

Luc Ferry ou le pari de la liberté

Sébastien Charles

Volume 9, Number 1, Fall 1998

Médiations

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/801094ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/801094ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (print)

1920-2954 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Charles, S. (1998). Luc Ferry ou le pari de la liberté. *Horizons philosophiques*, 9(1), 109–137. <https://doi.org/10.7202/801094ar>

LUC FERRY OU LE PARI DE LA LIBERTÉ¹

«La nécessité est le domaine de la nature; la liberté, celui de la grâce».
(Schopenhauer).

Vous venez de publier un ouvrage écrit conjointement avec André Comte-Sponville². Est-ce à dire que malgré vos fonctions actuelles d'homme public vous restez avant tout un philosophe ?

Je n'ai aucune fonction d'homme public, c'est une légende. Je suis simplement Président d'une institution qui s'appelle le Conseil National des Programmes, qui regroupe 21 personnes (scientifiques et littéraires), et qui est chargée de donner un avis sur les programmes scolaires depuis l'école primaire jusqu'aux classes de terminale, c'est-à-dire l'entrée à l'Université. Ce n'est pas une fonction politique ou publique ; au contraire, c'est plutôt une fonction administrative un peu souterraine. Je reste par ailleurs professeur d'Université à Paris VII.

Tout en étant chargé de la présidence du Conseil National des Programmes, vous continuez donc à donner des cours à Paris VII...

J'anime en effet un séminaire avec un biologiste qui s'appelle Jean-Didier Vincent³ sur «Biologie et philosophie» parce que c'est une des questions philosophiques qui m'intéressent le plus et qui, je crois, va gagner en importance dans les années qui viennent. C'est en fait la question du retour du matérialisme par le biais de la biologie. Le matérialisme a en gros disparu du paysage intel-

1. Nous tenons à remercier chaleureusement ici les membres du Fonds de Développement Académique de l'Université d'Ottawa qui, par l'aide généreuse qu'ils ont apportée à notre projet, ont rendu un tel entretien possible.
2. André Comte-Sponville et Luc Ferry, *La Sagesse des Modernes. Dix questions pour notre temps*, Paris : Robert Laffont, 1998.
3. Auteur notamment de *Biologie des passions*, Paris : Odile Jacob, 1986 (rééd. 1988) dont il existe une traduction anglaise sous le titre de *The Biology of Emotions* (translated by John Hughes), Oxford-Cambridge : B. Blackwell, 1990.

lectuel et de la philosophie politique en même temps que le marxisme disparaissait et se retirait de la scène publique, mais je pense qu'il revient à travers l'idée, développée par certains biologistes, que l'on pourrait déterminer aujourd'hui les fondements naturels de l'éthique — comme le dit Jean-Pierre Changeux⁴ —, et, d'une manière générale, les fondements biologiques de nos comportements (idée à laquelle je ne crois pas mais qui me paraît mériter une vraie discussion dans la mesure où elle semble s'appuyer sur des sciences dures).

On y reviendra par la suite quand nous évoquerons la différence que vous faites entre situation et détermination. Mais j'aimerais tout d'abord vous interroger sur votre parcours philosophique en évoquant certains de vos ouvrages, écrits d'abord avec Alain Renaut, puis seul. Je commence par La pensée 68⁵ qui me semble caractéristique, par ses refus, d'une nouvelle manière de philosopher. Étiez-vous conscient à l'époque d'aller à contre-courant et pensiez-vous alors que l'ouvrage serait la cible des critiques parfois incisives qui ont suivi sa publication ?

Oui, nous avions conscience d'être à contre-courant mais pas de susciter une polémique aussi vive. C'est-à-dire que nous avions déjà, en 1985, date de publication de *La pensée 68*, le sentiment que l'atmosphère intellectuelle qui avait entouré 68, ce que Ricœur a appelé les «philosophies du soupçon» (le néo-marxisme, le néo-freudisme, le néo-nietzschéisme, le néo-heideggerianisme pour évoquer les quatre grands courants de la philosophie française de l'époque), était tout de même tellement en déclin, en retrait, qu'en en faisant la critique nous ouvrions plutôt un nouveau débat que clore un ancien qui était, en

4. Auteur du fameux *L'homme neuronal*, Paris : Fayard, 1983, traduit en anglais sous le titre de *Neuronal Man: the Biology of Mind* (translated by Laurence Garey), New York : Pantheon Books, 1985 et de *Raison et plaisir*, Paris : Odile Jacob, 1994.
5. Luc Ferry et Alain Renaut, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris : Gallimard, 1985 (réed. 1988 dans la collection Folio-Essais). Traduction anglaise : *French Philosophy of the Sixties: an Essay on Antihumanism* (translated by Mary H. S. Cattani), Amherst : University of Massachusetts Press, 1990.

France, déjà clos. Si la philosophie française des années 60 était en pleine expansion et extrêmement vivante aux États-Unis, elle ne l'était plus en France. Cela dit, il est clair que le livre a suscité une véritable émotion, mais c'était un livre très polémique. À l'époque, je n'avais pas l'impression qu'il l'était tant, d'autant plus qu'il y avait déjà au début des années 80 un intérêt marqué pour l'humanisme et les droits de l'homme, notamment autour de problèmes politiques importants comme celui de *Solidarité* en Pologne. Tout le monde était plutôt en faveur des droits de l'homme et on voyait revenir au premier plan des philosophes qu'on avait un peu oubliés comme Ricœur, Lévinas, Lefort ou Castoriadis, qui étaient très marginaux par rapport à la philosophie des années 60. Très souvent on a découvert Lévinas ou Ricœur bien après l'effervescence de 68. Nous avions plutôt le sentiment de nous inscrire plus dans une espèce de renouveau de la philosophie que dans une perspective strictement polémique. J'ai donc été assez surpris même si, à le relire maintenant, je vois à quel point il était vif et incisif et comprends pourquoi il a engendré des réactions aussi violentes.

S'il avait été écrit dix ans plus tard, aujourd'hui donc, il serait passé inaperçu.

En effet. Aujourd'hui, si un livre comme *La pensée 68* sortait, il passerait totalement inaperçu. Ce qui veut dire que c'était encore plus vivant que nous ne l'imaginions. Il faut dire que j'étais à l'époque un électron libre en dehors des institutions, des écoles ou des courants d'aucune sorte. Je ne me rendais pas vraiment compte combien, pour la génération d'avant (celle des gens qui ont 15 ans de plus que moi), Foucault, Derrida, Deleuze ou Bourdieu avaient été importants.

Quand on s'intéresse aujourd'hui à la «pensée 98»(Conche, Comte-Sponville, Rosset, vous-même), on se rend bien compte que votre ouvrage sonnait d'une certaine manière le glas des déconstructions en tout genre. Plus rares sont ceux aujourd'hui qui délaissent la question du statut de la subjectivité dans la démocratie ou celle du statut de la raison dans son rapport à

l'autre. La «pensée 98» vous semble-t-elle dégagée des oeillères dont étaient affublés certains intellectuels de la génération précédente dont le rôle principal était celui d'une critique, certes nécessaire, mais quelque peu stérile? Vous reconnaissez-vous dans cette «pensée 98» qui cherche à fonder ou à préserver, plutôt qu'à détruire ?

Je ne suis pas sûr qu'il y ait une «pensée 98» comme il y a eu une pensée 68. Je pense que le terme de «pensée 68» est assez juste parce qu'il y a eu un mouvement social en mai et l'émergence au premier plan, et même au plan politique, de ce qu'on pourrait appeler les déconstructions d'une façon générale, ou les philosophies du soupçon, qui ont été des tentatives de démystification des «idéologies bourgeoises», etc. Cela permet de parler d'une pensée 68, pensée ultra-critique qui était d'ailleurs généralement politiquement associée aux mouvements d'extrême gauche, au gauchisme culturel si vous préférez. Est-ce qu'il y a pour autant une «pensée 98» ? Il n'y a en tout cas pas de mouvement social qui ressemble à 68. J'ai plutôt l'impression qu'il y a des individus qui pensent chacun de leur côté, même s'ils peuvent se retrouver par amitié, par affinités. Il y a bien un certain style qui est très différent des années 60, mais je ne pense pas qu'il y ait une unité de pensée, fût-ce dans le conflit d'ailleurs, comme il y a pu en avoir en 68 où l'atmosphère générale était celle, en effet, du soupçon et de la critique radicale des idéologies, du rationalisme, de l'humanisme, etc. Je crois que la situation est très différente. Si vous regardez aujourd'hui ce qu'il y a de commun entre les philosophes de ma génération — Alain Finkielkraut, André Comte-Sponville, Pascal Bruckner, Marcel Gauchet pour ne citer que ceux-là —, plutôt qu'une communauté de mouvement, c'est une volonté commune d'essayer de réactiver quelque chose comme l'idéal des Lumières, c'est-à-dire l'idéal d'un débat qui soit si possible argumenté, d'une philosophie qui soit si possible écrite dans un langage clair et accessible à des non-professionnels ou en tout cas au public cultivé. C'est plutôt dans le style qu'il y a des points communs entre nous, que dans une communauté de pensée, fût-elle conflictuelle. Je ne

sous-estime évidemment pas les conflits qu'il y avait entre les nietzschéens et les marxistes, par exemple, en 68 mais il y avait un très grand point commun à l'époque qui était cette espèce d'ultra-gauchisme et de critique radicale des idéologies, cette volonté de démystifier.

On peut en tout cas noter dans cette «pensée 98» une méfiance radicale à l'égard des extrêmes en politique...

Effectivement, et à l'égard de l'irrationalisme aussi. Il faut dire que les extrêmes en politique sont apparus depuis sous un jour qui est particulièrement déplaisant puisque, au fond, en 68, nous ne connaissions que l'extrême gauche alors qu'aujourd'hui nous connaissons aussi un peu partout en Europe des mouvements d'extrême droite et il est vrai que la vie intellectuelle est obligée de tenir compte du fait que les extrêmes sont aujourd'hui discrédités. En clair, pour ne pas s'en tenir à l'actualité, les deux grands modèles qui animaient la critique des sociétés libérales dans les années 30 se sont tous les deux effondrés. Le communisme s'est effondré, mais le nazisme aussi. Et même s'il existe une extrême droite en Europe, elle est tout de même extraordinairement délégitimée par rapport aux années 30. C'est donc vrai que les extrêmes se sont effondrés, même s'il y a encore ici ou là des mouvements plus ou moins visibles. Mais les modèles philosophiques qui étaient derrière ont disparu. Je crois que c'est là la grande nouveauté que le débat sur Heidegger a bien mise en lumière.

Si j'avais une chose à ajouter sur la pensée 68 et sur la différence ou la proximité entre les années 60 et les années 90, qui différerait de ce que j'ai dit dans *La pensée 68*, c'est qu'il m'apparaît aujourd'hui, à relire l'histoire de la philosophie moderne depuis Descartes, que la pensée 68 incarnait le dernier état des grandes philosophies de la déconstruction qui sont apparues dès le milieu du XIX^e siècle. La philosophie de Descartes à Hegel, la «philosophie moderne», a été à mes yeux, pour l'essentiel, en tout cas en ce qui concerne la philosophie continentale, une concurrente de la religion. Si la philosophie a pris la forme, en particulier dans

l'Idéalisme allemand, de la construction de grands systèmes philosophiques dans le pays du protestantisme c'est parce que la philosophie avait pour mission de séculariser les grands thèmes de la religion chrétienne. C'est ce que Hegel ne cesse de dire dans ses écrits sur la religion et la philosophie. Et il dit d'ailleurs très clairement et très explicitement que la tâche de la philosophie n'est pas différente de celle de la religion. Simplement, au lieu d'exprimer les grands concepts de la religion chrétienne dans la forme du mythe ou de la parabole ou encore, comme il le dit lui-même, de la «représentation», la philosophie a pour tâche d'exprimer exactement les mêmes idées que la religion chrétienne mais dans l'élément de la raison humaine, c'est-à-dire dans un élément séculier, puisque la raison est une forme de sécularisation par rapport à la mythologie ou à la forme religieuse du mythe.

Je crois que la pensée 68, en gros l'héritage de Nietzsche, de Marx, de Freud ou de Heidegger, a été d'abord et avant tout une entreprise qui visait à continuer cette sécularisation. Quand Nietzsche nous dit qu'il faut accomplir le «crépuscule des idoles» et qu'il faut «philosopher au marteau», lorsque Heidegger dit qu'il faut déconstruire l'onto-théologie ou même lorsque Freud soupçonne la religion d'être la névrose obsessionnelle de l'humanité et Marx l'opium du peuple, au fond, ce que ces grands auteurs, ces grands pères fondateurs de la philosophie du soupçon nous proposent est beaucoup plus en continuité avec le geste de la philosophie moderne que je ne l'aurais imaginé dans *La pensée 68*. Autrement dit, je vois aujourd'hui beaucoup plus cette pensée 68 comme une seconde vague de sécularisation par rapport à celle du grand rationalisme du XVIII^e siècle, que comme une opposition absolue à la philosophie des Lumières. Au fond, dans *La pensée 68*, nous avons présenté les déconstructeurs comme étant des anti-Lumières, des opposants absolus au rationalisme des Lumières. Cela n'est pas faux, bien évidemment, mais le sens de leur opposition au rationalisme des Lumières — lorsque Foucault dit que «la raison est un tyran» par exemple et qu'il veut donc déconstruire la raison dans le sillage de Nietzsche — pourrait être vu aujourd'hui comme étant bien davantage en

continuité avec le processus de sécularisation qui est inauguré par les Lumières elles-mêmes que comme simplement une réaction aux Lumières. D'une certaine façon, la déconstruction ou la généalogie nietzschéenne ou encore les philosophies du soupçon en général ont accompli et poussé plus loin ce projet des Lumières de sécularisation de la religion chrétienne. Au temps des Lumières et de Hegel, il a pris la forme du rationalisme mais, un peu après, il a pris la forme de la déconstruction. Des gens comme Nietzsche le disent très bien, qui considéraient que la philosophie rationaliste, bien que sécularisée, était encore religieuse. C'est là le seul correctif que j'aurais à apporter à ce livre, pour le reste je n'ai pas changé d'avis.

Pour finir sur le rapport entre pensée 68 et «pensée 98» (qui est une formule que je ne reprendrais pas à mon compte), je dirais que la sécularisation est achevée et c'est ce qui nous distingue au fond de la pensée 68. Finalement, ce processus de déconstruction est accompli. Nous sommes tous plus ou moins nietzschéens ou freudiens, nous avons tous été plus ou moins marxistes ou plus ou moins heideggériens. Nous avons tous, dans notre génération, eu affaire avec la déconstruction, la généalogie, les philosophies du soupçon, et, d'une certaine façon, ça ne nous apparaît plus comme un programme de travail parce qu'il nous semble désormais évident que le sujet est un sujet brisé, qu'il a un inconscient, qu'il faut se méfier des idéologies, ou que le rationalisme peut prendre des formes qui sont dangereuses et impérialistes, etc. Tous ces grands thèmes de la déconstruction nous apparaissent au moins pour une part comme des évidences. Ils nous apparaissent comme à la fois relativement banals et d'une certaine façon un peu dérisoires dans leur forme hyper radicale, hyper gauchiste, qui était celle des années 60-70.

Vous dites donc clairement ici qu'un certain projet des Lumières a été continué par cette pensée critique. Le seul projet qu'elle n'a pas retenu est celui d'un sujet de droit qu'elle a voulu déconstruire...

C'est, me semble-t-il, plus compliqué qu'un tel constat puisque ce à quoi je ne faisais pas droit dans *La pensée 68*, et auquel je voudrais faire droit aujourd'hui, c'est le fait que, malgré tout, ces déconstructeurs ou ces généalogistes avaient un projet émancipateur. S'ils voulaient déconstruire c'était pour émanciper l'homme de certaines illusions et, dans cette mesure-là, ils continuaient en partie le travail qui fut celui des Lumières. Que ce soit allé trop loin, et dans des directions qui sont absurdes et qui ont fini par légitimer aux États-Unis cette espèce de mouvement déconstructiviste du «politiquement correct», c'est clair, mais en même temps il y avait quand même au départ une volonté émancipatrice qui rapproche malgré tout ces penseurs apparemment exclusivement hostiles aux Lumières du geste qui fut celui des Lumières. Ce correctif que j'apporte à *La pensée 68* permet aussi de comprendre pourquoi la philosophie d'aujourd'hui, en tout cas en France, n'est plus hostile à cet héritage même si elle s'en moque un peu parce qu'il n'a plus d'intérêt actuel. C'est aussi ce pourquoi elle n'éprouve plus le besoin de prendre comme programme de travail un objectif qui serait celui de la déconstruction, et qui est réalisé. Nous sommes tous désormais sortis des illusions de la métaphysique.

Pour en revenir à La pensée 68, il me semble que cet ouvrage a eu, tout comme le Mythe d'Icare⁶ d'André Comte-Sponville, le privilège de montrer qu'il est possible de philosopher sans jargon obscurantiste. Votre dernier ouvrage, d'une clarté remarquable, témoigne à nouveau d'un tel souci. Est-ce à dire que pour vous aussi, la philosophie se doit de viser ce qu'André Comte-Sponville nommait, dans l'entretien qu'il m'a accordé récemment, le «grand public cultivé»⁷ ?

Je crois qu'il y a une question de fond, indépendamment du fait que l'on veuille toucher ou non le grand public, qui est très intéressante. Le geste des philosophes du soupçon, qui est un geste de démystification, est nécessairement associé à une forme

6. André Comte-Sponville, *Le mythe d'Icare*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. «Perspectives critiques», 1984.

7. Cf. «André Comte-Sponville ou l'art de l'entre-deux», *Horizons philosophiques*, hiver 1998 p.1-40.

sinon d'obscurantisme, du moins d'obscurité ou d'élitisme. Pourquoi ? Parce que la séduction qu'exerce la déconstruction ou la démystification en général est une séduction qui est, par définition, réservée aux *happy few*. La masse abêtie, immergée dans l'idéologie, dans la pensée unique (ce que Heidegger appelle le «on», Nietzsche les «illusions perspectivistes», Marx l'idéologie ou Freud le symptôme), cette majorité silencieuse est considérée comme prisonnière des idéologies et le geste de la déconstruction est par conséquent un geste en quelque façon élitiste. Il s'agit pour un petit nombre — d'où le thème de la marginalité constamment présent dans la philosophie des années 60 — de montrer sa différence. Il est par conséquent normal que, pour réussir, cette philosophie ait eu besoin d'emprunter des voies qui étaient celles de l'élitisme, et notamment du jargon, du langage réservé à une espèce de communauté de fidèles. Il faut voir sur place comment cela se passait. Quand j'allais écouter les heideggériens lors des entretiens du Haut-Pas, dans une église rue Saint-Jacques qui réunissaient tout le gotha de l'heideggérianisme français, il était très intéressant de constater que cela fonctionnait bien comme une église, avec des rites initiatiques. Jean Beaufret se tenait au milieu, avec sa cigarette qui tournoyait et sa gestuelle particulière, et certains imitaient le maître qui lui-même imitait celui de la Forêt Noire. Ce côté initiatique plaisait beaucoup aux étudiants.

Dans la période actuelle, la séduction ne repose pas sur cet élitisme et, d'une certaine façon, nous n'avons plus besoin de cela. Nous ne sommes plus dans les philosophies du soupçon ou de la déconstruction. Au contraire, nous sommes dans une période de grande démocratisation de la culture et je pense que c'est ce qui nous conduit à avoir l'idée, idée que j'ai eu très tôt et qui était au principe du Collège de philosophie que j'ai fondé en 1974, d'une ouverture à tous de la philosophie. Il me paraissait indispensable de désenclaver la philosophie en lisant des textes ensemble, y compris les grands textes difficiles de Kant, Hegel ou Heidegger, et en effectuant une lecture telle que même un public de non-spécialistes, de non-professionnels de la philosophie, puisse y participer et comprendre quelque chose. Dans cette mesure-là, nous n'avons plus ressenti le besoin d'un langage

élitiste et initiatique et c'est de là qu'est venu ce projet d'écriture claire fondée sur l'argumentation. Nous nous retrouvons dans une situation qui est un peu celle des Lumières et contraire à celle des années 60 en ce que nous cherchons à organiser et nourrir le débat public. C'est ce dont manque la démocratie, à savoir un débat puissant dans l'espace public, à côté de la télévision où généralement le débat est très pauvre. On a envie par ses livres de participer soi-même à un débat public et profond. C'est là le pari des années 90, si pari il y a.

Le livre écrit avec André Comte-Sponville, que vous vouliez appeler au départ une «querelle philosophique», participe de cette volonté...

Il cherche effectivement à montrer comment on peut avoir un débat clair entre philosophes sur des questions très anciennes de la philosophie sans aucune concession à la rigueur. Au fond, André et moi, nous sommes tous les deux professeurs d'Université, et nous sommes bien sûr capables de donner des cours d'agrégation (ce que j'ai fait pendant 15 ans) et de commenter l'*Éthique* de Spinoza ou la *Critique de la Raison pure* de Kant avec des étudiants de haut niveau. Mais, en même temps, nous avons le sentiment que dans nos livres, c'est-à-dire indépendamment de l'enseignement, nous devons contribuer à nourrir un débat public qui n'est pas, parce qu'il est public, nécessairement voué à l'idéologie ou à la superficialité. C'est là notre pari. Aussi bien l'un que l'autre, nous avons été sidérés par le succès de nos livres. Ce n'était pas du tout prévu, malgré tout ce que diront les méchantes langues qui restent persuadées que nous avons écrit lisiblement pour avoir des lecteurs. Ce n'est pas là notre propos : nous avons en fait beaucoup plus écrit pour des amis proches, qui n'étaient pas forcément philosophes, pour les femmes avec lesquelles nous vivions, pour les enfants que nous avons. C'est beaucoup plus un public à qui on avait réellement envie de s'adresser que la volonté d'avoir du succès en écrivant clairement. D'ailleurs, la clarté n'a jamais été un gage de succès littéraire...

La pensée 68 a eu le mérite de montrer en quoi les «philosophistes» cherchaient à saper le sujet de droit moderne dans ses prétentions universalistes. Dans Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens⁸, toujours avec Alain Renaut, vous co-signez un article allant dans le même sens et qui accorde une place de choix au sujet démocratique contre la critique nietzschéenne d'un tel régime. En bref, vous jouez Rousseau et Kant contre Nietzsche. Si vous n'êtes pas nietzschéen, pourquoi vous apparaît-il important d'être aujourd'hui kantien ?

Je crois qu'il y a une idée chez Rousseau, et qui est reprise par Kant et par toute la philosophie critique jusqu'à Husserl et même Heidegger, qui me paraît extrêmement profonde et qui définit à elle seule l'espace même de la modernité. C'est l'idée que la liberté du sujet, ce qui fait que le sujet est un sujet, l'être humain un être humain, doit être pensée comme une possibilité d'arrachement aux situations particulières dans lesquelles nous sommes englués, c'est-à-dire les situations d'appartenance, de communautarisme, dans lesquelles nous sommes enfermés par nature, ou en tout cas par naissance. Ainsi, par notre naissance, nous sommes englués dans un milieu social, dans une nation, dans une langue, dans des communautés ethniques, culturelles, politiques, nationales ou même religieuses, bref dans tout ce que les Romantiques allemands avaient déjà décrit. Je pense que la liberté, c'est en tout cas comme cela que Rousseau la définit dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, est la capacité de s'arracher aux codes, de s'émanciper des codes, que ces codes soient historico-sociologiques ou naturels. Rabaut Saint-Étienne, un des grands révolutionnaires français, disait : «Notre histoire n'est pas notre code». De même on pourrait dire, en suivant en cela Hannah Arendt, que notre nature n'est pas notre code. Et donc la liberté moderne, telle que Rousseau et Kant l'ont pensée, c'est au fond l'anti-racisme et l'anti-sociologisme, ou l'anti-historicisme. C'est l'idée que l'être humain se définit par sa capacité à

8. Luc Ferry et Alain Renaut (dir.), *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris : Grasset, coll. «Le Collège de philosophie», 1991. Traduction anglaise sous le titre de *Why We Are Not Nietzscheans* (translated by Robert de Loaiza), Chicago : University of Chicago Press, 1997.

s'arracher à des codes là où, comme l'ont dit Fichte, puis Sartre après lui : «l'animal est ce qu'il est ; l'homme seul originairement n'est rien». L'idée de néant chez Sartre vient de là : l'être humain est toujours en projet, toujours en décalage par rapport à tout ce qui prétendrait l'emprisonner dans des catégories. Cette idée de liberté me paraît essentielle.

Mais quel rapport a-t-elle avec le sujet de droit ?

C'est très simple. Quel est le sens de la *Déclaration des droits de l'homme*, notamment celle de 1789, si ce n'est l'idée que l'être humain a des droits et qu'il mérite d'être respecté indépendamment de son appartenance à des communautés ? Cette idée s'oppose évidemment à ce qui était la théorie traditionnelle du droit ou à celle des Romantiques européens contre-révolutionnaires. Maistre disait, mais Burke avançait la même idée, ne pas connaître les droits de l'homme en général mais ceux des Italiens, des Allemands, des Anglais, etc. La formule de Maistre est très célèbre et je la cite de mémoire : «Je n'ai jamais rencontré l'homme en général, j'ai rencontré des Italiens, des Allemands, des Français et je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être persan, mais je ne connais pas l'homme en général». L'idée de la *Déclaration des droits de l'homme* est cette idée que l'être humain est respectable précisément indépendamment de son appartenance à telle ou telle communauté. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'a pas à être respectable en tant que communautaire, comme on dirait aujourd'hui. Bien sûr qu'il est respectable comme membre d'une communauté et il n'y a pas de motif de s'opposer aux minorités culturelles ou aux droits communautaires. Mais en même temps, tout être humain, même s'il n'appartient pas à une communauté, s'il est apatride ou s'il change de culture, mérite d'être respecté en tant qu'être humain, en tant qu'être qui peut changer et s'évader des codes initiaux de sa famille, de sa nation, de son ethnie. Cette idée-là n'est absolument pas incompatible avec l'idée nietzschéenne du sujet brisé ou avec l'idée freudienne du sujet qui a un inconscient. Le sujet qui s'arrache peut très bien avoir un inconscient, cela n'est pas contradictoire. Mais au moment où il s'arrache, notamment dans

la logique de l'argumentation — car qu'est-ce qu'argumenter sinon précisément s'arracher au communautarisme pour penser si possible dans l'universel au lieu de défendre des intérêts corporatistes, et essayer de trouver une validité à un argument qui soit universalisable (comme dirait Habermas) —, il doit se penser lui-même comme un sujet libre et responsable au sens propre du terme. Il faut pouvoir s'imputer à soi-même les discours qu'on est en train de tenir. Quand on vote par exemple, ou quand on argumente, on prétend bien que c'est soi qui choisit et non pas sa nation à travers soi, sa famille à travers soi, les institutions qui nous ont façonnés à travers nous, notre langue à travers nous, etc. Il y a bien un moment où nous prétendons à cette espèce d'absoluité du choix, ou, plus exactement, de l'imputation du choix. Cela ne veut pas dire que nous soyons dans cette position de sujets de droit ou de sujets absolus en permanence, loin de là. Nous avons mille formes d'inconscient psychologique, naturel ou historique qui s'exercent en nous, mais, au moment où nous argumentons dans certaines situations de discours, nous prétendons à cette autonomie, à cette capacité d'imputation à nous-mêmes de nos choix, de nos discours, qui suppose en effet un autre type de sujet que le sujet absolument brisé, ce sujet qui s'échapperait sans cesse à lui-même et qui serait constamment conçu sur le modèle barresien ou lacanien du «ça parle en moi». Vous savez que quand Lacan dit «ça parle», il est intéressant de s'interroger sur l'origine de la formule. Elle vient de Barrès qui cite Nietzsche en disant qu'il est le plus grand des penseurs allemands parce qu'il est le seul à avoir dit «*es denkt in mir*» («ça pense en moi»). Évidemment, Barrès voulait dire que ce qui pense en moi c'est l'inconscient historique, l'inconscient national. Lacan voulait dire autre chose, mais la formule est la même : c'est toujours un sujet qui s'échappe à lui-même et qui est traversé par des forces qu'il ne peut pas maîtriser. Cette idée a bien sûr une part de vérité (qui le contesterait aujourd'hui ?) et c'est pourquoi la déconstruction est achevée puisque nous sommes tous d'accord pour reconnaître l'existence d'un inconscient, qu'il soit historique pour les sociologues, naturel pour les biologistes ou psychologique pour les psychologues et les psychanalystes.

Mais il va de soi que nous ne pouvons pas définir le sujet uniquement en termes de déterminations, de différences ou de brisures. Il y a aussi une revendication d'autonomie qui est autre que la simple constatation à laquelle conduit la déconstruction en avançant que le sujet est brisé et qu'il s'échappe en permanence à lui-même.

Mais ne pensez-vous pas qu'une position spinoziste reposant sur le désir, telle celle adoptée par André Comte-Sponville, peut ici suffire ?

Justement pas, et c'est là le point profond de notre désaccord, désaccord qui s'est en partie amenuisé dans notre dernier livre, non pas par une motion de synthèse mais parce que nous comprenons l'un l'autre la légitimité au moins partielle de la position de l'autre. Je ne crois pas qu'un sujet spinoziste puisse suffire parce que si vous retraduisez dans le langage de la science contemporaine ce que serait la vérité d'un sujet spinoziste cela vous donnerait la position, sur un plan strictement biologiste, de quelqu'un comme Dawkins⁹ qui avance que les seuls êtres libres sont, au fond, les gènes. Seuls les gènes sont libres puisque c'est eux qui choisissent. Le gène égoïste, le gène altruiste, le gène qui se répand dans la nature, le gène qui se protège, le gène qui va conduire à ce que les socio-biologistes décrivent comme étant les mœurs des individus humains, et non pas simplement des animaux, il n'y a que lui qui existe tout comme chez Spinoza il n'y a que la puissance qui est libre, c'est-à-dire celle de Dieu ou de la Nature (*Deus sive Natura*).

Ce qui me gêne dans une perspective spinoziste, c'est que précisément cette définition rousseauiste ou kantienne de la liberté comme capacité d'arrachement à des situations particulières est totalement éradiquée au profit d'un naturalisme absolu, au profit d'une théorie de la puissance, qui peut avoir sa part de vérité et d'ailleurs éventuellement fonder une perspective démocratique (c'est le cas chez Spinoza lui-même, en grande partie), mais qui

9. Richard Dawkins, auteur notamment de *The Selfish Gene*, New York : Oxford University Press, 1976 (new edition, 1989) et de *The Blind Watchmaker*, New York-London : Norton, 1987 (new edition London : Penguin, 1988).

me paraît ne pas cerner le problème fondamental de la pensée moderne, qui est précisément celui de la liberté humaine, cette capacité d'arrachement au particulier qui fait que l'être humain est le seul être qui soit capable d'entrer en dialogue avec quelque chose comme un universel.

Ma question suivante, même si elle fait intervenir l'introduction de Heidegger et les modernes¹⁰, toujours écrit en collaboration avec Alain Renaut, énonce la possibilité pour l'être humain de s'arracher aux déterminations, possibilité qui conditionne une intersubjectivité humaniste. Vous êtes là, me semble-t-il, fort proche du rationalisme de Conche et de la Théorie de la justice de Rawls (notamment de sa théorie du voile d'ignorance). Pensez-vous cet arrachement comme un idéal théorique ou croyez-vous réellement que l'homme puisse connaître des situations non déterminantes ?

Rawls lui-même se dit en grande partie kantien, ce n'est donc pas très surprenant. Jean-Pierre Dupuis, je crois, parle là, et c'est une formule que je trouve très drôle, d'un «kantisme à visage humien». Rawls ou Habermas, même s'ils ne le disent pas explicitement, se reconnaissent évidemment dans une pensée d'un sujet capable de s'arracher à des particularités.

Marcel Conche, dans Le fondement de la morale¹¹, avance une idée similaire qui est théoriquement très intéressante. Mais est-ce aussi envisageable sur le plan pratique ?

C'est là qu'il faut reprendre à mon avis la distinction que Sartre fait dans la même optique entre *détermination* et *situation*. Nous sommes évidemment dans des situations historiques et naturelles (vous êtes homme ou femme, avec tel ou tel visage, telle ou telle capacité physique, tel ou tel héritage social) qui sont extrêmement fortes et éventuellement déterminantes. Mais ce ne sont pas là a priori des déterminations, mais seulement des situations.

10. Luc Ferry et Alain Renaut, *Heidegger et les Modernes*, Paris : Grasset, coll. «Figures», 1988.

11. Marcel Conche, *Le fondement de la morale*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. «Perspectives critiques», 1993.

Autrement dit, l'hypothèse de la liberté ne nie pas les situations, ni les contextes sociologiques, ni les contextes naturels, ni les contextes psychiques et psychanalytiques, ni leur poids, ni même — et c'est très important — leur capacité à devenir déterminants (certains contextes peuvent devenir déterminants, c'est évident, et certains le sont). Mais la liberté se définit précisément comme cette capacité que nous avons de jouer avec ces situations de départ. Il faut donc faire une différence entre situation et détermination. Une situation peut devenir déterminante, elle l'est très souvent, mais elle ne l'est pas toujours. Cette marge de liberté est ce qui nous permet, en nous arrachant au particulier dans certains cas (par exemple dans certaines perspectives argumentatives, mais pas seulement : on a parfois des actes de générosité de la part des humains qui sont extrêmement surprenants et qui peuvent être interprétés comme une capacité à s'éloigner des particularismes et des communautarismes en quelque sens qu'on les entende), d'entrer dans un dialogue avec l'universel, mais pas seulement. Il y a là une idée que je n'ai jamais évoquée nulle part, sauf dans *La sagesse des Modernes*, mon dernier livre avec André : c'est au fond en s'arrachant au particulier et en allant vers l'universel que nous devenons des individus. Vous savez que dans la philosophie classique, depuis Aristote, on distingue entre le particulier et l'individuel. Le particulier, c'est simplement la particularité empirique de quelqu'un qui a une situation particulière de naissance, alors que l'individu est défini d'Aristote aux Romantiques allemands comme étant la synthèse du particulier et de l'universel. L'exemple même de l'individualité, pour les Romantiques allemands, c'est l'œuvre d'art, qui est à la fois parfaitement particulière dans ses sources (elle est produite à un moment particulier de l'histoire, dans une culture particulière, par un auteur particulier) et potentiellement universelle dans sa finalité, du moins dans le cas d'une grande œuvre qui peut faire sens pour l'humanité tout entière. Ce qui est grand dans Mozart, ce n'est ni qu'il est universel comme une vérité scientifique, ni qu'il est particulier comme chacun d'entre nous, mais qu'il a fait cette jonction entre une particularité de départ et un message qui est potentiellement universel et qui peut toucher l'humanité tout entière. Ce faisant, en effectuant la jonction entre le particulier qui

s'arrache à sa situation de départ et l'universel qui est cet horizon de la communication avec l'humanité entière, il est devenu un individu irremplaçable et unique. Il n'y a pas d'autre Mozart. C'est cela l'individu...

Ce que je dirais aujourd'hui c'est que, sans l'hypothèse de cette liberté d'arrachement au particulier qui nous permet d'entrer dans l'universel — liberté que je ne vois pas chez Spinoza, c'est le moins qu'on puisse dire puisque, disons-le clairement, il la refuse même de toutes ses forces — nous ne serions pas non plus des individus, c'est-à-dire des êtres absolument irremplaçables. Or, je crois que ce qui fait le sens de nos vies, même si nous ne sommes pas Mozart, c'est cela, ce fait d'être irremplaçables dans la mesure où nous parvenons à nous échapper du particulier en faisant signe vers l'universel. Nous ne sommes jamais ni des universels ni des particuliers, nous sommes dans la sphère de l'individualité. C'est dans ce domaine qu'à mon avis la vie prend sens. C'est là où d'ailleurs les individus deviennent séduisants, aimables même, et c'est au moment même où ils s'individualisent qu'ils peuvent entrer dans ces deux grands axes que sont la sphère de l'amour et la sphère de la connaissance. Cette individualité-là, vous le voyez, n'est pas un repli sur soi mais le résultat d'un arrachement au particulier, donc d'une capacité d'entrer dans plus de communication avec autrui, donc de plus de connaissance d'autrui, donc, me semble-t-il, de plus d'amour d'autrui. C'est ce que Kant appelait la pensée élargie et c'est pourquoi je pense que seul l'individu est capable de connaître et d'aimer, d'être reconnu et d'être aimé. Au fond, le particulier et l'universel n'ont aucun intérêt. C'est dans la sphère de l'individu que nous nous mouvons. Cela suppose, bien sûr, cette liberté d'arrachement qui m'interdit d'être spinoziste. J'adorerais être d'accord avec André, et cela résoudrait bien des problèmes. En effet, si j'étais dans l'idée que le réel et le nécessaire sont parfaitement identiques, j'aurais l'immense bonheur de pouvoir me dire que quoi que je fasse j'aurais toujours fait de mon mieux. C'est ce qui est merveilleux avec le spinozisme, et c'est ce qui est rassurant pour André. C'est là d'ailleurs ce qu'il appelle le désespoir. Il me disait un jour que ce qui était au fond le principe même de sa

philosophie c'était la notion de futur antérieur. Cela signifie que quand la catastrophe aura eu lieu, alors j'y aurai été préparé. En effet, quand la catastrophe arrive (la mort d'un être aimé, qui est la plus grande de toutes), on est préparé par le désespoir au sens bouddhiste ou comte-sponvillien du terme qui résulte lui-même d'une attitude de pensée spinoziste puisque de toute façon nous savons que le réel est nécessaire, que quoi que nous ayons fait nous avons fait de notre mieux, et que la seule chose qu'il s'agisse de rajouter à cette constatation, c'est qu'il faut le penser et en tirer une attitude de sagesse et de sérénité. Merveilleux ! Je ne peux pas, je ne peux ni y croire, ni le ressentir. Il m'arrive pourtant de le ressentir par moments, il est vrai, et c'est à ce propos que nous avons eu des discussions qui sont assez belles et qui évoquent ces moments de grâce, non pas au sens chrétien du terme, mais au sens où nous nous sentons presque naturellement réconciliés avec le monde comme dans l'idéal bouddhiste ou stoïcien, cet idéal que reprend André. Mais pour moi ces moments sont absolument fugitifs, ce sont des moments de bonheur gratuit, d'harmonie, par définition éphémères. Dès que le monde prend le visage du Rwanda ou d'Auschwitz, il est clair qu'on ne peut pas se réconcilier avec lui, et non seulement qu'on ne peut pas mais aussi qu'on ne doit pas. Je sais bien que Clément Rosset, dans les petites pièces morales qui suivent son *Démon de la tautologie*¹², ne voit là que l'argument du bourreau qu'on oppose toujours à Spinoza. En effet, on oppose à l'auteur de *l'Éthique* l'argument suivant : «si tout le réel est bon et qu'il faut l'aimer, le bourreau faisant partie du réel, vous aimez donc le bourreau». Cet argument est évidemment très banal mais il a malgré tout une part de vérité. Il est idiot mais il est vrai.

Et c'est bien sûr pourquoi, dans l'entretien qu'il m'a accordé, Rosset disait explicitement refuser toute forme de militantisme...

Ce qui est impossible à mes yeux, même si je suis très peu militant. Mais ce n'est pas le cas pour André par ailleurs. Il va plus loin dans l'analyse du spinozisme et postule que son action

12. Clément Rosset, *Le démon de la tautologie suivi de cinq petites pièces morales*, Paris : Éditions de Minuit, 1997.

faisant elle aussi partie du réel, le fait qu'il y adhère fait aussi partie du réel et il n'y a donc aucune raison pour qu'il se prive d'y adhérer. André ne tire du spinozisme aucune conséquence plate-ment quiétiste. Mais en même temps, au fin fond de l'affaire, le quiétisme est là puisque les trois catégories de la modalité — le possible, le réel et le nécessaire — sont identiques. De toute façon nous avons toujours fait du mieux que nous pouvions et par conséquent l'angoisse est illusoire.

Cette pensée rassurante ne vous satisfait pas ?

Non, car je n'y crois pas, je ne peux pas y croire et je ne dois pas y croire. Cette pensée rassurante n'exclut pas l'action parce qu'elle fait partie du réel, mais la rend elle aussi inscrite dans la logique de la nécessité. Je ne peux pas y croire et c'est bien là une question de croyance, des deux côtés d'ailleurs. Au fond, ce sur quoi nous nous sommes mis d'accord avec André c'est que nos postulats de départ (la nécessité pour lui et la liberté pour moi) sont de toute façon des postulats infalsifiables, au sens pop-perien du terme. Ce sont des hypothèses métaphysiques et non scientifiques.

La philosophie n'étant pas une science, c'est pour vous deux une question de choix...

Voilà, c'est tout à fait cela.

J'aimerais en venir désormais à vos deux derniers livres (qui n'ont pas fait l'objet d'une collaboration avec Alain Renaut), à savoir Le nouvel ordre écologique¹³ et L'homme-Dieu ou le Sens de la vie¹⁴. Permettez-moi avant tout une pure question d'histoire de la philosophie. Dans ces deux ouvrages vous identifiez la pensée des Lumières et celle de l'Aufklärung. Je penserais plutôt, avec Yvon Belaval et Roland Mortier¹⁵, qu'un fossé les distingue au

13. Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris : Grasset, 1992. Traduction anglaise sous le titre de *The New Ecological Order* (translated by Carol Volk), Chicago : University of Chicago Press, 1995.

14. Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Paris : Grasset, 1996.

15. Yvon Belaval, «L'Aufklärung à contre-Lumières», *Archives de philosophie*, 42, 4, 1979, p. 631-634 et Roland Mortier, «Existe-t-il au XVIII^e siècle, en France, l'équivalent de la "Popularphilosophie" allemande ?», *Studia Leibnitiana*, XV, 1983, p. 42-45.

niveau du rapport qu'elles entretiennent avec la religion. N'est-ce pas un peu forcer le trait que de les réunir ?

Il est vrai que les Français sont bien plus matérialistes que les Allemands mais je n'en continue pas moins à traduire *Aufklärung* par Lumières sans pour autant les réunir. Il n'y a qu'en Allemagne que les Lumières ont pris la forme de la philosophie. Nous appelons «philosophes» Voltaire, Montesquieu et Diderot mais ils ne le sont pas au même sens que le sont les philosophes allemands autour de Kant. Il est vrai que les Lumières en France n'ont pas pris la forme de la philosophie, et que l'*Enlightenment* en Grande-Bretagne a plutôt pris celle d'une contre-philosophie. Les Lumières allemandes ont été conduites à la philosophie par l'héritage de Luther. C'est là vraiment le maillon manquant. Ce qui est caractéristique du geste de Luther sur le plan culturel, c'est la liberté qu'il impose, ce qui est paradoxal car son contenu est totalement hostile à l'idée érasmiennne et pélagienne de libre arbitre, d'un salut gagné par les œuvres. C'est là l'erreur par excellence pour Luther puisque le salut ne peut, selon lui, venir que de la grâce divine. Néanmoins, le geste de Luther va préparer la philosophie allemande, les Lumières allemandes, parce que c'est un geste de refus à l'encontre de l'autorité ecclésiastique ainsi qu'un geste de liberté, même si le contenu du message est très hostile à l'idée de libre arbitre. En outre, Luther va être conduit, justement en raison de ce geste de liberté et d'émancipation par rapport à l'Église, à redécouvrir le texte de la vérité originaire, c'est-à-dire le texte grec d'avant sa traduction officielle en latin (la Vulgate). C'est à la fois cette remise en cause de l'Église et cette idée qu'il existe une vérité originaire, un texte originaire vers lequel il faut revenir qui ont engendré culturellement la philosophie allemande et la philologie allemande. Ce projet extraordinaire, aussi bien chez Kant que chez Hegel, de concurrencer la religion sur le plan de la raison (le titre d'un ouvrage kantien — *La religion dans les limites de la simple raison* — le montre bien) est le grand thème de l'*Aufklärung* allemand. C'est déjà le thème de Lessing : l'éducation du genre humain n'est rien d'autre que cela. Les *Lettres sur l'éducation* montrent bien qu'il faut retraduire les grands concepts de la religion chrétienne dans un vocabulaire qui

est celui de la raison. Par exemple, *La phénoménologie de l'Esprit* de Hegel n'est rien d'autre que la tentative de montrer, dans l'élément de la raison, comment le sujet fini, humain (ce que Hegel appelle la «conscience naïve» ou la «conscience naturelle» au début de la *Phénoménologie*) va rejoindre l'infini, le Savoir absolu, qui est évidemment une métaphore de Dieu, de l'omniscience que d'ailleurs la théologie catholique a toujours attribuée à Dieu. Au lieu de voir cette rencontre sous l'élément de la foi, Hegel la pense dans l'élément de la raison. C'est ce que j'appelais tout à l'heure le premier moment de sécularisation de la religion chrétienne. Je crois que ce premier moment de sécularisation de la religion chrétienne ne s'est pas incarné par hasard dans l'Idéalisme allemand, mais qu'il l'a été parce que l'Idéalisme allemand avait été préparé à opérer une telle synthèse par le protestantisme luthérien. Quand je parle d'*Aufklärung*, je le traduis en français en disant Lumières parce que la plupart des Français ne savent pas ce que *Aufklärung* veut dire mais c'est, je crois, dans ce contexte très particulier de l'Allemagne que les Lumières ont pris la forme de la grande philosophie rationaliste, ce qui n'est pas le cas en France où on a une philosophie sociale, des mœurs, politique mais pas, à proprement parler, de métaphysique. Le projet lui-même n'existe pas : il n'y a rien d'équivalent sur le plan de la théorie de la connaissance ou de la métaphysique à la *Critique de la Raison pure* ou à *La phénoménologie de l'Esprit*, qui sont deux grandes tentatives pour séculariser la religion chrétienne. Les Lumières françaises, ce sont avant tout des philosophes de la société, de la politique, des mœurs (et c'est pourquoi on a une très grande littérature en France, beaucoup plus littéraire et moins philosophique qu'en Allemagne) mais non des métaphysiciens. Entre Descartes et Bergson, il n'y a pratiquement pas de métaphysiciens français. C'est extrêmement important à comprendre et c'est pourquoi, pour moi, l'*Aufklärung* philosophique, les Lumières philosophiques, sont bien plus allemandes que françaises... C'est aussi pourquoi la déconstruction qui a suivi ce mouvement a été allemande. Nous parlions tout à l'heure de la pensée 68 mais elle n'est nourrie que de réflexions allemandes (Marx, Freud, Nietzsche, Heidegger).

Je voulais aussi signaler le rapport différent à la religion entre les penseurs des Lumières, qui cherchent souvent avec Voltaire à «Écrase[r] l'infâme», et ceux de l'Aufklärung qui veulent plutôt intégrer la dimension religieuse dans la sphère de la philosophie...

Voilà : du côté français on a vraiment la critique de la religion vue comme obscurantisme, superstition (avec une reprise du geste philosophique de Descartes, à savoir l'esprit critique, le doute) alors que la philosophie allemande aura beaucoup plus le souci d'accorder à la religion son juste statut — un statut humain — et non de la rejeter. Lessing est là le maître, et il est bien dommage que personne ne le connaisse. On a véritablement avec lui la grande sécularisation de la religion qui va inspirer toute la philosophie allemande.

Autre point de détail, qui concerne Kant cette fois. Vous passez sous silence les textes des Observations sur le sentiment du beau et du sublime, peut-être parce qu'il les a reniés par la suite, qui ne contribuent guère à faire de Kant un penseur dénué de préjugés raciaux¹⁶. Pensez-vous que le Kant d'après la période critique a bel et bien rompu avec ce type de pensée ?

Dans les *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Kant n'est pas Kant, mais un idéologue qui répète les lieux communs de son temps comme tout le monde le fait du reste à l'époque. Méfions nous des illusions rétrospectives ! Mais dans les textes sur les races des années 1780-1790 — ce sont des textes que je connais fort bien puisqu'ils font partie de ceux que j'ai traduits — on a malgré tout, car il y a de nombreux passages

16. Cf. dans les *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, dans *Œuvres philosophiques*, t. I, Paris : NRF-Gallimard, 1980, p. 505 : «Les nègres d'Afrique n'ont par nature aucun sentiment qui s'élève au-dessus du puéril» ou p. 505-506 : «Les Noirs sont très vaniteux, mais à la manière nègre, et si bavards qu'il faut les disperser à coups de bâton» ou encore p. 506 : «ce gaillard était tout noir de la tête jusqu'aux pieds, preuve évidente que ce qu'il disait était stupide». Ce sont là il est vrai des jugements fort courants au siècle des Lumières, et on en trouve parfois de similaires à propos du peuple (chez Voltaire ou Rousseau par exemple).

contestables, une idée universaliste qui postule que si un noir est élevé à Cambridge il devient Anglais. C'est là le principe de l'universalisme qui veut qu'on puisse sortir un individu des communautarismes.

Il y a donc eu une évolution profonde dans la pensée kantienne à ce sujet...

Considérable, en effet. Quand on est empiriste comme Kant l'est à l'époque des *Observations*, on est très embêté avec ces questions-là. Mais quand Kant devient vraiment un héritier de Rousseau, un philosophe de la liberté, il a cette idée que l'on peut s'arracher au contexte et que par conséquent un Africain élevé en Angleterre devient un Anglais et qu'un Anglais élevé en Afrique devient un Africain. C'est là le principe même de l'anti-racisme. Ce n'est donc pas nier les différences mais dire que ces différences ne sont pas essentielles. Elles ne tiennent pas à l'essence d'un individu, à sa nature, comme on le disait au XVIII^e siècle, ou à sa génétique comme on dirait aujourd'hui.

Quittons si vous le voulez bien l'histoire de la philosophie pour l'écologie. Votre Nouvel ordre écologique a l'indéniable mérite à mes yeux d'être à la fois érudit (surtout dans la première partie) et bien argumenté. Vous rejoignez il me semble Clément Rosset en voyant dans l'écologie pure et dure le signe de la haine de la modernité ou, à tout le moins, d'une certaine hostilité au temps présent. Seulement Rosset voit dans le moralisme un travers identique, puisque sous prétexte que le mieux est à venir on n'hésite pas à dénigrer le présent. Pensez-vous comme lui qu'écologisme et moralisme procèdent d'intuitions identiques ?

Bien sûr que non : moralisme et écologisme n'ont aucun rapport entre eux car on peut être hostile au temps présent sans être hostile à la Modernité. C'est tout à fait différent. L'écologisme — et non l'écologie car ç'en est son travers — est hostile non pas au temps présent mais à la Modernité, à toute cette tradition démocratique et libérale qui a installé l'être humain en position de centre du monde. L'écologisme est hostile à la *Déclaration des droits de l'homme*, il faut être clair sur ce point, et c'est pourquoi il

réhabilite des visions anciennes du monde (animistes et cosmologiques). Le moralisme, lui, est de tous les temps. Il n'est pas spécialement hostile à la Modernité mais à l'identification entre le réel et le nécessaire. Face à cette identification, il dit qu'il y a des choix possibles et que le réel, tel qu'il existe aujourd'hui, n'est pas forcément le meilleur des mondes. On revient ici à la discussion sur Spinoza et à l'argument du bourreau. Je crois qu'il y a là un amalgame qui n'est pas philosophiquement rigoureux. On ne peut pas confondre le présent et la Modernité.

Il se trouve que les deux se rencontrent aujourd'hui mais on peut être hostile sur le plan moral à ce qui s'est passé au Rwanda, pays qui est loin d'être le plus moderne du monde. Ce n'est pas l'incarnation ni de l'État de droit ni d'un pays industriel ni d'une démocratie. Je crois qu'il y a une grande illusion aujourd'hui dans les débats sur le monde tel qu'il va, sur le monde contemporain (pour éviter le «présent» et le «moderne»). Beaucoup s'acharnent à me dire que je suis optimiste en pensant que ce monde n'est pas si mauvais que ça et en m'invitant à me pencher sur le cas du Rwanda et de l'Algérie par exemple. Ils confondent au fond le concept de Modernité, qui s'identifie en gros à la démocratie libérale, avec le temps présent. Cela n'a aucun rapport : le temps présent peut être tout à fait étranger au concept même de démocratie libérale. Le Rwanda, la Serbie, le Kosovo, ne sont pas des pays qui sont l'incarnation de l'héritage des Lumières, c'est le moins qu'on puisse dire.

Face à cette confusion complète, je distinguerais les deux en «sauvant» le moralisme, même si je ne suis d'ailleurs pas moi-même moraliste, ou je ne le suis que sur certains points, comme tout le monde. Être indigné — ce qui d'ailleurs indigne Clément Rosset —, c'est simplement montrer qu'on n'est pas d'accord avec l'idée que le présent auquel on assiste est forcément la meilleure chose du monde — ce que l'on doit penser, et c'est ce que pense forcément Clément Rosset, du moins s'il est un spinoziste cohérent. En effet, dans ce cas, on est obligé de penser que le réel et le nécessaire étant parfaitement identiques l'état présent est forcément le meilleur du monde, et même «le meilleur» est trop dire puisqu'il est nécessairement parfait. Il s'agit

là d'une perfection et non d'un maximum comme chez Leibniz puisqu'il n'y a pas eu de choix entre divers mondes possibles. Au fond, ce que le sage spinoziste nous invite à faire c'est à aimer le monde tel qu'il est. Or non seulement je ne peux pas mais je ne dois pas aimer le réel tel qu'il est. Je me sépare ici des spinozistes.

Dans Le nouvel ordre écologique, vous ne sembliez pas approuver chaleureusement la participation des écologistes au gouvernement. C'est désormais une réalité. Votre jugement a-t-il évolué sur ce point face à cette nouvelle donnée ?

Vous vous trompez, je n'ai jamais contesté la nécessité d'un Ministère de l'Environnement. Cela dit, je suis convaincu que les acteurs de l'écologie, quels qu'ils soient, n'ont pas intérêt à la vérité. Autrement dit, ni les entreprises qui polluent n'ont intérêt à la vérité, ni les journaux qui vivent uniquement de catastrophismes ni non plus les écologistes militants et appartenant à des mouvements politiques qui vivent eux aussi en grande partie du catastrophisme — du moins jusqu'à ce qu'ils entrent au gouvernement. Et donc je pense que les acteurs de l'écologie, n'ayant pas intérêt à la vérité, il serait utile de créer, comme on l'a fait pour le développement des sciences de la vie, un comité d'éthique chargé d'examiner les risques et de nous dire quelles sont les questions dont on sait qu'elles sont des questions fausses ; quelles sont les questions dont on sait à coup sûr qu'elles sont des questions vraies ; et quelles sont les questions sur lesquelles il y a discussion entre les scientifiques. Je pense qu'il serait important pour nourrir le débat public et pour faire en sorte qu'il ne soit pas aveugle, qu'il y ait un comité indépendant de scientifiques et d'intellectuels désintéressés qui permette de l'organiser et de l'éclairer. Cela nous permettrait de nous défaire de nos habitudes d'aujourd'hui où, quand vous voyez une émission de télévision sur ce que vous voulez (le trou d'ozone, l'effet de serre, la pollution des rivières par les agriculteurs ou les micro-ondes des téléphones portables censées donner le cancer), vous n'êtes pas plus avancé. Vous regardez des gens qui s'opposent entre eux pendant dix minutes ou un quart d'heure et à la fin, si

vous n'êtes pas vous-même spécialiste du sujet, vous ne savez pas quelle est la vérité. Le grand problème des démocraties c'est le manque d'information précise. Quand il y a de l'argent à mettre sur la table pour avoir des actions qui sont utiles en matière de protection de l'environnement, il faut dire aux décideurs — que ce soient les entreprises, les pouvoirs publics ou les hommes politiques - où l'investir pour qu'il soit utile. Pour pouvoir déterminer véritablement l'action des pouvoirs publics ou celle des entreprises qui quelquefois, même si c'est pour des raisons de communication, veulent se donner l'air de faire quelque chose de bien, il faut que quelqu'un sache où il faut investir en matière de protection de l'environnement. Un tel flou me paraît très dangereux à l'heure actuelle.

Bref, je ne suis pas du tout hostile à la présence des écologistes au gouvernement, mais je serais davantage intéressé encore par un retrait des acteurs habituels du débat. Il faudrait que le débat soit organisé indépendamment des acteurs qui ont un intérêt dans l'affaire autre que la recherche de la vérité.

Vous recommandez donc, un petit peu comme cela avait été fait pour la justice, une commission indépendante sur le sujet ?

C'est différent, car il faudrait une institution permanente, comme le comité d'éthique. Sur deux ou trois sujets de cette importance, les démocraties auraient intérêt à avoir des comités permanents qui puissent être saisis par les citoyens ou les pouvoirs publics et chargés d'éclairer le débat public.

Votre dernier ouvrage, s'appuyant sur la liberté humaine comme faculté de choix, fait de vous à mes yeux un humaniste rationaliste, figure que notre modernité, exception faite de Marcel Conche, ne connaissait plus guère. Pensez-vous que se joue là une position intellectuelle incontournable de notre avenir philosophique ?

Je suis en effet humaniste et rationaliste, mais je ne suis pas le seul. Vous évoquez Marcel Conche, mais André Comte-Sponville l'est aussi et cela n'empêche pas les désaccords entre nous. Je

crois que ce n'est pas tellement là que se joue ni l'avenir de la philosophie ni le programme de travail qui est le mien. Il est même tout à fait ailleurs. Ce que j'ai longtemps pensé, et que je ne pense plus aujourd'hui, c'est la chose suivante : je pensais que nous étant débarrassés de la religion, nous avions à sa place les grandes morales laïques, que ce soient l'utilitarisme dans le monde anglo-saxon ou le kantisme et le républicanisme en Europe (qui sont des morales méritocratiques, du devoir) qui, selon moi, devaient suffire en permettant d'organiser l'existence humaine et en laissant à chacun le soin d'organiser sa vie et de lui donner un sens. Je crois que c'est là une vision courte et bornée des choses qui est tout à fait insuffisante. En vérité, quand bien même nous serions des êtres moraux — faisons cette hypothèse fictive que tous les êtres humains se conduisent moralement en respectant la liberté et les intérêts d'autrui (les deux grands principes des morales laïques) —, nous ne connaîtrions pas pour autant le sens de la vie. La grande question au-delà de la morale, celle de savoir ce qu'est une vie bonne, une vie réussie, ne serait pas résolue. Au fond, la morale est purement négative et elle n'importe qu'à proportion de son absence. La morale n'est absolument cruciale et vitale que quand elle n'est pas là. Au Rwanda, il faut de la morale, il faut de la justice, il faut de la loi. Partout où la guerre règne, où les génocides se produisent, où les massacres adviennent, où les meurtres et les viols se commettent, il faut injecter de la morale et de la justice. Mais cela nous donne l'illusion que ce besoin de justice ou ce besoin de morale donnent sens à la vie. Ce qui n'est pas vrai... Si la morale et la justice étaient réalisées, je dis bien que rien ne serait dit sur le sens ou sur le prix d'une vie humaine. Tout le prix de la vie humaine est dans l'au-delà de la morale. Il y a là, à mes yeux, une sphère de réflexion extrêmement intéressante pour la philosophie contemporaine, qui est celle de savoir comment on peut répondre dans une société laïque, où la religion certes n'a pas disparu mais est devenue une opinion privée ou une croyance privée parmi les autres, à la question antique qui est la question de la sagesse ou de la spiritualité. La question à laquelle les Grecs et les grandes religions répondaient est la suivante :

qu'est-ce qu'une vie bonne ? qu'est-ce qu'une vie réussie (étant entendu qu'une vie bonne ou réussie, pour moi, ne peut pas être simplement une vie dans laquelle nous serions voués essentiellement à la consommation) ? Ce n'est pas parce qu'on change de voiture tous les cinq ans ou tous les dix ans, ou qu'on possède plusieurs téléviseurs, qu'on peut dire que notre vie a un sens.

Je crois donc que la grande question qui est au-delà de la morale, au-delà de l'humanisme rationaliste que vous m'attribuez tout à l'heure, et qui est en effet le mien mais qui ne suffit pas, c'est la question de savoir ce qu'est une vie bonne et comment y répondre dans une société laïque qui ne peut plus faire référence ni à une cosmologie, comme c'était le cas pour la philosophie grecque, ni non plus à une religion, comme c'était le cas durant tout le Moyen Âge européen ou comme c'est le cas encore aujourd'hui dans les sociétés musulmanes. Cela reste donc à mes yeux la question capitale, étant entendu bien sûr que cette question est située au-delà de la morale, c'est-à-dire au-delà de l'humanisme rationaliste.

André Comte-Sponville répond à cette question par l'amour, me semble-t-il...

Nous y répondons tous les deux par l'amour. Ma réponse plus personnelle est celle de l'individualisation ou de l'individuation que j'évoquais tout à l'heure. D'une certaine façon, je ferais de l'individuation la condition de possibilité de la connaissance et de l'amour. Pour moi, l'arrachement au particulier, le fait de devenir un individu, est la condition de possibilité de la connaissance et de l'amour, de la pensée élargie, de cette pensée qui résulte de cet arrachement aux particularités et de cette entrée en communication avec les autres qu'on peut appeler connaissance ou amour. D'ailleurs, vous vous en souvenez, dans la Bible, connaître et aimer veulent dire la même chose et je crois que cette intuition biblique est juste. Il faut bien prendre conscience du fait que ni les réponses cosmiques de type grec, qui invitent à trouver sa place dans l'Univers, ni les réponses religieuses (l'amour du prochain chrétien effectué dans l'optique de la gloire de Dieu ou, au contraire, le détachement bouddhiste), ni non plus les

réponses en termes de justice laïque ou de devoir, de morale républicaine, ne sont aujourd'hui susceptibles de répondre à cette question de savoir ce que peut être une sagesse ou une spiritualité laïque. C'est là pour moi le problème de la philosophie qui vient. Ce n'est ni de faire des commentaires des grands auteurs comme on le fait à l'Université, ni non plus de prendre position dans le champ public sur des questions morales où certains sont contre les Serbes ou contre les massacres au Rwanda — comme si nous n'étions pas tous contre... Une fois qu'on s'est positionné on n'a rien dit de philosophique. On peut aussi bien être acteur de cinéma, ou historien, ou journaliste, et dire la même chose. La philosophie n'est donc ni stricte histoire de la pensée ni indignation morale d'intellectuels engagés dans le débat public — et je ne nie l'intérêt ni de l'un ni de l'autre, mais je leur refuse le terme de philosophie. Elle doit avant tout revenir à la question classique de la sagesse avec cette conscience qu'elle ne peut plus y répondre à partir des réponses traditionnelles et comprendre qu'en effet la réponse la plus juste est certainement celle de l'amour. Mais quand on a dit l'amour, tout reste à dire car qu'est-ce qu'une sagesse de l'amour ? C'est ce qu'il nous reste à penser aujourd'hui.

Ce qu'on peut donc, en conclusion, vous souhaiter pour les années qui viennent, c'est d'être le mieux possible un philosophe, dans le sens étymologique du terme...

Je dirais même que le mieux serait que ma vie soit au niveau de mes idées, et je pense que cela vaut aussi pour André.

Une expérience vécue donc ?

Oui, c'est cela, et c'est pourquoi il faut penser en termes de sagesse.

Bon courage !

Merci...

Sébastien Charles,
Université d'Ottawa