

1. INTRODUCTION

L'Occident se sent menacé et est décrit comme en déclin. La question de savoir si nous vivons la fin d'une certaine modernité est posée de plus en plus fortement. Le désenchantement du monde (Gauchet) n'en finit plus de concurrencer les fins de l'histoire (Fukuyama), autant de descriptions ciblées d'un même phénomène : la contingence. La modernité est l'ère de la contingence, de la fragilité érigée en *modus vivendi*. La démonétisation des idéologies et des religions devait, espérait-on, laisser place à un investissement dans des valeurs renouvelées aptes à gérer le vivre-ensemble : l'égalité, la liberté, les droits de l'homme. Depuis la déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, le couple entre démocratie et droit de l'homme avait, pensait-on, tout l'avenir devant lui ; les identités, les religions et les nations, qui avaient tant ensanglanté l'histoire humaine, allaient passer la main, irréductiblement désavoué par plusieurs siècles de violence avec en point d'orgue deux conflits mondiaux en moins d'un demi-siècle.

La seconde partie du 20^{ème} siècle était aussi l'espace-temps d'un pari : celui de la réconciliation vertueuse des deux branches ennemies des Lumières que sont l'idéalisme et le libéralisme. L'investissement dans la démocratie, l'état de droit et l'Etat-providence se réalisait sur un compromis entre les promoteurs de l'union entre les intérêts de l'homme en Cité et sa nature (les idéalistes) et les promoteurs de la liberté de l'homme contre les structures (les libéraux). L'Etat-providence occidental et démocratique reliait les deux : on pariait que, en se basant sur les besoins humains de reconnaissance et d'accomplissement cadré par les droits et par le suffrage, liberté et égalité, individualisme et solidarité pourraient se compléter harmonieusement.

Or, ni les valeurs ni la consommation ne semblent suffire à produire des contenus pouvant valablement se substituer aux identités.

La contingence est d'abord présente entre êtres humains, entre cerveaux humains. Tous les débats relatifs à la liberté d'expression concernant en réalité le for intérieur et la liberté de conviction. On fait comme si celle-ci était évidente, comme si les idées étaient telles des flammes qui flottaient et qu'on devrait pouvoir ensuite exprimer. C'est une manière très occidentale des choses, basée sur le logos et sur un principe de libre délibération, et qui suppose que chacun est d'abord tributaire d'une opinion qu'ensuite il est amené à exprimer. Or ce séquençage cause/effet pourrait valablement être remis en question. Il est culturellement axée sur l'existence du libre arbitre, qui se révèle en réalité être une fiction nécessaire.

LE LIBRE ARBITRE, FICTION NÉCESSAIRE – DIA 3

Le libre arbitre existe-t-il ? La question pourrait apparaître provocatrice, tant la liberté de penser est, aujourd'hui, le cœur de notre identité humaine. Le libre arbitre comme constance, comme postulat nécessaire est ardu à remettre en cause. C'est le cœur même des démocraties que de se poser comme régimes où la liberté de penser, d'exprimer un avis et d'agir selon le fruit de sa volonté ; la liberté d'expression est, d'une certaine manière, l'orgueil de la démocratie, son objet le plus indiscutable et sa

dernière certitude. On le sait, la démocratie est remise en cause comme système, et de nombreux mouvements (Indignés, G1000, etc.) proposent des alternatives pour l'améliorer, en optimiser l'efficacité ou la représentativité. Donc, le suffrage universel n'est plus le critère évident de la démocratie, alors que la liberté d'expression, elle, l'est encore – lorsqu'on définit la démocratie en référence aux endroits où elle n'existe pas, c'est d'abord à ce critère que l'on songe, parce qu'il est le plus évident, et aussi le plus simple à mettre en avant.

Par ailleurs, au-delà de la seule liberté d'expression, c'est l'orgueil de l'être humain que de se poser comme responsable de ses pensées et de ses actes en toutes circonstances. Il ne s'agit plus là seulement de philosophie politique, mais d'anthropologie : la manière dont l'homme se conçoit lui-même comme être autonome, responsables de ses pensées et de ses actes. Or, cette conception est elle-même relativement neuve, synonyme de l'émergence de la modernité. Nous sommes en particulier, depuis l'émergence du sujet et de l'individu, tributaires d'une conception devenue classique qui fait de l'homme l'addition d'un corps et d'un esprit, auxquels on prête des caractéristiques différentes et séparées. La dualité corps-esprit, depuis Descartes, a façonné une idée familière de l'esprit comme substance dirigeant le corps et indépendante de celui-ci. Nous sommes toujours imprégnés de ce dualisme, remis pourtant en cause par les plus récentes recherches neuroscientifiques, qui suggèrent que l'idée d'un libre-arbitre « commandant de bord » reflète très inadéquatement la réalité et nous limite même dans nos perceptions.

De manière générale, pourtant, la société est entièrement organisée autour de cet axiome. Le système de droit, ainsi, est axé sur le sujet de droit comme *a priori* responsable de ses actes. Juridiquement, nous avons besoin du libre-arbitre, car tout notre droit est construit sur l'idée que les individus, par défaut, sont maîtres de leurs intentions et de leurs actes, et que le droit moderne repose sur le principe que toute infraction requiert un élément intentionnel, une conscience que l'on commet un dol, que l'on enfreint la loi. Le droit pénal, ainsi, requiert un élément intentionnel pour que l'infraction soit constituée ; vous êtes supposé savoir que vous enfreignez la loi pour que votre responsabilité soit engagée, raison pour laquelle la loi doit être présumée être connue. Cet élément intellectuel de l'infraction est nécessaire à postuler. En corollaire du célèbre postulat « nul n'est censé ignorer la loi » se trouve un postulat non-dit disant « nul n'est censé être dépourvu de conscience ou de libre-arbitre ». Vous ne pouvez pas *a priori* vous justifier d'un crime en disant « c'est pas moi, c'est mon cerveau »... sauf exceptions : d'une part la responsabilité pénale d'un individu peut être annihilée si une expertise peut établir qu'il n'est pas responsable de ses actes, soit durablement en cas de pathologie avérée, soit en cas de certaines situations exceptionnelles, où la justice peut reconnaître que le prévenu était soumis à une « force irrésistible » ou à un « état de nécessité » qui a annihilé sur le moment même son libre arbitre et l'a contraint à agir comme il l'a fait – et encore, vous observerez que même dans ce cas de figure, on est obligé de postuler l'existence d'un libre arbitre préalable qu'on considère paralysé pour l'occasion. D'autre part, aux Etats-Unis, on note une recrudescence de défense de criminels prenant appui sur les avancées des neurosciences pour diluer leur responsabilité ; l'argument « ce n'est pas moi, c'est mon cerveau » est réellement utilisé devant les cours et tribunaux, avec pour l'instant peu de réussite.

Le dualisme corps-esprit est donc profondément ancré – parce qu'il semble correspondre à une réalité physiologique, à savoir l'existence d'un cerveau qui dispose bel et bien d'un emplacement précis dans le corps. De tout temps, la question « qu'est-ce que penser ? » est une obsession de la pensée philosophique. Depuis la pensée archaïque jusqu'à l'époque contemporaine, l'investigation de la pensée, de la volonté a toujours été « la » question philosophique par excellence ; depuis Platon et ses parties de l'âme, depuis Saint Augustin établissant la liberté de penser jusqu'aux penseurs modernes, Descartes, Schopenhauer jusqu'à la phénoménologie de Husserl étudiant le rapport de la conscience à

tout phénomène. Les neurosciences d'aujourd'hui découvrent une réalité de plus en plus complexe, à laquelle il faut pouvoir confronter la tradition philosophique : nous avons de bonnes raisons de supposer que nous ne sommes pas réellement maîtres de ce que nous pensons. A tout le moins, les avancées des neurosciences invitent à revisiter la question de la conscience pour ne plus en faire un *deus ex machina* mais une partie de notre corps qui nous raconte a posteriori une histoire des événements. La définition de la conscience, ainsi, fera d'elle longtemps un objet nappé de mysticisme, tant les projections culturelles, religieuses (âme) et philosophiques vont empêcher d'en saisir la spécificité. La nébulosité de la conscience se perçoit dans une série de définitions, comme par exemple celle du psychologue Stuart Sutherland en 1989 dans l'*International Dictionary of Psychology* : « Conscience : la possession de perceptions, pensées et sentiments. Ce terme est impossible à définir si ce n'est pas des termes inintelligibles quand on ne saisit pas ce que signifie la conscience. La conscience est un phénomène fascinant, mais fugace. Il est impossible de spécifier ce qu'elle est, ce qu'elle fait ou pourquoi elle est apparue. Rien n'a été écrit sur elle qui soit digne d'être lu »¹. Ce que les neurosciences nous apportent n'est d'ailleurs, pour le moment, guère simple à traduire en concepts. Les concepts de conscience, cerveau, moi, surmoi, inconscient sont encore en balance, et il pourrait bien s'avérer possible que les mots dont nous disposons aujourd'hui ne soient pas suffisants ou adaptés pour décrire la complexité de ce que nous découvrons. Ainsi, parmi les rares certitudes sur le sujet, les scientifiques sont-ils d'accord pour considérer que le dualisme corps/esprit de Descartes n'a plus lieu d'être, et qu'on ne peut comprendre valablement l'activité du cerveau et du corps. Il faudra donc garder à l'esprit, ici, que nous jonglons avec des hypothèses, des propositions, des schémas qui seront très vraisemblablement amenés à évoluer rapidement dans les années à venir.

L'enjeu est de taille, en effet, car la « boîte noire » qu'est le libre arbitre est devenue un pilier de nos conceptions de la responsabilité, mais aussi de la manière dont nous nous voyons comme êtres humains. Même si nous aboutissions un jour à la conviction que la conscience et le libre arbitre ne sont que des fictions d'un point de vue physiologique, il se pourrait qu'elles conservent un statut de fictions nécessaires à poser. Le postulat que nous sommes libres de nos pensées et de nos actes n'est pas seulement déterminant pour le droit pénal ; il l'est aussi pour nos relations humaines, professionnelles, amicales, amoureuses, sur l'image que nous entretenons avec nous-mêmes. L'enjeu deviendra dès lors : comment mieux nous connaître, comment mieux identifier ce qu'est réellement notre vouloir ? Quelles conséquences en tirer sur le plan des relations interpersonnelles ?

+ lois antiracistes et « contamination » des idées

La découverte de la conscience apparaît comme la sphère de Pascal ; plus on en apprend, plus le champ de notre ignorance paraît s'étendre. Mais surtout : comment penser notre libre arbitre dans nos démocraties modernes, où la liberté d'expression est devenue la dernière certitude où il n'est plus imaginable pour chacun de ne pas avoir un avis sur quelque chose ? Partons de trois situations examinées par le Cour européenne des droits de l'homme, dont l'analyse tente d'éclairer les liens entre les notions de conviction, de for intérieur et de prosélytisme.

1. COURTE HISTOIRE DU LIBRE ARBITRE – DIA 4

UNE HISTOIRE DE DIEU ET DE MAL

¹ Cité par GAZZANIGA, Michael S., op. cit., p. 71.

Il serait ardu de faire remonter le libre arbitre aux philosophes grecs ou présocratiques parce que les notions de volonté et de liberté ne sont pas les mêmes, la perception du corps et de l'âme non plus. On relèvera néanmoins que Hippocrate écrivait au V^{ème} siècle avant JC : « Les hommes doivent savoir que ce n'est que du cerveau que viennent la joie, les plaisirs, le rire et la plaisanterie, ainsi que les soucis, le chagrin, le désespoir et les lamentations. Et par cela (...) nous acquérons aussi la sagesse et la connaissance, voyons et entendons, et savons ce qui est fautif et ce qui est juste, mauvais et bon, sucré et insipide (...). Et par le même organe, nous devenons fous et délirons, la peur et la terreur nous prennent »². Un neuroscientifique d'aujourd'hui n'aurait pas écrit mieux. Mais c'est toutefois les questions morales et théologiques qui vont amener, par rebond, la question de la liberté de penser par besoin de se positionner par rapport à un créateur omniscient – Dieu, pour ne pas le nommer.

Ce sont les systèmes de pensée religieuse qui vont amener la question du libre arbitre via un thème devenu classique dans la pensée chrétienne : le mal. C'est chez Saint Augustin³ que la question du libre arbitre se pose le plus nettement et ce en référence au mal. Saint-Augustin est connu pour avoir, dans ses *Confessions* attaqué violemment les manichéens et leur essentialisation du mal, après en avoir éprouvé les séductions⁴. Il en tirera la conclusion que le mal, loin d'être une substance, est une possibilité inhérente à la faillibilité humaine⁵. Mais c'est dans une œuvre de jeunesse datant de 388, *De libero arbitrio*, qu'il se demande d'où vient le mal, et répond en posant que l'homme dispose nécessairement d'un libre arbitre lui permettant de distinguer entre le bien et le mal : « d'où vient que nous agissons mal ? Si je ne me trompe, l'argumentation a montré que nous agissons ainsi par le libre arbitre de la volonté. Mais ce libre arbitre auquel nous devons notre faculté de pécher, nous en sommes convaincus, je me demande si celui qui nous a créés a bien fait de nous le donner. Il semble, en effet, que nous n'aurions pas été exposés à pécher si nous en avions été privés ; et il est à craindre que, de cette façon, Dieu aussi passe pour l'auteur de nos mauvaises actions »⁶. Certes, l'homme peut abuser de la volonté ; mais n'est-ce pas cette même volonté qui confère à l'homme sa dignité ? « La volonté libre sans laquelle personne ne peut bien vivre, tu dois reconnaître et qu'elle est un bien, et qu'elle est un don de Dieu, et qu'il faut condamner ceux qui mésusent de ce bien plutôt que de dire de celui qui

² HIPPOCRATE, cité par GAZZANIGA, Michael S., *Who's in charge. Free Will and the Science of the Brain*, 2011, trad. par Pierre Kaldy, *Le libre arbitre et la science du cerveau*, Odile Jacob, Paris, 2013, p. 18.

³ Augustin d'Hippone (latin : Aurelius Augustinus), ou saint Augustin, né dans le municpe de Thagaste (actuelle Souk Ahras, Algérie) le 13 novembre 354 et mort le 28 août 430 à Hippone (actuelle Annaba, Algérie) est un philosophe et théologien chrétien d'origine berbère. Avec Ambroise de Milan, Jérôme de Stridon et Grégoire le Grand, c'est l'un des quatre Pères de l'Église occidentale et l'un des trente-cinq docteurs de l'Église.

⁴ « C'est ce qui me faisait croire aussi à une substance matérielle du mal, masse horrible, informe, soit épaisse – (les Manichéens) l'appelaient terre - soit tenue et subtile, comme un corps aérien : ils se la représentent dans ce cas comme un esprit malin rampant sur cette terre. Et comme ma piété, quelle que fût sa valeur, m'obligeait à penser qu'un Dieu n'avait créé aucune nature mauvaise, j'opposais l'une à l'autre les deux masses, l'une et l'autre infinies, mais la mauvaise à un degré moindre, la bonne à un degré plus élevé ; et de ces prémisses de mort découlaient pour moi tous les autres blasphèmes » (SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, Livre V, chap. X., trad. par Joseph Traducco, GF Flammarion, p.100).

⁵ « Donc, quand ils voient deux volontés se combattre dans un même homme, qu'ils ne parlent plus d'une lutte entre deux âmes contraires, l'une bonne, l'autre mauvaise, formées de deux substances contraires, de deux principes contraires. Car vous, ô Dieu de vérité, vous les blâmez, vous les réfutez, vous les confondez » (SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, Livre VIII, chap. X, p.171).

⁶ SAINT AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, I, 16, 35.

l'a donné qu'il n'aurait pas dû le donner »⁷. Le thème qui naît ici chez Saint Augustin deviendra une constante de la pensée chrétienne : le mal non plus pensé, comme chez les manichéens, en tant que substance en tant que telle, mais comme perversion de la volonté « à la suite du péché d'Adam et Eve »⁸. L'homme est responsable face à sa faculté de faire le bien ou le mal.

La question rebondira au début de la Renaissance ; la Modernité s'annonce doucement, l'Inquisition perd de son influence et la question de la liberté humaine est, notamment, au cœur des réflexions des Réformistes et des humanistes. Erasme publie en 1524 un traité « Du libre arbitre » où il affirme que la volonté de l'homme contribue à son salut ; Luther lui répond dans son « Serf arbitre » que cela implique que l'œuvre divine n'y suffit pas. Erasme est plus modéré que Luther ; ils sont en profond désaccord sur cette question du libre arbitre, le premier défendant l'idée que l'homme est responsable de ses actes devant Dieu, le second défendant la thèse de la prédestination, par laquelle l'homme n'est pas libre. (...)

DESCARTES – DIA 5

Le Français Descartes⁹, qui passera l'essentiel de sa réflexion philosophique sur la pensée elle-même, aborde naturellement le sujet dans ses célèbres *Méditations* : « (la volonté) consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose ou ne la faire pas, (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir) ou plutôt seulement en ce que pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne. Car, afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires, mais plutôt d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse : Et certes la grâce divine et la connaissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt et la fortifient. De façon que cette indifférence que je sens, lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de liberté, et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance, qu'une perfection dans la volonté ; car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai, et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement, et quel choix je devrais faire ; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent. »¹⁰. Pour Descartes, si l'imagination et la connaissance de l'homme sont limitées (bien qu'il y ait des idées innées), il n'en est pas de même pour la volonté, qui est la seule définition du libre arbitre : « Je ne puis pas aussi me plaindre que Dieu ne m'a pas donné un libre arbitre, ou une volonté assez ample et parfaite, puisqu'en effet je l'expérimente si vague et si étendue, qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes. »¹¹

Descartes est aussi connu pour avoir énoncé le cogito : je doute, donc je pense, donc je suis. La pensée est preuve de l'existence et peut attester à moi-même que le monde n'est pas le fruit d'un quelconque

⁷ SAINT AUGUSTIN, op. cit., II, 18, 48.

⁸ COULOUBARITSIS, Lambros, Histoire de la philosophie ancienne et médiévale, Grasset, p. 771.

⁹ René Descartes, né le 31 mars 1596 à La Haye, et mort le 11 février 1650 à Stockholm, est un mathématicien, physicien et philosophe français. Il est considéré comme l'un des fondateurs de la philosophie moderne, fondant ainsi le système des sciences sur le sujet connaissant face au monde qu'il se représente xx.

¹⁰ DESCARTES, Méditations métaphysiques, GF Flammarion, Méditation quatrième, p. 143.

¹¹ DESCARTES, Méditations métaphysiques, GF Flammarion, Méditation quatrième, p. 141.

« mauvais génie ». Mais c'est à Descartes, surtout, que l'on doit la conception séparant le corps et l'âme, devenu traditionnelle de nos représentations ; pour Descartes l'interaction entre corps et âme se produit au sein de la fameuse glande pinéale. Descartes fonde une philosophie du sujet qui restera le logiciel principal de la pensée occidentale ; avec son cogito, c'est l'affirmation du sujet comme alpha et omega qui se fait jour, avec le présupposé d'une liaison entre le moi et le vouloir qui ne sera pratiquement plus remise en cause avant Freud et l'essor de la psychanalyse.

LOCKE – DIA 6

L'Anglais John Locke¹² s'est interrogé sur l'étendue de notre liberté de penser dans son *Essai sur l'entendement humain* (1689), en se demandant si les idées sont innées ou acquises, et en réfutant les conceptions avancées par Descartes qui lui, estimait que certaines idées sont innées. Pour Locke au contraire, toutes les idées viennent aux hommes par le biais de l'expérience, par la confrontation au monde. En d'autres termes, nous avons certes des libertés dans nos pensées, mais elles sont limitées par le type d'opérations possibles : abstractions, mises en relation, séparations, etc. C'est comme les chiffres, il y a un cadre aux équations mathématiques possibles. Il y a donc des limites aux idées que les hommes peuvent nourrir. Par voie de conséquence, il est donc normal de repérer des similitudes, des répétitions mais aussi des originalités. Nous pouvons commencer à distinguer où nous mène un tel raisonnement : s'il y a d'étroites limites à nos idées, si elles nous viennent au départ de ce que nous vivons et expérimentons, si on y ajoute le postulat scientifique de base selon lequel les mêmes causes amènent les mêmes effets – c'est également une époque où les futures sciences physiques prennent de l'essor, Descartes était un mathématicien reconnu, et de nombreux philosophes étaient à la fois des scientifiques, comme Leibniz – quoi de moins étonnant, finalement, de repérer que les hommes se posent les mêmes questions et de temps à autre y offrent les mêmes réponses.

Or, cela nous mène directement à la question de la responsabilité : si nos idées et nos convictions sont induites par nos besoins, peut-être ne sommes-nous pas vraiment responsables de ce que nous croyons... et donc moins libres que nous ne le pensons. Le vrai critère de Locke pour les idées – car il existe – repose sur le postulat, qu'il revendique, selon lequel les esprits des individus sont faibles, facilement contaminables par les idées, tout simplement parce que c'est ainsi que les idées se forment et se créent. De ce point de vue, il est logique que, malgré le droit absolu de penser ce qu'on veut, la diffusion d'idées destructrices soit réglementé, car c'est le passage du simple au multiple qui pourra, à terme, constituer un danger. C'est intéressant parce que c'est précisément cette distinction qui jalonne aujourd'hui la liberté d'expression moderne, même si elle est rarement évoquée comme telle. En effet, une bonne partie de nos interdits légaux actuels sont également basés sur ce postulat, même s'il est complètement implicite. On n'interdit pas le racisme en tant que tel : je peux penser que les Juifs sont une engeance ou qu'il faut jeter les arabes à la mer, personne ne va venir m'arrêter pour cela. Je peux même le dire dans un cadre privé. Ce qu'on interdit c'est l'appel à la haine, ce qu'on considérerait être accompli en cas d'expression publique de cette haine, parce qu'on postule – même si ce n'est jamais justifié comme tel - que cette expression pourrait faire florès, contaminer des tas d'individus et provoquer un passage à l'acte réel. Les limitations de la liberté d'expression sont donc basées sur le caractère contingent, passager, influençable des idées. La législation antiraciste prend pour postulat le constat selon lequel on ne choisit pas nécessairement ce que l'on pense, mais que l'on peut être tenu

¹² John Locke (1632 - 1704) est un philosophe anglais, l'un des principaux précurseurs des Lumières. Sa théorie de la connaissance était qualifiée d'empiriste car il considérait que l'expérience est l'origine de la connaissance. Sa théorie politique est l'une de celles qui fondèrent le libéralisme et la notion d'« État de droit ». Son influence fut considérable dans ces deux courants de pensée. xx

responsable des actes qu'on va poser sur base de nos convictions. Nietzsche écrivait d'ailleurs qu'on ne devrait pas dire « je pense », mais « ça pense » : « Une pensée ne vient que quand elle veut et non pas lorsque « je » veux ; de sorte que c'est une altération des faits de prétendre que le sujet « je » est la condition de l'attribut « pense » »¹³.

Or, se découvrir comme contingent non seulement au niveau de notre civilisation, mais aussi au niveau de nos idées, cela ne facilite pas le positionnement quotidien. En effet, la modernité est le lieu d'un paradoxe en matière de convictions. Ce paradoxe, qui concerne toute prise de position quelle qu'elle soit, de la plus consensuelle à la plus révolutionnaire, peut être énoncé comme suit : il est demandé aux citoyens d'avoir des idées fortes, consistantes, et c'est cela qui est valorisé. Non seulement en politique bien entendu, mais aussi dans nos appréciations inconscientes des personnes : nous préférons avoir affaire à des caractères forts, consistants, ne serait-ce que parce que ça nous rassure et que ça limite les risques d'être surpris. Ce sont aussi les idées postulées comme homogènes, après tout, qui sont protégées, et garanties par les libertés fondamentales ; ce sont ces mêmes idées postulées comme homogènes qui sont la base de notre droit pénal, puisque le droit pénal requiert non seulement un acte, mais également une intentionnalité qui la pose et la nourrit, un élément intellectuel de l'infraction qui est requis pour qu'on puisse déterminer une véritable responsabilité. Et pourtant, il y a un paradoxe : ce qui forge l'intelligence, sait-on depuis Descartes, c'est précisément le doute et la remise en question. C'est cela qui crée les idées les plus abouties. Ce qui crée les idées propres, ce sont les idées des autres que l'on traite d'une manière un peu différente. Nous nous contaminons en permanence, nous sommes dans un métissage permanent, dont les fils sont difficiles à démêler, mais nous percevons intuitivement les circuits : il n'y a pratiquement pas d'idée originale, ni de sentiment original. Nous ne sommes pas les premiers à tomber amoureux, nous ne sommes pas les premiers à avoir envie d'être communistes à vingt ans et propriétaires à 30, nous ne sommes pas les premiers à nourrir telle idée ou tel sentiment, et comme nous appartenons tous à la même espèce il est logique que certains d'entre nous aient des idées comparables ; et même lorsque ces idées sont réellement inédites elles sont nourries par des flux extérieurs, que nous marions d'une manière éventuellement quelque peu nouvelle. Comme un écrivain qui commence toujours par lire d'autres auteurs, et par les imiter consciemment ou non avant d'écrire avec un style qui lui est propre. Pourtant, ce doute et cette contingence qui constituent le ressort même de la pensée et de la création humaine n'est pas valorisé au quotidien. Si vous débarquez une discussion en affirmant que vous n'êtes pas sûr de ce que vous dites, vous aurez un problème d'audience. Marier le doute dans la conception avec la consistance dans l'expression : tel est le paradoxe moderne.

Notre question de départ reste donc posée : qu'est-ce que être libre de ses pensées si on accepte le postulat que les idées, en ce compris les convictions, sont des mouvements – et que des mouvements, par essence, ça évolue. « On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve », disait Héraclite. Cela veut aussi pour la moindre de nos idées et de nos émotions. On perçoit bien le problème : la pensée tourne à vide si elle ne se construit pas « contre » quelque chose. Cela limite la portée des discours idéalistes et positivistes, qui risquent de tourner à vide sans désigner de temps à autre une cible, cible contre laquelle elle ne fait pas que se battre, mais contre laquelle elle s'appuie pour se définir. Notre éducation nous sert à adopter des valeurs, mais aussi à nous forger un caractère en contestant ce qui nous vient du dehors, à se forger une individualité en choisissant ce qui nous influence ou ne nous influence pas. Bref, il est possible que la véritable liberté, si elle existe, revient à choisir ses propres chaînes, en acceptant d'accomplir cet effort douloureux consistant à reconnaître qu'il est impossible de n'en porter aucune. Comme nous le verrons en conclusion, c'est dans la prise

¹³ F. NIETZSCHE, *Par-delà le bien et le mal*, § 17, Paris, Le Livre de Poche, p. 65.

de conscience de ce relativisme que réside peut-être la voie d'une réconciliation entre les libertés défendues de part et d'autre. Lorsque vous acceptez l'idée que vous n'êtes pas le maître de vos pensées, de vos convictions, de votre religion, lorsque vous acceptez être le fruit d'une culture, vous trouvez également les outils pour considérer sans danger ce bagage comme un bagage parmi d'autres, et vous apercevez la vanité inhérente à la volonté de tenter de l'imposer à qui que ce soit ; la prise de conscience de la relativisation de sa propre liberté permet, sans céder sur son propre libre-arbitre, d'accepter la liberté de l'autre et de l'inviter au dialogue. Car dans ce grand marché des idées, si nous nous replions parfois sur nos petits préjugés, racismes ou replis religieux et identitaires, ce n'est souvent pas par pur désir d'agresser l'autre, mais par la volonté de se préserver de l'autre. Hélas ! Il n'y a pas de vivre-ensemble possible sans acceptation par chacun d'une petite mise en danger par la conviction de l'autre. Cette mise en danger ne peut faire l'économie de la mise en avant, par chacun, de ce qui lui fait peur chez l'autre dans une communication apaisée et rétablie. La liberté, la vraie, sera sauvegardée des dogmes à ce prix.

2. PREMIÈRES CRITIQUES DU LIBRE ARBITRE – DIA 7

HUME ET LA CAUSALITÉ

Hume¹⁴, Ecossais, s'est penché aussi sur le sujet et propose un postulat qu'on retiendra ici : la causalité serait une disposition complètement intérieure. Hume a laissé la réputation d'un grand sceptique matérialiste, en raison de son Enquête sur l'entendement humain. On n'en retiendra ici qu'une idée : à partir d'un fait, l'esprit humain ne peut s'empêcher de poser une cause ou un effet qui ne sont pas donnés dans l'expérience – faire des déductions ou des inductions. Hume démontre qu'il existe un schéma causal au sein de l'esprit humain, forgé par l'accoutumance. Il prend l'exemple fictif d'un être qui arriverait sur terre sans aucune expérience : « il observerait immédiatement, certes, une continuelle succession d'objets, un événement en suivant un autre ; mais il serait incapable, par aucun raisonnement, d'atteindre l'idée de cause et d'effet, car les pouvoirs particuliers qui accomplissent toutes les opérations naturelles n'apparaissent jamais aux sens (...). Leur conjonction peut être arbitraire et accidentelle. Il n'y a pas de raison d'inférer l'existence de l'un de l'apparition de l'autre »¹⁵. Comme le commente Michelle Beyssade, ce principe d'accoutumance, et lui seul, « fait que l'expérience nous sert ; il est le grand guide de la vie humaine, autant que l'expérience (...). Toutes les conclusions tirées de l'expérience sont des effets de l'accoutumance, et non des produits de la raison »¹⁶. En effet, « la tendance à croire que nous percevons dans les opérations de la nature

¹⁴ David Hume, né le 7 mai 1712 à Édimbourg, mort le 25 août 1776, est un philosophe, économiste et historien britannique, l'un des plus importants penseurs des Lumières écossaises (avec Adam Smith et Thomas Reid). Fondateur de l'empirisme moderne (avec Locke et Berkeley), l'un des plus radicaux par son scepticisme, il s'opposa tout particulièrement à Descartes et aux philosophies considérant l'esprit humain d'un point de vue théologico-métaphysique : il ouvrit ainsi la voie à l'application de la méthode expérimentale aux phénomènes mentaux. Son importance dans le développement de la pensée contemporaine est considérable : Hume eut une influence profonde sur Kant, sur la philosophie analytique du début du xxe siècle et sur la phénoménologie. On ne retint pourtant longtemps de sa pensée que le scepticisme destructeur ; mais les commentateurs de la fin du xxe siècle se sont attachés à montrer le caractère positif et constructif de son projet philosophique xx.

¹⁵ HUME, David, Enquête sur l'entendement humain, GF Flammarion, p. 105.

¹⁶ BEYSSADE, Michelle, présentation, in HUME, David, Enquête sur l'entendement humain, GF Flammarion, p. 23.

quelque chose de semblable à une connexion entre la cause et l'effet persiste après l'examen le plus soigneux »¹⁷. Et, de cette tendance à déduire des relations causales de la nature, nous tirons des fruits spéculatifs des actions humaines. « En situant dans l'esprit et non dans les choses le lien de nécessité, Hume n'affirme pas la contingence dans l'univers et le désordre. Il souligne seulement que la nécessité n'est pas observée dans les choses, ni découverte en elles pas la raison »¹⁸.

Hume avait tort sur le fait que seule l'accoutumance forge la relation causale entre cause et effet ; en revanche, et c'est déjà énorme, il voit correctement que c'est le cerveau humain qui attache des causes et des effets, et les place même en trame de récits ; comme nous allons le voir, nous ne pouvons pas nous donner de donner du sens à tout ce qui nous entoure, en ce compris à ce qui n'en a pas. Cette idée de la surinterprétation des causes a été reprise récemment par Nassim Nicholas Taleb dans son best-seller *Le Cygne Noir* : « Notre esprit est une fabuleuse machine à expliquer capable de donner un sens à presque tout, de bâtir des explications pour toutes sortes de phénomènes, et généralement incapable d'accepter l'idée d'imprédictibilité »¹⁹. C'est un rappel de Confucius : l'expérience est une lampe que nous portons dans le dos et qui n'éclaire que le chemin déjà parcouru. Cela conduit l'être humain, par nature, à s'enfermer dans ce que Taleb appelle l'erreur de narration : « L'erreur de narration concerne notre quasi-incapacité à observer des suites d'événements sans leur attribuer une explication, ou, ce qui revient au même, sans leur attribuer coûte que coûte un lien logique, une flèche de relation. Les explications permettent de lier les faits ; elles les rendent d'autant plus mémorables. Elles permettent de leur donner plus de sens. Là où cette propension peut être préjudiciable, c'est lorsqu'elle augmente notre impression de comprendre les choses »²⁰.

En effet, cette accoutumance à la causalité biaise notre analyse des choses et nous rend aveugles envers l'aléatoire et son poids (cf théorie de l'évolution). « Nous, les êtres humains, sommes victimes d'une asymétrie dans notre perception des événements aléatoires. Nous attribuons nos réussites à nos compétences, et nos échecs aux événements extérieurs que nous ne contrôlons pas, c'est-à-dire au hasard. Nous nous sentons responsables des choses positives, pas des choses négatives »²¹. L'évolution a ancré en nous un besoin et une compétence d'anticipation des événements ; on comprend immédiatement que la sélection naturelle ait favorisé ce dispositif ; et en même temps elle a aussi favorisé les réflexes de survie. La nature nous a appris à réfléchir et à ne pas réfléchir.

SPINOZA – DIA 8

¹⁷ BEYSSADE, Michelle, présentation, in HUME, David, *Enquête sur l'entendement humain*, GF Flammarion, p. 24.

¹⁸ BEYSSADE, Michelle, présentation, in HUME, David, *Enquête sur l'entendement humain*, GF Flammarion, p. 25.

¹⁹ TALEB, Nassim Nicholas, *Le Cygne noir*, p. 35.

²⁰ TALEB, Nassim Nicholas, *Le Cygne noir*, p. 101.

²¹ TALEB, Nassim Nicholas, *Le Cygne noir*, p. 208.

« Pour Spinoza²² le libre arbitre est une totale illusion qui vient de ce que l'homme a conscience de ses actions mais non des causes qui le déterminent à agir. En effet, l'homme n'est pas un « empire dans un empire » mais une partie de la substance infinie qu'il appelle Dieu ou la nature. Cependant, l'homme dispose bien d'une liberté dans la mesure où il comprend avec sa raison pourquoi il agit. Est donc libre celui qui sait qu'il n'a pas de libre arbitre et qu'il agit par la seule nécessité de sa nature, sans être contraint par des causes extérieures qui causent en lui des passions. « Si les hommes naissaient libres, et tant qu'ils seraient libres, ils ne formeraient aucun concept du bien et du mal [...] [car] Celui-là est libre qui est conduit par la seule raison et qu'il n'a, par conséquent que des idées adéquates »— Éthique IV, proposition 68, Spinoza

L'homme libre n'a donc aucun concept du bien et du mal lequel est le résultat d'idées inadéquates et confuses, non plus que d'un bien qui lui serait corrélé. Spinoza définit le bien au début de la partie IV de l'Éthique : « Ce que nous savons avec certitude nous être utile » — Éthique IV, définition 1, Spinoza

Rapprochant cette définition de sa Préface et des propositions 26 et 27, son éthique nous renverrait à une éthique des vertus plutôt qu'à un utilitarisme.

Toutefois, observant que les hommes ne sont que des parties de la nature, il en déduit que cette hypothèse d'une liberté de l'homme dès la naissance est fautive. Les parties de la nature sont soumises à toutes les déterminations de celle-ci, et elles sont extérieures à l'homme. Il considère donc que le sentiment de liberté de l'homme résulte du fait qu'il n'a connaissance que des causes immédiates des événements rencontrés. Il rejette alors le libre arbitre, parlant plutôt de « libre nécessité » (Lettre à Schuller).

Spinoza commente alors ainsi l'épisode du jardin d'Éden.

« C'est cette détermination que semblent signifier les paroles de Moïse dans la fameuse histoire du premier homme [...] cette liberté originaire impossible quand Moïse raconte que Dieu interdit à l'homme libre de manger le fruit de la connaissance du bien et du mal et que, dès qu'il en mangerait, il craindrait la mort plus qu'il ne désirerait la vie » — Éthique IV, proposition 68, scolie, Spinoza

SCHOPENHAUER ET L'ILLUSION DE LA LIBERTÉ

Schopenhauer est un philosophe allemand qui, en avril 1837, découvre dans un journal que la Société royale de Norvège avait créé un concours en proposant la question : « Le libre arbitre peut-il être démontré par le témoignage de la conscience de soi ? ». Schopenhauer participa et obtint le prix, et l'ouvrage *Essai sur le libre arbitre* parut en 1841.

Schopenhauer conçoit la philosophie comme science devant délivrer des illusions dans lesquelles tend à se plonger l'homme. Et pour lui, le libre arbitre est l'une de ces illusions. La liberté elle-même, en fait, est une illusion, peut-être une illusion nécessaire socialement, mais une illusion tout de même – et il est abusif pour l'homme de se croire libre parce qu'il disposerait d'un libre arbitre, car la liberté est par essence une latitude exprimant des possibilités, ce qu'il oppose au vouloir inhérent à la volonté : « Il est donc impossible d'établir un lien direct entre le concept originel et empirique de la liberté, qui ne se rapporte qu'à la puissance d'agir, et le concept du libre arbitre, qui se rapporte uniquement à la puissance du vouloir »²³. L'homme croit être libre parce qu'il fait ce qu'il veut, sans voir que « ce qu'il est » est déterminé sur un nombre restreint de possibles, et selon des modes que l'homme ne décide

²² Baruch Spinoza, également connu sous les noms de Bento de Espinosa ou Benedictus de Spinoza, né le 24 novembre 1632 à Amsterdam, mort le 21 février 1677 à La Haye, est un philosophe hollandais dont la pensée eut une influence considérable sur ses contemporains et nombre de penseurs postérieurs.

²³ SCHOPENHAUER, Arthur, *Essai sur le libre arbitre*, 1841, trad. par Salomon Reinach, Rivages Poche, Petite Bibliothèque, Paris, p. 26.

pas lui-même. Ce n'est pas parce que je peux faire ce que je veux que l'objet de mon vouloir est unique. « Tu peux, il est vrai, faire ce que tu veux, répond Schopenhauer à la conscience naïve : mais à chaque moment déterminé de ton existence, tu ne peux vouloir qu'une chose précise et une seule, à l'exclusion de toute autre »²⁴. Vouloir c'est être ; et on ne peut vouloir autrement si l'on n'est autrement. Je ne peux choisir que ce qu'aura décidé ma volonté ; pour choisir autrement, il faudrait que je sois un autre. Il y a des idées, des tendances dont l'homme n'est que le simple spectateur, et donc il se convainc a posteriori qu'il a fait des choix qui lui sont propres.

Imaginons, par exemple, suggère Schopenhauer, un homme qui s'apprête à rentrer chez lui après une longue journée de travail et qui imagine la liste des choix qui s'offrent à lui ; il pourrait certes aller faire une promenade, monter sur la tour voir le coucher du soleil, aller voir un ami, aller au théâtre, ou même partir vers le lointain pour ne jamais revenir... « Tout cela ne dépend que de moi, j'ai la pleine liberté d'agir à ma guise ; et cependant je n'en ferai rien, mais je vais rentrer non moins volontairement au logis, auprès de ma femme »²⁵. L'homme ne fait que suivre le fil de sa volonté, qui elle est déterminée par des éléments extérieurs sur lesquels il n'a pas prise, tout comme l'eau du fleuve qui, par les contraintes extérieures, pourrait s'élever en hautes vagues (oui, si la mer est agitée), pourrait emporter tout sur son passage (oui, en cas de torrent abrupt) ou pourrait s'élever en fumée (oui, si une température de 100 degrés advenait), mais qui, en l'absence de telles circonstances, va suivre le cours d'eau. Quant à notre homme, quand bien même un philosophe se tiendrait sur ses épaules pour le contester dans ses choix et que, du coup, il décide de choisir l'une des autres options par contrariété, il ne ferait que confirmer que son vouloir dépend des circonstances extérieures (« en ce cas, dit Schopenhauer, ce serait justement l'expression de mon doute et l'influence qu'elle a exercée sur son esprit de contradiction, qui auraient été les motifs nécessitants de son action »²⁶). Bref, « je peux faire ce que je veux ; je peux, si je veux, donner aux pauvres tout ce que je possède, et devenir pauvre moi-même – si je veux ! – Mais il n'est pas en mon pouvoir de le vouloir, parce que les motifs opposés ont sur moi beaucoup trop d'empire. Par contre *si j'avais un autre caractère*, et si je poussais l'abnégation jusqu'à la sainteté, alors je pourrais vouloir pareille chose : mais alors aussi je ne pourrais pas m'empêcher de la faire, et je la ferais *nécessairement* »²⁷. L'homme est asservi à son caractère, dont il ne peut se départir. Le remords est un exemple de marqueur qui prouve cette dépendance : « *Tu pourrais bien agir autrement* tandis que sa signification réelle est : *Tu pourrais bien être un autre homme* »²⁸. Pour résumer la pensée de Schopenhauer : « l'homme ne fait jamais que ce qu'il veut, et pourtant, il agit toujours nécessairement. La raison en est qu'il *est déjà ce qu'il veut* : car de ce qu'il *est* découle naturellement tout ce qu'il *fait* »²⁹. Bref l'homme est prisonnier de lui-même, et il ne peut sortir de sa propre volonté ; tout ce qu'il peut faire est mieux se connaître lui-même, mieux prendre conscience de l'importance des contraintes qui déterminent sa personnalité et son caractère.

²⁴ SCHOPENAUER, Arthur, op. cit., p. 52.

²⁵ SCHOPENAUER, Arthur, op. cit., p. 80.

²⁶ SCHOPENAUER, Arthur, op. cit., p. 81.

²⁷ SCHOPENAUER, Arthur, op. cit., p. 82.

²⁸ SCHOPENAUER, Arthur, Parerga (Ethique, droit et politique), cité par RAYMOND, Didier, Préface à SCHOPENAUER, Arthur, Essai sur le libre arbitre, op. cit., p. 12.

²⁹ SCHOPENAUER, Arthur, op. cit., p. 162.

La vision de Schopenhauer pourrait être vue, aujourd'hui, comme totalement déterministe ; nous n'avons aucun contrôle sur un monde causal, qui compte les hommes comme des phénomènes parmi d'autres, et seule une illusion nous fait croire que nous sommes réellement libres, sans voir que cette illusion nous masque le fait que, lorsque nous agissons selon notre vouloir, notre vouloir ne pourrait être autrement. Il sera intéressant d'observer combien cette vision de la causalité et du déterminisme sera aussi celle de certains neuroscientifiques qui s'intéresseront au problème du libre arbitre.

NIETZSCHE – DIA 9

Le destructeur des idoles et des illusions, Nietzsche, va lui aussi très logiquement et violemment dénoncer l'illusion funeste que constitue le libre arbitre. On connaît déjà de lui la célèbre formule « on ne devrait pas dire « je pense » mais « ça pense ».

« La complète irresponsabilité de l'homme à l'égard de ses actions et de son être est la goutte la plus amère que doive avaler le chercheur, lorsqu'il a été habitué à voir les lettres de noblesse de son humanité dans la responsabilité et le devoir. Toutes ses appréciations, ses désignations, ses penchants sont, de ce fait, devenus sans valeur et faux : son sentiment le plus profond, celui qu'il portait au martyr, au héros, s'est avéré erroné ; il n'a plus le droit de louer, ni de blâmer, car il ne rime à rien de louer ni de blâmer la nature et la nécessité. De même qu'il aime une belle œuvre, mais ne la loue pas parce qu'elle ne peut rien par elle-même; tel il est devant une plante, tel il doit être. » (NIETZSCHE, in Humain trop humain, §107)

Conclusions : Le libre-arbitre est une illusion totale car cela consiste à croire que nous agissons souverainement alors que nous sommes entièrement conditionnés, souvent impulsifs, plus attachés à nos désirs qu'à nos idéaux, à nos principes. La souveraineté de la volonté est un leurre dû à notre vanité.

« L'histoire des sentiments en vertu desquels nous rendons quelqu'un responsable, partant des sentiments dits moraux, parcourt les phases principales suivantes. D'abord on nomme des actions isolées bonnes ou mauvaises sans aucun égard à leurs motifs, mais exclusivement par les conséquences utiles ou fâcheuses qu'elles ont pour la communauté. Mais bientôt on oublie l'origine de ces désignations, et l'on s'imagine que les actions en soi, sans égard à leurs conséquences, enferment la qualité de « bonnes » ou de « mauvaises » : pratiquant la même erreur qui fait que la langue désigne la pierre comme dure, l'arbre comme vert - par conséquent en prenant la conséquence pour cause. Ensuite on reporte le fait d'être bon ou mauvais aux motifs, et l'on considère les actes en soi comme moralement ambigus. On va plus loin, et l'on donne l'attribut de bon ou de mauvais non plus au motif isolé, mais à l'être tout entier d'un homme, lequel produit le motif comme le terrain produit la plante. Ainsi l'on rend successivement l'homme responsable de son influence, puis de ses actes, puis de ses motifs, enfin de son être même. On découvre finalement que cet être lui-même ne peut être rendu responsable, étant une conséquence absolument nécessaire et formée des éléments et des influences d'objets passés et présents : partant, que l'homme n'est à rendre responsable de rien, ni de son être, ni de ses motifs, ni de ses actes, ni de son influence. On est ainsi amené à reconnaître que l'histoire des évaluations morales est aussi l'histoire d'une erreur, de l'erreur de la responsabilité : et cela, parce qu'elle repose sur l'erreur du libre arbitre. » (NIETZSCHE " Le crépuscule des idoles ")

LIBRE ARBITRE, REFOULEMENT DE LA MODERNITÉ – DIA 10(1)

De l'histoire du libre-arbitre on peut tirer une tendance : l'envie de trouver un architecte, un homoncule, donc une cause première à nous-mêmes et à notre comportement. La dualité cartésienne

entre le corps et l'esprit sert surtout à faire subsister l'esprit. L'émergence du sujet de droit, puis la consécration de la liberté et de l'égalité par les Lumières va confirmer la prépondérance d'un schéma où l'homme est au centre du jeu. La modernité est entièrement construite sur l'autonomie, faisant du sujet de droit le principal acteur social et politique. L'identité entre l'homme et son vouloir n'a pendant longtemps pas posé problème ni question, tout simplement parce que le combat pour une liberté loin d'être acquise mobilisait bien trop les esprits pour qu'on se pose la question de l'aliénation de l'esprit par lui-même. Il est normal que ce ne fût qu'à partir de la modernité, une fois l'égalité des droits théoriquement proclamée, que surgisse la question de l'inconscient, de la réalité physique du libre arbitre. La question peut dès lors se poser : le libre arbitre est-il une notion apparue culturellement, historiquement en réaction à des mondes hétéronomes niant – pour des raisons religieuses et métaphysiques – que l'homme fût doué de raison et d'une liberté propre ? Si le libre arbitre a mis tant de temps à être reconnu et protégé sous le nom de liberté de conviction, c'est parce qu'elle constitue le couvercle de la boîte de Pandore de toutes les autres libertés : si on peut librement penser et se déterminer, on s'ouvre le droit à disposer de toutes les autres libertés que la liberté de penser permet.

La psychanalyse a ouvert les portes à la possibilité que l'homme ne soit pas tout-à-fait maître de lui-même. C'est la fameuse « triple humiliation » de l'homme invoquée par Freud dans son Introduction à la psychanalyse : 1) avec Copernic, la terre n'est plus le centre du monde, donc l'homme n'est plus le centre de la création ; 2) avec Darwin, l'homme n'est plus fils de l'homme, c'est-à-dire descendant d'Adam, mais le produit d'une simple évolution. 3) Avec Freud, l'homme n'est même plus le maître en lui-même puisque son psychisme lui échappe.

En effet, ce n'est pas parce que l'homme est libre de penser par la société dans laquelle il évolue qu'il pense nécessairement librement ; c'est là que les critiques de Nietzsche ou de Schopenhauer font mouche, conjointement avec la psychanalyse depuis plus d'un siècle et, encore plus récemment, les neurosciences. Si je ne suis pas maître de mes pensées, puis-je parler de libre arbitre ? Si on relève que la plupart des individus ayant une croyance religieuse ont la même que celle de leurs parents, où placer le cap de la liberté, du prosélytisme, de la résistance à l'environnement face à la détermination de la conscience individuelle ? (...)

Comptabilistes contre non-comptabilistes.

2. A LA RECHERCHE DU FOR INTÉRIEUR – DIA 10

S'il y avait un grand marché des idées dérégulé et sauvage, paradoxalement, les religions devraient être plutôt en position de faiblesse, tels ces opérateurs monopolistiques qui doivent s'ouvrir à la concurrence après avoir été le seul courant admis ou le courant dominant. Or, ce n'est pas tout-à-fait le cas. Les convictions religieuses, philosophiquement et juridiquement, ont un poids différent des simples convictions, et elles sont de l'avis de la doctrine mieux protégées que les simples opinions et même que les convictions non-religieuses. Il paraît intéressant à ce stade de se demander comment les idées se construisent, et comment les convictions religieuses en particulier se forment, afin notamment de voir si légitimement elles possèdent un élément susceptible de les distinguer des autres types d'opinions ou de convictions et donc de justifier un traitement différencié. Et c'est une question qui n'a rien d'évident. La question de l'expression des convictions à l'école, ainsi, a pris une place prépondérante dans les démocraties libérales en interrogation sur elles-mêmes.

Car l'école, comme la famille, sont des lieux de reproduction culturelle et philosophique. L'anthropologue ne peut s'empêcher d'observer que les idées religieuses sont très largement majoritaires et qu'elles se perpétuent de génération en génération. Est-ce un hasard, vraiment, si les catholiques font des petits catholiques, les musulmans des petits musulmans, etc. ? La question de la religion en rapport avec l'enfant et l'éducation est généralement génératrice de tensions, en ce compris dans les sociétés démocratiques libérales. En Belgique, par exemple, le statut de l'enseignement, est particulier et traduit le fruit de plusieurs guerres scolaires déroulées « pour le salut de l'âme de l'enfant », comme le répercutaient les gazettes de l'époque bien plus engagées idéologiquement qu'aujourd'hui ; pour cette raison : on porte une très forte attention à la manière dont les jeunes esprits prennent les idées qui leur sont soumises. De manière générale, d'ailleurs, le droit inclut dans la liberté de religion et de conviction le droit pour des parents de donner à leur enfant l'éducation conforme à leurs propres convictions.

Du point de vue du droit les choses deviennent plus compliquée ; le droit rechigne à examiner la nature des opinions, la manière dont elles se forment, leur caractère licite ou légitime. Spécialement depuis l'avènement des droits de l'homme, **dans un contexte de Lumières où il s'agissait de rompre avec un Ancien Régime perclus de guerres de religion** et où les gens se faisaient poursuivre pour leurs opinions, le respect des opinions, convictions et croyances est au cœur de la démocratie libérale. A tel point que, non seulement la liberté d'opinion intérieure est absolue, mais la liberté extérieure est très large. Pour reprendre la célèbre délimitation proposée par la CEDH, il faut admettre en démocratie « les opinions qui choquent, heurtent et inquiètent » (arrêt Handyside). Il en découle une conception générale de l'espace public comme lieu où doivent pouvoir concourir librement convictions différentes est caractéristique de l'espace anglo-saxon. Comme l'a écrit dans une célèbre opinion dissidente le juge Holmes, membre de la Cour suprême, « le bien commun est atteint le plus sûrement par le libre commerce des idées, que la meilleure preuve de la vérité est la capacité de la pensée à se faire accepter dans un marché ouvert à la concurrence (...) je pense que nous devrions être toujours vigilants à l'égard des tentatives de restreindre l'expression d'opinions que nous haïssons et jugeons mortifères ».

La relation à Dieu ou aux idées est donc rarement étudiée comme telle, précisément parce que le vocable juridique, tout comme le langage commun, tend à l'exclure nommément du champ de la réflexion depuis que la Modernité a rendu chaque individu libre et responsables de ses propres pensées et que le for interne est inviolable. Ainsi, **en marge des dispositifs de reconnaissance des cultes organisés, il n'est pas du ressort d'un législateur de déterminer ce qui constitue une idée ou une croyance légitime, ou ce qui est constitutif d'un rite religieux, c'est au tenant de ladite religion de le faire. Comme le relève la Cour européenne elle-même, « le droit à la liberté de religion exclut toute appréciation de la part de l'Etat sur la légitimité des croyances religieuses ou sur les modalités d'expression de celles-ci »**³⁰.

L'Etat démocratique libéral et laïc ne devrait pas, pour autant, privilégier un type d'opinions ou de convictions parmi d'autres. Pourtant, les choses ne sont pas si simples, car il existe bel et bien une **différence entre une simple opinion et une conviction** ; de même il existe une différence entre les convictions simples et les convictions religieuses ; les unes et les autres ne bénéficient pas de la

³⁰ COUR EUROPEENNE DES DROITS DE L'HOMME, DIVISION DE LA RECHERCHE, *Aperçu de la jurisprudence de la Cour en matière de liberté de religion*, Conseil de l'Europe, 2011, p. 14.

même protection. Ainsi, au sens de la Cour européenne des droits de l'homme, une conviction personnelle se distingue d'une opinion par le fait d'avoir atteint « **un certain degré de force, de sérieux, de cohérence et d'importance** », d'une manière compatible avec le respect de la dignité humaine. Il faut que **cette conviction soit liée « à un aspect grave et important de la vie et de la conduite de l'homme »**. Si l'article 9 n'est pas applicable à certaines idées comme la défense de l'euthanasie ou les préférences linguistiques, la jurisprudence a admis son application à des concepts comme le pacifisme, l'athéisme, le végétarisme ou même le communisme³¹.

En outre, comme on a tendance parfois à l'oublier, **la liberté inclut le droit d'en manifester l'appartenance vers l'extérieur. Une religion n'est pas un hobby comparable à la philatélie, ce n'est par nature ni une activité privée ni entièrement privatisable**. Toutefois, le fait qu'une religion se déploie par nature dans l'espace public doit aussi nous inciter à réfléchir sur le prosélytisme qui lui est intrinsèque. D'abord parce qu'une religion comprend de manière intrinsèque une vision de l'univers qui lui est propre, qui offre du sens à l'existence en liant la conception du monde avec des comportements devant être observés. Historiquement, partout où les églises ont eu le pouvoir ou bien possédaient un rapport de force en leur faveur, elles se montraient rétives à la liberté de religion car celle-ci permettait l'expression de cultes concurrents. C'est l'émergence puis la généralisation des droits civils et politiques qui a contraint les différentes religions à s'adapter à un contexte de libre-échange et au fait que l'exercice de la liberté de religion a été renvoyée pour l'essentiel dans la sphère privée. Ensuite parce que toute religion a vocation à s'étendre ou à se préserver, ce qui a pour corollaire pour les Etats démocratiques modernes d'une part l'obligation de se protéger des religions constituées mais aussi d'autre part l'obligation d'accorder aux groupes religieux non seulement le droit de se protéger mais aussi celui de convertir. Une religion a vocation à posséder une vérité dont elle prétend avoir le monopole, donc à défendre une adéquation entre les hommes, le monde où ils vivent et le comportement qu'ils doivent apporter. Toute religion, par nature, comporte un programme politique.

Il faut ainsi relever la différence établie entre liberté de conviction et liberté de culte. La liberté de culte comprend la liberté de manifester sa religion, même en public, ainsi que celle de ne pas se voir imposer de religion. Il y a parfois à cet égard **une confusion entre laïcité et sécularisation**. Or cet amalgame est dangereux car il tend à **coaguler une séparation institutionnelle avec une dynamique sociale**, faisant croire à tort que la religion est un domaine qui pourrait être entièrement confiné dans l'espace privé³². Or une telle conception ne correspond ni aux droits de l'homme, ni à la détermination de la laïcité comme séparation des sphères politiques et religieuses : la vision qui considérerait que laïcité implique que les religions entièrement privatisables, complètement reléguables dans le domaine privé est inconséquente. Cette conception est d'abord non pertinente sur la plan juridique, car **la quasi-totalité des définitions de la laïcité, en ce compris la fameuse loi française de 1905, qui fait pourtant office de référence régalienne en la matière, incluent dans les droits d'expression liés à la religion le droit d'en pratiquer les rites et de manifester son**

³¹ MURDOCH, Jim, Liberté de pensée, de conscience et de religion, précis sur les droits de l'homme n°9, Conseil de l'Europe, 2007, p. 13.

³² « La religion (devrait) être réduite à une réalité confinée à la « sphère intime », ne pouvant pas s'exprimer dans l'espace public. Cela est contraire à la loi de 1905, qui augmente la liberté de conscience, le libre exercice des cultes et la possibilité de « ses manifestations extérieures sur la voie publique » » (BAUBEROT, Jean, *La laïcité falsifiée*, La Découverte, Paris, 2012, p. 49.)

appartenance dans l'espace public. Comme le rappelle opportunément Jean Baubérot, la confusion entre laïcité et sécularisation manque la nature de ce qu'est la religion et la liberté qui s'y attache : « Affirmer, en revanche, que la religion ne peut se vivre que dans la sphère privée, au sens de « sphère intime », refuser le droit de manifester ses convictions religieuses dans l'espace public, vouloir neutraliser cet espace de toute expression religieuse, c'est opérer un court-circuit entre laïcité et sécularisation : on est plus ou moins sécularisé suivant que l'on a un rapport proche ou éloigné de la religion, que l'on « en prend et on en laisse » selon l'expression populaire. La laïcité est de l'ordre du politique, et même quand la culture y a sa part, il s'agit d'une culture politique. La sécularisation est de l'ordre du socioculturel. Elle est liée à une dynamique sociale »³³.

En raison de cette complexité et du caractère performatif de ses expressions extérieures, la liberté de religion apparaît au bout du compte mieux protégée que d'autres convictions. Lorsqu'on examine la jurisprudence récente de la CEDH, et bien qu'il s'agisse d'un sujet qui ne fasse pas régulièrement consensus, **la liberté de religion apparaît globalement mieux protégée parce qu'elle ouvre à un aspect collectif et à une extériorisation qui n'est pas obligatoirement inhérente à la seconde.** Il semble qu'il y ait dans la religion quelque chose de plus qui doit être respecté, qui entraîne un respect plus grand. **Dans les faits, même si les convictions religieuses et non-religieuses semblent à égalité de respect absolu dans le for interne des individus, il apparaît que les convictions religieuses sont susceptibles d'entraîner davantage de droits indirects en raison du bagage qu'elles transportent avec elles.** Il y a à cela des explications historiques ou sociologiques. Les arrêts concernant la liberté de pensée, de conviction et de religion (article 9 CEDH³⁴) sont de plus en plus nombreux. Nous ne ciblerons ici que ceux utiles pour notre questionnement sur le for intérieur.

L'ÉCOLE, LE VOILE, LE CRUCIFIX – DIA 11

De nombreuses affaires mettant en jeu la liberté de conviction concernent, bien évidemment, le milieu scolaire.

En 1998 par exemple (*Lucia Dahlab c. Suisse*), la Cour considère que l'interdiction faite à une institutrice convertie à l'islam de porter le foulard est validée en raison de l'impact sur la liberté de conscience et de religion sur les enfants en bas âge ; « la Cour considère qu'il y a difficulté de concilier le port du foulard islamique avec un message de tolérance, de respect de vie privée et surtout d'égalité et de non-discrimination, toutes valeurs qu'un enseignant se doit de transmettre à ses élèves ». ³⁵ C'est un arrêt intéressant parce qu'il considère, eu égard au contexte, que **le port du foulard par cette institutrice peut entraîner un impact sur les élèves**, et qu'il paraît raisonnable de restreindre cette liberté – et qu'il n'y a en tout cas pas violation de la convention.

³³ BAUBEROT, Jean, *op. cit.*, p. 130.

³⁴ Article 9 – Liberté de pensée, de conscience et de religion : Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites. La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet d'autres restrictions que celles qui, prévues par la loi, constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité publique, à la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publiques, ou à la protection des droits et libertés d'autrui.

³⁵ CERF, Martine, *op. cit.*, p. 122.

En 2009 et 2011, l'affaire des crucifix (*Lautsi c. Italie*) a fait grand bruit : une parente d'élève demande que les crucifix des écoles soient enlevés car contraires au principe de laïcité. **La Cour considère que la croix peut aisément être interprétée comme un symbole religieux de nature à perturber les élèves d'autres religions et donne raison à la parenté d'élève, condamne l'Italie.** Celle-ci obtient le renvoi de l'affaire à la Grande Chambre pour un nouvel examen avec le soutien d'un certain nombre de pays européens. **Les juges concluent en mars 2011 à la majorité que l'affichage est davantage culturel que religieux, que le crucifix est un symbole passif et que cela ne constituait pas le signe d'un endoctrinement massif**³⁶. L'argumentation principale réside dans le fait que « l'affichage d'un signe par l'Etat est sinon neutralisé du moins compensé par l'admission des manifestations religieuses des élèves, sans que la Cour cherche à justifier l'absence de distinction ainsi opérée entre un affichage étatique et de simples expressions individuelles »³⁷. De nombreux mouvements laïcs ont vu dans cette décision, contradictoire avec l'arrêt de 2009, le fruit d'une décision politique davantage que juridique. Toutefois, il faut surtout relever que nous assistons à des positions contradictoires quant au caractère prosélyte ou non, impactant ou non d'un signe. Dans l'affaire des crucifix, **« la protection du for interne individuel ne se voit donc point conférer de portée absolue contre toute espèce d'influence et peut avoir à se concilier avec l'expression traditionnelle d'une religion majoritaire »**³⁸. Comme certains commentateurs le soulignent, la jurisprudence européenne n'est pas exempte de contradictions : d'une part on ne peut s'empêcher de remarquer que **« le for interne dans sa dimension religieuse a paru souvent bien davantage protégée par la Cour des atteintes dues à certaines manifestations de la liberté d'expression et l'on ne peut que s'interroger sur la différence de traitement entre convictions religieuses et non religieuses »**³⁹. D'autre part, surtout, les juridictions des droits de l'homme semblent s'engager sur un débat jésuite potentiellement infini sur ce qui peut constituer un signe apte à emporter un endoctrinement et ce qui ne le paraît pas ; et cela semble plutôt vain vu la nature même du for interne individuel. Ainsi, la Grande Chambre ne convainc pas réellement pourquoi les crucifix italiens n'auraient pas d'impact sur le for intérieur des élèves alors que le foulard d'une institutrice suisse, lui, en aurait eu un ; ces commentateurs soulignent, s'agissant de matière aussi subjective qu'une influence sur un for intérieur d'un élève, **qu'on navigue à vue étant donné l'impossibilité de déterminer ce qui constitue ou non une influence ou un impact** : « S'il paraît raisonnable d'admettre une influence, compte tenu de l'autorité attachée à un affichage officiel et du jeune âge d'individus en formation, **il est cependant difficile voire impossible d'en déterminer l'étendue, en l'absence de**

³⁶ CourEDH – Lautsi c/ Italie, Grande Chambre du 18/03/2011 : « Il est vrai qu'en prescrivant la présence du crucifix dans les salles de classe des écoles publiques – lequel, (...) renvoie indubitablement au christianisme –, la réglementation donne à la religion majoritaire du pays une visibilité prépondérante dans l'environnement scolaire. Cela ne suffit toutefois pas en soi pour caractériser une démarche d'endoctrinement de la part de l'État défendeur et pour établir un manquement aux prescriptions de l'article 2 du Protocole n° 1. » « De plus, le crucifix apposé sur un mur est un symbole essentiellement passif, et cet aspect a de l'importance aux yeux de la Cour, eu égard en particulier au principe de neutralité (...). On ne saurait notamment lui attribuer une influence sur les élèves comparable à celle que peut avoir un discours didactique ou la participation à des activités religieuses (voir sur ces points les arrêts Folgerø et Zengin précités, § 94 et § 64, respectivement). » (§72)

³⁷ RUET, Céline, Les droits individuels face au phénomène religieux dans la jurisprudence récente de la Cour européenne des droits de l'homme, rev. Trim. Dr. H. (91/2012), p. 507.

³⁸ RUET, Céline, op. cit., p. 517.

³⁹ RUET, Céline, op. cit, p. 517. « Une protection excessive des sentiments religieux a ainsi pu être observée au détriment de la liberté d'expression artistique, en considération notamment de convictions religieuses majoritaires et du caractère gratuit, selon la Cour, de l'offense » (cf. Arrêt Otto Preminger c. Autriche).

visibilité de l'interaction entre le signe et la conscience»⁴⁰. Autrement dit, selon le caractère confessionnel ou non de l'école, mais aussi selon la religion de mes camarades, le caractère majoritaire ou non de la religion dans le pays où je me retrouve, mais aussi selon ma propre psychologie, mon éducation, mon propre bagage, mon for intérieur de jeune enfant sera plus ou moins souple, plus ou moins exposé, et je serai susceptible ou non d'être influencé par une croix ou par une enseignante voilée. Or il paraît à tout le moins laborieux de placer sur une balance d'apothicaire l'ensemble de ces éléments pour déterminer à chaque fois au cas par cas ce qui va constituer un élément plutôt passif ou plutôt impactant, relevant juridiquement parlant plutôt de la simple offense ou de l'endoctrinement, parce qu'on ne peut pas rentrer dans le for intérieur des individus. Et donc, même si la Cour semble ouvrir la voie à une probable longue suite d'affaires dans lesquelles elle aura à déterminer ce qui constitue un symbole prosélyte actif et ce qui n'en constitue pas, on ne peut pas s'empêcher de se dire que c'est un petit peu vain, car tous les signes d'une religion sont par nature prosélyte, et la distinction entre actif et passif n'a peut-être pas beaucoup de sens puisque c'est le récepteur d'un message qui en détermine la valeur pour la plus grande partie. En 1989, face aux premières affaires de foulard islamique à l'école, le ministre de l'éducation français Lionel Jospin avait sollicité l'avis du Conseil d'Etat, qui s'était lui aussi prononcé sur le principe d'une autorisation de principe, sauf dans les cas où la « d'une menace pour l'ordre dans l'établissement ou pour le fonctionnement normal du service de l'enseignement », ce qui visait l'utilisation de nature prosélyte. Preuve que la définition du signe prosélyte et non-prosélyte ne va pas de soi sur le terrain ; une circulaire Bayrou établit en 1994 une différence entre les symboles dits « discrets » pouvant être portés en classe, et les symboles « ostentatoires » dont le port doit être proscrit dans l'espace public. Comme on le sait, ce recours à une nuance au sein du prosélytisme échouera, puisque ce sera la loi « Stasi », en 2004, qui finira par interdire purement et simplement le foulard à l'école.

3. LES TÉMOINS DE JÉHOVAH ET LE PROSÉLYTISME – DIA 12

On le voit : s'intéresser au for intérieur induit de s'intéresser au prosélytisme, et à se demander de quelle manière celui-ci s'articule avec la liberté de religion. C'est important car **la liberté de religion et de conviction inclut le fait de ne pas en avoir, de pouvoir en changer et de ne pas en changer**. La place accordée au prosélytisme est donc essentielle à poser car elle est l'un des deux facteurs – avec la sincérité – permettant de mesurer et de calibrer le lien entre le for intérieur d'une personne et l'expression de ses convictions dans l'espace public. La question se pose : jusqu'où aller, puisque nécessairement cette limite existe ? Il nous paraît d'emblée inacceptable de convertir des gens de force, et inacceptable de priver les individus de toute extériorisation pouvant de près ou de loin être assimilée à du prosélytisme.

Cette place devant être accordée au prosélytisme est déjà l'objet de débat chez les laïques. On a tendance à l'oublier : la liberté de religion inclut non seulement son expression dans l'espace public, mais aussi le prosélytisme, en tout cas une certaine forme de prosélytisme tant que celui-ci ne s'accompagne pas de coercition ou de violence. On a le droit d'essayer de convaincre et de convertir, tant que de telles démarches ne prennent pas la forme d'un harcèlement⁴¹. On l'a vu, certaines

⁴⁰ RUET, Céline, op. cit., p. 516.

⁴¹ « Convaincre » n'inclut pas, en l'espèce, des comportements abusifs, se caractérisant notamment par des pressions inacceptables et un véritable harcèlement ; celui-ci ne saurait être protégé par la Convention » (COUR EUROPEENNE DES

positions de la CEDH ont esquissé cela. Mais elle a aussi eu l'occasion de définir carrément ce qu'était le prosélytisme, en examinant une affaire où un témoin de Jéhovah avait été condamné pour un délit de prosélytisme expressément inscrit dans la loi grecque. A cette occasion, **la Cour européenne des droits de l'Homme (CEDH) « lie le droit individuel de changer de religion aux manifestations de la foi d'autrui s'efforçant de faire connaître et partager ses propres convictions »**⁴². Pour la Cour, sans le prosélytisme, **« le droit de changer de religion risquerait de rester lettre morte »** (arrêt **Kokkinakis**). A noter, toutefois, que la même Cour a également admis dans un autre arrêt (Larissi) qu'il n'y avait pas de violation de l'article 9 si la personne sur lequel l'action de prosélytisme avait été exercée avait fait l'objet d'un harcèlement dû au caractère autoritaire des personnes ayant tenté de la convertir (en l'occurrence, dans un milieu militaire) : « Ce qui, en milieu civil, pourrait passer pour un échange inoffensif d'idées que le destinataire est libre d'accepter ou de rejeter peut, dans le cadre de la vie militaire, être perçu comme une forme de harcèlement ou comme l'exercice de pressions de mauvais aloi par un abus de pouvoir »⁴³.

Le contexte, mais aussi la psychologie du destinataire sont donc des critères essentiels. Mais toujours est-il qu'idéalement, pourrait-on en déduire, l'espace public est un vaste marché libre et concurrentiel entre religions et convictions. **Si vous restreignez le droit des fidèles à manifester leur conviction religieuse, vous enflevez en quelque sorte le droit naturel de ces religions à se développer.** C'est intéressant, car les laïcs visent expressément les expressions religieuses en raison de leur potentiel prosélyte, en postulant donc que la religion ne doit pas avoir vocation à s'étendre hors du champ privé car même sans visée prosélyte expresse, la manifestation rituelle vaut acte de prosélytisme. En effet, il est pour le moins ardu de distinguer entre les manifestations religieuses prosélytes et celles qui ne le sont pas, car en tentant de le faire on retomberait dans l'aporie du for interne qu'on a vu s'agissant de l'affaire des crucifix : **impossible de déterminer l'ampleur d'un impact puisqu'il est impossible de mesurer la pensée du récepteur et de mesurer ce qui l'impacte et ce qui ne l'impacte pas. Chaque rituel, chaque procession, chaque rupture de jeun peut séduire celui qui y assiste.** Chaque foulard, mais aussi chaque croix huguenote ou chaque kipa manifeste une appartenance et possède donc un impact performatif, publicitaire : « je me sens en accord avec mes préceptes religieux, je l'affiche et donc j'en suis fier, et donc même sans le dire, vu la société axée sur l'image dans laquelle nous sommes, je le recommande ». **Toutes les manifestations religieuses sont des marqueurs identitaires qui ont vocation à ouvrir sur la revendication et donc la possibilité du partage, et il est impossible qu'il en soit autrement vu la prépondérance du rapport à l'image qui s'est imposé dans notre monde et vu la perméabilité de l'esprit humain.** Le débat sur la possibilité de signes convictionnels mais non prosélytes paraît donc être un leurre. On a évoqué ci-dessus la décision du Conseil d'Etat français de 1989, bien antérieurement à la loi d'interdiction du foulard à l'école, qui avait dit que le port de signes religieux pouvait être admis sauf lorsque celui-ci pouvait constituer l'outil d'une démarche prosélyte. **C'est une position qui n'a pas résisté aux faits parce qu'elle repose sur une manière un peu illusoire de voir les choses consistant à considérer qu'il y a des signes prosélytes et d'autres non, ce qui ne tient pas debout car le prosélytisme ne dépend pas seulement d'un objet, mais du contexte et des récepteurs.** Si je suis une personne fragile, n'importe

DROITS DE L'HOMME, DIVISION DE LA RECHERCHE, *Aperçu de la jurisprudence de la Cour en matière de liberté de religion*, Conseil de l'Europe, 2011, p. 8).

⁴² GONZALES, Gérard, *Liberté de pensée, de conscience et de religion* in Dictionnaire des droits de l'homme (...)

⁴³ Larissi c. Grèce, arrêt du 24 février 1998, Recueil 1998-I, 362, § 40-61, 50, 54 et 59.

quoi peut m'impressionner et m'orienter... on ressent bien en quoi le débat est infini. Le port d'un signe constitue par lui-même une manifestation prosélyte puisqu'il marque l'adhésion à des valeurs et que dès que cette adhésion est visible elle peut influencer d'autres individus ; dans l'appréciation de ce qui constitue ou non un élément prosélyte, impactant, offensant ou inoffensif, ce n'est pas le signe qui compte mais le récepteur. C'est pour cela que l'avis du Conseil d'Etat de 1989 n'a pas suffi à calmer les esprits ou à résoudre la situation : dès que l'on accepte l'idée que des signes peuvent être convictionnels sans être prosélytes, on accepte l'existence d'une marge de flou par laquelle ces marques peuvent continuer à prospérer.

SINCÉRITÉ – DIA 13

Il y a un autre élément prépondérant dans la manière dont le droit tente de cerner le for intérieur, de manière très logique, c'est la **sincérité**. C'est un critère important car, dès lors que l'on admet qu'il n'est pas du rôle de l'Etat de s'immiscer dans le contenu des croyances, mais que l'on admet que le fait d'avoir des croyances entraîne certains droits, **il paraît cohérent de devoir interroger la nature du lien entre le croyant et la croyance, en particulier dans cette atmosphère générale de déliquescence du religieux et de grand bazar des religions et des convictions**. Histoire tout de même que le premier venu ne puisse pas se retrouver exempté du service militaire parce qu'il a décidé de vénérer l'oignon dans un garage avec quelques fidèles.

La jurisprudence a été amenée à préciser de tels critères, notamment en statuant justement sur des questions d'objection de conscience liées à une religion ou une conviction. Et cela devient intéressant car cela induit rapidement **la question du poids que l'on entend donner à la consistance des croyances mais aussi à la solidité de l'attachement des individus à ces croyances**, bref à leur sincérité. Ainsi, s'agissant du refus par un chômeur d'un emploi qui lui avait été proposé en raison de ses convictions religieuses et des sanctions qui s'en sont suivies, la Cour du travail de Mons a-t-elle admis que « n'était pas convenable l'emploi incompatible avec une conviction forte et sérieuse dont la nécessité se réfère à une prescription objective et absolue ». Le Cour précise néanmoins que « pareille conviction doit nécessairement **se rattacher à un précepte objectif et absolu ; que ne serait pas accueilli un cas de conscience qui reposerait sur une opinion personnelle détachée de toute norme admise par une collectivité organisée, qu'en décider autrement conduirait de toute évidence à des abus liés au caractère incontrôlable des activités mentales (...)** Cette conviction doit posséder dans l'éthique de celui qui la professe un **caractère non négociable** et il doit être établi que celui qui invoque la conviction est bien un adepte rigoureux et 'pratiquant' du courant d'opinion ou de croyances qui a édicté la règle au respect de laquelle il se réfère »⁴⁴.

DIA 14

Le monde juridique anglo-saxon met également en exergue ce binôme entre sincérité et consistance, en en faisant même le critère pouvant ouvrir la voie à ce qu'on appelle ici des accommodements raisonnables. Ainsi, comme le rappellent Emmanuelle Bribosia, Julie Ringelheim et Isabelle Rorive, aux Etats-Unis le *Religious Freedom Act* ou une loi semblable prise par un Etat fédéré permet à un individu de bénéficier d'une dérogation à une obligation légale qui restreindrait substantiellement sa

⁴⁴ Cour trav. Mons, 8 novembre 1985, Chron D.S., 1986, p. 73, cité par RIGAUX Marie-Françoise et CHRISTIANS Louis-Léon, La Liberté de culte, p. 886 (réf livre ?)

possibilité de pratiquer sa foi, et ce sous certaines conditions, dont la première est la sincérité⁴⁵. Au Canada, on peut relever un arrêt controversé rendu en 2004 et qui consacre en la matière une conception « **subjective et individualiste de la liberté de religion** ». En l'occurrence, la Cour suprême considère que « la liberté de religion garantie par la Charte québécoise (et la Charte canadienne) s'entend de la liberté de se livrer à des pratiques et d'entretenir des croyances ayant un lien avec une religion, pratiques et croyances que l'intéressé exerce ou manifeste sincèrement, selon le cas, dans le but de communiquer avec une entité divine ou dans le cadre de sa foi spirituelle indépendamment de la question de savoir si la pratique ou la croyance est prescrite par un dogme religieux officiel ou conforme à la position de représentants religieux ». De plus, « c'est le caractère religieux ou spirituel d'un acte qui entraîne la protection et non le fait que son observance soit obligatoire ou perçue comme telle ». Autrement dit, comme le soulignent Mmes Bribosia, Rorive et Ringelheim, « **les juges n'ont pas à s'ériger en arbitres des dogmes religieux ou de leur interprétation. Ils doivent se borner à vérifier la sincérité de la croyance ou la bonne foi de celui qui l'invoque** »⁴⁶. La Commission Bouchard-Taylor, appelée à rendre un rapport sur la question des accommodements raisonnables soulignera que cette conception subjective évite l'écueil de devoir s'immerger dans les textes religieux ou de devoir définir ce qu'est une religion. Elle évite également que soient discriminés les religions ou mouvements minoritaires. En revanche, cette approche ne garantit pas qu'on se prémunisse contre l'instrumentalisation, et force les institutions à aller loin dans le contrôle de la vie privée des individus pour vérifier leur degré de sincérité.

La Cour européenne des droits de l'homme a elle aussi, bien entendu, eu l'occasion de se pencher sur cette notion de sincérité de l'attachement. L'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme couvre l'ensemble des convictions personnelles issues d'une foi religieuse, avec là aussi certaines balises pour permettre de distinguer une conviction de n'importe quelle opinion : « *les convictions personnelles sont plus que de simples opinions. Il s'agit d'idées ayant atteint un certain degré de force, de sérieux, de cohérence et d'importance. En fait, le contenu formel des convictions doit pouvoir être identifié* »⁴⁷. Le critère d'identifiabilité est important aux yeux de la Cour, qui voit avec un *a priori* favorable la volonté de requérants d'appeler leur conviction « religion » en cas d'ingérence injustifiée de l'Etat.

DIA 15

Toutefois, la multiplication des affaires, des interactions et donc de la jurisprudence aidant, le garde-fou permettant d'isoler les « simples » opinions des convictions et *a fortiori* des convictions religieuses paraît de plus en plus poreux. On notera à ce titre une évolution majeure et récente de la Cour européenne des droits de l'homme qui, dans son arrêt *Bayatyan c. Arménie*, opère un **revirement spectaculaire de jurisprudence en déconnectant la question de l'objection de conscience de l'article 4 de la Convention auquel elle jusqu'alors liée, qui traite de l'interdiction de l'esclavage et du travail forcé, au profit de l'article 9 garantissant le droit à la liberté de pensée, de**

⁴⁵ BRIBOSIA Emmanuelle, RINGELHEIM Julie et RORIVE Isabelle, Aménager la diversité: le droit de l'égalité face à la pluralité religieuse, Rev. Trim. Dr. H. (78/2009), p. 332.

⁴⁶ BRIBOSIA Emmanuelle, RINGELHEIM Julie et RORIVE Isabelle, op. Cit., p. 345.

⁴⁷ COUR EUROPEENNE DES DROITS DE L'HOMME, DIVISION DE LA RECHERCHE, *Aperçu de la jurisprudence de la Cour en matière de liberté de religion*, Conseil de l'Europe, 2011, p. 6.

conscience et de religion. Un requérant Témoin de Jéhovah, après avoir été débouté par la Cour, obtient devant la Grande Chambre la reconnaissance qu'il avait fait l'objet d'une violation de l'article 9 de la Convention parce que l'Arménie lui a imposé un service militaire contre ses convictions propres. En d'autres termes, comme le résume Walter Jean-Baptiste, « *en prenant le parti de rattacher le droit à l'objection de conscience à l'article 9 de la Convention, la Cour en modifie la conception initiale. Désormais, dans le système conventionnel, l'objection de conscience peut être considérée comme étant, dans l'absolu, appréhendée sous un angle large qui ne se réduit pas à la seule question de l'opposition au service militaire et au port d'armes, fût-elle la plus fréquemment posée. Elle devient un élément, une modalité de manifestation de sa foi, sa religion ou encore ses convictions, au même titre que le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites. Le changement est donc radical* »⁴⁸. Dans le cas d'espèce, la Cour s'est fiée à la sincérité du demandeur vis-à-vis de ses convictions. Mais la question reste la même : comment sonder la sincérité du requérant ? Cela reste une démarche complexe et on peut se demander avec Walter Jean-Baptiste si la Cour saura toujours à l'avenir se contenter de ce qu'elle constate ou si elle ira un jour « *jusqu'à sonder la sincérité des convictions ou de la foi allégués par un personne pour apprécier le caractère pertinent d'une objection de conscience aux fins de la mise en œuvre de l'article 9 ? Il ne serait pas forcément bon que le juge des droits de l'homme devienne juge de la foi* »⁴⁹. Il y a donc un glissement qui est en train de s'opérer sur ce que constitue une ingérence, sur ce qui constitue la nécessité intrinsèque à cette ingérence, et partant, ce qui constitue la balance toujours tangente entre les convictions personnelles et l'intérêt général. La conviction religieuse permettant de justifier le désistement à une obligation légale doit donc me relier à un corpus existant et consistant, et ce lien doit être fort ; cela vise en effet à privilégier les convictions religieuses, consistantes et contenant un certain corpus, aux opinions non religieuses comme par exemple le fait de refuser un emploi parce que j'estimerai en conscience que travailler est mauvais pour la santé.

On perçoit bien les difficultés relatives à l'impossibilité réelle de mesurer à coup sûr le caractère sincère d'une conviction : non seulement **cela amènera les juges à examiner des critères de sincérité en mettant en balance, au cas par cas, des éléments qui vont être de plus ardu à vérifier** (coefficient entre le caractère consistant du contenu de la croyance, le contexte, la psychologie du requérant). Mais en outre, **philosophiquement, cela peut engendrer un effet pervers puisque cela vise à dire que plus on est radical, plus le lien entre sa propre personne et sa religion est fort, plus on est intransigeant et littéral, plus cette conviction propre serait de nature à engendrer un respect spécifique, au détriment de convictions plus ouvertes. En somme, plus on a un rapport homogène et intégral avec sa conviction, plus celle-ci se voit protégée.** On voit bien en quoi cela mène vers un cercle vicieux qui risque de ne pas être tenable : « *L'évolution individualiste des consciences minoritaires rendra plus complexe les tests usuels de sincérité et dès lors le praticabilité des solutions imaginées par la jurisprudence, tandis que la sécularisation progressive des consciences majoritaires*

⁴⁸ JEAN-BAPTISTE, Walter, *La reconnaissance du droit à l'objection de conscience par la Cour européenne des droits de l'homme*, revue XXX, p. 677.

⁴⁹ JEAN-BAPTISTE, Walter, *op. cit.*, p. 680.

risquera de faire apparaître comme peu tolérables toutes convictions « rigoristes », en particulier face à la montée en puissance d'un paradigme de flexibilité sociale »⁵⁰.

CONCLUSION

Par la mise en évidence des difficultés potentiellement irrésolubles que poseront, à l'avenir, de plus en plus les questions liées au for intérieur inhérente à la liberté de conviction et de religion, on se rend compte **qu'on risque vite de se retrouver démunis face à une question dont la complexité intrinsèque ne fera sans doute que s'amplifier**. C'est heureux, il y a une impossibilité matérielle de sonder le for interne ; **mais cette impossibilité force à des acrobaties de plus en plus périlleuses dès qu'on entend toutefois tirer des droits au départ d'une conviction**. En outre, même en postulant qu'il existe un for interne accessible et donc mesurable, on ne fait encore sans doute qu'effleurer la complexité du problème. Car on postule par-là que les idées seraient elles-mêmes simples et transparentes comme la clarté du cristal, telles des monades qu'on décide ou non d'adopter... alors que l'esprit humain est mouvant et perclus de doutes qui le font évaluer avec son environnement en permanence. Le cerveau est un outil d'adaptation de l'être humain à son environnement. Or, il est bien possible que la modernité, la multiplication des interactions, des rencontres, des médias des événements et de leur perception n'arrange rien à l'affaire. **Le marché des idées est libre, les radicalisations font suite à des ouvertures et vice-versa. Sans doute la complexité des convictions ne fait-elle en réalité qu'augmenter. Chez la majeure partie des individus vivant dans un environnement moderne, les convictions sont plurielles, composées de croyances « à la carte », alors que chez plusieurs minorités au contraire le caractère homogène des croyances devient la norme, comme en réaction. C'est l'une des explications du décrochage entre laïcité et liberté de religion et de conviction – et comme les droits de l'homme ont plus de facilité à protéger les convictions claires, homogènes, historiquement reliées à une consistance, plutôt que les démarches axées sur le doute, on se rend bien compte qu'il est délicat d'avancer sur cette question sur le plan philosophique sans se demander réellement comment la pensée se forme.**

4. LA BURQA FRANÇAISE ET LES LIMITES DU VIVRE ENSEMBLE – DIA 16

UNE TENSION LATENTE, EXPLOSANT AVEC LE VOILE INTÉGRAL

Depuis Samuel Huntington et son fameux *Clash des civilisations*, on a coutume d'opposer, probablement trop rapidement, Orient et Occident à chaque conflit mettant en exergue l'émergence progressive de comportements et d'objets propres à la culture islamique dans les pays occidentaux ayant accueilli, par la voie de la migration de travail propre aux années 80, une importante communauté d'origine maghrébine. La situation est cependant plus complexe et qu'une simple opposition manichéenne entre traditions exotiques et modernité autochtone. En réalité, le dossier du voile intégral est le dernier en date d'une tension grandissante entre valeurs intrinsèques à l'Occident lui-même, et plus précisément entre laïcité et droits de l'homme. On ne peut que

⁵⁰ RIGAUX Marie-Françoise et CHRISTIANS Louis-Léon, La Liberté de culte, p. 887 (réf livre ?)

constater la brèche et les conflits en train d'émerger entre laïcité et liberté de religion et de conviction, telle que garantie notamment par les droits de l'homme. Cette controverse, qui comme l'explique entre autres l'écrivain Jean-Paul Marthoz⁵¹ était latente depuis longtemps, s'est cristallisée autour de débats sur la place de l'islam et des signes religieux dans l'espace public, et ce sur deux dossiers en particulier : le dossier déjà éculé du port du foulard islamique dans les écoles et celui, plus spectaculaire, du foulard intégral dans l'espace public. Ces deux dossiers qui ont creusé l'écart entre défenseurs des droits humains et promoteurs de la laïcité, le premier de manière latente et progressive, parce que le dossier est complexe, met en évidence une quantité d'aspects mêlant liberté d'enseignement, organisation de l'enseignement, et qu'il s'est installé par étapes dans le débat politique et social ; le second de manière plus brutale, plus nette et avec bien moins de nuances, puisqu'il met aux prises un objet radical – le voile islamique intégral – et une mesure elle aussi radicale – l'interdiction généralisée sur la voie publique. C'est l'interdiction du voile intégral par voie légale qui a, en Belgique et en France, qui a formalisé la brèche en aiguissant les réactions des défenseurs des droits de l'homme.

DIA 17

Il ne s'agit pas d'une simple querelle de mots ou d'appréciations subjectives. La brèche entre laïcité et droits de l'homme a aussi été verbalisée, formalisée par les jugements, avis, rapports émis par une série d'instances internationales protectrices des droits de l'homme qui tendent à stigmatiser les politiques mises en place, en Belgique et en France principalement, visant à restreindre le port de signes religieux ou conditionnels dans l'espace public. *Amnesty International*, dans son rapport 2011, avait ainsi épinglé la Belgique et la France pour les restrictions aux libertés fondamentales que constituent les lois ou dispositions réglementaires visant à interdire le port du foulard à l'école ou à proscrire le voile intégral dans l'espace public. Ce rapport a créé un certain émoi dans les milieux laïques de ces deux pays, plutôt habitués à cheminer avec *Amnesty* dans ses combats politiques contre les prisonniers d'opinion à l'autre bout du monde. A cette admonestation de l'ONG se sont jointes d'autres voix, telles que celle du Conseil de l'Europe par le biais de son commissaire des droits de l'homme, qui a formulé les mêmes reproches⁵², en les liant à d'autres mesures comme le vote sur les minarets en Suisse, et reliant l'ensemble à un climat général d'hostilité aux musulmans. En juillet 2012, Hillary Clinton, alors secrétaire d'Etat américaine, a enfoncé le clou en relevant que la diversité

⁵¹ MARTHOZ, Jean-Paul, *La laïcité, sinon rien ?* in *Le Soir*, 19 mai 2012.

⁵² **Les musulmans sont visés par des lois et des politiques restrictives**

De grands partis ont exploité la défiance à l'égard des musulmans en soutenant des mesures législatives restrictives dirigées contre cette population. En Belgique et en France, des lois prévoient depuis 2011 une amende ou un « stage de citoyenneté » pour les femmes portant un voile intégral dans l'espace public. En Italie, des collectivités locales ont invoqué une vieille loi antiterroriste qui interdit, pour des raisons de sécurité, de se couvrir entièrement le visage pour punir des femmes qui portaient le voile intégral. Il a été question d'initiatives similaires en Autriche, en Bosnie-Herzégovine, au Danemark, aux Pays-Bas, en Espagne et en Suisse. Après une campagne marquée par des propos antimusulmans, une majorité des électeurs suisses se sont prononcés, fin 2009, en faveur de l'interdiction de la construction de nouveaux minarets. Ce vote a incité la Commission européenne contre le racisme et l'intolérance (ECRI) à publier une déclaration (procédure qu'elle utilise rarement) pour condamner la discrimination à l'encontre des musulmans et l'atteinte portée à leur liberté de religion en Suisse. Dans de nombreuses villes européennes, les autorités se montrent bien plus réticentes à délivrer des permis de construire dans le cas de mosquées que pour d'autres lieux de culte. » (Conseil de l'Europe, Commissaire aux droits de l'homme, *Les préjugés antimusulmans engravent l'intégration*, 24 juillet 2012, <http://fr.humanrightscomment.org/2012/07/24/les-prejuges-antimusulmans-entravent-lintegration>).

démographique des pays européens en termes ethniques, raciaux et religieux s'accompagne « *d'une augmentation de la xénophobie, de l'antisémitisme et de sentiments antimusulmans* »⁵³.

Isolément, ces réprimandes pourraient être négligées par l'establishment des nations européennes. Mais leur addition pose question. Objectivement, cela commence à faire beaucoup ; lorsque des acteurs aussi diversifiés que des politiques, des ONG ou des représentations institutionnelles internationales se rejoignent sur une critique semblable relative au respect de droits humains, il devient difficile de balayer celles-ci d'un revers de la main et d'invoquer en défense le contexte historique et social particulier de nos pays, d'autant que ce sont là de tels arguments relativistes ne sont pas admis par les démocraties européennes n'admettent pas lorsqu'ils sont utilisés par d'autres pays qui, au Sud, enfreignent des droits de l'homme dont le respect nous semble davantage évident et facile.

La critique de ces différents acteurs se concentre en réalité sur un seul point : la liberté de religion, protégée par la Constitution et une flopée de normes internationales, notamment l'article 9 de la Convention des droits de l'homme⁵⁴, implique le droit de porter de manifester ses convictions par la tenue vestimentaire de son choix compte tenu de ses convictions intimes. Cet article est limpide : si ingérence il y a, elle doit répondre à un certain nombre d'exigences, au rang desquelles on compte un objectif devant être légitime, un caractère légal et des moyens proportionnels à l'objectif établi⁵⁵. L'ensemble des admonestations faites à la Belgique et à la France concernent le caractère liberticide des lois ou réglementations visées et postulent que le but des restrictions en France et en Belgique ne paraît pas légitime, ou pas proportionnel, et ces mesures générales sont donc discriminatoires, elles le sont d'autant plus qu'il est indéniable, lorsque ces dispositions sont préparées par des travaux de commission (Stasi en France) ou des travaux parlementaires démontrent à suffisance

⁵³ Liberté religieuse : Washington épingle la France et l'Europe, in Le Figaro, 31 juillet 2012, <http://www.lefigaro.fr/international/2012/07/31/01003-20120731ARTFIG00290-liberte-religieuse-washington-epingle-la-france-et-l-europe.php>

⁵⁴ « Convention européenne des droits de l'homme, Article 9 – Liberté de pensée, de conscience et de religion

Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites.

La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet d'autres restrictions que celles qui, prévues par la loi, constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité publique, à la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publiques, ou à la protection des droits et libertés d'autrui. »

⁵⁵ **Tenues vestimentaires particulières** : Le droit de porter, ou non, des signes et des vêtements faisant office de symboles religieux et culturels fait partie de la liberté d'expression et de la liberté de religion ou de conviction. Le droit à la liberté de religion comporte deux dimensions : l'une est positive – une personne a par exemple le droit d'afficher sa religion ou ses convictions en portant des signes ou tenues spécifiques – et l'autre est négative – toute personne a le droit de ne pas être forcée à porter lesdits signes ou tenues. Chaque individu doit être libre de décider s'il souhaite ou non porter des signes ou des vêtements particuliers du fait de ses convictions religieuses, de ses coutumes culturelles ou pour tout autre motif. Les interdictions de porter certaines tenues ou certains signes religieux ou culturels en public comportent le risque de violer le droit à la liberté d'expression et le droit de manifester sa religion ou ses convictions — si les restrictions mises en place ne reposent pas sur un objectif légitime et si elles ne sont pas nécessaires et proportionnées à la réalisation dudit objectif. La légitimité de toute restriction de ce type, tout comme toute autre restriction du droit à la liberté d'expression ou du droit de manifester sa religion ou ses convictions, doit faire l'objet d'un examen au cas par cas. <http://www.amnesty.org/fr/library/asset/EUR01/002/2012/fr/f9b98cc6-d4e4-4eb4-80f7-7fece1175985/eur010022012fr.html>

qu'on vise une religion en particulier. Par exemple, s'agissant du port du foulard à l'école, Amnesty International considère clairement que ces objectifs légitimes – comme la sécurité, l'ordre, la santé ou la moralité publics – ne sont pas prouvés et rappelle en outre que la Convention de l'ONU sur les droits de l'enfant impose que de telles restrictions soient déterminées au cas par cas et dans un dialogue avec les parents⁵⁶. En France depuis 2004 une loi interdit le port de signes religieux distinctifs dans les écoles, il existe en Flandre un décret qui dispose la même chose⁵⁷ et nous avons en Belgique francophone une prohibition quasi généralisée de fait par le biais juridiquement fort douteux, il est vrai, des règlements d'ordre intérieurs des écoles. Si en Belgique les motivations ne font pas appel clairement à la laïcité, c'est pourtant le cas en France. Dans tous les cas, « Amnesty International maintient que la laïcité n'est pas, selon le droit relatif aux droits humains, un motif légitime de restreindre la liberté d'expression et la liberté de religion ou de conviction ».

D'après les détracteurs de ces mesures prises dans l'intérêt de la laïcité, non seulement l'objectif affiché par ces mesures considérées comme liberticides n'est pas légitime, mais de plus elles s'inscriraient dans un climat hostile aux musulmans et se retrouvent clouées sur le même pilori que

⁵⁶

<http://www.amnesty.org/fr/library/asset/EUR01/002/2012/fr/f9b98cc6-d4e4-4eb4-80f7-7fece1175985/eur010022012fr.html>

⁵⁷ **Les interdictions totales et leurs justifications :** « En Flandre (Belgique), tous les signes religieux, politiques et philosophiques sont interdits dans les écoles publiques depuis septembre 2009. Certains élèves concernés par cette interdiction ont introduit un recours auprès du Conseil d'État, qui n'avait pas encore rendu de décision en février 2012. En France, une interdiction totale des signes religieux ostentatoires est en vigueur dans les écoles publiques depuis 2004. Ces interdictions constituent des discriminations à l'égard des élèves musulmans, qui ne peuvent exercer leurs droits à la liberté d'expression et à la liberté de religion ou de conviction. Les interdictions totales adoptées dans ces deux pays ont été votées à la suite de polémiques autour de jeunes musulmanes portant le voile. En France, selon un rapport de 2005 sur la mise en œuvre de l'interdiction, celle-ci touchait de façon disproportionnée les élèves musulmans, bien qu'elle concernât également les élèves sikhs portant le turban. En Flandre, il n'existe pas de chiffres ou de statistiques permettant d'analyser l'impact potentiel d'une telle interdiction sur les enfants appartenant à des minorités religieuses. Selon leurs partisans, ces interdictions sont fondées sur la nécessité de contrecarrer la pression exercée par les parents ou les actes d'intimidation sexistes subis par les filles qui ne portent pas le voile. Il arrive que des parents forcent leurs filles à porter le voile, mais une interdiction, à elle seule, ne permet pas de résoudre le problème si d'autres dispositions ne sont pas prises pour mettre fin à la pression et à la coercition exercées sur les enfants en dehors de l'école. Et en tout état de cause, une interdiction totale porte également atteinte aux droits des élèves qui, sans y être forcées, souhaitent porter ce vêtement. La restriction concernant le port de tenues et de signes religieux et culturels dans certaines écoles peut s'avérer légitime si elle permet de lutter contre les actes d'intimidation sexistes à l'égard des filles qui ne portent pas le voile, là où le phénomène est observé. Toutefois, il est peu probable qu'une interdiction totale soit une mesure proportionnée, surtout si elle conduit des filles à abandonner toute scolarisation. Les autorités françaises mentionnent également la nécessité de faire respecter le principe de laïcité dans les écoles. Amnesty International maintient que la laïcité n'est pas, selon le droit relatif aux droits humains, un motif légitime de restreindre la liberté d'expression et la liberté de religion ou de conviction. Certaines écoles espagnoles et néerlandaises ont restreint le port de signes et vêtements religieux et culturels. La nécessité et la proportionnalité de ces restrictions, ainsi que le respect de l'intérêt supérieur de l'enfant, ont parfois été mis en doute. En Espagne, par exemple, une adolescente musulmane de 16 ans a été renvoyée du lycée public de Pozuelo de Alarcón (dans la région de Madrid) parce qu'elle portait le voile. Aux Pays-Bas, une école catholique de la ville de Volendam a interdit le port du voile, mesure qui a entraîné l'exclusion d'une élève musulmane. Selon l'école, cette restriction avait pour objectif de préserver la culture catholique. Amnesty International craint que cette interdiction ne soit ni nécessaire ni proportionnée à cet objectif. Dans les deux cas, les élèves exclues ont été contraintes de se réinscrire ailleurs, dans des établissements qui autorisaient le port du voile. Il est parfois possible de justifier certaines restrictions en fonction de l'âge et de la maturité des enfants concernés, du contexte social et scolaire, de la nécessité de protéger les enfants contre les pressions et les actes de coercition dans le cadre de l'école et en dehors, et en fonction des solutions alternatives leur permettant de rester scolarisés ; il est en revanche plus difficile de justifier ces mêmes restrictions dans le cas d'étudiants adultes. »

la votation sur l'interdiction des minarets en Suisse, les abus dans les contrôles d'identité, les discriminations à l'embauche et la reprise populiste et électoraliste de ces sujets aboutissant à des succès électoraux de partis dits populistes ou extrémistes. Il est exact, comme le relève *Amnesty*, que ce genre de législation est souvent prise suite à des polémiques mettant aux prises des musulmans avec des pouvoirs publics. Le décrochage apparent entre laïcité et droits de l'homme recèle ainsi des enjeux politiques : de la même manière que la liberté religieuse peut s'avérer être l'aiguillon de visions fondamentalistes de la société portée par des extrémistes religieux, de même la laïcité se retrouve invoquée contre l'islam par des milieux d'extrême droite – on pense à Marine Le Pen, qui a repris ce thème avec un certain talent, comme le détaille Jean Baubérot, dans son ouvrage « La laïcité falsifiée ». Il n'est guère possible de le nier : l'atmosphère idéologique ambiante est celle d'un « grand bazar » intellectuel dans lequel, comme l'indique Jean-Paul Marthoz, les imposteurs prolifèrent⁵⁸.

Le débat sur le voile intégral, et l'opposition anglo-saxonne et des organismes internationaux aux mesures d'interdiction, mettent en exergue autre chose : un hiatus sérieux, au sein même de l'Occident, sur la conception de la liberté de conviction. Il y a là, à bien y regarder, une opposition entre deux cultures des droits de l'homme et de la laïcité : un volet anglo-saxon et internationaliste, qui essentialise les droits au point de considérer que le droit de conviction et de culte est en danger dès qu'on le limite, et qui ressent sincèrement l'interdiction du voile intégral comme une ingérence disproportionnée ; et une tradition européenne continentale, qui a tendance à considérer que des impératifs laïcs et de vivre ensemble justifient une telle interdiction. Sans trop s'avancer, on est en droit de se demander si la différence ne réside pas, entre autres, dans la tradition historique des courants ; en Europe, on est davantage marqué par l'histoire, et on a la connaissance intuitive mais profondément enfouie que l'absolutisation, l'essentialisation des libertés ne protège pas à terme des excès que les hommes peuvent infliger à d'autres hommes. Il y a un rapport au temps qui est différent. On considère, dans cette tradition européenne, qu'interdire le voile intégral n'est pas une question liée à aujourd'hui et au respect des droits, mais à demain et à la société dans laquelle on souhaite vivre, et à ses chances, à cette société, de continuer à promouvoir des droits. La question du voile intégral met donc face à face le droit présent face aux conditions des droits à venir. C'est pour cela, comme nous le verrons, que les législateurs européens n'invoqueront pas simplement des arguments de droit pour étayer leur interdiction : ils mettront aussi en avant ce que l'on nomme le vivre ensemble, se forçant ainsi à la définir, et obligeant les juridictions à en apprécier la définition.

OBJET RADICAL CONTRE INTERDICTION RADICALE – DIA 19

La question du voile intégral, on l'a dit, a fait l'objet de peu de tergiversations. En France comme en Belgique⁵⁹, une loi d'interdiction de tout vêtement cachant l'entièreté du visage a été votée et

⁵⁸ « C'est en se réclamant de la liberté religieuse que des tenants d'une conception réactionnaire et autoritaire de la foi contestent des avancées et des droits qui n'auraient pas été possibles sans la laïcité. C'est en proclamant leur défense de la laïcité que des groupes identitaires d'extrême droite et certains dirigeants populistes combattent sans nuance l'islam, détournant l'idée républicaine de liberté, d'égalité et de fraternité à laquelle la laïcité est historiquement liée » (MARTHOZ, Jean-Paul, La laïcité, sinon rien ? in *Le Soir*, 19 mai 2012).

⁵⁹ Loi visant à interdire le port de tout vêtement cachant totalement ou de manière principale le visage, *Moniteur Belge* 1^{er} juin 2011. Documents : Proposition de loi, 53-219, n° 1. - Addendum, 53-219, n° 2. - Amendement, 53-219, n° 3. - Rapport fait au nom de la commission, 53-219, n° 4. - Texte adopté en séance plénière et transmis au Sénat, 53-219, n° 5. Compte rendu intégral. - 28 avril 2011.

appliquée, avec une vitesse qui a, parfois, déconcerté un certain nombre d'acteurs politiques et associatifs, relevant une apparente démesure entre le faible nombre de cas réels et la radicalité de l'arme utilisée – la loi – et la précipitation d'un débat qui, qu'on le veuille ou non, aboutit à une restriction des libertés fondamentales. En face, les promoteurs de ces lois opposèrent à ces arguments la radicalité de l'objet devant être combattu – la burqa et le niqab -, le fait que la loi constituait un outil nécessaire pour rendre net et indiscutable la sécurité juridique de l'interdiction, et que le recours à la loi procède également d'une portée symbolique prescriptive, qui ne saurait être battue en brèche par le faible nombre actuels de dossiers de terrain.

En vérité, et au-delà de ces arguments, les promoteurs de ces lois ont généralement éprouvé de vraies difficultés à traduire en arguments rationnels et juridiques le frisson et d'angoisse qui les prenait à la vue d'un voile intégral. Deux arguments considérés comme majeurs et irréfutables étaient avancés : la sécurité et l'égalité entre hommes et femmes. Car qu'on le veuille ou non, le fait de se vêtir complètement et de cacher son visage relève bel et bien de la liberté de disposer de son corps et de manifester ses convictions ; la question qui se pose est de savoir si, au sens des limitations nécessaires en démocratie telles que prescrites dans la convention européenne des droits de l'homme, cette liberté peut être bridée voire empêchée pour des motifs considérés comme supérieurs ; de ce point de vue, le recours à la sécurité et à l'égalité entre hommes et femmes visait à avancer l'idée, pour les législateurs, qu'il existe des valeurs supérieures au respect de la liberté d'expression et de conviction en toutes circonstances, penser gagner la partie grâce à un simple rapport de proportionnalité opposant d'une part un droit individuel et d'autre part des valeurs collectives évidentes et catégorisées juridiquement : tant la sécurité que l'égalité sont des valeurs fortes pour les démocraties européennes, qui sont au cœur du contrat social sur lequel repose la plupart de nos réglementations. En surplus à ces arguments « évidents », les législateurs belge et français ont avancé la référence au vivre-ensemble et à l'interaction nécessaire dans une société démocratique, faisant donc intervenir la valeur du visage. Cette notion-là est beaucoup plus subjective, plus vague, plus contingente, plus incertaine que les autres. Contrairement à l'égalité ou la sécurité, il est ardu de définir le vivre-ensemble, qui fait rapidement appel à des notions de comportement, d'éthique voire d'une certaine moralité. C'est cela qui est intéressant : dans l'esprit des autorités, les moyens faisant intervenir la sécurité et l'égalité auraient dû être les plus solides et les plus incontestables – l'argument du « vivre ensemble » est intuitivement perçu comme moins fiable car sujet à de multiples et contradictoires interprétations. Or, et cela est éclairant pour notre propos, les juridictions appelées à se pencher vont focaliser leur attention sur ce dernier point du vivre ensemble, plutôt que sur les deux autres valeurs considérées comme sûres et indiscutables. En effet, les lois d'interdiction du voile intégral ont en effet été attaquées devant les tribunaux constitutionnels et européens. La Cour constitutionnelle belge a validé la loi par son arrêt 145/2012 du 6 décembre 2012. Et, plus important encore, la Cour européenne des droits de l'homme, très récemment (1^{er} juillet 2014) a validé la loi d'interdiction française. Nous allons voir que, dans les deux cas, c'est le visage comme objet philosophique et juridique qui a forgé les décisions.

COUR CONSTITUTIONNELLE BELGE – DIA 20

La Cour institutionnelle belge a identifié les trois arguments de la loi d'interdiction que sont la sécurité publique, l'égalité entre hommes et femmes et les nécessités inhérentes au « vivre ensemble ». Elle estime recevables les arguments concernant la sécurité publique⁶⁰. Mais le développement le plus intéressant réside dans ses arguments liés au « vivre ensemble ». En devant répondre à la question de

⁶⁰ Cour constitutionnelle, Arrêt n° 145/2012 du 6 décembre 2012, B. 20. 40.

savoir si la limitation de la liberté que constitue l'interdiction du voile intégral est nécessaire dans une société démocratique, la Cour pose la question de l'interaction entre sujets de droits : « L'individualité de tout sujet de droit d'une société démocratique ne peut se concevoir sans que l'on puisse percevoir son visage, qui en constitue un élément fondamental. Compte tenu des valeurs essentielles qu'il entend défendre, le législateur a pu considérer que la circulation dans la sphère publique, qui concerne par essence la collectivité, de personnes dont cet élément fondamental de l'individualité n'apparaît pas, rend impossible l'établissement de rapports humains indispensables à la vie en société. Si le pluralisme et la démocratie impliquent la liberté de manifester ses convictions notamment par le port de signes religieux, l'Etat doit veiller aux conditions dans lesquelles ces signes sont portés et aux conséquences que le port de ces signes peut avoir. Dès lors que la dissimulation du visage a pour conséquence de priver le sujet de droit, membre de la société, de toute possibilité d'individualisation par le visage alors que cette individualisation constitue une condition fondamentale liée à son essence même, l'interdiction de porter dans les lieux accessibles au public un tel vêtement, fût-il l'expression d'une conviction religieuse, répond à un besoin social impérieux dans une société démocratique »⁶¹. En d'autres termes, il ne suffit pas d'invoquer le pluralisme pour s'en revendiquer ; il faut aussi que les conditions de possibilité de ce pluralisme existent. Et si ces conditions sont considérées comme nécessaires à l'expression de différentes visions du vivre ensemble, alors l'équilibre nécessaire dans une société démocratique demande que le cadre puisse aller à l'encontre de droits spécifiques. C'est un point capital car d'une part l'analyse est effectuée ici sur le plan de l'interaction ; en d'autres termes mes droits ne me concernent pas moi, tout seul, contre le monde entier ou contre l'Etat. Ils servent aussi dans mes interactions avec les autres – ce que le vocable « droits de l'homme » centré sur le seul individu peut avoir tendance à faire oublier. Ensuite, c'est un point de vue qui prend en compte le facteur des conditions d'une liberté et de son exercice dans le temps. Enfin, il rappelle que le fait d'être un individu passe par l'individuation, c'est-à-dire de la reconnaissance de ce qui me rend spécifique et de la possibilité de faire interagir cette spécificité – c'est parce que cette possibilité est empêchée par le voile intégral que ce dernier est un objet pouvant être considéré comme contraire au vivre ensemble.

On notera que la Cour considère pour cette même raison que les principes de l'égalité entre hommes et femmes et la dignité de la femme constituent des raisons légitimes d'interdiction de la dissimulation du visage : « Même lorsque le port du voile intégral est autorisé dans des lieux publics, à la manifestation d'une conviction religieuse par un comportement non conciliable avec le principe d'égalité entre hommes et femmes, le port d'un voile intégral dissimulant le visage prive, en effet, la femme, seule destinataire de ce port, d'un droit fondamental, à savoir le droit de participer à l'établissement de liens sociaux. »⁶²

COUR EUROPÉENNE DES DROITS DE L'HOMME – DIA 21

Au vu des tensions manifestes entre une laïcité continentale (France et Belgique) considérant que l'interdiction du voile intégral est légitime, et une position anglo-saxonne et internationaliste considérant que les droits sont absolus, on pouvait être curieux de voir l'attitude qu'allait prendre la

⁶¹ Cour constitutionnelle, op. cit., B. 21.

⁶² Cour constitutionnelle, op. Cit., B. 23.

Cour européenne des droits de l'homme. En tant que juridiction internationale, la Cour doit régulièrement peser les poids d'une étrange balance entre respect des droits et intérêts nationaux, et tous ses arrêts évaluant les limites de la liberté de religion et de conviction sont ciselés avec une minutie manifeste. Or, la CEDH a rendu très récemment (1^{er} juillet 2014) un arrêt S.A.S. c. France statuant sur un recours contre la loi française proscrivant le foulard intégral. Si la Cour a validé l'interdiction, il est surtout intéressant d'observer les motifs pour lesquels elle l'a fait. En marge des habituels arguments de sécurité et d'égalité entre hommes et femmes, la France avait en effet fait valoir devant la Cour que la loi était motivée par une vision du vivre ensemble (« Selon le Gouvernement, le visage joue un rôle important dans l'interaction entre les êtres humains : c'est par lui plus que par toute autre partie du corps que s'exprime l'existence de l'individu en tant que personne unique, et que se reconnaît son humanité partagée avec son interlocuteur en même temps que son altérité. La dissimulation du visage dans l'espace public aurait ainsi pour effet de rompre le lien social et de manifester un refus du « vivre ensemble » »)⁶³. La Cour examine ces arguments au regard de ses impératifs habituels en matière de limitation des libertés publiques : la limitation est-elle légitime et proportionnée ? Premièrement, la Cour balaie l'argument de l'égalité entre hommes et femmes, qui est pourtant le premier brandi en l'espèce. En effet, estime-t-elle, « un Etat partie ne saurait invoquer l'égalité des sexes pour interdire une pratique que des femmes – telle la requérante – revendiquent dans le cadre de l'exercice des droits que consacrent ces dispositifs, sauf à admettre que l'on puisse à ce titre prétendre protéger des individus contre l'exercice de leurs propres droits et libertés fondamentaux »⁶⁴. De même, elle refuse de prendre en compte l'argument de la dignité humaine – selon lequel, même volontairement, on ne peut porter atteinte à sa propre dignité. L'argument avait en effet été soulevé en analogie avec l'affaire du lancer de nains (...). Mais la Cour considère qu'il ne s'applique pas en l'espèce, en observant « la variabilité des conceptions de la vertu et de la décence appliquées au dévoilement des corps » et ne voyant pas d'élément autorisant à considérer que « les femmes qui portent le voile intégral entendent exprimer une forme de mépris à l'égard de ceux qu'elles croisent ou porter autrement atteinte à la dignité d'autrui »⁶⁵. Ma dignité m'appartient, en quelque sorte, et ma conception de l'égalité entre hommes et femmes aussi. Deuxièmement, la Cour balaie l'argument de la sécurité, car selon elle – et selon, il est vrai, une jurisprudence nationale et internationale constante -, une interdiction totale en matière de liberté ne peut apparaître légitime et proportionnée que dans des circonstances exceptionnelles de menace générale contre la sécurité publique, ce que le législateur français n'a pas démontré⁶⁶.

DIA 22

En revanche, la Cour accueille avec beaucoup de sérieux l'argument « vivre ensemble » et va considérer que c'est le seul argument qui paraît susceptible de justifier une interdiction: « La Cour estime que l'interdiction litigieuse peut être considérée comme justifiée dans son principe dans la seule

⁶³ CEDH, S.A.S. C. France, 1er juillet 2014, § 82.

⁶⁴ CEDH, S.A.S. C. France, 1er juillet 2014, § 119.

⁶⁵ CEDH, S.A.S. C. France, 1er juillet 2014, § 120.

⁶⁶ « Vu son impact sur les droits des femmes qui souhaitent porter le voile intégral pour des raisons religieuses, une interdiction absolue de porter dans l'espace public une tenue destinée à dissimuler son visage ne peut passer pour proportionnée qu'en présence d'un contexte révélant une menace générale contre la sécurité publique. Or le Gouvernement ne démontre pas que l'interdiction que pose la loi du 11 octobre 2010 s'inscrit dans un tel contexte. (...) Ainsi, on ne saurait retenir que l'interdiction générale que pose la loi du 11 octobre 2010 est nécessaire, dans une société démocratique, au sens des articles 8 et 9 de la Convention ». (CEDH, S.A.S. c. France, § 139).

mesure où elle vise à garantir les conditions du « vivre ensemble »⁶⁷. Au vu de la flexibilité de cette notion, elle va l'examiner avec attention afin de pouvoir déterminer si elle constitue un objectif légitime de limitation de liberté. La Cour reconnaît qu'il appartient aux Etats « de garantir les conditions permettant aux individus de vivre ensemble dans leur diversité » (§ 141). Elle constate que le principe de proportionnalité pourrait paraître peu justifié eût égard au faible nombre de femmes portant le voile intégral en France (1900 femme en 2009 d'après le « rapport sur la pratique du voile intégral sur le territoire national »). Néanmoins, la Cour considère que le port du voile intégral constitue un sujet de société sur lequel un Etat dispose d'une large marge d'action. Et elle se confronte directement à la question du pluralisme, qui est au cœur de l'affaire puisque invoquée de part et d'autre. Lisons en intégralité ce paragraphe par lequel la Cour forge sa décision : « En outre, certes, comme le souligne la requérante, en interdisant à chacun de revêtir dans l'espace public une tenue destinée à dissimuler son visage, l'Etat défendeur restreint d'une certaine façon le champ du pluralisme, dans la mesure où l'interdiction fait obstacle à ce que certaines femmes expriment leur personnalité et leurs convictions en portant le voile intégral en public. Il indique cependant de son côté qu'il s'agit pour lui de répondre à une pratique qu'il juge incompatible, dans la société française, avec les modalités de la communication sociale et, plus largement, du « vivre ensemble ». Dans cette perspective, l'Etat défendeur entend protéger une modalité d'interaction entre les individus, essentielle à ses yeux pour l'expression non seulement du pluralisme, mais aussi de la tolérance et de l'esprit d'ouverture, sans lesquels il n'y a pas de société démocratique. Il apparaît donc ainsi que la question de l'acceptation ou non du port du voile intégral dans l'espace public constitue un choix de société »⁶⁸. La Cour européenne renvoie, pour se justifier, à sa propre jurisprudence considérant que le pluralisme propre à une société démocratique se mesure par un équilibre constant mettant en avant « le dialogue et un esprit de compromis », et qui admet que « la nécessité de protéger (les droits et libertés d'autrui) puisse conduire les Etats à restreindre d'autres droits ou libertés également consacrés par la Convention »⁶⁹. Et la Cour de considérer que la France, en la matière, disposait d'un large pouvoir d'appréciation pour décider ce qui constitue les modalités du vivre ensemble, en ce compris les limitations aux libertés que ces modalités expriment.

Les dispositifs belge et français d'interdiction du voile intégral se sont donc trouvés validés. Mais on retiendra que le seul argument ayant permis cette validation au plan international n'est ni la sécurité ni l'égalité entre homme et femme ou encore la dignité de l'être humain, mais bien la marge de manœuvre qu'a tout Etat pour organiser les conditions du pluralisme et de la rencontre entre individus comme prémices nécessaires du vivre ensemble. Le mot « visage » a été explicitement employé dans ce cadre par la Cour constitutionnelle et la Cour européenne. Une telle invocation des « conditions de possibilité » fait penser à la définition usuelle de la laïcité : la laïcité, dans son sens de la loi française de 1905 par exemple, se définit également comme un cadre permettant la libre expression et pratique de tous les cultes. L'enjeu inhérent au voile intégral réside donc bien, apparemment, dans une opposition entre modèles de société : celui qui considère que le pluralisme doit permettre l'expression de toutes les manifestations, même celles qui entendent exprimer une fermeture vis-à-vis du monde, et celui qui considère qu'il faut au minimum imposer la possibilité d'interaction comme condition du vivre ensemble.

⁶⁷ CEDH, S.A.S. C. France, 1er juillet 2014, § 142.

⁶⁸ CEDH, S.A.S. C. France, 1er juillet 2014, § 153.

⁶⁹ CEDH, S.A.S. C. France, 1er juillet 2014, § 128.

5. ACCEPTER LE PROSÉLYTISME REVIENT À ACCEPTER LA BATAILLE DES IDÉES –DIA 23

On le perçoit : il y a aussi une différence de conception philosophique profonde concernant le temps qui passe, l'homogénéité, la pureté. Même si l'affaire paraît juridiquement entendue, on ne peut donc s'arrêter à ce constat si on veut saisir les raisons de cet affrontement, inhérentes au voile intégral lui-même. La question de la pureté, c'est-à-dire celle d'un temps bloqué, sans évolution. C'est cela que prônent les visions radicales du monde : un temps figé. Un temps anti-héraclitien où il serait réellement possible de se baigner deux fois dans le même fleuve.

Les lois antiracistes et l'interdiction du voile intégral, en dépit des apparences, répondent au même impératif : protéger la possibilité de débat et de mélange.

L'époque actuelle teste les limites du cadre et expose donc la nécessité de différencier entre le cadre et les contenus. L'important est de garantir la circulation des idées, leur combat légitime – et donc d'armer des individus à se doter de valeurs qui leur permettent de faire eux-mêmes le tri, et d'accepter les conséquences de leurs prises de position. Réside là bien évidemment un pari : que par nature, l'invitation au décentrement produira des êtres nuancés.

Changer de perspective : accepter que la liberté d'expression est la condition de la liberté de conviction et non l'inverse. Le prosélytisme fait pleinement partie du droit de religion et de conviction ; oui, on a le droit de tenter de convaincre les uns et les autres que sa vision du monde est la meilleure et d'y rallier d'autres individus. L'époque est conflictuelle parce qu'elle met aux prises un principe de liberté général et des « niches » de convictions, plus ou moins protégées du marché, qui rassemblent non seulement des positionnements métaphysiques, mais aussi des refuges identitaires ou de besoin d'adhésion au groupe – voire de fierté à retrouver ou de frustration à compenser.

Quid si le prosélytisme finit par amener des visions radicales du monde à prendre le pouvoir ? En principe c'est impossible car la dynamique des idées et des principes de délibération empêche tout corpus fermé de s'imposer ; la contre-offensive est systématiquement là. C'est un pari, parce que la pensée reste fluctuante (« on ne se baigne jamais... ») et donc le balancier repart ; la distinction entre le cadre (sacralisé) et les contenus (désacralisés) est difficile parce que le cadre se retrouve en concurrence avec les contenus (cf Charlie Hebdo ; ce sont des sacrés qui s'entrechoquent).

Une pensée politique est-elle capable de se stabiliser ? C'est la grande question. Faut-il une identification entre les valeurs du cadre et celles du contenu ?

Nous devons donc pouvoir nous ramener à une certaine contingence et à une certaine humilité. Nos cerveaux sont des éponges, des sas qui sont des créations de l'évolution pour permettre la survie de l'espèce. La prise de décision rapide est une composante de cette survie. Lier émotion et prise de décision a du sens, comme le montre le cas de Phineas Gage et ceux des patients « split-brain ». Ce que les avancées des neurosciences apportent, c'est de quoi alimenter un certain relativisme et une profonde modestie dans ce que nous pouvons connaître : si les neurosciences peuvent certes démontrer le type de cause qui poussent l'homme à agir dans telle ou telle direction, l'omniscience du démon de Laplace ne paraît pas être à portée de main : « peu importe que l'agent soit la source ultime de ses actes : il semble bien, au vu des découvertes scientifiques, que l'agent soit déterminé par un grand nombre de causes, dont certaines échappent à sa conscience. Ce qui importe toutefois est la connaissance qu'il a des causes qui le déterminent. Mais ce type de connaissance n'est en réalité, et il s'agit d'un point essentiel, jamais exhaustif. Il est alors important de garder à l'esprit cette non-

exhaustivité afin de ne pas adopter l'attitude qui consiste à rejeter notre responsabilité sur les diverses causes qui nous influencent »⁷⁰

Le « champ de bataille » que se révèle être notre cerveau ne permet pas les théorisations monistes ; le libre arbitre, dans son sens le plus optimiste, ne semble pouvoir être atteint que par une « unification du vouloir » constituant en la pratique de faire siens les désirs, notamment inconscients, qui président à nos actions. « Par conséquent, propose Krystèle Appourchaux, le libre arbitre résiderait dans cette capacité de prendre en compte ce qui est d'ordinaire inaccessible à la conscience du sujet, et il consisterait ainsi en une « extension » du soi. En effet ; si nous acceptons que les processus inconscients qui nous déterminent existent et font partie intégrante de notre « soi étendu », il semble nécessaire, pour exercer un libre arbitre qui coïncide avec une capacité à nous déterminer en fonction de raisons que nous faisons nôtres, de réaliser une unification du vouloir grâce à la mise au jour de ces processus inconscients »⁷¹. De quoi inviter à repenser le hiatus entre passion et raison, conscient et inconscient, et de quoi suggérer d'unifier le vouloir par un concept d'attention.

De fait, prendre conscience de la contingence qui est celle de nos pensées et de la fragilité de nos mémoires serait déjà un résultat, qui a d'ailleurs déjà été intuitionné. Ainsi, sur le plan éthique, il est intéressant de noter que, dans les débats qui ont suivi la guerre sur le mal, sur le conformisme, sur la capacité de l'homme à exécuter les pires ordres, la notion de pensée comme dialogue qu'on entretient avec soi-même a émergé dans le champ philosophique. Hannah Arendt, qui avait proposé le concept de « banalité du mal » pour expliquer le comportement d'Eichmann – et qui a eu de gros problèmes pour cela – explique dans un ouvrage, *La Vie de l'Esprit*, que la pensée doit être définie comme un dialogue à l'intérieur de soi, comme une manière de porter de manière interne une délibération. Pour prendre une décision éthique, il faut, sans doute, utiliser ses marqueurs somatiques, ce qui implique de pouvoir se représenter soi, avec son corps et ses émotions, assumant une décision ; et il faut qu'on se sente en accord avec ce que sa propre histoire dit de soi. Ceux qui refusent ce dialogue s'exposent au pire, à l'absorption par la masse, par le chaos, tel Eichmann qui n'entrevoit la machine nazie que comme plan de carrière. Pour que le cerveau soit interprète, il faut encore lui donner la parole.

Un relativisme joyeux pourrait donc être professé. Pour reprendre la sphère de Pascal, « En réalité, ce n'est pas tant l'ignorance qui croît symétriquement à la connaissance, que la conscience de ce qui est inconnu, c'est-à-dire la conscience du manque d'informations qui caractérise notre appréhension de certains sujets. Cette conscience peut parfaitement être mise au service de la crédulité »⁷². Nous rendre à la fois plus modestes et humbles sur ce qu'est notre véritable liberté, mais nous faire davantage réaliser la chance qui est la nôtre d'exister au milieu de cette redoutable contingence : voilà les conclusions, toutes temporaires, que je vous invite à tirer de ce modeste voyage.

⁷⁰ APPOURCHAUX, Krystèle, op. cit., p. 77.

⁷¹ APPOURCHAUX, Krystèle, op. cit., p. 188.

⁷² BRONNER, Gérald, *La démocratie des crédules*, PUF, 2013, Paris, p. 287.