matin, on ne le sait pas vraiment tant qu'on ignore les lois universelles qui président (et qui permettent de rendre compte) de ce phénomène. Loin d'être un obstacle, on peut donc dire que le passage par l'abstraction est précisément ce qui permet au savoir scientifique de valoir comme un authentique savoir. La prudence qui permet à l'homme politique habile de se mouvoir dans des situations toujours incertaines et changeantes, n'est justement pas un savoir. Elle ne relève pas d'une connaissance que l'on pourrait apprendre dans les livres, mais d'une habileté que l'on apprend sur le terrain. Moins savoir, donc, que savoir-faire.

Si on comprend les choses de cette manière, il y a une sérieuse raison de reconnaître le privilège de la science dans le domaine de la connaissance : elle seule peut se targuer d'être une connaissance « sûre et certaine ». Si on définit en effet la connaissance comme une « croyance vraie et justifiée » (Platon), alors la science représente la meilleure connaissance que nous puissions jamais avoir. Car la justification que fournit le savoir scientifique est une preuve démonstrative. Et cette preuve, comme on le voit en mathématique, ne laisse aucune place au doute ni à l'incertitude.

On ne peut nier que la physique, en devenant une science authentique, a permis d'un seul coup à notre connaissance du réel d'accomplir un progrès décisif. Grâce à elle, un savoir incertain a laissé place à un savoir certain. Grâce à elle, un savoir né de l'expérience naïve a laissé sa place à un savoir nourri d'expérimentation. Grâce à elle, une connaissance sans méthode et vouée à stagner a été remplacée par une investigation méthodique, qui ne cesse de progresser de nouvelle découverte en nouvelle découverte. Rien de comparable avec le discours philosophique ou le discours religieux, qui ne présentent ni l'un ni l'autre ce caractère de nécessité incontestable. L'Eglise avait beau condamner Galilée, c'est tout de même Galilée qui finit par obtenir gain de cause : « et pourtant, elle tourne ». N'est-ce pas là une histoire exemplaire ? La preuve historique qu'aucun discours, quel qu'il soit, ne peut prétendre nier le discours de la science ?

Cela ne veut pas forcément dire que toute notre connaissance serait vouée à devenir scientifique. Sans rien connaître à la science, sans avoir fait d'études, nous pouvons connaître le monde qui nous entoure et les gens que nous fréquentons, par une forme de connaissance approximative. Mais cela veut dire que seule la science peut garantir que ce que nous croyons savoir est effectivement vrai. Une théorie non scientifique peut être parfaitement vraie. Mais ce qui permet ultimement de prouver qu'elle l'est, c'est la science. Certaines raisons peuvent me conduire à croire à l'existence d'une vie sur Mars. Mais cette opinion demeure impossible à distinguer d'une simple illusion tant que j'ignore si la chose est scientifiquement possible. C'est en ce sens là qu'il nous faut affirmer que notre connaissance du réel se limite au savoir scientifique. Le savoir scientifique est l'arbitre souverain de l'idée que nous nous faisons du réel. Significativement, pour savoir si un événement est miraculeux, c'est encore au scientifique et à ses expertises que nous faisons appel.

Aussi Descartes n'a-t-il pas tort de faire du savoir scientifique le modèle de toute connaissance digne de ce nom. La valeur d'une connaissance ne repose pas sur l'objet qui est connu, mais sur la manière avec laquelle nous le connaissons. Pour le dire plus simplement et comme l'a montré Galilée : mieux vaut avoir des certitudes sur des choses secondaires (comme la vitesse de chute d'un corps) que des incertitudes sur des choses importantes (comme l'existence de Dieu). Contrairement

à ce que les philosophes avaient pu penser, la valeur d'une connaissance ne dépend pas de la dignité de l'objet qui est connu. A ce compte, la théologie représenterait, ainsi qu'on le pensait au Moyen-Âge, le savoir le plus élevé. En réalité, la valeur d'une connaissance dépend de son degré de certitude dans le sujet qui connaît. De ce point de vue, la mathématique représente le savoir le plus élevé, le modèle parfait de toute connaissance.

En recentrant la connaissance sur le sujet qui connaît plutôt que sur l'objet connu, Descartes nous invite à accomplir un complet retournement. La connaissance n'est plus mesurée par rapport à l'objet, mais par rapport au sujet... ce sujet qui doit donc être considéré comme le point d'Archimède de notre connaissance. Envisagé du point de vue de l'objet, une connaissance peut être très diverse : il y aura autant de connaissances qu'il y a d'objets différents à connaître. Et par conséquent, comme le pensait Aristote, on ne doit pas attendre de toute connaissance le même degré de rigueur : puisque les objets sont différents, les connaissances devraient aussi être différentes. Par exemple, suggérait Aristote: on ne peut pas vouloir que la physique soit une science au même titre que les mathématiques. En effet, l'objet mathématique est un objet « pur », sans irrégularité ; aussi peut-il être connu scientifiquement, sous la forme de lois universelles. En revanche, l'objet physique offre quelques irrégularités : dans le monde physique, les choses se passent souvent de la même manière, mais il y a parfois des accidents (par exemples des accidents génétiques en biologie). Aussi faut-il conclure que le savoir physique n'est pas un savoir scientifique... non pas parce qu'il serait imparfait, mais parce qu'il est au contraire le mode de connaissance le plus parfait qui convient à un objet qui n'est pas aussi fixe que les objets mathématiques.

Mais n'est-ce pas Descartes qui, sur ce point, a raison contre Aristote ? Le fait que la physique soit devenue une science authentique, aussi démonstrative que la science mathématique, ne prouve-t-il pas que toute connaissance pourrait devenir scientifique, en adoptant la bonne méthode ? « La raison humaine est une et partout la même », commente Descartes. Il est donc naturel que, quel que soit l'objet de la connaissance, la manière de le connaître demeure la même. S'il y a beaucoup d'objets différents de la connaissance, il n'y a que deux manières possibles pour un sujet de les connaître : soit avec certitude soit sans certitude. Et le modèle de la connaissance sûre et certaine, c'est la science ! Il faut donc naturellement s'attendre à ce que tout progrès de la connaissance marque une nouvelle capacité du savoir scientifique à se saisir d'un objet qui, jusqu'ici, échappait à ses prises : c'est ce qui s'est passé avec la physique, puis avec la biologie un siècle plus tard. L'émergence des sciences humaines, à la fin du 19<sup>e</sup> siècle, parachève cette victoire de la science, qui n'a désormais plus d'objet -dans le réel -qui échappe à son regard.

\*

## Dissertation n° 2 : Politique du Désir

*Considéré dans sa dimension purement individuelle, le désir ne présente guère d'intérêt pour la politique. Mais le désir ne se limite pas à cette dimension, il est également une réalité collective, puisque nous ne sommes jamais tout seuls à désirer. A côté de moi, d'autres personnes désirent aussi, et ces désirs multiples coexistent les uns à côté des autres, parfois difficilement. Assurer la gestion de ces désirs multiples est donc une tâche politique essentielle autant que redoutable. En ce sens, nous pouvons bien parler d'une « politique du désir », en voulant signifier par là le fait que le désir est un objet de préoccupation pour la politique, c'est-à-dire pour cette activité (praxis) qui prend en charge les affaires de la Cité. Mais il est une autre façon encore de comprendre l'expression « politique du désir » : il s'agirait alors de faire droit à une politique centrée sur le désir, une politique du désir au sens où le désir constituerait le principe même de cette politique. Non plus tant l'objet dont s'occuperait la politique, mais bel et bien le sujet qui devrait la guider. En ce cas, la politique ne viserait plus à diriger le désir, mais à lui obéir. Une telle politique est-elle concevable ? Est-elle seulement raisonnable ? D'un certain côté, assurément, la politique ne devrait pas avoir d'autres ambitions que celle de satisfaire le désir des citoyens, en se mettant à leur service. Le vieil adage romain ne ment pas, qui fait ainsi du désir la règle d'or de toute action politique : vox populi, vox dei. Mais d'un autre côté, ne risque-t-on pas, à suivre docilement cette vox populi, de céder à la voix la plus irrationnelle, tantôt délirante tantôt pleine de fureur meurtrière ? Si c'est le désir qui doit guider l'action politique, de quel désir parle-t-on au juste ? Du « désir » en tant qu'il est impulsion irrationnelle, ou du désir en tant qu'il exprime plus généralement notre effort en vue d'atteindre un bien ? Et corrélativement, de quelle « politique » parlons-nous donc ? De la politique comme art de diriger et de commander ? Ou bien du politique comme ce domaine commun et public qui appartient à tous également ?*

\*

A première vue, il peut sembler absurde d'attendre de l'activité politique qu'elle suive docilement les désirs populaires. La politique, si elle est un art au service de la cité, donc au service du bien commun, n'en reste pas moins un art de commander et non pas un art d'obéir. Servir, de ce point de vue, n'est pas la même chose qu'obéir. Le médecin, en ce sens, pour reprendre la comparaison de Platon au livre I de la *République*, se met au service de son patient en lui prescrivant le régime qu'il doit suivre. Son savoir, son expertise, lui permet de discerner mieux que le malade ce dont ce dernier a besoin pour aller mieux. Tel est le principe même de l'« hégémonie », qui se présente comme un devoir (devoir de guider ce qui en ont besoin) plutôt que comme un privilège (privilège de détenir le pouvoir). Un hydrope épreuve le désir de boire ; si le médecin suivait le désir de son patient, il le tuerait à coup sûr. Il en va de même pour la politique : ce qu'on attend d'un gouvernement, c'est qu'il gouverne. Si la politique consistait uniquement à suivre les désirs du peuple, alors c'est le peuple lui-même qui « se gouvernerait ». Sans avoir besoin d'être guidé et orienté dans sa propre intérêt, ce désir populaire serait au contraire ce qui fait loi.

Autant dire que cette façon de concevoir la politique est étroitement apparentée au système démocratique, que Platon décrit comme un « gouvernement charmant ou personne ne commande ». C'est dans un tel système que nous pouvons affirmer la souveraineté du désir populaire. Souverain en ce sens d'abord que rien ne le commande. Plus que dans aucun autre régime, en effet, c'est en démocratie que le désir jouit de la plus grande liberté de mouvement : « chacun y est maître de faire ce qui lui plaît ». Pour cause : le principe du gouvernement démocratique, c'est l'égalité stricte de

tous les citoyens, égalité qui rend inconcevable -à tout le moins dans le domaine politique- une relation de subordination entre les citoyens. Cela suppose donc de reconnaître au préalable que ce que désire tel homme n'a pas plus et pas moins de valeur que ce que désire tel autre homme. L'égalisation des citoyens passe par une égalisation de leurs désirs respectifs, ce qui permet de les traiter sur un pied d'égalité. Par là même, le régime démocratique se rend particulièrement accueillant à la foisonnante multiplicité des désirs, au point, dans « sa bigarrure piquante », de ressembler à une auberge espagnole. On peut donc affirmer que la démocratie est par excellence cette politique du désir que nous recherchons.

Mais peut-on encore en ce cas parler vraiment d'une « politique du désir » ? Laisser chacun « être libre de faire ce qu'il lui plaît », n'est-ce pas vider le domaine politique de tout contenu ? On peut considérer à bon droit que si l'action politique vise au bien commun, une société démocratique -en laissant les individus libres de faire ce qu'il leur plaît- risque fort de les replier sur eux-mêmes en laissant complètement déserte la sphère publique. Le règne sans partage des désirs individuels menace ainsi de faire perdre aux citoyens le sens de la vertu civique et de ce que celle-ci peut exiger de sacrifice personnel au profit du bien commun. C'est ce repli « individualiste » des sociétés démocratiques que craignait avec lucidité Alexis de Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique*. Contrairement à l'égoïsme qui est un phénomène psychologique aussi vieux que le monde, l'individualisme est quant à lui contemporain des sociétés démocratiques. Il résulte du sentiment d'une solidarité sociale qui se défait sous les progrès de l'égalité : la forte hiérarchie des sociétés aristocratiques donnait à tout le moins le sentiment d'une forte solidarité organique, chaque niveau de la pyramide sociale étant dépendant des autres niveaux. Au contraire, dans une société égalitaire, plus aucune solidarité organique n'unit les citoyens entre eux. Ils sont semblables, égaux, et ne trouvent plus à s'ajouter les uns aux autres par un système hiérarchique qui garantit leur mutuelle dépendance. Aussi l'homme démocratique, ne se sentant plus solidaire de ses concitoyens, a-t-il tendance naturellement à se replier sur la sphère privée de ses désirs. De la sorte composée d'une bigarrure de désirs divers, qui coexistent les uns à côté des autres, la société démocratique mérite-t-elle encore le nom de société politique ? On peut légitimement en douter. En ce sens, nous devons affirmer qu'une politique des désirs qui laisserait entièrement libres les désirs serait la fin même de toute politique.

Du moins de la politique comme défense et préservation du bien commun. Car même dans cette dépolitisation générale des régimes démocratiques, il reste toutefois nécessaire de gouverner. La politique est aussi avant tout un art de gouverner. L'idée que, dans la démocratie, le « peuple » gouvernerait lui-même ou par l'intermédiaire de ses représentants est de ce point de vue relativement douteuse. Car tout entier absorbé par ses désirs personnels, l'homme démocratique a peu de temps à consacrer au gouvernement, et peu d'inclination pour le faire. Ses représentants, qui parlent en son nom, parlent plutôt à sa place, chargés qu'ils sont de s'occuper pour lui de ce dont il ne veut plus désormais s'occuper. Cette absence d'intérêt pour la chose publique ne supprime donc pas l'exigence d'un pouvoir qui s'en charge. De sorte que l'espace de liberté ouvert par la libération des désirs porte en lui tous les ingrédients d'une perte potentielle de liberté. En faisant du tyran le monstre engendré par la démocratie, Platon ne disait pas autre chose. Car le tyran est d'abord un démagogue, habile à flatter les désirs du peuple pour assurer son emprise. Libre de satisfaire ses désirs, l'homme démocratique n'en est pas moins captif de ses désirs, dépendant d'eux au point de ne pouvoir ni de vouloir s'en affranchir. Il offre donc, à celui qui sait user correctement de ces désirs, un ressort très puissant pour obtenir ce qu'il souhaite. Tel est le démagogue, habile parleur qui sait exciter les foules et jouer avec malice du clavier de toutes les passions humaines. L'homme du désir, l'homme réduit à ses désirs, est un être prévisible et manipulable, qui n'agit plus mais réagit aux sollicitations du plaisir et de la peine. Libre de désirer, il ne l'est plus de résister à ses propres désirs. Si politique du désir il y a, elle réside surtout dans cet encouragement à désirer qui transforme les citoyens en troupeau docile. Sans doute l'art politique le plus ancien réside-t-il dans cette capacité oratoire à exciter les foules. L'art du rhéteur est-il autre chose qu'une politique du désir ?

Ce n'est pas tout. Le tyran, tel que dépeint par Platon, n'est pas seulement un habile démagogue. Fils de la démocratie, il participe lui-même pleinement de cette soumission à l'ordre des désirs. Mais détenteur du pouvoir, il n'est plus soumis comme les autres à cette limite naturelle du désir que représente l'impuissance naturelle d'un homme. Pouvant tout obtenir, il peut en même temps tout désirer. C'est ce qui explique que, plus qu'aucun autre, le tyran est assujéti à la loi « tyrannique » de son désir, au point de ne plus pouvoir supporter la moindre frustration. Dit simplement : le tyran est incapable de se maîtriser lui-même. Ne sachant s'obéir, il est donc inévitable qu'il soit aussi incapable de gouverner. Le pouvoir politique qu'il exerce est donc d'autant plus abusif et capricieux qu'il n'est plus chez lui au service du bien commun, puisqu'il est uniquement une façon de faire servir le bien commun à ses propres désirs personnels comme à ceux de sa clientèle. Alors, le rapport de gouvernement se réduit à un simple et pur rapport de domination. En faveur de ce rapport plaide avec fougue Thrasymaque, au livre I de la *République*. C'est parce que, contre Socrate, il voit dans le rapport de gouvernement un simple rapport de domination, que l'enragé sophiste prétend libérer les désirs de ce pouvoir oppressif. Mais en faisant en même temps l'apologie de la tyrannie, il donne à voir en un raccourci fulgurant où mène nécessairement cette revendication démocratique en faveur de la libération des désirs.

\*

Pour autant, si c'est dans son propre intérêt, pour son propre bien que le peuple demande à être gouverné, si l'art de gouverner est un « service » rendu à ceux qui ont besoin de l'être comme l'art de guérir est un service rendu à ceux qui ont besoin d'être soignés... alors cela ne signifie-t-il pas en définitive que la politique est bien au service du désir ? Car qui ne désirerait pas, intimement, profondément, ce qui est bon pour lui, ce qui est dans son intérêt propre ? Le patient manquerait-il à désirer la potion amère qu'il doit boire, s'il savait qu'elle est le moyen de sa guérison ? Le médecin n'a aucun besoin de le forcer à boire, car il lui suffit de s'appuyer sur le désir implicite qu'a le malade de guérir. Il en va sans doute de même du gouvernement civil : si ce gouvernement est exercé dans l'intérêt commun des citoyens, il n'est pas une violence exercée contre eux et contrariant leur désir. Si la mesure politique est bonne, elle doit nécessairement être au diapason du plus intime désir de ceux auxquels elle s'applique.

Si elle contrarie de fait certains désirs, elle ne le fait donc qu'au service de ce qui est prioritairement désiré, un peu comme le désir de s'amuser peut servir de justification à l'interdit de boire avec excès : « nos désirs ambitieux et avarés qui, écrit Platon, se laissent guider par la science et la raison, poursuivent sous leur conduite les plaisirs que leur indique la sagesse, atteignent alors les plaisirs les plus vrais qu'il leur soit permis d'atteindre ». Autrement dit, l'interdit susceptible de frapper certains désirs « superflus » est assurément au service de ce que nous désirons « nécessairement » et non point par accident. La distinction entre désirs nécessaires et désirs superflus ne vise pas à réduire notre faculté à désirer en la cantonnant à ce qui serait strictement nécessaire, soit à des besoins vitaux ; elle vise au contraire à faciliter l'obtention de ce que nous désirons nécessairement, en proscrivant tous les désirs parasites qui en empêchent la satisfaction. Ainsi, soumettre les désirs à un contrôle social s'avère être en définitive la meilleure façon de servir les désirs (en leur imposant un guidage) ; au lieu que la volonté de soumettre docilement la politique aux désirs de la multitude est au contraire la meilleure façon d'ôter aux désirs la possibilité qu'ils auraient d'être satisfaits. Comprise comme une façon de déférer docilement au désir du peuple, la « politique du désir » ne libérerait ce désir que pour augmenter sa frustration. Manière de dire que le peuple le plus libre sera toujours aussi, mécaniquement, le plus insatisfait. Pour être satisfait, il faut savoir limiter ses désirs. Des désirs illimités, à l'inverse, conduisent à la pléonexie, cette insatisfaction perpétuelle qui vient du fait que nous désirons toujours à nouveau de nouvelles

choses.

Si toute politique digne de ce nom doit donc tendre à réaliser le désir prioritaire des citoyens, nous devons nous demander de quel désir il s'agit. Que peuvent bien attendre, prioritairement, les citoyens de la politique ? A cette question, la réponse semble évidente : la Justice, comprise comme un idéal harmonique rendant à chacun ce qui lui est dû pour le plus grand profit de tous. Il semble par conséquent que le désir de justice représente le désir recteur sur lequel devrait se fonder toute entreprise politique, celui-là même qu'elle devrait prendre pour guide unique de son action. Une politique qui irait ouvertement contre un tel désir passerait à bon droit pour abusive. De cela, nul ne semble réellement douter : c'est le désir fondamental de justice que la politique est censé satisfaire. Or, si la justice incarne un idéal harmonique, cette harmonie présuppose d'abord le strict respect de la diversité. Car l'harmonie est l'unité dans la diversité. Par conséquent, il n'y a pas véritablement de justice lorsqu'une société se retrouve tout entière soumise au règne sans partage d'un désir particulier, qui prive d'existence les autres désirs requérant également de s'y exprimer. De ce point de vue, les sociétés démocratiques sont si peu des sociétés du désir qu'elles seraient plutôt au contraire des sociétés d'un désir appauvri, mutilé. Car n'y a droit de cité que ce désir du ventre, épithumia, qui -pour légitime qu'il soit- n'est sans doute ni le seul ni le plus important des désirs humains. Dès lors, vouloir indexer toute la politique d'une nation sur la question de la richesse revient à transformer la cité des hommes en une succursale de boutiquier. Ce qui ne peut se faire sans profonde injustice, s'il est vrai que l'homme ne se nourrit pas seulement de pain et d'eau, mais aussi de reconnaissance et d'amour. Qu'est-ce à dire, sinon que l'art politique n'est rien d'autre que la gestion la plus harmonieuse possible des différents désirs présents au sein d'une société ? Gestion harmonieuse qui suppose évidemment un ordre de priorité à établir entre ces différents désirs. Une politique du désir, donc, comprise comme maîtrise des désirs.

La règle de la politique serait ainsi non pas l'idéal démocratique, mais plutôt l'idéal aristocratique : le gouvernement des « meilleurs » (*aristoi*). La sagesse et la clairvoyance que nous attendons de ceux qui ont la responsabilité de nous gouverner est à l'image de ce « philosophe roi » dont Platon fait le modèle type du bon gouvernant. Que cette attente soit systématiquement déçue ne nous empêche pas pourtant de continuer à placer nos espérances dans une élite politique censée guider nos désirs dans la perspective du Bien commun. Si tout désir est fondamentalement désir d'un Bien, si le bien est l'unique téléos de tout désir, alors seul celui qui sait discerner correctement le Bien est à même d'orienter efficacement notre désir. Dans un souci de Justice et pour le Bien même du peuple, il faut admettre que ce n'est pas à lui d'être souverain. Mû par son désir et par conséquent aussi, aveuglé par lui, ce dernier ne saurait se gouverner lui-même. Seul un homme tempérant, capable de se gouverner lui-même, est en principe capable de gouverner les autres.

\*

Depuis Platon, cette idée selon laquelle le peuple doit être gouverné pour son propre bien, par conséquent la tentation de confisquer le pouvoir politique au profit d'une aristocratie éclairée, est une vieille ritournelle. On peut y voir l'éternelle morgue des élites envers un peuple tenu pour moralement immature. Chez Platon, du reste, la tempérance n'est pas une vertu du désir, mais une vertu de l'ensemble formé par la Raison, le Thumos et l'épithumia : une harmonie entre eux, basée sur l'accord au sujet de qui doit commander et qui doit obéir. C'est dire que le désir n'a pour seule vertu que de savoir obéir. Dès lors, le peuple -parce qu'il est soumis à ses désirs -serait lui-même incapable de toute excellence morale. Sa seule vertu réside dans sa docile obéissance à ceux qui le guident. Méfiance envers le peuple et méfiance envers le désir, dans ce qu'il a de plus physique et donc aussi naturellement de plus grossier, marchent donc d'un même pas. Pourtant, si un homme de désir n'est pas aussi estimable qu'un homme mu par la raison, s'il ne présente pas le même degré d'excellence (*arété*), il n'en est pas moins capable d'une certaine vertu. Le désir a aussi sa vertu

propre, que Aristote nomme « Tempérance », mais que -contrairement à Platon- il attribue spécifiquement au désir en faisant d'elle une disposition affective dans l'usage des plaisirs du corps. C'est dire que le peuple, tout soumis qu'il soit à ses désirs, n'est pas nécessairement cette « populace » que méprise ouvertement Platon.

Mieux encore : parce que la tempérance est une vertu tout à fait ordinaire, une juste mesure dans l'usage des plaisirs, elle est relativement commune et répandue. N'est-ce pas là ce que George Orwell nomme la « commun decency » du peuple ? Tout à l'inverse, l'excellence morale requise chez un bon gouvernant (ce fameux philosophe roi) en rend l'avènement beaucoup plus incertain. La Cité idéale décrite par Platon est idéale parce qu'irréalisable. Chercher à la réaliser en donnant aux « meilleurs » la responsabilité de guider tous les autres revient à faire dépendre tout l'ordre politique de la vertu exclusive de quelques uns. Il se peut que Socrate ait raison contre Thrasymaque : l'art de gouverner n'est pas un art de dominer. Mais en pratique, et placé entre de mauvaises mains, le gouvernement devient bel et bien un instrument de domination. Car l'excellence est rare, et plus nombreux sont les prétendants au pouvoir que ceux qui en sont véritablement dignes. Parce qu'elle a rapport à l'exercice du pouvoir, la politique est en effet, bien plus que n'importe quel autre domaine exposée aux ravages du thumos : désir de gloire, quête des honneurs, compétition des egos. Certes, contrairement au modeste appétit, le thumos regarde bien au-delà du simple confort matériel. A ce titre, il ne va pas sans quelque grandeur. Mais en même temps, il est porteur d'une ambition incontrôlable qui menace la tranquillité des citoyens car il est toujours en quête de reconnaissance et prompt à s'enflammer pour la moindre marque de mépris. Ce n'est pas tant l'épithumia qu'il s'agirait de craindre politiquement, que cette passion éminemment politique qui arme les citoyens les uns contre les autres.

L'épithumia est un désir acquisitif, centré sur l'objet à posséder. Le thumos, lui, est un désir centré sur la figure d'autrui, celui-là même que décrit René Girard lorsqu'il met en évidence la nature triangulaire du désir. C'est ce désir là, désir de domination et de pouvoir qu'il faudrait craindre par dessus tout. L'épithumia est somme toute une passion plus tranquille et même une solution possible à cette exacerbation des ambitions : en privilégiant le désir de posséder sur le désir de dépasser les autres, elle place l'objet du désir entre le sujet et le médiateur. Elle fait de l'intérêt (ce qui est entre nous : inter esse), cela même qui nous empêche de nous tomber dessus dans une folie meurtrière. Avoir en vue son intérêt peut sembler moralement assez médiocre. Mais c'est aussi par ce moyen que la violence est évitée. C'est en ce sens que Montesquieu parlait du « doux commerce ».

\*

*Si une politique du désir peut sembler légitime, c'est donc finalement en ce sens qu'il faut l'entendre: une politique fondée sur le désir populaire sera nécessairement plus sage qu'une politique laissée à la discrétion des élites. Ce n'est pas là promouvoir une image idéale du peuple et donc du désir qui l'anime. C'est seulement observer que le désir de richesse est une passion beaucoup plus tranquille que la passion de reconnaissance qui accompagne inmanquablement l'exercice du pouvoir. C'est reconnaître aussi que la politique n'est pas un art visant à promouvoir la justice, mais un art visant à garantir simplement la sécurité et la paix public. La tranquillité d'un propriétaire ne demande pas davantage. La politique doit donc se défaire de l'ambition déraisonnable de faire les hommes meilleurs qu'ils ne sont. « Qui veut faire l'ange fait la bête », avertissait Pascal. Ainsi, la République platonicienne est-elle aussi, dans son impeccable et irréprochable organisation, le plus assuré moyen de fonder une société totalitaire.*

## **Dissertation n° 3 :** **« Vérité en deçà des Pyrénées, Erreur au-delà »**

*{Position du problème}* Rien de plus banal qu'un désaccord au sujet de la vérité. Ce que les uns tiennent pour vrai, les autres considèrent que c'est faux. De ce constat, nous pourrions seulement tirer la conclusion que la quête de vérité est difficile et semée d'embûches. De cela nul ne doute vraiment : bien des obstacles nous empêchent de reconnaître la vérité. Mais nous ne nous attendions pas forcément à devoir compter au nombre de ces obstacles une chose aussi triviale qu'une frontière géographique séparant deux pays. Que notre connaissance de la vérité puisse en définitive dépendre d'une circonstance aussi dérisoire que notre inscription dans l'espace est un fait qui ne doit pas laisser de nous étonner. La raison humaine est-elle donc si faillible qu'un simple emplacement géographique puisse déterminer la nature de ce que l'on est amené à croire ou de ce que l'on refusera de croire ? « Vérité en deçà des Pyrénées, observait Pascal, erreur au-delà ». En faudrait-il davantage pour détrôner cette faculté souveraine dont nous ne cessons de nous vanter, et qui se révèle pourtant si perméable aux influences du climat comme aux mœurs variables d'un pays ? On mesure ainsi l'orgueil de la raison humaine, qui prétend légiférer universellement, par delà toute frontière, et dont une simple frontière figurée par les escarpements d'une chaîne montagneuse suffit pourtant à briser l'élan. Une si désolante observation nous amène à nous interroger sérieusement sur ce que valent les prétentions de cette faculté souveraine de connaissance que nous nommons « Raison ». *La façon dont cette faculté se montre perméable aux influences particulière d'un milieu doit-elle nous conduire à revoir à la baisse ses prétentions ?* *{Justification du problème}* Que vaut donc l'universalité de la raison, face au particularisme d'une culture ? D'un côté, on ne saurait abdiquer les droits de cette raison sans renoncer du même coup à l'universalité de certaines croyances que nous tenons pour objectivement vraies, parce que fondées en raison. Ainsi par exemple de la croyance que tous les hommes sont égaux en dignité. Mais d'un autre côté, au nom de quoi pourrions-nous encore fonder une telle conviction, s'il est vrai que ce que nous prenons pour un fait de raison n'est en définitive rien de plus qu'un préjugé culturel, soit l'effet d'un particularisme régional ? *{Problématisation du problème}* Pour sortir de cet embarras, il serait nécessaire de préciser le statut que nous devons accorder à cette notion de « particularisme ». Il se pourrait bien en effet que, loin d'être un obstacle à l'universalité de la connaissance, ce particularisme soit justement ce qui l'autorise. Est-ce vraiment, comme le suggère Pascal, sous la forme d'un empêchement que le particularisme culturel pèse sur l'universalisme de la raison ? Ne serait-il pas également possible que ce particularisme culturel soit la condition même qui rende seule possible une connaissance objective digne de ce nom ?

\*

*{Dans cette première partie, je cherche à montrer que ce particularisme culturel fait lourdement obstacle à la possibilité d'une connaissance rationnelle. Pour cela, je dois montrer...}*

*{...Premièrement : que la connaissance rationnelle suppose de s'abstraire de ce qu'il y a de particulier...}*

A première vue, rien ne serait moins évident. Si l'on définit la raison comme faculté de concevoir des idées, et si l'idée se distingue en principe de l'image par son caractère abstrait et général (l'image étant, par opposition, une représentation concrète et singulière), alors force est de remarquer que l'usage de la raison suppose un véritable arrachement à ce que la réalité peut présenter de singulier. L'universalité de la connaissance rationnelle, telle qu'elle se manifeste par exemple dans le savoir mathématique, est à ce prix. Seule une pensée abstraite qui va aux Idées peut prétendre fonder un savoir universel. Sans doute le fond de la caverne, dans la fameuse allégorie des prisonniers, figure-t-elle la condition des hommes ignorants de la véritable sagesse et incapables encore de s'élever à l'abstraction d'une connaissance portant sur les Idées. Mais il est aussi permis

de voir dans cette condition de départ la forme la plus spontanée de notre connaissance, celle-là même qui unit le mythe et l'art sous le régime commun de l'imagination. Quoi de plus immédiat en effet que cette pensée à fleur de réel, ne retenant des choses mêmes que ce qu'elles présentent d'abord de plus superficiel, ce tissu d'apparences métamorphiques dont le mythe a fait la substance des dieux ? Aussi est-ce en Homère tout autant l'artiste manipulateur des apparences que le mythographe qui est dénoncé par Platon.

**{...Deuxièmement : qu'un tel effort pour s'abstraire du particulier conduit la raison à rejeter toute forme d'appartenance culturelle..}** C'est donc aussi Homère comme le plus illustre représentant de la culture Grecque. Qu'est-ce à dire, sinon que la connaissance rationnelle n'est possible qu'à la condition de rompre avec tout sentiment d'appartenance à une communauté de départ ? Ami de la sagesse, le philosophe semble par définition un citoyen de nulle part, dévoué à une vérité qui se veut sans frontière. A ce titre, son appartenance à la communauté qui l'a vu naître et qui le nourrit demeure un problème. Car comment le garant d'un savoir universel pourrait-il jamais trouver place à l'intérieur d'une communauté qui ne doit son existence qu'à des croyances communes, d'autant plus aisément partagées qu'elles ne relèvent en somme que du pouvoir envoûtant de ces images ? Ce que l'on serait tenté d'appeler « idéologie » et que Platon nomme « préjugé », n'a en effet une telle puissance que parce qu'il assume une fonction d'intégration sociale. La force du préjugé, comme en témoigne l'allégorie de la caverne, ne tient pas seulement au fait qu'il figure une vérité que l'on perçoit (l'apparence) plutôt qu'une vérité que l'on conçoit. L'évidence du préjugé, de ce point de vue, tient au fait qu'il ne demande aucun effort particulier de réflexion et s'impose à tous comme une vérité vue plutôt qu'une vérité sue. Mais la force du préjugé tient également au fait que, pour cette raison même, il est partagé en commun par une masse d'individus dont Platon ne détaille pas le nombre. Le poids de cette masse solidaire renforce donc l'apparente vérité du préjugé, de même que la présence du préjugé concourt inversement à rendre plus solidaires les individus qui composent cette masse.

**{... Troisièmement : qu'un tel effort est très difficile, ce qui explique l'impuissance de la connaissance rationnelle à s'imposer }** Il en résulte que seul pourra accéder à la connaissance rationnelle celui qui est disposé à rompre tout sentiment d'appartenance, au risque de devenir un proscrit. Ne faut-il pas voir une mise en garde, annonciatrice du sort réservé à Socrate par les citoyens d'Athènes, dans le tragique épilogue de l'allégorie racontée par Platon ? Dans la mise à mort du prisonnier libéré par ceux qui sont demeurés dans la caverne, on peut mesurer en effet la triste fragilité de la raison. Il s'en faut de beaucoup que la vérité, sous la forme universelle que lui garantit seule l'epistémé, puisse sans embarras s'imposer à tous et traverser allègrement les frontières. Pèse contre elle toute la pression immense d'un particularisme culturel tissé de croyances communes, et entretenu par ces deux piliers de la « fonction fabulatrice » (Bergson) que sont l'Art et la croyance religieuse.

\*

**{Je commence ma deuxième partie par une transition qui montre l'insuffisance de ma première partie}**

Mais peut-être ce constat pêche-t-il encore par excès de confiance. Car l'impuissance de la raison à imposer une vérité universelle ne serait dû dans ce cas qu'à cette « imagination maîtresse d'erreur », cette « folle du logis » que dénonce Pascal. « Le plus grand philosophe du monde, sur une planche plus large qu'il ne faut, s'il y a au-dessous un précipice, quoique sa raison le convainque de sa sûreté, son imagination prévaudra ». Mais en ce cas, c'est l'imagination seule qui porte la responsabilité de l'impuissance de notre raison. Cette dernière, en revanche, semble indemne de tout grief, garante qu'elle serait de la vérité. Même si elle ne peut résister aux mensonges de l'imaginatif, la raison reste donc, aux yeux de Pascal, au-dessus de tout soupçon. Mais une telle vision repose manifestement sur une ignorance des conditions d'apparition de la connaissance rationnelle.

**{Dans cette deuxième partie, je veux montrer que la connaissance rationnelle, étant relative à**

*une époque et à un lieu déterminés, ne peut prétendre à aucune valeur absolue. Pour cela, je dois montrer....}*

*{... Premièrement : que l'émergence de la Raison comme norme de connaissance est un particularisme culturel...}* Car loin d'être de tous temps et de tous lieux, l'apparition d'une vérité « rationnelle » est historiquement et géographiquement inscrite. La prétention de la connaissance rationnelle à valoir universellement, hors de tout temps et de toute frontière, ne saurait faire complètement oublier que le berceau de la raison est la Grèce classique. La norme de la connaissance rationnelle n'a visiblement rien d'un invariant historique : son apparition même fût le défi lancé par une petite cité-Etat d'au-delà de la Méditerranée à l'immense en-deçà de la pensée mythique. A mesurer les choses sous ce rapport, force est de remarquer que la pensée mythique paraît plus universelle, car bien plus « naturelle », que l'effort singulier de cette pensée « rationnelle ». S'il est une vérité qui peut prétendre à être de partout et de toujours, c'est plutôt celle véhiculée par la religion que celle imposée par la raison. Car la première, contrairement à la seconde, est aussi vieille que les hommes. Si nous admettons donc que la pensée rationnelle exige un héroïque arrachement à la pensée « naturelle », sous la forme spontanée qu'elle revêt au travers du mythe, alors nous sommes bien obligés de reconnaître aussi que la Raison est tout entière du côté de la « culture ». Création culturelle, la Raison (le logos) ne peut tout simplement pas être dépositaire de la moindre universalité. Et pour cause : la culture n'étant rien de plus ce que l'homme ajoute librement à la nature, cette culture est nécessairement variable dans ses expressions. Il ne saurait donc y avoir de culture commune, universellement partagée, si nous définissons la culture comme la façon originale et chaque fois unique dont un peuple (quel qu'il soit) établit sa propre humanité à travers des coutumes, des mœurs, des traditions et un langage particuliers. Si le Logos désigne d'abord la langue, et si cette langue est primitivement grecque, de quel droit prétendons-nous alors l'universaliser ?

*{...Deuxièmement : que, par conséquent, sa prétention à l'universalité n'est rien de plus qu'un hégémonisme culturel...}* Non seulement la connaissance rationnelle est elle-même le fruit d'un particularisme ; mais plus encore : ce particularisme se manifeste sous la forme d'une prétention hégémonique. Contrairement aux dieux de la cité, qui sont uniquement les dieux tutélaires « de » la cité, la raison promeut quant-à-elle, sous la forme de « la Vérité », une divinité remarquable qui se prétend universelle et sans frontière. De même, si les valeurs d'une cité n'ont de titre qu'à être les valeurs de « cette » cité, valeurs propres à elle et qui la distinguent des autres cités, les normes que prétend fonder la connaissance rationnelle sont quant-à-elles immédiatement inscrites dans une exigence d'universalité. « Vérité en-deçà des Pyrénées, erreur au-delà » ne peut signifier, aux yeux de l'homme de raison, qu'un déplorable aveu d'échec. Car il tient que la vérité doit valoir pour tous, dans la mesure justement où elle est vraie. Autrement, ce ne serait pas « la » Vérité. Or, sur quoi se fonde une telle croyance en l'unicité et l'absoluité de la « Vérité », sinon sur un préjugé culturel particulier ? Qu'est-ce que la croyance en la Vérité, et même le culte de la Vérité, sinon une forme d'universalisme conquérant qui prétend nier la singularité et la multiplicité des cultures humaines ? Particularisme culturel, la Raison a donc ceci de « particulier » qu'elle a l'ambition affichée de valoir « universellement ». En cela, cette universalité dissimule mal une forme d'impérialisme culturel, qui consisterait à vouloir imposer les croyances d'une société « au-delà » de toute frontière.

*{...Et je résume en reprenant les termes du sujet...}* Admettre qu'une vérité vaut en-deçà des Pyrénées et qu'elle cesse d'être légitime au-delà ne serait finalement rien d'autre qu'un rappel au bon sens et une saine volonté de défendre le pluralisme de la vérité contre la prétention hégémonique de la raison à valoir partout et toujours, au mépris de toute situation particulière et de toute inscription dans le temps.

\*

*{Je commence ma troisième partie par une transition qui montre l'insuffisance de ma deuxième}*

*partie}*

Pour autant, on ne saurait exclure logiquement la possibilité que les situations particulières ne se valent pas toutes. Certaines cultures pourraient, dans leur particularisme même, être porteuses d'universalité. Que la Raison soit ainsi l'héritière du *Logos* grec n'implique pas nécessairement de relativiser ses prétentions, si l'on accorde que l'Athènes de Périclès n'est pas un lieu comme les autres.

***{Dans cette troisième partie, je cherche à montrer que la diversité des cultures, loin de nous condamner au relativisme, fonde au contraire la possibilité d'une connaissance universelle. Pour cela, je dois montrer :...}***

***{...Premièrement : qu'il n'est pas impossible que certains lieux particuliers aient le privilège de détenir une vérité que les autres ne détiennent pas...}*** Car il n'est pas impossible que certains temps et certains lieux soient plus propices que d'autre à la révélation d'une vérité autrement inaccessible. Non seulement ce n'est pas impossible, mais c'est aussi vraisemblable : car quand-bien même la vérité serait de droit « universelle », cela ne signifie pas qu'elle doit nécessairement être reconnue partout et en tous lieux. L'universalité de droit n'est pas l'universalité de fait. Plus encore : avant d'être simplement admise, une vérité a d'abord besoin d'être découverte. Or on voit mal le moyen que cette découverte soit autre chose que singulière. Les grandes découvertes de la science moderne ont toutes une date et un lieu précis d'apparition. Elles sont intrinsèquement liées aux conditions géographiques et historiques qui les ont rendues possibles. Minimiser l'importance de ces conditions reviendrait à méconnaître tout ce que la marche de la connaissance doit à la culture d'un lieu et aux possibilités qu'elle offre. Chaque grand savant est bien le fils de son époque. Reconnaître cette évidence ne revient pas nécessairement à admettre que la vérité qu'il découvre serait nécessairement « relative » à son époque. Ainsi, le fait que la Raison soit un particularisme de la Grèce antique n'autorise pas davantage à « relativiser » les prétentions de cette Raison.

***{...Deuxièmement : que l'hypothèse inverse est beaucoup moins vraisemblable, parce qu'elle aboutit à une contradiction...}*** Non seulement rien ne l'autorise, mais à l'évidence tout l'exclut. En effet, rejeter les droits de toute Vérité à valoir universellement ne pourrait conduire qu'à un relativisme dont Protagoras a formulé le principe : « l'homme est la mesure de toutes choses ». Dans une telle manière de voir, la vérité en-deçà des Pyrénées pourrait bien être en même temps et sous le même rapport l'erreur au-delà des Pyrénées, sans qu'il y ait là la moindre contradiction. Manière d'admettre que la vérité est relative et qu'elle ne saurait donc être autre chose que « vraie pour » un tel ou un tel... mais jamais vraie « absolument ». Or, une telle position est proprement intenable. Comme l'a montré Léo Strauss dans sa critique de l'historicisme, cette forme particulière de relativisme historique, le pluralisme des vérités est une thèse impossible à soutenir. Car il reste à tout le moins vrai, pour le relativiste lui-même, que la vérité du relativisme (à savoir celle selon laquelle « toute vérité est relative ») est elle-même une vérité absolue. Aussi bien l'historiciste, qui prétend que toute vérité est relative à une époque déterminée, occupe-t-il sans s'en rendre compte la position d'une vérité absolue : il est pour lui vrai de façon absolue que toute vérité est relative à une époque déterminée, et par conséquent que toutes les époques qui ont crû détenir la vérité absolue étaient dans l'erreur. Mais si elles étaient dans l'erreur, c'est faute de savoir ce que lui n'ignore plus : que toute vérité est relative. Il sait donc ce que les autres ignorent, et il le sait comme une vérité absolue qui ne tolère aucune remise en cause. N'est-ce pas alors la preuve que, aux yeux même de l'historiciste, sa propre époque est l'instant privilégié où une vérité absolue peut enfin se faire jour ? Qu'est-ce qui distingue en ce cas sa propre position de la position qu'il critique ? N'admet-il pas lui aussi que le particularisme culturel d'un lieu ou d'un temps, loin d'être un obstacle à la vérité, est la condition même qui rend son émergence possible ?

***{...Troisièmement : que, par conséquent, la pluralité des cultures est parfaitement compatible avec la possession d'un savoir universel, et qu'elle la requiert même...}*** Dans ces conditions, suspecter une forme de prétention hégémonique dans l'universalisme de la raison n'est pas plus acceptable. Ce soupçon relève à l'évidence d'une méconnaissance de ce que signifie réellement l'universalité de la raison et de ce que signifie la particularité d'une culture. D'une part, l'universalité de la raison n'est rien d'autre qu'une universalité obtenue par le seul moyen de la

raison. Loin d'encourager l'impérialisme ou l'intolérance, elle constitue donc la seule façon pour un homme en-deça des Pyrénées de comprendre la façon de penser d'un autre homme au-delà des Pyrénées. Car comment pourrait-on seulement se comprendre, sinon s'entendre, si nos particularismes culturels ne nous laissent d'autre choix que l'entre-soi ? La possibilité même de régler pacifiquement nos désaccords ne peut guère s'envisager si certaines normes communes ne nous permettent pas de transcender nos particularismes. Si la raison n'était qu'un préjugé culturel sans valeur aucune, en appeler à la raison de l'étranger n'aurait tout simplement aucun sens. Il ne resterait alors plus pour trancher nos désaccords qu'à faire usage de la violence, pour imposer « notre » vérité contre l'erreur tenace d'un adversaire. Sous ces allures volontiers tolérantes, le relativisme ne peut donc en réalité aboutir qu'à cette loi du plus fort. Derrière Protagoras, Calliclès ne dort jamais que d'un oeil.

D'autre part, si nous entendons par « particularité d'une culture » le fait que chaque culture est singulière et que ce qui vaut pour elle ne vaut pas forcément pour une autre, alors il n'y a rien là qui fasse violence aux exigences universelles de la raison. Sous cette forme, l'universalité et la particularité sont complémentaires plutôt qu'opposées. Car la connaissance du général ne suffit jamais à la pleine connaissance du particulier. Pour un médecin, connaître les lois universelles de la médecine ne le dispense pas de l'attention nécessaire qu'il doit dispenser à chaque patient particulier. Car toute situation est singulière. De la même façon savoir qu'il faut être courageux est une vérité morale universelle. Mais savoir précisément ce que requiert le courage dans telle ou telle situation précise exige une forme d'attention scrupuleuse à ce qui est particulier. Dans tous les cas, l'universel et le particulier se complètent ici comme le général et le singulier plutôt qu'ils ne s'opposent comme l'un et le multiple. En revanche, si nous considérons l'universel comme ce qui vaut partout et toujours de la même manière, tandis que le particulier renvoie à nos usages multiples, alors effectivement l'universel devient bel et bien une machine à broyer les particularismes régionaux. S'il y a une erreur du « rationalisme », ce n'est pas forcément la faute de la raison.

\*

### ***{Je conclus en résumant mon parcours}***

Nous nous étions demandés si le constat de Pascal (« vérité en-deça des Pyrénées, erreur au-delà ») nous contraignait à revoir à la baisse les exigences d'une raison qui prétendait imposer une vérité commune à tous les hommes. Conformément à ce que laissait entendre Pascal, il semblait bien en effet que la raison, malgré son ambitieuse prétention, se révélait particulièrement perméable à l'influence des particularismes géographiques et historiques. C'est ce dont témoignait déjà l'allégorie de la caverne de Platon, où l'universalité de la connaissance rationnelle exigeait rien de moins que l'exil du philosophe, quand ce n'était pas le risque de sa mise à mort. Mais on pouvait faire encore une critique plus radicale à l'endroit de la prétention de la raison humaine : non contente d'être entravée par la puissance des préjugés communs, elle pouvait elle-même être considérée comme un préjugé de ce genre. A ce titre, l'exigence de raison nous apparaissait comme profondément liée aux conditions historiques et géographiques de sa naissance dans la Grèce Antique. Si la raison elle-même était donc l'effet d'un particularisme culturel, n'étions nous pas amenés à reconnaître que sa prétention à légiférer universellement était pour le moins illégitime ? Examinée de près, une telle hypothèse s'est finalement révélée intenable. Quoique nécessairement liée à un lieu particulier, la vérité ne saurait abdiquer totalement son droit à l'universalité sans que nous tombions aussitôt dans des contradictions insolubles. Ne reste plus alors qu'à admettre que la vérité est universelle en droit mais que ses conditions d'apparition sont liées à certains particularités géographiques. Certains lieux et certaines époques semblent, plus que d'autres, propices à l'apparition de la vérité. ***{Je fais une ouverture en montrant quel nouveau problème pose ma solution}*** Il se peut précisément que la vérité soit en-deça des Pyrénées et qu'au-delà règne simplement l'erreur. Mais un tel constat n'a rien d'étonnant, car il n'est rien de plus fréquent que l'erreur. Ce qui est vraiment étonnant, et ce qui mériterait une explication, c'est pourquoi la vérité apparaît ici plutôt que là. Bien que valant universellement et nécessairement, la vérité semble en effet soumise à des conditions d'apparition qui la rendent complètement contingente et imprévisible. C'est de cet étonnement qu'il faudrait

partir pour comprendre le sens de cette Odyssée de la vérité à travers l'histoire des hommes. Suit-elle des lois particulières ou bien est-elle soumise au hasard et à la chance ?