

[Conférence au Montmartre canadien, jeudi le 21 mai 2015]

LA PRIMAUTÉ DE LA CONSCIENCE

Mon exposé se découpera en trois étapes : **I/ Deux figures exemplaires : Socrate et Antigone ; II/ L'exercice concret de la conscience ; III/ La liberté.**

I- Deux figures exemplaires : Socrate et Antigone

1/ Socrate

«Pour moi, je considère, excellent homme, qu'il vaut mieux [...] ne pas être d'accord avec la plupart des gens et dire le contraire de ce qu'ils disent – oui, tout cela plutôt que d'être, moi tout seul, mal accordé avec moi-même et de contredire mes propres principes»¹. Hannah Arendt n'avait sans doute pas tort de voir dans cette phrase de Socrate, telle que rapportée par Platon, «ce que la morale occidentale, qui met l'accent sur l'accord avec la conscience, et la logique occidentale, avec son insistance sur le principe de contradiction, ont toutes deux pour point de départ»². Mais à condition qu'on n'omette pas d'entendre à neuf, en même temps, cette grande voix de Socrate déclarant en outre aux Athéniens qui le feront mettre à mort que s'ils s'impatientent «comme des gens endormis qu'on réveille» et le fassent dès lors mourir, ils risquent de passer leur vie à dormir, à moins qu'il ne leur soit donné quelqu'un d'autre qui, comme lui, ne cesse de les réveiller³. À quoi donc ne cessait-il de les réveiller ? Au fait que résume cette autre phrase célèbre de Socrate : «une vie humaine sans examen ne mérite pas d'être vécue». Mais voici les termes exacts de l'*Apologie de Socrate* : «Et si j'ajoute que, pour un homme, le bien le plus grand est de s'entretenir tous les jours de la vertu et de tout ce dont vous m'entendez discuter, lorsque je soumets les autres et moi-même à cet examen, et que je vais jusqu'à dire qu'une vie à laquelle cet examen ferait défaut ne mériterait pas d'être vécue, je vous convaincris encore moins»⁴. Le défi de la conscience morale était en somme, à ses yeux, celui d'une quête constante de plus de vérité, illustrant ainsi d'avance ce que traduira le mot latin «conscientia, à l'origine de notre mot «conscience», signifiant étymologiquement «science avec».

Il convient de s'arrêter ici sur ce que cette primauté de la conscience morale ainsi comprise impliquait de tragique, dans le cas de Socrate. Comment donner tort à Kierkegaard, écrivant dans son *Journal* : «Ce qui trompe avec Socrate, c'est que son ironie est si spirituelle, et son intellectualité si éminente qu'on en est tenté d'oublier complètement que son action est en même temps pour lui question de vie et de mort». L'*Apologie de Socrate*, par Platon, nous charme et fait que nous sommes tentés de voir en Socrate un auteur qui enlèverait la palme, «alors que c'est sa vie ou sa mort qu'il joue»⁵.

Or nous devons à Hegel, dans ses leçons sur Socrate, une analyse particulièrement pénétrante de cette dimension tragique. «Dans le tragique véritable, il faut que des deux côtés les puissances morales qui entrent en collision soient des puissances légitimes; tel est le destin de Socrate». Et Hegel d'ajouter : «Son destin n'est pas purement personnel, ce n'est pas seulement son destin romantique individuel; c'est la tragédie d'Athènes, la tragédie de la Grèce qui se joue, qui est représentée en lui. Il y a ici deux puissances qui s'affrontent. L'une est de droit divin, la coutume naïve, – la vertu, la religion, qui sont identiques à la volonté, -- à la volonté de vivre d'une vie libre, noble, morale dans les lois de son pays [...]. L'autre principe est au contraire le droit non moins divin de la conscience, le droit du savoir [...] C'est le principe universel de la philosophie pour tous les temps qui suivront. Ce sont ces deux principes que nous voyons entrer en collision dans la vie et dans la philosophie de Socrate»⁶.

Le point central, on le voit, c'est l'universel qui se découvre dans la conscience individuelle et qui en explique la puissance et, aux yeux de certains, la menace. Ceci est fort bien rendu par Hegel encore, cette fois dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire* : «Il enseignait que l'homme devait trouver et reconnaître en lui-même ce qui est juste et bien et que par sa nature ce juste et ce bien est universel». Il ne s'agit donc pas de la transgression d'un seul individu, les Athéniens y étaient eux-mêmes impliqués. Et revient ici de nouveau chez Hegel la formule : «hautement tragique»⁷.

On pourrait ajouter que les Athéniens reniaient aussi du même coup le fondement même de ce que Jacqueline de Romilly appelle leur «élan démocratique», à savoir la liberté de parole, la *parrhêsia*, l'anti-flatterie. Michel Foucault a brillamment capté l'essentiel de la *parrhêsia* quand il écrit : «Le but final de la *parrhêsia*, ce n'est pas de maintenir celui auquel on s'adresse dans la dépendance de celui qui parle – ce qui est le

cas de la flatterie. L'objectif de la *parrhêsia*, c'est de faire en sorte que celui auquel on s'adresse se trouve, à un moment donné, dans une situation telle qu'il n'a plus besoin du discours de l'autre. Et comment, et pourquoi n'a-t-il plus besoin du discours de l'autre? Précisément, parce que le discours de l'autre a été vrai. [...] La vérité, qui passe de l'un à l'autre dans la *parrhêsia*, scelle, assure, garantit l'autonomie de l'autre, de celui qui a reçu la parole par rapport à celui qui l'a prononcée»⁸. Or la grande originalité de la démocratie athénienne était que tout citoyen de plus de dix-huit ans pouvait non seulement voter, «mais intervenir, donner son avis, participer directement à la gestion de la cité». Cette égalité de parole jouait dans l'assemblée du peuple, mais aussi pour la justice et les tribunaux. Le beau texte que voici d'Euripide en témoigne : « [...] Le faible peut répondre à l'insulte du fort, et le petit, s'il a raison, vaincre le grand. Quant à la liberté, elle est dans ces paroles : 'Qui veut, qui peut donner un avis sage à sa patrie?'; alors, à son gré, chacun peut briller... ou se taire. Peut-on imaginer plus belle égalité?»⁹. Or, n'était-ce pas justement un avis sage à sa patrie que donnait Socrate, en invitant ses concitoyens à s'interroger, entre autres, sur eux-mêmes?

2/ Antigone

Une figure analogue à celle de Socrate, avec d'importantes différences, est évidemment celle d'Antigone, telle que représentée par Sophocle. Elle incarne cette fois directement, comme si souvent les grandes tragédies de toute époque, la profondeur et l'intensité des liens familiaux, mais elle le fait avec une particulière éloquence.

On se souvient en effet que la jeune Antigone défendait le droit du corps de son frère Polynice à la sépulture, au nom de son appartenance à une commune humanité, de «lois non écrites, inébranlables, des dieux». «Elles ne datent, celles-là [écrit Sophocle], ni d'aujourd'hui, ni d'hier, et nul ne sait le jour où elles ont paru». Son cadavre ne doit pas être laissé là «sans larmes ni sépulture», pâture des oiseaux ou des chiens. «J'enterrai, moi, Polynice, et serai fière de mourir en agissant de telle sorte. C'est ainsi que j'irai reposer près de lui, chère à qui m'est cher, saintement criminelle»; et elle ajoute cette explication : «un mari mort, je pouvais en trouver un autre et avoir de lui un enfant, si j'avais perdu mon premier époux; mais, mon père et ma mère une fois dans la tombe, nul autre frère ne me fût jamais né. Le voilà, le principe pour lequel je t'ai fait passer avant tout autre»; ajoutant encore plus loin : «ma piété m'a valu le renom d'une impie». «Elle

n'insiste, observe à juste titre Vladimir Soloviev, que sur son droit absolu de remplir son devoir absolu de piété et d'amour fraternel, de donner une sépulture honorable à son parent le plus proche qui ne peut l'obtenir que d'elle [...] ¹⁰.

Le mort à l'état de cadavre n'étant plus, et entièrement à la merci des forces naturelles, les vivants, et en premier lieu les proches, ont à son endroit un devoir sacré: celui de faire en sorte que, tout cadavre qu'il soit, il demeure membre de la communauté humaine. Le symbole du rite de la sépulture le rend à nouveau présent, le restituant à la communauté humaine.

Un aspect fondamental à retenir est, me semble-t-il, que le jugement d'Antigone ne fait pas appel à un universel abstrait; il est d'emblée d'ordre éthique et non un simple jugement de fait plaçant un singulier sous une catégorie. Car il a la forme d'un engagement: je dis que le cadavre de mon frère mérite tous les honneurs dus à un être humain et c'est mon devoir d'agir en conséquence, même au prix de ma vie. Le droit que défend Antigone a tout d'un cas limite, d'autant que cette sépulture contrevenait aux lois interdisant la sépulture aux cadavres de ceux qui étaient considérés comme des traîtres. Il entraîne l'obligation d'intégrer à la communauté humaine tous ceux qui y ont droit, quelle que soit leur condition, du seul fait qu'ils sont humains.

L'impact extraordinaire de l'*Antigone* de Sophocle sur les auditoires et les lecteurs à toutes les époques, y inclus la nôtre, témoigne assez de son universalité. Nous assistons ici encore au conflit possible entre la conscience morale au sein de laquelle se découvrent des lois non-écrites, et les lois écrites de la cité, qui sont pourtant si essentielles au bien vivre de cette dernière.

C'est ici qu'apparaît la notion d'équité, dont l'importance aura été mise en relief avec à-propos de nos jours par Paul Ricœur dans *Le Juste*. Il reste en effet, écrit-il, à «donner un nom au juste au plan de la sagesse pratique, celui où s'exerce le jugement en situation; je propose la réponse: le juste, ce n'est plus alors ni le bon ni le légal, c'est l'*équitable*. L'équitable est la figure que revêt l'idée du juste dans les situations d'incertitude et de conflit ou, pour tout dire, sous le régime ordinaire ou extraordinaire du *tragique de l'action*» ¹¹. Aristote a montré en effet que l'équitable offre une règle supérieure des actes humains qui permet de remédier aux déficiences de la justice légale : «La raison en est, explique-t-il, que la loi est toujours quelque chose de général, et qu'il y

a des cas d'espèce pour lesquels il n'est pas possible de poser un énoncé général qui s'y applique avec rectitude. Dans les matières, donc, où on doit nécessairement se borner à des généralités et où il est impossible de le faire correctement, la loi ne prend en considération que les cas les plus fréquents, sans ignorer d'ailleurs les erreurs que cela peut entraîner. La loi n'en est pas moins sans reproche, car la faute n'est pas à la loi, ni au législateur, mais tient à la nature des choses, puisque par leur essence même la matière des choses de l'ordre pratique revêt ce caractère d'irrégularité»¹².

Aussi est-on alors en droit de «corriger l'omission et de se faire l'interprète de ce qu'eût dit le législateur lui-même s'il avait été présent à ce moment, et de ce qu'il aurait porté dans sa loi s'il avait connu le cas en question». On voit ainsi clairement, ajoute-t-il plus loin, «que l'équitable est juste et qu'il est supérieur à une certaine sorte de juste. De là résulte nettement aussi la nature de l'homme équitable: celui qui a tendance à choisir et à accomplir les actions équitables et ne s'en tient pas rigoureusement à ses droits dans le sens du pire, mais qui a tendance à prendre moins que son dû, bien qu'il ait la loi de son côté, celui-là est un homme équitable, et cette disposition est l'équité, qui est une forme spéciale de la justice et non pas une disposition entièrement distincte». Quant à la conscience, ajoute Paul Ricœur, «elle n'est autre que l'intime conviction qui habite l'âme du juge ou du jury, prononçant le jugement en équité»¹³. Voilà qui manifeste à neuf la primauté de la conscience à titre cette fois de recours ultime.

La question de la décision morale singulière se pose toujours avec la même acuité, voire avec une acuité plus grande encore aujourd'hui. Or il arrive, on le voit, que ce que la loi ne prévoit pas et ne peut d'ailleurs prévoir soit néanmoins le «juste par excellence». Entre le concret de l'action et toute règle établie se découvre une tension, due essentiellement à l'infinie variété des actions particulières et de leurs circonstances qu'aucune loi humaine, qui ne peut que s'en tenir au général, ni aucun code, ne peuvent prévoir. On aperçoit ici le plus clairement peut-être le plein sens de l'expression «la lettre tue». Celui qui s'en tient étroitement à la lettre de la loi, ou d'un contrat donné, peut aller directement contre son esprit et commettre une injustice, comme on le voit bien dans le *Marchand de Venise* de Shakespeare lorsque Shylock réclame sa «livre de chair».

Hans-Georg Gadamer a marqué excellemment le fait que c'est bien dans cet état de tension entre toute règle établie et le concret de l'action que «se pose le problème de

«l'herméneutique juridique», observant, avec raison, que «la position d'Aristote sur le problème du droit naturel est de nature extrêmement subtile». Comme il l'explique, «selon Aristote lui-même, l'idée de droit naturel est absolument indispensable, étant donnée l'inévitable déficience de toutes les lois en vigueur. Le thème se révèle d'une actualité particulière quand il s'agit de l'appréciation en équité, la seule à trouver vraiment ce qui est juste»¹⁴. Dignes de mention ici sont les considérations d'Aristote sur le droit naturel dans un chapitre de sa *Rhétorique* (I, 13) au cours desquelles il renvoie expressément à l'*Antigone* de Sophocle: «Par loi commune j'entends la loi naturelle. Car il y a une justice et une injustice dont tous les hommes ont comme une divination et dont le sentiment leur est naturel et commun, même quand il n'existe entre eux aucune communauté ni aucun contrat; c'est évidemment, par exemple, ce dont parle l'*Antigone* de Sophocle, quand elle affirme qu'il était juste d'enfreindre la défense et d'ensevelir Polynice; car c'était là un droit naturel : *Loi qui n'est ni d'aujourd'hui ni d'hier, qui est éternelle et dont personne ne connaît l'origine*»¹⁵. Hegel citera du reste ce même texte d'*Antigone*, pour commenter, à propos de ces lois non écrites: «Elles sont»¹⁶.

Cela étant, il me semble qu'on devrait accorder de plus en plus préséance aujourd'hui au point de vue d'*Antigone*, reconnaissant ainsi la primauté de la conscience telle qu'elle l'affirme elle-même. C'est ce qu'a fait la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, en faisant découler de l'affirmation de l'égale dignité de tout être humain quelle que soit sa condition, toute une série de droits fondamentaux. Le message moral de la Déclaration de 1948 «excède», comme dit fort bien Paul Ricœur, «le langage conceptuel dans lequel ce message a été inscrit une première fois». «La recherche du meilleur fondement est justifiée par le fait qu'elle est toujours précédée par la reconnaissance d'une exigence plus vieille que toute formulation philosophique. À toute époque et dans toute culture, une plainte, un cri, un proverbe, une chanson, un conte, un traité de sagesse ont dit le message: si le concept des droits de l'homme n'est pas universel, il n'y en a pas moins, chez tous les hommes, dans toutes les cultures, le besoin, l'attente, le sens de ces droits. L'exigence a toujours été que “quelque chose est dû à l'être humain du seul fait qu'il est humain”»¹⁷.

Last but not least, l'exemple d'*Antigone* met spécialement en relief à quel point la vertu de justice ne peut pleinement s'exercer sans faire appel à l'amour du prochain. Qui

est plus proche que les membres de la famille ? Les relations interpersonnelles particulièrement intenses qui la définissent transcendent toutes les différences de sociétés et de cultures et font ressortir de manière unique la primauté de l'humain et de la conscience morale qui le caractérise.

II/ L'exercice concret de la conscience

Cela dit, l'expérience montre assez que l'exercice concret de la conscience est éminemment vulnérable, en raison de défauts personnels qu'on peut avoir, comme l'ignorance, l'imprudence, un vice ou l'autre, voire tel contexte sociopolitique corrompu auquel on serait soumis. Ou tout simplement la faiblesse de la volonté, classiquement illustrée par l'*akrasia*.

Une autre manière d'exprimer la même chose est de dire, avec la tradition: «il y a en l'homme deux réalités». Ainsi parle Platon: «quand, simultanément, par rapport au même objet, il se produit dans l'homme des impulsions contraires, c'est, disons-nous, que nécessairement il y a en lui deux tendances». «In homine duo sunt, scilicet natura spiritualis, et natura corporalis» (Thomas d'Aquin). «Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust, Die eine will sich von der andern trennen» (Faust). «Même si, en nous, l'homme extérieur va vers sa ruine, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour» (Saint Paul). Comme l'a montré Coomaraswamy, dans les sagesses de toutes les nations, pour ainsi dire, on trouve des affirmations analogues; notamment dans «toute notre tradition métaphysique, chrétienne et autre», y compris «le Vedânta, le bouddhisme, l'Islam et en Chine». Mais l'énoncé le plus clair et le plus connu reste probablement le suivant: «Moi qui veux faire le bien, je constate donc cette loi: c'est le mal qui est à ma portée. Car je prends plaisir à la loi de Dieu, en tant qu'homme intérieur, mais, dans mes membres, je découvre une autre loi qui combat contre la loi que ratifie mon intelligence; elle fait de moi le prisonnier de la loi du péché qui est dans mes membres. Malheureux homme que je suis! Qui me délivrera de ce corps qui appartient à la mort. [...] Me voilà donc à la fois assujetti par l'intelligence à la loi de Dieu et par la chair à la loi du péché»¹⁸.

Comment s'en sortir ? Le sens des valeurs est en fait donné par la conscience morale, par cette exigence de nous-mêmes à l'égard de nous-mêmes qui nous fait pressentir, par exemple, qu'en causant injustement un tort à autrui c'est immédiatement à

nous-mêmes que nous faisons du tort. C'était là la portée de la thèse défendue par Socrate (dans le *Gorgias* de Platon) selon laquelle il vaut mieux subir une injustice qu'en commettre une. Il est aisé de voir que droit implique devoir, puisqu'ils sont comme l'envers et l'endroit d'une même réalité. Si une chose vous est due, il s'ensuit que c'est pour d'autres un *devoir*, une *obligation* de vous la rendre; de même que pour vous-même ce qui est dû à d'autres. Voici qu'apparaît clairement la relation à *autrui*. Nous voilà en fait déjà au cœur de la justice, qui se distingue de l'amitié par le fait que dans la justice l'autre est en quelque sorte *séparé*; si j'éprouve pour vous de l'amitié, voire simplement une sympathie naturelle, les gestes qui en résulteront ne seront pas le fait de la justice comme telle. La justice se vérifie plutôt dans la reconnaissance d'une dette, d'un dû, à l'égard de *l'autre* comme *autre*. Sa grandeur se vérifie le plus clairement dans les cas où l'altérité est la plus prononcée: plus l'autre est loin de moi, moins j'ai d'affinité avec lui, plus le devoir à son endroit relèvera-t-il de la justice proprement dite. Toutes les manières d'éliminer pratiquement *autrui* participent de l'injustice: ainsi les multiples formes d'intolérance et de discrimination: racisme, sexisme, fanatisme prétendument religieux, etc.; il en est de subtiles, telles la calomnie, la médisance, le «meurtre civil» (détruire sa réputation), et le reste.¹⁹

Telle est aussi bien la signification de la règle universelle, dite d'or: «ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse» (*Entretiens de Confucius*, XV, 23); «Faites aux autres ce que vous voudriez qu'ils vous fassent» (*Matthieu* 7, 12). Il y a là une expression de la solidarité humaine la plus fondamentale. Or le sol de cette solidarité est précisément la *conscience*, par laquelle «l'homme lui-même, l'individu humain, devient l'universel, devient une totalité de sens». Car, comme l'explique lumineusement Robert Spaemann, «parler de la conscience revient à parler de la dignité de l'homme. Cela revient à parler de ce que l'homme n'est pas un cas d'une entité universelle, un exemplaire au sein d'une espèce, mais que chaque individu est lui-même, en tant qu'individu, une totalité, qu'il est lui-même déjà "l'universel"»²⁰.

Le développement de la conscience a manifestement besoin de l'aide d'*autrui*. Le rôle de la famille est évidemment primordial à cet égard. On voit très distinctement chez les enfants qu'il y a en tout être humain une disposition de la conscience, une capacité de discerner entre le bien et le mal. Comme le rappelle Spaemann, «ils ont un sens très

développé de la justice. Ils sont indignés lorsqu'ils voient que la justice n'est pas respectée. Ils possèdent un sens de ce que sont les notes justes et les notes fausses, la bonté et la sincérité; mais s'ils ne voient pas ces valeurs incarnées dans une autorité, cet organe s'atrophie». Les mots, les paroles sont pour eux le médium de la transparence et de la vérité. Mais pour peu qu'ils découvrent l'utilité de mentir, voire le mensonge chez les adultes, cet éclat disparaît petit à petit et des formes atrophiées de la conscience se développent. Ici encore les médias aggravent la situation. Huxley conseillait avec humour et profondeur à la fois qu'il faudrait leur enseigner «l'art de la dissociation», afin de les prémunir contre les amalgames publicitaires et les fausses associations du politiquement correct; leur faire voir, par exemple, qu'il n'y a guère de rapport entre une jolie femme et les mérites d'un dentifrice, puis, à des niveaux plus profonds, aucun lien nécessaire non plus entre la grandeur de la politique ou de la religion et la guerre. C'est une autre manière de redire combien est essentiel le développement du sens critique, du jugement, le mieux servi ici sans doute par les disciplines qui contribuent à aiguïser l'esprit, à lui donner de la précision, de la clarté, en enseignant à «abstraire, comparer, analyser, diviser, définir, et raisonner, correctement» (Newman)?²¹.

Le recours au dialogue présuppose la liberté des interlocuteurs, la capacité d'infléchir le jugement d'autrui, comme celle de laisser infléchir le sien, en vue du bien commun. Il y a pathologie politique lorsque des régimes suscitent des fatalismes défaitistes, invitant à une acceptation résignée d'un destin qu'on ne saurait mettre en cause -- un trait classique des tyrannies. Comme l'a fait observer John R. Saul, il n'y a pas de démocratie, pas de vote, pas de choix, pas de citoyens, si tout est contrôlé par des forces économiques inéluctables, si le monde est vu comme constitué d'individus atomiques, de plus en plus détachés de toute collectivité, esclaves de la rapacité de quelques-uns. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner de la coïncidence curieuse, constatée par Habermas, d'un sentiment d'impuissance politique avec le soi-disant triomphe planétaire de la démocratie. À quoi s'ajoute le paradoxe suivant, que rapportait Federico Mayor, directeur général de l'Unesco : «Plus le monde se globalise et plus il s'individualise et se fragmente. En réalité, c'est justement parce qu'il se mondialise qu'il s'atomise à vue d'œil : car dans un marché qui devient global, la fragmentation, loin de comporter des

sanctions, est profitable, et les institutions médiatrices qui fondaient le lien social – la nation, le travail, la famille et l'école – sont en proie à un processus de dissociation»²².

«Deviens ce que tu es», le précepte dérivé de Pindare, veut dire qu'on est appelé à constituer soi-même son propre «séjour» (*êthos*), son propre être en ce sens, qui revêt ainsi la dignité d'une fin qu'on est invité à se donner, à la hauteur des trésors reçus en héritage. La vertu est une «force» (*virtus*), une «excellence» (*aretê*), telle ou telle virtualité portée à son sommet. Dans le flux de la vie, la vertu donne un être, une identité ferme, qu'incarne bien la vertu de force ou de courage. L'acquisition de la vertu, d'un «sens des valeurs», peut dès lors se décrire comme une naissance continue à soi: «elle est le résultat d'un choix libre, et nous sommes ainsi en un sens nos propres parents» (Grégoire de Nysse); Aristote parlait de l'homme comme «principe et générateur de ses actions»²³.

Qui peut plus, peut moins — *virtus ultimum potentiae*, dit la maxime, la vertu est l'extrême, le point culminant de la potentialité, qui par conséquent révèle le mieux cette dernière. Les Jeux Olympiques nous permettent d'évaluer la pleine mesure des capacités humaines au niveau du corps principalement. Les défis moraux de même, mais en ce qui concerne cette fois davantage l'être humain comme tel. En ce sens, on peut donner raison à Kant d'avoir insisté qu'il y a dignité humaine quand il y a vertu. Car la vertu honore la primauté de la conscience morale en portant l'exercice de cette dernière à son sommet.

III/ La liberté

Or tout cela présuppose la liberté.

Il est facile, au niveau du discours, de nier jusqu'à l'existence de la liberté, la qualifiant de leurre, d'illusion et le reste, faisant état, par exemple, des multiples formes de déterminismes auxquels nous somme sujets, pulsions inconscientes, conditionnements sociaux, biologiques, etc., à l'instar de ceux qu'on a appelé les «maîtres du soupçon», Marx, Nietzsche et Freud. Ces déterminismes sont indéniables et réduisent sans aucun doute l'espace de liberté dont nous disposons.

Et pourtant, songez un instant à ce que vous perdriez si on vous enlevait tout d'un coup votre liberté personnelle. Nous sentons bien tous, en réalité, combien ardemment, farouchement même, nous pouvons tenir à notre propre liberté.

La question de la liberté soulève d'emblée celle de ses contraires : esclavages et servitudes diverses, contraintes externes ou internes, nécessité, destin, contingence,

violence. Elle est en même temps au cœur de l'éthique, comme nous venons de l'entrevoir : action, volonté, pouvoir du bien et du mal, vertus et vices, droit; justice, amitié, bonheur humain, dignité de la personne, angoisse – tout cela n'a pas de sens sans elle. Elle est au cœur du politique pour les mêmes raisons, mais aussi parce qu'elle définit, positivement ou négativement, les rapports entre l'individu et l'Etat. Cependant que les sciences mettent à nu des déterminismes insoupçonnés -- tels «l'inconscient psychanalytique», «l'inconscient linguistique» et «l'inconscient sociologique», par exemple -- la pensée politique contemporaine s'emploie à établir les libertés fondamentales et à les préciser. Parmi ces dernières, la plus fondamentale de toutes, c'est la liberté religieuse, puisqu'il s'agit alors du droit d'obéir aux options reconnues par chacune et chacun en sa conscience, son for intérieur, comme les plus fondamentales. C'était elle que déjà manifestait Socrate par ses mises en question ; un des deux chefs d'accusation contre lui était en effet, et pour cause, «impiété envers les dieux de la cité», l'autre étant «corruption de la jeunesse». Un article tout récent du journal *Le Devoir* a opportunément rappelé, s'inspirant du philosophe Michael Sandel, que la liberté de religion relève bel et bien de la liberté de conscience et point de la simple liberté de choisir²⁴. Ce que je voudrais esquisser à présent, pour finir, c'est à quel point cette liberté est toutefois exigeante.

Certes la liberté proprement dite est de fait toujours exigeante. Elle implique en effet qu'on s'appartienne, et s'oppose dès lors à toutes les servitudes, non la moindre d'entre lesquelles est l'ignorance. Le mot de Condorcet est juste : «Il n'y a pas de liberté pour l'ignorant». La pire des ignorances étant, faut-il l'ajouter, l'ignorance de soi, si bien représentée dès l'Antiquité par la figure d'Œdipe, entre autres. Les grands tragiques grecs, surtout Euripide, mais déjà Homère avant eux – « Patience, mon cœur », déclare Ulysse (*Odyssée* XX, début) – ont admirablement dépeint l'esclavage auquel peuvent réduire les passions, et toute la portée dès lors d'une juste connaissance de soi.

Être libre, dit-on, c'est pouvoir faire ce qu'on veut. Mais que veut-on au juste ? Qu'est-ce que la « vie bonne » ? Qu'est-ce que la « vie bonne » pour moi ? Qui suis-je ?

À moins d'être endormis en plein jour – comme le sont la plupart des humains selon le grand Héraclite – ou d'être «doublement ignorants », selon la juste formule de Platon, nous nous découvrons ainsi comme des questions pour nous-mêmes, comme des

réalités à être, non toutes faites, dont nous portons la responsabilité. La problématique éthique vient du désir profond d'une réalisation profonde de soi qu'on a en charge d'assumer par soi-même, dans son action ou, si on veut, du sens de la responsabilité de l'être qu'on se donne en agissant, comme nous le disions. Elle vient du poids de la liberté.

Il n'empêche que la médiation la plus significative, la plus décisive, la plus chargée de potentialités mais aussi de périls, c'est, pour chaque liberté, celle des autres libertés. Le domaine des relations humaines est, par excellence, quoique non de façon exclusive, le lieu de l'éthique. Comment surmonter tout ce qui s'oppose à l'émergence des libertés ? La médiation du droit est ce qui donne ici à l'éthique sa figure concrète au sein du politique.

C'est ainsi que s'impose, on le voit, s'agissant de liberté religieuse, le principe de la laïcité de l'État. Car justement il appartient à l'État de veiller à ce que la liberté des consciences soit respectée par tous les citoyens. La laïcité de l'État est ce qui garantit ma liberté religieuse à l'endroit de l'État lui-même et de ses citoyens.

Ce principe est essentiel afin que soit pleinement respectée la liberté de tous en ce qu'elle a de plus fondamental, les options premières de toute vie humaine, que Husserl appelait « les questions les plus brûlantes », à savoir « les questions qui portent sur le sens ou l'absence de sens de toute cette existence humaine »²⁵. Or ces questions habitent la conscience des humains à son plus profond. Il y a donc ici à nouveau primauté de la conscience.

Le mot si juste de Condorcet, que je viens de citer – « il n'y a pas de liberté pour l'ignorant » -- s'applique à neuf, on ne peut mieux, ici encore. Ce serait se moquer de la liberté humaine au plus profond d'elle-même, par conséquent, que d'exclure l'interrogation constante eu égard aux questions ultimes.

La perspective de cette authentique réalisation de soi qui vient du *poids* de la liberté, comme nous le disions, entraîne en somme une exigence de *vérité*, de la part de toutes et tous, que l'on se considère athée, agnostique, ou croyant. Elle implique qu'on peut toujours renoncer à une position et en adopter une autre, en fonction de ce que l'on juge vrai. La liberté doit, en bref, demeurer ouverte en permanence au questionnement. Il me semble que c'est dans cette perspective dynamique d'une tâche que les exigences du

présent ne cessent de convoquer qu'il faut désormais voir de plus en plus nettement la place de la liberté, et plus spécifiquement de la liberté religieuse, au nom de la primauté de la conscience.

Thomas De Koninck

¹ Platon, *Gorgias*, 482 b-c; trad. Monique Canto.

² Hannah Arendt, *La crise de la culture*, trad. sous la direction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, «Folio», 1972, p. 281.

³ Platon, *Apologie de Socrate*, 30 e-31 a.

⁴ *Apologie de Socrate*, 38 a, trad. Luc Brisson.

⁵ Sören Kierkegaard, *Journal* (Extraits), vol. V, 1854-1855, trad. Ferlov et Gateau, Paris, Gallimard, 1961, p. 146-148.

⁶ G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1971, p. 278.

⁷ G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1963, p. 205-206.

⁸ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p. 362-363.

⁹ Cf. Jacqueline de Romilly, *L'élan démocratique dans l'Athènes ancienne*, Paris, Éditions de Fallois, 2005, p. 11-19; Euripide, *Les Suppliantes*, 430-441, cité p. 18.

¹⁰ Sophocle, *Antigone*, trad. Paul Mazon; voir, respectivement, v. 26-30 (cf. 203-206), v. 453-457; v. 71-74; cf. v. 909-914; v. 924; v. 942-943; Vladimir Soloviev, *La justification du bien*, trad. T. D. M., Paris, Montaigne, 1939, p. 219 sq. Sur l'extraordinaire fécondité de la figure d'Antigone à travers les âges, pour Hegel entre autres, voir George Steiner, *Les Antigones*, trad. Philippe Blanchard, Paris, Gallimard, «Folio», 1992.

¹¹ Paul Ricœur, *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 27; cf. p. 217-221.

¹² Aristote, *Éthique à Nicomaque* (désormais, *EN*), traduction J. Tricot, V, 14, 1137 a 2 - 18.

¹³ Cf. Aristote, *EN*, V, 14, 1137 b 11 - 1138 a 3; Paul Ricœur, *ibid.*, p. 218.

¹⁴ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode*, traduction d'Étienne Sacre revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 1996, p. 340, 341 et 342 (cf. p. 324-326 du texte source).

¹⁵ Aristote, *Rhétorique I*, 13, 1373 b 6-13; cf. Sophocle, *Antigone*, 456-457.

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, C (AA) *Raison V. C.*, trad. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Gallimard, 1993, p. 400.

¹⁷ Paul Ricœur, *Pour l'être humain du seul fait qu'il est humain*, dans *Les enjeux des droits de l'homme*, sous la direction de Jean-François de Raymond, Paris, Larousse, 1988, p. 235-236.

¹⁸ Respectivement, Platon, *République*, X, 604 b; cf. IV, 439 d-e; saint Thomas, *Summa theologiae*, *IIa-IIae*, q. 26, a. 4; cf. *In II ad Corinthios, lect. V*, nn. 146-147; Goethe, *Faust I*, v. 1112-1113: «Deux âmes, hélas! habitent en ma poitrine; / L'une aspire à se séparer de l'autre» (trad. Henri Lichtenberger); saint Paul, 2 *Corinthiens* 4, 16-17 (trad. TOB); A. K. Coomaraswamy, *Selected Papers 2: Metaphysics*, Princeton, 1977, p. 24; saint Paul, *Romains*, 7, 21-24 (trad. TOB).

¹⁹ Sur «l'invention du sujet de droit» et sur la position de Leibniz en particulier qui fait reposer sa théorie du droit sur l'amour, voir Yves Charles Zarka, *L'autre voie de la subjectivité*, Paris, Beauchesne, 2000.

²⁰ Robert Spaemann, *Notions fondamentales de morale*, trad. Stéphane Robillard, Paris, Flammarion, 1999, p. 92 et 90.

²¹ Robert Spaemann, *Ibid.*, p. 98; Aldous Huxley, *Ends and Means*, London, Chatto & Windus, 1937, p. 217 sq.; John Henry Newman, *The Idea of a University* (ed. I. T. Ker), Oxford, 1976, p. 272-273.

²² Jürgen Habermas, *Après l'État-nation*, Fayard, 2000, p. 77; John Saul in <http://www.abc.net.au/specials/saul/fulltext.htm> ; Federico Mayor, *Un monde nouveau*, Paris, Unesco, Éditions Odile Jacob, 1999, p. 453.

²³ Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*, II, 3; Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 7, 1113 b 18.

²⁴ Cf. *Le Devoir*, 17 mai 2015, p. B 6.

²⁵ Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 10.