

### *Savoir et liberté*

Y a-t-il, entre savoir et liberté, un rapport évident et nécessaire ? L'article 26 de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme stipule que « toute personne a droit à l'éducation », par quoi elle entend, comme l'indique la suite du texte, le droit à accéder au savoir, qui doit viser, entre autres, au « renforcement des libertés fondamentales ». Entre savoir et liberté, le lien est donc fait, mais la Déclaration ne dit pas que toute instruction et toute éducation tendent à la liberté ou supposent la liberté, elle dit seulement qu'il devrait en être ainsi. Cela signifie bien qu'il n'en est pas nécessairement ainsi, et que savoir et liberté ne s'impliquent pas toujours l'un l'autre.

Après tout, il suffit de songer que les dictatures de tout genre ont toujours voué toute leur attention à l'institution scolaire, afin qu'elle bourre convenablement les crânes des enfants, et qu'elle empêche précisément que naisse dans ces crânes la malencontreuse idée de liberté. Il semble donc bien que, malheureusement, le savoir puisse aller de pair avec la servitude. Mais quel savoir ? Est-ce le savoir tout entier ? Car d'un autre côté, il est constant que les pouvoirs dictatoriaux limitent avec soin l'accès à certains livres et à certaines pensées. Les autodafés nazis sont l'exemple canonique, au vingtième siècle, de ce genre de procédé. Mais il en est de plus récents. Il n'est pas de pays autoritaire qui n'ait ses livres interdits, et peut-être surtout ses livres obligatoires. Ce qui tend tout de même à prouver qu'il existe bel et bien un rapport entre savoir et liberté. Et que les tentatives des dictatures de dispenser à leurs peuples un enseignement tout en lui interdisant une partie du savoir, sont des tentatives qu'on pourrait qualifier de contre-nature, si l'homme était un être naturel.

Mais en quoi consiste au juste le lien entre savoir et liberté ? Pourquoi le savoir tend-il à la liberté, et procède-t-il de la liberté ? Pourquoi n'est-on pas libre dans l'ignorance ? La réponse à cette question n'est pas simple, elle nous oblige à remonter très haut, et à tenter de définir la notion de liberté. Oui, rien de moins.

\*

Le mot de liberté, on ne le sait que trop, est le plus redoutable parce que le plus galvaudé du monde, peut-être plus galvaudé encore que le mot de démocratie ou le mot de droit. Il faut avouer que c'est un mot trop immense pour être défini ; dire le mot de liberté, c'est tout dire, et c'est donc ne rien dire. Paul Valéry, l'écrivain qui, entre tous, était capable de mettre des définitions précises sur les réalités les moins

saisissables, écrivit un jour, et c'était juste après la Libération de Paris : « La liberté est une sensation. Cela se respire »<sup>1</sup>. Si cela se respire, si c'est une évidence immédiate, sensible et intuitive, cela se définit d'autant plus difficilement ; aussi difficilement, peut-être, que la vie même. Et Jean-Paul Sartre, éminent philosophe de la liberté, écrivait d'elle, dans *L'être et le néant* : « Elle est très exactement l'étoffe de mon être »<sup>2</sup>. Autant dire qu'elle est tout. Elle fait corps avec nous-mêmes, elle est *intimior intimo meo*. Mais encore ? Et quel rapport entre cette sensation intime, irrécusable, ineffable, et les libertés politiques, civiques ou religieuses que vise la Déclaration des Droits de l'Homme ? Quel rapport, enfin, avec l'acquisition des connaissances ?

Heureusement, Sartre aussi bien que Valéry ne se sont pas contentés des phrases que j'ai citées. Et si je combine ce que l'un et l'autre ont pu penser de la liberté, de manière moins imagée et plus conceptuelle, si je me réfère, par-delà ces auteurs, à la tradition humaniste occidentale, je peux poser sans trop de risques que la liberté implique d'abord l'idée de *choix*. Est libre l'individu qui peut choisir entre plusieurs possibles, et qui, ayant choisi, est en mesure d'assumer son choix. Est libre l'individu qui peut se dire autonome, et qui, par définition, se donne donc à lui-même sa loi. Est libre enfin l'individu qui n'est pas soumis exclusivement à des causes et des effets, mais qui *agit* comme un sujet, capable de se donner des motifs et des buts.

En outre, (et c'est d'ailleurs un thème majeur chez Sartre comme chez Paul Valéry), être libre signifie qu'on peut apporter au monde quelque chose d'*absolument nouveau*, quelque chose qui n'y était pas d'abord. Être libre, c'est n'être plus enchaîné à ce qui est mais penser et agir en fonction de ce qui n'est pas encore. Valéry dira que l'homme est le seul être qui change le monde par ses songes. Et Sartre, que l'être humain agit et crée en fonction d'un manque ou d'un néant d'être, ou si l'on préfère, que son existence précède son essence, ce qui veut dire évidemment que son être n'est pas donné d'avance, et que le futur est une dimension fondamentale de la conscience. Bref, l'homme libre, c'est l'homme du possible.

\*

Une telle définition de la liberté, dira-t-on peut-être, est d'ordre philosophique, ontologique, et son rapport avec les libertés que vise la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme ne peut être qu'indirect. En outre, cette définition ne nous dit pas ce que cette liberté peut avoir à

---

<sup>1</sup> Cf. Paul Valéry, « Respirer », in *OeuvresII*, Gallimard, coll. La Pléiade, p. 1157.

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Gallimard, coll. Tel, p. 493.

faire avec l'acquisition du *savoir*. Pourtant le rapport est extrêmement étroit, de la liberté aux libertés, et du savoir à la liberté. Mais pour bien le saisir, il faut approfondir encore un peu cette définition première, philosophique, de la liberté. J'aimerais à cette fin invoquer deux textes anciens ; l'un remonte à la Renaissance italienne et l'autre à l'Antiquité grecque, mais je vous jure pourtant que je ne m'éloigne pas, ce faisant, de mon sujet ; je tente au contraire d'aller à son cœur, par la voie la plus directe.

Le premier texte, c'est le fameux discours de l'humaniste florentin Pic de la Mirandole, *De hominis dignitate* (1486), dont je vous cite quelques phrases :

« O Adam [c'est Dieu qui parle], je ne t'ai donné ni place déterminée, ni visage propre, ni don particulier, afin que ta place, ton visage et tes dons, tu les veuilles, tu les conquières et les possèdes par toi-même. La nature enferme d'autres espèces dans des lois que j'ai établies. Mais toi, que ne limite aucune borne, c'est par ton propre arbitre [...] que tu te définis toi-même. Je t'ai placé au milieu du monde, afin que tu puisses mieux contempler autour de toi ce que le monde contient. Je ne t'ai fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, afin que, souverain de toi-même, tu achèves ta propre forme librement, à la façon d'un peintre ou d'un sculpteur. Tu pourras dégénérer en formes inférieures, comme celles des bêtes, ou, régénéré, atteindre les formes supérieures, qui sont divines ».

Bien entendu, ce texte est un hymne à la liberté humaine. Mais ce qu'il comporte de plus frappant et le plus original, c'est que l'homme y est *défini* comme *l'indéfini* par excellence : cet être étrange ne détient aucune place ni ne possède aucun visage déterminé. L'homme est l'indéfini appelé à se définir lui-même ; ange ou bête ; appelé à se donner forme comme un sculpteur le fait d'une statue. C'est à peine si Sartre, dans ses formulations les plus radicales, est allé aussi loin.

Ce texte de Pic est d'ailleurs énigmatique : car on peut se demander d'où vient, dans cet être sans détermination, sans essence autre que sa possibilité, le pouvoir de se créer lui-même et de se donner forme. Comment pouvons-nous introduire dans le monde quelque chose de nouveau, et qui soit surgi de nous-mêmes ? Ne sommes-nous pas alors comme le baron de Münchhausen, qui s'extrait du marais en se tirant lui-même par les cheveux ?

Eh bien, ce paradoxe, qu'on pourrait croire propre à Pic de la Mirandole, nous le trouvons déjà formulé chez Sophocle, dans une très fameuse séquence d'*Antigone* qui comme par hasard a reçu elle aussi, elle d'abord, le titre d'« Éloge de l'homme ». Et nous la trouvons sous une

forme encore plus ramassée que chez Pic, mais d'autant plus expressive et puissante. Je crois vraiment, avec Cornelius Castoriadis, qui l'a commentée de manière passionnante, que cette séquence est un des textes fondateurs de toute la pensée occidentale, et peut-être de toute pensée possible (nous y reviendrons). De quoi s'agit-il ? Voici quelques vers tirés de ce fameux passage :

« Il y a beaucoup de choses impressionnantes dans le monde, mais rien n'est plus impressionnant que l'homme. (...) l'homme s'est enseigné à lui-même la parole, et la pensée qui est comme le vent, et les passions qui donnent leurs lois aux cités (...). Hadès seul, il ne peut le fuir, mais il a trouvé des remèdes à des maux insolubles »<sup>3</sup>.

La formule sur laquelle insiste Castoriadis à si juste titre, et qu'il considère comme plus importante pour la définition de l'homme que la définition d'Aristote (pour qui l'homme est un être de langage), cette formule est celle-ci : « Il s'est enseigné à lui-même (la parole, etc.) ». Dans l'original grec, cela se dit en un seul mot : *episthe*. Tout le mystère de cette formule tient dans l'usage de ce verbe *episthe* à la voie moyenne, qui n'est ni la voie active ni la voie passive, et qui signifie « le retour de l'action sur le sujet agissant »<sup>4</sup>. Il n'y a pas, assurément, de définition plus radicale de la liberté. Certaines traductions françaises se risquent même à rendre le *episthe* par : « Il s'est tout enseigné sans maître »... L'homme « s'enseigne à lui-même », cela veut dire bien sûr que ce ne sont pas les dieux qui lui ont donné son savoir, mais cela veut dire aussi que ce n'est pas non plus la nature : l'homme n'est pas né avec la parole et la pensée comme les animaux naissent avec la faculté de voir ou de se déplacer. Non, il est seul créateur de lui-même. Et c'est cela qui le rend impressionnant (ou terrible, selon certaines traductions du mot grec *episthe*).

On voit que l'intuition de Pic de la Mirandole, qui hérite et porte à ses dernières conséquences humanistes la tradition chrétienne de la liberté, rejoint la tradition grecque dont ce texte de Sophocle est l'expression la plus puissante. Et l'on voit que dans les deux cas, la définition de l'homme culmine dans un paradoxe. L'homme, qui n'est originellement rien de déterminé, doit trouver néanmoins de quoi se déterminer lui-même ; lui qui n'est rien, comment va-t-il devenir quelque chose ? Et chez Sophocle, la question est déjà la même : si l'on ne sait rien,

---

<sup>3</sup> Sophocle, *Antigone*, v. 334 ss, 352 ss.

<sup>4</sup> Cf. C. Castoriadis, *Figures du pensable*, Seuil, 1999, p. 30.

comment pourra-t-on s'enseigner à soi-même ? D'où procède ce savoir qui ne nous vient ni de la nature ni des dieux ?

\*

Mais si l'on regarde plus attentivement ces deux textes fondateurs, on s'aperçoit qu'en fait ils répondent à cette question, ou que tout au moins ils suggèrent une réponse. Pic de la Mirandole affirme que l'homme peut devenir ange ou bête. Ce n'est pas une simple formule. Cela signifie que l'homme n'est pas seulement un être non formé et non déterminé, mais aussi est un être entouré de réalités qui lui préexistent et sur lesquelles il peut prendre exemple. L'homme est capable de se sculpter ou de se composer lui-même en fonction du bien et du mal déjà présents dans le monde, et de devenir, comme il fut et demeure effectivement dans la réalité de son histoire, une sorte de mixte de bien et de mal, d'ange et de bête. Parce que si lui-même n'est rien avant de se choisir, le réel existe autour de lui, qui lui propose des exemples d'être.

De même chez Sophocle. La suite du chant du chœur d'Antigone nous dit que l'homme est attiré tantôt par le mal tantôt par le bien, et qu'il fonde sa justice terrestre sur l'exemple de la justice des dieux. On pourrait ajouter – et cela nous intéresse particulièrement – que si Pic insiste sur la possibilité infinie de l'homme de se former lui-même, Sophocle dit explicitement que cette formation passe par un *enseignement*. Sans doute, le plus frappant, dans son texte, c'est l'idée d'*auto-enseignement*, mais il ne faudrait pas pour autant en oublier celle d'enseignement tout court, qui implique la transmission, donc l'accumulation et la synthèse de l'expérience humaine. Il semble que cette dimension soit tout à fait consciemment présente elle aussi chez Sophocle, qui écrit encore : « Rien ne le prend au dépourvu », littéralement : « Il n'est sans ressource devant rien de ce qui va lui arriver » (ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται τὸ μέλλον). S'il anticipe ainsi le futur, c'est bien parce que le passé lui a servi de leçon.

En résumé, ce qu'on peut déduire, sans les solliciter à l'excès, des textes de Sophocle et de Pic de la Mirandole, c'est que l'homme est un être *potentiel*, à qui rien n'est impossible sinon la victoire sur la mort (cette réserve est explicite dans le texte de Sophocle) ; que l'homme est un être autonome et libre, que ne grève ou n'entrave aucune nature préfabriquée et contraignante, mais qui pour se déterminer et choisir entre bien et mal, à la fois se règle sur des exemples et tire fruit de l'expérience ; enfin, ces exemples et ses expériences se transmettent ou peuvent se transmettre de génération en génération, grâce à ce qu'on appelle l'éducation et l'instruction.

Il faut souligner encore une fois que ces définitions de Pic et de Sophocle sont radicales, pas moins que celles de Sartre ou de Valéry. Ces auteurs anciens ne nous disent pas que l'homme est « un peu » libre et « un peu » déterminé, qu'il est plutôt proche du bien que du mal, ou vice-versa, qu'il apprend un peu par lui-même mais aussi des dieux ou de la nature ; qu'il peut prendre un certain nombre de formes différentes mais pas toutes. Non, ils disent que l'homme est capable de tout, littéralement et dans tous les sens. Que la mort exceptée, il peut tout surmonter, tout vaincre, tout apprivoiser, tout dépasser, à commencer par lui-même.

Il est clair que toute la tradition occidentale souscrit, consciemment ou non, à cette définition. Aux côtés de Sophocle, j'aurais pu citer Platon, pour qui l'homme n'est pas celui qui possède la vérité en naissant, ni davantage celui à qui on peut greffer la vérité, comme on prétendrait greffer la vue à un aveugle-né. Non, l'homme est celui qui cherche la vérité et qui peu à peu la construit. Dans tous les domaines de l'existence individuelle et collective<sup>5</sup>.

\*

Maintenant se pose évidemment la question centrale : est-ce qu'une telle définition de l'homme peut prétendre à l'universalité, ou bien doit-on reconnaître qu'elle relève de la seule tradition occidentale, à la fois grecque, humaniste et chrétienne, et qu'elle n'est pas transposable ? Car il faut avouer qu'elle heurte certaines manières de penser fort répandues dans le monde, aujourd'hui comme hier – aussi bien les visions traditionnelles que les visions autoritaires du monde. Toutes les sociétés ou toutes les religions qui soumettent l'homme à la nature, à Dieu ou aux dieux risquent fort de rejeter sans examen la conception sophocléenne ou mirandolienne de l'homme, et d'y voir au mieux une présomption, au pire un noir blasphème. Ils iront proclamant que l'homme n'est pas sur terre pour s'inventer lui-même mais pour obéir, que ce soit au maître terrestre, au Dieu céleste, à la nature ou à la tradition.

Néanmoins je me risque à suggérer que la vision sophocléenne ou mirandolienne de l'homme n'est pas occidentale seulement ; qu'elle est fondée anthropologiquement, qu'elle définit tout être humain, et que la conception hétéronome est une vision mutilante, qui repose au mieux sur une erreur, mais au pire, et le plus souvent, justifie à bon marché tous ceux qui ont intérêt à jouer seuls de l'autonomie, tandis qu'ils tiennent autrui dans leur dépendance.

En tout cas, un certain nombre d'indices nous suggèrent que la condition humaine *tout entière* est bel est bien placée sous le signe de

---

<sup>5</sup> Platon, *La République*, cité in E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, Minuit, 1975, p. 19.

Sophocle et de Pic. Si l'on tente en effet une définition minimale de l'homme, c'est-à-dire une définition par ce qui le distingue de l'animal, que peut-on dire ? Plus que la parole, ou la pensée, ou la conscience, Hannah Arendt l'a relevé et souligné, la singularité de l'homme, c'est la « néoténie », c'est-à-dire, littéralement, la jeunesse prolongée, la prodigieuse immaturité de l'être humain à sa naissance. De tous les êtres vivants, l'être humain est celui dont la période d'apprentissage est la plus longue, et de loin. C'est celui qui, à la naissance, est le plus démuné de tous, et ne peut que mourir s'il est privé de soins. Et sans prétendre revenir sur le sempiternel débat sur la part respective de l'inné et de l'acquis chez l'homme, au moins peut-on dire que la part de l'acquis est chez lui plus grande que chez tout être vivant.

Ce n'est donc pas seulement dans l'esprit idéaliste de quelques philosophes ou poètes que l'homme naît comme un être indéterminé et privé de forme, comme un être purement potentiel. L'existence, attestée et documentée, de ces monstres étranges qu'on appelle les « enfants sauvages », est là pour le prouver. Bien entendu, on pourra toujours objecter que certains animaux supérieurs présentent aussi de grandes capacités d'adaptation, de même qu'ils donnent des signes de conscience d'eux-mêmes, ou parviennent à maîtriser, si l'on veut les leur apprendre, jusqu'à plusieurs dizaines de mots, voire de concepts. Il n'en reste pas moins que les animaux, sur ce terrain, ne sont que les pâles suiveurs de l'homme, et que leurs potentialités sont infiniment plus réduites que celles de l'être humain, seul détenteur, dans toute sa plénitude, de la fonction symbolique, qui permet le langage, l'art, la religion, et ce que Castoriadis, pour le citer encore, a nommé l'imaginaire social.<sup>6</sup>

Et si, au-delà du phénomène purement biologique de la néoténie, nous envisageons l'histoire des sociétés humaines, l'extrême diversité de leurs régimes, de leurs coutumes ou de leurs croyances, nous ne pouvons qu'y voir le signe de cette plasticité humaine, de cet extraordinaire potentiel de formes qui est le nôtre. On invoque souvent, contre l'universalisme, cette formidable diversité des hommes et des sociétés. Mais cette formidable diversité est au contraire une preuve *en faveur de l'universalisme*, pour autant qu'on le situe à son juste niveau : dans le caractère potentiel et autocréateur de l'homme. *Ce qui est vraiment universel chez l'homme, c'est sa possibilité d'être.*

Bien sûr, il faut être prudent, et ne pas prétendre « prouver » la vision humaniste et progressiste de l'humanité par la biologie ou par l'histoire. Ce n'est pas parce que l'homme est biologiquement un être inachevé à la naissance, ni parce qu'historiquement il a constitué des sociétés ou élaboré des langues ou des croyances très diverses qu'il est *nécessairement*

---

<sup>6</sup> Cf. E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, p. 59.

un être libre et créateur de soi au sens où l'entend l'humanisme occidental. Qualifier l'homme de nécessairement libre serait d'ailleurs une contradiction dans les termes, contradiction qu'un Sartre frôle quand il affirme que l'homme est « condamné à être libre ». Non, nous ne sommes pas condamnés à être libres, nous sommes libres d'être libres, ce qui n'est certes pas la même chose. Ou, pour éviter le jeu de mots, nous sommes des êtres potentiels, et nous pouvons décider de faire, de ce champ des possibles, un champ de liberté. Il y a la même différence, entre la potentialité et la liberté, qu'entre la causalité mécanique et la décision motivée, entre l'effet automatique et la finalité élue.

Et le passage de l'un à l'autre reste mystérieux, il reste irréductible à toute explication. Nous retrouvons ici ce mystère de l'autocréation, dont nous parlions à propos de Pic et de Sophocle, ce mystère d'une liberté qui ne se découvre comme possible qu'au moment d'être réelle. Oui, c'est au moment où je me choisis que je me découvre comme l'être du choix. Il est connu que la liberté ne s'use que si l'on ne s'en sert pas. Donc elle n'existe que si l'on s'en sert.

Cependant je dois reposer la question cruciale : est-ce que l'idée de l'être humain comme liberté, comme possibilité, comme autonomie et autocréation, ne demeure pas, malgré la « preuve par la néoténie » ou par la diversité même de créations sociales humaines, liée à la vision occidentale du monde ? Et s'il fallait résumer d'un mot cette vision, peut-être faudrait-il proférer le mot de *personne*, ou le mot de *sujet*. La dignité de la personne, l'irréductibilité du sujet humain sont présumées par les notions de liberté, d'autonomie ou d'autocréation. Or cette notion de sujet n'est pas universellement partagée, il s'en faut. Je voudrais le rappeler sur deux exemples, aussi précis que possible. Ensuite, et ensuite seulement, je me redemanderai, à nouveaux frais, si une conception universaliste de l'être humain, donc de la vocation de l'instruction, demeure légitime. Je ne dis pas réalisable immédiatement dans le concret, mais digne d'être considérée comme une idée régulatrice.

\*

Voyons donc ce problème du sujet, et de la façon dont il est appréhendé hors d'Occident. Inutile de préciser que je m'aventure ici sur un terrain où mes connaissances sont fragiles, mais que faire, sinon me fier à ce que des penseurs issus d'autres cultures, en même temps que familiers de la nôtre, ont pu écrire sur ce thème ? Je prendrai deux exemples extrêmement différents l'un de l'autre, mais qui tous deux nous conduisent à penser que le sujet, décidément, est une notion indissociable de la pensée occidentale.



Mon premier exemple concerne la conception islamique du sujet. Je me fonde sur un ouvrage de Malek Chebel qui en traite directement, puisque son titre est *Le sujet en islam*. Que dit cet auteur ? Que dans un premier temps, avec l'apparition de Mahomet, « tous les ingrédients de l'affranchissement de soi sont réunis »<sup>7</sup>. Mais que néanmoins, l'idée d'autonomie humaine et de responsabilité du sujet n'a pas fleuri en terre d'islam. Pourquoi ? Parce que le Dieu musulman est si transcendant, si éminent, si tout-puissant, qu'il ne peut être que le seul Sujet agissant et réel dans le monde.

Malek Chebel résume cette conception dans un raccourci saisissant. Alors que l'Occidental est toujours en mesure de proférer la phrase : « Je pense donc je suis », le musulman, lui profère la phrase : « Je pense donc Il est »<sup>8</sup>. « Il », c'est-à-dire Dieu, bien sûr. Et la prétention à être sujet en dehors de Dieu, c'est le fait même du Diable, d'Ibliss. Le sujet humain, s'il existe, n'existe qu'en tant que croyant, en tant qu'être-de-croyance. Et si le sujet humain demeure introuvable, le savoir, conçu comme quête et construction du réel par l'esprit, ne peut avoir cours. Le réel n'est pas à quêter, puisqu'il est tout entier donné par Dieu. Il est encore moins à construire, puisque Dieu seul est créateur. Et ce Dieu lui-même est par définition impensé et impensable, l'un garantissant l'autre.<sup>9</sup> Enfin, s'il est vrai, comme le dit Aristote, qu'on ne peut s'instruire sans douter, et si le doute, en islam, est pire que la mort, l'instruction, au sens occidental du terme, est frappée d'interdit. L'enfant musulman, dit encore Chebel, « dès son plus jeune âge, est immergé dans une réalité sociale qui n'accorde aucune place au doute, au questionnement ou à l'échec. Toutes les questions que l'enfant se pose obtiennent des réponses immédiates et définitives ».<sup>10</sup> Il signale enfin que le mot « itjihad », qui signifie à peu près « effort de compréhension », se trouve deux fois dans le Coran, tandis que le mot « djihad » s'y trouve 130 fois<sup>11</sup>.

Pour illustrer cette analyse, j'aimerais évoquer une scène du roman de Naguib Mahfouz intitulé *Le palais du désir*, et qui fait partie de sa fameuse et magnifique « trilogie » ; une scène tragi-comique, au cours de laquelle le jeune Kamal affronte son père et tente de justifier devant lui la conception darwinienne du monde et de l'origine animale de l'homme. Ahmed Abd-el-Gawwad, le père, en devient fou de rage et l'apostrophe en ces termes définitifs : « Si l'homme descend du singe ou d'un autre

---

<sup>7</sup> Cf. M. Chebel, *Le sujet en islam*, Seuil, 2002, p. 10.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 15.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 61.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 93.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 277.

animal, cela voudrait dire qu'Adam n'a jamais été le père du genre humain ? C'est le blasphème à l'état pur ! Une impudence éhontée envers Dieu et sa majesté ! »<sup>12</sup>. Fermez le ban.

Je n'oublie pas, soit dit en passant, que cette réaction serait hautement approuvée aujourd'hui par certains milieux chrétiens fondamentalistes. Mais justement, on peut se demander ce que signifient encore, chez ces chrétiens-là, le sujet autonome et la libre recherche de la vérité.

Les réflexions de Chebel nous montrent, s'il en était besoin, que la notion de sujet possède un enracinement métaphysique, et que cette notion n'est pas présente dans toutes les cultures et toutes les visions du monde. On doit donc bien admettre qu'elle n'est pas universelle. Et le texte de Mahfouz montre d'une manière caricaturale et pourtant bien réaliste, à quel point la croyance littérale en un seul texte révélé interdit comme un blasphème l'accès au libre savoir, l'accès à ce que tout cerveau honnête doit reconnaître pour l'évidence. Or ce que j'appelle un cerveau honnête, c'est le cerveau d'un *sujet*, une intelligence de plein exercice.

Je tiens à préciser, s'il en était besoin, que l'islam que je décris ici, en me fondant sur l'ouvrage de Malek Chebel, n'est pas le seul islam possible. Il va de soi que Chebel lui-même en appelle à un islam différent, et qu'il considère son avènement non seulement comme nécessaire, mais aussi comme possible. Et pour apporter un beau témoignage de ce genre d'islam, de l'islam des Lumières, j'aimerais citer ces phrases du grand penseur égyptien Taha Hussein : « L'islam véritable [n'a pas] (...) soustrait [aux hommes] leur liberté et ne les a pas réduits à une passivité entière. Au contraire, il leur a laissé leur liberté (...) sans inventorier à leur intention tout ce qu'il faut suivre et tout ce qu'il faut éviter, il leur a laissé une raison pour discerner (...) »<sup>13</sup>.

\*

Mon deuxième exemple non-occidental sera le Japon. Un essayiste japonais a fait paraître cette année même un ouvrage qui s'intitule *Introduction à la culture japonaise*<sup>14</sup>. Or, un des grands thèmes de ce livre, c'est que le sujet, au Japon, n'existe pas. L'auteur va jusqu'à écrire que le monde japonais est un « espace vide de sujets »<sup>15</sup>, un monde où le moi n'apparaît pas comme existant par soi, mais seulement dans son rapport

---

<sup>12</sup> Cf. Naguib Mahfouz, *Impasse des deux Palais, le Palais du Désir, le Jardin du passé*, La Pochothèque, 1993, p. 963.

<sup>13</sup> Cf. Taha Hussein, *Au-delà du Nil*, Connaissance de l'Orient, Gallimard/Unesco, 1977, p. 252.

<sup>14</sup> Cf. Hisayasu Nagakawa, *Introduction à la culture japonaise*, PUF, 2005.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 9.

avec autrui et avec le monde. Le « je » n'y existerait donc pas par nature mais seulement par position. Cela se manifesterait au niveau le plus profond, le niveau linguistique : souvent, dans la phrase japonaise, le sujet de l'action n'est pas exprimé, à moins que le « je » ne soit escamoté sous la troisième personne<sup>16</sup>. Cette même absence du sujet se manifesterait aussi dans la conception que le Japonais se fait de l'histoire, où jamais l'on n'invoque l'action des individus, mais toujours celle de la nécessité<sup>17</sup>. L'immanentisme japonais assimile les actions humaines (et d'ailleurs les actions des dieux également) aux mouvements du monde naturel<sup>18</sup>.

Un autre penseur japonais confirme ces propos, en notant que si la valeur occidentale d'égalité a été bien acceptée par le peuple japonais après-guerre, celle de liberté a été mal acceptée, voire incomprise<sup>19</sup>. Or qui dit liberté dit sujet. Décidément, le sujet à l'occidentale n'est pas un universel. Car on ferait sans doute des constatations analogues si l'on se penchait sur la conception du sujet dans les philosophies de l'Inde ou de la Chine.

Néanmoins, si le Japon comme l'islam semblent ignorer le sujet à l'occidentale, la chose prend des allures toutes différentes ici et là. L'islam est sur ce point l'anti-Occident, comme on parle d'anti-matière. Tandis que le Japon est l'autre de l'Occident, il est simplement ailleurs. Car si l'on y regarde de près, le sujet n'est pas absent en islam, il n'est que trop présent, mais accaparé par Dieu, à l'exact opposé de la tradition chrétienne occidentale, où c'est l'homme qui se l'est approprié. Au Japon, ni cet accaparement ni ce transfert de pouvoir ne sont concevables, parce que Dieu n'existe guère ; il existe seulement les dieux qui, aussi étrange que cela nous paraisse, ne sont nullement mis en question par la science, mais aussi bien, ne la mettent pas eux-mêmes en question, et qui d'ailleurs, dans le shintoïsme, cette dévotion sans transcendance, n'ont guère d'exigences autre que rituelles. On ne devrait même pas dire, dans ces conditions, que le sujet n'existe pas au Japon. Il n'est point affirmé, il n'est point nié. La place ne lui est ni accordée ni refusée a priori. C'est peut-être un sujet subtil comme il y a des corps subtils.

C'est peut-être pour cela que le Japon et l'islam ont une attitude très différente par rapport au savoir. En islam, le Sujet majuscule est le seul

---

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 17.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 20

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 35.

<sup>19</sup> Cf. Kato Shûichi, « Caractéristiques fondamentales de la société et de la culture japonaises », in *Cent ans de pensée au Japon*, tome II, Philippe Picquier, 1996, p. 342.

Savoir, au double sens où il est le seul qui sait et le seul qu'on ait à savoir. En revanche, la conception japonaise du non-sujet n'élève nul obstacle à l'acquisition du savoir scientifique et à la recherche rationnelle de la vérité. Elles n'empêchent guère non plus l'accueil de pensées étrangères. C'est même le contraire qui est vrai. L'écrivain japonais Kenzaburo Oé rappelle dans un de ses essais que depuis toujours, son pays est avide de tous les savoirs du monde, et singulièrement ceux qui lui viennent d'ailleurs. On trouve déjà l'expression de ce trait dans le fameux *Dit du Gengi*, un roman qui remonte au X<sup>e</sup> siècle de notre ère, et dans lequel un personnage s'écrie : « C'est en se fondant sur le *savoir* que l'âme japonaise [peut au mieux se rendre utile] en ce monde »<sup>20</sup> – et par « savoir », il entend précisément la science étrangère, chinoise en l'occurrence, mais cela vaudra de la même manière pour la science occidentale. Autrement dit, la non-existence du sujet au sens occidental, pour autant qu'elle soit avérée au Japon, n'implique nullement que l'homme japonais ne veuille pas s'accomplir par le savoir, ni, accessoirement, qu'il rejette le savoir occidental. Réciproquement, si je puis dire, ce n'est pas parce que le Japon accepte ce savoir qu'il renonce à être lui-même. Au contraire.

On le voit, les attitudes non-occidentales envers le savoir sont extrêmement diverses, de même que sont très diverses les conceptions non-occidentales du sujet, ou de son absence. La qualité de sujet peut être refusée à l'homme parce qu'elle est tout entière attribuée à Dieu. Elle peut être relativement passée sous silence, parce que Dieu lui-même, premier modèle et origine de tout sujet, n'a jamais existé au sens où existent le Dieu du christianisme ou celui de l'islam.

\*

Il serait temps aussi que je précise une chose : s'il est vrai que la conception du savoir comme puissance d'autonomie et source de liberté, comme libération spirituelle, est peut-être propre au seul Occident, il faut admettre aussi que seul l'Occident a été capable de *pervertir* aussi radicalement cet idéal. J'entends que l'usage du savoir pour le pouvoir, pour l'appropriation du monde et son exploitation, a été plus généreux, si l'on ose ainsi parler, en Occident que dans toute autre partie du monde. Il faut le dire et le redire, le détournement de la science à des fins matérialistes est la plus grande tentation de l'Occident, à laquelle il a copieusement succombé. Il n'a rien fait d'autre, soit dit en passant, que réaliser une des possibilités que lui reconnaissaient aussi bien Sophocle

---

<sup>20</sup> Cf. Kenzaburo Oé, *Moi, d'un Japon ambigu*, Gallimard, 2001, p. 36.

que Pic de la Mirandole : « dégénérer dans les formes inférieures », comme dit ce dernier, ou, comme l'écrit le premier : « Ingénieux dans ses techniques, il glisse tantôt vers le mal tantôt vers le bien sous l'effet de ses espérances »...<sup>21</sup>

Bref, l'homme occidental a choisi, en toute liberté, en toute autonomie, de mal faire, et de transformer la libération spirituelle et en instrument temporel, mis au service non plus de l'émancipation mais de l'asservissement. Ce n'est pas, cependant, en refoulant le savoir et en asservissant le sujet qu'on apporte remède à ce genre de mal. C'est au contraire, et toujours, en maintenant ouverte la *possibilité de la liberté pour tous*. Ou si l'on préfère, les abus de l'Occident seront corrigés par plus de liberté, et une liberté mieux répartie, non par le retour à la servitude.

\*

Et cela passe, encore et toujours, par le savoir. Non pas par un savoir purement technique, tel que l'Occident tend de plus en plus à le pratiquer et à l'idolâtrer sans même s'en apercevoir, mais un savoir qui soit d'abord connaissance de nos possibles et des puissances de notre esprit, apprentissage de l'esprit critique – cette instance capable, en nous, de regarder ce qui est, et de le confronter à ce qui pourrait être. Dès lors que le savoir est considéré dans sa plénitude, dès lors qu'on ne veut rien cacher à la jeune génération de ce que l'on sait du monde et de l'homme, on ne peut qu'éveiller son esprit critique. Car on lui fournira forcément un savoir *pluriel*. On lui dira qu'il existe plusieurs formes d'organisation sociale, plusieurs religions, une infinité de coutumes, de mythes, d'allégeances et de croyances. On ne lui cachera pas l'existence de l'Autre. Savoir, c'est tout savoir, j'entends bien sûr tout ce qu'il est humainement possible de savoir. Il n'y a pas de science sans conscience, car connaître le monde, c'est avoir conscience du monde.

L'école, sans prêcher quoi que ce soit dans quelque sens que ce soit, sans condamner ni louer, sans se mêler d'élire les valeurs et de dicter les comportements, va néanmoins travailler pour la liberté, par le seul fait qu'elle *dit le réel et pose les termes du choix* que chacun doit faire de sa vie. La génération des femmes qui, en Afrique, n'ont jamais connu que la polygamie et l'excision, comment pourrait-elle souhaiter autre chose ? C'est à partir du moment où les filles sont instruites du fait qu'il existe d'autres façons de vivre, d'autres institutions et d'autres types de société, qu'elles peuvent alors choisir, et lutter pour sortir de leur condition. Pour les individus comme pour les groupes, c'est l'exemple de la liberté qui éveille le besoin de liberté. Mais encore faut-il connaître l'exemple en

---

<sup>21</sup> Sophocle, *Antigone*, v. 364-366.

question. Et l'école ne fait rien d'autre, en somme, que de fournir aux enfants, sous diverses formes, plus ou moins immédiates, des exemples de la liberté. L'école, c'est vrai, ne juge pas et n'a pas à juger, elle n'a pas à donner des leçons d'universalisme. Pourtant, elle n'est absolument pas relativiste ni ne favorise le relativisme. Elle défend bel et bien la primauté d'une valeur, qui est la liberté même.

On revient à la question première, du lien essentiel qui rattache l'instruction à la liberté. Je disais que l'instruction a directement affaire à la liberté parce qu'elle présente à l'homme en devenir les termes du choix qu'il doit faire de sa vie. Mais le lien est plus profond encore, plus essentiel encore. C'est que, dans le rapport même qu'elle institue avec le savoir, elle est elle-même liberté en acte. Lorsqu'elle propose le monde dans sa diversité et sa richesse, *c'est qu'elle juge que cette proposition est bonne*, et que la possibilité du choix, donc la liberté, est bien ce qui doit être cultivé d'abord chez l'enfant, chez tout enfant. En ce sens, on peut dire que l'enseignement apparemment « neutre » est un enseignement engagé pour la liberté, de par sa neutralité même, qui n'est pas une neutralité d'indifférence, mais bien, si j'ose dire, une neutralité militante, destinée à faire sentir à l'élève que la responsabilité du choix, en dernier ressort, va lui revenir, parce qu'il est un être autonome, pour qu'il soit un être autonome.

Plus le futur adulte est en mesure de choisir et de répondre de ses choix, plus il est libre. Cela vaut dans le domaine politique (le choix des gouvernants), dans le domaine social (la possibilité de changer de statut), dans le domaine religieux (le choix de la religion), dans le domaine de la connaissance et de la science (l'absence de clôture dogmatique du savoir). En même temps, cette liberté qu'on enseigne, ou à laquelle on ouvre, n'est pas et ne sera jamais la liberté de choisir la servitude : un choix qui aliénerait la liberté de choisir n'est pas un choix libre. Choisir de se soumettre à un gouvernement tyrannique, à un Dieu inhumain, à une société figée, à un savoir dogmatique, serait une contradiction dans les termes. L'homme n'est libre que pour être responsable de lui-même, et le choix de la tyrannie, de l'inhumanité, de l'immobilisme ou du dogmatisme n'est pas compatible, c'est le moins qu'on puisse dire, avec celui de la responsabilité.

\*

En conclusion, je ne puis m'empêcher de formuler un vœu, sans doute naïvement universaliste : que se « mondialise » cette conception libératrice du savoir et du sujet. N'est-elle pas le préalable absolu au recul, dans le monde, de la souffrance que des hommes infligent à d'autres hommes – ou que les hommes infligent aux femmes ? C'est à ce

titre que cette notion de sujet mérite, il me semble, de « passer » de l'Occident dans les autres civilisations. Mais dans le même mouvement, je crois aussi que les autres civilisations ont quelque chose à donner à l'Occident, sous le rapport du savoir. La faiblesse de la tradition occidentale, ou plutôt sa perversion, c'est de considérer le savoir comme moyen de pouvoir, et le sujet comme sujet dominateur d'autrui et du monde. C'est, au profit du matérialisme pur et dur, de perdre la dimension spirituelle du savoir et du sujet. Or, pour reprendre les deux exemples non-occidentaux que j'ai proposés tout à l'heure, il se trouve que l'islam place au plus haut le caractère sacré du savoir, tandis que le Japon possède au suprême degré le sens de sa valeur intransitive et contemplative. Le savoir pour adorer, le savoir pour contempler. S'ils s'associent au savoir pour libérer, alors nous ne sommes pas loin de détenir l'idéal d'un être humain complet, et qui sait, d'une société humaine plus harmonieuse et mieux pacifiée.

Certes, on ne va pas créer pour autant de société parfaite. Il est possible qu'on ne crée même jamais de société meilleure que celles qu'a connues jusqu'à présent l'expérience humaine. Mais une chose est sûre : si l'on veut avoir le moindre espoir d'y parvenir un jour, il faut que puisse se déployer librement l'« imaginaire social » cher à Castoriadis. Et cet imaginaire social, c'est le propre de l'homme capable de s'instruire lui-même et de se créer sans cesse à neuf – mais dans la mémoire sans faille de sa dimension spirituelle et contemplative. Je ne rêve pas d'un syncrétisme des civilisations, mais d'une collaboration de leurs plus hautes vertus.