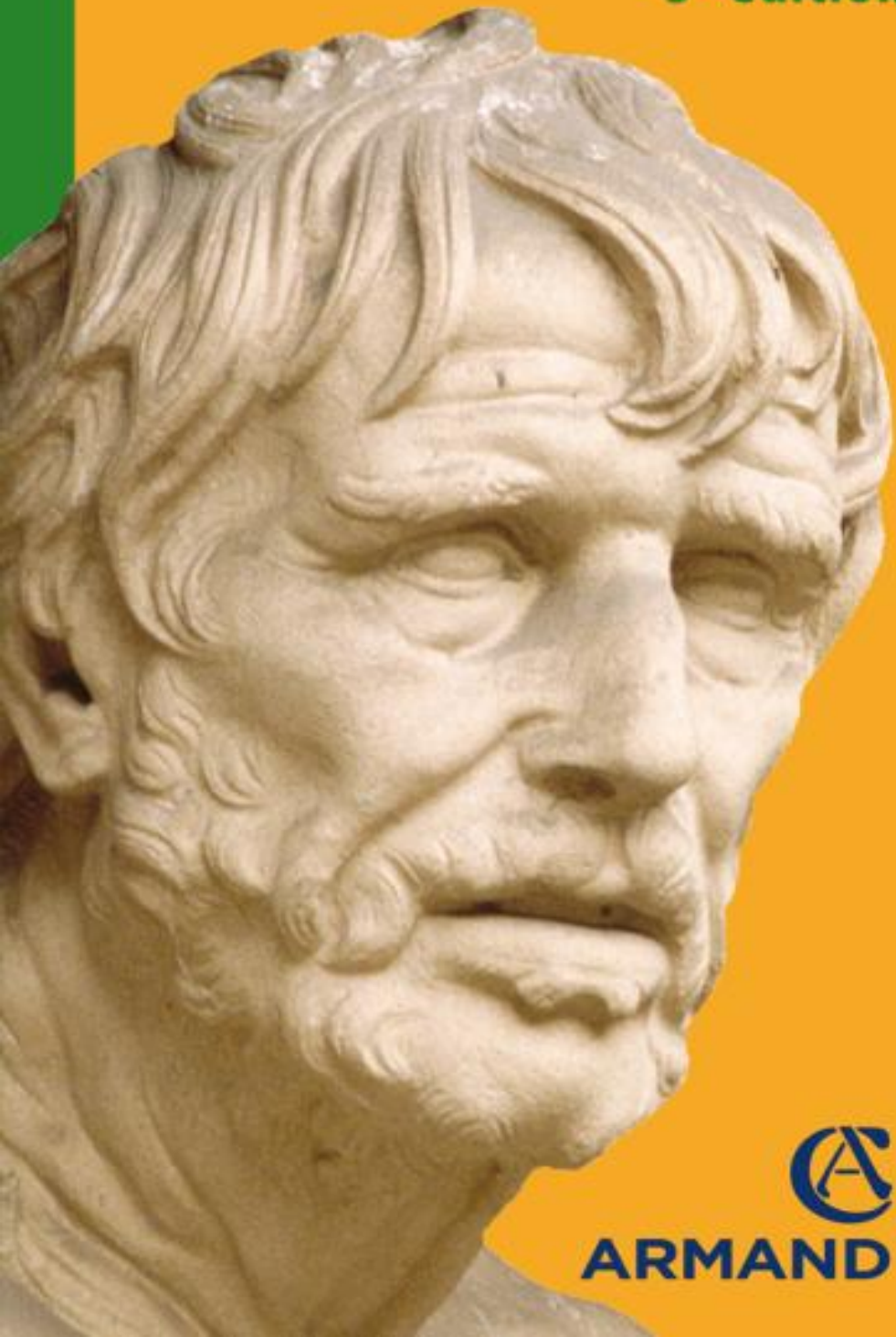
# Nouvel abrégé de philosophie

**Nouveaux programmes • séries ES et S**
**5e édition revue et enrichie**



Le compagnon indispensable pour réussir sa philo !

**Jacqueline RUSS**
**France FARAGO**

ARMAND COLIN

# Table des Matières

*Page de Titre*

*Table des Matières*

*Page de Copyright*

*Également chez Armand Colin :*

*Avant-propos*

## *I. Le sujet*

*1 Le sujet*

*2 La conscience*

*3 L'inconscient*

*4 Autrui*

*5 Le désir*

*6 L'existence et le temps*

*A. L'existence*

*B. Le temps*

## *II. La culture*

*7 La culture*

*8 Le langage*

*9 L'art*

*10 Le travail et la technique*

*A. Le travail*

*B. La technique*

*11 La religion*

*12 L’histoire*

*III. La raison et le réel*

*13 La raison*

*14 La démonstration*

*15 L’interprétation*

*16 La matière et l’esprit*

*17 La vérité*

*IV. La politique*

*18 La politique*

*19 La société*

*20 Les échanges*

*21 La justice et le droit*

*A. La justice*

*B. Le droit*

*22 L’État*

*V. **La morale***

*23 La morale*

*24 La liberté*

*25 Le devoir*

*26 Le bonheur*

***Utilitaires***

©Armand Colin, Paris, 2010 pour la présente édition.
978-2-200-27039-1

# Également chez Armand Colin :

## *Des classiques de l'apprentissage de la philosophie* :

J.-M. Morfaux *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*
J. Russ *La dissertation et le commentaire de texte philosophique*
J. Russ *Les méthodes en philosophie*
J. Russ *Panorama des idées philosophiques*

## *Et parmi nos parutions récentes en philosophie :*

### *Dans la collection « Lire et comprendre »*

*Déjà parus :*
D. Collin *Comprendre Marx*
D. Collin *Comprendre Machiavel*
J. Lefranc *Comprendre Nietzsche*
G. Guillebault *Comprendre Dolto*
H. Rizk *Comprendre Spinoza*
J. Sédat *Comprendre Freud*
*À venir*
O. Dekens *Comprendre Kant*
H. Rizk *Comprendre Sartre*
C. Rogue *Comprendre Platon*

### *Dans la collection « L'inspiration philosophique »*

N. Grangé *De la guerre civile*

## *Dans la collection « Cursus »*

F. Doss *L'histoire*

S. Simha *Comprendre Hume*

5e édition

Illustration de couverture : Buste de Sénèque sur la façade de l’ancienne demeure de Peter Paul Rubens à Anvers. Ph © Diego Lezama Orezzoli/Corbis/T.

Maquette de couverture : Dominique Chapon.

Internet : http://www.armand-colin.com

Tous droits de traduction, d’adaptation et de reproduction par tous procédés, réservés pour tous pays. Toute reproduction ou représentation intégrale ou partielle, par quelque procédé que ce soit, des pages publiées dans le présent ouvrage, faite sans l’autorisation de l’éditeur, est illicite et constitue une contrefaçon. Seules sont autorisées, d’une part, les reproductions strictement réservées à l’usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective et, d’autre part, les courtes citations justifiées par le caractère scientifique ou d’information de l’œuvre dans laquelle elles sont incorporées (art. L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2 du Code de la propriété intellectuelle).

Armand Colin Éditeur • 21, rue du Montparnasse • 75006 Paris

# Avant-propos

## Un instrument de travail et de réflexion

La nouvelle édition du *Nouvel Abrégé de philosophie* actualise un texte qui veut répondre pleinement à la demande des élèves et aux exigences des professeurs.

Dans la mesure où philosopher est un exercice **difficile** et rigoureux, obéissant à des règles précises, cet ouvrage tente de faire comprendre les corrélations et correspondances existant entre les différentes notions. Des **notions** aux **textes** et réciproquement : cet itinéraire va guider avec rigueur les élèves des classes de terminale.

Il faut lire, par conséquent, le *Nouvel Abrégé de philosophie* dans cette perspective : il est destiné à apporter des clarifications de **concepts** et de **thèmes**, clarifications permettant de mieux comprendre les grands textes de philosophie expliqués durant l'année, mais aussi de mieux **bâtir les dissertations**. Pour réaliser une stratégie de dissertation, il est nécessaire d'élucider le sens des notions. Ce livre apportera donc un instrument de travail indispensable : dans un langage accessible et clair, le *Nouvel Abrégé de philosophie* s'efforce d'expliciter les problèmes qui se posent au cours de la recherche philosophique.

## Comment utiliser cet ouvrage ?

Ce livre présente les notions du programme distribuées selon les cinq champs de problématisation proposés par le programme. Chaque champ débute par une introduction qui fait apparaître les problématiques reliant les notions de ce champ entre elles. Il en est de même pour les paires de notions.

Chaque notion est ensuite traitée selon le même schéma :

Le « **chapeau** » proposé au début de l'analyse de chaque thème doit être lu soigneusement. Dans ce « chapeau », on trouvera la structure de base de la fiche, une *présentation concise de la notion envisagée*, donnant, *en quelques lignes*, des repères précis pour s'orienter à travers les différentes problématiques développées dans les pages suivantes. De plus, la connaissance des « chapeaux » apporte une sorte d'acquis minimum pour esquisser les dissertations et, en particulier, le plan de ces dernières.

Vient ensuite le développement de la notion, présentée en paragraphes courts, ramassés autour d'une idée essentielle, paragraphes fréquemment illustrés d'une citation d'un grand auteur. Ainsi l'élève dispose-t-il d'un moyen efficace de compréhension et d'outils facilitant la rédaction d'une dissertation.

Chaque notion est complétée par des sujets de baccalauréat. Pour étoffer l'apport de cet Abrégé, il est conseillé de se reporter au *Manuel de philosophie* L-ES-S de chez Bréal, dirigée par France Farago qui problématise chaque notion.

# I. Le sujet

Qui suis-je ? L'idéal grec du « Connais-toi toi-même » est-il possible ? Le sujet, celui qui connaît, n'est-il pas logiquement inconnaissable ?

De fait, la conscience, présence au monde suscitée par la perception, chemine dans le temps de l'existence vers un accroissement de la présence à soi-même, malgré une opacité résiduelle irréductible à cette parfaite transparence par laquelle Descartes définissait le *cogito*, perception claire du *moi* pensant et conscient de penser. La modernité pense plutôt le sujet comme genèse, processus d'appropriation laborieuse de soi dans le rapport à autrui, le désir, le langage, la temporalité et ses nécessaires patiences. Cette progression vers un « soi-même », conçu comme une structure ouverte, permet de comprendre que l'on préfère aujourd'hui penser l'homme comme existence, ouverture dynamique à l'altérité, que comme essence statique privilégiant l'identité, concept dont on abuse dangereusement aujourd'hui, car il suggère que l'homme n'aurait qu'à se recevoir d'une tradition, d'une structure sociale auxquelles il n'aurait qu'à s'assujettir passivement, le dispensant du travail à faire pour naître à soi-même en vérité, dans l'appropriation active et la reformulation vivante de cette tradition qui l'a porté. L'intelligence d'une tradition ouvre son passé fondateur à un avenir créateur, capable de renouvellement. Toute fidélité à soi-même est créatrice, très loin des ressassements sclérosants. C'est ce que voulait dire Ricœur lorsqu'il parlait d'un « soi-même comme un autre ». Kierkegaard disait, lui, que le rapport à soi interdit de figer le soi – ce qui est proprement mourir –, mais le contraint à la réflexivité, signe de sa vitalité.

# 1 Le sujet

**En résumé**

- Si le terme de sujet a de nombreux sens (§ 1), traditionnellement, on entend par « sujet » l'être autonome et conscient, souverain dans la mesure où il se pense libre et capable de répondre de ses actes, indépendamment des conditions naturelles, psychologiques, sociohistoriques, politiques, qui constituent sa situation singulière.
- Le sujet désigne donc l'individu singulier et unique capable de dire « je », de s'éprouver maître de ses pensées, de répondre de ses actes, ce qui suppose la conscience et la liberté (§ 2 et 3).
- Le « Je pense, je suis » cartésien inaugure le sujet moderne, conscient de soi, transparent à lui-même, puisqu'il est pensée (§ 2). Il est d'emblée polarisé avec l'objet de la connaissance qu'il rend possible (§ 7).
- Toutefois le caractère substantiel de ce sujet est mis en doute par l'empirisme (Locke, Hume) puis par Schopenhauer, Nietzsche, Freud et toute la pensée du xxe siècle (§ 5 et 6).
- Si donc le sujet n'est pas substance, il est genèse : il se constitue dans le langage, dans le récit de son histoire (§ 6).

## 1. Le sujet : un terme polysémique

Voici un terme polysémique, qui désigne au moins quatre réalités différentes : le sujet grammatical, le sujet politique, le sujet métaphysique et le sujet individu.

Le sujet grammatical est le terme auquel est attribué un prédicat, un attribut, dans une proposition. Le sujet politique, qu'il faut bien distinguer du citoyen, est la personne soumise à une autorité souveraine :

> « Nous appelons citoyens les hommes considérés comme jouissant de tous les avantages que procure la Cité en vertu du droit civil. Nous les appelons sujets, en tant qu'ils sont tenus d'obéir aux règles instituées par la Cité, c'est-à-dire à ses lois. »
>
> *Spinoza, Traité politique, Garnier-Flammarion*

La notion de sujet politique, reliée en pratique au pouvoir royal, a acquis une connotation négative qui rend son emploi très rare de nos jours.

Le sujet métaphysique peut être considéré comme le synonyme de substance. Ainsi, pour Aristote, le sujet est le substrat stable qui persiste sous les différents accidents ou attributs :

> « Le sujet, c'est ce dont tout le reste s'affirme, et qui n'est plus lui-même affirmé d'une autre chose. »
>
> *Aristote, La Métaphysique, livre Z.*

## 2. Le sujet comme substance pensante chez Descartes

C'est Descartes au XVIIe siècle, avec son célèbre argument *cogito ergo sum*, qui a inauguré les philosophies du sujet, voyant dans l'expérience que l'on peut faire de soi comme sujet pensant le modèle même de l'évidence. Cette évidence est si grande qu'il fait du moi conscient, c'est-à-dire pensant, vécu dans la clarté de cette intime certitude une *substance pensante*. Cette vérité lui semble « si ferme et si assurée » qu'il décide de « la recevoir […] pour le premier principe de la philosophie » (*Principes de la philosophie* I, 51). La pensée s'entend chez lui en un sens très large incluant : douter, affirmer, nier, aimer, haïr, vouloir, imaginer, sentir, etc. Si Descartes ne dit pas que la pensée est la conscience, il affirme que je ne peux pas penser sans savoir que je pense.

C'est cette transparence que rejette Schopenhauer :

« Ce qui connaît tout le reste, sans être soi-même connu, c'est le sujet. Le sujet est, par suite, le *substratum*[1] du monde, la condition invariable, toujours sous-entendue de tout phénomène, de tout objet ; car tout ce qui existe existe seulement pour le sujet. Ce sujet, chacun le trouve en soi, en tant du moins qu'il connaît, non en tant qu'objet de connaissance. »

*Schopenhauer, Le Monde comme volonté et comme représentation.*

Ainsi, le sujet, que nous sentons en nous-mêmes comme un être permanent, toujours identique à lui-même, bref ce que nous appelons fréquemment notre moi, ce sujet est totalement obscur, inconnaissable et inaccessible, car il ne peut se connaître lui-même.

## 3. La désubstantialisation du sujet par l'empirisme

Ce sont les empiristes postcartésiens comme Locke qui définiront la conscience comme « scène intérieure » dont le sujet est à la fois acteur et spectateur. Locke nomme « *consciousness* » l'impossibilité où se trouve la pensée de penser sans savoir qu'elle pense, ce qui fonde le principe de l'identité de l'esprit (*mind*) à lui-même, la capacité qu'il a de se saisir comme *soi* (*self*) à travers la saisie réflexive de toutes ses opérations, dans la continuité d'une temporalité intérieure dépourvue toutefois de tout caractère substantiel.

Hume ne voit en nous-mêmes qu'un défilé de perceptions qui se succèdent les unes aux autres. Il n'y a pas de « moi », et par conséquent, pas de sujet substantiel.

« Il y a des philosophes qui s'imaginent que nous avons à tout instant la conscience intime de ce que nous appelons notre MOI ; que nous sentons son existence et sa persévérance dans l'existence, et que nous sommes certains, par une évidence au-dessus de toute démonstration, à la fois de son identité et de sa simplicité. […] Pour moi, quand je pénètre au plus intime de ce que j'appelle moi-même, c'est toujours pour tomber sur une perception particulière […]. Je ne puis jamais arriver à me saisir moi-même sans une perception. »

*David Hume, Traité de la nature humaine.*

## 4. Le *Je* transcendantal de Kant

Kant, lui, a appelé « sujet transcendantal » le « *je pense* » qui est au fondement de toutes les représentations et « personnalité nouménale » cette sorte de commencement absolu que nous trouvons en nous et dont l'origine est inexplicable d'un point de vue purement physique. C'est cette personnalité libre qui fait que nous sommes responsables de nos actes. C'est elle qui fait de l'homme un être dont la destination spécifique est morale. Toutefois, la conscience que j'ai de moi-même est loin, chez Kant, d'être une connaissance de moi. Le sujet transcendantal n'est que la condition de possibilité de toute connaissance. Le *je* ne s'atteint donc pas lui-même. Il y a un clivage entre le *moi* que je saisis dans l'expérience – dans l'espace et dans le temps – et le *je* transcendantal qui ne s'y insère jamais. Il n'y a donc pas de relation immédiate et transparente à soi-même. Kant remarque d'ailleurs que le sentiment de soi requiert une genèse. Celle-ci passe par le langage. Se saisir comme un « Je », comme un sujet, transforme l'homme en une personne, le tirant radicalement hors du monde des choses.

> « L'enfant, déjà parvenu à une certaine facilité de langage, ne se met qu'à un moment assez tardif (au bout d'un an peut-être) à se servir du *Je*, alors qu'il a si longtemps parlé de lui-même à la troisième personne (Charles veut manger, marcher etc.) ; et une lumière semble en quelque sorte s'être faite en lui, lorsqu'il commence à se servir du *Je* ; à dater de ce jour, il ne revient plus à ce premier langage. Il n'avait auparavant que le sentiment de lui-même, il en a maintenant la pensée. »
>
> *Anthropologie du point de vue pragmatique, 1798, trad. Jalabert, Œuvres III, Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, p. 945 sq.*

## 5. Le sujet serait-il un fantôme ?

À l'articulation du XIXe et du XXe siècle, la psychanalyse a renforcé le doute sur la transparence du sujet à lui-même. Pour Lacan, le sujet serait la tache aveugle du moi. Or, pour Lacan, le moi est essentiellement

imaginaire. Il est constitué des images auxquelles le sujet s'identifie, dans lesquelles il semble se reconnaître, les autres faisant office de miroir. C'est dire la fragilité de la construction du psychisme humain. Nietzsche et, à sa suite, Heidegger ainsi qu'une certaine orientation des sciences humaines ont dénoncé l'illusion du sujet. Le *je* transcendantal ne serait qu'une fiction, dotée des attributs positifs prêtés au moi empirique, à la personne humaine. Ainsi, pour Nietzsche, notre moi quotidien nous fait plutôt faire l'expérience d'être un champ de tensions, de forces impersonnelles et anonymes, ce qui nous signale notre vulnérabilité, notre fragilité beaucoup plus que notre autonomie. (Cf. France Farago, *Nietzsche, vie et maladie*, éditeur Michel Houdiard, 2009.)

## 6. Le processus de subjectivation ou le sujet comme genèse

Mais, si le sujet n'est pas substantiel, d'où vient que j'ai le sentiment d'être moi sinon du fait que je viens peu à peu à moi-même dans un processus de genèse ? Comment se forme le sujet ? Si l'individu peut dire je, exercer sa volonté, se sentir libre, c'est qu'il est pris dans un processus de « subjectivation », au cœur même de l'expérience : le sujet se forme, construit sa liberté et son pouvoir d'affirmation de soi au sein de la tourmente des affects si bien décrite par Spinoza. Toute liberté est, dans ce sens, une libération d'une servitude plus profonde.

Les recherches sur l'inconscient sont à cet égard emblématiques de la pensée moderne : la méconnaissance de soi est constitutive du sujet qui ne se trouve lui-même, n'accède à la conscience de soi que dans son rapport à l'autre, au monde extérieur : l'altérité est au cœur du sujet qui n'accède à son identité qu'à travers elle. C'est pourquoi nous ne sommes sujets qu'en espérance, comme fruit d'une conquête, d'une construction car nous ne sommes pas donnés à nous-mêmes achevés : nous devons constituer au moins notre moi concret (empirique) dans les médiations laborieuses du langage, de l'éducation, du travail qui, toutes, sont travail sur soi-même.

« C'est dans et par le langage que l'homme se constitue comme sujet ; parce que le langage seul fonde en réalité, dans sa réalité qui est

celle de l’être, le concept d’“ego”.

La “subjectivité[2]” dont nous traitons ici est la capacité du locuteur à se poser comme “sujet”. Elle se définit, non par le sentiment que chacun éprouve d’être lui-même […], mais comme l’unité psychique qui transcende la totalité des expériences vécues qu’elle assemble, et qui assure la permanence de la conscience. Or nous tenons que cette “subjectivité” […] n’est que l’émergence dans l’être d’une propriété fondamentale du langage. Est “ego” qui dit “ego”. »

*Benveniste, Problèmes de linguistique générale, Gallimard.*

Loin d’être une réalité substantielle, le moi est genèse, engendrement perpétuel de soi dans le temps. C’est ainsi que chacun d’entre nous est son histoire. La psychanalyse a été conçue comme assistance à ceux qui éprouvent la difficulté de l’assumer : en l’amenant à la couler dans le langage, elle la restructure, faisant advenir le moi là où il n’y avait que le chaos impersonnel du *ça*. Reste qu’il y a tout de même quelque chose comme ce que Sartre appelait la « transcendance de l’*ego* » dans la présence à soi qu’expérimente l’homme. L’homme est rapport à soi, réflexivité, ce qui suppose un point de départ, un socle minimum auquel se référer pour amorcer un développement de soi, certes médiatisé par l’autre, les autres.

On trouve chez Kierkegaard (1813-1855) une philosophie de la genèse de soi, on pourrait dire aussi : de la jeunesse, du malheur et de la chance à la fois d’être inachevé, des tourments juvéniles qui détiennent le savoir inconscient de ce que c’est que d’être un homme, problème dont se détournent allégrement la plupart, fuyant dans le divertissement la tâche entrevue et le courage qu’elle réclame : plus que le courage d’être, celui de devenir.

Chacun a pour tâche sa personne concrète : donné à lui-même sous la forme de l’immédiateté, mis *au monde* sous la forme biologique du corps et de son retentissement psychique (l’âme), il doit advenir à l’esprit. Dans le *Concept d’angoisse*, Kierkegaard montre en effet que « l’homme est une synthèse d’âme et de corps. Mais cette synthèse est inimaginable si les deux éléments ne s’unissent dans un tiers. Le tiers est l’esprit ».

« L’homme est esprit. Mais qu’est-ce que l’esprit ? C’est le moi. Mais qu’est-ce que le moi ? Le moi est un rapport entre l’âme et le corps qui se rapporte à lui-même, ou cette propriété qu’a ce rapport de se rapporter à lui-même. »

*La Maladie à la mort, Bouquins, p. 1207.*

Il y a là quelque chose d’extrêmement moderne : une modélisation en boucle du moi humain.

Le moi n’est donc pas le rapport entre l’âme et le corps mais la réflexivité du rapport permettant d’opérer la synthèse entre l’infini et le fini, le temporel et l’éternel, la liberté et la nécessité qui constituent les pôles asymétriques de notre humanité. Si le rapport entre l’âme et le corps se rapporte réflexivement à lui-même, ce rapport est le moi. C’est la réflexivité qui constitue le moi, la singularité de chacun, l’arrachant à l’impersonnalité de l’espèce et au faux self que façonnent les conventions sociales.

Par ailleurs, Kierkegaard rappelle la dépendance ontologique qui caractérise le moi humain : nous ne nous sommes pas nous-mêmes posés dans l’être. C’est cette dépendance qui fait, dit-il, que

« le moi ne peut pas de lui-même parvenir à l’équilibre et au repos et y rester, mais il peut uniquement, en se rapportant à lui-même, se rapporter à ce qui a posé tout le rapport ».

*La Maladie à la mort, Bouquins, p. 1208.*

Kierkegaard parle souvent de « la force qui nous a posés dans l’être » pour désigner ce que la tradition appelle « Dieu ». La philosophie de Kierkegaard est une philosophie de la genèse de soi, c’est-à-dire une philosophie de la création, le contraire absolu du nihilisme.

## Conclusion : sujet et objet

Enfin, si le sujet est le seul à connaître, alors apparaît une division fondamentale du monde en sujet et objet, qui joue un rôle décisif en particulier dans le domaine scientifique. Alors que tout ce qui se rattache au sujet lui est propre, l’objet peut être partagé par tous : ainsi se crée la

division entre subjectivité, qui relève de l'appréciation privée et personnelle, et objectivité, caractère de ce qui existe indépendamment de la connaissance qu'en a le sujet.

Cette division, Merleau-Ponty la rejette en refusant de séparer le sujet du corps qui le porte (voir aussi § 9 et 10) :

> « Le rapport du sujet et de l'objet n'est plus ce *rapport connaissance* dont parlait l'idéalisme classique et dans lequel l'objet apparaît toujours comme construit par le sujet, mais un rapport d'être selon lequel paradoxalement le sujet est son corps, son monde et sa situation, et, en quelque sorte, s'échange. »
>
> *M. Merleau-Ponty, Sens et non-sens, Nagel.*

**Sujets de baccalauréat**

Qui parle quand je dis « je » ?

Le moi s'identifie-t-il à la conscience ?

Si la connaissance de soi est utopique, devons-nous pour autant y renoncer ?

Peut-on se connaître soi-même ?

Changer, est-ce devenir quelqu'un d'autre ?

1 *Substratum* : ce qui s'étend sous une autre réalité, sans laquelle celle-ci ne peut exister.

2 Subjectivité : ici la capacité de se poser comme sujet.

# 2 La conscience

**En résumé**

- Le thème principal de cette fiche est le suivant : la conscience, que nous définirons comme la **connaissance plus ou moins claire qu'un sujet possède de ses états, de ses pensées et de lui-même**, est, non seulement l'objet de la **réflexion** (Descartes, § 3), mais aussi le résultat de notre **pratique dans le monde** (Hegel, § 5).
- La conscience (**spontanée** ou **réfléchie**) distingue l'**homme** de l'**animal** (§ 1). Elle fait la grandeur de l'homme, malgré sa faiblesse (§ 2).
- Pour Descartes, la conscience de soi représente la terre natale de la vérité, le type même de certitude résistant au doute (§ 3).
- Qu'est-ce que la **conscience** ? C'est avant tout une **unité**, une **activité de synthèse** (§ 4).
- Quand l'homme se constitue pour soi par son activité dans le monde, on peut parler d'un **cogito pratique** (§ 5).
- Si Hegel a souligné le caractère pratique du cogito comme extériorisation dans le monde (§ 5), Husserl a montré, lui aussi, que la conscience n'a rien d'intérieur (§ 6). L'idée d'**intentionnalité** exprime, aux yeux de Husserl, cette dimension de la conscience qui ne peut exister que comme conscience tournée vers le monde (§ 7).
- Enfin, la conscience, dans la perspective moderne, ne saurait être dissociée de son substrat organique (§ 9). Le dualisme de Descartes, distinguant radicalement et substantiellement l'âme et le corps n'est plus possible (§ 8). Husserl et Merleau-Ponty développent une philosophie de la chair comme « corps

propre », vécu de l'intérieur, irréductible à toute objectivation (§ 10).

## 1. Seul l'homme est conscient de soi

Sous ses deux significations, comme conscience **spontanée** ou **irréfléchie** (quand la conscience ne se pose pas comme objet même de son investigation, lorsque nous voyons, sentons ou imaginons, et qu'une conscience seulement diffuse accompagne ces actes psychiques) et comme conscience **réfléchie** (celle qui correspond au dédoublement du sujet se saisissant lui-même en tant que conscience), la conscience est ce qui définit l'homme. Si l'animal en reste au simple sentiment de soi et à l'expérience spontanée où n'émerge pas le moi, l'homme se saisit au contraire comme moi. Il est conscient de soi.

> « L'homme est conscience de soi. Il est conscient de soi, conscient de sa réalité et de sa dignité humaines, et c'est en ceci qu'il diffère essentiellement de l'animal, qui ne dépasse pas le niveau du simple sentiment de soi. »
>
> *A. Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, Gallimard.*

## 2. La pensée fait la grandeur de l'homme

Pensée et conscience de soi ne font-elles pas la grandeur de l'homme ? Ainsi Pascal proclame-t-il la supériorité de l'homme sur tout ce qui l'écrase : notre dignité consiste en la pensée, en la saisie de nous-mêmes, en cette conscience qui fait notre puissance, mais qui est inséparable de la saisie de notre néant et de notre faiblesse :

> « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant […] Quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, puisqu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui ; l'univers n'en sait rien. Toute notre dignité consiste donc en la pensée. Travaillons donc à bien penser : voilà le principe de la morale. »

*Pascal, Pensées et opuscules, Hachette, Pensée 347.*

## 3. Le cogito

C’est Descartes qui a posé historiquement la conscience de soi comme cette certitude résistant au doute. L’homme a le sentiment vif interne de son existence. Le « **je suis, j’existe** » se présente comme une évidence au cœur de la réflexivité qui caractérise la conscience humaine. Même si un malin génie me trompe en toutes choses, cependant l’évidence du cogito s’avère inébranlable. Cette saisie (métaphysique) du cogito ne se confond pas avec une simple certitude (psychologique) : elle s’impose à l’intuition, sans aucune médiation.

> « Et remarquant que cette vérité : *Je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n’étaient pas capables de l’ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais. »
>
> *Descartes, Discours de la Méthode.*

## 4. Unité de la conscience

Qu’est essentiellement la conscience ? Le cogito est d’abord fondamentalement **unité** et effort de **synthèse**. Le courant psychique est mobile, changeant, mais la conscience demeure, en tant qu’unité. Nos états psychologiques, si multiples, si variés soient-ils, se fondent dans l’unité de la conscience. Ils sont miens. C’est la synthèse de la conscience qui établit un lien entre les différents éléments de la représentation. La conscience est un pouvoir unificateur, une liaison opérant la synthèse du divers, une activité de synthèse, un creuset où la multiplicité vient se fondre.

## 5. Le cogito pratique

Cette activité unificatrice qui définit la conscience, nous pouvons l'envisager sous deux angles : **théoriquement** et **pratiquement**. Sous l'angle théorique, la conscience de soi correspond à la saisie de l'esprit par lui-même. Quand l'homme se contemple et se dédouble, alors la prise de conscience apparaît comme l'acte réflexif par lequel le **sujet** s'appréhende. Cette introspection (*introspicere* : regarder à l'intérieur) met en évidence la distinction entre le **moi empirique** (celui dont j'observe les états de conscience) et ce que Kant appelle le **je transcendantal** (l'instance qui rend possible l'observation). Le langage rend bien compte de ce dédoublement : « *Je* **me** promène, *je* **me** regarde dans la glace, etc.

> « Les choses de la nature n'existent qu'*immédiatement* et d'*une seule façon*, tandis que l'homme, parce qu'il est esprit, a une double existence ; il existe, d'une part, au même titre que les choses de la nature, mais, d'autre part, il existe aussi pour soi, il se contemple, se représente à lui-même, se pense, et n'est esprit que par cette activité qui constitue un être pour soi. »
>
> *Hegel, Esthétique, PUF.*

À côté de cette conscience réflexive, il est une **conscience pratique**, naissant de l'activité, correspondant à l'action des hommes. C'est une notion extrêmement importante, que Hegel met bien en relief. En agissant, nous extériorisons notre moi et marquons le monde de la forme du sujet[1]. La conscience, ce « pour-soi » communique sa structure aux objets qui perdent ainsi leur caractère farouchement étranger et prennent l'aspect de l'esprit. Celui-ci s'objective dans ses réalisations, prenant de plus en plus conscience de soi comme liberté, pouvoir d'agir sur le monde. Ce cogito pratique possède une importance tout aussi grande que le cogito théorique. Le sujet est capable de répondre des actes qu'il pose.

> « Deuxièmement, l'homme se constitue pour soi par son activité pratique, parce qu'il est poussé à se trouver lui-même, à se reconnaître lui-même dans ce qui lui est donné immédiatement, dans ce qui s'offre à lui extérieurement. Il y parvient en changeant les choses extérieures, qu'il marque du sceau de son intériorité et dans lesquelles il ne retrouve que ses propres déterminations. L'homme agit ainsi, de par sa liberté de

sujet, pour ôter au monde extérieur son caractère farouchement étranger. »

*Hegel, op. cit.*

« La conscience **théorique** considère ce qui est et le laisse tel qu'il est. La conscience **pratique** est, au contraire, la conscience active qui […] engendre d'elle-même des déterminations et des objets. »

*Hegel, Propédeutique philosophique, Minuit.*

## 6. L'intentionnalité

La philosophie moderne, avec Husserl, approfondit, elle aussi, l'aspect **actif** de la conscience. Tel est le sens de la fameuse formule de Husserl : toute conscience est conscience **de** quelque chose. Nous parlerons de l'**intentionnalité** de la conscience. Cette intentionnalité désigne la nécessité où la conscience se trouve d'exister comme conscience d'autre chose que soi. Toute conscience vise un objet. Elle est un acte, une projection dans le monde, un « éclatement » en quelque sorte. Les « existentialistes[2] » ont parlé d'un être-dans-le-monde et l'on peut dire que cet être-dans-le-monde caractérise fort bien l'être même de la conscience : elle est tout entière dépassement vers l'objet et transcendance. Sartre, commentant cette idée d'intentionnalité, décrit clairement ce mouvement de transcendance de la conscience.

« Le mot *intentionnalité* ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience *de* quelque chose. »

*Husserl, Méditations cartésiennes, Vrin.*

« La conscience et le monde sont donnés d'un même coup : extérieur par essence à la conscience, le monde est, par essence, relatif à elle. C'est que Husserl voit dans la conscience un fait irréductible qu'aucune image physique ne peut rendre. Sauf, peut-être, l'image rapide et obscure de l'éclatement. Connaître, c'est "s'éclater vers", s'arracher à la moite intimité gastrique pour filer là-bas, par-delà soi, vers ce qui n'est pas soi. »

*Sartre, « Une idée fondamentale de Husserl : l'intentionnalité », in Situations I, Gallimard.*

## 7. La conscience, travail moral de formation de soi

La conscience n'est donc pas intériorité pure et simple. Si elle se définit par son intentionnalité et n'est rien d'autre qu'une visée transcendante, alors l'intérieur n'est précisément que l'extérieur. L'intériorité n'est rien sans l'extériorité. Ainsi toute la philosophie moderne nous invite à voir dans la conscience un effort pratique et, par conséquent, un travail **moral** de **formation de soi** à travers les choses.

> « Ce n'est pas dans je ne sais quelle retraite que nous nous découvrirons : c'est sur la route, dans la ville, au milieu de la foule, chose parmi les choses, homme parmi les hommes. »
>
> *Sartre, op. cit.*

## 8. La conscience morale

Pour Kant, être homme, c'est transcender la nature par l'impulsion suprasensible de l'exigence morale qui s'impose à nous comme Loi. C'est mettre en œuvre cette instance transcendantale qu'est la conscience jugeante qui a une connaissance *a priori* du bien et du mal.

> « La conscience tout de même n'est pas chose qui puisse être acquise et il n'est pas de devoir qui ordonne de l'acquérir ; mais comme être moral tout homme possède originairement une telle conscience en lui. Être obligé d'avoir une conscience signifierait avoir le devoir de reconnaître des devoirs. En effet la conscience est la raison pratique représentant à l'homme son devoir pour l'acquitter ou le condamner en chacun des cas où s'applique la loi. La conscience ne se rapporte donc pas à un objet, mais pleinement au sujet (affectant par son acte le sentiment moral) ainsi c'est un fait inéluctable. Ce n'est ni une obligation, ni un devoir. Quand l'on dit donc : cet homme n'a pas de conscience, on veut dire qu'il ne se soucie pas de ce que lui dit sa conscience. Et en effet s'il n'avait pour de bon aucune conscience il ne pourrait s'attribuer aucune action conforme au devoir, ni s'en reprocher

une comme contraire au devoir et par conséquent aussi il ne pourrait concevoir le devoir d'avoir une conscience. […] Une conscience qui se trompe est un non-sens. […] L'inconscience <*Gewissenlosigkeit*> n'est pas manque de conscience, mais un penchant à ne point se soucier du jugement de la conscience. […] Le devoir consiste en ceci uniquement : cultiver sa conscience, aiguiser l'attention donnée à la voix du juge intérieur et mettre en œuvre tous les moyens (ce qui par conséquent n'est qu'un devoir indirect) pour l'écouter. »

*« De la conscience », in Doctrine de la vertu, p. 72-73, Vrin, 1968.*

## 9. La conscience et le corps : la position cartésienne

Un problème fondamental reste à aborder, celui du rapport de la conscience au corps. En fait, il renvoie à celui des relations entre l'esprit et le corps, car toute une tradition philosophique identifie la conscience et l'esprit. Une des solutions les plus célèbres nous a été apportée par Descartes : la conscience et le corps, tout en étant **distincts** (ce sont deux substances radicalement différentes) sont cependant **en union étroite**. La conscience n'est pas seulement logée dans le corps comme un pilote en un navire : elle compose un seul tout avec lui. Il y a à la fois **distinction réelle** de l'âme et du corps et **union** des deux composants. Le sentiment de la douleur, tout comme la faim et la soif, m'enseignent perpétuellement cette unité indissoluble.

« La nature m'enseigne… par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. »

*Descartes, Méditations métaphysiques.*

## 10. La conscience est l'une des fonctions du corps vivant

La pensée contemporaine va encore beaucoup plus loin dans l'affirmation de l'unité. Si elle continue à les distinguer analytiquement,

elle ne sépare même plus la conscience et le corps. Le corps n'est pas un objet parmi les autres. Il n'est pas une substance différente de la conscience, l'autre de cette conscience : il est sa condition de possibilité, son substrat. Ici encore l'intérieur et l'extérieur se rejoignent et coïncident. Ce n'est pas un hasard si le christianisme a posé la résurrection de la chair comme victoire sur toute aliénation : si nous voulons sauver la conscience et l'esprit, c'est le corps qu'il faut aussi sauver.

> « Le fait de l'incarnation manifeste l'alliance intime du corps à la pensée. Mon corps n'est plus l'*autre* de l'esprit, mais bien intimement le *même*, le dénominateur commun de tout ce qui, à un titre quelconque, intervient dans mon domaine vital. »
>
> *G. Gusdorf, Traité de métaphysique, A. Colin.*

## 11. La chair comme corps sentant et senti (Husserl et Merleau-Ponty)

Après Husserl, Merleau-Ponty saisit la genèse du sens à partir de la présence du corps à lui-même, à autrui et au monde. Le corps vécu, intérieur, senti, est ce qui relie le moi au monde. Le corps-sujet, la chair, éprouve sa propre présence, la pure épreuve de soi-même déborde sur le monde. Merleau-Ponty parle de la « chair du monde » comme corrélat de ma propre chair. L'être humain est avant tout chair, et non pas seulement corps. La chair vient dire que le corps est à la fois chose et conscience. Tout visible est doublé d'invisible comme nous le montre l'expérience du « sentant-senti ». En touchant notre main touchant n'importe quel objet extérieur, notre corps accomplit « une sorte de réflexion ». En lui, par lui, il n'y a pas seulement rapport à sens unique de celui qui sent à ce qu'il sent : le rapport se renverse, la main touchée devient touchante. Le corps est « chose sentante », « sujet-objet ». En rappelant que tout visible est doublé d'invisibilité, Merleau-Ponty réhabilite le sensible, l'incarnation accomplie ne dissociant jamais la conscience et le corps psychiquement, spirituellement investi, seul capable de vraiment ressentir ce qu'il appelle « la chair du monde ».

## Conclusion : la conscience est une tâche

Ainsi l'existence doit cheminer vers cette intégration toujours plus accrue, cette synthèse toujours plus vivante de la partie visible de notre être – ce qu'on appelle couramment le corps avec le risque d'objectivation que comporte une telle dénomination – avec son versant invisible : la conscience ou l'esprit. Celle-ci n'apparaît dès lors pas comme une donnée, mais bien plutôt comme une harmonisation croissante de soi, comme une tâche.

> « D'une manière générale, la conscience, j'entends la conscience de soi, est l'élément décisif quand il s'agit du moi. Plus il y a de conscience, plus aussi le moi est développé, plus il y a de conscience, plus aussi il y a de volonté, plus il y a de volonté, plus aussi il y a de moi. Un homme sans volonté n'est pas un moi. »
>
> *Kierkegaard, Post-scriptum aux Miettes philosophiques, Tel Gallimard, p. 84.*

Moins un homme a conscience de son moi, plus aussi il ressent sa nature comme instinct, moins il se sent libre, plus il se disculpe. C'est pourquoi le désespoir latent reste en lui inconscient. Il peut passer toute sa vie sans même savoir qu'il est désespéré, faute d'avoir pris conscience d'être un moi à élaborer contre les forces du « destin », de ce qu'il prend comme tel.

## Sujets de baccalauréat

Pourquoi refuse-t-on la conscience à l'animal ?

Est-ce que l'attention est la caractéristique essentielle de la conscience ?

Peut-on ne pas savoir ce que l'on fait ?

Si la connaissance de soi est utopique, devons-nous pour autant y renoncer ?

Comment sait-on que quelqu'un est conscient de ce qu'il fait ?

Le progrès de la science fait-il celui de la conscience ?

La conscience de soi est-elle une connaissance ?

Peut-on échapper aux exigences de la conscience ?

La conscience est-elle ce qui me rend libre ?

Suffit-il d’être conscient de ses actes pour être responsable ?

Sommes-nous conscients ou avons-nous à être conscients ?

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

1 Cf. la fiche sur « Le travail » p. 90.

2 Cf. la fiche sur « L’existence » p. 47.

# 3 L’inconscient

**En résumé**

- Si Descartes identifie conscience et psychisme, le penseur allemand Leibniz aborde vraiment le problème de l’inconscient sur le plan philosophique. Nietzsche, pour sa part, refuse de surestimer le conscient (§ 1).
- Freud divise le psychisme en psychisme conscient et inconscient, et définit l’**inconscient** à partir du **refoulement** (§ 2). Il montre la pleine légitimité de cette notion (§ 3).
- Actes manqués (§ 4) et rêves (§ 5) constituent les voies fondamentales d’accès à l’inconscient.
- Le freudisme représente un **acquis irréversible** sur le plan de la connaissance.

  Néanmoins, les penseurs Alain et Sartre, désireux de préserver la liberté du sujet dans la sphère de la **morale**, ont critiqué ce terme d’inconscient.
- Selon Alain (§ 7), il n’y a de morale possible que par référence au *Je* **responsable** et **conscient**.
- Également soucieux de préserver la liberté et la morale, Sartre, dans *L’Être et le Néant*, soumet le freudisme à un faisceau de critiques (§ 8) :

  a) la conscience **connaît** ce qu’elle refoule ;

  b) Freud a **brisé** le psychisme humain ;

  c) la psychanalyse représente le triomphe du point de vue d’**autrui** ;

  d) seule existe la **mauvaise foi : l’inconscient n’existe pas**.
- Ne peut-on, toutefois, avec Paul Ricœur, voir dans la psychanalyse une guérison de l’esprit et un accouchement de la liberté (§ 8) ?

  Soulignons, en conclusion, que, malgré les critiques qu’elle subit de nos jours, la psychanalyse demeure comme **conquête du sens**.

## 1. La découverte philosophique de l’inconscient

Descartes, **identifiant conscience et psychisme**, pose, d’un côté, la pensée qui se pense, le cogito, entièrement transparent à lui-même et à son essence et, d’un autre côté, les mécanismes corporels[1]. Ce dualisme cartésien ne fait aucune place à l’inconscient.

Le philosophe allemand Leibniz (1646-1716) aborde, lui, vraiment le problème de l’inconscient. Ce continent si mal connu, Leibniz le visite avec des pressentiments de génie, en particulier lorsqu’il développe sa théorie des **petites perceptions** inconscientes.

Quand je me promène au bord de la mer, ma perception consciente du mugissement des vagues n’est-elle pas le fruit de bien autre chose ? En vérité, mille petites perceptions que je ne saisis pas clairement concourent à la perception de l’ensemble. La conscience claire et transparente à elle-même n’est pas le tout du psychisme : elle n’est qu’un **degré** et un **passage**, une éclosion et un moment.

Nietzsche, pour sa part, voit dans la conscience un organe secondaire et même inutile :

> « La vie entière pourrait passer sans se regarder dans ce miroir de la conscience. »
>
> *Nietzsche, Le Gai Savoir, Idées-Gallimard.*

> « Tout le “conscient” est d’importance secondaire. »
>
> *Nietzsche, La Volonté de puissance, Gallimard.*

## 2. Définition de l’inconscient

Ce qui est nouveau chez Freud, c’est que, au-delà du point de vue affirmant qu’il y a plus d’inconscient que de conscient dans la vie psychique, il définit l’inconscient à partir du **refoulement**. L’**inconscient**, qui désigne un des systèmes de l’appareil psychique, contient des représentations refoulées, c’est-à-dire des productions mentales que la

censure, barrage sélectif engendré par l'éducation, la société et l'expérience, maintient hors du système conscient. Le refoulement est donc, au sens propre du terme, l'opération par laquelle le sujet repousse dans l'inconscient des représentations susceptibles de provoquer du déplaisir à l'égard d'exigences créées généralement par notre formation première. Freud, dans sa seconde théorie du psychisme (1920), affirme ainsi que le sujet est l'unité de trois termes : le **Moi**, conscience claire, le **Ça**, inconscient fait de pulsions, et le **Surmoi**, intériorisation des interdits parentaux qui sont eux-mêmes le relais des interdits sociaux.

Il faut distinguer aussi, comme le faisait la première conception de Freud (1900) le **conscient**, l'**inconscient** et le **préconscient**, c'est-à-dire ce qui n'est pas présent dans le champ actuel de la conscience, mais qui, en droit, est accessible au cogito transparent et limpide.

On notera aussi l'existence d'un inconscient primitif qui contient l'ensemble des comportements vitaux élémentaires (réflexes, instincts) et d'un inconscient cognitif. Les neurosciences mettent aujourd'hui en évidence le travail cérébral effectué de façon inconsciente dans le moindre de nos comportements spontanés, habituels, comme monter ou descendre les marches d'un escalier.

## 3. Légitimité de l'hypothèse de l'inconscient : la vérité de la cure psychanalytique

L'inconscient freudien est donc, on le voit, une notion **dynamique** liée à l'expérience de la cure psychanalytique : il est constitué de contenus refoulés qui deviennent accessibles à la conscience quand les résistances sont surmontées grâce à la psychanalyse, qui met en évidence la signification inconsciente de certaines productions psychiques.

L'hypothèse de l'inconscient est, pour Freud, rigoureusement **nécessaire** : les données psychiques sont souvent lacunaires et la cure conduit à supposer des contenus inconscients pouvant expliquer les symptômes névrotiques (voire psychotiques).

## 4. Le désir inconscient et l'acte manqué

Si la **cure** dévoile et exige l'hypothèse de l'inconscient, l'**acte manqué**, lui aussi, désigne un raté de la parole et de l'action manifestant l'irruption de l'inconscient dans la vie quotidienne. Les actes manqués sont ces actes, innombrables dans la vie psychique, qui manquent et ratent leur but intentionnel et expriment bien autre chose que lui : ainsi, les troublantes erreurs d'écriture, les maladresses, les bris d'objet. Il faut les prendre au sérieux, déceler leur **sens** et leur fonction chez l'individu. Car ils révèlent les secrets les plus intimes, souvent les mieux gardés de l'être. Ils prouvent en tout cas, chez les individus, l'existence du refoulement.

> « Certains actes en apparence non intentionnels se révèlent, lorsqu'on les livre à l'examen psychanalytique, comme parfaitement motivés et déterminés par des raisons qui échappent à la conscience… Font partie de cette catégorie les cas d'oubli et les erreurs (qui ne sont pas l'effet de l'ignorance), les lapsus linguae et calami, les erreurs de lecture, les méprises et les actes accidentels. » (Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Payot.)

## 5. Le rêve, voie royale menant à l'inconscient

Tout comme les actes manqués, les rêves sont des exutoires de l'inconscient. Freud décèle dans le rêve un sens et il interprète son contenu manifeste. Il interpole des significations inconscientes qui viennent éclairer les données apparemment irrationnelles. Ce qu'il insère, c'est le contenu latent ou la pensée du rêve. Le rêve cesse, avec Freud, d'être irrationnel. Voici qu'il apparaît désormais comme la réalisation plus ou moins déguisée d'un désir refoulé. Ce qui compte, dès lors, dans l'interprétation du rêve, c'est ce qui est caché, son **sens**, en bref les idées latentes et masquées du rêve.

> « Si le rêve est obscur, c'est par nécessité et pour ne pas trahir certaines idées latentes que ma conscience désapprouve. Ainsi s'explique le travail de déformation qui est, pour le rêve, un véritable déguisement » (Freud, *Le Rêve et son interprétation*, PUF.)

Si l’hypothèse de Freud demeure valide dans le cas des névroses, les recherches récentes sur le sommeil et sur le rêve montrent qu’on ne saurait les réduire à la fonction mise en lumière par Freud. Les images du rêve peuvent relever d’une combinaison aléatoire des éléments perceptifs de la veille par exemple.

## 6. Bilan : la révolution psychanalytique

Ainsi Freud a-t-il montré que les symptômes psychopathologiques tout comme certains rêves seraient incompréhensibles sans l’hypothèse de l’inconscient. Freud a tenté de donner des clés herméneutiques pour tâcher de comprendre cette terre encore mal explorée de l’inconscient. En dégageant le sens caché de certaines de nos conduites, Freud a enrichi la connaissance de l’homme. Il a montré que le psychisme se structure par assomption progressive des inévitables frustrations et interdits qu’impose la vie en commun des hommes. Si l’on devait dégager son apport central, ce serait, à l’opposé d’un certain laisser-faire induit par sa mauvaise vulgarisation, le rôle de la loi dans la structuration du psychisme humain. À ce titre, le freudisme représente un acquis irréversible et ce, bien que la psychanalyse et Freud se voient, aujourd’hui, remis en question sur certains points. Freud fut confronté aux maux engendrés par la morale de l’époque victorienne. Les temps ont changé. Les pathologies aussi, la vulgarisation de la psychanalyse ayant délégitimé l’autorité au profit d’un dialogue et d’explications sans fin données aux enfants. Les personnalités non structurées ont relayé les pathologies hystériques…

## 7. La critique d’Alain

Sur le plan strictement philosophique, la quête inlassable des motivations inconscientes peut parfois embarrasser le penseur soucieux de responsabilité et de morale.

Ainsi, Alain a mis en évidence les dangers **éthiques** du freudisme. La responsabilité morale requiert la liberté. L’imputabilité de nos actes se réfère au sujet, au Je que nous sommes. Affirmer que certains actes

relèvent de l'inconscient, **c'est aller contre toute l'éthique**. Pour Alain, il ne s'agit nullement de contester la réalité de l'inconscient, mais bien de refuser les **mythes dangereux** (irresponsabilité, abandon à l'inconscient) qu'il pourrait envelopper et véhiculer.

> « Il faut éviter ici plusieurs erreurs que fonde le terme d'inconscient. La plus grave de ces erreurs est de croire que l'inconscient est un autre Moi ; un Moi qui a ses préjugés, ses passions et ses ruses ; une sorte de mauvais ange, diabolique conseiller. Contre quoi il faut comprendre qu'il n'y a point de pensées en nous sinon par l'unique sujet, Je. Cette remarque est d'ordre moral. » (Alain, *Éléments de philosophie*, Gallimard.)

Dès le début du mouvement psychanalytique, l'Autrichien Karl Kraus s'est insurgé contre ses prétentions abusives : « Cette doctrine ne peut que rétrécir la personnalité et accroître l'irresponsabilité », disait-il. Il lui reprochait aussi de « cracher sur le mystère du génie » en faisant une interprétation réductrice des œuvres les plus hautes de l'esprit humain (Thomas Szasz, *Karl Kraus et les docteurs de l'âme*, Hachette, 1985).

## 8. Le procès de l'inconscient

Dans *L'Être et le Néant* (1943), Sartre soumet également le freudisme à une série de critiques dont le sens est finalement **moral**. Il refuse, tout comme Alain, de faire de l'inconscient le maître de nos actes et de nos choix. Ne cherchons jamais d'excuses à nos actes et ne nous abritons pas derrière notre inconscient, veut au fond dire Sartre quand il critique Freud.

### *a) La conscience connaît ce qu'elle refoule*

Comment concevoir une conscience qui ignorerait ce qu'elle refoule et rejette ? Si elle répudie une tendance ou un désir, ne faut-il pas qu'elle détienne un certain savoir et une représentation du refoulé ?

*b) Freud a brisé le psychisme humain*

En même temps qu'il a méconnu la transparence de la conscience, Freud a brisé le psychisme humain qu'il a ainsi dénaturé. Cette cassure est d'importance. Freud a raté l'unité de l'homme parce qu'il a oublié l'unité du cogito.

*c) Le triomphe du point de vue d'autrui*

En brisant l'unité du psychisme humain, Freud a ainsi assuré le triomphe du point de vue d'autrui dans la connaissance de soi. Si le cogito perd sa transparence, s'il existe à la fois une vie consciente et des tendances inconscientes, alors la souveraineté de la conscience sur le sens et la signification de ses états disparaît. C'est le triomphe du point de vue d'autrui. Le psychanalyste, médiateur entre les différents aspects du moi, peut seul me révéler à moi.

*d) La mauvaise foi*

En définitive, l'inconscient en tant que tel n'existe pas. Nul psychisme qui soit totalement ignorant de soi-même. Ce qui existe véritablement, c'est la **mauvaise foi**, le **mensonge à soi-même**, l'acte par lequel la conscience se dissimule à elle-même le vrai, se laissant prendre à son propre mensonge. À vrai dire, c'est la liberté souveraine de la conscience que Sartre sauvegarde ainsi.

Ainsi, Sartre souligne, comme Alain, les dangers éthiques du freudisme. La position de Sartre a d'ailleurs considérablement évolué et, dans une de ses dernières œuvres, *L'Idiot de la famille*, il se rapproche de Freud et de la psychanalyse, cette approche fondée sur la mise en évidence de la signification inconsciente des paroles et productions.

*9. La psychanalyse, une guérison par l'esprit ?*

Est-il d'ailleurs évident que la notion d'inconscient introduise la « fatalité » dans la vie de l'homme ? Est-il bien vrai qu'il soit nécessaire de répudier l'inconscient, dont l'hypothèse même contredirait l'exigence morale (Alain, Sartre, etc.) ? Peut-être y a-t-il, dans ces vues, une méconnaissance profonde du sens de la démarche de Freud qui est, sous un angle, profondément éthique : la cure vise à restaurer une liberté déviée : elle désigne un accouchement de l'âme et de la liberté.

> « L'analyste est l'accoucheur de la liberté, en aidant le malade à former la pensée qui convient à son mal […] La psychanalyse est une guérison par l'esprit ; le véritable analyste n'est pas le despote de la conscience malade, mais le serviteur d'une liberté à restaurer. En quoi la cure, pour n'être pas une éthique, n'en est pas moins la condition d'une éthique retrouvée là où la volonté succombe au terrible. » (P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. 1. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier.)

## Conclusion : la psychanalyse demeure comme tentative de compréhension de soi

Le savoir humain, a écrit Freud dans l'*Introduction à la psychanalyse*, a été trois fois décentré : la première fois quand Copernic montra que la Terre n'est pas le centre de l'univers, la seconde fois quand Darwin signala que l'homme ne possède pas une place privilégiée dans l'ordre biologique, la troisième fois avec le **décentrement de l'inconscient**.

Freud a effectivement montré que le moi est en lien dialectique avec les pénombres de l'inconscient. Encore convient-il de ne point idolâtrer ces abîmes : la cure psychanalytique a précisément pour but de rendre au sujet aliéné dans son passé la possession de lui-même. L'inconscient est peut-être l'autre nom de l'oubli. Nous savons aujourd'hui que le cerveau enregistre absolument tout de notre expérience mais que les nécessités de l'adaptation au présent, de l'ouverture à l'avenir qui est le temps du projet, implique la relégation du passé dans les marges de la mémoire. Or le passé peut continuer à agir en nous à notre insu. N'est-ce pas ce que Freud a voulu dire, en fin de compte ?

Si le mouvement psychanalytique connaît de nos jours un certain fléchissement, le développement de nos connaissances sur le cerveau corrobore certaines de ses thèses tout en éclairant mieux que lui la structure complexe de son fonctionnement. Les méthodes de thérapie de la détresse mentale sont appelées à collaborer plus qu'à s'ostraciser mutuellement.

**Sujets de baccalauréat**

Pourquoi refuse-t-on la conscience à l'animal ?

Est-ce que l'attention est la caractéristique essentielle de la conscience ?

Peut-on ne pas savoir ce que l'on fait ?

Le recours à l'inconscient autorise-t-il l'alibi de l'inconscience ?

Si la connaissance de soi est utopique, devons-nous pour autant y renoncer ?

Comment sait-on que quelqu'un est conscient de ce qu'il fait ?

Le progrès de la science fait-il celui de la conscience ?

L'idée d'inconscient exclut-elle l'idée de liberté ?

La notion d'inconscient introduit-elle la fatalité dans la vie de l'homme ?

La duplicité de la conscience rend-elle inutile l'hypothèse de l'inconscient ?

La conscience de soi est-elle une connaissance ?

Peut-on échapper aux exigences de la conscience ?

La conscience est-elle ce qui me rend libre ?

Suffit-il d'être conscient de ses actes pour être responsable ?

Peut-on se connaître soi-même ?

Suis-je responsable de ce dont je n'ai pas conscience ?

Peut-il y avoir une science de l'inconscient ?

L'hypothèse de l'inconscient contredit-elle l'exigence morale ?

Peut-on ne pas savoir ce que l'on fait ?

Si la connaissance de soi est utopique, devons-nous pour autant y renoncer ?

Comment sait-on que quelqu'un est conscient de ce qu'il fait ?

L'inconscience a-t-elle valeur d'excuse ?

Quelle conception de l'homme l'hypothèse de l'inconscient remet-elle en cause ?

1 Cf. la fiche sur « La conscience » et celle sur « La connaissance du vivant » (§ 2).

# 4 Autrui

**En résumé**

- Comment s'effectue le mouvement vers autrui ? Tel est le problème essentiel qui sera soulevé dans cette fiche. Il s'agira de comprendre comment l'Autre surgit dans ma propre conscience, comment s'opère la saisie d'Autrui.
- Pour l'Antiquité, autrui n'a pas constitué un problème spécifique (§ 1).
- La réflexion classique ne prend pas totalement en compte la dimension de l'Autre (§ 3).
- Hegel, au XIXe siècle, a remarquablement saisi qu'autrui est nécessaire à la constitution même de la conscience de soi (§ 4). Sans la lutte des consciences de soi opposées (§ 5), la conscience ne peut se former et se forger. Hegel a donc mis en évidence la notion moderne d'**intersubjectivité** (§ 6).
- Sartre, avec son analyse du **regard** (§ 7) et sa **phénoménologie des relations humaines** (§ 8), prolonge les descriptions hégéliennes.
- Les thèmes du conflit et de la lutte à mort des consciences ne doivent pas conduire à sous-estimer la **réciprocité** (§ 9), le **dialogue** (§ 10 et 11), la **sympathie et l'amour** (§ 12), ainsi que cette expérience pure de l'autre, qui est mienne devant le visage d'autrui, dont nous parle si bien Lévinas (§ 13).
- Lisez, en même temps que cette fiche, celles consacrées au « désir » et à la « conscience » .

## 1. La réciprocité entre l'*ego* et l'*alter ego* dans l'Antiquité

Les Anciens n'ont pas fait de l'existence d'autrui un thème privilégié de leur réflexion. Ils concevaient en effet la vie comme immédiatement communautaire, la vie individuelle comme nécessairement liée à la vie des autres. La philosophie antique n'aborde pas autrui comme un mystère parce qu'elle n'a pas constitué le sujet individuel comme pure subjectivité jalouse de son intériorité et de sa liberté. C'est l'amitié qui est le lien le plus cher entre les hommes. Pourtant, la cité antique est scindée par le clivage entre hommes libres et esclaves. L'esclavage est un fait dérivé de la guerre : le vainqueur réduit les vaincus en servitude.

## 2. L'altérité. Autre et autrui

C'est le christianisme et déjà pour une bonne part le stoïcisme qui a reconnu en tout homme un prochain, un frère, en pensant Dieu comme Père absolu (Père, c'est-à-dire Principe ontologique). Pourtant, l'altérité, le couple du Même et de l'Autre organise, en effet, une bonne partie de notre expérience. Si le Même désigne ce qui est identique à soi, l'Autre renvoie au divers et au différent. Ainsi, moi qui suis le même que moi, suis-je confronté sans cesse à l'autre que moi, à ce qui m'est forcément étranger. Ce que je reçois en ma conscience, c'est précisément l'autre de cette conscience. L'homme étant rapport à soi en même temps que rapport à l'autre, le clivage qui le constitue amène même Ricœur à parler de « soi-même comme un autre ».

**Mais c'est d'abord Autrui qui est l'Autre, le différent**. C'est un autre d'une espèce toute particulière, **un moi qui n'est pas moi**, comme le dit Sartre en une définition célèbre.

> « Autrui, c'est l'autre, c'est-à-dire le moi qui n'est pas moi… Autrui, c'est celui qui n'est pas moi et que je ne suis pas. Ce ne-pas indique un néant comme élément de séparation donné entre autrui et moi-même. » (Sartre, *L'Être et le Néant*, NRF-Gallimard.)

## 3. Solitude du cogito cartésien

La réflexion classique ne prend pas totalement en compte cette dimension de l'autre. Et cela est tout particulièrement net chez Descartes. Ce que le cogito nous livre, c'est d'abord une pensée se prenant elle-même comme objet de réflexion, une conscience doutant et, par cela même, existant. Je pense, je suis. La conscience s'appréhende alors en tant que retirée du monde. Théoriquement, tout au moins, l'attitude de Descartes **pourrait** être dite **solipsiste** (solipsisme : attitude de celui qui ne croit qu'à sa propre existence). Bien évidemment, Descartes n'est nullement solipsiste, mais il se produit chez lui une sorte d'« insularité de la conscience ». La réflexion philosophique s'opère dans la solitude.

Toutefois, Descartes, en s'attachant à l'analyse du langage humain, montre bien que l'expérience de l'autre est inséparable de la **parole**. Sous cet angle, Descartes approfondit l'étude de la communication avec autrui[1].

## 4. Autrui, condition de la conscience de soi

C'est au XIXe siècle, avec la philosophie de Hegel, qu'Autrui fait véritablement son apparition dans le champ de la réflexion de manière étonnamment moderne.

Ce qu'a remarquablement saisi Hegel, c'est qu'Autrui est nécessaire à la constitution de ma conscience. Sans Autrui, je ne suis rien, je n'existe pas. Je dépends de l'autre dans mon être. **Car je ne suis une conscience de soi que si je me forge et me forme à travers la reconnaissance d'autrui**. La conscience n'est pas une île séparée du monde et des êtres. Pour réaliser l'unité de la conscience de soi, je dois me faire **reconnaître**[2]. C'est donc en moi-même que je porte Autrui. L'autre me pénètre au plus intime de ma conscience et de ma vie.

## 5. La lutte des consciences de soi opposées

Or, selon Hegel, la rencontre de deux consciences ne commence jamais par l'amour ou la tendresse mais par le conflit[3]. L'affirmation de l'une tend en effet à la négation de l'autre et réciproquement. À ce stade préliminaire du conflit, elles ne sont pas faites pour s'entendre mais pour se jauger, s'évaluer. Étrangères l'une à l'autre, leur opposition est condition de leur identité propre : elles ne peuvent se poser qu'en s'opposant. C'est ce que fait l'adolescent en sortant de l'enfance par exemple. Ce qui est en jeu, c'est la reconnaissance de soi par l'autre, comme différent de lui. Mais c'est aussi ce qui se passe de façon répétée dans l'histoire, lorsqu'une classe sociale ou un peuple se libère de ceux qui l'oppriment. Les consciences qui s'affrontent alors s'éprouvent par le biais du spectre de la mort, laquelle est l'épreuve de force de la vie.

> « Chacun tend donc à la mort de l'autre. […] C'est seulement par le risque de sa vie qu'on conserve la liberté. » (Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, Aubier.)

Cette mort poursuivie par la conscience n'est certes pas la mort physique d'autrui. Je ne cherche pas à tuer mon adversaire pour me faire reconnaître. Ce que désire la conscience, c'est asservir autrui, ou, plus exactement, détruire son autonomie et sa liberté. En réalisant cette destruction, alors j'assure ma supériorité. Tel est le privilège de la **conscience du maître** qui a triomphé car il n'a pas eu peur de la mort, préférant la liberté à sa simple survie. L'esclave est celui dont la vie a été épargnée parce qu'il s'est incliné, parce qu'il a préféré la servitude à la mort, son « maître absolu ».

> « Il ne sert à rien à l'homme de la lutte[4] de tuer son adversaire. Il doit le supprimer "dialectiquement". C'est-à-dire qu'il doit lui laisser la vie et la conscience, et ne détruire que son autonomie. Il ne doit le supprimer qu'en tant qu'opposé à lui et agissant contre lui. Autrement dit, il doit l'asservir. » (A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, NRF-Gallimard.)

## 6. L'intersubjectivité

La leçon de Hegel est d'importance : nous comprenons que le cogito est à la fois saisie de soi-même et saisie d'autrui, que l'autre est indispensable à notre existence. En d'autres termes, par le « Je pense », nous nous atteignons nous-mêmes en face de l'autre. Ce que la philosophie moderne nous fait découvrir, c'est le monde de l'**intersubjectivité**, un monde où les consciences sont plurielles, irréductibles les unes aux autres mais en relation entre elles, leur difficile communion reposant sur leur séparation constitutive. Toute vraie relation suppose la distinction des personnes.

## 7. Le regard

Sartre prolonge remarquablement les analyses hégéliennes dans *L'Être et le Néant*, en explicitant le conflit humain tel que nous le vivons à travers le corps et le regard. Le fait premier, c'est bien le conflit, mais ce conflit prend un sens existentiel fort concret. **C'est l'agression du regard d'autrui** qui exprime le mieux ma dépendance par rapport à l'autre. En effet, le regard est ce qui me dépouille de moi-même, de ma libre transcendance, de ma « seigneurie » sur le monde. Quand autrui me regarde, il me met en danger, car je me découvre alors en position d'objet. Désormais, la situation m'échappe et je n'en suis plus maître. La rencontre avec l'autre est ma **chute originelle** : Autrui, par son existence même, me fait tomber dans le monde des choses. Je ne suis pas seulement une liberté, mais une chose au milieu des choses, une transcendance (liberté) transcendée (dépassée).

> « Ma chute originelle, c'est l'existence de l'autre… je saisis le regard de l'autre au sein même de mon acte, comme solidification et aliénation de mes propres possibilités. » (Sartre, *L'Être et le Néant*, NRF-Gallimard.)

## 8. Les joueurs d'échecs

C'est dans cette optique hégélienne que Sartre va décrire toutes les relations concrètes avec autrui. Car deux possibilités extrêmes se

présentent. Ou bien la conscience que je rencontre poursuit son œuvre d'objectivation et me transforme en « transcendance transcendée », ou bien je décide à mon tour de me faire le maître de la situation. Dans ce cas, je « piège » la liberté qui s'oppose à la mienne et je constitue l'autre comme objet. En somme, les relations humaines (amour, désir, langage, etc.) se ramènent à ce **duel, qui est la racine de l'intersubjectivité**.

## 9. La conscience d'une humanité possible partagée

Quel jugement final porter ? Si le conflit joue un rôle manifeste dans la formation du cogito, néanmoins, il suppose bien souvent un **fond de réciprocité**. Prenons le duel extrême des consciences en lutte : elles ressentent alors parfois le caractère pénible et décevant de leurs rapports. Comme si, précisément, autre chose se dessinait, qui est exigé par l'intersubjectivité. La conscience de réciprocité (absente) informe le conflit. C'est donc bien le sens d'une humanité possible et partagée qui se manifeste aussi au sein de la lutte.

## 10. La rencontre

### *a) Le dialogue*

Le conflit n'est donc pas la seule dimension existentielle, et la rencontre s'avère possible. Parlons tout d'abord du **dialogue**, marque même de l'humanité. Dialoguer[5], c'est faire une discussion par demandes et réponses, c'est reconnaître la pensée d'autrui. Sans dialogue, nulle humanité possible, nulle recherche collective. Le dialogue est le commencement de l'humanité.

> « Le dialogue est une recherche en commun par communications contradictoires, d'une proposition jugée vraie ou d'une solution jugée juste par deux interlocuteurs qui acceptent des critères compatibles de vérité et de justice. » (Perroux, Préface de *Karl Marx. Œuvres complètes*. *Économie II*, Pléiade.)

*b) Du monologue au dialogue*

Le dialogue n'est d'ailleurs pas une donnée, mais une acquisition progressive. C'est ce que nous montre **Jean Piaget**, psychologue suisse (1896-1980) qui chercha à reconstituer les phases de la formation de l'intelligence. Aux environs de sept ans, c'est le monologue qui domine. Si l'enfant parle, il ne se place pas du point de vue de l'interlocuteur, **il ne se décentre pas**. Le dialogue est certes le propre de l'homme, mais l'enfant de six à sept ans parle encore **pour lui-même**. Jusque vers sept-huit ans, son langage est encore imprégné d'égocentrisme, cet égocentrisme qui caractérise toute la pensée enfantine.

> « L'aspect le plus frappant des explications d'enfant à enfant que nous avons étudiées au cours de nos expériences constitue ce que l'on peut appeler le *caractère égocentrique* du style enfantin. » (J. Piaget, *Le Langage et la pensée chez l'enfant*, Médiations-Denoël Gonthier.)

*c) La sympathie et l'amour*

Mais la rencontre, c'est aussi la sympathie et l'amour. La **sympathie** se distingue de la contagion affective, participation involontaire aux émotions d'autrui et qui est seulement du domaine de la suggestion. La vraie sympathie, au contraire, vise la personne. Au sommet de la rencontre, enfin, est l'amour, élan pur, oblatif et gratuit, vers l'Autre. Les Grecs appelaient cet amour *agapè.* Quant à la passion amoureuse, si elle est, la plupart du temps, narcissique, on ne saurait totalement l'y réduire. La fusion émotionnelle y signale la possibilité de surmonter ne serait-ce qu'un moment la séparation, la différenciation constitutive des êtres qui, tôt ou tard, réapparaît et impose sa loi. En ce sens, l'*éros* ne saurait durer sans *agapè* de même que l'amour sans amitié.

*d) Le visage*

La rencontre, enfin, ne s'associe-t-elle pas à l'expérience du visage, comme l'a bien montré **Emmanuel Lévinas** (1906-1995) ? Rencontrer

un homme, c'est être tenu en éveil par l'énigme de la présence dont témoigne son visage. Le visage d'autrui signifie invitation au respect et premier rapport à l'éthique : le visage humain, dans sa nudité sans défense, est sacré et, à travers lui, j'entends : « Tu ne commettras pas de meurtre ». Le fait que la loi soit transgressée et enfreinte ne signale que la non-présence du criminel à lui-même. Comment pourrait-il respecter la présence de l'autre dans la réciprocité ? Cela n'enlève rien au fait que, à travers son visage, autrui m'est livré dans sa dimension éthique qui requiert ma responsabilité à son égard.

> « Le "Tu ne tueras point" est la première parole du visage. Or c'est un ordre. Il y a dans l'apparition du visage un commandement, comme si un maître me parlait. Pourtant, en même temps, le visage d'autrui est dénudé ; c'est le pauvre pour lequel je peux tout et à qui je dois tout. » (E. Lévinas, *Éthique et infini*, Biblio Essais-Le Livre de Poche.)

Conclusion

Si Autrui est bien le médiateur entre moi et moi-même, ce que je perçois en lui, ce n'est pas seulement la dure loi du conflit, mais aussi l'affirmation d'une humanité possible.

**Sujets de baccalauréat**

Puis-je attendre d'autrui qu'il m'apporte une vérité sur moi-même ?

L'amitié est-elle une forme privilégiée de la connaissance d'autrui ?

Autrui est-il limite ou condition de ma liberté ?

Est-on d'autant plus libre qu'on est indifférent au jugement d'autrui ?

Puis-je vraiment connaître autrui ?

Autrui est-il mon semblable ?

Peut-on vaincre la peur de l'autre ?

Suffit-il de communiquer pour dialoguer ?

Peut-on avoir des exigences à l'égard d'autrui ?

1 Cf. la fiche sur « Le langage » (§ 8).

2 Cf. la fiche sur « Le désir ».

3 Il faut bien sûr excepter de ce schéma la relation entre la mère et l’enfant dans son jeune âge, et la relation amoureuse naissante. Ces deux expériences commencent par la fusion. Mais tôt ou tard la dualité des consciences requiert la reconnaissance de chacune dans son altérité.

4 La lutte du maître et de l’esclave.

5 Cf. la fiche sur « Le langage ».

# 5 Le désir

**En résumé**

- Le thème essentiel de cette fiche est celui de la signification ambiguë du désir. Il représente, dans notre existence, le **manque** par excellence – car nous ne désirons que ce qui nous manque – mais aussi une production effective de soi-même. Il est à la fois un **creux** au cœur de l'homme (§ 1, 2, 3) et une **création authentique** (§ 5 et 6). Si le désir est un manque perpétuel parce qu'il n'est jamais totalement satisfait, il est aussi le mouvement par lequel on peut accroître les perfections de son être.
- Distinguez bien le **désir**, tension vers un objet que j'imagine source de satisfaction, de la **volonté**, mouvement par lequel j'organise rationnellement des moyens en vue d'une fin (§ 1).
- Ne confondez pas le **désir** et le **besoin**, manque fondamentalement matériel, alors que le désir est déjà, en son essence, **spirituel** (§ 1).
- Dans *Le Banquet*, Platon a bien montré que le désir est manque et pauvreté (§ 2. Mythe de la naissance d'Éros) ; mais la philosophie moderne, elle aussi, avec Sartre, souligne que le désir est manque (§ 3).
- Pour saisir la signification constructive du désir, il faut, avec Hegel, montrer qu'il est lié à la dimension de la « reconnaissance » (§ 4) et permet ainsi de **se forger** (§ 5).
- Spinoza, mais aussi son disciple contemporain Gilles Deleuze, soulignent que le désir est puissance positive d'exister et de créer (§ 6).
- Enfin, pour comprendre le rapport de la **sagesse** et du désir, c'est vers Épicure qu'il faut se tourner.

## 1. Désir. Volonté. Besoin

Le désir est ce mouvement qui me porte vers un objet que j'imagine source de satisfaction. Désir de fortune, de santé, etc. Le cycle du désir éternellement recommencé représente mon expérience la plus quotidienne et semble jalonner mon existence.

D'emblée, notons qu'il ne faut pas confondre le désir avec la **volonté**, organisation réfléchie de moyens en vue d'une fin. Vouloir effectivement réussir à un examen ne consiste pas seulement à le désirer, mais bien à organiser les moyens permettant de parvenir à la fin poursuivie. Si la volonté est autre chose que la simple velléité, c'est qu'elle maîtrise rationnellement le désir qui est son moteur profond.

Mais il ne faut pas non plus confondre le **désir avec** le **besoin**, manque essentiellement **matériel**, alors que le désir est de l'ordre de l'**existentiel** : il me concerne dans mon existence profonde. Le besoin est un manque, d'essence physique, et, comme tel, est susceptible d'être comblé, momentanément tout du moins. Dans le désir, au contraire, il semble que je tende vers une réalité fondamentale dont j'ai, en quelque sorte, la nostalgie. Ce dont le désir est désir, c'est peut-être finalement d'un Être inaccessible. Aussi, à la différence du besoin qui s'apaise lorsque nous lui donnons satisfaction, l'odyssée du désir ne s'arrête jamais.

## 2. *Le Banquet* de Platon : le désir est pauvreté

Platon a bien compris cette essence du désir. C'est dans *Le Banquet* qu'il fonde la théorie du désir, qui informera tout notre savoir occidental. Le désir est, pour lui, manque essentiel, pénurie, pauvreté. Désir n'est point plénitude, mais, tout au contraire, incomplétude et détresse.

Dans *Le Banquet*, Platon développe en effet un mythe, celui de la naissance d'Éros, l'Amour (qui est également le Désir). Le père d'Amour est Expédient (*Poros*), « Grands Moyens ». Sa mère est Pauvreté (*Pénia*).

Pauvreté, c’est la déficience de notre nature, le manque qui se trouve en elle. Aussi « Amour-Désir » est-il un entre-deux, un mixte, oscillant sans cesse de Pauvreté à Richesse. Mais, bien souvent, il est en détresse : c’est un gueux que la misère ne lâche jamais. Le désir est, chez Platon, fondamentalement manque d’être. Il s’origine dans le manque car il est le fils d’une mendiante.

> « Étant le fils de Pauvreté et d’Expédient, voici la condition que le sort lui a imposée : d’abord, il crie toujours misère, et il s’en faut qu’il soit tendre et beau, comme on le croit généralement : il est dur, desséché, il va nu-pieds et n’a pas de maison ; il couche par terre sans couverture, en plein air, au seuil des fermes et sur les routes : c’est qu’il a la nature de sa mère et que la misère ne le lâche pas. » (Platon, *Le Banquet.*)

Toutefois Platon souligne également le caractère créateur du désir, qui m’oriente vers la plénitude de l’Idée.

## 3. Le désir comme manque et dépassement de son manque (Sartre)

Le désir est la conscience tout entière en tant qu’elle se dépasse perpétuellement vers des objets au-delà d’elle-même : il représente l’inquiétude existentielle d’une conscience qui n’est jamais en repos ; il fait corps avec cette in-quiétude (*quies* = repos) qui nous meut, qui excite notre industrie et notre activité, qui nous projette perpétuellement hors de nous-mêmes. Il est cette incomplétude qui voudrait bien être comblée, mais qui jamais n’y parviendra[1].

> « Si le désir doit pouvoir être à soi-même désir, il faut qu’il soit la transcendance elle-même, c’est-à-dire qu’il soit par nature échappement à soi vers l’objet désiré… Le désir est manque d’être, il est hanté en son être le plus intime par l’être dont il est désir. Ainsi témoigne-t-il de l’existence du manque dans l’être de la réalité humaine. » (Sartre, *L’Être et le Néant*, Gallimard.)

## 4. Le désir comme altérité : la reconnaissance

Creusons maintenant la relation à autrui dans le désir. Car le désir n'est pas seulement désir amoureux. Dans la relation à autrui, c'est bien souvent la dimension du conflit et de la « reconnaissance[2] » (au sens hégélien) qui prédomine.

Cette étude de l'altérité, Hegel l'a remarquablement conduite, dans *La Phénoménologie de l'esprit*. Les relations entre les consciences ne sont pas des relations de pur amour et de réciprocité. Quand deux consciences se rencontrent, elles tendent à entrer en conflit l'une avec l'autre. **Chaque désir veut se faire reconnaître par l'autre désir**. Chaque conscience n'existe qu'en tant qu'elle est reconnue à ce niveau.

> « La réalité humaine ne peut s'engendrer et se maintenir dans l'existence qu'en tant que réalité "reconnue". Ce n'est qu'en étant "reconnu" par un autre, par les autres, et – à la limite – par tous les autres, qu'un être humain est réellement humain : tant pour lui-même que pour les autres. » (A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, NRF-Gallimard.)

Avant Hegel, le philosophe anglais Hobbes analysait déjà cette quête de la plus haute reconnaissance d'autrui :

> « Chacun attend que son compagnon l'estime aussi haut qu'il s'apprécie lui-même et, à chaque signe de dédain ou de mésestime, il s'efforce naturellement […] d'arracher la reconnaissance d'une valeur plus haute. » (Hobbes, *Léviathan*, Sirey.)

## 5. Désir et construction de soi-même

Mais quel est le sens, selon Hegel, de cette lutte pour la reconnaissance de l'un par l'autre sinon que l**e terme du désir**, c'est **la vérité du moi se forgeant**, c'est l'unité de la conscience avec elle-même ? La conscience se conquiert dans ce mouvement de la reconnaissance et de la lutte, ne parvenant vraiment à exister et à s'atteindre elle-même que par un **affrontement** avec une autre conscience de soi. Je ne puis prouver que je suis une conscience de soi autonome que si je le prouve aux autres. La dialectique du maître et de l'esclave met en scène cette vérité

anthropologique : l'homme n'accède à lui-même qu'en s'élevant au-dessus de la nature, de sa vie organique et immédiate.

Plus profondément encore, l'homme ne se trouve lui-même, dans la tradition judéo-chrétienne, qu'au terme d'un « combat » avec l'Autre par excellence qu'est Dieu. Le combat de Jacob avec l'Ange met en intrigue cette lutte départageant la finitude humaine de l'infinité divine dans la reconnaissance de la transcendance, sans confusion ni division, mais dans l'alliance ontologique. L'homme n'accède vraiment à lui-même qu'en acceptant de se recevoir de Dieu, de la dimension suprasensible qui le fonde et qui le traverse sans qu'il puisse jamais s'égaler à Lui, ce que signifie le fait qu'au terme de la lutte, Jacob boîte (comme Œdipe d'ailleurs dans le champ culturel grec).

Ainsi, c'est le désir qui nous met sur la voie de notre **humanité**. C'est par lui que la conscience aboutit à la saisie d'elle-même et que l'homme se pose véritablement en tant qu'homme. Le désir est manque, mais il est aussi créateur. La rencontre de l'altérité suscite un combat où se forgent ma conscience et mon humanité[3].

## 6. Le désir est l'essence de l'homme : Spinoza

Ainsi, l'analyse du désir conduit à souligner deux choses : le désir est « **béance** », manque, vide, puisqu'il n'est jamais totalement satisfait, mais il est aussi **production de soi-même** et **création de la conscience**. S'il est fils de Pauvreté comme le veut Platon, il engendre aussi pleinement l'être humain. La philosophie contemporaine souligne cet aspect producteur du désir. Ainsi, dans *L'Anti-Œdipe* (1972), Deleuze montre que désirer, c'est avant tout produire du réel, de la vie. À la suite de Spinoza, il voit dans le désir **l'essence de l'homme**, le mouvement par lequel nous nous efforçons de persévérer dans notre être et d'accroître ce qui, en nous, est bon.

Le sujet humain, chez Deleuze comme chez son maître Spinoza, est essentiellement un être de désir, conçu comme puissance positive d'exister et de créer, comme effort pour persévérer dans l'existence, comme déploiement de la puissance d'exister, racine de toutes nos

actions. Le désir favorise la joie d'adhérer à ce qui est. L'effort conscient de l'esprit persévérant dans son être : tel nous apparaît le désir.

> « L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose […] Cet effort, quand il se rapporte à l'Âme seule, est appelé *Volonté* ; mais, quand il se rapporte à la fois à l'âme et au corps, est appelé *Appétit* ; l'appétit n'est par là rien d'autre que l'essence même de l'homme […] Le Désir est l'Appétit avec conscience de lui-même. » (Spinoza, *Éthique*, troisième partie, Garnier-Flammarion.)

Spinoza montre que l'objet suprême du désir est Dieu et que la béatitude n'advient qu'à ceux qui accèdent à l'amour intellectuel de Dieu.

## 7. Désir et sagesse : Épicure

Toute vraie sagesse se fonde sur le désir, cette manifestation vitale par excellence.

Toutefois, comme l'a montré Épicure (IIIe siècle av. J.-C.), il convient d'établir une **hiérarchie des désirs**. Tout désir, en effet, n'est pas souhaitable. Ainsi distinguerons-nous les désirs naturels et nécessaires (désirer boire pour apaiser la soif), les désirs naturels et non nécessaires (ainsi le désir de mets délicats ; ici, il convient déjà de prendre garde aux excès) et enfin les désirs qui ne sont ni naturels ni nécessaires, tel le goût du luxe ou le désir de gloire.

Avec cette hiérarchie des désirs, Épicure fonde une sagesse prenant en compte le corps, mais permettant cependant à l'être humain de sauvegarder sa liberté intérieure. Nul abandon aux vains désirs ! La sagesse d'Épicure est très exigeante.

> « Il faut se rendre compte que, parmi nos désirs, les uns sont naturels, les autres vains, et que, parmi les premiers, il y en a qui sont nécessaires et d'autres qui sont naturels seulement. Parmi les nécessaires, il y en a qui le sont pour le bonheur, d'autres pour la tranquillité continue du corps, d'autres enfin pour la vie même. Une théorie non erronée de ces désirs sait en effet rapporter toute préférence et toute aversion à la santé

du corps et à la tranquillité de l'âme, c'est là la perfection même de la vie heureuse. » (Épicure, *Lettre à Ménécée*, Hermann.)

## Conclusion

Le désir est à la fois **manque** et **production**, « béance » et force positive. Si, dans un premier temps de l'existence consciente, son objet ultime est obscur, la recherche de la sagesse permet peu à peu de comprendre que l'Être éternel, le contact avec l'éternité dans le temps même de l'existence, peut satisfaire la soif de l'âme désirante. Le désir ne nous indique-t-il pas la nécessité de nous décentrer afin de pouvoir le trouver ? N'est-ce pas l'absolu que vise, en dernière analyse, le désir ? Toute vraie sagesse ne s'enracine-t-elle pas en lui ?

## Sujets de baccalauréat

Le désir est-il la marque de la misère de l'homme ?

Les hommes ne désirent-ils rien d'autre que ce dont ils ont besoin ?

Le désir humain peut-il prendre la forme d'un désir d'éternité ?

Le désir du vrai n'est-il que l'expression d'un sentiment religieux ?

Le désir suppose-t-il la connaissance préalable de son objet ?

Que peut nous apporter une réflexion sur nos désirs ?

Faut-il reconnaître quelqu'un comme son maître ?

-Faut-il libérer le désir ? ou se libérer du désir ?

Peut-on se passer d'un maître ?

La vie est-elle le bien le plus précieux ?

Peut-on vouloir ce qu'on ne désire pas ?

1 Cf. la fiche sur « La liberté ».

2 Cf. la fiche « Le travail », § 4 et 5.

3 Cf. la fiche « Le travail », § 4 et 5.

# 6 L’existence et le temps

## A. L’existence

**En résumé**

- Distinguez bien l’**existence**, simple fait d’être-là dans le monde, et l’**essence**, ensemble de propriétés qui caractérisent un être (§ 1).
- Qu’est-ce qui est premier, est-ce l’essence ou l’existence ? C’est un des problèmes majeurs de la philosophie (§ 1). Si Platon ou Descartes (§ 2 et 3) accordent la primauté à l’essence, Kierkegaard (§ 5) ou Sartre (§ 6 et 7) mettent avec force l’accent sur l’existence qui est non-coïncidence avec soi-même et lutte sans relâche pour devenir un soi réel, un moi unifié.
- L’**existentialisme** (§ 6, 7 et 8) se définit comme une doctrine plus soucieuse de l’existence concrète que des notions ou des idées abstraites. Elle est une philosophie de la liberté et de l’angoisse devant l’infinité des possibles parmi lesquels l’homme est appelé à choisir et à se choisir. Quant à Heidegger, il affirme (§ 9) la primauté de l’Être par rapport à l’existence. C’est un philosophe de l’Être.

### 1. Existence et essence : définitions

Il faut distinguer l’**essence** – ce qui constitue la nature d’une réalité, l’ensemble des propriétés qui caractérisent un être – et l’**existence** – le simple fait d’être-là et de surgir dans le monde. L’antériorité de l’essence

ou de l’existence constitue un des problèmes majeurs de la philosophie. En effet, quand on se tourne d’abord vers l’essence, on réfléchit à ce qui est de l’ordre de la pensée et de l’intelligence pures. Au contraire, quand on se soucie en priorité de l’existence, on accorde la primauté à ce qui se fait dans le temps et dans la vie concrète des hommes. Par conséquent, l’antériorité de l’essence ou de l’existence renvoie à des champs de réflexion différents. Y a-t-il priorité de l’essence ou de l’existence ? Qu’est-ce qui est premier, est-ce la notion, la réalité intelligible, la nature en soi, éternelle d’une chose ? Ou bien peut-on dire, au contraire, que je surgis d’abord dans le monde et que j’engendre ainsi une nature postérieure à mon existence ?

> « Par l’essence d’une chose j’entends ce que l’on conçoit de premier dans cette chose, duquel dépendent toutes les modifications que l’on y remarque. » (Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Pléiade-Gallimard.)
>
> « L’existence est le mouvement permanent par lequel l’homme reprend à son compte et assume une certaine situation de fait. » (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard.)

## 2. Platon et la primauté de l’essence

Platon fait de l’essence éternelle et stable des choses l’objet par excellence de la réflexion philosophique.

Or, ce que nous montre l’expérience, c’est que tout s’écoule[1] et que tout passe dans l’univers. Mais au-delà des formes sensibles précaires et changeantes est l’ordre des essences ou des Idées[2] : l’essence, c’est la forme **intelligible** qui structure chaque réalité. Ainsi, l’essence de la table, c’est la **table idéale**, la **nature de la table**, son principe directeur en quelque sorte. L’essence, aux yeux de Platon, est éternelle et immuable. À chaque forme (sensible) correspond une essence inengendrée et incorruptible. L’essence, au-delà de leur existence, éclaire les phénomènes, tout en n’étant pas du même ordre qu’eux. Elle appartient à une autre sphère.

« L’essence elle-même, que dans nos demandes et nos réponses nous définissons par l’être véritable, est-elle toujours la même et de la même façon, ou tantôt d’une façon, tantôt de l’autre ? […] Elle reste nécessairement […] dans le même état et de la même façon. » (Platon, *Phédon*, Garnier.)

« En vérité tout le monde voit pour ainsi dire constamment des “idées”, des “essences” ; tout le monde en use dans les opérations de la pensée, et porte aussi des jugements sur des essences. » (Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard.)

## 3. Descartes

Le projet platonicien – tout ordonner à la lumière de l’essence ou de l’idée – va se perpétuer dans la culture occidentale, qui ne cessera de se référer à un monde d’essences, de réalités idéales. Toute la Renaissance s’est référée à celui qu’elle appelait le « divin Platon ».

Descartes encore, lorsqu’il démontre l’existence de Dieu, examine l’essence, la nature de Dieu et **en déduit l’existence**. L’existence est, aux yeux de Descartes, contenue dans l’essence dont elle est une des propriétés. Telle est la « preuve ontologique » de l’existence de Dieu (preuve ainsi baptisée par Kant).

« Je trouve manifestement que l’existence ne peut non plus être séparée de l’essence de Dieu, que de l’essence d’un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits, ou bien de l’idée d’une montagne l’idée d’une vallée ; en sorte qu’il n’y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu (c’est-à-dire un être souverainement parfait) auquel manque l’existence (c’est-à-dire auquel manque quelque perfection), que de concevoir une montagne qui n’ait point de vallée. » (Descartes, *Méditations métaphysiques.*)

## 4. L’existence est un irréductible : Kant

Kant, dans la *Critique de la raison pure* (1781), réalise une révolution philosophique considérable : il établit que l’existence est une **donnée**

**irréductible**, qu'elle n'est pas un attribut, qu'elle n'appartient pas à la sphère de l'essence. L'existence est une **position absolue**. Par exemple, si j'ai cent thalers[3] **réels**, je ne possède pas des thalers possédant un concept plus parfait et plus achevé que cent thalers possibles. Il n'y a aucune différence **conceptuelle** entre la fortune en acte et la fortune en pensée. La seule différence, c'est l'existence, qui n'est pas du domaine de la pensée pure.

Du même coup, Kant est en mesure de critiquer l'argument ontologique de Descartes. L'existence de Dieu n'est pas davantage contenue dans son essence que celle des thalers dans la pure notion de thaler. Dieu en acte est tout autre que l'idée de Dieu, de même qu'il y a une distance infinie entre la fortune en idée et la fortune en acte : cette distance infinie, c'est celle qu'introduit l'**existence** ! Kant a infiniment raison, contre Descartes et contre les philosophes essentialistes : il y a une **spécificité** de l'existence.

> « Le réel ne contient rien de plus que le simplement possible. Cent thalers réels ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles. Car comme les thalers possibles expriment le concept, et les thalers réels l'objet et sa position en lui-même, si celui-ci contenait plus que celui-là, mon concept n'exprimerait plus l'objet tout entier, et par conséquent il n'y serait plus conforme […] l'objet en réalité n'est pas simplement contenu d'une manière analytique dans son concept. » (Kant, *Critique de la raison pure*, Quadrige-PUF.)

## 5. Kierkegaard : les stades esthétique, éthique et religieux

Déjouant l'abstraction de la rationalité moderne qui stérilise notre rapport au monde, Søren Kierkegaard (1813-1855) a célébré la passion qui nous rattache à la vie. Pour penser l'existence, et ceci avant Nietzsche, il a osé supprimer le vieux principe de non-contradiction hérité de la Grèce, au profit du paradoxe. On peut partir, pour comprendre la dynamique et la logique de cette pensée, de la définition plus précise de l'existence – qui revient de façon répétitive dans son œuvre – comme « cet enfant engendré par l'infini et le fini, par l'éternel

et le temporel et qui, de ce fait, s'efforce continuellement », son effort consistant dans le fait qu'elle est une synthèse à réaliser, synthèse d'infini et de fini, d'éternel et de temporel. « Notre structure actuelle est toujours disposée comme un moi qui doit devenir lui-même » (*La Maladie à la mort* ou *Le Traité du désespoir*). C'est dire que la philosophie de Kierkegaard est une philosophie de la jeunesse, de la difficulté d'être jeune, du malheur et de la chance à la fois d'être inachevé. Cette philosophie est très éloignée de l'oubli des tourments juvéniles qui détiennent le savoir inconscient de ce que c'est que d'être un homme, problème dont se détournent allégrement la plupart, fuyant dans le divertissement la tâche entrevue et le courage qu'elle réclame : plus que le courage d'être, celui de devenir. « Nous avons ici un exemple du fait que le devoir le plus simple est le plus difficile, écrit-il dans les *Miettes philosophiques.* Exister, pense-t-on, n'est pas une affaire, ni à plus forte raison un art : n'existons-nous pas tous ? » (M. P., p. 205) Pourtant, dit-il, « il est impossible d'exister sans passion, quand on ne prend pas ce terme d'exister au sens banal…

Si, au niveau de la rationalité abstraite, le principe d'identité interdit la contradiction, il en va tout autrement dans le domaine existentiel : l'ambivalence qui y règne impose à notre volonté l'alternative, le « *ou bien… ou bien ?* ». Dans l'existence, il faut choisir, la contingence s'oppose à la nécessité, le possible dilate le réel, l'indétermination chasse le déterminisme : notre vie est entre nos mains, nous sommes responsables de ce que nous devenons. Non pas que l'existence soit rebelle à la pensée, mais on ne saurait l'y réduire. Kierkegaard s'est méfié des systèmes. L'existence est, à ses yeux, un surgissement absolu, un jaillissement pur et rigoureusement irréductible aux concepts et au Système, ensemble total et enchaîné de notions si cher à Hegel.

> « Penser l'existence abstraitement et *sub specie æternitatis* signifie la supprimer essentiellement […]. Il en est de l'existence comme du mouvement : il est très difficile d'avoir affaire à elle. Si je les pense, je les abolis, et je ne les pense donc pas. Ainsi il pourrait sembler correct de dire qu'il y a quelque chose qui ne se laisse pas penser : l'existence. » (Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, NRF-Gallimard.)

Si l’existant est d’abord tourné vers les sens (stade esthétique dont Dom Juan est l’emblème), s’il peut se hisser, au terme d’un choix résolu, vers une vie ordonnée par la loi morale (stade éthique qui correspond à la morale kantienne), seul le stade religieux, animé par cette passion de l’infini qu’est la **foi** donne à l’existence sa plénitude qu’il appelle « béatitude éternelle », c’est-à-dire béatitude donnée par le sentiment de l’éternité ressentie **dans** le temps.

C’est dire que la vie est paradoxale, elle qui unit sans cesse des contraires : fini et infini, temporel et éternel. Le paradoxe est ainsi agencé que la Raison ne peut en aucune façon par sa propre force le résoudre en non-sens, ni montrer que c’est un non-sens ; non, c’est un signe, une énigme, une énigme d’agencement… L’homme vit cette tension de contraires logiquement incompatibles mais qu’il lui faut existentiellement articuler. L’incompatibilité logique : voilà l’absurde au regard de la raison. L’articulation existentielle, la compossibilité sans confusion ni division, voilà le sens.

## 6. Kierkegaard : il n’y a pas d’existence sans passion

Kierkegaard a vilipendé « une époque où l’on biffe d’un trait la passion pour servir la science », où l’action sur le monde est privilégiée au détriment de l’action sur soi-même qui requiert l’ardeur, le fait d’être affecté dans l’intériorité subjective par la source même de l’être. L’existence authentique, c’est l’ouverture de notre finitude à l’infinité de Dieu. Quand la pensée, séparée de l’émotion qui anime le cœur, s’empare de l’existence, elle la tue ! Kierkegaard est le père de « l’existentialisme » et son influence sera considérable.

Évidemment, Kierkegaard ne recommande pas de ne pas penser. Ce qu’il veut dire, c’est que l’existence, bien loin de pouvoir s’expliquer, doit se comprendre. Il s’agit non d’une pensée analytique, qui disséquerait son objet mais d’une pensée intuitive et synthétique, capable d’éprouver ce qu’elle pense.

Kierkegaard, penseur, contre Hegel, de la subjectivité, réhabilite donc la passion, qui permet d’exister authentiquement, avec toute l’ardeur du

cœur et de l’esprit.

> « Exister, si l’on n’entend pas par là un simulacre d’existence, ne se peut faire sans passion […]. L’abstraction est dés-intéressée, mais l’existence est le suprême intérêt de celui qui existe. » (Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, NRF-Gallimard.)

Dans *Le Concept d’angoisse*, Kierkegaard reprend l’image platonicienne de l’attelage ailé mais au lieu de figurer l’âme, c’est l’existant dans sa complexité psychosomatique qui est le cocher, les chevaux dépareillés symbolisant le temps et l’éternité et non pas les passions nobles et la concupiscence : « Assez souvent, je me suis demandé comment on pouvait rendre un homme passionné. […] Je me suis dit que j’y parviendrais si l’on attelait à la voiture d’un cocher, le reste du temps impassible, une haridelle et un pégase, et qu’on dît à ce phaéton : “Et maintenant, en route !” Et il en est pourtant bien ainsi d’exister, si l’on doit en avoir conscience. Comme le coursier ailé, l’éternité a une vitesse infinie ; la temporalité est une rosse, et l’existant est le cocher, bien entendu quand on ne prend pas le terme d’exister au sens banal ; car, dans ce cas, l’existant n’est pas un cocher, mais un paysan ivre qui se couche et s’endort dans la voiture en laissant les chevaux se tirer d’affaire. Lui aussi conduit, cela va de soi ; lui aussi il est cocher ; et beaucoup peut-être existent ainsi. » L’homme est un être en situation mais cette situation est celle d’un être écartelé entre le temps et l’éternité. C’est cette double référence qui fait l’homme, qui est l’homme, ce pèlerin de l’absolu. Nier l’un ou l’autre, c’est occulter la condition humaine.

## 7. L’existentialisme athée de Sartre : l’existence précède l’essence

À l’époque moderne, c’est certainement Sartre qui a contribué à donner à l’existentialisme – que nous définirons comme une philosophie centrée sur l’existence concrète et faisant de cette dernière le noyau de sa réflexion – sa figure originale. Il s’agit d’un existentialisme athée dont la proposition de base est : l’existence précède l’essence.

Soit, en effet, tel objet de l'industrie humaine, par exemple un coupe-papier. Son essence – sa nature – est évidemment antérieure à son existence car le constructeur du coupe-papier a dû avoir en son esprit la notion de cet objet avant de le fabriquer. Or, si je conçois un Dieu créateur, je l'assimile généralement à un artisan supérieur et dès lors, l'essence humaine précède l'existence. Mais, dans le **contexte d'une philosophie athée, il n'y a nul « constructeur » de l'homme**, cet être dont l'existence précède l'essence. Dans cette perspective, notons-le, il n'y a pas de nature[4] humaine. Il est impossible, dit Sartre, de trouver en chaque homme une essence universelle qui serait la nature humaine.

> « L'existentialisme athée, que je représente […] déclare que si Dieu n'existe pas, il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept et que cet être c'est l'homme […] l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et […] il se définit après. » (Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Nagel, 1946.)

## 8. Sartre : l'homme est pleinement responsable

Il en résulte que l'homme est ce qu'il se fait. Il existe et se jette vers un avenir qu'il modèle entièrement. Il est donc totalement responsable car c'est lui qui réalise son essence. Rien, dans un ciel intelligible, ne dessine les projets de l'homme, **responsable de tout devant tous**. L'homme se choisit puisqu'aucune essence ne le prédétermine et ne le conduit. L'existentialisme athée est donc une philosophie de la pleine responsabilité humaine et de la totale liberté. L'homme engage toute l'humanité en construisant sa vie.

> « Si vraiment l'existence précède l'essence, l'homme est responsable de ce qu'il est. Ainsi, la première démarche de l'existentialisme est de mettre tout homme en possession de ce qu'il est, et de faire reposer sur lui la responsabilité totale de son existence […]. Il est responsable de tous les hommes. » (Sartre, *op. cit*.)

## 9. Angoisse et existence

Quels sont alors les termes clés de l'existentialisme athée ? Il y en a au moins trois : tout d'abord, l'**existence**, le fait de surgir dans le monde ; l'existence précède l'essence et l'homme n'a donc pas de nature. Second terme : la **liberté**[5], pouvoir de dire oui ou non, seule origine des valeurs dans le monde. Troisième terme : l'**angoisse**, conscience de la responsabilité universelle engagée par chacun de nos actes, sentiment qui nous révèle à la fois notre liberté et notre déréliction, notre existence abandonnée dans le monde. On peut dire que l'existentialisme (sartrien) est une philosophie de la liberté et de l'angoisse.

> « L'angoisse est le mode d'être de la liberté comme conscience d'être. » (Sartre, *L'Être et le Néant*, Tel-Gallimard.)

## 10. Existence et Être : Heidegger

Si, pour Sartre, l'existence, centrale, précède l'essence, au contraire la philosophie de Heidegger constitue une tentative pour substituer le problème de l'Être à celui de l'existence. Car Heidegger est un philosophe de l'Être, source, à ses yeux, de toute réalité, mystérieux impensé à l'horizon de l'existence. Qu'est le Dasein ? Il se caractérise, quand il vit **sur un mode authentique**[6], par le souci de l'Être, car l'oubli de ce dernier conduit au dépérissement de toute la vie, du monde quotidien mais aussi de la métaphysique.

> « Ce qui "est" avant tout, est l'Être […] Le langage est la maison de l'Être. Dans son abri, habite l'homme. Les penseurs et les poètes sont les gardiens de cet abri. » (Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Aubier.)

## Conclusion

L'existence, au sens moderne du terme (Merleau-Ponty, Sartre), c'est le mouvement par lequel l'homme est au monde et s'engage dans les choses. Par opposition à Sartre, Heidegger considère qu'**être** prime exister.

## B. Le temps

**En résumé**

- Distinguez bien le temps, comme **changement perpétuel qui transforme le présent en passé** (§ 1), du temps conçu comme **milieu indéfini** (sur le modèle de l'**espace**) **dans lequel les événements se déroulent** (§ 7 et 8). Vous avez là deux visions différentes du temps. Selon Bergson, le véritable temps, celui de la conscience, est **durée pure**, irréductible au temps abstrait spatialisé, contaminé par l'espace (§ 7).
- Le temps, conçu comme changement continuel transformant le présent en passé, est **privation d'être** (§ 2), **irréversibilité** (§ 3), et contient destruction et mort (§ 4). Le désir d'éternité (§ 6) ne se comprend que par nostalgie de la plénitude.
- Mais le temps humain représente aussi un **milieu indéfini** analogue à l'espace (§ 7). La description kantienne se situe dans cette perspective (§ 8).
- L'**irréversibilité** du temps ne peut jamais être dépassée, comme le montre l'**analyse de la causalité kantienne** (§ 9).
- Si le temps représente bien l'irréversibilité, néanmoins comme temps de l'**histoire** (Hegel, § 10) et du **projet** humain (Sartre, § 11), il se révèle comme une face de la liberté humaine : il n'est pas seulement ce qui nous défait, mais aussi un **pouvoir de l'homme**. Peut-être d'ailleurs la plénitude du temps est-elle ce pouvoir d'y faire l'expérience de l'éternité, comme le pense Spinoza (Conclusion).

### 1. Le mystère du temps

Si familier que soit le temps dans lequel se déroule notre existence, il s'échappe comme du sable dès que nous essayons de le saisir par la

pensée.

> « Comment donc, ces deux temps, le passé et l'avenir, sont-ils, puisque le passé n'est plus et que l'avenir n'est pas encore ? Quant au présent, s'il était toujours présent, s'il n'allait pas rejoindre le passé, il ne serait pas du temps, il serait l'éternité. Donc, si le présent, pour être du temps, doit rejoindre le passé, comment pouvons-nous déclarer qu'il est aussi, lui qui ne peut être qu'en cessant d'être ? » (Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre onzième, Garnier.)

Le temps comme unité des trois dimensions – passé, présent, futur – n'existe que par les actes de notre esprit : souvenir, présence, anticipation. Cette conscience intime du temps nous signale à la fois notre insertion dans le cours changeant des choses et notre transcendance par rapport à ce flux irréversible. Kierkegaard, au XIXe siècle, exprime cela en disant que notre existence est « cet enfant engendré par l'infini et le fini, par l'éternel et le temporel ». Le temps n'est fécond que s'il se rapporte à l'éternel.

## 2. Le temps est privation d'être

En effet, le temps se caractérise par une **privation d'être**. Ainsi, affirmait déjà Aristote, ce n'est point la plénitude de l'Être qu'il révèle, mais, tout au contraire, il est un non-être, une vacuité, un manque d'être.

> « Que d'abord il n'existe absolument pas, ou n'a qu'une existence imparfaite et obscure, on peut le supposer d'après ce qui suit ; pour une part il a été et n'est plus, pour l'autre, il va être et n'est pas encore… Or ce qui est composé de non-êtres semble ne pouvoir pas participer à la substance. » (Aristote, *Physique*, IV, 218a, Belles Lettres.)

Dans le temps, c'est-à-dire dans le devenir, l'être ne nous advient que peu à peu, petit à petit.

## 3. Le temps, marque de mon impuissance : irréversibilité

Dès lors, le temps, non-être et privation, me révèle peut-être mon impuissance et mes limites. C'est ce qu'affirmait le philosophe Lagneau,

en une formule célèbre : « Temps, marque de mon impuissance. Étendue, de ma puissance. »

Si le temps me signale mes manques et mon impuissance, n'est-ce point, fondamentalement, en raison de l'**irréversibilité** qui est sienne ? Si l'espace est réversible (je vais de A en B et de B en A), le temps, lui, est changement irréversible. Tout s'écoule, tout passe : telle est une des premières constatations humaines. Ceux qui descendent dans le même fleuve se baignent dans le courant d'une eau toujours nouvelle, disait Héraclite.

> « On ne peut descendre deux fois dans le même fleuve. Ni toucher deux fois une substance périssable dans le même état, car elle se disperse et se réunit de nouveau par la promptitude et la rapidité de sa métamorphose : la matière, sans commencer ni finir, en même temps naît et meurt, survient et disparaît. » (Héraclite, « Fragments », *in* Battistini, *Trois Présocratiques*, Idées-Gallimard.)

## 4. Le temps est cause de destruction : Aristote

Mais le temps consacre aussi mon impuissance par la mort qu'il contient en lui. Car l'irréversibilité du temps n'est sans doute que l'autre face de la mort. Tout le mystère de l'irréversible renvoie à cette **corruption temporelle** qui frappa si profondément les Grecs. La fugacité du temps préfigure la mort, présente au cœur de la vie même. C'est cet aspect destructeur du temps qui frappe tout d'abord :

> « C'est dans le temps que tout est engendré et détruit […] On voit donc que le temps est cause par soi de destruction plutôt que de génération […], car le changement est par soi défaisant ; s'il est bien cause de génération et d'existence, ce n'est que par accident. » (Aristote, *Physique*, IV, 222b, Belles Lettres.)

## 5. Le temps est le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur

Aristote définit aussi le temps comme la mesure que nous faisons des changements, du mouvement. Il n'y a pas de temps sans l'âme mais

celle-ci n’aurait rien à mesurer s’il n’y avait pas d’abord dans les choses, du changement :

> « Voici ce qu’est le temps : le nombre du mouvement par rapport à l’antérieur et au postérieur. Ainsi donc, le temps n’est le mouvement qu’en tant que le mouvement est susceptible d’être évalué numériquement. » (Aristote, Physique IV, trad. Barthélemy-Saint-Hilaire, Pocket, 1990.)

## 6. Les êtres éternels ne sont pas dans le temps : Aristote

Ainsi le temps est-il saisi comme principe de corruption et de mort. Qui plus est, il semble s’opposer à toute forme de connaissance réelle, comme le remarque Platon dans le *Cratyle*, car ce qui s’écoule sans cesse ne saurait être appréhendé par la pensée.

Au spectacle de cette fugacité décevante, la pensée humaine aspire à l’éternité. Mais qu’est-ce que l’éternité ? Ce n’est pas la perpétuité c’est-à-dire une durée indéfiniment continuée, un temps sans fin et sans limite. L’éternité est intemporalité absolue. Ainsi le rationalisme platonicien s’est-il précisément constitué en opposant à la dissolution du sensible l’éternité de l’Idée[7] immuable. Si les apparences changent, l’Essence, ou Idée, est éternellement identique, donc hors du temps. De même **Aristote** oppose temps et éternité.

> « On voit que les êtres éternels, en tant qu’éternels, ne sont pas dans le temps ; car le temps ne les enveloppe pas et ne mesure point leur existence. » (Aristote, *Physique*, Belles-Lettres.)

Platon disait que le temps est « l’image mobile de l’éternité » (Timée 37d). L’éternité est immobile, sans succession ni passage.

## 7. Temps spatialisé et durée

À côté du temps irréversible, lié à la condition précaire de l’homme, il est un temps **objectif**, conçu comme **milieu indéfini analogue à l’espace**, dans lequel se déroulent les événements. Le temps est alors une forme divisible, appréhendée sur le modèle de l’espace. C’est le temps

spatialisé, contaminé par l'espace. Dans une analyse célèbre, Bergson a montré que ce **temps spatialisé** n'a rien à voir avec la **durée concrète** de notre existence. C'est un temps abstrait et homogène, alors que notre durée concrète est hétérogène. Elle représente la succession qualitative de nos états de conscience.

> « La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs […] on peut […] concevoir la succession sans la distinction et comme une pénétration mutuelle, une solidarité, une organisation intime d'éléments. » (Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF.)

## 8. Le temps chez Kant

Le temps[8] kantien est, lui aussi, comme le temps physique, un milieu homogène, une forme pure, la forme de toute expérience possible : c'est une **forme a priori de la sensibilité**, qui ne saurait être tirée de l'expérience. Selon Kant, le temps est, avec l'espace, un cadre nécessaire et *a priori* qui sert à structurer l'expérience sensible : une sorte de prisme à travers lequel se donnent à nous les choses. Le temps kantien, forme pure, n'inclut pas l'irréversibilité, puisqu'il désigne simplement un milieu homogène.

> « Le temps n'est pas un concept empirique ou qui dérive de quelque expérience […]. Le temps est une représentation nécessaire qui sert de fondement à toutes les intuitions. On ne saurait supprimer le temps lui-même par rapport aux phénomènes en général, quoique l'on puisse bien les retrancher du temps par la pensée. Le temps est donc donné a priori. Sans lui, toute réalité des phénomènes est impossible. On peut les supprimer tous, mais lui-même (comme condition générale de leur possibilité) ne peut être supprimé. » (Kant, *Critique de la raison pure*, *Esthétique transcendantale*, Quadrige-PUF.)

## 9. Retour de l'irréversibilité : la causalité kantienne

Néanmoins, la notion d'irréversibilité ne peut jamais être éliminée de l'expérience du temps. Les analyses de Kant témoignent de cette impossibilité. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant, qui présente d'abord le temps comme forme pure indépendamment de tout avant et de tout après, est conduit, quand il analyse la **causalité**, à introduire l'idée d'un **avant** et d'un **après**. Ainsi, dirai-je, par exemple, que l'eau bout à 100 °C : pour saisir le rapport entre la température et l'ébullition, il faut bien que j'énonce l'irréversibilité de l'avant et de l'après ; la croissance de la température précède obligatoirement l'ébullition. Autrement, mon rapport resterait inintelligible. Par conséquent, il n'est **pas de causalité vraie sans succession irréversible**. Mais alors surgit dans notre analyse une face du temps liée au destin de l'homme. Kant retrouve ici ce temps qui nous défait et nous meurtrit, le temps de l'irréversibilité, marque de mon impuissance. Le temps n'est pas seulement, pour lui, un instrument dans la construction du monde : il me renvoie aussi à mon irrémédiable contingence.

> « Si dans un phénomène contenant un événement, j'appelle A l'état antérieur de la perception, et B le suivant, B ne peut que suivre A dans l'appréhension, et la perception A ne peut pas suivre B, mais seulement le précéder. Je vois, par exemple, un bateau descendre le courant d'un fleuve. Ma perception du lieu où le bateau se trouve en aval du fleuve succède à celle du lieu où il se trouvait en amont, et il est impossible que, dans l'appréhension de ce phénomène, le bateau soit perçu d'abord en aval, et ensuite en amont. » (Kant, *op. cit.*, *Analytique transcendantale.*)

## 10. Le temps historique : Hegel

Si le temps représente un principe de dégradation, il incarne aussi ce en quoi l'homme se réalise : il est le temps de l'**histoire** et du **projet** humain.

La saisie de l'historicité est la grande découverte de Hegel. L'homme est un être historique : son temps véritable n'est ni le temps biologique, ni le temps cosmique, mais le temps du travail humain, celui par lequel l'homme informe le monde et entre en rapport avec les autres

consciences de soi. Envisagé sous cet aspect historique, le temps peut devenir l'organe de ma liberté et de ma puissance.

> « Le temps de Hegel est le temps *historique*, le temps dans lequel se déroule l'histoire humaine, ou, mieux encore, le temps qui se réalise, non pas en tant que mouvement des astres, par exemple, mais en tant qu'histoire universelle… Il n'y a pas de temps naturel, cosmique ; il n'y a de temps que dans la mesure où il y a *histoire*, c'est-à-dire existence *humaine*, c'est-à-dire existence *parlante. »* (A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, NRF-Gallimard.)

## 11. Projet et avenir : Heidegger et Sartre

En soulignant la nature du temps historique, Hegel a mis l'accent sur la dimension de l'avenir. Ainsi est-il à l'origine de toute la **vision moderne de la temporalité**, cette vision que nous trouvons, par exemple, chez Heidegger et Sartre.

Pour Heidegger, la conscience humaine, perpétuellement en avant d'elle-même, se donne rendez-vous **vers l'avenir**. Elle est anticipation de soi, transcendance.

Quant à Sartre, il insiste longuement, dans toute son œuvre, sur le projet[9], l'avenir, les possibles.

> « Tâchez de saisir votre conscience et sondez-la, vous verrez qu'elle est creuse, vous n'y trouverez que de l'avenir. Je ne parle même pas de vos projets, de vos attentes ; mais le geste même que vous attrapez au passage n'a de sens que si vous en projetez l'achèvement hors de lui, hors de vous, dans le pas-encore. » (Sartre, *Situations I*, NRF-Gallimard.)

## 12. Instant et éternité

Kierkegaard, Nietzsche et Wittgenstein après lui, a eu l'intuition claire qu'il ne convient pas d'exiler l'éternité – qu'il ne faut pas confondre avec une durée perpétuelle – du flux même du temps. L'éternité *dans* le temps : tel est le sentiment d'une vie justifiée, portant en soi sa raison

d’être par la joie, ce sentiment ontologique qu’induit toute vie portée au paroxysme de l’amour qui fait consentir à la souffrance ou à la peine qu’implique toute existence. Kierkegaard appelle « instant » ce moment de grâce où, en nous, le temps et l’éternité se rejoignent, se touchent, ce moment où comme le disait Spinoza, « nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels ». L’homme porte en lui l’éternité. C’est la vocation du temps humain que d’accueillir en lui l’éternité pour en être fécondé. C’est pourquoi l’existence authentique est passion : en l’homme le fini s’éprend de l’infini, le temporel tend vers l’éternel, le relatif s’ouvre à l’absolu.

> « Si l’on entend par éternité, non pas une durée temporelle infinie, mais l’intemporalité, alors celui-là vit éternellement qui vit dans le présent. » (*Tractatus* 6. 4311.)

## 13. Temporalité et mortalité

Spontanément, les hommes ne prennent pas la vie au sérieux. « Mangeons et buvons car demain nous mourrons » dit l’homme charnel, mais, dit Kierkegaard, « c’est là ce méprisable ordre de choses où l’on vit pour manger et boire, et où l’on ne mange ni ne boit pour vivre ». À ce refus de l’inquiétude qui caractérise le stade « esthétique », c’est-à-dire fondé sur les seules sensations, l’homme sérieux comprend la valeur infinie que confère à la vie sa brièveté. Kierkegaard nous enseigne qu’il faut apprendre à vivre chaque instant qui ne reviendra plus comme l’avènement même de l’éternité.

> « Le sérieux comprend que si la mort est une nuit, la vie est le jour ; que si l’on ne peut travailler la nuit, on peut agir le jour ; et comme le mot bref de la mort, l’appel concis, mais stimulant du sérieux c’est : aujourd’hui même. Car la mort envisagée dans le sérieux est une source d’énergie comme nulle autre ; elle rend vigilant comme rien d’autre. » (*Sur une tombe*, OC, VIII, éd. De l’Orante, p. 83.)

## Conclusion

Si le temps représente un principe de dégradation, il est aussi le temps de l'histoire et du projet. En ceci, le temps n'est pas seulement pour l'homme ce qui le limite, mais aussi une face de sa liberté et de son pouvoir, le lieu même de sa genèse, de son déploiement. Si l'existence finie est mortelle, n'a-t-elle pas l'occasion, au cœur même du temps, d'opérer ses noces avec l'éternité ?

« Nous sentons […] et nous savons par expérience que nous sommes éternels. » (Spinoza, *Éthique*, cinquième partie, Garnier-Flammarion.)

**Sujets de baccalauréat**

Exister, est-ce simplement vivre ?

Peut-on apprendre à vivre ?

Une existence se démontre-t-elle ?

La vie est-elle le bien le plus précieux ?

Peut-on se soustraire au temps ?

Le temps est-il pour l'homme une limite ?

Peut-on dire qu'on change avec le temps ?

Le passé est-il à jamais révolu ?

Le temps est-il pour l'homme une limite ?

Sommes-nous dans le temps de la même manière que tous les êtres temporels ?

Le temps libre est-il le temps où s'exerce la liberté ?

Un homme sans passé peut-il être un homme libre ?

L'avenir doit-il être objet de crainte ?

L'avenir peut-il être objet de connaissance ?

Peut-on comprendre le présent si l'on ignore le passé ?

Sommes-nous nécessairement les victimes du temps ?

Le temps est-il essentiellement destructeur ?

Est-il juste de dire que seul le présent existe ?

L’éphémère a-t-il de la valeur ?

Dans quelle mesure l’épreuve du temps est-elle un critère de valeur ?

Faut-il opposer la durée vécue et le temps des choses ?

Le passé est-il encore réel ?

Suis-je le même en des temps différents ?

1 Cf. la fiche sur « Le temps ».

2 Cf. la fiche sur « La raison et le sensible » (§ 3 et 4) et celle sur « La vérité » (§ 2).

3 Ancienne monnaie prussienne.

4 Cf. la fiche sur « La nature et la culture ».

5 Cf. la fiche sur « La liberté ».

6 Cf. dans cette fiche le chapitre sur « La mort » (§ 8).

7 Cf. la fiche sur « La raison et le sensible », § 3 et 4.

8 Cf. la fiche sur « L’opinion, la connaissance et la vérité », chap. C.

9 Cf. la fiche sur « La liberté » et celle sur le chapitre B de cette fiche, concernant l’existence.

# II. La culture

On a coutume de définir la culture par rapport à la nature et même, de les opposer. Si l'homme, en tant que vivant, relève avec évidence du règne de la nature (*nascor*, naître, a donné *nature*), sa vie entière témoigne d'une autre appartenance, celle de la culture, que l'on peut définir comme ce que l'homme ajoute à la nature. Le langage, qui reflète les choses dans ses signes, prolonge la médiation qui arrache la nature à son immédiateté silencieuse dans les architectures symboliques des religions qui, avec l'art qu'elles engendrent, sont le berceau des civilisations. Le travail, enfin, aménageant la nature en vue des fins humaines, le travail sur soi-même pour mettre en œuvre sa perfectibilité a rendu possible l'espérance qui ouvre le temps sur l'avenir, inaugurant une histoire ouverte au progrès. « Depuis que l'homme existe, et si loin que nous portions nos regards d'hommes vers ses origines, cet homme a manifesté, par son génie, sa foi, son espérance en un dépassement de soi qu'il sentait incommensurable et déjà présent au plus intime de soi. L'art est indissociable des réponses offertes par l'homme à ses propres interrogations spirituelles. […] La culture religieuse, indissociablement liée à l'art – et ce à un degré d'osmose incomparable à tout autre aspect de la culture en général –, dit, par l'art, sur l'homme, les plus grandes et les plus belles choses. Elle porte aussi, par l'art, les stigmates des souffrances qu'à l'homme l'homme a souvent infligées. » (Dominique Ponneau, *Art et culture religieuse aujourd'hui*, p. 13, colloque organisé par l'École du Louvre, *Monde de la Bible*, hors série.) La culture apparaît ainsi comme l'articulation de l'élan vital reçu de la nature et de l'effort qui le pousse au-delà de la finitude animale. Elle est à la fois le fruit et l'instrument des médiations par lesquelles l'homme apparaît comme le fils de ses œuvres.

# 7 La culture

**En résumé**

- Le terme de **nature** est polysémique : il désigne **soit la nature d'un être** et, dans cette perspective, l'ensemble des caractères définissant cet être, mais aussi tout ce qui, dans une réalité, est inné, **soit la nature en général**, c'est-à-dire l'ensemble de tout ce qui existe (§ 1). Le terme de **culture** désigne, dans l'acception devenue la plus courante sous l'influence du culturalisme américain : tout ce qui est produit par l'homme dans le cadre social. Toutefois, la culture désigne aussi la formation spirituelle, ce par quoi l'homme cherche à devenir meilleur. C'était la grande tradition humaniste héritée de l'Antiquité (§ 2). Elle a marqué tous les domaines de notre civilisation.
- Chez les Anciens, et jusqu'à la révolution galiléenne, la nature est la **source dynamique de tout ce qui existe**, et par conséquent la sagesse consiste à se conformer à la nature (§ 3).
- L'homme, **comme maître et possesseur de la nature**, voilà le grand thème de la pensée cartésienne et de toute la modernité (§ 4). Jean-Jacques Rousseau, pour sa part, pense la nature comme **origine perdue** à laquelle s'est substituée la culture comme artifice social (§ 5).
- Avec les analyses de C. Lévi-Strauss (§ 6, 7, 8 et 9), nous tenterons de comprendre le **passage de la nature à la culture**.
- Néanmoins, des recherches récentes vont jusqu'à remettre en question l'opposition des deux termes de nature et de culture (§ 9).
- Enfin, réfléchissez bien sur **culture et personnalité** : c'est la culture, au sens large du terme, qui modèle la personnalité de

l’homme (§ 11).

- Réfléchissez sur les dangers de l’ethnocentrisme (Conclusion).
- Lisez, en même temps que cette fiche, le chapitre sur la société dans celle consacrée à « L’État et la société », ainsi que la fiche sur « La maîtrise de la nature » : ces fiches sont **complémentaires**.

## 1. Nature et culture

Le concept de **nature** est loin d’être simple et univoque. La nature, c’est en effet, en un sens premier, le cadre physique, minéral et végétal de notre existence. Ici, la nature désigne le milieu qui nous est donné.

À côté de la nature en général, ensemble de tout ce qui existe, il y a la nature d’un être, à savoir son essence, l’ensemble des propriétés qui le caractérisent. Dès lors, la nature, en cette seconde acception, désignera fréquemment tout ce qui, dans un être, est **inné**, par opposition à ce qui est **acquis**. La nature, au sens étymologique du terme (*natus* : né, du verbe *nascor*), c’est l’état dans lequel naissent les hommes.

Mais le terme de **culture** n’est pas moins équivoque. Un homme cultivé est celui qui s’est nourri des œuvres du passé, de la réflexion de ceux qui l’ont précédé. Dans ce sens humaniste du terme, la culture est ce qui aide l’homme à se comprendre lui-même, à comprendre la condition humaine. La tradition humaniste héritée de l’Antiquité assignait à la culture la tâche de féconder l’âme humaine. Il s’agissait d’une formation spirituelle élevant l’intelligence à la dimension de l’universel. Cette conception très noble de la culture devrait être retrouvée et pratiquée car c’est d’elle que procède ce qui donne sens à la vie des hommes.

C’est le culturalisme américain, concept venant de la sociologie et de l’ethnologie, qui est aujourd’hui couramment implicite lorsqu’on parle de culture.

« Une culture est la configuration des comportements appris et de leurs résultats, dont les éléments composants sont partagés et transmis

par les membres d'une société donnée. » (R. Linton, *Le Fondement culturel et la personnalité*, Dunod.)

## 2. La culture comme totalité signifiante

Toute culture est un ordre qui fait sens, une totalité signifiante cohérente dont les diverses composantes – morale, droit, religion, philosophie, sciences, etc. – se correspondent et s'expriment les unes par les autres. En particulier, les formes artistiques sont en rapport expressif avec les contenus philosophiques et religieux, avec la conception du monde qui anime une civilisation et lui donne son unité. Il y a un lien entre la désacralisation de la nature opérée par le judéo-christianisme et l'avènement des sciences en Occident. Il y a un lien entre la *Genèse* qui met en scène la liberté humaine qui se pose en s'opposant, la volonté de s'affranchir de la servitude dans laquelle il tombe par un usage non réglé de sa liberté et la façon dont la pensée politique occidentale a pensé les institutions capables d'articuler autorité et liberté. Ce sont les religions qui ont les premières, à travers leurs récits symboliques, exprimé ce qui fait sens pour la condition humaine, ne serait-ce qu'en identifiant les conduites insensées, mortifères. Ce sont elles qui ont orienté les hommes dans l'ordre temporel lui-même. Le travail comme médiation capable d'aménager la nature en vue des fins humaines, le travail sur soi-même pour se rendre meilleur, tout cela a rendu possible l'espérance qui ouvre le temps sur l'avenir, inaugurant une histoire ouverte au progrès.

## 3. La conception antique de la nature

Jusqu'à Galilée prévaut une conception de la nature en tant que source dynamique de tout ce qui existe, en tant que principe de production.

Ainsi, selon Aristote, la nature est au principe du changement et du repos, comme du développement des êtres vivants.

« C'est la nature qui fait les animaux et les parties dont ils sont composés ; c'est elle qui fait les plantes et les corps simples, tels que la terre, le feu, l'eau et l'air […] tout être naturel […] a en soi-même un

principe de mouvement et de repos […]. La nature doit donc être considérée comme un principe et une cause de mouvement et de repos. » (Aristote, *Physique*, Liv. II.)

Dans l'Antiquité apparaît aussi un mouvement de pensée qui connaîtra, quelques millénaires plus tard, le véritable succès. Pour Démocrite, comme pour Épicure et ses disciples, la nature est composée d'atomes insécables qui tombent dans le vide : ils ont une vue purement matérialiste de la nature. Cette nature est dotée de trois principes dont tout découle : rien n'est créé de rien, rien n'est absolument détruit, l'univers est éternel et toujours le même.

Puisque la nature est source de tout, la sagesse consiste à la suivre et s'y soumettre.

« Car alors, si pendant ton bain il t'arrive quelque ennui, tu seras prêt à te dire : "Ce que je voulais, ce n'est pas seulement me baigner, mais aussi conformer ma conduite à la nature des choses et je ne m'y conformerai pas si je m'irrite de ce qui m'arrive." » (Épictète, *Manuel*.)

Bien plus tard, Montaigne dira :

« Nature est un doux guide, mais non pas plus doux que prudent et juste. » (*Essais*, III).

La révolution galiléenne[1] transformera la nature en chose susceptible d'être modélisée et maîtrisée.

## 4. L'homme, maître et possesseur de la nature

Dès lors, l'homme ne pourrait-il se rendre maître de la nature ? À partir du XVIIe siècle[2], se forme une idée fondamentale, à l'origine de toute notre modernité. L'homme peut utiliser et dominer librement la nature, la mettre au service de l'homme, comme Descartes le dit lui-même dans la sixième partie du *Discours de la méthode*.

« Au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous

connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. » (Descartes, *Discours de la méthode.*)

## 5. L'état de nature chez Jean-Jacques Rousseau

Si les Lumières du XVIIIe siècle se situent dans la même optique que Descartes, Rousseau, pour sa part, ne va pas lier en profondeur maîtrise de la nature et liberté humaine. C'est plutôt comme **origine perdue** que Jean-Jacques, persuadé que la nature n'est pas seulement une étendue offerte à mon pouvoir, dévoile le concept de nature.

Déjà, le XVIIe siècle s'était attaché au thème de l'état de nature. Hobbes et Locke, avant Rousseau, opposaient état de nature et état civil. Jean-Jacques reprend cette distinction classique et lui donne une signification nouvelle, en mettant en œuvre un concept opératoire et un instrument d'analyse. Si l'état de nature (définissons-le comme l'état de l'homme, quand on en retranche – de manière purement hypothétique – ce que la société lui a fourni et apporté) n'a jamais existé, il nous permet cependant de bien juger de notre état présent. Sa fonction est donc **méthodologique** : il s'agit de retrouver ce qui est commun à tous les hommes, sans se référer à un état de nature qui serait un phénomène historique.

## 6. Lévi-Strauss : nature et culture

Cette distinction rousseauiste a été reprise de nos jours par les anthropologues et, en particulier, par Claude Lévi-Strauss, qui en a fait une analyse célèbre dans *Les Structures élémentaires de la parenté*. La nature désigne, chez Lévi-Strauss, le domaine du biologique, du spontané et de l'universel chez l'homme. Ce concept ne saurait avoir la moindre signification historique, mais s'avère être un bon instrument de méthode. Utiliser cette notion de nature, c'est simplement reconnaître que l'homme est **à la fois** un être biologique et social. Certaines de ses réponses et de

ses réactions relèvent de sa nature biologique, d'autres de sa culture, mais la distinction n'est pas toujours facile, et il y a interpénétration des deux domaines.

> « On commence à comprendre que la distinction entre état de nature et état de société, à défaut d'une signification historique acceptable, présente une valeur logique qui justifie pleinement son utilisation par la sociologie moderne, comme un instrument de méthode. » (Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté,* PUF.)

## 7. La règle distingue nature et culture

Reste le problème des critères. Quels seront les critères de la nature et de la culture ? La nature désigne, nous le savons, ce qui est inné et biologique. Elle est, par conséquent, universelle, et nous pourrons dire que tout ce qui est **universel** chez l'homme relève de l'ordre de la **nature**. À l'opposé, les processus **culturels** se distinguent par des normes, par l'action de **règles** imprimant une structure précise aux relations sociales. Tournons-nous, en effet, vers les singes anthropoïdes. Leur comportement collectif ne semble dégager aucune régularité réelle. Ainsi, les relations sexuelles entre les membres d'un groupe simien sont-elles abandonnées au hasard.

> « Partout où la règle se manifeste, nous savons avec certitude être à l'étage de la culture. Symétriquement, il est aisé de reconnaître dans l'universel le critérium de la nature […]. Posons donc que tout ce qui est universel chez l'homme relève de l'ordre de la nature et se caractérise par la spontanéité, que tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier. » (C. Lévi-Strauss, *op. cit.*)

Ainsi, des **règles particulières** informent les phénomènes strictement humains, alors que la **nature** renvoie à la **pure universalité**.

## 8. Le passage de la nature à la culture : la prohibition de l'inceste

La prohibition de l'inceste est, à cet égard, tout à fait remarquable. Elle consiste en ceci que, dans **toutes** les sociétés sans exception, le lien sexuel avec certains parents est rigoureusement interdit : universelle, elle semble donc renvoyer à la sphère de la nature. Mais les **règles de cette prohibition** varient avec les sociétés (ce n'est pas toujours le même parent qui est interdit). Dans la mesure où nous avons affaire, dans ce domaine, à une classe de règles variables, la prohibition de l'inceste se présente comme un phénomène culturel. Nous trouvons donc en elle une articulation tout à fait privilégiée entre la nature et la culture : elle assure le passage de l'une à l'autre.

> « La prohibition de l'inceste constitue une règle, mais une règle qui, seule entre toutes les règles sociales, possède en même temps un caractère d'universalité. » (C. Lévi-Strauss, *op. cit.*)

## 9. La culture introduit un ordre dans le désordre naturel

Avec la prohibition de l'inceste, s'inscrivent un ordre et une organisation dans un espace naturel que caractérisait le désordre. Là où la nature ne laissait que hasard, promiscuité sexuelle, indifférenciation, absence de discrimination, élans individuels incontrôlés (puisque non modelés par la norme), la règle introduit l'ordre. Au **désordre biologique**, naturel et animal, s'oppose l'**ordre humain de la culture**. La prohibition de l'inceste va réguler la cohésion du groupe à travers un ensemble de règles, de droits et de devoirs collectifs. Elle inaugure le règne humain et fonde l'ordre de la culture.

> « Le rôle primordial de la Culture est d'assurer l'existence du groupe comme groupe, et donc de substituer, dans ce domaine comme dans tous les autres, l'organisation au hasard. » (C. Lévi-Strauss, *op. cit.*)

## 10. La société, réalité primaire qui semble inhérente à la nature

Cette vision de la nature et de la culture, pour classique et fondamentale qu'elle soit, doit cependant être **nuancée**. *Les Structures*

*élémentaires de la parenté* ont été publiées en 1949 et certaines affirmations d'hier semblent avoir perdu leur évidence.

La Nature est-elle véritablement absence de règles, inorganisation et indifférenciation ? Ce n'est nullement sûr. Il est tout à fait possible de **constater une organisation et un ordre dans les espèces animales**. Le monde naturel et animal ne se ramène nullement à un élan individuel incontrôlé, et pas davantage à la sourde violence des besoins. Il est **déjà** organisé.

La société semble donc quelque chose de beaucoup plus immédiat qu'on ne le pensait. **Il n'y a pas d'un côté, l'animal et la nature et, de l'autre, l'homme et la société**. L'usage des concepts de nature et de culture reste légitime, mais le philosophe doit être extrêmement prudent dans l'utilisation de ces termes, puisque la nature animale elle-même n'est pas livrée au chaos. On a montré que les sociétés de babouins et de chimpanzés présentent des caractères de hiérarchie et de castes. « Nos frères inférieurs » connaissent des relations complexes de discrimination ou conflit.

> « Si, par hasard, il nous arrivait d'oublier ou de perdre nos règles sociales, nous ne tomberions pas dans une situation d'anomie[3] ou de non-société : nous retrouverions autour de nous, chez les autres animaux, un capital de normes, le modèle de différents ordres sociaux. » (S. Moscovici, *La Société contre nature*, 10/18 UGE.)

> « Le groupe des babouins, des macaques, des chimpanzés […] [est] une organisation sociale avec […] règles, normes, prohibitions. » (E. Morin, *Le Paradigme perdu : la nature humaine*, Seuil.)

Aristote avait d'ailleurs bien vu qu'il existe une naturalité de la cité et que même les animaux étaient sociaux, puisqu'il affirmait simplement que l'homme est **davantage** politique que ne l'est l'animal.

> « L'homme est un animal politique plus que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire. » (Aristote, *Les Politiques*, Garnier-Flammarion.)

## 11. La nature, chez l’homme, est interprétée par la culture

**La nature, chez l’homme, est entièrement interprétée par la culture**. Le langage déjà, qui reflète les choses dans ses signes, n’est-il pas la première médiation culturelle qui fait sortir la nature de son immédiateté silencieuse, témoignant par là même qu’elle est habitée par une conscience qui achève comme le disait Goethe ce qui, en elle, n’était resté qu’à l’état d’intention ? Le passage de la nature à l’esprit ne témoigne-t-il pas, comme le pensait Hegel, d’un travail inhérent à la nature elle-même pour se transcender dans une conscience qui la recueille et l’interroge ? D’une façon plus prosaïque mais aussi plus vitale, la culture n’est-elle pas cet effort inouï de l’humanité pour s’auto-instituer en se préservant des violences non seulement des forces déchaînées de la nature lorsque celle-ci se montre hostile à la faiblesse de notre espèce mais de sa propre nature en proie aux pulsions archaïques de l’animalité ? N’est-ce pas l’ombre pulsionnelle de la nature que décrit le pessimisme anthropologique d’un Freud ? L’humanité n’est-elle pas le fruit de ce combat, de cette joute entre deux forces qui se présupposent l’une l’autre ? **L’entrave de la nature ne constitue-t-elle pas le tremplin de l’effort libérateur de la culture** au point que l’on pourrait se demander si ces vocables ne sont pas des catégories forgées par l’homme pour tenter de penser sa propre condition ? Complexe par opposition aux règles animales, qui demeurent rudimentaires, la culture humaine est en devenir permanent et désigne une indéfinie conquête historique. Seul l’homme a une histoire et une culture.

## 12. Culture et personnalité

La culture, au sens large du terme, oriente et modèle toute la personnalité de l’homme. Sociologues et anthropologues ont souligné l’existence, dans chaque société, d’une **personnalité de base**, minimum psychosocial commun à tous les individus d’une même culture. Chaque culture, de par ses impératifs et son système d’éducation, est en mesure de créer une certaine contexture psychologique et sociale.

« Chaque culture […] refoule, inhibe, favorise, surdétermine l'actualisation de telle ou telle aptitude, de tel trait psychoaffectif, fait subir ses pressions multiformes sur l'ensemble du fonctionnement cérébral, exerce même des effets endocriniens propres et, ainsi, intervient pour coorganiser et contrôler l'ensemble de la personnalité. » (E. Morin, *Le Paradigme perdu : la nature humaine*, Le Seuil.)

Reste que chacun peut, s'il le veut, s'arracher au particularisme excessif de sa culture (au sens culturaliste, sociologique du terme) pour accéder à l'universel par le biais des grandes œuvres de l'humanité, dont le message transcende la pire chose qui puisse arriver à une culture : la clôture sur elle-même.

## Conclusion : illusions et dangers de l'ethnocentrisme

Si les cultures sont diverses, les hommes sont cependant souvent prisonniers de l'illusion ethnocentrique : ils voient dans leur propre culture l'unique point de repère et rejettent hors de l'humanité les autres formes culturelles, jugées barbares. Cette illusion si puissante recèle de grands dangers : n'est-ce point le refus de l'Autre qu'elle véhicule ? Au contraire, l'ethnologue sait que les cultures, plurielles, ne sont susceptibles d'aucune hiérarchisation.

« Il semble que la diversité des cultures soit rarement apparue aux hommes pour ce qu'elle est : un phénomène naturel, résultant des rapports directs ou indirects entre les sociétés ; ils y ont plutôt vu une sorte de monstruosité ou de scandale. » (C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Unesco-Gallimard.)

## Sujets de baccalauréat

Notre nature nous indique-t-elle ce que nous devons faire ?

Peut-on dire que la nature est bonne ?

L'acte de se nourrir relève-t-il de la nature ou de la culture ?

La nature est-elle un modèle ?

Tout ce qui est naturel est-il normal ?

Faut-il dire que la société dénature l'homme ou qu'elle l'humanise ?

La diversité des cultures est-elle incompatible avec l'unité de l'homme ?

Qu'est-ce qui distingue ce qui est naturel de ce qui est artificiel ?

Peut-on fonder le droit sur la nature ?

Faut-il renoncer à l'idée que l'homme a une nature ?

Les guerres sont-elles un effet de la nature des hommes ?

Y a-t-il un sens à parler d'inégalités naturelles ?

La propriété est-elle un fait de nature ou un fait de culture ?

L'homme est-il raisonnable par nature ?

Dire à quelqu'un « sois naturel », est-ce lui donner un bon conseil ?

Peut-on dire d'un acte qu'il est inhumain ?

La nature nous fournit-elle des outils ?

La culture se contente-t-elle seulement de compléter la nature ou se substitue-t-elle à elle ?

1 Cf. la fiche sur « La maîtrise de la nature », chap. 18, § 6.

2 Cf. la fiche sur « La maîtrise de la nature », chap. 18 et 19.

3 Anomie : absence de règle.

# 8 Le langage

**En résumé**

Voici quelques questions importantes soulevées dans ce chapitre :

- La question de la nature du signe linguistique : est-il naturel ou artificiel ? En d'autres termes, le rapport qui unit le **signifiant** (la partie sensible du langage) et le **signifié** (son élément abstrait) est-il **naturel** et **nécessaire** ou bien **conventionnel** (§ 2, 3, 4, 5, 6) ?
- Le problème du langage animal : le langage existe-t-il chez les animaux, au sens propre et réel du terme, ou bien le langage est-il spécifiquement humain (§ 7 et 8), comme le pensait Descartes (§ 8) ?
- Le problème des rapports du langage et de la pensée : sont-ils radicalement indissociables, comme le voulait, par exemple, Hegel (§ 10) ? Existe-t-il un au-delà du langage, une « durée » irréductible aux mots et objet de l'intuition (Bergson, § 9) ?
- Enfin, notez bien que parler, c'est aussi agir : dire, c'est faire (§ 10).

## 1. Langage. Langue. Parole

Il faut, tout d'abord, distinguer la langue du langage : la **langue** représente un système **particulier** de mots, un ensemble linguistique fixé dans une société donnée, un produit social (ainsi parle-t-on la langue française ou anglaise), alors que le **langage** lui-même se définit comme une fonction **générale** de communication.

Le langage, distinct de la langue, ne se confond pas davantage avec la **parole** : cette dernière désigne, en effet, l'acte **individuel** par lequel s'exerce la fonction du langage.

Le langage se définit comme la **faculté d'exprimer verbalement sa pensée**, comme le pouvoir d'expression verbale de la pensée.

> « Dans le parler ordinaire, "le langage" désigne proprement la faculté qu'ont les hommes de s'entendre au moyen de signes vocaux […] les signes du langage humain sont en priorité vocaux […] Aujourd'hui encore, les êtres humains en majorité savent parler sans savoir lire. » (A. Martinet, *Éléments de linguistique générale*, Armand Colin.)

Notez bien l'extension du terme langage, qui en est venu à désigner tout système de communication et de signes : les différentes formes de l'art, la logique, l'informatique sont appelées des langages.

## 2. Le signe et le symbole

Le signe linguistique diffère du symbole. Quand j'emploie le mot « chien », il n'est nullement certain que le signifiant « chien » (le son) comporte une relation intrinsèque avec le signifié (le concept de chien), qu'il existe un rapport **naturel** entre **signifiant** – image acoustique, ensemble sonore – et **signifié** – le concept.

Tout au contraire, dans le **symbole**, cette liaison entre la représentation sensible et le concept est évidente :

> « Le symbole est d'abord un signe. Mais, dans le signe proprement dit, le rapport qui unit le signe à la chose signifiée est arbitraire […] Il en est tout autrement du signe particulier qui constitue le symbole. Le lion, par exemple, sera employé comme symbole de la magnanimité ; le renard, de la ruse ; le cercle, comme symbole de l'éternité. Mais le lion, le renard possèdent en eux-mêmes les qualités dont ils doivent exprimer le sens […] Ainsi, dans ces sortes de symboles, l'objet extérieur renferme déjà en lui-même le sens à la représentation duquel il est employé. » (Hegel, *Esthétique*, PUF.)

## 3. L’identification naïve du mot et de la chose

L’unité de la forme et du contenu, évidente dans le symbole, l’est bien moins en ce qui concerne le signe linguistique, où elle pose problème et a donné lieu, depuis l’Antiquité jusqu’à nos jours, à des controverses qui ont mobilisé philosophes, puis linguistes.

Pour le sens commun et naïf, cette identité va de soi : un certain usage quotidien et immédiat des mots nous fait croire inconsciemment que signifiant et signifié vont de pair, comme le montre l’exemple suivant :

> « On connaît l’histoire de ce Tyrolien qui, de retour d’Italie, vantait, auprès de ses compatriotes, les charmes de ce pays, mais ajoutait que ses habitants devaient être de bien grands fous, qui s’obstinaient à appeler *cavalle* ce que tout homme doué de raison savait être un *Pferd*. Cette identification du mot et de la chose est peut-être la condition d’un maniement inconscient et sans accroc du langage. » (A. Martinet, *op. cit.*)

## 4. Platon : Hermogène contre Cratyle

Quittons maintenant le jugement naïf pour la réflexion philosophique.

Dans le Dialogue intitulé *Cratyle*, Platon met en présence deux thèses. L’une, celle de **Cratyle**, pose que les mots imitent les choses et sont justes par nature. L’autre, celle d’**Hermogène**, soutient que le langage est conventionnel : les noms, pour Hermogène, correspondent à une convention, alors que, pour Cratyle, le langage est fixé par la nature, selon un rapport de convenance certain entre signifiant et signifié. Voici le discours d’Hermogène :

> « Hermogène – Je me suis souvent, pour ma part, entretenu (avec Cratyle) […] sans pouvoir me persuader que la nature du nom soit autre chose qu’un accord et une convention. À mon avis, le nom qu’on assigne à un objet est le nom juste ; le change-t-on ensuite en un autre, en abandonnant celui-là, le second n’en est pas moins juste que le premier […] Car la nature n’assigne aucun nom en propre à aucun objet. » (Platon, *Cratyle*, Belles Lettres.)

## 5. Saussure, partisan d’Hermogène

Ferdinand de Saussure (1857-1913), créateur de la **linguistique** moderne – science ayant pour objet la **langue**, définie comme un système de signes combinant arbitrairement un concept et une image acoustique – rentre dans le camp d’Hermogène et voit dans le signe linguistique une **convention**. Dans le *Cours de linguistique générale*, Saussure affirme qu’entre le signifiant et le signifié, la forme acoustique et l’idée, le lien est de convention.

> « Ainsi l’idée de “sœur” n’est liée par aucun rapport intérieur avec la suite des sons s-ö-r qui lui sert de signifiant ; il pourrait être aussi bien représenté par n’importe quelle autre : à preuve les différences entre les langues et l’existence même de langues différentes. » (F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot.)

## 6. La critique de la théorie saussurienne

É. Benveniste, dans P*roblèmes de linguistique générale*, a fait la critique de la théorie saussurienne du signe linguistique. Pour lui, il existe une relation nécessaire entre signifié et signifiant : le concept (le signifié) « bœuf » est forcément identique dans ma conscience à l’ensemble phonique (le signifiant) « böf ». Ils ont, en effet, été créés en même temps dans mon esprit et s’y évoquent ensemble en toutes circonstances. Ce qui est arbitraire, c’est que tel signe linguistique puisse être appliqué à tel objet réel que Benveniste appelle le « référent », l’animal lui-même dans l’exemple précédent.

Ainsi se perpétue, de nos jours, la vieille querelle entre Cratyle et Hermogène.

## 7. Y a-t-il un langage animal ?

Les signes linguistiques sont-ils le propre de l’homme ou bien peut-on parler aussi de langage animal ? Karl von Frisch, en particulier, a montré que les abeilles peuvent se communiquer de l’information. Leurs variétés

de danses semblent des signes livrant des **informations** sur la nature et la distance du butin (pollen).

Si la communication animale existe, néanmoins, il n'y a pas, à proprement parler, langage. L'information n'aboutit pas à l'échange linguistique, c'est-à-dire au **dialogue**. Le message des abeilles, note Benveniste, n'appelle aucune réponse de l'entourage, sinon une certaine conduite, ce qui ne constitue pas une réponse.

Ce qui différencie communication animale et langage humain, c'est que ce dernier est capacité de **tout dire**, de combiner de manière **infinie** les éléments linguistiques, alors que le code de la ruche est restreint et fixé une fois pour toutes par l'espèce. Les animaux n'ont pas de langage, mais des **codes de signaux**, de systèmes conventionnels déclenchant un certain comportement à finalité exclusivement pratique.

> « L'ensemble de ces observations fait apparaître la différence essentielle entre les procédés de communication découverts chez les abeilles et notre langage. Cette différence se résume dans le terme qui nous semble le mieux approprié à définir le mode de communication employé par les abeilles, ce n'est pas un langage, c'est un code de signaux. » (É. Benveniste, *op. cit.*)

## 8. Le langage est le propre de l'homme : Descartes et Chomsky

Nous pouvons, avec Noam Chomsky, linguiste contemporain, opposer au pseudo-langage animal les signes linguistiques humains, capables de créativité infinie. Chomsky se réfère ici explicitement à Descartes, qui soulignait déjà l'aspect créateur du langage, cette propriété spécifiquement humaine ; il consiste à inventer des signes et à les utiliser de manière infinie, ce qui est **totalement** hors de portée d'un singe ou de tout autre animal. À partir d'un certain matériel limité de mots, l'homme réalise des combinaisons indéfinies.

> « Le nombre de modèles sous-tendant notre utilisation normale du langage et correspondant à des phrases douées de sens et facilement compréhensibles atteint […] un ordre de grandeur supérieur au nombre de secondes dans une vie humaine. C'est en ce sens que l'utilisation du

langage est novatrice. » (Noam Chomsky, *Le Langage et la pensée*, Payot.)

Que le langage soit le propre de l'homme, voilà la thèse déjà formulée par Descartes : si les animaux ne parlent pas, c'est qu'ils ne pensent pas.

« Il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides […] qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées ; et qu'au contraire, il n'y a point d'autre animal, tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable. » (Descartes, *Discours de la méthode*, cinquième partie.)

Émile Benveniste soutient même que, non seulement le langage est le propre de l'homme, mais qu'il est l'élément formateur du sujet[1].

## 9. Il n'y a pas de pensée sans langage

Le langage semble indissociable de la pensée, qui se forme dans les mots, au cœur de l'expression verbale. Ainsi, pour Hegel, ce que nous saisissons en dehors de tout langage est extrêmement indéterminé même si cela peut nous sembler, à première vue, très riche. Mais cette indétermination même est une marque de faiblesse. L'ineffable est flou, imprécis et obscur. Seul, le mot détermine, structure et forme la pensée.

« Nous n'avons conscience de nos pensées, nous n'avons des pensées déterminées et réelles que lorsque nous leur donnons la forme objective, que nous les différencions de notre intériorité, et que par suite nous les marquons d'une forme externe, mais d'une forme qui contient aussi le caractère de l'activité interne la plus haute. Par conséquent, vouloir penser sans les mots est une entreprise insensée. […] On croit ordinairement, il est vrai, que ce qu'il y a de plus haut, c'est l'ineffable. Mais c'est là une opinion superficielle et sans fondement ; car en réalité l'ineffable, c'est la pensée obscure, la pensée à l'état de fermentation, et qui ne devient claire que lorsqu'elle trouve le mot. Ainsi le mot donne à la pensée son existence la plus haute et la plus vraie. » (*Philosophie de l'Esprit, Psychologie, Esprit théorétique*, trad. Véra, Alcan.)

Néanmoins, les mots ne sont-ils pas inaptes à exprimer certains états intérieurs, certains sentiments ? Telle est la thèse de Bergson, pour qui les mots et le langage, instruments de la pratique et de l'action dans le monde, ne traduisent qu'imparfaitement la vraie vie de l'âme. Le langage, adapté à la pratique, ne peut représenter la vie intérieure, durée pure, réalité concrète et fluide. Il existe donc, aux yeux de Bergson, un au-delà du langage, un ineffable objet d'intuition. Quant aux mots, ils déforment notre vraie vie spirituelle.

> « Les mots (à l'exception des noms propres) désignent tous des genres. Le mot, qui ne note de la chose que sa fonction la plus commune et son aspect banal, s'insinue entre elle et nous. » (Bergson, *Le Rire*, PUF.)

## 10. On ne saurait assimiler la pensée au langage seul

Contrairement à l'affirmation qu'il n'y aurait pas de pensée sans les mots – thèse de Hegel et de Merleau-Ponty –, la recherche actuelle tendrait à conclure que le langage est avant tout un moyen d'expression codé d'une pensée largement formée en amont de lui, indissociable par ailleurs des contenus affectifs qui interfèrent si fortement dans la motivation de la parole, le sens du discours et le choix des mots.

Déjà, la distinction faite par les stoïciens puis par saint Augustin entre un langage interne (« verbe intérieur ») et un langage externe (« voix proférée ») se retrouve chez les auteurs du Moyen Âge, en particulier chez Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham.

> « Il y a trois sortes de termes : écrits, parlés et conçus. […] Le terme conçu est une intention ou une impression psychique signifiant […] quelque chose par nature, destinée à faire partie d'une proposition mentale et à supposer pour cette chose. Ces termes conçus et les propositions qui en sont composées sont donc ces paroles mentales dont saint Augustin dit dans le livre XV de *La Trinité* qu'elles n'appartiennent à aucune langue parce qu'elles se tiennent seulement dans l'esprit et ne peuvent être proférées extérieurement, bien que des sons vocaux soient prononcés à l'extérieur, en tant que signes qui leur

sont subordonnés. » (Ockham, *Somme de logique*, Trans-Europ-Express.)

On retrouve la même idée chez Hobbes et Locke. Des théoriciens contemporains comme J. Fodor, sous l'influence des sciences cognitives, ont réinventé cette conception. Ils supposent que le langage intérieur par lequel nous pensons – *lingua mentis, oratio mentalis, language of thought*, « langage de la pensée », sorte de « mentalais » – est un code cérébral comme les langages formels sont codés dans les réseaux d'un ordinateur. Une réflexion sur des données neuropsychologiques, parfois classiques, mais aussi très récentes, en rapport, par exemple avec l'imagerie fonctionnelle cérébrale, permet d'affirmer l'existence d'une pensée sans langage. Celle-ci ne se dévoile pas aisément chez le sujet normal mais l'étude de différents modèles pathologiques permet d'en démontrer l'existence. Il est même possible de montrer à partir de faits positifs bien connus de la littérature médicale que c'est bien cette pensée sans langage qui gouverne la pensée complète.

On peut en conclure que le langage est avant tout un moyen d'expression codé d'une pensée non discursive, largement formée en amont de lui. La référence du langage, c'est la pensée, y compris tout son contenu affectif qui interfère si fortement dans la motivation de la parole, le sens du discours et le choix des mots.

Cela revient aussi à dire que le langage joue bien un rôle dans la pensée, habituellement pour l'enrichir, à tout le moins pour la rendre logique au sens formel du terme, mais parfois pour le pire (raisonnements purement verbaux).

## 11. Le pouvoir du langage

Le langage n'est pas seulement un moyen de communication. Parler, c'est aussi agir et dominer. **Dire, c'est faire**, selon l'expression célèbre du philosophe britannique **J.L. Austin** (1911-1960), qui donna ce nom à un de ses ouvrages. Produire certaines énonciations, c'est exécuter une action. Par exemple, quand je dis « oui, je le veux » (je prends cette femme comme épouse légitime), « j'ouvre la séance », etc., mes

propositions ne constatent pas, mais tendent à accomplir quelque chose. Elles sont **performatives** : ce sont des énoncés linguistiques ayant pour fonction de faire, et non pas seulement de dire. **Parler, c'est agir**.

> « Quand je dis, à la mairie ou à l'autel, etc. "Oui [je le veux]", je ne fais pas le reportage d'un mariage : je me marie. » (J.L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Seuil.)

## Conclusion

Les linguistes objectivent la *parole parlée*, mais l'essence de la parole doit être cherchée dans ce que Merleau-Ponty appelle la *parole parlante*. Le langage est ce sur quoi s'appuie la quête du Sens, à la fois *distant* des paroles qui prétendent le révéler et *présent dans* les significations qui l'impliquent sans jamais l'épuiser. Le langage est symbole, c'est-à-dire trace du sens qu'il pose en se posant. La densité sonore du verbe des prophètes et des poètes, du logos des philosophes, n'est-elle pas le vecteur de ce sens-là ? Ne concourent-ils pas tous à faire que le langage serve l'esprit de vérité, de distinction, fasse reculer la nuit originaire et terrifiante de l'animalité vouée au seul cri, toujours sur le qui-vive, terrassée par l'effroi ? N'y a-t-il pas quelque chose de rédempteur dans le verbe ? L'éducation pourrait alors se résumer à la tâche de transmettre l'honneur du langage comme lieu de la véracité possible dans le rapport au monde, à soi-même et aux autres.

## Sujets de baccalauréat

Pourquoi la philosophie juge-t-elle primordial de réfléchir sur le langage ?

Le langage est-il ce qui nous rapproche ou ce qui nous sépare ?

Le langage peut-il seul garantir la communication entre les hommes ?

Les mots peuvent-ils rendre compte de la nature des choses ?

Les mots cachent-ils les choses ?

Quel rôle joue le sous-entendu dans le langage ?

L'acquisition du langage permet-elle de former la pensée ?

Peut-on avoir des idées sans qu’on puisse les dire ?
Y a-t-il quelque chose que le langage ne puisse dire ?
Le silence ne dit-il rien ?
Comment savons-nous que nous communiquons avec un être humain ?
Le langage usuel est-il un obstacle à la connaissance ?
Suffit-il de communiquer pour dialoguer ?
Le langage permet-il seulement de communiquer ?
Y a-t-il nécessairement des imperfections dans le langage ?
En quel sens peut-on dire que nos paroles dépassent notre pensée ?
Serait-il souhaitable que l’humanité parle une seule langue ?
Parler, n’est-ce pas toujours en un sens donner sa parole ?
Faut-il accorder de l’importance aux mots ?
N’y a-t-il aucune vérité dans le mensonge ?

1 Cf. la fiche sur « Le conscient, l’inconscient et le sujet », chap. A, § 1.

# 9 L’art

**En résumé**

- Il s’agira, dans cette fiche, de comprendre la **spécificité** de l’Art et du Beau. L’Art est la **création d’une réalité spirituelle authentique** (§ 8). Quant au Beau, il est irréductible à l’agréable ou à l’utile, comme l’a montré Kant (§ 13).
- Distinguez bien l’art, au sens **moderne** du terme, comme création de choses belles, de l’art dans sa signification **originelle**, comme ensemble de procédés permettant d’obtenir certaines fins (§ 1).
- Pas de beauté ni de beau sans universalité (§ 2). Quant à l’art, il n’est pas une imitation de la nature (§ 3). C’est au contraire la nature qui imite l’art (§ 6). Étranger au désir (§ 7), l’art produit la beauté spirituelle (§ 8). Quant à l’œuvre d’art, elle nous donne à voir l’invisible (§ 9).
- Le problème de l’« inspiration » (§ 11) conduit à soulever la question du génie : est-il labeur ou don naturel (§ 12) ?
- Le jugement de goût est à la fois désintéressé, universel et nécessaire, comme l’a montré Kant (§ 13).

## 1. Art : les deux sens du mot

Le mot art signifie deux choses : d’abord – et telle est sa signification originelle – un ensemble de procédés permettant d’obtenir certains résultats et d’atteindre certaines fins. C’est en ce sens que l’on parle des « arts ménagers », des « arts et métiers », de l’art culinaire, etc. L’art s’oppose ici à la science envisagée comme pur savoir, indépendant des applications possibles.

Mais l'art désigne aussi la création de choses belles, d'objets esthétiques. Nous retiendrons ici cette seconde notion de l'art.

> « L'art ou les arts désignent toute production de la beauté par les œuvres d'un être conscient. » (*Dictionnaire philosophique Lalande*, article « Art », PUF.)

## 2. Le beau

Entre l'**art** et le **beau** se noue un lien très puissant, comme si ces deux termes semblaient, parfois, indissociables l'un de l'autre. Qu'est-ce que le beau ? Le concept normatif fondamental auquel renvoient les jugements esthétiques. Le beau est universel, comme nous le montre bien Platon dans *Hippias majeur*. À Hippias, sophiste qui propose autant d'**exemples** du beau (« le beau, c'est une belle jeune fille, c'est l'or, etc. »), Socrate montre qu'il existe une **universalité** du beau :

> « SOCRATE – Dis maintenant ce que tu voulais dire tout à l'heure. Car pour ta précédente définition, que le beau est la même chose que l'or, il est aisé de la réfuter et de prouver que l'or n'est pas plus beau qu'un morceau de bois de figuier. Voyons donc ta nouvelle définition du beau.
>
> HIPPIAS – Tu vas l'entendre. Il me paraît que tu cherches une beauté telle que jamais et en aucun lieu elle ne paraisse laide à personne.
>
> SOCRATE – C'est cela même, Hippias : tu conçois fort bien ma pensée. » (Platon, *Hippias majeur*, Belles Lettres.)

## 3. L'art et l'imitation

Platon, comme tout homme de l'Antiquité, reliait la pratique de l'art à l'imitation, à la *mimèsis*. Mais il distingue deux types d'imitation : l'imitation de l'apparence sensible, l'imitation de l'essence, de l'Idée, transcendante au sensible. Dans *La République*, Platon montre que le premier modèle de toutes choses, c'est l'Idée[1], par exemple l'idée de lit, que l'artisan prend comme loi de fabrication quand il travaille : il crée alors le lit sensible et matériel. Que va faire l'artiste ? Il se borne à

reproduire et à copier le lit sensible, réalisé par le menuisier, lit qui, lui-même, est une copie. Ainsi la matière artistique vient au troisième rang dans l'ordre des réalités : d'abord l'Idée, ensuite les choses empiriques, enfin les créations de l'art. On ne retient en général que cette disqualification de l'art chez lui. Ce n'est là qu'un cliché scolaire. La pensée de Platon est, bien entendu, plus subtile. Ce qu'il condamnait, c'est l'art du trompe-l'œil en vogue à l'époque, art qui ne problématise pas les apparences mais qui veut rivaliser avec elles au point de se faire prendre pour elles en trompant celui qui le regarde.

## 4. L'art est-il apparence ou illusion ?

Platon, qui fréquentait les ateliers d'artistes, savait bien qu'il n'y a pas d'art sans production d'objet accessible aux sens. C'est bien parce que l'art ne peut pas être une chose purement mentale qu'il est contraint de se déployer dans l'apparence. C'est précisément cela qui le rendait objet de suspicion pour lui qui y « regardait à deux fois » avant d'agréer les œuvres de l'art. Pour recevoir cet agrément – car Platon ne condamne pas indistinctement tous les arts ni tous les talents – il demandait à l'art de sublimer l'apparence qu'il était obligé d'emprunter, de se constituer comme voie authentique vers l'être, c'est-à-dire vers la vérité profonde du réel en traversant en quelque sorte l'apparence pour en faire deviner l'essence, la forme structurante. Le règne de l'apparence où se commet l'art n'est donc pas un règne maudit puisque, depuis que la réflexion s'est exercée sur les œuvres de l'art, elle y a identifié le visage sensible du vrai. Ceci est déjà vrai chez Platon qui prend le soin de distinguer rigoureusement entre les arts qui remplissent la fonction psychagogique[2] nécessaire à l'essor de l'âme et les arts de l'illusion qui scellent sa captivité. Loin de rejeter toute forme d'art, Platon demande aux artistes d'imiter l'art divin par lequel le démiurge a façonné le monde, les yeux tournés vers les idées (mythe raconté dans le *Timée*).

L'art n'est pas réductible à un simple mensonge ou à une illusion dès lors que, par l'émoi que la beauté suscite, l'âme en est transportée et s'élève vers l'Idée. (Cf. le chapitre sur l'art. France Farago *Manuel L, ES, S* éd. Bréal.)

## 5. L’art comme incarnation de l’esprit : il est l’absolu sous la forme sensible (Hegel)

À la suite de Platon qui dénonçait l’illusion de prendre pour la réalité véritable l’immédiateté de la perception, affirmant la transcendance de la vérité par rapport à l’apparence phénoménale, Hegel affirme que l’homme ne saurait trouver le réel authentique dans l’immanence des objets qui s’imposent à la perception. Aussi voit-il dans l’art l’instrument médiateur nécessaire à la révélation de l’essence à la fois manifestée dans le sensible et voilée par lui. L’Esprit, dans l’art, comme d’ailleurs la religion et la philosophie, élève la réalité à un niveau supérieur en réalisant en quelque sorte son accomplissement. L’art est l’Esprit se prenant pour objet. Ainsi, l’art se rattachait-il « jadis par les liens les plus intimes à la religion et à la philosophie… L’homme s’est toujours servi de l’art comme d’un moyen de prendre conscience des idées et des intérêts les plus élevés de son esprit. Les peuples ont déposé leurs conceptions les plus hautes dans les productions de l’art, les ont exprimées et en ont pris conscience par le moyen de l’art ».

> « La plus haute destination de l’art est celle qui lui est commune avec la religion et la philosophie. Comme celles-ci, il est un mode d’expression du divin, des besoins et exigences les plus élevées de l’esprit. » (Hegel, *Esthétique*, PUF, Intr. I, chap. 1.)

C’est pourquoi il ne saurait se limiter à imiter la nature. Le principe de l’imitation ne nous permet guère de saisir la nature profonde de l’art. D’ailleurs, l’art d’imitation ne peut que fort difficilement rivaliser avec la nature et reste ainsi en deçà d’elle :

> « L’art doit […] se proposer une autre fin que l’imitation purement formelle de la nature ; dans tous les cas, l’imitation ne peut produire que des chefs-d’œuvre de la technique, jamais des œuvres d’art. » (Hegel, *Esthétique*, PUF.)

## 6. La nature imite l’art

Non seulement l’art n’imite pas la nature, mais c’est, au contraire, la nature qui imite l’art, comme nous le dit **Oscar Wilde** (1856-1900), l’auteur dramatique anglais d’origine irlandaise. La Nature ne suit-elle pas le paysagiste et ne lui emprunte-t-elle pas ses effets ? Les brouillards des rues, qui existèrent pendant des siècles à Londres, c’est seulement maintenant que nous les contemplons. Werther, le héros de l’ouvrage de Goethe, *Les Souffrances du jeune Werther*, ne conduisit-il pas au suicide bien des jeunes gens ?

> « Le dix-neuvième siècle, tel que nous le connaissons, est, pour une grande part, une invention de Balzac […] La Nature n’est pas moins que la vie une imitation de l’Art […] Qu’est-ce donc que la Nature ? Elle n’est pas la Mère qui nous enfanta. Elle est notre création. » (Oscar Wilde, *Intentions*, Librairie des bibliophiles français.)

## 7. L’art et le désir

Mais peut-être le désir[3], tel du moins que le définit Hegel comme tendance qui pousse l’homme à nier l’objet et à le sacrifier à sa satisfaction personnelle, est-il en mesure de nous faire comprendre le Beau artistique et l’œuvre d’art. Le Beau n’est-il pas ce que je désire et veux posséder ?

Cette vision de l’art est radicalement fausse. Si la représentation d’un nu éveille en moi quelque désir sexuel, c’est que je ne perçois pas le tableau dans sa dimension esthétique. Le Beau artistique ne s’offre jamais à mon désir, il ne concerne que le côté contemplatif de l’esprit, lequel laisse l’objet subsister dans sa liberté. La relation de l’homme à l’œuvre d’art et au beau n’est pas de l’ordre du désir. On ne consomme pas les œuvres d’art.

Celles-ci, en effet, loin de se rattacher à mes désirs sensibles, me délivrent d’eux et m’entraînent bien loin, dans une satisfaction désintéressée et purement contemplative.

## 8. L’art est création d’une réalité spirituelle

Toute définition de l'art à partir du sensible ou du désir se révèle insuffisante. L'art est réellement **l'esprit se prenant pour objet, il représente la création d'une réalité nouvelle et spirituelle**. Il dégage la vérité profonde des apparences sensibles et l'exprime. Hegel nous donne l'exemple de la statuaire grecque : l'art hellénique rend la forme humaine plus parfaite, l'anime et la spiritualise. Ce que nous percevons dans l'art hellénique classique, c'est l'**esprit** tout entier comme constituant le fond de l'ouvrage d'art. André Malraux verra, lui aussi, dans l'art, une démiurgie, la création d'une nouvelle réalité spirituelle, une invention de formes :

> « L'art naît […] de la fascination de l'insaisissable, du refus de copier des spectacles, de la volonté d'arracher les formes au monde que l'homme subit pour les faire entrer dans celui qu'il gouverne […] Les grands artistes ne sont pas les transcripteurs du monde, ils en sont les *rivaux*. » (A. Malraux, *Les Voix du silence*, NRF.)

> « L'art ne reproduit pas ce qui est visible ; il rend visible. » (Paul Klee, *Théorie de l'art moderne*, Médiations-Gonthier.)

## 9. L'art est l'esprit se prenant pour objet

Nous pouvons, dès lors, voir dans le Beau artistique une expression sensible de l'Idée. Le Beau se définit comme la **manifestation sensible et empirique de l'Idée**[4], élément le plus élevé de la pensée et de l'Être, principe même de toute transcendance. Le Beau, c'est l'unité de la forme sensible et de l'Idée universelle.

> « Lorsque […] l'idée reste unie et identifiée à son apparence extérieure, alors l'idée n'est pas seulement vraie, mais belle. Le beau se définit donc comme la manifestation sensible de l'idée. » (Hegel, *op. cit.*)

## 10. L'œuvre d'art

Dès lors, l'œuvre d'art, cet ensemble organisé de signes et de matériaux mis en forme par un esprit créateur, ensemble dont la beauté

nous procure une satisfaction, désignera le lieu d'un dévoilement suprême et d'un appel infini. Ce que manifeste l'œuvre d'art, n'est-ce pas le **Mystère** même des choses ?

> « La nature de l'œuvre d'art se définit […] une image, représentative ou expressive […] de ce que [l'homme] perçoit en lui à l'aide analogiquement de ce qu'il perçoit autour de lui ; mais cette image, pour accéder à l'art, doit se constituer en un tout organisé et indépendant, n'ayant d'autre but que son propre accomplissement. Enfin, de celui-ci, l'homme ne peut décider que par une appréciation de valeur, d'une valeur particulière qu'il appelle le Beau. » (R. Huyghe, *Dialogue avec le visible*, Gallimard.)

## 11. La création artistique et le problème de l'inspiration

Mais en quoi consiste la création de cette œuvre d'art que nous définissons comme essence spirituelle des choses ? Ici surgit le fameux problème de l'inspiration artistique. Créer, n'est-ce pas d'abord être inspiré par les dieux ou les Muses ?

C'est ce que pensait, non sans une apparente contradiction, Platon, pour qui le poète crée grâce à un don divin, un délire, un enthousiasme. L'artiste détient un mystérieux privilège : la suggestion divine le pousse à composer ou peindre, lui qui ne connaît rien à tout ce qu'il fait. Ce n'est point de sang-froid que l'artiste travaille, il est, au contraire, relié à la chaîne des Muses.

> « C'est chose légère que le poète, ailée, sacrée ; il n'est pas en état de créer avant d'être inspiré par un dieu, hors de lui, et de n'avoir plus sa raison ; tant qu'il garde cette faculté, tout être humain est incapable de faire œuvre poétique. » (Platon, *Ion*, Belles Lettres.)

## 12. Le génie, labeur ou don naturel ?

Kant fait sien le thème d'un génie naturel. Le génie est un **don naturel** qui donne des règles à l'art : une disposition innée de l'esprit, un

ensemble de dispositions permettant de créer. En somme, il y a de la **nature** dans le génie, si complètement opposé à l'esprit d'imitation.

> « Le *génie* est le talent (le don naturel) qui permet de donner à l'art ses règles. Puisque le talent, en tant que faculté productive innée de l'artiste, ressortit lui-même de la nature, on pourrait formuler ainsi la définition : le *génie* est la disposition innée de l'esprit (*ingénium*) *par le truchement de laquelle* la nature donne à l'art ses règles. » (Kant, *Critique de la faculté de juger*, Vrin.)

Et si le poète ou l'écrivain dissimulaient leurs laborieux efforts, leur travail mille fois répété, leurs manuscrits raturés ? Et si le génie était un dur labeur ? Telle est bien la thèse de Nietzsche. La croyance au « miracle » poétique prend naissance dans le goût de l'homme pour ce qui est fini et parfait.

> « Le génie ne fait rien que d'apprendre d'abord à poser des pierres, ensuite à bâtir, que de chercher toujours des matériaux et de travailler toujours à y mettre la forme. […] D'où vient donc cette croyance qu'il n'y a du génie que chez l'artiste, l'orateur et le philosophe ? qu'eux seuls ont une "intuition" ? […] Tout ce qui est fini, parfait, excite l'étonnement, tout ce qui est en train de se faire est déprécié. Or personne ne peut voir dans l'œuvre de l'artiste comment elle *s'est faite* ; c'est son avantage, car partout où l'on peut assister à la formation, on est un peu refroidi. » (Nietzsche, *Humain, trop humain*, Idées-Gallimard.)

Sans doute faut-il unifier les deux conceptions de l'art comme œuvre du génie et comme labeur. Sans un travail acharné, le don naturel resterait pure puissance non actualisée.

## 13. Contemplation esthétique et jugement de goût : la théorie kantienne

Il reste à examiner le problème de la contemplation esthétique et celui du jugement de goût. C'est dans la *Critique du jugement* (1790) que Kant décrit ce jugement de goût, en des analyses classiques et fondamentales.

1. *Le beau est l'objet d'un jugement de goût désintéressé.* Contrairement à ce qui a lieu dans l'expérience de l'agréable ou du bon,

aucun désir de consommation ne se porte vers l'objet ; la satisfaction est purement contemplative. Alors que « la satisfaction produite par l'agréable est liée à un intérêt », qu'« est agréable ce qui plaît aux sens dans la sensation », le plaisir que je ressens au spectacle de la beauté est purement gratuit. Dans la contemplation esthétique, je suis « ravi », c'est-à-dire délivré de la tyrannie de mes désirs sensibles. Loin d'être liée à la convoitise des sens, l'expérience de la beauté effectue une dématérialisation du désir, non pas progressivement comme dans le *Banquet* de Platon, mais d'emblée.

2. *Le beau est ce qui plaît universellement sans concept*. Le sujet ressent la beauté avec une évidence telle qu'il en requiert la reconnaissance universelle en droit, sans qu'il puisse cependant en rendre compte par un discours démonstratif, bien qu'aucun concept d'objet ou qu'aucune règle ne vienne fonder la satisfaction esthétique. Le sujet « quand il donne une chose pour belle, prétend trouver la même satisfaction en autrui ; il ne juge pas seulement pour lui mais pour tous. » (§ 7)

3. Dans le jugement de goût nous faisons un usage inédit de nos facultés qui aboutit à la qualification du plaisir que nous ressentons, plaisir qui ne ressemble pas aux autres. Il y a une différence, non seulement de degré, mais de nature. Deux de nos facultés intellectuelles, d'habitude divergentes, sont ici spontanément en accord sans qu'aucun travail intellectuel ne soit nécessaire : l'imagination (faculté de l'intuition, l'intuition étant la faculté de recevoir les sensations, domaine du particulier) et l'entendement (faculté des concepts, donc de l'universel). Le propre du beau est de produire cet accord ou, comme dit Kant, ce libre jeu de nos facultés. Ainsi, nous reconnaissons le beau à ce bonheur particulier qu'il éveille en nous, en réconciliant nos facultés de sentir et de comprendre. Tandis que dans la démarche de la connaissance la sensibilité est subordonnée à l'entendement, que dans l'exigence morale, elle est assujettie au commandement de la raison, dans l'expérience esthétique les deux facultés sont sur un pied d'égalité, spontanément accordées l'une à l'autre. Cette coïncidence inhabituelle nous procure un plaisir : c'est ce plaisir lié à l'accord harmonieux de nos facultés qui est un plaisir esthétique. C'est le caractère spontané de

l’accord qui en fait un plaisir désintéressé. Cette harmonie ne renvoie pas à une fin extérieure à l’art, à une fin déterminée. Il y a bien une finalité (car toutes les parties de l’objet d’art concourent à réaliser un ensemble harmonieux) mais cette finalité est sans fin : le beau est à lui-même sa fin. Kant peut dire, ajoutant une troisième dimension à son analyse :

> « La *beauté* est la forme de la *finalité* d’un objet en tant qu’elle y est perçue sans la représentation d’une fin. » (Kant, *op. cit.*)

4. Enfin, la **nécessité** du jugement de goût découle de son universalité. Cette nécessité est subjective.

> « Est beau ce qui est reconnu sans concept comme l’objet d’une satisfaction nécessaire. » (Kant, *op. cit.*)

Cette universalité nécessaire du jugement de goût ne peut jamais être qu’une exigence, une prétention. Sans doute n’obtient-on jamais l’adhésion de fait de tous les hommes sur une œuvre belle mais, incontestablement pour Kant, la beauté d’une œuvre n’est pas relative au sentiment d’une subjectivité arbitraire ou à l’opinion collective infondée comme le sont les modes passagères. Elle prétend avoir une valeur universelle. Il s’agit d’une universalité de droit, non de fait, qui n’est nullement démentie par cet accident qu’il y a des œuvres incomprises. L’universalité du beau se reconnaît à ceci que l’œuvre vraiment belle continue à trouver des admirateurs dans le public éclairé, même lorsque les conditions psychologiques et sociales de son éclosion sont dépassées (Homère, l’art maya etc.). Universelle en droit, la valeur esthétique est en même temps nécessaire : on ne peut pas ne pas reconnaître la supériorité de Vermeer sur tel petit maître hollandais, ou que les tragédies de Racine sont plus belles que celles de Voltaire. Mais, non cautionnées par un concept, cette universalité et cette nécessité par quoi je reconnais la valeur d’une œuvre ne sauraient cependant faire l’objet de démonstration rationnelle. **Le beau s’éprouve, ne se prouve pas**.

## Conclusion

> « La grandeur de l’art véritable […], c’était de […] nous faire connaître cette réalité loin de laquelle nous vivons […], la vraie vie, la

vie enfin découverte et éclaircie. » (Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*. *Le temps retrouvé*, Gallimard.)

## Sujets de baccalauréat

Une œuvre d'art peut-elle être immorale ?

L'art est-il évasion hors du monde ?

L'expérience de la beauté passe-t-elle nécessairement par l'œuvre d'art ?

Suffit-il d'être doué pour être artiste ?

Les œuvres d'art tiennent-elles leur beauté de la simple imitation des beautés de la nature ?

Peut-on expliquer une œuvre d'art ?

Peut-on dire : "La vie n'est pas belle, les images de la vie sont belles" ?

Peut-on tirer une jouissance esthétique de ce qu'on ne comprend pas ?

Qu'admire-t-on dans une œuvre d'art ?

L'art nous détourne-t-il de la réalité ?

L'homme a-t-il besoin d'art ?

L'artiste est-il nécessairement un homme de génie ?

L'art n'obéit-il à aucune règle ?

Toute œuvre d'art nous parle-t-elle de l'homme ?

Un artiste doit-il être original ?

L'homme est-il naturellement artiste ?

Quelles compétences faut-il avoir pour apprécier une œuvre d'art ?

L'œuvre d'art est-elle nécessairement belle ?

Y a-t-il des règles de l'art ?

L'art modifie-t-il notre rapport à la réalité ?

L'art rend-il meilleur ?

1 Cf. la fiche sur « La raison et le sensible », § 3 et 4.

2 Qui conduit l'âme du sensible à l'intelligible.

3 Cf. la fiche sur « Le désir ».

4 Cf. la fiche sur « La raison et le sensible », § 3 et 4.

# 10 Le travail et la technique

Le travail et la technique sont l'impensé du monde antique. La pensée grecque n'a pas conceptualisé l'idée de travail (*ergon*) en tant que transformation de la nature et fondement d'un possible progrès historique, d'une amélioration des conditions de vie de l'humanité. Le mythe de Prométhée est là pour rappeler le danger d'interférer avec l'ordre naturel des choses gardé par la divinité.

Pourtant, les Grecs ont inventé les mathématiques et la physique mais ils n'ont guère songé à articuler science et technique, la maîtrise des forces physiques échappant au contrôle rigoureux de la raison. C'est le christianisme, héritier du judaïsme qui n'a jamais disqualifié le travail des mains, qui a réhabilité les tâches humbles et concrètes de la vie quotidienne : travailler la terre, produire ce qui répond aux besoins humains. Contrairement aux moines d'Extrême-Orient qui vivent de mendicité, les moines d'Occident ont défriché les forêts, cultivé les champs, enseigné, soigné. Hegel a montré comment le travail est essentiellement activité de médiation, construction de moyens et de moyens de moyens (machines) dans lesquels l'homme capte et discipline à son profit les forces de la nature pour la dénaturer et se dénaturer lui-même, c'est-à-dire réaliser des fins non naturelles, les fins mêmes de l'Esprit, de la Raison et de la Liberté. Par la technique, l'homme arraisonne la nature et lui enjoint de servir ses desseins.

## A. Le travail

**En résumé**

- Ne confondez pas travail et activité animale : le travail (§ 1) est un phénomène spécifiquement humain (§ 3). Les Grecs, en ce

qui les concerne, dévalorisaient le travail et la technique (§ 2).

- Si le travail est formateur (§ 4 et 5), s'il ouvre la voie à la liberté, il signifie aussi aliénation et malheur : réfléchissez sur l'aliénation et aussi sur l'exploitation du travail (§ 6, 7 et 8). Nietzsche a bien compris qu'un certain travail est la meilleure des polices (§ 10). Quant au loisir, il est complémentaire du travail (§ 11). Toutefois, le loisir cher aux Grecs (comme contemplation) demeure un idéal valable (Conclusion).
- Lisez, aussitôt après celle-ci, la fiche consacrée à « La technique ».

1. Le travail, ou l'esprit spiritualisant la matière

Le travail, nous signale l'étymologie du terme, est d'abord une activité douloureuse. Le mot *tripalus* désignait en effet, dans le latin populaire, une machine formée de trois pieux, permettant d'assujettir, pour leur imposer le joug ou le mors, les bœufs et les chevaux difficiles ; *tripaliare* (latin vulgaire) signifie torturer. Dans la notion de travail, nous trouvons effectivement l'idée d'une tâche pénible et douloureuse : « tu gagneras ton pain à la sueur de ton front » ! Mais le travail a un autre sens que celui de chevalet de torture. Il suppose un effort conscient et réfléchi. Ce n'est pas seulement une souffrance, mais aussi une action intelligente de l'homme pour dominer la nature et la spiritualiser.

Définissons – en unissant nos deux thèmes – le travail comme un effort douloureux pour sortir d'une situation donnée et maîtriser les choses.

« L'activité vitale de l'animal n'est pas travail, la contemplation de l'esprit pur n'est pas travail. Le travail, c'est toujours l'esprit pénétrant difficilement dans une matière et la spiritualisant. » (J. Lacroix, *Les Sentiments et la vie morale*, PUF.)

Le travail est essentiellement activité de médiation, construction de moyens et de moyens de moyens (machines) dans lesquels l'homme capte et discipline à son profit les forces de la nature pour la dénaturer et se dénaturer lui-même, c'est-à-dire réaliser des fins non naturelles, les

fins mêmes de l’Esprit, de la Raison et de la Liberté, autrement dit : de la culture.

## 2. Les Grecs et le travail

Une longue tradition, latine certes, mais aussi hellénique, met le travail à un rang très bas et tend à le dévaloriser. Travailler, pour les Grecs, c’est uniquement s’asservir à la nécessité. Mépris du travail et dédain de la technique vont chez eux de pair. Aux yeux des Grecs, la pratique des métiers et le recours à la technique avilissent. Le meilleur médecin ou le meilleur ingénieur sont toujours inférieurs en valeur au philosophe.

> « Quels que soient les services que puisse rendre un ingénieur, écrit Platon dans le *Gorgias*, tu le méprises et tu ne voudrais pas que ton fils épouse sa fille. » (Platon, *op. cit.*, 512bc, Belles Lettres.)

Les Grecs ont tenu travail et technique en piètre estime, et il faudra attendre la Renaissance et même les Lumières du XVIIIe siècle pour que se produise, enfin, un changement radical de perspective, pour que travail et technique se trouvent réhabilités.

> « Dire que le travail et l’artisanat étaient méprisés dans l’Antiquité parce qu’ils étaient réservés aux esclaves, c’est un préjugé des historiens modernes. Les Anciens faisaient le raisonnement inverse : ils jugeaient qu’il fallait avoir des esclaves à cause de la nature servile de toutes les occupations qui pourvoyaient aux besoins de la vie. » (Hannah Arendt, *Condition de l’homme moderne*, Agora-Plon.)

Si la pensée grecque laissait le travail aux esclaves, la tradition hébraïque et le christianisme qui en est l’immédiat héritier n’ont jamais frappé d’infamie le travail des mains. « Si quelqu’un ne veut pas travailler, dit le fabricant de tentes que fut saint Paul, qu’il ne mange pas non plus. » (II Thessaloniciens 3, 10). Il n’est qu’à songer au rôle des monastères dans le défrichage des forêts, à l’agriculture au Moyen Âge ou encore à la règle bénédictine joignant la contemplation et l’action : « *Ora et labora* » (*Prie et travaille*). L’historien Jacques Le Goff voit là la véritable rupture avec l’Antiquité gréco-romaine.

## 3. Spécificité du travail humain

Au contraire, l'époque moderne glorifie le travail, source de toute valeur, et élève l'**animal laborans** (l'animal travaillant) à un rang très élevé. Ainsi Marx souligne-t-il la **spécificité** du travail humain qui implique un plan et un projet spirituel, et se différencie ainsi de l'opération animale. Certes, l'animal construit son nid ou son abri – ainsi font l'oiseau, le castor ou la fourmi – mais il ne travaille pas à proprement parler, car il ne réalise aucun but consciemment. Il n'exerce ainsi aucune volonté réfléchie. Alors que l'homme a une activité vitale consciente, l'animal ne se représente pas ses fins.

Le travail, vocation essentielle de l'homme, le distingue des autres êtres vivants, dominés par leurs instincts.

> « Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature […] Notre point de départ, c'est le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme. Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et l'abeille confond, par la structure de ses cellules de cire, l'habileté de plus d'un architecte. Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. » (Marx, *Le Capital*, Éditions sociales.)

## 4. Travailler à la sueur de son front ou la nécessaire médiation du labeur[1]

Marqué par la lecture traditionnelle et littérale des Écritures, le concept de travail a été longtemps associé à l'idée de contrainte pénible, de nature pénale puisqu'il est présenté comme punition de la transgression de l'interdit divin portant sur l'arbre de la connaissance du bien et du mal : « Tu travailleras à la sueur de ton front » fait-on dire à la *Genèse* qui ne dit en réalité rien de tel. *Genèse* 3,19 dit très exactement : « C'est à la sueur de ton visage que tu *mangeras* du pain (*lehem* en hébreu) jusqu'à ce que tu retournes dans la terre où tu as été pris. » Le texte souligne la nécessité de tirer sa nourriture de la terre dont l'homme a été fait et où il est d'ailleurs destiné à retourner. C'est le sol que Dieu maudit, non Adam, même si celui-ci est l'occasion de cette malédiction. La

malédiction porte d'ailleurs toujours dans la littérature biblique sur la fertilité, la fécondité ; autrement dit elle annonce la stérilité, effet narratif qui dérive en fait du constat de la dureté de l'agriculture naissante chez un peuple nomade qui se sédentarise : « C'est à force de peine que tu en tireras ta nourriture tous les jours de ta vie, il te produira des épines et des ronces. » En tout cas, le travail de la terre apparaît d'emblée ici comme médiateur obligé dans le rapport qu'Adam doit avoir à l'égard de sa propre vie. Cette médiation s'effectue dans l'effort du labeur qui fait perler la sueur au visage. Le terme hébreu qui exprime le travail est 'ABODAH qui veut dire à la fois travail et service, prière. Dans son exégèse de la *Genèse*, Hegel a montré que le mythe de la chute mettait en scène l'obligation pour l'homme de mourir à l'immédiateté et de passer par la médiation pour accéder à lui-même. Or, la nature est, par définition, l'état d'immédiateté et le travail, après le langage (Adam nomme les bêtes et les herbes des champs), est la médiation active sans laquelle l'homme ne serait pas né à lui-même dans la dimension de la conscience. La sueur est la marque de la volonté tendue dans l'effort, le signe de la peine que vaut la vie, la valeur ajoutée à l'immédiateté de la nature, le passage de la nature à un monde humanisé. Hegel donne une interprétation du « paradis perdu » et de la désobéissance d'Adam qui disqualifie totalement les lectures naïves de ce mythe fondateur. Il ne faut donc pas y faire vous-mêmes référence sans être informés sur ses interprétations philosophiques.

## 5. Hegel : le travail est formateur

Le travail définit l'homme parce qu'il le forme et le produit. Le désir animal n'est jamais producteur et formateur au sens profond du terme, car l'objet qui est source de satisfaction est seulement assimilé. Au contraire, l'homme, en transformant la nature et les choses, se construit et se réalise lui-même. Il façonne la nature à son image, et accède ainsi à la conscience et à la liberté.

C'est ce que Hegel montre bien dans sa *Dialectique du maître et de l'esclave*, de *La Phénoménologie de l'esprit* (1807). Si, dans la lutte des consciences de soi opposées[2], le maître domine l'esclave qui n'a pas

voulu mettre sa vie en jeu, ce dernier va se libérer par le travail. Le maître se contente, en effet, de jouir passivement des choses, d'user des fruits du travail de l'esclave. Ainsi s'enfonce-t-il dans une jouissance passive, alors que l'esclave extériorise sa conscience dans le monde. Aussi acquiert-il, progressivement, son autonomie. Être un maître sans travailler représente, par conséquent, une impasse, alors que le travail dans lequel la conscience s'objective est la voie de la libération humaine. L'esclave forme les choses et se transforme lui-même en cette pratique. Il asservira ainsi son maître : l'esclave devient le « maître du maître » et le maître « l'esclave de l'esclave ». Aussi, la servitude laborieuse est-elle la source de tout progrès humain et historique. Le travail forme et éduque, il transforme le monde et civilise. C'est donc par le travail que l'homme se réalise en tant qu'homme et se définit.

## 6. La division du travail

Si le travail est l'essence de l'homme et nous ouvre la voie de la culture et de la liberté, cependant le risque d'aliénation guette les producteurs dans leur tâche. En effet, dans la société moderne, le travail, en général, se divise et se répartit entre les coopérateurs. Chacun accomplit toujours le même genre de travail, pour lequel il acquiert une compétence particulière. Ainsi s'institue peu à peu une division du travail matériel et du travail intellectuel. Dès lors, la **division du travail**, en imposant des tâches parcellaires, morcelle l'homme et condamne chaque individu à s'enfermer dans un cercle d'activité déterminé, auquel il ne peut échapper.

## 7. L'aliénation du travail

Initialement, l'artisan produit en totalité un objet qui est donc sa création propre et dans lequel il se reconnaît. Progressivement, avec la manufacture, puis la grande industrie, le travail ouvrier devient travail aliéné : l'homme se trouve devant son produit comme devant une réalité qui lui est étrangère et le domine. Le producteur ne se reconnaît plus dans la chose qu'il produit. Ce phénomène de l'aliénation (*alienus* : en latin,

étranger) a été mis en lumière par Marx dans les *Manuscrits de 1844* : le travail devient extérieur à l'ouvrier qui n'y développe aucune énergie libre et authentique, qu'elle soit physique ou morale.

> « L'objet que le travail produit, son produit, l'affronte comme un être étranger, comme une *puissance indépendante* du producteur. » (Marx, *Manuscrits de 1844*, Éditions sociales.)

## 8. L'exploitation du travail : travail et plus-value

Le travail, a montré Marx, est non seulement aliéné, mais également exploité. En effet, le propriétaire des moyens de production achète la force de travail de l'ouvrier, son énergie physique et nerveuse. Cette force de travail constitue la seule ressource des producteurs, qui la vendent quotidiennement. Mais le propriétaire, s'il rétribue les producteurs, ne paye pas pour autant à son juste prix la force de travail incorporée dans les marchandises produites. Sur la valeur de huit heures de travail fournies, il n'en paye, par exemple, que celle de cinq. Les trois autres sont gratuites et créent une **plus-value**, c'est-à-dire une valeur supplémentaire produite par le travailleur, en contrepartie de laquelle ce dernier ne reçoit aucune rétribution.

> « La production de plus-value n'est autre chose que la production de valeur, prolongée au-delà d'un certain point. Si le processus de travail ne dure que jusqu'au point où la valeur de la force de travail payée par le capital est remplacée par un équivalent nouveau, il y a simple production de valeur ; quand il dépasse cette limite, il y a production de plus-value » (Marx, *Le Capital*, Éditions sociales.)

## 9. Bilan sur l'aliénation et l'exploitation

Que penser de cette critique marxiste du travail humain aliéné et exploité ? L'exploitation proprement dite diminue de nos jours progressivement, sous l'effet de longues luttes ouvrières. La part de plus-value tend donc à se réduire dans nos sociétés contemporaines ; elle reste cependant un principe même de la société capitaliste : toute entreprise,

industrielle ou commerciale, fait des bénéfices, sans lesquels elle ne pourrait survivre. L'aliénation la plus grave aujourd'hui est sans doute la privation de travail, le chômage qui ôte à un nombre trop important d'hommes le sentiment de leur utilité et de leur dignité sociale. Ce que dénonçait Marx vaut cependant toujours dans les pays dits « émergents » où l'homme est surexploité, sous-payé, source des délocalisations dont souffrent les vieux pays industriels…

## 10. L'apologie du travail

Ainsi l'action libératrice du travail n'est pas toujours évidente. Nietzsche l'avait bien compris, lui qui voyait dans le travail la meilleure des polices. Le labeur est une police qui discipline, arrache à la réflexion et à la pensée. À la société de labeur, sécurité garantie.

> « Dans la glorification du "travail", dans les infatigables discours sur la "bénédiction du travail", je vois la même arrière-pensée que dans les louanges des actes impersonnels et d'un intérêt général : à savoir la peur de tout ce qui est individuel. On se rend maintenant très bien compte, à l'aspect du travail – c'est-à-dire de ce dur labeur du matin au soir – que c'est là la meilleure police, qu'elle tient chacun en bride et qu'elle s'entend vigoureusement à entraver le développement de la raison, des désirs, du goût de l'indépendance. » (Nietzsche, *Aurore*, Idées-Gallimard.)

## 11. Complémentarité du travail et du loisir

Le loisir peut-il apporter une réponse aux multiples problèmes du travail et constituer une sphère de liberté et d'épanouissement ? C'est ce que semblent suggérer certains sociologues qui définissent le loisir comme un ensemble d'occupations auxquelles l'individu peut s'adonner de son plein gré.

Il nous paraît vain de rêver d'un loisir libre et pur de toute aliénation si le travail demeure déshumanisé. Le loisir ne peut alors que prolonger la servitude du travail. La routine du labeur entraîne la passivité et la

dévalorisation du loisir. Ainsi le labeur contraint et routinier est-il inséparable d'un loisir contraint et mesquin :

> « L'apparent dédoublement en temps de travail et temps de loisir – ce dernier inaugurant la sphère transcendante de la liberté – est un mythe. » (J. Baudrillard, *La Société de consommation.*)

Une industrie du loisir tend à soumettre aux lois du marché et de la consommation la part de liberté que l'homme contemporain a gagnée sur le temps de travail, si bien que l'aliénation le guette jusque dans la sphère où l'homme devrait pouvoir récupérer l'initiative…

Conclusion (Aristote)

Les Grecs, eux, comprenaient le loisir, comme cette **activité théorique et contemplative** qui était la fin de la vie humaine :

> « Le bonheur parfait consiste […] dans le loisir […] Il ne faut donc pas écouter les gens qui nous conseillent, sous prétexte que nous sommes des hommes, de ne songer qu'aux choses humaines et, sous prétexte que nous sommes mortels, de renoncer aux choses immortelles. Mais, dans la mesure du possible, nous devons nous rendre immortels et tout faire pour vivre conformément à la partie la plus excellente de nous-mêmes, car le principe divin, si faible qu'il soit par ses dimensions, l'emporte, et de beaucoup, sur toute autre chose par sa puissance et sa valeur. » (Aristote, *Éthique de Nicomaque*, Garnier-Flammarion.)

**Sujets de baccalauréat**

L'activité de l'artiste relève-t-elle du travail ou du jeu ?

La division du travail sépare-t-elle les hommes ?

La reconnaissance de la personne peut-elle être indifférente à la juste rétribution du travail ?

Le progrès technique entraîne-t-il une dévalorisation du travail humain ?

Le travail contribue-t-il à unir les hommes ou à les diviser ?

Ne travaille-t-on que par intérêt ?

Le travail est-il nécessaire à la réalisation de soi ?

Le travail n'est-il qu'une contrainte ?

Le travail n'est-il que servitude ?

Faut-il travailler pour être heureux ?

## B. La technique

- L'homme est d'abord *Homo faber*, fabricant d'outils (§ 1). Sa technique, liée à la vie et aux exigences vitales (§ 2), est libre et évolutive (§ 3), à la différence de la production animale.
- L'outil prolonge la **main**, capable de tout faire, comme l'a bien vu Aristote (§ 4). La main est donc action et matrice de technique.
- La technique doit permettre à l'homme d'améliorer ses conditions d'existence (§ 5), mais la puissance explosive que l'homme a acquise depuis le début du XXe siècle doit être régulée par de nouvelles règles éthiques (§ 6).
- Conclusion : la technique doit rester sous la maîtrise de l'homme.
- Lisez, avec cette fiche, celle consacrée à « La maîtrise de la nature ».

### 1. *Homo faber* : Bergson

Le terme « technique » est récent : il n'apparaît qu'au XVIIIe siècle car, jusqu'à cette époque, c'est le concept d'art[3] qui est utilisé. Le sens de ce dernier se déplace (à la fin du XVIIIe siècle) vers le domaine de l'esthétique, et le mot « technique » le remplace. La technique désigne dès lors un ensemble de procédés transmissibles permettant de reproduire des fins utiles. D'où dérive-t-elle ? De l'expérience, mais aussi du savoir

scientifique, car la science permet la formation d'un savoir-faire technique.

*Homo faber* : l'homme, avant d'être *sapiens*, sage, est d'abord un fabricant d'outils. Bergson a bien mis ce thème en évidence. Ce sont les premières armes, les premiers outils qui nous signalent l'apparition de l'homme sur la Terre. Les âges de l'humanité sont d'abord ceux de son outillage.

> « Si nous pouvions nous dépouiller de tout orgueil, si, pour définir notre espèce, nous nous en tenions strictement à ce que l'histoire et la préhistoire nous présentent comme la caractéristique constante de l'homme et de l'intelligence, nous ne dirions peut-être pas *Homo sapiens*, mais *Homo faber*. En définitive, l'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication. » (Bergson, *L'Évolution créatrice*, PUF.)

## 2. La technique, activité vitale

La technique est d'abord une activité vitale. Pour bien en saisir l'essence, il faut considérer la lutte pour la vie. En effet, les individus affrontent un monde dont ils doivent triompher s'ils ne veulent pas succomber. Toute leur existence est une lutte farouche, sans pitié, de leur vouloir-vivre, de leur volonté de puissance. Qu'est-ce que la technique ? Elle est essentiellement, comme le souligne Spengler, un phénomène **vital** et **biologique**, une adaptation de l'homme à un milieu cruel. L'homme a une technique parce qu'il est un « animal de proie ».

## 3. Productions animales et techniques humaines

Si la technique est d'abord vitale et biologique puisqu'elle correspond à l'adaptation du vivant à un milieu, il importe cependant de ne pas confondre la technique[4] humaine, cet acte de souveraine liberté, avec les productions animales, génériques (elles appartiennent à l'espèce) et

statiques. Ces deux modes d'action s'opposent comme la liberté à l'opaque royaume de la nécessité. De même que le travail est essentiellement humain, de même la technique inventive et libre appartient à l'homme.

Abeilles et castors bâtissent, certes, des édifices, de même que les fourmis connaissent l'« élevage » des pucerons. Mais les créations de ces animaux font partie de l'équipement génétique de l'espèce, elles sont génériques et, en tant que telles, statiques et immuables. Au contraire, la technique humaine est personnelle, libre, consciente, imaginative et évolutive. La technique de l'homme est une **invention** qui peut se perfectionner. L'homme, au contraire de l'animal qui demeure anonyme et dépendant, est un être qui dépasse l'espèce.

## 4. L'outil et la main

L'outil prolonge la main, qui impose une forme aux choses et désigne une pluralité d'outils. La main accroît donc puissamment le pouvoir de l'homme. Capable de **tout** faire, elle est une matrice de technique, une possibilité de s'adapter à l'environnement. C'est la « main pensante » qui permit à l'homme de devenir créateur.

> « Ce n'est pas parce qu'il a des mains que l'homme est le plus intelligent des êtres, mais c'est parce qu'il est le plus intelligent qu'il a les mains […] La main semble bien être non pas un outil, mais plusieurs. » (Aristote, *Les Parties des animaux*, Belles Lettres.)

> « La main est action : elle prend, elle crée et parfois on dirait qu'elle pense […] Éducatrice de l'homme, elle le multiplie dans l'espace et dans le temps. » (H. Focillon, « Éloge de la main », *in La Vie des formes*, PUF.)

## 5. La finalité de la technique

Descartes a, dès l'origine, clairement défini les ambitions de la technique, de concert avec la connaissance scientifique[5]. Il s'agit de donner à l'homme le moyen d'améliorer sans cesse les conditions de son

existence et de faire face aux aléas de la vie. Tirant parti des progrès de la science, tels que va les permettre la conquête des lois de la nature, la technique mettra à la disposition de l'homme des outils de plus en plus puissants qui vont progressivement transformer non seulement son existence pratique, mais sa manière de s'inscrire dans le monde et de l'appréhender.

### 6. Les risques de la technique

À partir du XIXe et surtout du XXe siècle, la technique va donner à l'homme la capacité de modifier en profondeur l'équilibre de la nature : non seulement l'univers des choses et des phénomènes est modifié en profondeur, mais il devient capable de modifier la nature humaine elle-même. Or, l'ampleur de ces transformations et, plus encore, son incapacité actuelle à en prévoir les conséquences, introduisent pour notre monde contemporain et, davantage encore, pour les générations futures, des risques incontrôlables.

Mais cette explosion technique, ainsi que l'a souligné Heidegger, vide aussi l'homme de ses qualités existentielles : il devient l'esclave de cette technique qui le déborde de toute part et en fait sa chose.

Une régulation doit intervenir, sous la forme de règles éthiques. D'une part, nous devons reconnaître notre responsabilité vis-à-vis du futur et agir en conséquence sans toutefois aboutir à la paralysie. D'autre part, nous devons reconquérir les valeurs spirituelles qui se sont évanouies dans l'univers technique.

## Conclusion

L'homme doit impérativement reprendre le contrôle du développement technique, pour en tirer le meilleur parti et pour ne pas perdre sa qualité d'homme.

## Sujets de baccalauréat

Peut-on considérer la main comme un outil ?

Qu’est-ce qui fait l’originalité de la pensée technique ?

Peut-on opposer l’art à la technique ?

La technique n’est-elle pour l’homme qu’un moyen ?

La technique peut-elle tenir lieu de sagesse ?

Le développement technique transforme-t-il réellement l’homme ?

1 *Labor* en latin signifie « peine, effort ».

2 Cf. la fiche sur « Le désir ».

3 Cf. dans cette fiche, le chapitre sur « L’art » (§ 1).

4 Cf. les fiches sur « Le travail », « L’État et la société », « La nature et la culture ».

5 Cf. la fiche sur « La maîtrise de la nature », chapitre sur « Les enjeux du progrès technique » (§ 1).

# 11 La religion

Ce sont les religions qui ont les premières, à travers leurs récits symboliques, exprimé ce qui fait sens pour la condition humaine, ne serait-ce qu'en identifiant les conduites insensées, mortifères. Ce sont elles qui ont orienté les hommes dans l'ordre temporel lui-même. La philosophie de l'histoire est l'héritière directe de la pensée du temps que nous a transmis la Bible. C'est que toute culture est un ordre qui fait sens, une totalité signifiante cohérente dont les diverses composantes – morale, droit, religion, philosophie, sciences, etc. – se correspondent et s'expriment les unes par les autres. En particulier, les formes artistiques sont en rapport expressif avec les contenus philosophiques et religieux, avec la conception du monde qui anime une civilisation et lui donne son unité. Il y a un lien entre la désacralisation de la nature opérée par le judéo-christianisme et l'avènement des sciences en Occident. Il y a un lien entre la *Genèse* qui met en scène la liberté humaine qui se pose en s'opposant, la volonté de s'affranchir de la servitude dans laquelle l'homme tombe par un usage non réglé de sa liberté et la façon dont la pensée politique occidentale a pensé les institutions capables d'articuler autorité et liberté. Le double héritage gréco-romain et judéo-chrétien de l'Europe continue à façonner ceux à qui il a été légué, même s'ils l'ignorent. La faculté de comprendre le message de ces très vieux textes venus de l'origine demeure latente au plus profond de nos cultures, de l'âme humaine en général. Ils sont le sol inconscient de nos visions de la vie et du monde. Leurs récits, ne nous parlant plus qu'indirectement, requièrent l'étude alors qu'ils enseignaient par le biais d'une participation intuitive et vivante à ce dont ils étaient le support. Hegel y voyait « la nourriture la plus noble », des « pommes d'or dans des pelures d'argent ».

**En résumé**

- Il s’agit ici de **décrire** le **phénomène religieux**, présent dans toute société humaine, ainsi que les croyances qui s’y rattachent (§ 1 à 5). Le Dieu des philosophes (§ 1) est le Dieu atteint par la pensée, alors que le Dieu de la Bible, celui d’Abraham, d’Isaac et de Jacob – et devons-nous ajouter du Prophète de l’Islam, Mahomet – est invoqué au cœur de l’existence. Toutefois, il ne s’agit que de deux façons différentes d’aborder la même réalité suprême.
- Qu’est-ce que la **religion** ? Elle ne se confond pas avec la **magie** (§ 4). La distinction du **profane** et du **sacré** (§ 6) commande l’être du phénomène religieux.
- Bergson, en des analyses célèbres, dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, a souligné la dualité d’aspects de la réalité religieuse : la **religion statique**, essentiellement sociale, à finalité adaptative et pratique, se différencie de la **religion dynamique**, d’essence purement mystique (§ 7).
- La philosophie des Lumières construit le concept de **religion naturelle**, opposée aux religions fondées sur le dogme et la révélation (§ 8).
- La **critique de l’illusion religieuse**, développée dès l’Antiquité, a connu un tournant décisif avec Feuerbach (§ 9a), ensuite avec Marx, qui a souligné que la religion crée véritablement un monde inversé (« la religion est l’opium du peuple ! » § 9b), et, enfin, avec Freud, pour qui l’illusion religieuse devrait être dépassée (§ 9c).
- Dieu est-il mort ? Nietzsche, prenant acte du travail historico-critique sur les textes fondateurs, annonce l’effondrement généralisé de la croyance littérale [la foi du charbonnier (§ 10)]. À travers la symbolique de la religion chrétienne se manifeste la relation à un « Dieu personnel », c’est-à-dire à un Dieu invoqué – mais les stoïciens aussi invoquaient Dieu (§ 11) et la possibilité de faire se rejoindre foi et raison (§ 13). En fait le sacré est toujours présent dans notre modernité (Conclusion).

## 1. La religion exprime le rapport de l’homme à l’Absolu

Si la culture est la production de formes conditionnées par l’espace et le temps dans lesquels se développe un peuple, la religion est l’orientation vers l’Inconditionné, autrement dit l’Absolu, ce qui relève de l’éternité. Le paradoxe est que son expression positive est nécessairement culturelle comme le souligne Hegel pour qui les religions du monde, grands systèmes de croyances, de rites et de pratiques façonnent l’esprit des peuples et sont les piliers de toutes les fonctions d’une civilisation (littérature, art, morale, droit, politique). Si la modernité occidentale a globalement déserté sa tradition qu’elle ne comprend même plus, nous verrons qu’elle est toutefois particulièrement bien outillée pour se pencher sur elle avec une intelligence renouvelée.

> « Notre civilisation est la première qui a perdu le sentiment du contact entre la conscience et ce qui est au-delà d’elle. Ce contact était autrefois assumé par la religion. La religion est, il est vrai, un concept presque aussi difficile à cerner que celui d’art. Pour nos besoins, il suffira de dire que par religion, ou plutôt par religiosité, nous entendons le sentiment et la conscience d’une dépendance de l’homme vis-à-vis de quelque chose qui dépasse son savoir et sa volonté. La religion, c’était peut-être cela dans toutes les civilisations, archaïques ou historiques. Mais, dans notre civilisation, le sens même du mot religion s’est perdu. » (J. Chalupecky, *in* Duchamp, colloque de Cerisy, 10/18, 1979, p. 22-23.)

## 2. L’inconditionné ou l’Absolu sont ce que la religion appelle *Dieu*

Au centre de la conscience **religieuse**, il y a **Dieu**, source ontologique dont toute chose procède. On a pu opposer comme le fit Pascal le Dieu des philosophes, cause première et parfaite de l’univers, au Dieu d’Abraham, d’Isaac et de Jacob.

« Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob non des philosophes et des savants. » (Pascal, « Mémorial », *in Pensées et opuscules*, Hachette.)

Mais, s'il est vrai que Dieu n'est pas seulement l'objet du discours philosophique s'efforçant de penser l'absolu, mais aussi celui de la foi, les deux, loin de s'opposer, ne sont que deux points de vue, deux postures existentielles distinctes qui se retrouvent presque toujours chez le même auteur, le même homme.

Platon et Aristote ont posé l'esquisse philosophique d'un pur monothéisme. Ainsi Platon appelle-t-il Dieu le Bien ou l'Un et le Dieu d'Aristote est l'Intelligence se contemplant elle-même, **premier Moteur** et **Acte pur** : Dieu est le principe de tout devenir, auquel il n'est pas soumis.

« Le premier Moteur est donc un être nécessaire, et, en tant que nécessaire, son être est le Bien, et c'est de cette façon qu'il est principe. […] [Nous appelons] DIEU un vivant éternel et parfait ; la vie et la durée continue et éternelle appartiennent donc à DIEU, car c'est cela même qui est DIEU. » (Aristote, *La Métaphysique*, Vrin.)

Quant à Descartes, dont la pensée de Dieu s'inscrit dans le cadre du christianisme historique, il voit en Dieu une substance infinie et éternelle.

« Par le nom de Dieu, j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont […] ont été créées et produites. » (Descartes, *Méditations métaphysiques*, Méditation III.)

## 3. La triple mémoire de l'Occident

Se pencher à nouveau sur les pensées fondatrices de l'Europe est indispensable pour refonder – à partir des lumières modernes comme le sont les disciplines herméneutiques – la civilisation qui est la nôtre et sa vocation universaliste. Il faut rappeler sa triple racine (Athènes, Rome et Jérusalem), rappeler que la philosophie grecque et le judaïsme avec son prolongement chrétien sont les racines de l'Islam qui, en retour nous a

transmis la pensée d'Aristote que des philosophes arabes médiévaux comme Averroès ont abondamment traduit et commenté. Les trois grandes religions des peuples qui vivent sur les pourtours de la Méditerranée ont des origines communes : elles commencent avec Abraham vers les XVIIIe-XVIIe siècles avant notre ère ! « Si nous oubliions ces fondations, nous danserions demain devant nos cathédrales comme des foules de singes jacassent sur les temples du Yucatan et d'Ankor envahis par la jungle. » (Michel Serres) La question des fondements de l'éthique notamment ne peut faire l'économie de l'inspection philosophique des traditions religieuses. Penser réflexivement la catégorie du « religieux » et les grandes figures historiques qui l'ont incarnée (dans l'ordre chronologique : judaïsme, christianisme et islam) est d'ailleurs le meilleur moyen de porter remède avec intelligence aux lacunes ou aux distorsions passionnelles de la mémoire, en montrant que leur noyau éthique est commun et qu'il exclut tout fanatisme. Qui mieux que les philosophes qui ont tenté de penser ce que voulaient dire les religions pourrait s'en acquitter avec profit ?

> « Depuis que l'homme existe, et si loin que nous portions nos regards d'hommes vers ses origines, cet homme a manifesté, par son génie, sa foi, son espérance en un dépassement de soi qu'il sentait incommensurable et déjà présent au plus intime de soi. […] La culture religieuse, indissociablement liée à l'art – et ce à un degré d'osmose incomparable à tout autre aspect de la culture en général –, dit, par l'art, sur l'homme, les plus grandes et les plus belles choses. » (Dominique Ponneau, *Art et culture religieuse aujourd'hui*, p. 13, colloque organisé par l'École du Louvre, Monde de la Bible, hors série.)

## 4. La religion et la magie

La religion est en effet irréductible à la superstition. Elle ne se confond pas non plus avec la magie, cet ensemble de rites et de savoir-faire, cet art d'agir sur la nature par des procédés occultes et d'y produire ainsi des effets extraordinaires : le magicien force le consentement de la nature et tente d'enchaîner les puissances surnaturelles et le monde invisible des

esprits. La religion, plus désintéressée, se borne à implorer la faveur des dieux ou de Dieu sans jamais les contraindre.

Mais la religion et la magie diffèrent aussi par leur objet. Le monde invisible sur lequel doivent agir les rites magiques n'a rien à voir avec la transcendance libératrice du Dieu d'Israël dont le christianisme et l'Islam sont les héritiers directs. Les trois grands monothéismes sont appelés « religions abrahamiques » : si elles se sont diversifiées, elles sont étroitement apparentées. La dimension éthique (la Loi), le repentir et le pardon, l'amour et la louange dominent dans l'échange entre l'homme et Dieu. La religion est l'expression de l'intelligence du fait qu'il y a un ordre global du réel qui ne dépend pas de nous et qu'il convient de respecter pour préserver la vie. C'est pourquoi, dans le monothéisme, elle commence avec le don de la Loi, médiatrice et régulatrice des relations entre les hommes.

## 5. Définition de la religion

L'étymologie du mot religion donne bien à voir la notion de respect qui y est contenue. Si la plupart des Anciens tirent en effet *religio* de *religare* et y voient l'idée d'un **lien** qui nous unit à la divinité, certains rattachent *religio* à *religere*, qui signifie vouer un culte et **respecter**. On trouve ainsi dans l'idée de religion le thème d'une obligation envers les dieux ou envers Dieu.

La religion peut être envisagée sous un double aspect : d'une part, comme institution sociale et objective, et, d'autre part, comme système individuel de croyances.

> « Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent. » (Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan.)

Cette définition n'est toutefois pas adéquate pour désigner le monothéisme qui a substitué la sainteté de l'esprit à la catégorie finalement païenne de « sacré ». Ce que l'on appelle *paganisme* (à ne pas

confondre avec *athéisme* ; ce mot vient de *paganus*, le paysan, confronté aux forces naturelles) sature de sacré la nature par exemple : les sources, les fontaines, les bois et les forêts, etc. Pour le judaïsme et le christianisme, c'est la vie vécue selon l'esprit qui est sacrée et, plus que sacrée : sainte. C'est l'Esprit qui est saint.

## 6. Le profane et le sacré

La religion, nous dit le sociologue Durkheim à la fin du XIXe siècle, est un système de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées. Toute religion est administration du sacré, toute conception religieuse du monde implique la distinction du **sacré** et du **profane**.

Profane vient du latin *pro-fanum* (devant le temple). Le profane, c'est donc, étymologiquement, ce qui est à l'extérieur du lieu consacré, par opposition au sacré, qui appartient à un ordre de choses séparé, réservé et inviolable. Sacré et profane sont deux termes corrélatifs qui n'ont de sens que l'un par rapport à l'autre et forment le cadre essentiel de la pensée. Ce qui ne signifie pas que la notion de sacré soit très claire : en fait, le sacré est une qualité que les choses ne possèdent pas par elles-mêmes, mais qui leur est conférée par le regard porté sur elles au nom d'une hiérarchie des valeurs qui les porte au sommet. C'est donc la propriété stable ou éphémère de certaines choses (les instruments du culte), de certains êtres (le roi, le prêtre), de certains espaces (le temple, l'église, le monastère). La Réforme, au XVIe siècle, a expurgé le christianisme de la sacralité qu'il avait héritée du paganisme antique : pour elle ne compte que la sainteté de l'esprit.

> « Le monde du sacré […] apparaît comme celui du dangereux et défendu : l'individu ne peut s'en approcher sans mettre en branle des forces dont il n'est pas le maître et devant lesquelles sa faiblesse se sent désarmée. » (R. Caillois, *L'Homme et le sacré*, Gallimard.)

## 7. Les deux formes de la religion

*a) La religion statique*

Mais une analyse plus fine de la religion renvoie non seulement aux catégories du sacré et du profane, mais à une forme **statique** et à une forme **dynamique** de l'expérience religieuse. Ainsi Bergson a-t-il mis en évidence cette dualité d'aspects du phénomène religieux, dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (PUF).

La religion statique permet d'assurer la **conservation sociale** : les tabous et interdits religieux sont avantageux à la société et à l'espèce. Assurance contre la désorganisation, la religion statique permet aussi de **se prémunir contre l'angoisse de mort**. Si les animaux ne savent pas qu'ils doivent mourir, l'homme, lui, sait qu'il est destiné à disparaître. D'où l'image, que va nous fournir la religion, d'une continuation de la vie après la mort.

C'est, en troisième lieu, une assurance contre l'**imprévisibilité** que nous fournit la religion. En effet, l'application de l'intelligence à la vie introduit le sentiment du risque. Si l'animal est sûr de lui-même, si rien ne s'interpose chez lui entre le but et l'acte, l'intelligence connaît une marge d'imprévu, puisqu'elle combine des moyens en vue d'une fin parfois lointaine. Avec les rites religieux, l'imprévisibilité tend à s'amenuiser et à perdre du terrain.

Ainsi se dévoile la fonction générale de la religion statique :

> « C'est une réaction défensive de la nature contre ce qu'il pourrait y avoir de déprimant pour l'individu, et de dissolvant pour la société, dans l'exercice de l'intelligence. » (Bergson, *op. cit.*)

*b) La religion dynamique et le mysticisme*

Si la religion statique a une fonction essentiellement sociale, la religion dynamique, celle des mystiques, transporte l'âme sur un tout autre plan, celui de l'amour. Aussi la religion dynamique se propage-t-elle par attirance amoureuse.

Ainsi se forme le cortège des mystiques : adeptes des mystères d'Isis et d'Osiris, disciples de Dionysos, initiés de l'orphisme, disciples de

Pythagore, contemplatifs de l'Inde, etc. Mais le mysticisme complet, prise de contact totale et coïncidence absolue avec la divinité, semble être l'apport de la mystique chrétienne, continuatrice des prophètes d'Israël. À la religion statique, conçue comme principe de cohésion sociale, s'oppose cette religion dynamique, dont l'amour est le principe. Dieu apparaît à l'âme mystique comme une Présence et une Illumination.

> « Ébranlée dans ses profondeurs par le courant qui l'entraînera, l'âme cesse de tourner sur elle-même, échappant un instant à la loi qui veut que l'espèce et l'individu se conditionnent l'un l'autre, circulairement. Elle s'arrête, comme si elle écoutait une voix qui l'appelle. Puis elle se laisse porter, droit en avant. Elle ne perçoit pas directement la force qui la meut, mais elle en sent l'indéfinissable présence, ou la devine à travers une vision symbolique. Vient alors une immensité de joie, extase où elle s'absorbe, ravissement qu'elle subit : Dieu est là, et elle est en lui. » (Bergson, *op. cit.*)

C'est par cette voie que sont nées toutes les grandes religions, qui apparaissent ainsi aux hommes comme des vérités révélées. La religion dynamique naît de la mystique et conduit aux religions révélées, qui se fondent sur la **révélation** d'un message divin (c'est le cas du message du **Christ**).

## 8. La religion naturelle

L'intelligence de la teneur réelle des religions révélées s'estompant avec le temps, les pratiques religieuses voisinant avec les pires superstitions, les **Lumières** du XVIIIe siècle ont voulu prendre leurs distances avec les religions positives, héritées de l'histoire : elles ont ainsi construit le concept de **religion naturelle**. Par opposition à la religion révélée, fondée sur les Écritures saintes ou les paroles des prophètes, les dogmes de l'Église, la religion naturelle veut avoir pour fondement la lumière intérieure et la raison. La piété, dès lors, se détache des rites et Dieu se trouve repéré dans le grand livre du monde et de la nature.

« Je n’ai jamais pu croire que Dieu m’ordonnât, sous peine de l’enfer, d’être savant. J’ai donc refermé tous les livres [sacrés]. Il en est un seul ouvert à tous les yeux, c’est celui de la nature. C’est dans ce grand et sublime livre que j’apprends à servir et adorer son divin auteur. Nul n’est excusable de n’y pas lire, parce qu’il parle à tous les hommes une langue intelligible à tous les esprits. » (Rousseau, *Émile*, quatrième partie, Garnier.)

Si la religion naturelle tend à purifier l’idée de Dieu de ses superstitions jugées grossières, la critique de l’illusion religieuse va très loin, on va le voir, dans le chemin du « désillusionnement » : elle pousse à son terme la critique des Lumières.

## 9. La critique de la religion comme illusion

### *a) Feuerbach*

Déjà, dans l’Antiquité grecque et latine, les philosophes matérialistes, Épicure et Lucrèce, virent dans la peur l’origine de l’idée de Dieu. La peur a créé les dieux, notait Lucrèce à la suite de son maître Épicure.

À l’époque moderne, c’est *L’Essence du christianisme* (1843) de Ludwig Feuerbach, qui marque un tournant décisif. Feuerbach y pose le problème religieux en termes d’interprétation et de **sens**. Si nous décryptons la religion, ce que nous trouvons en elle, c’est l’**homme**. Dieu est la personnification de l’espèce humaine. La religion n’est rien d’autre que la relation de l’homme à lui-même. Tous les attributs de Dieu peuvent, en effet, être rapportés à l’expérience humaine : personnalité, existence, conscience, volonté, amour de soi, bonté.

Mais cette essence humaine est ici **aliénée**, prêtée à un autre et objectivée en lui. Tel est le mécanisme fondamental de la **projection** religieuse. L’homme objective et extériorise son essence. Il en résulte que la projection religieuse est aliénation.

« Pour enrichir Dieu, l’homme doit s’appauvrir ; pour que Dieu soit tout, l’homme doit n’être rien […] L’homme – tel est le mystère de la

religion – objective son essence, puis à nouveau fait de lui-même *l'objet* de cet être objectivé, métamorphosé en sujet, une personne. » (Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, Maspero.)

*b) Marx*

La critique marxienne de la religion procède directement de Feuerbach. Cependant, Marx souligne les lacunes de la critique trop abstraite de son maître et s'efforce de mieux rattacher le phénomène religieux à la réalité historique concrète.

Dieu tout-puissant résume les impuissances naturelles et **sociales** de l'homme. La nature et le monde historique se dressent, étrangers et inexplicables, en face des hommes qu'ils dominent. La religion représente à la fois l'impuissance des hommes, leur aliénation, mais aussi une actualisation fantastique leur permettant d'établir une compensation idéale. Dans la religion, l'homme trouve le reflet de lui-même, mais inversé, avec ses rêves, ses espérances, ses illusions.

« [La religion] est la réalisation fantastique de l'être humain, parce que l'être humain ne possède pas de vraie réalité. La détresse religieuse est, pour une part, l'*expression* de la détresse réelle, et pour une autre, la *protestation* contre la détresse réelle. La religion est le soupir de la créature opprimée, l'âme d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit de conditions sociales d'où l'esprit est exclu. Elle est l'opium du peuple […]. La religion n'est que le soleil illusoire qui gravite autour de l'homme tant que l'homme ne gravite pas autour de lui-même. » (Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Éditions sociales.)

*c) Freud*

Freud reprendra ce thème de la religion comme illusion. Mais le ressort de cette illusion se trouve aux yeux de Freud dans la détresse infantile qui éveille le besoin d'être protégé. L'homme angoissé se cramponne à un père tout-puissant. En somme, Dieu n'est qu'une illusion dérivée de désirs humains. De même que Marx voyait dans l'impuissance

historique la source des religions et de l'idée de Dieu, de même Freud aperçoit dans la faiblesse psychologique l'origine de la religion. **Cette illusion religieuse ne doit-elle pas être dépassée** ?

> « Je suis en contradiction avec vous lorsque, poursuivant vos déductions, vous dites que l'homme ne saurait absolument pas se passer de la consolation que lui apporte l'illusion religieuse. […] Le stade de l'infantilisme n'est-il pas destiné à être dépassé ? L'homme ne peut éternellement demeurer un enfant, il lui faut s'aventurer dans l'univers hostile. » (Freud, *L'Avenir d'une illusion*, PUF.)

## 10. Dieu est-il mort ?

La religion a dû faire face, dans les sociétés occidentales, depuis environ trois siècles, à l'explication du monde élaborée par les sciences non munies de réflexion épistémologique sur leur propre pratique. D'où une désacralisation du monde et des choses. Au moment même où l'art se faisait abstrait, comment la religion aurait-elle pu échapper à l'iconoclasme salutaire de la non-figuration ? L'athéisme engendré par une rationalisation croissante a été bénéfique en ce sens qu'il a définitivement délégitimé la naïveté en matière religieuse. L'homme moderne est exigeant et c'est une bonne chose. De façon paradoxale, c'est au moment où s'effondrait l'adhésion aux figures traditionnelles du religieux que la modernité s'est dotée de moyens puissants pour les décoder, en comprendre le sens profond (voir sur ce point le chapitre sur l'Interprétation § 1, 2, 3, 4). La pensée contemporaine est d'ailleurs de nouveau riche de préoccupations théologico-religieuses.

Nietzsche annonçait la mort de Dieu, diagnostiquant une cassure historique : le nihilisme, marqué par la mort du Dieu chrétien et des idéaux suprasensibles, la lumière de ce Dieu cessant alors d'illuminer l'Europe.

> « Le plus important des événements récents, – le fait "que Dieu est mort", que la foi en le Dieu chrétien a été ébranlée – commence déjà à projeter sur l'Europe ses premières ombres. Du moins pour le petit nombre de ceux dont le regard, dont la méfiance du regard, sont assez

aigus et assez fins pour ce spectacle, un soleil semble s'être couché, une vieille et profonde confiance s'être changée en doute : c'est à eux que notre vieux monde doit paraître tous les jours plus crépusculaire, plus suspect, plus étrange, plus "vieux". » (Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Idées-Gallimard.)

Mais n'est-ce pas une représentation caduque de Dieu qui est morte, s'il est vrai comme le disait le peintre russe abstrait Malévitch au début du xxe siècle que « Dieu ne meurt jamais », c'est-à-dire que l'Être ne saurait par le miracle de la volonté rebelle de l'homme ne pas être ?

D'ailleurs, Nietzsche lui-même ne désignait par « la mort de Dieu » que l'ensemble des valeurs issues de ce qu'était devenu le christianisme historique. La Divinité, en tant que telle, réapparaîtra dans le champ de la pensée dès que ces valeurs auront disparu.

« Vous dites que Dieu se décompose en lui-même. Mais il ne fait que se peler : il dépouille sa peau morale ! Et vous le reverrez bientôt : par-delà le Bien et le Mal. » (Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra,* Notes et aphorismes, NRF-Gallimard.)

N'est-ce pas plutôt l'intelligence de la tradition qui a édifié l'Europe qui s'est perdue ? Essayons de voir rapidement en quoi elle consistait.

## 11. Que veut dire : « Dieu personnel » ?

Disons tout d'abord que le symbolisme religieux s'apparente à une poé- tique. Son langage est résolument symbolique et, le christianisme ayant relayé le polythéisme antique fortement figuratif, a intégré la figuration dans ses moyens d'expression, contrairement au judaïsme et à l'islam. Si l'art sacré chrétien nous a habitués à la représentation plastique du Dieu fait homme (le Christ), de l'Esprit Saint (sous la figure de la colombe), le Père est plus rarement représenté. Mais, chaque fois qu'il donne lieu à une représentation, celle-ci est anthropomorphique. À cet anthropomorphisme à destination populaire s'est ajouté un malentendu sur le terme de « personne » : *persona*, c'est la voix que l'on entend sous le masque, sous l'apparence, dans le théâtre antique. On a tantôt utilisé ce concept (en grec : *prosopon* avec le même sens) tantôt le

terme grec d'hypostase, traduit par *substantia* en latin (ce qui se tient sous l'apparence, le phénomène).

> « "Dieu est personnel" veut donc dire "comportez-vous dans vos relations avec Dieu comme dans vos relations avec une personne humaine". » (Édouard Le Roy, « Qu'est-ce qu'un dogme ? », dans *Dogme et critique*, Paris, Bloud, 1907, p. 34.)

Les stoïciens avaient aussi l'idée d'un « dieu personnel », que Sénèque ne tutoie pas moins qu'Epictète.

> « La pensée païenne, qui très souvent dissout la personnalité des dieux et du Dieu, se comporte néanmoins comme si elle avait affaire à un Dieu personnel, auquel le fidèle est uni par un lien personnel. La piété du païen éclairé n'est, à cet égard, aussi radicalement différente qu'on pourrait le croire de celle du chrétien. » (M. Simon, « Le christianisme antique et son contexte religieux », *Scripta varia*, Tubingen, 1981, p. 255.)

## 12. Hypostases plotiniennes et hypostases chrétiennes

La nouveauté chrétienne réelle est de penser Dieu à la fois comme *substance* et comme *relation*, reprenant la notion néoplatonicienne d'*hypostase* (substance) ou le terme de *prosopon* (personne, qu'il ne faut pas prendre au sens moderne du terme) : Dieu est un en trois hypostases (dogme de la Trinité : Père, Fils, Esprit) ; il crée en se laissant participer, donnant à la créature d'être en relation avec lui. Le christianisme s'écarte à ce niveau du néoplatonisme car si Plotin (IIIe siècle apr. J.-C.) qui distingue trois hypostases (l'Un, l'Intelligence et l'Âme du monde) dit de l'Un que « La Vie est en Lui », vie illimitée, infinie, véritable et si à la question « En quoi consiste cette Vie de l'Un ? » Plotin répond qu'elle est Amour, la conception de Dieu comme Amour diverge entre néoplatoniciens et chrétiens. Tandis que Plotin affirme que « l'Un se tourne pour ainsi dire au-dedans de lui-même, comme rempli d'amour pour lui-même […], et *pour sa pure lumière* » [Plotin, *Énnéades*, VI, 8 (39), 18, 52], le christianisme affirme que l'Amour est *agapè*, amour qui va à la rencontre de la créature finie : ce sont les créatures qui sont l'objet

de l’amour divin, étant entendu qu’aimer, c’est donner d’être, être diffusif de soi, « donner la vie en abondance ».

## 13. La raison et la foi sont-elles incompatibles ?

On peut prendre le christianisme comme exemple : il a façonné notre continent. Comme doctrine, il est incompréhensible sans la connaissance de la philosophie de Platon et du néoplatonisme qui lui a donné son langage. Les Évangiles en revanche, recueils des « dits » (paroles) de Jésus, s’inscrivent dans la droite ligne de la littérature hébraïque, éminemment imagée, figurative : on y parle plus en paraboles que par concepts. Œuvre des premières communautés chrétiennes soucieuses de fixer la tradition, ils servirent, avec les lettres de saint Paul (premiers écrits chrétiens), de matière à l’esprit de spéculation subtil hérité des Grecs pour leur mise en forme philosophico-théologique. C’est cette conjugaison qui est à l’origine de ce que l’on a appelé le « cercle herméneutique » déjà formulé par saint Augustin au ve siècle : « Crois pour comprendre ; comprends pour croire. » Le texte narratif illustre une posture existentielle dont il faut retrouver l’intention, l’esprit, le sens pour la vie, exprimé dans un langage qui ne le livre pas immédiatement. Il y a une dialectique entre la *lettre* et l’*esprit.*

Il faut avoir cela présent à l’esprit pour comprendre la philosophie de la religion de Hegel par exemple. Il s’agit d’une herméneutique (interprétation) philosophique du christianisme et de la mise en évidence de la profondeur spéculative de sa dogmatique élaborée par « les Pères philosophes » de l’Église naissante. En soumettant son contenu à la reformulation spéculative, Hegel a voulu, contre les philosophes des Lumières, la réintroduire dans le royaume de la raison.

> « Encore jusqu’aujourd’hui, nous trouverons dans l’Église catholique et son dogme les échos et comme l’héritage de la philosophie de l’école alexandrine… Les scolastiques n’étaient pas de ces supernaturalistes, par la pensée, ils ont compris le dogme de l’Église. » (Hegel, *Leçons sur l’histoire de la philosophie*, p. 220, Folio Essais I.)

Hegel a fait pour la tradition luthérienne[1] qui insiste sur l'intériorité ce que Thomas d'Aquin avait fait pour la chrétienté médiévale : élucider philosophiquement le sens de la foi, « cette certitude intérieure » qui, au cœur de la finitude, « anticipe l'infinité ». La foi est le sentiment ontologique de l'infini. Elle est inassimilable à une simple croyance. C'est la croyance qui ne possède pas l'intelligence d'elle-même qui est guettée par la dérive superstitieuse. La foi véritable est intériorité vivante. Sans doute la musique de ce grand luthérien que fut Jean-Sébastien Bach fait-elle plus facilement comprendre cela que le langage difficile, il est vrai, de Hegel.

## Conclusion

L'Europe pourrait se réconcilier avec ses traditions fondatrices si elle en retrouvait l'intelligence. Nietzsche leur reprochait de détourner l'homme de la terre au profit d'un illusoire au-delà. Il avait raison de se détourner d'une telle désertion et de condamner ceux qui la prêchaient. Mais, si l'on remonte aux origines du christianisme, nous ne trouvons rien de tel. L'enseignement du « Saint de l'Évangile » comme l'appelait Kant, en qui la Sagesse divine s'est incarnée de façon exemplaire (dans la doctrine, le Fils de Dieu est la Sagesse, deuxième hypostase, non l'homme empirique de Nazareth) était la Voie pour parvenir à la Vie, vie que l'éternité nous donne dans le temps même.

> « Le rapport substantiel de l'homme à Dieu *paraît* être en sa vérité un *au-delà*, mais l'amour de Dieu pour l'homme et de l'homme pour Dieu supprime la coupure entre l'ici-bas et ce qu'on se représente comme un au-delà, et il est *la vie éternelle. Dans le Christ* nous avons *l'intuition* de cette identité. Comme fils de l'homme il est Fils de Dieu. Pour l'Homme-Dieu, il n'y a aucun au-delà. » (Hegel, *Propédeutique philosophique,* § 207, éd. de Minuit, 1990, p. 221-222[2].)

**Sujets de baccalauréat**

Pourquoi le progrès scientifique n'a-t-il pas fait disparaître les religions ?

La croyance religieuse implique-t-elle une démission de la raison ?

Peut-on venir à bout d’une croyance par le raisonnement ?

Peut-on vouloir être immortel ?

Une société peut-elle se passer de religion ?

En quoi le sentiment esthétique se distingue-t-il du sentiment religieux ?

À quoi reconnaît-on une attitude religieuse ?

La croyance religieuse est-elle une consolation pour les faibles ?

La religion peut-elle se définir par sa fonction sociale ?

L’homme est-il par nature un être religieux ?

Croire en la science, est-ce une forme de religion ?

À quoi tient la force des religions ?

1 « Je suis luthérien, je veux le rester et n’avoir que cette foi primitive » (*Leçons sur l’histoire de la philosophie*, Folio Essais, p. 205). Voir aussi *La Religion de Hegel*, F. Farago, éditions Michel Houdiard, 2010.

2 Pour approfondir ce sujet difficile, reportez-vous au Manuel Bréal (chapitre La Religion), notamment sur la spécificité du langage symbolique utilisé par les religions.

# 12 L’histoire

**En résumé**

- Le mot « histoire » désigne soit une étude s’efforçant de connaître le passé de l’homme (§ 2, 3, 4), soit l’ensemble des états par lesquels passe une réalité. Prise en ce second sens, l’histoire soulève des problèmes philosophiques exposés à partir du paragraphe 5 : l’histoire peut-elle échapper au morcellement ? va-t-elle vers une fin ultime ? etc.
- Parler du sens de l’histoire, c’est parler de l’ordre rationnel de l’histoire, de son but et de son terme (§ 5).
- On appelle **philosophie de l’histoire** une synthèse ultime permettant d’intégrer et de comprendre les moments historiques particuliers (§ 5). Il existe plusieurs grands modèles de philosophie de l’histoire, parmi lesquels vous devez retenir la construction de Hegel (§ 6, 7, 8) et celle de Marx (§ 9, 10, 11).
- Pour Hegel, c’est l’Idée, c’est-à-dire un principe spirituel supérieur immanent au monde, qui crée l’histoire conçue comme un tout. Au contraire, pour Marx, ce sont les productions matérielles de la vie qui déterminent le processus historique.
- Les grandes philosophies de l’histoire sont, de nos jours, soumises à une critique très sévère, de la part tant des historiens eux-mêmes que des philosophes (§ 12).

## 1. Histoire : ambiguïté du terme

Le terme d’histoire, ambigu, désigne deux ordres de réalité fort différents : d’une part, les événements, les actes, les faits du passé, c’est-

à-dire la **réalité historique objective**, d'autre part, la **recherche historique** et la **science** du devenir des hommes et des sociétés, qui représentent la face subjective de l'histoire. La situation de l'homme par rapport à l'histoire est à l'origine de cette ambiguïté. En effet, dans une science expérimentale (physique, chimie, etc.), l'homme crée une connaissance et une théorie qui, en principe, se détachent de lui pour devenir universelles et indépendantes. La connaissance historique, au contraire, ne peut se séparer des hommes qui sont dans l'histoire, qui la font, ou qui s'efforcent de lui conférer une intelligibilité, de l'historien qui comprend lui-même les « faits » grâce à une certaine qualité de subjectivité.

> « Le même mot, en français, en anglais, en allemand s'applique à la réalité historique et à la connaissance que nous en prenons. Histoire, *history*, *Geschichte* désignent à la fois le devenir de l'humanité et la science que les hommes s'efforcent d'élaborer de leur devenir. » (R. Aron, *Dimensions de la connaissance historique*, Agora-Plon.)

## 2. Le fait historique et sa construction

Le discours historique est une reconstruction intellectuelle du passé, une recréation. Ici, l'examen du fait historique est tout à fait significatif : il représente le produit d'un processus d'abstraction. Une masse immense de matériaux est à la disposition de l'historien sous forme d'archives et de témoignages ; il faut choisir, sélectionner et construire des faits historiques privilégiés qui rassemblent et expliquent ces éléments épars. Ainsi l'historien **produit-il le fait historique véritable**.

> « La connaissance historique ne crée pas des fictions, elle raconte et reconstruit ce qui a été, ce qui est devenu. » (R. Aron, *op. cit*.)

## 3. Établir des faits : une connaissance valide et vraie

Le caractère personnel et relativement arbitraire des choix et donc de la « production » des faits historiques n'enlève toutefois pas à l'histoire sa nature scientifique. Certes, le savoir historique ne vise pas une

objectivité comparable à celle des sciences de la nature, et l'historien ne s'efface jamais totalement derrière les documents. Toutefois, l'établissement des faits historiques s'appuie sur des règles de recherche très strictes (critique des documents, multiplicité concordante des témoignages, etc.) qui font de l'histoire une connaissance valide et vraie.

## 4. Objectivité et subjectivité en histoire

Adossé solidement à des faits, l'historien va dès lors tenter une synthèse, en établissant des relations de causalité et des liens entre les événements pour conférer à la série des faits historiques une intelligibilité. Le choix de l'objet historique (par exemple, la Révolution française), l'orientation des recherches dépendent, en profondeur, des vues personnelles de l'historien, qui ne saurait rester froid devant l'histoire. Il est, au surplus, impossible de fournir des liaisons parfaitement objectives et démontrées entre les faits, tant ceux-ci sont complexes, enchevêtrés et souvent incertains. On a vu ainsi les marxistes faire une lecture de l'histoire à la lumière des théories matérialistes de Marx, dont ils ont adopté les valeurs fondamentales.

En définitive, **subjectivité** et **objectivité** sont, en histoire, dans un rapport étroit. L'historien, qui comprend les faits grâce à une certaine « qualité de subjectivité », élabore néanmoins une science qui ne se veut pas réellement disqualifiée comme science. L'historien interroge le **document** et le force à parler.

> « [L']apparente servitude de l'historien de n'être jamais devant son objet passé, mais devant sa trace ne disqualifie nullement l'histoire en tant que science. » (P. Ricœur, *Histoire et vérité*, Seuil.)

## 5. Le sens de l'histoire

Le pur récit historique qui privilégie un événement nous laisse dans l'éparpillement analytique. Les constructions historiques sont multiples et variées. Une synthèse véritable et ultime semble alors requise, pour intégrer les divers moments historiques. L'homme prend ainsi conscience

qu’il a une Histoire, laquelle répond au besoin d’intelligibilité de l’esprit humain. D’où la création des philosophies de l’histoire.

Quel est le noyau des grandes philosophies de l’histoire ? C’est le concept de **sens de l’histoire** : l’histoire des hommes prise comme totalité connaîtrait un ordre profond, un but et une fin. Elle irait vers un achèvement final.

## 6. Dépasser « la cohue bigarrée de l’histoire »

Hegel, au XIXe siècle, a magnifiquement illustré ce courant. Sa philosophie de l’histoire semble apporter un principe d’intelligibilité à la poussière des événements historiques dont la multitude s’offre à nous. Car l’histoire est une succession de formes diverses qui se déploient dans le temps. Une cohue bigarrée se présente à notre regard. La pensée n’est-elle pas dès lors prise dans un flux historique inconsistant ? Un principe d’intelligibilité paraît exigé et requis.

> « Là, un immense déploiement de forces ne donne que des résultats mesquins, tandis qu’ailleurs, des causes insignifiantes produisent d’énormes résultats. Partout, c’est une mêlée bigarrée qui nous emporte, et dès qu’une chose disparaît, une autre aussitôt prend sa place. » (Hegel, *La Raison dans l’histoire*, 10/18-UGE.)

## 7. L’Idée gouverne le monde

C’est l’Idée, principe spirituel suprême immanent au monde, qui, selon Hegel, gouverne l’histoire. L’Idée, conçue comme forme d’unification dernière par la Raison[1] humaine, devient, dans le temps, de plus en plus claire et transparente. Ainsi, le philosophe peut-il découvrir une histoire de plus en plus rationnelle et pacifiée, se confondant avec le devenir d’un principe spirituel supérieur.

> « L’Idée est le vrai, l’éternel, la puissance absolue. Elle se manifeste dans le monde et rien ne s’y manifeste qui ne soit elle, sa majesté et sa magnificence ; voilà ce que la philosophie démontre. » (Hegel, *op. cit.*)

## 8. Le progrès chez Hegel

L'histoire représente ainsi l'Idée en marche. D'étape en étape, de tremplin en tremplin, l'histoire ne cesse de se simplifier et de s'unifier : chaque moment est préférable au précédent et offre le spectacle d'améliorations spirituelles. Aussi, sans la notion de **progrès**, le cours de l'histoire serait-il incompréhensible. Chaque figure historique est supérieure à celle qui constituait son être précédent.

## 9. Le matérialisme historique

Marx, après Hegel, va lui aussi tenter de construire une grande philosophie de l'histoire. Sa doctrine s'appelle le **matérialisme historique**. Selon Marx, ce sont les techniques, les outils qui déterminent les possibilités d'existence. La vie matérielle des hommes explique donc toutes leurs activités ainsi que le devenir de l'homme. Si Hegel voyait dans un principe spirituel le démiurge de tout développement historique, Marx inverse la conception de son maître. C'est la production matérielle de la vie qui crée l'histoire.

> « À l'encontre de la philosophie allemande qui descend du ciel sur la Terre, c'est de la Terre au ciel que l'on monte ici. Autrement dit, on ne part pas de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent, ni non plus de ce qu'ils sont dans les paroles, la pensée, l'imagination et la représentation d'autrui […] non, on part des hommes dans leur activité réelle. » (Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, Éditions sociales.)

## 10. Forces productives. Rapports de production. Lutte de classes

Si la pratique matérielle est déterminante, alors il faut envisager l'action des forces productives et des rapports de production. Les **forces productives** représentent l'ensemble des moyens matériels et des puissances de tous ordres dont dispose la société humaine. Les **rapports de production** désignent les relations sociales nouées dans le processus de production. Or, cette sphère du travail, loin d'être exempte

d’antagonismes, suscite, au contraire, perpétuellement des conflits. C’est la **lutte de classes**, qui est, pour Marx, le noyau de l’histoire unitaire ; c’est elle qui donne un sens global à l’évolution historique. Elle est le moteur ultime du devenir.

> « L’histoire de toute société jusqu’à nos jours n’a été que l’histoire de la lutte de classes. Homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf […] en un mot, oppresseurs et opprimés, en opposition constante, ont mené une guerre ininterrompue, tantôt ouverte, tantôt dissimulée. » (Marx-Engels, *Manifeste du parti communiste*, Éditions sociales.)

## 11. Le règne de la liberté

La révolution prolétarienne annonce, aux yeux de Marx, la venue d’un temps où l’homme maîtrise enfin sa condition et son destin. En prenant en charge l’histoire, le prolétariat répudie l’inhumanité historique. Ainsi commence le **règne de la liberté**, quand l’humanité s’arrache au joug du destin et de l’opacité historique.

> « Les puissances étrangères objectives, qui jusqu’ici dominaient l’histoire, passent sous le contrôle des hommes eux-mêmes […] C’est le saut de l’humanité du règne de la nécessité dans le règne de la liberté. » (Engels, *Anti-Dühring*, Éditions sociales.)

Le communisme « est la véritable fin de la querelle entre l’homme et la nature et entre l’homme et l’homme […] Il résout le mystère de l’histoire, et il sait qu’il le résout » (Marx, *Manuscrits de 1844*, Éditions sociales).

## 12. Critique des philosophies de l’histoire

Ces visions historiques, celle de Hegel comme celle de Marx, ne manquent ni de beauté, ni de grandeur. Elles témoignent de l’impérieux besoin qu’éprouve l’homme de donner un sens à sa destinée personnelle en l’intégrant dans un devenir historique intelligible.

Mais ces totalisations historiques ne semblent pas très véridiques. Les philosophies de l'histoire du XIXe siècle nous donnaient à voir un genre humain enfin libre et raisonnable dans un monde libre et raisonnable. Tout au contraire, la réalité historique du XXe siècle apparaît comme la chronique de l'enfer. Les exemples contemporains sont, à cet égard, trop nombreux…

Par ailleurs, postuler que l'histoire a un sens peut mener directement à la terreur politique et à l'arbitraire, dès lors qu'un groupe politique prétend être le détenteur de ce Sens dont il impose les conséquences à la société.

> « La fin de l'histoire n'est pas une valeur d'exemple et de perfectionnement. Elle est un principe d'arbitraire et de terreur. » (A. Camus, *L'Homme révolté*, NRF.)

Enfin, la volonté d'intégrer tous les faits essentiels dans un système cohérent conduit à délaisser l'étude des événements de la vie quotidienne, jugés de faible intérêt dans cette perspective. En réaction contre cette attitude, des écoles historiques se sont développées, prenant pour objets d'études systématiquement isolés l'histoire de groupes locaux ou l'évolution des usages de la vie quotidienne.

## Conclusion

Rejet d'une fin de l'histoire, échec des théories du sens de l'histoire, épanouissement des études historiques isolées : l'histoire contemporaine récuse résolument la philosophie de l'histoire. Pour la plupart des historiens contemporains, il n'y a pas **une Histoire** dans laquelle se fondent les événements enchaînés par un sens, mais **des** histoires.

Quant à la conception fataliste du devenir historique, définitivement discréditée à notre époque, Antoine-Augustin Cournot (1801-1877), mathématicien et philosophe français, la critiquait déjà sévèrement et lucidement :

> « Il faut se garder de deux idées mystiques : l'une qui consisterait à distribuer aux peuples des rôles déterminés d'avance […] ; l'autre qui instituerait pour l'humanité une loi de progrès indéfini et en tous sens

comme si Dieu nous avait mis dans la confidence de ses décrets […] ou comme si l'humanité devait être, dans son perfectionnement idéal, l'unique objet du culte des générations futures. » (Cournot, *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, Hachette.)

## Sujets de baccalauréat

Pourquoi chercher un sens de l'histoire ?

Peut-on être l'historien de son temps ?

L'historien peut-il être impartial ?

Que nous apprend l'histoire ?

L'histoire peut-elle être contemporaine ?

Peut-on comparer l'histoire de l'humanité à l'histoire d'un homme ?

Le déroulement de l'histoire manifeste-t-il un progrès de l'humanité ?

Faut-il croire que l'histoire a un sens ?

Est-il juste de dire que l'histoire jugera ?

Peut-on comprendre le présent si l'on ignore le passé ?

L'histoire est-elle ce qui arrive à l'homme ou ce qui arrive par l'homme ?

Comprend-on mieux ce dont on connaît l'histoire ?

Peut-on changer le cours de l'histoire ?

Ce qui appartient à l'histoire est-il, par là même, inactuel ?

Pourquoi s'intéresser à l'histoire ?

Le présent peut-il s'expliquer intégralement par l'histoire ?

L'historien est-il homme de science ?

1 Chez Hegel, la Raison humaine reflète une Raison divine immanente à l'univers.

# III. La raison et le réel

Signe distinctif de l'humanité, différence spécifique de l'homme à l'égard des autres vivants, la raison représente à la fois la faculté de **bien juger** et celle de **raisonner**, c'est-à-dire d'enchaîner des propositions de manière discursive et de justement les combiner. La pensée rationnelle est effort d'unification, de mise en relation logique d'une pluralité d'éléments ou de phénomènes par lequel elle se constitue comme pensée d'une réalité autre que soi. En Occident, la raison s'est donnée, à partir du XVIIe siècle, comme objet électif la nature dont elle s'est mise à dégager les lois. Si les sciences ont cru pouvoir atteindre la réalité en soi, le scientisme étant l'attitude qui prétend qu'elles répondent de façon pertinente à l'interrogation humaine, l'époque contemporaine est plus consciente des limites de la science. Les sciences ne font que modéliser le réel. Elles sont donc intrinsèquement schématiques. Aussi s'appliquent-elles aujourd'hui à se penser à travers la catégorie d'interprétation, n'ayant plus la prétention à l'explication exhaustive du réel.

# 13 La raison

**En résumé**

- Les sciences se sont construites contre l'évidence aveuglante du **sensible** (§ 1). Parménide, Platon et Hegel ont, chacun à leur manière dénoncé l'impossibilité de la connaissance dès lors qu'on se contenterait de l'immédiateté sensible (§ 1 ,3, 4).
- En effet, le sensible, atteint par la sensation, n'est pas spontanément organisé (§ 2). C'est la raison qui le structure ou, comme le dit Kant, les catégories logiques de notre entendement (§ 6).
- Les illusions produites par la sensation ont conduit au scepticisme (§ 5).
- La **raison** désigne la faculté de bien juger (§ 7), fonction essentielle et universelle. Aussi Aristote définit-il l'homme comme un animal raisonnable.
- Nous devons à Descartes une des premières grandes réflexions sur la pensée rationnelle, le bon sens et la méthode (§ 8).
- Le postulat de tout rationalisme est que ses principes sont universels et nécessaires et que c'est la conformité à leurs normes qui rend possible l'édification de sciences démonstratives (§ 9).
- La raison se présente sous deux aspects : un aspect théorique, qui concerne surtout la science, et un aspect pratique, relatif à la morale (§ 10).
- Hegel, à la suite de Spinoza et des Stoïciens, a étendu à tout l'univers l'empire de la raison, y incluant ainsi l'irrationnel lui-même (§ 11).

- Mais les limites de la raison aussi bien existentielles que scientifiques (§ 12) ont conduit la pensée contemporaine à relativiser les puissances de la raison (§ 13).
- Contre le scientisme, il faut revenir aux choses mêmes, réhabiliter le monde de la vie selon l'expression de Husserl (§ 14), **relativiser la raison** inventée en Grèce et admettre d'irréductibles limites à l'intelligibilité.
- Ainsi le vrai rationalisme de notre temps est-il modeste (Conclusion).

## 1. L'évidence aveuglante du sensible

### *a) L'immédiateté sensible nous livre à l'opinion*

Toute expérience humaine commence par la certitude sensible. La connaissance sensible élémentaire est assez comparable à celle de n'importe quel animal doué d'organes des sens : je *vois* des formes et des couleurs, j'*entends* des sons, je *touche* des objets froids ou chauds, secs ou humides, rugueux ou lisses, durs ou mous, je *sens* des odeurs, je *goûte* des saveurs. Elle est, fait remarquer Hegel, ce qui nous apparaît comme la connaissance la plus riche et la plus vraie « car elle n'a encore rien écarté de l'objet, mais l'a devant soi dans toute sa plénitude ». En fait, cette certitude de l'appréhension de l'objet par les sens est la plus pauvre : elle se borne à enregistrer un constat, *ici* et *maintenant.* Mais l'*ici* et le *maintenant* ne sont pas dans l'objet, car celui-ci change. Je désigne par *ici* n'importe quel lieu où je puis me trouver et par *maintenant* aussi bien le jour que la nuit. Les *ici* et les *maintenant* se succèdent indéfiniment dans une impermanence totale.

> « La certitude immédiate ne prend pas possession du vrai, car sa vérité est l'universel ; mais elle veut prendre le ceci [qui est un ici et un maintenant]. » (Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, t. I, Aubier.)

*b) La raison et l'intelligibilité de l'Être : Parménide*

Cette dépréciation du sensible immédiat a été l'acte inaugural de la philosophie, avant Platon déjà. Ainsi Parménide (540-450 av. J.-C) situe la connaissance « loin du sentier battu des hommes », c'est-à-dire loin de la connaissance perceptive commune qui aboutit à élaborer des *opinions*, des croyances, mais non la *vérité*[1]. Ce qu'on appelle communément *savoir* n'est pas un vrai savoir. L'*opinion* ne contient pas le signe infaillible de la vraie certitude : ce n'est pas avec nos sens mais avec notre esprit qu'il faut regarder le monde. Avec notre esprit, notre raison, nous ne pouvons penser que ce qui est intelligible. Or le réel sensible est contradictoire, inintelligible : les choses naissent, meurent, se transforment, bougent, changent. Or changer implique une négation de ce qu'était la chose pour devenir autre chose. La seule chose qui puisse être pensée, c'est l'Être. De l'Être, on ne peut dire que : « Il est. » Il est impossible pour lui de ne pas être. Pour Parménide, le but de la recherche philosophique, c'est l'Être. L'Être possède une *nécessité logique* : l'Être ne peut pas ne pas être, ce qui lui confère l'intelligibilité. En effet, penser, c'est développer sa raison et il ne peut y avoir de pensée que du nécessaire. Il y a donc identité entre l'Être et la pensée de l'Être. Cette attitude caractérise ce qu'on appelle l'*idéalisme*. Tout ce qui ne peut être pensé n'est pas et, inversement, le non-être ne saurait être objet de pensée. Parménide semble ainsi rendre impossible toute science du monde sensible, de ce qui est changeant. Il nous propose une image géométrique modélisant l'Être intelligible : une sphère parfaite, homogène, immobile, en dehors de laquelle tout est illusion.

Pourtant, ces illusions, les « opinions des mortels », Parménide les décrit dans la deuxième partie de son poème. Parménide est le premier à avoir opposé l'ontologie (science de l'être) rationnelle (science de l'être nécessaire) à la science que les présocratiques tentaient de dériver du sensible sous sa forme élémentaire (eau, air, terre, feu). Ceux-ci en effet, comme Thalès, Anaximandre, Anaximène, affirmaient que l'on pouvait avoir confiance dans la sensation et que le monde, tel qu'il est perçu, est un monde réel. Ils ne faisaient pas encore la distinction entre les qualités sensibles et les qualités structurales de la réalité. L'être n'est pas d'abord

structure mais spécification progressive de l'indéterminé originaire (*apeïron* en grec).

### *c) Platon et la structure invisible mais intelligible du réel*

Ce sont les pythagoriciens et Platon qui se sont penchés sur la structure intelligible mais invisible des choses. L'idée d'harmonie universelle vient de telles préoccupations structurales. Cela impliquait de se détourner du sensible. Et, de fait, la tradition philosophique classique s'est largement nourrie de la méfiance à l'égard du sensible. Ainsi en est-il de Descartes :

> « Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens : or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés. » (Descartes, *Méditations métaphysiques*.)

## 2. La sensation n'est pas représentation

Les sensations ne nous donnent rien du monde : elles ne contiennent ni une matière, ni un espace, ni un temps, et ne peuvent rien nous donner en dehors d'elles-mêmes. Matériau sensible pur, elles ne nous donnent aucun objet. Cependant, nous percevons le monde ; c'est donc que ce qui nous est donné, ce n'est pas seulement les sensations. Loin d'être la seule chose qui nous soit donnée immédiatement, la sensation comme telle ne nous est donnée que par un effort d'abstraction. Le meilleur exemple en est sans doute la peinture impressionniste. Les peintres impressionnistes se sont employés à restituer la sensation pure. Pour cela, il leur a fallu « déconstruire » l'objet, ne plus l'enserrer dans sa forme clairement délimitée par le dessin.

> « Chaque point coloré a sa couleur propre, qui ne ressemble à aucune autre, et chaque point coloré se transforme entièrement d'un instant à l'autre. Il y a donc une diversité absolue dans l'espace et dans le temps. La vue nous présente un ensemble absolument divers et changeant. À un moment déterminé, la vue ne nous apprend rien de précis sur

l’ensemble hétérogène qu’elle nous présente. » (Simone Weil, *Leçons de philosophie*, Plon.)

Le sensible est ce qui s’offre à la sensation dans sa diversité pure. Mais ce qui nous est donné à sentir n’est pas l’objet de la perception proprement dite. Tandis que la sensation est antérieure à tout jugement de la raison, antéprédicative, la perception est déjà organisation, mise en forme du sensible à travers les catégories même tacites du langage : « Percevoir un objet, disait Bergson, c’est savoir s’en servir. » Il y a une fonctionnalité de la perception. Ainsi l’enfant apprend-il dans la densité du réseau urbain, à distinguer la rue dangereuse et le refuge protecteur des trottoirs. On le lui apprend en les nommant, alors que, dans la sensation non symbolisée, tout reste sur le même plan.

### 3. La médiation du sensible par l’intelligible

C’est à partir d’une critique de la sensibilité, perçue comme incapable de nous faire accéder à une connaissance de la structure même des choses et de leur essence propre qu’est née la distinction entre l’être et l’apparaître. La connaissance vulgaire, en effet, est la connaissance par les sens : la vue, le toucher, etc. nous fournissent des sensations et c’est par la sensation que les sophistes définissaient le savoir. Or il est aisé de montrer que les sens ne nous livrent aucune information objective sur les choses : l’eau chaude refroidit, le vin doux est amer au malade, la Lune me semble proche mais je ne peux l’atteindre. Cette critique des qualités sensibles apparaît dans de nombreux dialogues de Platon. Ainsi dans le *Phédon*, Socrate demande-t-il :

> « Est-ce que la vue aussi bien que l’ouïe apportent à l’homme quelque vérité ? […] Lorsque c’est avec le concours du corps que l’âme entreprend quelque examen, elle est alors, cela est clair, entièrement abusée par lui. » (Platon, Phédon 65b.)

Aussi Platon demande-t-il, pour accéder à la connaissance vraie, de se détourner de l’attitude naïve, c’est-à-dire de l’opinion. À partir du moment où la perception est mise en question comme source sûre de connaissance, la pensée devient représentation. Plus exactement, chez

Platon, elle doit accéder à la contemplation de l'essence des choses. Dans le domaine astronomique et cosmologique, par le biais de la géométrie, elle procède par hypothèses chargées de reconstruire intelligiblement les apparences. Platon parle très précisément de « sauver les phénomènes », ce qui veut dire rendre intelligible le monde sensible, mettre en évidence la rationalité du réel. Platon a alors une double conception de la démarche de la raison : celle-ci est discursive aussi longtemps qu'elle n'a pas accédé à la vision intuitive de la structure des choses. Les sciences qu'elle engendre alors sont hypothético-déductives. Mais l'acte suprême de la raison est l'intuition directe des essences et, par-delà la multiplicité des essences, la contemplation du principe anhypothétique qui est le principe même de l'harmonie cosmique, l'Un qui relie le multiple en un cosmos bel et bon.

En effet, tout s'écoule[2] et tout passe dans l'univers. Mais au-delà des formes sensibles précaires et changeantes est l'ordre des essences ou des Idées[3] : l'essence, c'est la **notion intelligible** qui donne un sens ultime à chaque réalité. Ainsi, l'essence de la table, c'est la **table idéale**, la **nature de la table**, son principe directeur en quelque sorte. L'essence, aux yeux de Platon, est éternelle et immuable. À chaque forme (sensible) correspond une essence inengendrée et incorruptible que Platon appelle **Idée** ou **Forme**. L'essence n'est pas empirique mais elle éclaire les phénomènes.

> « L'essence elle-même, que dans nos demandes et nos réponses nous définissons par l'être véritable, est-elle toujours la même et de la même façon, ou tantôt d'une façon, tantôt de l'autre ? […] Elle reste nécessairement […] dans le même état et de la même façon. » (Platon, *Phédon*, Garnier.)

> « En vérité tout le monde voit pour ainsi dire constamment des "idées", des "essences" ; tout le monde en use dans les opérations de la pensée, et porte aussi des jugements sur des essences. » (Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard.)

## 4. Platon et la primauté ontologique de l'Idée

L’idée est, au sens restreint du terme, une représentation générale et abstraite (ex. : l’idée de triangle, de cercle, etc.) Mais, dans sa signification la plus vraie et la plus profonde, elle exprime autre chose : l’idée est **un type d’être intelligible dont l’être sensible correspondant n’est qu’une expression**. L’Idée est alors, au sens platonicien du terme, la pure fille de l’intelligible et de l’esprit. Elle se distingue ainsi du concept[4], dont l’usage est strictement phénoménal. L’idée désigne, en effet, dans la philosophie de Platon, le modèle même des choses (leur paradigme), le type idéal et impérissable de chaque réalité. Ainsi l’idée de cercle, c’est le cercle idéal, unique, dont chaque cercle concret est la reproduction. En somme, l’Idée est le principe stable et purement intelligible de la pensée. Notons que Platon parle presque indifféremment d’Idée et d’Essence[5].

> « Nous affirmons l’existence du beau en soi, du bon en soi, et de même, pour toutes les choses que nous posions tout à l’heure comme multiples, nous déclarons qu’à chacune d’elles aussi correspond son idée qui est unique et que nous appelons son essence. » (Platon, *La République*, Belles Lettres.)

Toutefois, la possibilité pour la raison d’atteindre la connaissance vraie n’a pas été universellement affirmée dans l’Antiquité, même si, globalement, celle-ci témoigne d’une recherche dynamique pour tenter de formuler rationnellement l’ordre des choses.

## 5. Le scepticisme et les illusions des sens

Ce sont les illusions des sens qui ont été à la source du scepticisme : la tour carrée, vue de loin, m’apparaît ronde, le bâton plongé dans l’eau me semble brisé, la maladie et la fièvre modifient la sensation : le vin doux me semble plein d’amertume. Pyrrhon d’Elis (365-275 av. J.-C.) est le fondateur de l’école sceptique. Contemporain d’Épicure, il a suivi Alexandre dans ses campagnes en Asie où il eut l’occasion de rencontrer les gymnosophistes de l’Inde. Pour lui, on ne peut connaître aucune vérité. Il faut donc *suspendre son jugement*, garder le silence et pratiquer l’ataraxie (le calme impassible).

« Il soutenait qu'il n'y avait ni beau, ni laid, ni juste, ni injuste, que rien n'existe réellement et d'une façon vraie, mais qu'en toute chose les hommes se gouvernent selon la coutume et la loi. Car une chose n'est pas plutôt ceci que cela… Il philosophait selon le raisonnement du doute, sans toutefois agir avec imprudence. » (Diogène Laërce, *Vie des hommes illustres*, t. II.)

Les sceptiques refusaient toutes les catégories épistémologiques (relatives à la connaissance) classiques : la définition, la démonstration, le critère, la théorie de la preuve, la causalité, la science. Le doute devait suivre le sage « comme une ombre de tranquillité ».

Au IIIe siècle de notre ère, Sextus Empiricus réitère cette affirmation que nous ne pouvons atteindre aucune vérité absolue, aucun savoir stable. Les seuls jugements que nous pouvons formuler sont des jugements d'apparence, qui nous guident dans la vie quotidienne. Si nous pouvons dire que le miel est doux, nous ne pouvons remonter à rien de tel que la Douceur en soi. Le scepticisme condamne les prétentions de la science et de la métaphysique. Les empiristes anglais du XVIIIe siècle, notamment Hume, réitéreront ces affirmations !

## 6. La nature comme objet de représentation

Contre le dogmatisme, c'est-à-dire la prétention de la raison à tout connaître, y compris les choses qui relèvent de la métaphysique et qui ne tombent pas sous les sens (l'âme, le monde comme totalité et Dieu) et contre le scepticisme, Kant affirme la possibilité de constituer la science du sensible, c'est-à-dire des phénomènes de la nature : la physique. Pour Kant, la science est une démarche par laquelle l'entendement humain met en ordre le divers sensible en reliant les intuitions empiriques selon les lois générales de la pensée, qui sont elles-mêmes *a priori*, c'est-à-dire indépendantes de l'expérience. Ces « lois » sont les catégories de l'entendement par lesquelles j'organise le divers de la sensibilité, c'est-à-dire la multiplicité des impressions sensibles

« Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, cela ne soulève aucun doute. En effet, par quoi notre pouvoir de connaître

pourrait-il être éveillé et mis en action, si ce n'est par des objets qui frappent nos sens et qui, d'une part, produisent par eux-mêmes des représentations et, d'autre part, mettent en mouvement notre faculté intellectuelle, afin qu'elle compare, lie ou sépare ces représentations, et travaille ainsi la matière brute des impressions sensibles pour en tirer une connaissance des objets, celle qu'on nomme l'expérience ? Ainsi, chronologiquement, aucune connaissance ne précède en nous l'expérience et c'est avec elle que toutes commencent. » (Kant, *Critique de la Raison pure*, 2e édition, Introduction, début du § 1.)

Cette expérience, ce divers sensible, l'esprit va le soumettre à la puissance de la raison.

## 7. La raison, faculté de juger

Aristote définissait l'homme par cette différence spécifique à l'égard des autres vivants : la raison. « L'homme est un animal raisonnable. » Mais que désigne exactement la raison ? La raison désigne une fonction de la pensée juste et synthétique, la faculté d'enchaîner correctement ses jugements et de justement les combiner. Signe distinctif de l'humanité, elle représente à la fois la faculté de **bien juger** et celle de **raisonner**, d'enchaîner des propositions de manière discursive.

L'étymologie latine (*ratio*, calcul et *reor*, calculer, compter) suggère l'idée que la raison est la faculté de calculer, mesurer et compter, tandis que le mot grec *logos*, parole, raison, rapport mathématique exact de deux grandeurs, nous rappelle que l'idée de raison se rattache aux activités essentielles de l'intelligence et, tout particulièrement à la parole et au discours sensé. La raison désigne une fonction universelle, opérant au moyen du discours ou de la vérification et mettant à distance toute connaissance illusoire.

« La raison *n'est pas une faculté ayant le caractère d'un fait accidentel* ; elle n'englobe pas sous sa notion des faits accidentels […] "Raison" renvoie à des possibilités de confirmation et "vérification". » (Husserl, *Méditations cartésiennes*, Troisième méditation, Vrin.)

## 8. Raison et « bon sens »

Dans la philosophie moderne, nous devons à Descartes une des réflexions centrales sur la pensée rationnelle : sur la raison et la méthode[6]. La raison, détenue par tous, donnée en partage à chacun, fonde la recherche philosophique. Que signifie, chez Descartes, ce mot de raison ? Il désigne le « bon sens », la faculté de bien juger et de discerner le vrai du faux. Au début du *Discours de la méthode*, Descartes affirme, en effet, que nous possédons tous la raison : elle est la seule chose qui nous rend homme ; tout être humain peut se définir par elle car elle est tout entière en chacun. La différence entre les hommes tient à la méthode, et non point à la raison.

> « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu que ceux mêmes qui sont les plus difficiles à contenter en tout autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils n'en ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent ; mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce que l'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes. » (Descartes, *Discours de la méthode.*)

## 9. La raison et ses principes

Au sens occidental du mot, la raison est la faculté des principes logiques du discours et de la pensée. La catégorie de causalité est aussi un outil fondamental de la pensée. Les causes et les principes ont été tout de suite compris comme séparés du savoir empirique et sensible.

> « Ce n'est pas, dit Aristote, l'habileté qui rend, à nos yeux, les chefs plus savants, c'est parce qu'ils possèdent la théorie et connaissent les causes [alors que les] hommes d'expérience savent seulement qu'une chose est, mais ignorent le pourquoi. » (*Métaphysique*, AI, 981b.)

La disqualification des sensations, qui « ne disent le pourquoi de rien – pourquoi, par exemple, le feu est chaud, se bornant à constater qu'il est »

(*Métaphysique*, AI, 981 b3), fit de la connaissance théorique par la cause et par le principe une science de l'intelligence pure.

La raison ordonne les connaissances dans des rapports déterminés, rapports de principe à conséquence, de cause à effet, de moyen à fin, etc. Cette mise en ordre, qui consiste à déduire les conséquences des principes, à descendre des causes aux effets ou à remonter des effets aux causes, correspond au raisonnement sous toutes ses formes[7]. Si la raison ne se confond pas avec le raisonnement, elle constitue le système des principes selon lesquels *on doit* raisonner, règles que la raison prescrit à tout exercice de pensée qui vise à atteindre une connaissance vraie.

En quoi consistent ces principes ? Ce sont les principes de base en ce double sens qu'ils commencent et qu'ils commandent, qu'ils ne peuvent être eux-mêmes démontrés, car, comme le disait déjà Aristote, « le principe de la démonstration n'est pas une démonstration ». Pascal dit très exactement la même chose, mais pour lui ce n'est pas une faiblesse mais une force car « comme la cause qui les rend incapables de démonstration n'est pas leur obscurité, mais au contraire leur extrême évidence, ce manque de preuve n'est pas un défaut, mais plutôt une perfection. » (« De l'esprit géométrique », *in Pensées et opuscules*, Hachette.)

Il est généralement admis que les principes rationnels se ramènent à trois :

le principe d'identité : A est A ;

le principe de non-contradiction : une chose ne peut pas à la fois être et ne pas être ;

le principe du tiers exclu : de deux propositions contradictoires, l'une est vraie, l'autre est fausse, sans qu'il y ait de tierce solution possible. C'est ainsi que Descartes élimine le *probable*, fidèle en cela au rationalisme le plus classique[8].

Ces principes régissent l'accord de la pensée avec elle-même tenue à être cohérente.

On peut ajouter à ces principes cet autre que Leibniz a appelé **le principe de raison suffisante** (ou **déterminante**) qui régit l'accord de la pensée avec son objet.

> « Jamais rien n’arrive sans qu’il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c’est-à-dire quelque chose qui puisse rendre raison *a priori* pourquoi cela est existant plutôt que de toute autre façon. » (Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 44.)

Affirmer ce principe, c’est dire que « la raison de l’homme (raison subjective) poursuit et saisit la raison des choses (raison objective) ».

Augustin Cournot, constatant l’impossibilité « de concevoir et d’expliquer le rapport entre le sujet et l’objet qui produit la connaissance, ou plutôt qui constitue la connaissance même » montre que, quoi qu’il en soit, on désigne principalement par le mot *raison* « la faculté de saisir la raison des choses, ou l’ordre suivant lequel les faits, les lois, les rapports, objets de notre connaissance, s’enchaînent et procèdent les uns des autres » (Cournot, *Essai sur le fondement de nos connaissances*).

Enfin, il faut souligner que la science moderne, abandonnant la question du *pourquoi* s’est rabattue sur la question du *comment.* Ainsi, pour Auguste Comte, la seule recherche positive vise la détermination des rapports invariables ou lois qui unissent entre eux les phénomènes, leur causalité ou mode de production nous étant inaccessible. Ce **principe du déterminisme** peut être considéré comme un corollaire du principe de causalité et s’énoncer : les mêmes causes produisent les mêmes effets.

Ce que l’on peut dire, c’est que le postulat de tout rationalisme est que ces principes sont universels et nécessaires et que c’est la conformité à leurs normes qui rend possible l’édification de sciences démonstratives non seulement en mathématiques mais aussi en ce qui concerne la matière et la vie.

## 10. De la raison théorique à la raison pratique

La raison connaît un double usage, théorique, mais aussi pratique. Tandis que la raison théorique est à l’origine de la science et de la connaissance, la raison pratique engendre la morale.

En effet, la mathématique et la physique entrèrent, montre Kant, dans la voie royale de la science le jour où les chercheurs comprirent qu’il ne

faut point se laisser guider uniquement par les faits, mais introduire aussi dans leur lecture **le pouvoir de la raison et de l'esprit**. Tel fut le cas de Thalès : il saisit un jour qu'il est nécessaire d'imposer aux figures géométriques un raisonnement purement rationnel. Il en fut de même en physique, le jour où Galilée réussit à découvrir les premières lois de la nature.

Le vrai physicien, qui n'est jamais soumis à l'expérience pure, ni passif devant les choses, force la nature à répondre à ses questions **en inventant des hypothèses** fécondes, en soumettant le réel aux lois de l'esprit.

> « La raison n'aperçoit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans. » (Kant, *Critique de la raison pure*, Quadrige-PUF.)

Ainsi, la science avance-t-elle grâce aux conjectures produites par la raison, conjectures qu'elle s'efforce de vérifier.

Au contraire, la raison pratique, contenant la règle de la moralité, commande absolument : il me faut agir par devoir, sans autre considération, de telle sorte que je puisse vouloir que ma maxime devienne une loi universelle. En cet exercice, la raison donne sa pleine mesure : l'**immortalité**, la **liberté** et **Dieu**, qui ne sont pas démontrables, sont exigés par la raison pratique, car la morale postule la liberté, mais aussi l'existence d'un Dieu justicier assurant un bonheur parfait dans un au-delà futur[9].

> « La raison nous a été départie comme puissance pratique, c'est-à-dire comme puissance qui doit avoir de l'influence sur la *volonté*. » (Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Delagrave.)

## 11. Le rationalisme intégral de Hegel

Spinoza, dans l'*Éthique*, étend déjà, à la suite des stoïciens, la puissance de la raison à toute la nature, c'est-à-dire à Dieu. Mais, c'est avec Hegel, au XIXe siècle, que le rationalisme devient intégral : la raison trouve dans cette philosophie son point d'aboutissement exemplaire. Dans la réflexion de Hegel, tout est **intégralement rationnel et explicable** : la raison gouverne en effet le monde. Hegel entend par

raison, non point une faculté individuelle et subjective, mais la forme de l'Esprit absolu auquel nous participons. Cette unité spirituelle qu'est la raison[10] apporte aux choses une intelligibilité absolue. Elle donne sens au réel et à l'histoire. Le domaine de la raison divine et absolue, de l'Esprit modelant les choses, s'étend, en effet, partout. La raison est présente dans l'histoire universelle et dans la formation progressive de l'Esprit. Elle incarne l'ordre même des choses, et **tout** ce qui existe est une révélation de la raison.

> « La seule idée qu'apporte la philosophie est la simple idée de la Raison, l'idée que la Raison gouverne le monde et que, par conséquent, l'histoire universelle s'est, elle aussi, déroulée rationnellement. » (Hegel, *La Raison dans l'histoire*, 10/18-UGE.)

## 12. Les limites de la raison

Cette tentative rationaliste paraît cependant vouée à l'échec. Hegel a, en effet, tenté d'intégrer dans le mouvement de la raison toutes les contradictions de l'existence, toutes les antinomies de l'histoire et de la vie. Néanmoins, tout se passe comme s'il existait, en définitive, une sorte de résidu irréductible, une trame étrangère à la pure clarté de l'esprit et de la raison. On ne saurait intégrer dans le mouvement de la rationalité toutes les souffrances et tous les désordres historiques. La science elle-même a renoncé à la rationalité totale, ainsi qu'on le constate dans les limites du formalisme logique[11] et dans la mécanique quantique.

Ainsi, l'existence[12], par définition, ne s'intègre pas, ne s'explique pas, elle échappe à toutes les raisons et à toutes les notions. Elle n'est pas du domaine des explications, mais elle surgit sans raison, sans cause et sans nécessité : elle est un irrationnel, un fait brut que nulle déduction ou explication ne saurait justifier. Évoquons ici les écrits de Sartre, avec les analyses de *La Nausée* (l'existence est alors décrite comme ce qui est **absurde et ne peut se déduire**), mais aussi de Søren Kierkegaard (1813-1855), le père de l'existentialisme, qui a montré, dans le *Post-scriptum aux Miettes philosophiques* (1850), qu'il est impossible de dissoudre l'existence dans le déploiement de la raison universelle. Mais sans doute

pourrions-nous également nous référer à Pascal qui a si bien donné à voir l'irrationnel de l'existence humaine.

> « Tout existant naît sans raison, se prolonge par faiblesse, meurt par rencontre. » (Sartre, *La Nausée*, NRF.)

Mais la raison s'arrête aussi aux portes de notre inconscient. Pensons aux puissances souterraines et crépusculaires du rêve, de l'inconscient ou du désir, qui ne dérivent pas d'une activité rationnelle, mais forment, au contraire, la nappe abyssale de notre psyché. Ainsi l'irrationnel surgit dans la plongée analytique. Bien que l'analyse de l'inconscient ait pour but de faire surgir des relations rationnelles entre les désirs refoulés et les actes qu'ils provoquent, il existe dans la nature même de ces désirs un irrationnel irréductible.

## 13. Relativiser la raison

Il faut donc relativiser la raison. Le concept d'un ratio tout-puissant, exerçant son contrôle sur la totalité du réel, paraît un concept caduc. Jadis pivot du monde, considérée comme absolue et immuable, le ratio fait de nos jours aveu de modestie et surtout de relativité. Elle est historique, relative, changeante, et ne saurait nous donner la clef de la totalité du réel. La raison est un centre actif nouant un dialogue avec les choses sans pour cela les régenter.

> « La philosophie traditionnelle d'une raison absolue et immuable n'est qu'une philosophie. C'est une philosophie périmée. » (Bachelard, *La Philosophie du non*, PUF.)

## 14. Husserl et le retour aux choses mêmes : le monde-de-la-vie

Au XXe siècle, la révolution épistémologique liée à la théorie de la relativité et à la physique quantique a contraint les plus grands esprits à montrer l'urgence de remanier notre façon de concevoir la nature et notre rapport au sensible que Husserl appelle « le monde-de-la-vie ». Héritée de la physique mécaniste née au XVIIe siècle, dans la mouvance de la

révolution galiléenne, bientôt suivie d'un scientisme et d'un positivisme réducteurs, la conception mécaniste de la nature est à l'origine de la « crise de la conscience européenne » dont nous souffrons encore aujourd'hui (divorce de la sagesse et de la science). Des physiciens comme Einstein, Schrödinger ou Heisenberg ont identifié le moment où la pensée occidentale s'est disloquée, la science et ses prétentions à l'exclusivité dans le pouvoir de dire la vérité sur le monde déniant progressivement toute noblesse aux recherches de ce qu'on est bien obligé d'appeler, faute de mieux, « *l'âme* ». Ce sont toutes les disciplines traditionnelles de l'esprit qui se sont ainsi trouvées relégitimées comme lieu de recherche de la vérité au sens de ce qui fait sens précisément pour la subjectivité vivante. Redonner ses titres de légitimité à la Sagesse, c'est préparer la Renaissance. Ce sont les physiciens du xxe siècle qui ont initié cette démarche salvatrice. Ce sont eux qui ont été les vrais penseurs du xxe siècle, dénonçant le mauvais usage que l'on faisait des sciences dans une dérive scientiste. Loin de croire que les sciences disent la vérité ultime sur le monde, il faut, dit Husserl, les resituer dans leur ordre : les sciences ne font que modéliser le sensible. Il ne faut pas prendre leurs schémas pour les choses mêmes, mais bel et bien réhabiliter le monde de la vie, la gloire du sensible que l'art, plus que tout autre discipline, a su chanter

## Conclusion

Composante fondamentale de notre culture, la raison imprègne si bien notre civilisation que nous pourrions penser, comme pourrait le suggérer la définition d'Aristote, qu'elle échappe à l'historicité : qu'elle est inhérente à toute pensée. En fait, c'est à un moment déterminé de son histoire, en Grèce, aux vie et ve siècles avant J.-C., que l'humanité a inventé un modèle de raison. C'est dans la Cité grecque, démocratique, marquée par la puissance du discours argumenté, que la raison est née et a découvert son pouvoir. Jusqu'à une époque récente, a dominé la croyance, dans notre culture tout au moins, en une raison universelle, immuable, reflet de la raison universelle, telle la raison divine. Pour Descartes, la raison, cette lumière naturelle, se confond avec le travail de

la pensée attentive. Les semences de vérités rationnelles n'ont-elles pas été mises en nous par Dieu ? Ne font-elles pas partie du « trésor de notre esprit » ? Pour le rationalisme classique, la raison, universelle et éternelle, ne change pas et n'évolue pas.

Le rationalisme de notre temps est beaucoup plus prudent et modeste. Il est davantage caractérisé par des hypothèses que par des dogmes et il semble avoir compris que quelque chose, dans le réel, restera toujours opaque à la raison, ne serait-ce que le fait qu'il y ait quelque chose et non pas rien.

**Sujets de baccalauréat**

Qu'est-ce que le réel pour un esprit scientifique ?

Quelle réalité la science décrit-elle ?

La réalité est-elle un fait ou une idée ?

Peut-on accéder à la réalité sans passer par l'abstraction ?

L'art permet-il de mieux connaître la réalité ?

L'irrationnel est-il toujours absurde ?

Peut-il y avoir de mauvais usages de la raison ?

L'homme est-il raisonnable par nature ?

La raison peut-elle rendre raison de tout ?

Puis-je faire confiance à mes sens ?

L'art est-il évasion de la réalité ?

Que peut la raison pour exclure la violence ?

Comment peut-on savoir que l'on a raison ?

Le pouvoir que nous avons sur la nature repose-t-il sur la connaissance de ce qu'elle est ?

Respecter la nature, est-ce renoncer à la transformer ?

L'irrationnel est-il toujours absurde ?

Peut-il y avoir de mauvais usages de la raison ?

L'homme est-il raisonnable par nature ?

La raison peut-elle rendre raison de tout ?

La raison est-elle seulement affaire de logique ?

Puis-je faire confiance à mes sens ?

1 Cf. la fiche sur « L'opinion, la connaissance et la vérité » (§ 1).

2 Cf. la fiche sur « Le temps, l'existence et la mort ».

3 Cf. la fiche sur « L'opinion, la connaissance et la vérité » (§ 6).

4 Cf. la fiche sur « L'opinion, la connaissance et la vérité » (§ 4).

5 Cf. la fiche sur « Le temps, l'existence et la mort » (chap. B, § 2).

6 Cf. la fiche sur « La logique, la méthode et le raisonnement » (§ 5 et 6).

7 Cf. la fiche sur « La logique, la méthode et le raisonnement » (§ 3 et 4).

8 Cf. la fiche sur « La logique, la méthode et le raisonnement » (§ 3).

9 Cf. la fiche sur « Le bonheur et le devoir ».

10 Cf. la fiche sur « L'histoire » (§ 7).

11 Cf. la fiche sur « La logique, la méthode et le raisonnement » (§ 9).

12 Cf. la fiche sur « Le temps, l'existence et la mort » (chap. B, § 4 et 5).

# 14 La démonstration

**En résumé**

- La démonstration est un discours qui montre la vérité d'une assertion par le biais d'un raisonnement mettant en œuvre la raison (§ 1).
- L'art de bien conduire sa raison s'appelle la logique. L'Antiquité nous a légué la logique d'Aristote, présidant à l'exposé du syllogisme (§ 2).
- La logique moderne est plus abstraite : elle assimile la pensée à un calcul (§ 3).
- Si la pensée classique respectait le principe de tiers exclu (une proposition est vraie ou fausse, sans tierce possibilité), la pensée moderne fait place au probable (§ 4).
- Les mathématiques, qui font usage de plusieurs types de raisonnements (§ 5) sont le champ d'élection de la démonstration (§ 6).
- La rationalité, enfin, à laquelle on voudrait assujettir le réel, ne peut cependant pas imposer son empire : il y a quelque chose d'irréductible à la raison dans le fait même que quelque chose soit. La raison trouve le réel, mais ne le pose pas (Conclusion).

## 1. Qu'est-ce que démontrer ?

La démonstration (étymologiquement : qui montre en partant de) est une déduction destinée à établir la vérité d'une proposition en montrant qu'elle découle nécessairement de prémisses reconnues comme vraies. Mais alors que la simple déduction consiste à tirer de propositions

données les conséquences qui en résultent, la démonstration consiste, elle, à trouver les propositions reconnues comme vraies d'où découlera par déduction la proposition à démontrer.

Le mot *preuve* est souvent employé comme synonyme de *démonstration* mais elle ne l'est pas toujours : la preuve est une opération mentale par laquelle l'esprit est amené à admettre comme certaine une vérité considérée comme douteuse. Toutefois, c'est dans le sens de *démonstration* que Gabriel Marcel définit la *preuve* :

> « Prouver, écrit Gabriel Marcel, c'est faire reconnaître à un autre que, du moment où il admet une certaine proposition, il est tenu d'admettre aussi une autre proposition qui n'est distincte de celle-là qu'en apparence, et que, livré à lui-même, il mettait en doute. » (*Du refus à l'invocation*, p. 266, Gallimard, 1940.)

La démonstration évoque le processus de la pensée hypothético-déductive qui cherche à savoir, non pas ce qui est, mais ce qui serait si certaines conditions qui constituent la donnée du problème se trouvaient réalisées.

## 2. La logique formelle classique et la démonstration syllogistique

La logique est le socle de la démonstration, du raisonnement, suite de propositions qui s'enchaînent les unes aux autres en respectant rigoureusement ses règles. Au sens très général du terme, elle peut se définir comme la science ayant pour objet de déterminer les règles du raisonnement correct, la discipline qui s'intéresse aux instruments de la pensée vraie. Elle est, selon l'expression devenue classique de la *Logique de Port-Royal* (fin du XVIIe siècle), l'**art de bien conduire sa raison dans la connaissance des choses**. Mais la fondation de la logique est très antérieure à cette époque : c'est Aristote (385-322 av. J.-C.) qui a créé la logique formelle, discipline qui étudie la forme du raisonnement indépendamment de son contenu proprement dit. Ainsi Aristote a-t-il analysé le **syllogisme**, suite de trois propositions associant trois termes différents deux à deux. Le syllogisme établit la nécessité d'une

conclusion à partir de propositions déjà connues, les prémisses. Ainsi, selon l'exemple célèbre :

Tous les hommes sont mortels (1re prémisse),

Or Socrate appartient à la classe des hommes (2e prémisse),

Donc Socrate est mortel (conclusion).

Le **syllogisme** utilise le raisonnement déductif, suite de propositions dont chacune résulte nécessairement de celles qui la précèdent.

Bien entendu, le raisonnement, en général, ne se borne pas à la suite de trois propositions du syllogisme et peut s'étendre autant que l'on veut jusqu'à l'obtention d'une conclusion.

Ce mécanisme, intrinsèque à l'esprit humain, se retrouve dans tous les domaines de la pensée, avec de nombreuses variantes. Par exemple, on peut raisonner par analogie, en tirant des conclusions du rapprochement de deux phénomènes semblables.

> « La logique est l'étude des conditions formelles de la vérité. » (Piaget, « L'Épistémologie et ses variétés », *in Logique et connaissance scientifique*, Encyclopédie de la Pléiade.)

### 3. La logique symbolique

Par opposition à la logique classique, de tradition aristotélicienne, la logique moderne, née au XIXe siècle, est une **logique symbolique**, utilisant, comme les mathématiques, des symboles et non point des mots, tentant de transformer les opérations logiques en autant de **calculs**. L'algèbre de **George Boole**, logicien anglais (1815-1864), qui est à l'origine des langages informatiques, est un des exemples les plus célèbres de cette conception. Boole réduisit la logique à un type d'algèbre simple.

Cette logique symbolique, qui apporte une réponse à certains problèmes mathématiques, est devenue progressivement un outil nécessaire aux mathématiciens.

## 4. Le probable entre le vrai et le faux

Jusqu'au début du XXe siècle, un des fondements de la logique aristotélicienne, qui n'avait été jusqu'alors contesté par personne, est le principe du tiers exclu : une proposition est soit vraie, soit fausse. De même que les géométries non euclidiennes sont nées au XIXe siècle du rejet du postulat euclidien des parallèles, de nouvelles logiques vont apparaître, qui rejetteront le principe du tiers exclu, en introduisant des propositions possibles, ou vraisemblables, qu'on ne peut à proprement parler qualifier de vraies ou de fausses.

> « *Je serai à Paris le premier août prochain* : le premier août, cette proposition sera assurément vraie ou fausse, mais pour le moment, elle n'a qu'une valeur problématique. Une troisième valeur vient ainsi s'insérer entre le vrai et le faux. Je pourrai d'ailleurs essayer de nuancer cette possibilité, déclarer que la chose est assez probable, ou extrêmement improbable, et même préciser davantage cette probabilité en usant d'une échelle de valeurs ayant un nombre arbitraire, et au besoin infini, de degrés. On aperçoit ainsi dans quelle direction il sera naturel de chercher, pour les calculs plurivalents[1], une interprétation propositionnelle. » (Robert Blanché, *Introduction à la logique contemporaine*, Armand Colin.)

## 5. Démonstration directe et démonstration indirecte

Le mathématicien utilise ordinairement la démonstration directe, qui montre qu'une proposition découle nécessairement de propositions admises comme vraies. Lorsque la démonstration directe est impossible, il recourt à la démonstration indirecte ou par l'absurde, qui montre la vérité d'une proposition en faisant voir que sa contradictoire aboutirait à des conclusions reconnues fausses. La démonstration directe se fonde sur le principe d'identité, la démonstration indirecte, sur le principe de non-contradiction.

### *a) La démonstration directe*

Il y a démonstration directe lorsqu'on établit un rapport entre deux quantités. Ce rapport peut être établi soit sans intermédiaire (démonstration immédiate ou intuitive), soit au moyen d'intermédiaire (démonstration médiate ou démonstration proprement dite).

*La démonstration immédiate* ou intuitive consiste à montrer le rapport de deux quantités sans le secours d'une troisième, servant de moyen terme ou de commune mesure. Parfois, ce rapport est perçu sans aucune opération. C'est le cas de la proposition suivante : dans deux circonférences extérieures l'une à l'autre et n'ayant aucun point commun, la distance des centres est plus grande que la somme des rayons. Dans d'autres cas, la démonstration suppose une opération mentale : superposition (deux triangles qui ont un angle égal compris entre deux côtés égaux chacun à chacun sont égaux), décomposition, rotation…

Mais il ne faudrait pas faire de ces opérations une expérience mentale analogue à celle que font les physiciens. Ce sont les figures idéales créées par les définitions que l'on superpose, et non des figures concrètes, réelles ou imaginaires. Une image concrète peut accompagner l'opération, mais c'est sur la définition et non sur l'image que porte le raisonnement.

*La démonstration médiate se fait par substitution de quantités équivalentes* les unes aux autres, jusqu'à ce que l'on arrive à mettre certaines quantités dans un rapport d'égalité. En algèbre, la résolution des équations consiste à substituer des quantités équivalentes les unes aux autres, jusqu'à ce que l'on arrive à mettre l'inconnue en équation avec toutes les autres valeurs. L'analyse de la démonstration la plus complexe nous montrerait à chaque étape une vue directe ou immédiate d'une égalité.

*b) La démonstration indirecte et la démonstration par l'absurde*

« La **démonstration indirecte** consiste à établir que, dans une hypothèse donnée, toutes les conséquences possibles (qui ne contredisent pas l'hypothèse) conduisent à une impossibilité, à l'exception d'une seule. » (Goblot, *Logique*, p. 277.)

Cette dernière hypothèse est démontrée par l'exclusion de toutes les autres. Ainsi, étant donné que par un point on ne peut mener qu'une perpendiculaire à une droite, il en résulte que toute autre droite passant par le même point n'est pas une perpendiculaire.

La **démonstration par l'absurde** établit une proposition en réfutant sa négation : elle consiste à prouver la vérité d'une proposition en démontrant que la proposition contradictoire aboutit à des propositions évidemment fausses.

## 6. Les mathématiques

### *a) La science de l'ordre et de la mesure*

La mathématique est l'exemple parfait de l'assemblage de la logique, du raisonnement et de la méthode. Alors que le syllogisme va du général au singulier, la déduction mathématique généralise sans cesse, d'où sa fécondité.

La mathématique peut se définir, dans la tradition cartésienne, comme la science de l'**ordre** et de la **mesure** : de l'**ordre**, car elle a pour objet l'ordre des quantités, les séries orientées comme la suite des nombres ou celle des points sur une droite ; de la **mesure**, car la quantité est, en mathématique, susceptible d'être mesurée, c'est-à-dire rapportée à une quantité de même nature choisie comme **unité**.

> « Seules, toutes les choses où l'on étudie l'ordre et la mesure se rattachent à la mathématique, sans qu'il importe que cette mesure soit cherchée dans des nombres, des figures, des astres, des sons, ou quelque autre objet ; on remarque ainsi qu'il doit y avoir quelque science générale expliquant tout ce qu'on peut chercher touchant l'ordre et la mesure, sans application à une matière particulière. » (Descartes, « Règles pour la direction de l'esprit », *in Œuvres-Lettres*, Pléiade-Gallimard.)

Descartes souligne ici, non seulement la nature de l'objet mathématique (ordre et mesure), mais aussi la **généralité** et

l'**abstraction** de cette discipline, qui ne se réfère à aucun objet particulier. Il rêve d'une *mathesis universalis*, d'une science universelle étendant la mesure aux objets physiques (astres, sons, etc.).

**Ainsi, la mathématique, science abstraite et générale, apparaît-elle comme un modèle de rigueur et d'intelligibilité.**

*b) La déduction mathématique selon Descartes*

Selon Descartes, le privilège de la rationalité mathématique trouve son origine dans la nature même de l'évidence qui sous-tend tout l'appareil déductif. La certitude des mathématiques tient, en effet, au modèle même du **raisonnement déductif**, suite de propositions nécessaires se ramenant à une série d'évidences claires et distinctes : l'esprit perçoit, à chaque étape de son raisonnement, des « natures simples », objets d'intuition intellectuelle. La **déduction** n'est ainsi qu'une longue **suite d'intuitions rationnelles**. C'est cette saisie intuitive de natures simples qui donne la clef de l'exemplarité mathématique.

> « Par là, on voit clairement pourquoi l'arithmétique et la géométrie sont beaucoup plus certaines que les autres sciences : c'est que, seules, elles traitent d'un objet assez pur et simple pour n'admettre absolument rien que l'expérience ait rendu incertain, et qu'elles consistent tout entières en une suite de conséquences déduites par raisonnements. Elles sont donc les plus faciles et les plus claires de toutes. » (Descartes, *op. cit.*)

Ajoutons que, dans la perspective de Descartes, la mathématique et la logique sont hétérogènes. Alors que la première est liée à une intuition intellectuelle féconde, la seconde représente un formalisme stérile.

*c) Évolution de la pensée mathématique : de la démonstration des propositions isolées au système formalisé*

La pensée mathématique ne va cesser d'évoluer, par abstraction croissante, en s'écartant des intuitions originelles, encore proches des réalités physiques. L'apparition, au XIXe siècle, des géométries non

euclidiennes (Lobatchevski et Riemann) qui constituent des systèmes hypothético-déductifs construits sur des hypothèses niant le célèbre postulat d'Euclide sur les parallèles, postulat si proche de l'intuition sensible, constitue une étape marquante de cette évolution, qui sera couronnée, à la fin du XIXe siècle, par l'**axiomatique**, construction d'une théorie mathématique totalement formalisée, élaborée à partir d'un ensemble cohérent d'axiomes indépendants et non contradictoires, dépourvus de tout aspect concret et intuitif : dans l'axiomatique, les relations entre les êtres mathématiques importent davantage que leur vérité matérielle. Citons l'axiomatique du mathématicien allemand David Hilbert (1862-1943), qui posa le problème de l'axiomatisation rigoureuse.

Ainsi, les mathématiques se sont progressivement **formalisées**, elles se sont peu à peu dégagées des significations concrètes et intuitives. L'axiomatique a donc introduit dans la mathématique un niveau d'**abstraction** tout à fait remarquable.

> « Les avantages de la méthode axiomatique sont manifestes. Elle est d'abord un précieux instrument d'abstraction et d'analyse. Le passage d'une théorie concrète à la même théorie axiomatisée puis formalisée, renouvelle, en le prolongeant, le travail d'abstraction qui conduit, par exemple, du nombre concret, tas de pommes et de cailloux, au nombre arithmétique, puis de l'arithmétique à l'algèbre, […] enfin de l'algèbre classique à l'algèbre moderne. » (R. Blanché, *L'Axiomatique*, PUF.)

La mathématique apparaît, dès lors, sûre et rigoureuse dans la mesure où elle est hautement formalisée.

### *d) Logique et mathématique : le logicisme*

Parvenues à ce degré d'abstraction, les mathématiques semblent se réduire, au jugement de certains, à un système logique purement formel. C'est ce que pensent les logiciens formalistes avec, par exemple, Russell. Les mathématiques se ramèneraient à une logique symbolique, à un système formel sans contenu propre. Dès lors, il serait possible de passer de façon **continue** de la logique à la mathématique. Cette réduction est-

elle possible ? On sait aujourd'hui que non : il y a des limites à la formalisation mathématique.

*e) Les théorèmes de Gödel et les limites de la déduction*

En 1931, le mathématicien autrichien – qui s'installera aux États-Unis en 1938 – **Kurt Gödel** (1906-1978) démontre qu'il existe des propositions vraies qui sont indécidables (on ne peut ni les démontrer ni démontrer leur contraire) dans tout système axiomatisé contenant l'arithmétique, si celle-ci est supposée consistante, c'est-à-dire non contradictoire. Cette non-déductibilité signifie que le système des axiomes est incomplet, d'où le nom de **théorème d'incomplétude**. Bien entendu, si la non-contradiction d'un système ne peut être prouvée par une formalisation intérieure à cet ensemble, alors nous saisissons les limites des possibilités de formalisation et d'axiomatisation.

> « On peut démontrer rigoureusement que dans tout système formel consistant contenant une théorie des nombres finitaires relativement développée, il existe des propositions arithmétiques indécidables et que, de plus, la consistance d'un tel système ne saurait être démontrée à l'intérieur de ce système. » (E. Nagel, J.-R. Newman, Kurt Gödel, J.-Y. Girard, *Le Théorème de Gödel*, Seuil.)

*f) Limites de la méthode axiomatique en mathématique*

Une formalisation chassant toute intuition représente une impossibilité radicale : les significations intuitives ne peuvent jamais être totalement éliminées du champ de conscience du mathématicien. La mathématique, pensée effective, renvoie donc à une intuition concrète et ne peut **en aucun cas être réduite à un pur formalisme logique**.

> « Ce n'est que dans les livres qu'une axiomatique commence avec les axiomes : dans l'esprit de l'axiomaticien, elle y aboutit. Elle présuppose la déduction matérielle qu'elle met en forme. » (R. Blanché, *op. cit.*)

> « La mathématique est plus que la logique, en tant qu'elle est pensée effective, et que toute pensée effective suppose application de la pensée

abstraite à une intuition. » (J. Cavaillès, *Méthode axiomatique et formalisme*, Hermann.)

## Conclusion

Logique, méthode et raisonnement démonstratif sont les outils de la rationalité au service de l'art de penser. À la base des déductions les plus formelles, il y a toutefois un acte d'intuition qui donne l'évidence des principes :

> « Les principes se sentent, les propositions se concluent et le tout avec certitude quoique par différentes voies. » (Pascal, *Pensées*, 110, Lafuma.)

À la base de la démonstration, il y a de l'indémontrable qui s'impose par son évidence ou que l'on pose arbitrairement à titre d'hypothèse dont on cherche à tester la fécondité. En mathématiques, on ne part pas, comme dans les sciences expérimentales, de faits réels. Les définitions qui tiennent en quelque sorte lieu de faits, on se les donne.

> « L'amour du système, de la cohérence interne, qui est peut-être la nature la plus profonde de la tendance intellectuelle, trouve à se satisfaire librement en mathématiques, et là seulement. » (Russell, *Le Mystère et la logique*, Payot, 1922, p. 66.)

La raison, en effet, n'y a affaire qu'à elle-même. Mais, dès lors qu'elle se confronte au réel, la parfaite transparence et la totale intelligibilité s'effacent au profit d'un rapport plus conflictuel, le réel opposant toujours une opacité résiduelle à la volonté de maîtrise intellectuelle de la raison, renvoyée ainsi à son inéluctable finitude.

## Sujets de baccalauréat

Calculer, est-ce penser ?

Montrer, est-ce démontrer ?

Sur quoi se fonde le prestige des mathématiques ?

Le raisonnement mathématique est-il seulement un raisonnement logique ?

Peut-on venir à bout d’une croyance par le raisonnement ?

Une pensée cohérente est-elle nécessairement vraie ?

Une théorie n’est-elle qu’une manière logique d’ordonner des idées ?

Démontre-t-on pour convaincre ou pour établir une vérité ?

Les mathématiques sont-elles une science comme les autres ?

La raison est-elle seulement affaire de logique ?

1 Des calculs plurivalents : des calculs qui admettent d’autres valeurs de vérité que le vrai et le faux.

# 15 L’interprétation

**En résumé**

- Interpréter, c’est tenter de dégager le sens d’œuvres, d’événements, de comportements qui nous sont étrangers, soit qu’ils nous aient été transmis dans le temps, soit que nous les découvrions dans des espaces, des civilisations qui ne sont pas les nôtres (§ 1-2).
- **On appelle herméneutique la science de l’interprétation**. L’étude des signes, des textes et des récits dont nous avons hérité n’a pas sa finalité en elle-même : elle a pour ultime visée une meilleure compréhension de la réalité et de soi-même (§ 2).
- La civilisation dans laquelle nous naissons est elle-même d’abord pour nous de l’ordre d’une pensée inconsciente, opaque, incompréhensible, déposée dans des œuvres qui ont pour ainsi dire « matérialisé » la pensée (§ 3). Nous devons élucider le sens de ce que nous a légué le passé. Nous sommes en effet des êtres insérés dans l’histoire donc héritiers de ceux qui nous ont précédés (§ 4).
- C’est Nietzsche qui a le premier jeté le soupçon sur la prétention des sciences dites exactes de nous livrer la vérité sur le monde. Pour lui, elles ne sont que des points de vue systématisés (§ 5).
- Or les sciences de l’homme, en voulant user des mêmes méthodes que les sciences de la nature, se sont fourvoyées (§ 6). Elles ont fini par objectiver l’homme lui-même au risque de ne plus **comprendre** ce qui lui est spécifique : la conscience (§ 7-8).
- Enfin, si les sciences de la nature ont assimilé l’**explication** des phénomènes au fait d’en dégager les grandes corrélations et les invariants (les lois), elles sont aujourd’hui appelées à un retour

réflexif sur elles-mêmes pour se comprendre comme œuvres de l'esprit, points de vue rationnels sur le monde (§ 13). Une telle démarche rend caduque la prétention du scientisme qui voyait dans les sciences dites exactes l'expression même de la vérité sur le monde (§ 14).

## 1. Qu'est-ce que l'interprétation ?

Du latin *interpretatio*, *-inter*, « à l'intérieur de deux », et *-pres*, du verbe « acheter » ou « vendre », apparenté à *pretium*, « prix ». En allemand, *Deutung* dérive d'un nom qui signifie « peuple » et désigne « ce qui rend compréhensible, ce qui explique, pour le peuple ». Mais, si le terme latin *interpretatio* a toute la diversité de sens de son équivalent français, le mot grec *hermêneia*, dont il est la traduction, a un sens plus étroit : comme le dit Aristote, c'est la façon dont « les sons de la voix sont les symboles des états de l'âme ». On peut étendre ce sens à la totalité des domaines de la culture dont les œuvres héritées du passé sollicitent une traduction dans un langage accessible à notre temps, mais aussi aux connaissances que l'intelligence cherche à structurer pour rendre intelligible tel ou tel champ.

L'interprétation ajouterait-elle du prix à ce dont elle entreprend le commentaire comme semble l'indiquer son étymologie latine ? Ou, au contraire, permettrait-elle une vulgarisation de pensées trop subtiles pour le peuple comme le suggère l'étymologie germanique ? « Toute chose sacrée et qui veut demeurer sacrée s'enveloppe de mystère. Les religions se retranchent à l'abri d'arcanes [secrets] dévoilés aux seuls prédestinés. » Cette formule de Mallarmé situe très précisément le lieu où est né le problème de l'interprétation : dès l'Antiquité il est celui des mythes et de la littérature homérique et celui des Écritures dans le christianisme naissant, héritier, à cet égard, du judaïsme alexandrin, notamment de Philon le Juif (20 av. J.-C.-50 apr. J.-C) qui est le premier à avoir affirmé que l'Écriture est le symbole d'une vérité cachée. Il faut savoir en dévoiler le sens symbolique et mystique par-delà le sens littéral.

À la Renaissance, l'interprétation est le modèle humaniste de la connaissance. Il s'étend de la compréhension des œuvres du passé à la connaissance de la nature elle-même. Alors qu'Érasme fait une critique philologique de la Bible, en retournant au texte grec, proclamant les impératifs de ce que nous appelons aujourd'hui une exégèse scientifique, Galilée dit qu'il nous faut apprendre à lire dans le Grand Livre de la Nature, écrit en langage mathématique. Aujourd'hui les textes fondateurs (Bible, Coran) sont l'objet d'une exégèse savante qui mobilise une pluralité de méthodes : historico-critique, narrative, etc. Ce qui veut dire que la portée de la lecture littérale est mise en question. Les débats sur l'interprétation des Écritures chez Thomas d'Aquin et Luther ont leur version contemporaine dans l'Islam entre partisans de l'interprétation (*itjihad*) et partisans de la lettre. Mais le rapport au texte doit être réglé par des méthodes rigoureuses et pertinentes pour éviter tout subjectivisme et tout foisonnement de productions délirantes de sens. La tradition philosophique est ici convoquée comme recours régulateur permettant comme l'avait bien vu Hegel une traduction du langage figuré qui caractérise l'expression religieuse en langage accessible à la raison, même s'il ne saurait s'y réduire. Mais l'interprétation concerne aussi le comédien qui interprète un rôle, le musicien ou le chef d'orchestre qui interprète une partition. Aujourd'hui, toutes les sciences sont confrontées à la nécessité de se penser à travers la catégorie de l'interprétation.

## 2. L'herméneutique comme science de l'interprétation

Nous n'habitons plus d'emblée, sans prévention ni réticence, le langage capable d'exprimer ce qui n'est pas réductible à la raison formelle et à l'abstraction du concept, nous ne hantons plus les demeures du sacré comme des asiles familiers. L'ensemble des disciplines qui se proposent l'interprétation constitue ce qu'on appelle l'herméneutique : l'exégèse des symboles, des mythes, des allégories, tous les procédés non directement signifiants pour la pensée claire, à travers lesquels l'humanité a figuré sa condition depuis l'éveil de sa conscience. Elle nous permet d'en déceler la richesse infinie qui continue à faire sens dès

lors qu'on les scrute avec le regard adéquat. L'expérience de réalité à laquelle la lecture d'un récit donne accès est une interprétation, qui est à la fois une invention et une découverte, une création et une révélation. La réalité qui est comprise est de l'ordre de l'« être au monde », antérieur à l'opposition sujet/objet et à la disjonction entre intuition et savoir. L'acte d'interprétation des signes de la culture renvoie à une relation d'appartenance du soi à un monde non objectivé, à une « manière d'être dans le monde ». Transposée au plan de la conscience de soi, l'interprétation mène à la compréhension de soi (Ricœur), au souci de soi ou à une « herméneutique du sujet » (Foucault). Autour d'un texte bien lu, un « monde » se déploie qu'il est proposé au lecteur d'habiter. Lorsque je comprends un texte du corpus classique universel il m'est en fait proposé de me comprendre moi-même par sa médiation : « Nous ne nous comprenons que par le grand détour des signes d'humanité déposés dans les œuvres de culture. »

### 3. Les œuvres comme matérialisation de la pensée

L'activité de la pensée doit subir une matérialisation « afin de demeurer au monde ». Pour devenir choses du monde empirique, les produits de la parole et de la pensée créatrice doivent en effet devenir poèmes, écrits ou livres, tableaux ou statues, documents et monuments de toute sorte. L'écriture qui garde la mémoire de la pensée a cependant pour rançon « que la *lettre* toujours remplace ce qui naquit de l'esprit » (H. Arendt). C'est ce « processus constant de réification » (H. Arendt) qui entraîne la nécessité de l'interprétation des œuvres léguées par le passé ou transmises par des civilisations autres que celle à laquelle nous appartenons. « Nous n'interprétons pas ce que nous comprenons » (Wittgenstein). Et, si nous disposons d'écrits que nous ne comprenons plus très bien, c'est que l'écart, tôt ou tard, se creuse entre le jaillissement créateur et l'œuvre qui retombe à l'état de chose. L'acte d'interprétation suppose que les choses n'ont pas dit tout ce qu'elles avaient à dire parce que le langage emprunté pour le dire n'est plus le nôtre.

Il s'agit donc de combler une lacune de sens et de rendre quelque chose intelligible. Interpréter, c'est retrouver sous la lettre d'un texte

l’intentionnalité signifiante de l’auteur, ce qu’il a voulu dire. C’est particulièrement crucial lorsqu’il s’agit de textes religieux qui utilisent un langage poétique, surréaliste même, qui usent en tout cas du merveilleux dans des genres littéraires très codés comme par exemple le récit de miracle, que saint Jean appelle *sèméion* c’est-à-dire *signe*, c’est-à-dire support sensible d’un signifié, d’un sens à décoder, à interpréter.

## 4. « Qu’est-ce que cela veut dire ? »

Qu’est-ce que cela veut dire ? Comprendre le langage à partir de son vouloir-dire propre, c’est-à-dire retrouver ce discours intérieur qui porte tout langage, telle est la visée de l’acte d’interprétation. L’herméneutique n’est rien d’autre que la tentative d’entrer dans l’âme du discours, en perçant le dogmatisme superficiel du plan grammatical. Nous n’aurions pas besoin d’herméneutique si le mot recouvrait parfaitement tout ce qu’il veut dire. S’il nous arrive de trouver les mots justes, c’est parce qu’ils correspondent à ce que nous voulions dire. Ces mots ne sont que le terme visible d’une quête de langage et de compréhension. Dans une perspective herméneutique, ce qu’il y a de proprement significatif dans la parole, c’est cette densité du langage intérieur, l’excédent du vouloir-dire en regard de ce qui peut effectivement se laisser dire :

> « Il y a toujours un vouloir-dire, une intention qui va au-delà, ou à côté, de ce qui a été saisi dans le langage et dans des mots et qui rejoint autrui. Une recherche inassouvie du mot juste – voilà ce qui détermine la vie réelle et l’essence du langage. » (Gadamer, *Vérité et méthode*, Limites du langage, cité par Girondin, *L’Universalité de l’herméneutique*, PUF.)

## 5. Le perspectivisme de Nietzsche : le caractère interprétatif des phénomènes

Penser, selon Nietzsche, n’est autre chose que d’essayer de maîtriser provisoirement un certain nombre d’interprétations d’une réalité fluctuante, incertaine, insaisissable. La réalité est une partition à

interpréter, non un ensemble de lois à arracher au réel. Nietzsche a en effet prononcé le plus radical réquisitoire contre les ambitions et les pouvoirs de la raison qui ne fait que mettre en perspective – fût-elle savante – les horizons du monde. Pour lui, il n'y a pas de fait en soi. Mais seulement des phénomènes, choisis et groupés par un être qui les interprète.

> « Ces "lois de la nature" dont vous, physiciens, parlez avec tant d'orgueil, ces "lois" où tout se passe "comme si" n'existent qu'en vertu de vos interprétations. Elles n'ont aucun contenu réel, elles ne correspondent à aucun "texte". » (Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, aphorisme 22, O.C.VII, Gallimard.)

Le problème fondamental pour Nietzsche est non pas de fixer la vérité des discours, mais d'apprécier la valeur des valeurs car tout ne se vaut pas.

## 6. Le modèle suivi par les sciences humaines dès leur naissance

Fascinées par le modèle physique, les sciences humaines ont tenté de se constituer comme disciplines **objectives** et **positives**, comme des sciences « à part entière », au même titre que les autres sciences de la nature. Dans ce dessein, elles ont esquissé plusieurs **méthodes** :

obéissant aux différents moments de la recherche scientifique, à savoir : observation, mesure, expérimentation (elle n'est pas toujours possible !) ;

se soumettant, par conséquent, aux exigences d'**objectivité**, traitant les faits humains **comme** des choses, c'est-à-dire en les considérant de l'**extérieur**, sous leurs aspects **objectivement observables** ;

permettant de dégager des **lois statistiques** qui commandent les phénomènes humains. Ainsi Durkheim, un des fondateurs de la sociologie, a-t-il étudié statistiquement le suicide en fonction des différents critères sociaux, comme la religion, le célibat, etc.

Les règles de Durkheim concernant la méthode sociologique expriment remarquablement l'idéal scientifique à l'œuvre dans les sciences humaines :

« La première règle et la plus fondamentale est de considérer les faits sociaux comme des choses. » (Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, Alcan.)

« Nous ne disons pas […] que les faits sociaux sont des choses matérielles, mais qu'ils sont des choses au même titre que les choses matérielles, quoique d'une autre manière […] Est chose tout objet de connaissance qui n'est pas naturellement compénétrable à l'intelligence […] tout ce que l'esprit ne peut arriver à comprendre qu'à condition de sortir de lui-même, par *voie d'observations et d'expérimentations*[1]. » (Durkheim, *op. cit.*)

## 7. Le projet structuraliste

Le projet « structuraliste », qui parut triompher dans les années 1950/1960, revendiqua une exigence encore accrue de scientificité. Illustrées par les travaux de Lacan et surtout de Lévi-Strauss, les recherches structuralistes tentèrent de constituer en savoirs rigoureux et objectifs des domaines qui appartenaient encore à la philosophie. En s'efforçant de construire des **structures**, c'est-à-dire des ensembles ou des totalités dont les éléments n'ont de sens que par rapport à l'organisation générale (la langue, par exemple, est un système de cet ordre), les structuralistes prolongeaient l'effort d'objectivité en s'efforçant de dégager des structures sociales un ensemble de lois.

Dès lors, le structuralisme oubliait l'homme, donateur de sens, qu'il dissolvait au profit des structures.

« Nous croyons que le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre. » (C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Plon.)

## 8. La conscience, ennemie secrète des sciences de l'homme ?

Chercher à comprendre l'homme, dans une perspective positiviste, n'est-ce pas, d'autre part, tendre à évacuer la conscience ? En effet,

comme le note **Claude Lévi-Strauss**, si les sciences humaines veulent se modeler intégralement sur les sciences exactes, elles doivent faire **comme si** les hommes n'étaient point conscients. Toute prise de conscience ne modifie-t-elle pas la marche de l'expérimentation ?

> « La conscience apparaît ainsi comme l'ennemie secrète des sciences de l'homme, sous le double aspect d'une conscience spontanée, immanente à l'esprit d'observation, et d'une conscience réfléchie – conscience de la conscience – chez le savant. » (C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II*, Plon.)

## 9. Le modèle positiviste contemporain. L'intelligence artificielle. Les sciences cognitives

Le modèle positiviste[2] continue à informer, bien souvent, les sciences humaines contemporaines. Ainsi on compare les fonctions supérieures de l'intelligence humaine à celles des machines intelligentes. L'homme n'est-il pas une machine pensante complexe, que l'intelligence artificielle pourra mimer ? De même, les « **sciences cognitives** », qui ont pour objet d'étude le traitement des informations permettant l'élaboration du savoir humain, tentent d'unifier neurosciences, sciences du cerveau, informatique, etc. pour comprendre le comportement intelligent. La psychologie moderne est fascinée par la théorie informatique et les neurosciences (Changeux). En ce qui concerne le modèle informatique, notons que le cerveau humain ne se réduit pas à des dispositifs de calcul.

## 10. Épistémologie et statut des sciences humaines

L'époque contemporaine étant condamnée à l'interdisciplinarité pour tenter de comprendre la complexité, l'approfondissement critique des méthodes cognitives impose l'interprétation comme un objet d'étude majeur. L'attitude requise par cette tâche a été esquissée dès le XIXe siècle et développée au XXe. Dilthey (1833-1911), Heidegger (1889-1976), Gadamer (1900-2003) et Ricœur (né en 1913) sont les grands noms de la réflexion sur l'interprétation. Ils ont compris que la marque essentielle de

la finitude humaine est l'insertion historique de l'acte de connaître dans des traditions qui nous fournissent des manières de penser, un stock de pré-interprétations. Contre la critique du « préjugé » inaugurée par les Lumières, Gadamer affirme que l'interprétation peut comprendre les significations originelles d'un texte transmis par la tradition. Celle-ci, loin d'être pour nous un élément étranger, est un héritage conservé dans la langue et dans la culture, dans l'art. Les philosophes des Lumières ont dénoncé comme *préjugé* cette *tradition inconsciente.* C'est à elle que Gadamer rend sa valeur : « les préjugés de l'individu sont, bien plus que ses jugements, la réalité historique de son être ». Dans la critique de l'autorité de la tradition par les Lumières, Gadamer dénonce « le préjugé contre les préjugés ». Se trouver placé au sein de traditions ne constitue pas une aliénation de la liberté, c'est plutôt se trouver au cœur du sens des choses déjà dites par ceux qui nous ont précédés ; c'est donc être au sein d'un héritage à déchiffrer comme vecteur du sens auquel nous sommes voués et qui nous convie à le réexprimer par nous-mêmes après l'avoir compris, se l'être approprié. L'héritage compris est le remède à la déshérence contemporaine.

De là, l'interprétation a migré dans les sciences humaines pour lesquelles on avait d'abord ambitionné le même statut que pour les sciences « exactes » et, aujourd'hui, elle entre dans les sciences de la nature, contraignant à se faire de l'objectivité une notion plus nuancée que celle que le scientisme du XIXe siècle nous avait léguée. Ne plus évacuer le sens de l'horizon des savoirs permettrait de refonder – à partir des lumières modernes dont font partie les disciplines herméneutiques – la civilisation qui est la nôtre. Telle est la certitude de tous les grands scientifiques du XXe siècle et de philosophes comme Husserl, Whitehead, Jaspers.

## 11. Explication et compréhension

La question de l'interprétation est fondamentale pour la compréhension épistémologique de la rationalité contemporaine mais la démarche compréhensive qu'est l'interprétation concerne en premier lieu les sciences humaines. Celles-ci, en effet, sont nées en plein essor des

sciences de la nature. Elles ont eu l'ambition de prendre leurs méthodes objectivantes comme modèle. Ce sont les conséquences de cette objectivation du phénomène humain dénoncée comme « barbarie » propre au monde moderne qui pose aujourd'hui problème. Les hommes de ce temps sont désormais soucieux de renouer avec les disciplines du sens. Car, en affirmant qu'on explique les phénomènes en mettant en relief des invariants, des relations constantes, la conception positiviste de la science montre des mécanismes mais jamais de significations. Il suffit en quelque sorte de montrer comment fonctionnent les choses. Mais expliquer n'est pas comprendre. Dilthey voyait dans la « compréhension » l'acte cognitif propre au domaine de ce que les Allemands appellent les « sciences de l'esprit » c'est-à-dire de la culture, alors qu'il voyait dans l'« explication » la méthode propre aux sciences de la nature. « Nous expliquons la nature, nous comprenons la vie psychique. » Comprendre, n'est-ce pas retrouver l'intentionnalité initiale de celui qui a posé un acte, une œuvre ?

> « Le dualisme de l'expliquer et du comprendre porte sur la différence entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit. La question essentielle qu'il pose est de savoir si nous cherchons des lois (comme en physique) ou du sens (comme en sociologie ou en histoire). Les phénomènes naturels n'étant pas directement intelligibles, il s'agit d'en chercher les lois naturelles ; par contre, les phénomènes de la conduite humaine le sont et il est possible de saisir le sens d'une action humaine sans passer par une loi générale. » (Michel Simon, « L'esprit entre nature et culture » *in Penser et croire au temps des sciences cognitives*, p. 154.)

## 12. On explique la nature et on comprend l'homme

L'erreur des recherches purement positivistes est d'oublier que l'homme ne peut jamais être étudié comme les autres réalités du monde. Elles méconnaissent l'essence de la réalité humaine, l'homme comme donateur de **sens** et **projet**. Les positivistes occultent la nécessité de la compréhension : on explique la nature, mais on comprend l'homme et la vie de l'esprit, ont noté Dilthey et, plus tard, Sartre :

> « L’homme est pour lui-même et pour les autres un être signifiant, puisqu’on ne peut jamais comprendre le moindre de ses gestes sans dépasser le présent pur et l’expliquer par l’avenir […] Pour saisir le sens d’une conduite humaine, il faut disposer de ce que les psychiatres et les historiens allemands ont nommé “compréhension”. » (Sartre, « Question de méthode », *in Critique de la raison dialectique*, NRF.)

Ainsi les sciences humaines ne peuvent s’inspirer totalement des méthodes utilisées dans les sciences de la nature. On ne saurait concevoir l’esprit et ses idéaux comme de la matière inerte, on ne saurait oublier la spécificité du psychisme.

Pourtant, dans les sciences humaines, l’opposition de la compréhension et de l’explication est bien plus qu’un conflit de méthodes. Elle se situe au cœur de leur problématique épistémologique. Il y a plus tension dynamique que véritable dualisme. L’explication s’inscrit dans la logique de la preuve. Elle répond à peu près à la question : *pourquoi ?* par des causes, des lois, des raisons. Elle requiert l’utilisation de démarches déductives valides qui articulent le particulier au général. La compréhension s’inscrit, elle, plutôt dans une logique de la découverte. Elle répond à la question : *quoi ?, qu’en est-il ?* La réponse relève de l’*eurêka* d’Archimède : *j’ai trouvé, j’ai compris.* Expliquer un énoncé, c’est l’éclairer par un commentaire. Comprendre un énoncé, c’est en saisir la signification en le situant dans un contexte. On explique un énoncé *à quelqu’un*, tandis qu’on le comprend *pour soi-même.* Dans le registre linguistique, l’explication verbale engendre la compréhension mentale. La compréhension désigne un mode d’accès privilégié à l’expérience vécue, aux phénomènes cognitifs.

Ricœur, rappelant la position de Max Weber qui définit l’objet des sciences humaines comme « conduite orientée de façon sensée », fait un parallèle entre l’interprétation d’un texte et l’interprétation de l’action. Il refuse de séparer la recherche interprétante de la recherche explicative. C’est pourquoi il replace le processus dynamique d’explication mis en jeu par les sciences dans le cadre plus large d’une pratique herméneutique capable de dégager le sens des pratiques opératoires qui sous-tendent la recherche scientifique. En somme, il s’agit pour lui d’« expliquer plus pour comprendre mieux ».

La compréhension est « le moment non méthodique qui, dans les sciences de l'interprétation, se compose avec le moment méthodique de l'explication. Ce moment précède, accompagne, clôture et ainsi enveloppe l'explication. En retour, l'explication développe analytiquement la compréhension ». (Ricœur, *Du texte à l'action*. *Essais d'herméneutique II*, Seuil.)

## 13. L'interprétation dans les sciences

Pour l'empirisme, les lois ne sont que des généralisations accidentelles obtenues par induction c'est-à-dire par inférence du particulier au général. La loi scientifique va au-delà du réel actuel. Elle présuppose un lien de nécessité qui transcende la description empirique, qui ne souffre aucune exception (alors que dans une généralisation accidentelle, rien n'exclut la possibilité du contraire).

Pour le positivisme classique, les lois sont des rapports constants entre les phénomènes, lois de coexistence ou de succession. Une théorie explicative d'un phénomène, quel qu'il soit – physique, psychologique, sociologique – consiste généralement en une « structure relationnelle » entre des concepts abstraits faisant système. Sans principes de liaisons, la théorie n'a aucun pouvoir explicatif. Ainsi, en démographie, l'étude des naissances met en relation fécondité, revenus des familles et appartenance à tel ou tel groupe social. On y adjoint des variables intermédiaires comme le sexe, l'âge, l'adoption ou non d'une pratique contraceptive, les appartenances religieuses, culturelles, le niveau de vie, les représentations du rôle de chacun dans la famille, etc. D'une certaine manière, une loi n'explique pas mais décrit de façon complexe.

**Pour le positivisme strict**, la science ne répond pas à la question *pourquoi ?* mais seulement à la question *comment ?* Elle ne découvre pas des lois universelles, ni de cause ultime, elle ne fait que décrire des mécanismes. Elle est descriptive et non prescriptive.

**Pour une épistémologie réaliste**, les prédicats des lois doivent être sémantiquement interprétés. La conception réaliste attribue un contenu de sens à un énoncé scientifique et postule un lien effectif, une connexion

entre les faits décrits : une loi est un fait complexe, existant avant et indépendamment de sa formulation savante.

Mais, plus généralement, c'est la démarche scientifique elle-même qui, aujourd'hui, a besoin de se repenser pour renouer avec ce qui lui donne sens. Les sciences de la nature doivent être, elles aussi, interprétées comme une modalité du rapport de l'homme au monde : l'homme demeure le sujet de ses procédures objectivantes. Le réel objectif n'est-il pas, lui aussi, qu'ensemble de conjectures ?

**La réalité que nous disons objective n'est, elle aussi, qu'un point de vue sur le monde** : le sujet est immergé dans le réel qu'il interroge et modélise dans ses esquisses objectivantes, comme le fit le peintre de la Renaissance derrière son chevalet. Il est urgent, disait déjà Husserl, de ne pas confondre nos modèles avec la réalité ainsi modélisée car, pour vivre de façon sensée, il nous faut « revenir aux choses mêmes ».

## Conclusion : vers un au-delà du scientisme

Husserl avait alerté l'attention sur la fascination exercée par l'aspect dogmatique de la science, ce qu'on appelle le scientisme. Celui-ci consiste à croire que les sciences, par leur rationalité et leurs méthodes, parviendront à répondre à toutes les questions fondamentales que pose aux hommes leur condition. Il appelait à une réappropriation de l'œuvre de science par une humanité capable de réflexivité, d'interrogation philosophique sur son sens, capable de faire des œuvres de l'esprit objectif un bien commun, de l'ordre de la pensée.

Faire des sciences de façon non réflexive, automatique, est en effet l'une des sources de la barbarie du monde moderne. On peut, avec Jean-Pierre Dupuy, souhaiter la venue d'une éthique infiniment exigeante pour enrayer les dérives de la puissance acquise jusque sur le processus vital lui-même (biotechnologie, nanotechnologie, etc.).

> « Qui dit "éthique", "conscience", "volonté" dit le triomphe du sujet. Mais que signifie ce triomphe dans une conception du monde qui traite la nature, y compris l'homme, comme une machine computationnelle ? Cet homme qui s'est ainsi fait machine, au nom de quoi ou de qui va-t-

il exercer son immense pouvoir sur la nature et sur lui-même ? Au nom du mécanisme aveugle auquel il s'identifie ? Au nom d'un sens dont il prétend qu'il n'est qu'apparence ou phénomène ? Sa volonté et ses choix ne peuvent qu'être suspendus dans le vide. » (J.-P. Dupuy, *Le Débat* n° 129, mars-avril 2004.)

Contre les certitudes dogmatiques du scientisme, la réflexion, loin de témoigner un attachement trop grand aux modélisations du monde en genèse perpétuelle et évolutive, toujours en sursis, doit plutôt interroger la raison de leur caducité, de leur caractère provisoire et ne pas négliger l'interrogation éthique dans l'urgence où nous sommes de faire le point sur les fins, seules capables de donner sens à l'aventure humaine.

**Sujets de baccalauréat**

« Il n'y a pas de faits, il n'y a que des interprétations. » Expliquez et, si besoin est, discutez cette affirmation d'un philosophe.

Suffit-il d'être informé pour comprendre ?

Que la nature soit explicable, est-ce explicable ?

Les rêves ont-ils un sens ?

« Ce qui est incompréhensible, c'est que le monde soit compréhensible » (Einstein).

Faut-il distinguer une interprétation d'une explication ?

Y a-t-il de l'incompréhensible ?

Les contemporains d'un événement peuvent-ils en comprendre le sens ?

1 Souligné par nous.

2 Cf. la fiche sur « Le mythe, la science et la philosophie » (§ 9).

# 16 La matière et l’esprit

**En résumé**

- La tradition philosophique issue de la Grèce a pensé la matière et l’esprit comme les pôles irréductibles l’un à l’autre de l’expérience, la matière étant conçue comme pure extériorité, pure nécessité, substance commune à tous les « corps », l’esprit ou l’âme comme disaient les Anciens étant, en général, perçu comme lui étant radicalement hétérogène (§ 1 et 2).
- Ce dualisme s’est accentué avec le mécanisme de Descartes, voyant dans le corps un automate subtil, une machine, et dans l’âme une substance purement pensante. Ce dualisme posait la difficile question de l’union de ces deux substances hétérogènes : l’âme et le corps (§ 3, 4 et 5).
- C’est à ce dualisme que mettent fin les sciences qui étudient le fonctionnement cérébral perçu comme substrat des actes cognitifs, comme condition de la pensée : neurosciences, sciences cognitives (§ 7 et 8).
- Pourtant, au-delà du monisme facilement reconnu, demeure l’expérience vécue d’une dualité de points de vue : une chose est d’étudier le fonctionnement cérébral, souvent d’ailleurs à travers ses dysfonctionnements, ses pathologies, autre chose est de faire fonctionner cet organe d’une inouïe complexité pour apprendre à penser. La pensée est irréductible à un mécanisme ou à une sécrétion spontanée de l’encéphale considéré comme organe à l’image du foie ou des reins… (§ 8).
- Tout se passe en effet comme s’il y avait une capacité d’auto-transcendance au cœur même de l’immanence. N’est-ce pas à ce niveau qu’il convient de se situer pour préserver ce qui est le propre de l’homme : au-delà de la pensée qui calcule, la pensée

qui médite ? au-delà du mécanisme le rappel des fins spécifiquement humaines qui impliquent l'interdit d'objectiver définitivement l'homme et ce qui fait qu'il est humain : son esprit ? (§ 9).

## 1. Introduction

Les termes de matière et d'esprit sont lourds d'un héritage que la modernité ne cesse de remanier. Penser leur rapport implique évidemment leur définition préalable. L'étymologie peut nous aider. Le latin *materia* est formé sur la même racine que *mater* (la mère) : la matière est en effet la matrice commune où s'engendrent les multiples objets du monde. L'atomisme antique, repris par Newton au XVIIe siècle, nous a habitués à voir dans la matière un ensemble d'atomes insécables évoluant dans le vide et s'organisant en vertu d'une nécessité de type causal sous l'effet de l'attraction, et selon les lois de la gravitation. Mais la modernité a complètement refondu ce modèle corpusculaire d'éléments stables composant par leur agrégation tous les corps visibles dans l'univers. La relativité et la mécanique quantique ont, notamment, aboli le clivage entre matière et énergie. S'interroger sur les relations entre la matière et l'esprit est aujourd'hui devenu d'autant plus nécessaire que l'« esprit humain », le « sujet », qui est à l'origine des représentations scientifiques de la matière, se prend désormais lui-même comme objet de sa propre connaissance, processus que l'on appelle « naturalisation de l'esprit ». Les sciences nouvelles qui en sont nées – sciences cognitives, neurosciences – occupent désormais l'interface entre les sciences humaines et les sciences de la nature. L'homme cherche ainsi à expliquer ce par quoi il tente, depuis la nuit des temps, de comprendre le réel. Comment échapper aux vieux clivages, présents dès l'Antiquité : matérialisme, spiritualisme, idéalisme, tel est l'enjeu d'une réflexion rigoureuse sur les données de ces sciences nouvelles qui prennent le substrat matériel de l'esprit comme objet.

## 2. Les conceptions antiques de la matière

### *a) Les Présocratiques*

La pensée grecque, dès ses origines, se divise en une volonté d'expliquer physiquement les phénomènes par la combinaison de la matière élémentaire (eau, air, terre, feu) et une métaphysique affirmant comme chez Parménide (VIe siècle av. J.-C.) l'identité de la pensée de l'être et de l'être que vise la pensée, se détournant ainsi des premiers physiciens d'Ionie (**Anaximandre**, **Anaximène**, **Empédocle**, etc.) qui tentaient d'expliquer les phénomènes par la combinaison de la matière élémentaire (eau, air, terre, feu).

### *b) Platon*

Socrate, dit-on, a fait descendre la philosophie du ciel sur la terre lorsqu'il a obéi à l'injonction gravée au fronton du temple d'Apollon à Delphes : « Connais-toi toi-même. » Platon a prolongé son enseignement, demandant à l'homme de sonder ce qui lui est le plus proche mais le plus invisible : l'esprit. Il voulut en même temps rompre avec la relégation du discours sur les phénomènes dans le domaine de la *doxa* (opinion incertaine) : il affirma qu'une science intelligible du monde sensible était concevable, qu'il était possible selon son expression de « **sauver les phénomènes** » c'est-à-dire d'**en rendre raison**. Cette ambition qui l'a mené à distinguer le monde sensible du monde accessible à la seule intelligence, voire à insister dans ses écrits de jeunesse sur leur opposition, est sans doute à la racine, en Occident, de l'opposition de l'esprit et de la matière. Pourtant, de son vivant même, Platon combattit le courant dualiste (qui alimentera les sectes qu'on a appelées ultérieurement *gnostiques*) animé par ceux qu'il appelle dans son *Parménide* « les amis des Idées ». Ceux-ci opposaient radicalement le sensible et l'intelligible, la matière et l'esprit. À la suite de Platon, le néoplatonicien Plotin et tout le christianisme – qui est une doctrine de l'*incarnation* qui valorise le corps, la matière et la création divine,

sensible – ont combattu ce dualisme ontologique (inscrit dans la réalité même de l'être).

Platon a, dans le *Timée*, donné une interprétation de la matière à laquelle des physiciens comme Heisenberg ou des mathématiciens comme Whitehead ont rendu hommage au XXe siècle. Il a conçu la matière comme le support indéterminé, sans qualités, éternel, invisible qui sert de réceptacle et de « nourrice » aux choses sensibles dont elle est « le fantôme transitoire ». Son existence et son essence ne sont pas rationalisables : on ne l'atteint, dit Platon, que par « un raisonnement bâtard ». Ce texte décrit, dans le cadre d'un mythe de la genèse du monde sensible, l'état chaotique de la matière (cause matérielle) avant que le Démiurge (qui représente la cause efficiente) ne vienne lui imprimer les formes éternelles (causes formelles). Elle est la réalité invisible et sans forme qui reçoit des déterminations différenciées et même contradictoires, exactement comme le morceau de cire de la deuxième Méditation de Descartes. L'Univers de Platon est cependant orienté vers la cause finale qu'est l'Un, le Bien ou encore Dieu (ces termes s'équivalent dans son œuvre). L'esprit est voué à la connaissance de l'ordre éternel qui sous-tend la mise en forme de la matière qu'est la nature, le monde sensible.

*c) Aristote*

**Aristote**, réduisant la distinction du monde sensible et du monde intelligible (accessible à la seule intelligence comme le sont notamment les mathématiques) aux oppositions mises en évidence dans les premières démarches de son maître, lui a reproché de séparer l'intelligible du sensible. Affirmant, pour sa part, l'immanence de l'un à l'autre, sa fidélité au sensible éloigna pour vingt siècles l'avènement d'une science mathématique de la nature qu'avait pourtant inaugurée Platon.

*d) Les atomistes*

Parallèlement à ces doctrines, se développe l'idée d'une matière discontinue, faite d'atomes insécables et éternels, perpétuellement en mouvement, et dont les compositions provisoires constituent le monde des choses et des vivants. Démocrite (460-370 av. J.-C), Épicure (341-270 av. J.-C), Lucrèce (98-55 av. J.-C.) sont les principales figures de cette conception.

> « Il y a, parmi les corps, des composés et ceux dont les composés sont faits. Ceux-ci sont insécables et immuables : si toutefois on veut que tout ne soit pas destiné à se résoudre dans le non-être, mais que quelque chose ait la force de subsister dans la dissolution des composés, corps pleins par nature, n'admettant en aucun endroit ni en aucune manière d'être détruits. » (Épicure, *Lettre à Hérodote*, in P. Boyancé, *Épicure*, PUF.)

Combattue dès l'Antiquité, cette doctrine ne reprendra progressivement sa place qu'à partir de la fin du XVIIe siècle.

*e) Le néoplatonisme : Plotin*

Pour **Plotin**, néoplatonicien IIIe siècle après J.-C. la totalité du réel procède, par un processus d'« émanation », d'un seul principe, l'Un. De l'Un procède l'Intelligence (le monde intelligible où se situent les idées ou formes). De l'Intelligence procède l'Âme du monde. La nature n'est que le reflet des formes au niveau de la matière, laquelle est la profondeur ténébreuse des choses et des êtres, terme ultime de la dispersion, de la dégradation ontologique. Incorporelle et sans qualités, elle est un non-être qui, tel un miroir ne fait que refléter passivement les idées ou formes. Inintelligible, elle n'ouvre la voie à aucune intelligibilité : elle est le lieu où l'Idée et la forme sont positivement absentes. C'est par l'âme que s'opère la remontée vers la Réalité véritable : l'Intelligence et, ultimement, l'Un.

> « Les atomes ne peuvent pas avoir rang de matière, puisqu'ils n'existent pas ; tout corps, en effet, est divisible à l'infini […] Qu'est-ce donc que cette matière une, continue, et sans qualités ? Elle n'est pas évidemment un corps, puisqu'elle est sans qualités. En disant qu'elle est

matière de toutes les choses sensibles, […] nous lui refusons tous les attributs que l'on trouve dans les choses sensibles ; et non seulement des qualités comme la couleur, la chaleur ou le froid, mais la légèreté et la pesanteur, la densité et la rareté, la figure même et la grandeur. […] De plus, la matière ne doit pas être un composé ; elle est essentiellement simple et une, puisqu'elle est privée de toute détermination. […] D'une manière générale, toute réalité incorporelle doit être considérée comme dénuée de quantité ; et la matière est incorporelle. » (Plotin, *Ennéades*, II, 4, § 7 à 9, Les Belles Lettres.)

## 3. Les conceptions modernes de la matière

### *a) Galilée et Descartes*

La **Renaissance**, pétrie de platonisme et de néoplatonisme, réactiva le mathématisme platonicien contre l'évidence sensible exhibée par les aristotéliciens, hostiles par exemple au principe d'inertie qui renouvelait l'explication du mouvement. C'est ainsi qu'à la suite de **Galilée**, la physique du XVIIe siècle pensa la nature comme livre écrit en langage mathématique. On se représenta l'univers à travers le modèle de la machine, d'où le nom donné à cette physique : le mécanisme. La physique moderne (dite aussi classique par opposition à la physique contemporaine) a unifié l'espace (il n'y a plus de haut et de bas). Le Cosmos est devenu l'Univers régi par des lois universelles. Elle a unifié la matière et le mouvement qui l'anime. La possibilité de formuler mathématiquement les lois qui la gouvernent fut assimilée par la majorité à la puissance d'« expliquer ».

Si **Descartes**, dans le cadre d'une métaphysique dualiste, définit l'esprit comme *substance pensante*, il définit la matière comme étendue, ce qu'illustre bien la perte des qualités sensibles d'un morceau de cire chauffé au feu :

« La même cire demeure-t-elle encore après ce changement ? Il faut avouer qu'elle demeure : personne n'en doute, personne ne juge autrement. Qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire

avec tant de distinction ? Certes ce ne peut être rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens, puisque toutes les choses qui tombaient sous le goût, sous l'odorat, sous la vue, sous l'attouchement et sous l'ouïe se trouvent changées, et que cependant la même cire demeure. Peut-être était-ce ce que je pense maintenant, à savoir que cette cire n'était pas ni cette douceur de miel, ni cette agréable odeur de fleurs, ni cette blancheur, ni cette figure, ni ce son, mais seulement un corps qui un peu auparavant me paraissait sensible sous ces formes, et qui maintenant se fait sentir sous d'autres. Mais qu'est-ce, précisément parlant, que j'imagine lorsque je le conçois en cette sorte ? Considérons-le attentivement, et retranchant toutes les choses qui n'appartiennent point à la cire, voyons ce qui reste. Certes il ne demeure rien que quelque chose d'étendu, de flexible et de muable. » (René Descartes, *Méditations métaphysiques*, 1641, II.)

*b) La désubstantialisation de la matière*

La matière, ainsi définie, sera rejetée par **Berkeley**, pour qui elle n'est qu'une notion abstraite, sans aucune réalité. Il prône un immatérialisme radical, où ne subsiste que l'esprit. Ernst Mach, physicien autrichien du xxe siècle a salué l'immatérialisme de Berkeley, le premier à avoir désubstantialisé la matière et, rejetant les simplifications grossières du mécanisme, réhabilité l'expérience sensible. Le réel est ce qui se révèle au sujet qui perçoit. Le reste n'est que langage, outils conceptuels dont on oublie trop vite le caractère fictif et instrumental.

La conception atomistique de la matière ressurgit cependant chez **Newton**, chez qui elle est définie comme agglomération d'atomes en corps répandus dans l'espace vide, et caractérisée par sa masse et son impénétrabilité. La matière telle que l'a conçue la physique classique a été, depuis **Planck** et **Einstein**, relativisée par le concept d'**énergie**. Elle s'organise à chaque échelle en un système de structures et d'opérations dont l'étude relève de la microphysique, de la chimie, de la physique. La morphogenèse (mise en forme) de la matière, qu'elle soit inorganique ou organisée, est aujourd'hui comprise comme **modulation d'une énergie par une structure**, ce qu'on appelle « transduction ».

## 4. L’âme et le corps

### *a) Les rapports de la matière et de l’esprit*

Les rapports de la matière et de l’esprit ont été traditionnellement pensés à travers ceux de l’âme et du corps, la modernité scrutant plutôt ceux du cerveau et de la pensée. Dans la tradition occidentale (exceptée la tradition empiriste anglo-saxonne), l’« esprit » et la « pensée » étaient tenus pour l’« autre » du corps, pour reprendre une expression du phénoménologue Merleau-Ponty, et se définissaient par antithèse avec la matière ou la nature. « *L’Esprit* est opposé à la *Matière*… *L’Esprit* est opposé à la *Nature* », dit le dictionnaire d’André Lalande. Les notions d’« esprit », de « pensée » sont des concepts chargés d’une richesse de sens particulièrement forte dès l’Antiquité.

### *b) Platon*

Anaxagore posait l’Esprit – le *Noûs* – comme un principe à la fois transcendant et immanent, qui ne pouvait être dérivé du substrat matériel tout en lui étant lié. Chez Platon, l’âme est apparentée au divin et est affirmée immortelle, mais la pensée de Platon est plus subtile que le dualisme schématique du *Phédon* et des grands mythes de l’âme (*Phèdre*, *République*). Irréductible aux seules métaphores qui déprécient le corps (prison, tombeau de l’âme) la pensée que **Platon** développe dans le *Timée* pose pour la première fois le problème de l’union de l’âme et du corps à qui elle donne la vie puisqu’elle est principe d’animation, ébauchant selon Rivaud « toutes les doctrines de l’âme humaine, qui domineront la philosophie, depuis Aristote, jusqu’à Descartes, Spinoza et Leibniz ». Pour Platon, l’âme est essentiellement le principe de la vie, c’est-à-dire de mouvements ordonnés en vue d’une certaine fin. Tout ce qui vit possède une âme. Mais Platon distingue plusieurs âmes différentes. Il y a en premier lieu le « principe immortel de l’animal mortel ». Étranger au corps, il en commande cependant la structure, puisque le corps a pour fonction de lui servir de véhicule. Le fait qu’elle ne puisse être perçue que par l’intellect n’empêche pas qu’elle soit

contenue dans le corps (*Lois* 898e), enfermée dans la boîte crânienne, unie localement à la partie de la moelle contenue dans la tête, l'encéphale. Logées dans tout le corps, au-dessous du cou, des âmes auxiliaires assurent toutes les fonctions organiques et une loi absolument générale impose à toutes de maintenir et fortifier son être pour ne pas dégénérer. Le corps est aussi l'objet de l'éducation attentive de la *République*. Platon déjà pense qu'il faut avoir un « un esprit sain dans un corps sain ».

*c) L'hylèmorphisme d'Aristote*

**Aristote** explique, lui, l'âme comme forme (*morphè)* d'un corps naturel (*hulè* : matière) possédant la vie en puissance, c'est-à-dire comme principe d'organisation. Dans le *Traité de la génération des animaux*, il affirme cependant : « Seul le *noûs* survient du dehors, et seul il est divin, car l'acte du corps ne communique en rien avec son acte à lui. » Cette pensée est reprise, au Moyen Âge, par **saint Thomas** qui fait de l'âme une « forme substantielle » étroitement unie au corps qu'elle anime, le rapport à la corporéité étant inscrit dans l'âme même. Il faut évidemment ajouter à l'héritage grec celui du *pneuma* biblique et paulinien, saint Paul traduisant le terme hébreu *ruah* par *pneuma*, étymologiquement : le *souffle.* Ce terme désigne l'originalité de l'homme parmi tous les êtres vivants. Il affirme la présence dans l'homme d'un principe incorporel, immatériel, venu du dehors, d'un principe « divin », incorruptible et immortel. Au XVIIe siècle, répudiant les notions d'âme animatrice, de forme substantielle, **Descartes** pense le corps sur le modèle de la machine. L'âme réduite à l'acte de penser (entendre, vouloir, imaginer, sentir) et le corps réduit aux propriétés de l'étendue (divisibilité, figure, mouvement) sont deux substances absolument hétérogènes. Le dualisme est ici total. La question est donc de savoir comment ils s'unissent l'un à l'autre. Descartes a identifié comme lieu de cette union la « glande pinéale », c'est-à-dire l'épiphyse, chargée d'établir la communication des « informations » du corps à l'âme, et des volontés de l'âme au corps. Mais, étant donné qu'il en fait deux substances hétérogènes, Descartes avoue que, sur le plan métaphysique, il est impossible de comprendre ce

qui est pourtant un fait que nous vivons : l'union des deux dans le sujet vivant. Les postcartésiens ont tenté de réduire ce dualisme. Ainsi **Spinoza** fait-il de la matière et de l'esprit deux modes, deux aspects, visibles pour nous, d'une même réalité fondamentale et unique (Dieu conçu comme Substance, « nature naturante », structurant la nature visible, « nature naturée »).

## 5. L'âme et l'éternité

L'affirmation de l'hétérogénéité de l'âme et du corps s'est traduite presque universellement en une croyance en l'immortalité de l'âme. Platon, on l'a vu, postule cette immortalité. Toutes les religions, si primitives soient-elles, sont fondées sur cette croyance. Ainsi d'Holbach nous rapporte-t-il cette universalité :

> « Rien de plus populaire que le dogme de l'immortalité de l'âme ; rien de plus universellement répandu que l'attente d'une autre vie. La nature ayant inspiré à tous les hommes l'amour le plus vif de leur existence, le désir d'y persévérer toujours en fut la suite nécessaire ; ce désir bientôt se convertit en certitude. » (D'Holbach, *Système de la nature*, t. 1, Fayard.)

Mais, dès l'Antiquité les partisans de la constitution atomique de la matière ont rejeté cette idée : constituée comme le corps d'atomes (mais plus subtils), l'âme se dissout comme lui à la mort.

Ce point de vue sera repris par tous les philosophes athées du XVIIIe siècle, puis par les idéologies matérialistes du XIXe siècle, comme le marxisme. Les sciences modernes du cerveau ne font qu'amplifier cette démarche.

Il est utile toutefois de rappeler que l'éternité n'est pas la perpétuité mais l'intemporalité. L'âme peut, dans le temps, faire l'expérience de l'éternité mais il est difficile aujourd'hui de la dissocier de son substrat corporel. Si elle peut transcender le temps par la conscience qu'elle en prend, la temporalité de l'histoire vécue par le sujet est, pour elle, fondamentale.

## 6. Les sciences cognitives et les neurosciences : le cerveau et la pensée

Jusqu'au XVIIe siècle, les « esprits animaux » étaient localisés dans un « réseau merveilleux » de vaisseaux sanguins transportant l'énergie vitale. Le cœur produisait cette énergie, les vaisseaux la transportant jusqu'au cerveau qui la transformait en esprit. Aujourd'hui, nous pensons que nous nous distinguons des animaux non par notre cœur mais par notre cerveau qui, pourtant, lui aussi, est composé de cellules, comme tous nos autres organes. Le cerveau humain pèse environ 1,5 kg et consomme un cinquième de l'énergie de notre corps. Il est composé d'environ 500 milliards de cellules interconnectées par des *synapses*. Chaque neurone établissant jusqu'à 500 000 synapses avec d'autres neurones, il ressemble à une pieuvre dont la tête serait le corps du neurone et les tentacules les nombreux prolongements formant les nerfs, appelés *axones* et *dendrites*. Le long de l'axone se propage un signal électrique, le potentiel d'action, provoquant la libération des neuromédiateurs qui, à leur tour, déclenchent des phénomènes électriques dans le neurone voisin. Mais l'anatomie est une chose, le fonctionnement en est une autre. Le problème cartésien de la liaison du matériel (la chimie, la cellule, l'organe) avec le virtuel (l'esprit, l'idée, la pensée) n'est toujours pas résolu malgré des avancées dues aux modélisations diverses des neurosciences et des sciences cognitives. Parmi les philosophes qui se sont intéressés à la question au XXe siècle, il faut citer Bergson (*Matière et mémoire*), William James (*Principes de psychologie*) et Karl Jaspers qui avait aussi une formation de psychiatre.

Au XXe siècle, les sciences cognitives étudient la connaissance, ses sources, ses supports, ses véhicules. Au croisement des sciences de l'information, des sciences du vivant et des sciences de l'homme, les sciences cognitives ainsi que les neurosciences renouvellent les problématiques scientifiques et philosophiques. Le *cognitivisme* désigne le mouvement de pensée auquel adhèrent les partisans d'une science unitaire regroupant toutes les sciences traitant de l'esprit : neurosciences, psychologie, linguistique, anthropologie, philosophie, intelligence artificielle, etc. Mais les sciences cognitives ne sont pas unitaires.

Certaines prétendent élucider le rôle des structures cérébrales dans les facultés supérieures de l'intelligence, comme la capacité à raisonner, à calculer, à mémoriser, à lire, à percevoir, à se déplacer, etc. D'autres abordent les manifestations linguistiques et sociales de nos capacités cognitives en élucidant les écrits, les échanges verbaux ou l'activité quotidienne des hommes. Les problèmes sont abordés dans un esprit interdisciplinaire. Les techniques modernes d'imagerie fonctionnelle cérébrale permettent désormais de visualiser en temps réel les changements de métabolisme consécutifs à l'activité cérébrale et donc de déterminer avec précision les zones impliquées dans différentes tâches cognitives comme l'élocution, l'olfaction, la lecture, le calcul, etc. La neurochimie a déterminé certaines des réactions mises en jeu dans l'activité cérébrale, ce qui a enrichi la gamme des médicaments susceptibles de soigner certains dysfonctionnements. Enfin, les simulations informatiques d'assemblées de neurones, à l'aide de réseaux de neurones formels ont aidé à comprendre la dynamique de leurs interactions. Toutefois, la connaissance du cerveau n'en est qu'à ses balbutiements, la maîtrise du support physiologique de la pensée et du psychisme représente un défi particulièrement ardu : celui-là même de la plus haute complexité parmi les objets possibles de la connaissance. Des philosophes américains tels que Patricia et Paul Church-land, Daniel Dennett ou le neurobiologiste français Pierre Changeux, tentent de créer des liens entre philosophie, psychiatrie, psychologie cognitive, intelligence artificielle et neurosciences. Un fait nouveau mérite d'être signalé : des scientifiques, conscients des enjeux métaphysiques inhérents à leur domaine, font appel aux philosophes et les invitent à analyser les faits nouveaux établis par les découvertes sur le système nerveux. Les thèmes à explorer avec des méthodes renouvelées sont principalement :

le problème traditionnel de la relation du corps et de l'esprit (ce que les anglophones appellent le *mind-body problem*) ;

la question de la conscience ;

la notion d'intentionnalité ;

le concept de localisations cérébrales qui était déjà l'objet d'observations et de recherches au XIXe siècle ;

la recherche d’un découpage analytique des « fonctions mentales » ;

la méthodologie à adopter pour étudier les phénomènes mentaux ;

les rapports entre l’inné et l’acquis ;

la validité des notions d’« unité du moi » ou d’« unité de l’esprit », etc.

## 7. La naturalisation de l’esprit

L’esprit immatériel, incorporel, de la tradition philosophique et spirituelle de l’Occident est aujourd’hui mis en relation très étroite avec le cerveau et le fonctionnement cérébral. C’est cet esprit que l’on définit en termes de système ou de dispositif dont la fonction principale est de produire des représentations à l’usage de l’organisme qui en est le véhicule.

> « L’esprit d’un individu est fondamentalement un système représentationnel : c’est un dispositif qui a pour fonction de manufacturer des représentations pour le bénéfice de l’individu en question. » (Pierre Jacob, *Pourquoi les choses ont-elles un sens ?*, p. 23.)

Une telle conception naturalise l’esprit en le réinsérant parmi les phénomènes biologiques. Elle matérialise l’esprit en en faisant un dispositif productif. Elle généralise l’esprit à tous les systèmes vivants dotés d’un système, même fruste, de représentations pour vivre et pour survivre, détruisant du même coup la barrière entre l’animal et l’homme :

> « Si complexe et intéressante soit-elle, la conscience n’est donc qu’un phénomène physique de plus, au même titre que le magnétisme ou la photosynthèse. Et il ne nous reste plus qu’à en proposer une explication scientifique, c’est-à-dire à combler le fossé, apparemment infranchissable, qui sépare le sujet du monde, l’intérieur de l’extérieur, le point de vue de la première de celui de la troisième personne. » (Daniel Dennett, « L’âme et le corps ? *No problem* », *La Recherche*, n° 321, septembre 1999.)

La conscience et l’esprit humain étant les produits de l’évolution, comprendre l’esprit, c’est comprendre sa généalogie, voir comment et à

partir de quoi il a émergé puis évolué. Loin d'être ce qu'il est par privilège ontologique, l'esprit humain est ce qu'il est parce qu'il est *devenu* ce qu'il est.

Pour élaborer cette science de la pensée et de l'esprit, les chercheurs ont appliqué la logique au système nerveux. C'est à eux que l'on doit les premiers développements de l'intelligence artificielle et des ordinateurs, la découverte des premiers systèmes auto-organisés complexes. Ils ont tenté de relier les événements mentaux au fonctionnement cérébral et lui ont appliqué le formalisme logique et mathématique. Une branche importante du cognitivisme s'est beaucoup intéressée aux ordinateurs, tente d'y voir le modèle de la pensée, en l'assimilant à un calcul logique (« penser, c'est calculer »). On commence à parler de cognition au lieu d'intelligence et celle-ci est comprise comme un traitement d'information, comme la manipulation de symboles selon des règles.

Un autre modèle du fonctionnement cérébral, le **connexionnisme**, s'est substitué au modèle logique de la manipulation de symboles selon des règles. Il pense la fonction comme assurée par une assemblée de constituants simples, inter- reliés entre eux, où chaque élément joue des rôles multiples selon la diversité des réseaux auxquels il collabore. Le traitement de l'information est « distribué » et non plus séquentiel comme dans le modèle computationnel de l'intelligence artificielle. Mais ces modèles ne rendent pas compte de l'extrême créativité de la pensée humaine.

## 8. Problèmes méthodologiques : le réductionnisme

Une grande part des démarches de la science repose sur l'intuition essentielle que la multiplicité et la diversité des apparences du monde peuvent s'expliquer en termes de constituants fondamentaux peu nombreux, régis par quelques lois simples. Cette idée que la science va « du visible compliqué à de l'invisible simple », comme le disait Francis Perrin à propos des atomes, a connu une forte faveur notamment dans la biologie moléculaire. L'étude du développement des facultés mentales fait aujourd'hui l'objet d'une visée analogue de la part de la neurobiologie et de la neurochimie. Le réductionnisme est l'attitude

épistémologique qui considère cette stratégie comme à la fois nécessaire et suffisante pour fonder la scientificité d'une recherche. Souvent plus implicite qu'explicite, le réductionnisme a sous-tendu l'essentiel de l'activité scientifique au xxe siècle. Si sa fécondité heuristique (relative à la découverte) est évidente, « on peut cependant parier sans risques, écrit J.-M. Lévy-Leblond, que les affirmations les plus péremptoires de nombre de leurs praticiens nous annonçant une connaissance complète et définitive du vivant sur la seule base de sa constitution chimique seront invalidées. La physiologie, la psychologie et l'éthologie, sans parler des sciences sociales, ne sont pas prêtes d'être réduites à néant » (*Dictionnaire culturel des sciences*, Seuil, 2001).

9. Quelles sont les limites de l'objectivation scientifique de l'esprit ?

L'esprit se présuppose toujours lorsqu'il tente de s'expliquer lui-même. Le risque de l'objectivation est de mécaniser l'esprit. C'est aussi de ne plus permettre de fonder la morale. Ne faut-il pas dépasser la querelle devenue caduque entre matérialisme et spiritualisme, et revenant du corps à la chair c'est-à-dire au corps vécu en première personne, ménager l'idée d'une auto-transcendance au cœur même de l'immanence – ce qu'est, après tout la conscience ? Accueillir l'esprit au cœur même de la chair, c'est penser l'homme comme système ouvert, congédier l'idée d'une clôture de la nature sur elle-même. C'est conférer, hors des modèles mécanistes, une puissance créatrice à l'énergie spirituelle qui émane d'elle sans se réduire à elle. N'est-ce pas ce qu'avait voulu dire Platon lorsque, se détournant de la prison qu'est le corps tel que le vivent tant d'hommes, il donnait à l'âme des ailes pour permettre à son ascension d'annuler la chute qui guette celui qui s'abandonne à la pesanteur ? L'objectivation ne peut être qu'un détour. Il ne saurait être question d'y renoncer : et si cela est gros du meilleur comme du pire, il nous faut apprendre la vigilance, le discernement, la prudence qui est après tout un très vieux nom de la sagesse. Après ce détour, il faut faire un retour à soi-même, ne pas réduire la connaissance de l'homme à ce que ces sciences nouvelles nous en disent de peur que, comme les autres sciences, elles ne finissent par trouver un champ d'application dans des

techniques de mise en condition et de dressage, vouant l'homme à une extériorité qui le rendrait de plus en plus étranger à lui-même. La connaissance de l'homme à laquelle nous conviait Socrate se situe aux antipodes de telles perspectives. Il est significatif qu'elle repose sur une nescience, une « docte ignorance » soucieuse avant tout du Bien, un retour vers l'originaire. L'existence se situe entre le domaine des faits observables et la transcendance du sentiment de soi-même. Il n'est plus question toutefois de penser le rapport entre la matière et l'esprit en termes d'antagonisme ou d'hétérogénéité radicale : la matière dans son organisation complexe est le socle de l'émergence du vivant qui conduit, chez l'homme, à l'esprit. Mais la modernité se caractérise autant par l'élan de la raison conquérante que par le savoir de ses propres limites. La science ne dit pas tout du monde, les théories qui naturalisent l'esprit selon les protocoles hérités des sciences de la nature elles-mêmes pourtant soumises à l'évaluation critique dans leurs prétentions dogmatiques, ne sont que des modèles, des cartographies du mental. Nous avons tout à gagner à mieux comprendre la façon dont l'esprit vient au monde par le corps, et, dans le corps par l'organe le plus extraordinaire et le plus fragile : le cerveau. Mais il convient de comprendre que les théories les plus élaborées resteront toujours infiniment simplificatrices, elles ne nous diront jamais tout des réalités qu'elles tentent de décrire à défaut de pouvoir les expliquer vraiment. Au sein de la matière, au cœur de l'atome, il y a des sauts. L'esprit est sans doute le saut le plus extraordinaire que la matière ait jamais effectué…

## Conclusion : la dimension transcendantale qui permet la connaissance est elle-même inobjectivable

Kant avait affirmé le caractère transcendantal donc inobjectivable du « sujet ». Il y voyait une sorte de commencement absolu dont l'origine est inexplicable d'un point de vue purement physique. L'esprit situe tout par rapport à soi. Mais, et c'est bien là le paradoxe de notre finitude, le même esprit qui situe et me pose est posé sans s'être posé lui-même. Le sujet conscient apparaît comme une absence nécessaire ou une présence en retrait de ce qu'elle rend possible et produit. Le sujet n'est pas de

l’ordre de la substance mais de l’ordre de l’acte en lui-même non objectivable. Il est, en effet, impossible de « représenter » un acte : il ne peut être qu’effectué. La conscience ne peut qu’échapper à toute forme de représentation. La majorité des travaux ayant pour objet la conscience sont conduits par des chercheurs ayant une formation de neurologues. La plupart se montrent réservés, voire foncièrement critiques, vis-à-vis des hypothèses et des modèles élaborés dans le cadre des sciences cognitives et de l’intelligence artificielle. Ils estiment notamment trop simpliste l’assimilation de la conscience au logiciel d’un ordinateur car cela élimine la caractéristique fondamentale de ce phénomène : l’expérience subjective, qualitativement vécue dont aucun modèle mécaniste ne saurait vraiment rendre compte. Leur contribution au problème posé par l’émergence du mental est plus modeste : elle se contente de porter sur la recherche des *substrats cérébraux* de la conscience et de ses contenus. Les progrès réalisés en ce domaine portent surtout sur une meilleure connaissance des structures dont les lésions perturbent la disponibilité.

> « Certes, écrit J.-F. Lambert, les neurosciences se doivent de mettre entre parenthèses l’existence de la subjectivité pour ne concentrer leur effort que sur l’objectivité des mécanismes cérébraux et des comportements auxquels ils sont associés. Mais, quand on prétend ensuite rendre compte de cette subjectivité que l’on a d’abord écartée du champ de son investigation – en postulant son identité aux mécanismes objectifs – on transgresse les limites de la science. Le scientisme consiste précisément à nier ce qui a été mis entre parenthèses, à occulter l’opération de clôture constitutive du savoir scientifique. » (J.-F. Lambert, « Cerveau et conscience : bilan et perspectives », *in Implications philosophiques de la science contemporaine*, t. 3, PUF.)

Si le conflit entre un dualisme spiritualiste et un monisme matérialiste est désormais caduc, il paraît légitime de défendre une dualité de perspective, un dualisme des référents (cérébral ou mental) et non de substances, comme le suggère P. Ricœur. **Le mental vécu implique le corporel irréductible au corps objectif des sciences de la nature**. Le corps-cerveau est cet objet qui est mien. Mais, en même temps, il est moi en tant que corps-vécu ou corps-propre. Le corps-cerveau est à la fois

objet du monde et lieu d'où j'appréhende le monde. Or, il n'y a pas de passage d'un discours à l'autre. C'est le même corps-cerveau-esprit qui est vécu et connu, c'est le même homme qui est corporel et mental, mais d'un point de vue en surplomb qui m'est inaccessible. Comme Paul Ricœur, on ne peut être que sceptique quant à la possibilité de tenir un tel discours de surplomb. Aussi, plutôt que de savoir si l'on peut réduire le mental au neural, la question cruciale pour l'homme n'est-elle pas de savoir quel est le fondement permettant de sauvegarder son humanité, question qui ne peut que continuer à se poser quelle que soit l'idée que l'on se fait du rapport entre le cérébral et le mental ? Ne faut-il pas aussi rappeler avec Kierkegaard que, pour chacun :

> « L'évolution de l'esprit est le fruit de l'activité personnelle : l'individu développé spirituellement emporte dans la mort son degré d'évolution ; si un autre individu doit y atteindre, ce doit être par son activité personnelle. » (*Post-scriptum*, OC, XI.)

**Sujets de baccalauréat**

Peut-on considérer le corps comme le malheur de la conscience ?

Suis-je dans mon corps « comme un pilote dans un navire » ?

Peut-on vouloir être immortel ?

# 17 La vérité

**En résumé**

- L’opinion a été, dès l’aube de la pensée philosophique, pensée comme devant être dépassée pour avoir quelque chance d’atteindre la vérité (§ 1).
- La connaissance, un ensemble de relations qui s’établissent dans la pensée à propos du réel (§ 2), requiert certaines conditions nécessaires à sa constitution : détermination de son objet, concept et intuition sont indispensables à une connaissance véritable (§ 3 et 4).
- Les philosophies, mais aussi les sciences, et par conséquent les connaissances qui les fondent, sont centrées sur l’idée de **vérité**, **terme** de toutes leurs recherches : cette vérité est une valeur (§ 5).
- La vérité fut initialement conçue comme absolue, comme **contemplation de l’Idée** (Platon, § 6).
- La doctrine médiévale de l’*adaequatio rei et intellectus* (adéquation de la chose et de l’esprit) est aussi critiquable (§ 7).
- Étudiez soigneusement la doctrine cartésienne de l’**évidence** (§ 8 et 9), qui marque le moment où apparaît la modernité. Mais le critère cartésien de la vérité n’est pas toujours suffisant, car l’évidence, dit Leibniz, est subjective (§ 10). Ici, avec Descartes et Leibniz, c’est le problème du **critère de la vérité** qui se présente à nous. **À quoi reconnaît-on la vérité ?**
- Le criticisme kantien (§ 11) déplace le pôle de la connaissance vers la structure même de l’esprit et introduit la croyance comme source de la vérité dans le domaine de la raison pratique.

- Enfin, Nietzsche sonne le glas de la vérité idéale (§ 12) et développe une conception où la vérité se situe très près de l'action, voire de l'illusion bénéfique.
- Cessant d'apparaître idéale, absolue et universelle, la vérité se situe au carrefour de la pensée et de l'action (§ 13).
- N'oublions pas que la vérité est tributaire du langage, qui, par définition, est transposition symbolique de la chose et par conséquent la dérobe au moment même où elle tente de l'exprimer. Aussi rigoureux soit-il, il ne saurait être complètement adéquat : il ne serait plus langage mais la chose même (§ 13).
- La théorie contemporaine de la vérité conduit à l'idée de vérités plurielles et relatives. Toutefois, ce relativisme n'est pas un scepticisme (Conclusion).

## 1. L'opinion à dépasser

Pour la conscience immédiate, l'opinion, ce qui est vrai, c'est ce qui est évident. Qu'est-ce que l'opinion sinon la croyance en la vérité d'une adhésion irréfléchie aux données immédiates que constituent les préjugés de la conscience commune ? Croyance, conjecture (de *opinari* en latin : croire que), l'opinion a été très tôt dépréciée dès lors que l'on avait l'ambition d'atteindre la vérité. Du point de vue de la connaissance en effet, l'opinion a été d'emblée définie par les philosophes comme une croyance ou une représentation de l'imagination qui, malgré l'empire qu'elle exerce sur nous, reste le plus bas degré du savoir, si tant est qu'elle en soit un. Ainsi, Bachelard réduit-il l'opinion à néant :

> « La science, dans son besoin d'achèvement comme dans son principe s'oppose absolument à l'opinion. S'il lui arrive, sur un point particulier, de légitimer l'opinion, c'est pour d'autres raisons que celles qui fondent l'opinion ; de sorte que l'opinion a, en droit, toujours tort. L'opinion *pense* mal ; elle ne *pense* pas : elle *traduit* des besoins de connaissances. En désignant les objets par leur utilité, elle s'interdit de

les connaître : il faut d’abord la détruire. » (Bachelard, *La Formation de l’esprit scientifique*, Vrin.)

Le rapport immédiat avec un objet, plus largement avec la réalité, passe par les sens. Je suis spontanément certain de ce que je ressens. Mais, depuis Platon, aussi bien la philosophie que l’histoire de la science m’avertissent que de cette certitude intime, il est dangereux de conclure qu’elle accompagne un jugement vrai sur l’objet. La certitude sensible est subjective et l’empirisme qui y enracine la connaissance n’est jamais dénué de scepticisme. Si la simple présence sensible des objets induisait une connaissance sûre, nous serions tous scientifiques. Mais il n’en est rien. Aussi notre rapport au monde n’est-il pas un savoir. De même, dans le domaine des valeurs, chacun doit révoquer en doute les préjugés de son temps, exercer sa circonspection à l’égard de ce qui semble aller de soi pour tout le monde. « Pour ce que nous avons été enfants avant que d’être hommes » dit Descartes, il nous faut nous libérer des préjugés de nos nourrices et de nos précepteurs, de l’opinion publique pourrait-on dire aussi aujourd’hui, celle du moins que véhicule la médiocrité des médias…

## 2. Qu’est-ce que connaître ?

On peut définir de façon très globale et minimale la connaissance comme la mise en relation d’un sujet et d’un objet par le truchement d’une structure opératoire. Le savoir est alors un ensemble de relations qui s’établissent dans la pensée à propos du réel. Ainsi, l’énoncé : « Les corps s’attirent en raison directe de leurs masses et en raison inverse du carré de leur distance » est une proposition qui suppose un sujet (Newton) ayant mis les objets du monde en relation entre eux et avec le sujet, grâce à des structures cognitives (des fonctions, des nombres, des coordonnées spatiales).

La théorie de la connaissance s’interroge sur l’origine et la nature des structures que le sujet doit solliciter pour décrire l’objet auquel il est confronté. On peut envisager les cadres généraux d’une typologie. Les structures en question peuvent appartenir :

au sujet (l'idéalisme transcendantal de Kant, § 3 et 11) ;

à l'objet (l'empirisme que déjà Platon critique, § 3 a) ;

à la fois au sujet et à l'objet (le constructivisme de Bachelard) : connaître, c'est construire son objet en problématisant les données immédiates de la perception (cf. § 4) ;

exclusivement à leur relation (le structuralisme notamment en sociologie ; ex : Lévi-Strauss).

Cette façon d'appréhender l'espace intermédiaire entre le sujet et l'objet mis en présence dans l'acte de connaissance permet de comprendre comment la logique est devenue, à la suite d'Aristote, la science des structures générales qui s'interposent entre le sujet connaissant et l'objet à connaître. Si elle s'était polarisée sur le sujet, cette logique se serait confondue avec une psychologie. Si elle s'était centrée sur l'objet, elle se serait assimilée à une ontologie. Résolument attachée à l'espace intermédiaire entre sujet et objet, la logique se définit par conséquent comme l'étude des conditions formelles de vérité[1].

## 3. Les conditions de la connaissance

Connaître requiert certaines conditions, qui en sont les assises.

### *a) On ne connaît que les objets déterminés : critique de l'empirisme*

Pour Platon, la connaissance requiert d'abord un objet identifiable et stable :

> « Aucune connaissance, évidemment, ne connaît l'objet auquel elle s'applique s'il n'a point d'état déterminé. […] De connaissance non plus il ne peut être probablement question […] si tout se transforme et rien ne demeure. Car si cette chose même que nous nommons la connaissance ne cesse, par transformation, d'être connaissance, toujours la connaissance subsistera et il y aura connaissance. Mais si la forme de la connaissance vient à changer, elle se changera en une autre forme que

la connaissance et, du coup, il n'y aura pas de connaissance. » (Platon, *Cratyle*, Belles Lettres.)

### *b) L'idéalisme transcendantal : toute connaissance exige concept et intuition*

Bien que la langue courante ne les distingue pas toujours, il convient cependant de différencier l'idée proprement dite et le concept, deux termes qui ne sont nullement synonymes. Un concept est une notion générale formée par abstraction, mais dont l'usage est strictement phénoménal, à la différence de l'idée. Le concept est simplement une clef pour une expérience possible, un outil permettant d'organiser le réel et d'introduire l'unité dans la diversité phénoménale : un instrument destiné à rassembler la matière sensible des phénomènes.

« La nature de l'humanité c'est de tendre à l'accord mutuel, son existence est seulement dans la communauté instituée des consciences. […] Les pensées vraies et la pénétration scientifique peuvent seulement se gagner par le travail du concept. Le concept seul peut produire l'universalité. » (Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, Aubier.)

Instrument privilégié de la connaissance, le concept permet de mettre en forme ce qui est intuitionné, de régler le savoir scientifique. La rigueur du concept est ici indispensable, mais il ne peut se passer de l'intuition :

« Notre connaissance dérive de deux sources, dont la première est la capacité de recevoir des représentations […], et la seconde la faculté de connaître un objet au moyen de ces représentations […]. Par la première, un objet nous est *donné* ; par la seconde, il est *pensé* dans son rapport à cette représentation […]. Intuition et concepts, tels sont donc les éléments de toute notre connaissance, de telle sorte que ni les concepts sans une intuition qui leur corresponde de quelque manière, ni l'intuition sans les concepts ne peuvent fournir une connaissance […]. (Kant, *Critique de la raison pure.*)

## 4. Le concept : une construction difficile

Le concept, tout particulièrement le concept scientifique, ne se laisse pas aisément atteindre. Loin d'être donné immédiatement, le concept scientifique est le produit d'une construction et d'une élaboration permanentes. Il est, en effet, créé par rectifications, grâce à des critiques et des remaniements incessants. Il n'est pas le fruit d'une contemplation. Un concept scientifique désigne une **opération** sans cesse réitérée.

Il faut comprendre la genèse du concept scientifique de manière dynamique, à partir de la notion d'**obstacle épistémologique** dégagée par **Gaston Bachelard**. À l'intérieur même de la pensée, dans des profondeurs psychiques parfois inconscientes, se constituent des obstacles internes à l'acte même de connaître, et non point externes, dont les savants se délivrent à travers des crises scientifiques et des ruptures dans le savoir (cf. § 9), des cassures épistémologiques.

> « C'est dans l'acte même de connaître, intimement, qu'apparaissent par une sorte de nécessité fonctionnelle des lenteurs et des troubles. C'est là que nous montrerons des causes de stagnation et même de régression, c'est là que nous décèlerons des causes d'inertie que nous appellerons des obstacles épistémologiques. » (Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*, Vrin.)

## 5. La vérité est une valeur

Mais opinion et connaissance, si elles recherchent toutes deux un savoir sur le réel, prétendent également à la vérité de ce savoir. Quel sera donc le critère de la vérité pour les départager ?

On peut distinguer deux dimensions de la vérité : l'une, **formelle**, consiste dans la cohérence du discours avec lui-même. Il ne doit pas présenter d'aspects contradictoires. Une pensée qui se contredit ne saurait être vraie.

> « Le principe de contradiction est en général : une proposition est ou vraie ou fausse ; ce qui renferme deux énonciations vraies, l'une que le vrai et le faux ne sont point compatibles dans une même proposition, ou qu'une proposition ne saurait être vraie et fausse à la fois ; l'autre que l'opposé ou la négation du vrai et du faux ne sont pas compatibles, ou

qu’il n’y a point de milieu entre le vrai et le faux, ou bien : il ne se peut pas qu’une proposition soit ni vraie ni fausse. » (Leibniz, *Nouveaux Essais sur l’entendement humain*, Garnier-Flammarion.)

Cette dernière condition, pour nécessaire qu’elle soit, n’est pas suffisante. Au-delà de la simple **validité formelle et logique**, il est une autre vérité, matérielle cette fois-ci, qui consiste dans l’**accord avec les « phénomènes »** ou avec un « donné ». Quel est ce donné qui détermine, en dernière instance, la validité de notre discours ? Impossible de le poser immédiatement, car il n’est pas susceptible de recevoir une définition univoque. Les conceptions de la vérité ont considérablement varié sur le plan historique et c’est cette trajectoire de la notion de vrai que nous allons décrire.

La vérité véhicule – notons-le d’emblée – un aspect normatif extrêmement puissant : le vrai et la vérité sont des **normes**, c’est-à-dire des règles, des modèles, des types idéaux indiquant ce qui doit être. Le faux est toujours déviation par rapport à ce type idéal, comme l’indique le langage courant. La **vérité est une valeur**, voire une exigence éthique, ainsi que le montre l’analyse du langage quotidien ou juridique : il faut « dire toute la vérité », comme s’il existait un devoir de vérité. L’exigence de vérité concerne la morale, le droit. Le mensonge est immoral et la vérité désigne souvent une valeur absolue.

« *Faux* est plus large que *vrai*, en ce qu’il s’emploie dans un certain nombre d’expressions toutes faites, telles que fausse note, faux jour, faux pas, porte-à-faux, etc. L’idée dominante y est toujours celle d’une déviation par rapport à la norme. » (*Dictionnaire philosophique Lalande*, PUF.)

## 6. La vérité ne réside pas dans les apparences mais dans la vision de l’essence[2]

La philosophie de Platon ne présente pas la connaissance comme représentation mais comme vision, intuition de l’essence, de l’Idée. La participation à l’Idée et l’ascension réglée vers cette dernière définissent, en effet, chez Platon, la vérité éternelle, révélant l’illusion première :

l’opinion qui se prenait pour la connaissance n’était qu’une ignorance qui s’ignorait. Tel est le sens de la célèbre **allégorie de la caverne**. Les hommes sont semblables à des prisonniers enfermés dans une caverne et immobilisés, la figure tournée vers la paroi opposée à la lumière, où se projettent les ombres d’êtres allant et venant, circulant sur une route en contrebas. Les prisonniers prêtent évidemment à ces ombres une réalité qu’elles ne sauraient avoir.

Qu’est donc l’itinéraire vers le vrai ? La sortie, hors de la caverne, du prisonnier que l’on détache de ses liens et que l’on amène à l’air libre. Quand il contemple, non plus les reflets ou les ombres des choses, mais les choses elles-mêmes, alors il abandonne le monde des apparences pour le seul monde vrai, celui de l’Idée, de la réalité éternelle et immuable. L’Idée platonicienne n’a rien à voir avec notre conception moderne : loin d’être une réalité mentale, elle est la chose même, l’essence. Avec elle, nous sommes dans le lieu même du savoir, mais parce que ce savoir authentique est *vision* (*théoria*). Cette conquête du vrai réclame une ascèse de l’intelligence.

> « Il faut assimiler le monde visible au séjour de la prison, et la lumière du feu dont elle est éclairée à l’effet du soleil ; quant à la montée dans le monde supérieur et à la contemplation de ces merveilles, vois-y la montée de l’âme dans le monde intelligible. » (Platon, *La République*, Belles Lettres.)[3]

## 7. La vérité comme adéquation

Au Moyen Âge, c’est l’adéquation de la chose et de l’esprit qui constitue la doctrine de la vérité. La vérité est alors la conformité et l’adéquation de notre pensée et de notre jugement aux choses. Mais que peut bien signifier une « vérité-copie » ? Toute vérité suppose une **construction**, non point une photographie pure et simple de la réalité.

Toutefois, la question qui va bientôt être privilégiée sera celle du **critère** de la vérité. C’est à partir du XVIIe siècle qu’elle s’impose le plus nettement.

## 8. Le problème du critère de la vérité et la doctrine de l’évidence

La philosophie moderne se définit volontiers à partir du XVIIIe siècle comme le moment de la découverte du sujet qui se perçoit peu à peu comme lieu d’élaboration de ses représentations. Dès l’instant que l’on pose qu’une idée est dans l’esprit, on rend possible une réflexion sur les conditions du savoir sans passer nécessairement par l’ontologie. Le vrai tournant est celui de la philosophie cartésienne. Avec Descartes, se produit une « subjectivation » de la vérité, devenue la marque même de l’esprit humain. Je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi que par l’entremise des idées que j’ai en moi. La vérité cesse d’être relative à l’Être, cette réalité ultime, absolue et stable (Parménide)[4] ou à l’Idée (Platon), pour être liée désormais à la certitude de l’esprit pensant. À quoi reconnaît-on la vérité ? Telle est la grande question de la philosophie classique (Descartes, Spinoza, Leibniz, etc.).

La doctrine **moderne** de la vérité commence ici à se faire jour. Descartes, en poussant le doute jusqu’au bout, parvient à une certitude inébranlable. Il répudie comme fausses toutes les opinions admises jusqu’à ce jour et trouve la **vérité** dans la **certitude** surgissant au sein même du doute. Ainsi, dans le *Discours de la méthode*, par exemple, c’est l’idée claire et distincte qui apparaît critère du vrai. Les idées évidentes se divisent en **idées claires** (c’est-à-dire manifestes à un esprit attentif) et en **idées distinctes** (une idée est distincte quand on ne peut la confondre avec une autre idée). Le **critère de la vérité** réside dans la connaissance claire et distincte.

> « Le premier (précepte) était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle ; c’est-à-dire d’éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n’eusse aucune occasion de le mettre en doute. » (Descartes, *Discours de la méthode.*)

## 9. Peut-on se fier à la certitude et aux évidences de l’intuition ?

Ainsi, pour Descartes, la vérité n'est-elle pas ce qui est conforme à la réalité, c'est ce à quoi la réalité ne peut être que conforme. Cette assurance lui vient de l'expérience qu'il avait faite d'abord dans les mathématiques où la vérité d'une idée ne s'atteste que par la certitude qu'on en éprouve, indépendamment de toute réalité. Tel est bien le postulat de toute la pensée de Descartes : nous ne pouvons jamais être assurés de posséder la vérité si nous ne sommes pas possédés de certitude. La vérité ne se donne comme telle qu'à la certitude, fiable dès lors que nous conduisons par ordre nos pensées.

Or, si la vérité est un caractère de l'objet connu, la certitude est un caractère du sujet connaissant. En faisant de la certitude la condition de détermination de la vérité, Descartes fait donc du sujet connaissant la condition de la détermination de l'objet connu et des conditions psychologiques et métaphysiques de la certitude les conditions logiques de la vérité. Bien loin que, pour connaître, le sujet doive s'assujettir à son objet, la détermination cartésienne du statut de la vérité par l'expérience de la certitude affirme le primat du sujet et de ses intuitions indubitables. Descartes impute l'erreur non à l'entendement, mais à la volonté infinie qui donne son assentiment aux représentations encore incertaines que lui livre l'entendement fini au lieu de suspendre provisoirement son jugement. En revanche, la certitude, assentiment au contenu d'une représentation qui apparaît comme nécessaire, « état de l'esprit qui adhère fermement à ce qu'il juge être vrai » (Lagneau), n'est obtenue que par l'expérience que nous faisons d'une évidence à laquelle nous ne pouvons nous dérober. C'est ce sentiment d'impuissance devant l'évidence invincible de l'idée que l'on conçoit vraie qui s'impose à nous. C'est d'ailleurs pourquoi Descartes, reprenant une expression d'Aristote qu'il détourne de son sens, dit toujours « *Intellectio, passio* » : comprendre, c'est recevoir une idée, c'est la subir. Je subis la présence de la vérité, elle s'impose à moi ; je la rencontre, je ne la construis pas.

Mais cette confiance dans la certitude que procurent les évidences de l'intuition, cette adhésion sans reste aux idées claires et distinctes n'ont-elles pas mené Descartes à simplifier la raison, à ramener la complexité du réel, de la nature, aux schémas grossiers d'un mécanisme dont Pascal et Leibniz soulignaient déjà les simplifications abusives ? Les apparences

de notre entendement ne sont-elles pas aussi trompeuses que celles des sens comme le disait Leibniz qui, reprenant les garde-fous du formalisme logique hérité d'Aristote – que Descartes avait répudié – corrigea les insuffisances de l'évidence cartésienne et fit progresser le savoir ?

## 10. Leibniz : l'évidence est un critère trop subjectif

L'évidence en effet, pour Leibniz, a un caractère subjectif, qui varie selon les esprits et qui, dès lors, ne peut engendrer que des chimères. Pour lui, une pensée intuitive est toujours menacée d'erreur. Les seules preuves à apporter à une pensée, susceptibles de conforter la certitude qu'elle produit, sont des preuves formelles, logiques. Or qu'est-ce que la logique ? Gonseth disait que « c'est la physique de l'objet quelconque », c'est la science des structures impersonnelles et vides qui nous permettent de voir si une pensée réelle est formellement valide, en la soumettant aux règles d'accord de la pensée avec elle-même qu'elle met en évidence. Les conditions de la vérité deviennent alors les conditions des opérations intellectuelles qui construisent le jugement vrai. Dans une conception logique de la vérité, et non plus ontologique, l'esprit considère non pas les propriétés de l'objet, mais les propriétés du discours que nous tenons sur les objets. On rompt totalement, dans cette perspective, avec la définition traditionnelle de la vérité comme adéquation de l'intellect à la chose pour la définir comme **construction de la pensée dans le jugement et le raisonnement**. On change de modèle d'intelligibilité : l'intelligible n'est plus ce que voit l'intelligence dans la contemplation de son acte intuitif, l'intelligible devient la construction même de l'intelligence. La logique comme science des structures du discours et science des enchaînements formellement valides se substitue alors à l'évidence pour en assurer la fonction : la certification des assertions. Le critère de la vérité cesse d'être la certitude intuitive pour être la consistance, c'est-à-dire la non-contradiction d'un système théorique.

## 11. La « révolution copernicienne » de Kant

La philosophie transcendantale de Kant bouleverse tous les modèles classiques de la vérité, en déplaçant le pôle du vrai vers la structure de l'esprit organisant la connaissance. Qu'est-ce, en effet, que la vérité, dans la perspective kantienne ? Elle est désormais représentée par ce que nous appréhendons des choses à travers les formes *a priori* de notre sensibilité (espace et temps[5]) et à travers les catégories de l'entendement (la causalité notamment). Le vrai n'est rien d'autre que le phénomène structuré par l'espace, le temps et les catégories *a priori* comme celles, par exemple, de causalité, de possibilité ou de nécessité. Le fondement de notre savoir n'est plus recherché du côté des *objets* (que ceux-ci soient sensibles ou intelligibles), mais il se situe du côté du *sujet* connaissant. Au lieu que le sujet se règle sur les objets et que la connaissance s'attache à analyser, déduire ou combiner des idées ou des contenus cognitifs, il faut faire l'hypothèse inverse : que les objets se règlent sur le sujet, détenteur des instruments permettant de rendre intelligible l'objet. Nous ne connaissons des objets que ce que nous y mettons nous-mêmes. C'est cette inversion du rapport sujet/objet que Kant appelle sa « révolution copernicienne ».

La connaissance est une synthèse entre le sensible donné par l'intuition et les catégories de l'entendement qui informe ces données de la sensibilité. En adoptant le point de vue d'une centralité du sujet et des facultés de l'esprit, Kant s'oppose d'une part au rationalisme de type cartésien (il fait de la sensibilité une authentique faculté de connaissance). Mais il s'oppose aussi à l'empirisme (seule la sensibilité est source de connaissance) en affirmant l'originalité et l'autonomie de l'entendement. Loin de n'attribuer qu'à une seule faculté la fonction de connaître, Kant l'attribue aux deux conjointement. Ainsi la vérité est-elle **relative à nos facultés**, dépendante de la structure *a priori* et universelle de l'esprit humain et des formes *a priori* de la sensibilité. Seuls les phénomènes sont connaissables. La réalité en soi que Kant appelle la Chose en soi ou l'X (Kant dit encore le *noumène*) est inconnaissable car seule la réalité en relation avec nos facultés peut faire l'objet d'une mise en ordre cognitive. En ce sens on peut donc dire que la connaissance est relative. Nous avons donc affaire ici à un **relativisme** : Kant considère

que nous ne pouvons atteindre une vérité absolue. Néanmoins, il conserve encore la dualité du **phénomène** et de la **chose en soi**.

Kant va plus loin encore quand il s'agit de l'usage pratique de la raison, c'est-à-dire de la morale. Ici, la connaissance spéculative ne peut aboutir et il ne reste donc que la croyance, assentiment à une vérité sans justification rationnelle, comme certitude.

> « Je ne saurais […] *admettre Dieu*, la *liberté* et l'*immortalité* selon le besoin qu'en a ma raison dans son usage pratique nécessaire, sans repousser en même temps les prétentions de la raison spéculative à des vues transcendantes […]. J'ai donc dû supprimer le *savoir* pour y substituer la croyance. » (Kant, *Critique de la raison pure*, Préface de la 2e édition.)

## 12. Nietzsche : la fin de la vérité idéale

Nietzsche est le grand fossoyeur de l'idée de vérité en tant que réalité idéale et absolue. Le coup de génie de Nietzsche a consisté, en effet, à relier la quête d'une vérité idéale à notre **besoin de sécurité ontologique**. Le métaphysicien projette, dans ce vrai idéal et absolu, son désir d'un monde purifié des souffrances du temps. Le vrai idéal n'est rien d'autre qu'un remède à l'angoisse existentielle de l'homme, qui forge un monde supposé vrai pour se rassurer et échapper au désenchantement lié au monde sensible. La **métaphysique** est ainsi éclairée par une **psychologie** qui lui donne sens.

> « L'homme cherche la "vérité" : un monde qui ne puisse ni se contredire, ni tromper, ni changer, un monde vrai – un monde où l'on ne souffre pas ; or la contradiction, l'illusion, le changement sont cause de la souffrance ! Il ne doute pas qu'il existe un monde tel qu'il devrait être ; il en voudrait chercher le chemin […] Il est visible que la volonté de trouver le vrai n'est que l'aspiration à un *monde du permanent.* » (Nietzsche, *La Volonté de puissance*, Gallimard.)

## 13. La vérité, au carrefour de la pensée et de l'action

Qu’est-ce donc que la vérité ? Cessant d’apparaître idéale, absolue et universelle (Platon), elle se situe, pour nous, au carrefour de la pensée et de l’action. Car la connaissance n’est pas seulement contemplation, mais aussi **action**, organisation du monde selon certaines catégories utiles à notre existence. Ainsi les sciences nous fournissent-elles des médiations pour notre action : la vérité est donc une perspective protectrice, une création de l’homme pour conserver la vie et subsister. La vérité nous rassure et nous protège :

> « Les vérités sont des illusions dont on a oublié qu’elles le sont. » (Nietzsche, *Le Livre du philosophe*.)

## 14. Vérité et langage

Il faut noter, enfin, la liaison de la vérité et du langage. Le vrai et le faux, loin de faire partie intrinsèquement des choses, sont des attributs du discours ou du langage. D’où la nécessité absolue qui est nôtre de déjouer les pièges du langage, qui peut travestir la pensée. Le langage, comme l’action, est un des lieux de la vérité.

> « Vrai et faux sont des attributs de la parole, et non des choses. Là où il n’est point de parole, il n’y a ni vérité ni fausseté. […] La vérité consiste à ordonner correctement les dénominations employées dans nos affirmations. » (Hobbes, *Léviathan*, Sirey.)

## Conclusion : au-delà de la connaissance, l’être-vrai est le devoir-être

Le lieu de la vérité, c’est donc le **langage**, mais aussi l’**action** : la vérité a une fonction vitale, sociale, morale. Par conséquent, il n’y a pas une vérité, mais **des** vérités plurielles et relatives, des énoncés stratégiques et transitoires. Ne confondons pas ce **relativisme** avec le **scepticisme**, doctrine selon laquelle on ne doute que pour douter et qui pose la nécessité de suspendre le jugement.

> « Sans les hommes la création tout entière serait un simple désert inutile et sans but final, écrit Kant. Mais ce n’est pas non plus par rapport à la faculté de connaître de l’homme (raison théorique) que tout

le reste dans le monde prend sa valeur, comme s'il devait y avoir quelqu'un qui puisse *contempler* le monde. » (*Critique du jugement*, § 86, Vrin.)

La simple connaissance en effet ne saurait satisfaire l'idée que nous avons de l'être, l'absolu dont nous portons la vocation. L'être ne se limite pas au connu. Dans la supposition où nous serions réduits au rôle de témoin du cosmos, le monde se déréaliserait, réduit au statut d'un spectacle extérieur. Aussi l'inspiration ontologique de Kant accorde-t-elle plus d'importance à la raison pratique qu'à la raison théorique. L'être-vrai, c'est le devoir-être. Ce à quoi l'homme est appelé, c'est à cette transcendance suprasensible qui le traverse et qui l'élève au-dessus de la simple facticité, lui conférant la dignité de l'esprit et de la liberté.

« Savoir que ce qui nous est impénétrable existe vraiment et se manifeste comme la plus haute sagesse et la plus rayonnante beauté dont les formes les plus grossières sont seules intelligibles à nos pauvres facultés de connaissance, ce sentiment, voilà ce qui est au centre du véritable sentiment religieux. » (Einstein, *Pensées intimes*, éditions du Rocher.)

**Sujets de baccalauréat**

La connaissance commune est-elle, pour la connaissance scientifique, un point d'appui ou un obstacle ?

Peut-on dire de la connaissance scientifique qu'elle est désintéressée ?

N'y a-t-il de connaissance que scientifique ?

Le langage usuel est-il un obstacle à la connaissance ?

La recherche du vrai dans les sciences doit-elle se passer du concours de l'imagination ?

L'avenir peut-il être objet de connaissance ?

La connaissance a-t-elle des limites ?

Faut-il renoncer à s'interroger sur ce qui est hors de portée de la connaissance scientifique ?

Que nous apprend l'erreur sur la vérité ?

Peut-on être indifférent à la vérité ?
Devons-nous nous méfier de nos certitudes ?
Démontre-t-on pour convaincre ou pour établir une vérité ?
Peut-on se fier à l'évidence ?
Pourquoi nous trompons-nous ?
Y a-t-il des vérités définitives ?
Faut-il aimer la vérité ?
La conviction d'avoir raison fait-elle obstacle au dialogue ?
A-t-on le droit de se taire quand on connaît la vérité ?
Faut-il chercher la vérité à tout prix ?
Douter, est-ce renoncer à la vérité ?
Pourquoi avons-nous du mal à reconnaître la vérité ?
Peut-on se passionner pour la vérité ?
La vérité est-elle contraignante ou libératrice ?
La recherche scientifique est-elle recherche de la vérité ?
La connaissance scientifique peut-elle seule atteindre la vérité ?
Faut-il s'être d'abord trompé pour parvenir à la vérité ?
Pour connaître, suffit-il de bien observer ?
Y a-t-il des vérités définitives ?
A-t-on le droit de se taire quand on connaît la vérité ?
La diversité des opinions rend-elle vaine la recherche de la vérité ?
Douter, est-ce renoncer à la vérité ?
L'opinion a-t-elle nécessairement tort ?
Les vérités mathématiques constituent-elles le modèle de toute vérité ?
Peut-on se mentir à soi-même ?
À quoi servent les preuves ?
Y a-t-il quelque chose de vrai dans la sensation ?
La formule « à chacun sa vérité » fait-elle problème ?
Le dialogue est-il le chemin de la vérité ?

1 Cf. la fiche « La logique, la méthode et le raisonnement ».

2 Cf. la fiche sur « La raison et le sensible » (§ 3 et 4).

3 Cf. la fiche « La raison et le sensible » (§ 3 et 4).

4 Cf. la fiche sur « La raison et le sensible » (§ 1).

5 Cf. la fiche sur « Le temps, l’existence et la mort » (chap. A, § 7).

# IV. La politique

La philosophie politique est née en Grèce. Ce sont les Grecs en effet qui, les premiers, ont tenté une réflexion pour comprendre et pour améliorer les cadres politiques de leur existence collective se déroulant dans les cadres de la Cité (*Polis*). L'événement fondateur de la réflexion sur la politique fut la condamnation à mort de Socrate. C'est ce traumatisme qui a amené Platon à explorer de façon systématique les conditions de possibilité d'une cité où serait impensable cette mise à mort institutionnelle du juste innocent. En Occident le pouvoir s'est toujours exercé, au travers du dispositif institutionnel de l'État, par la loi, régulée par la loi divine (du Moyen Âge à la Révolution) ou naturelle (de la Réforme au siècle des Lumières). Cela lui a interdit d'épouser la logique d'une pure physique de la puissance où le pouvoir serait purement arbitraire. Si le souverain est la volonté suprême, sa figure n'est donc pas celle du Tyran mais celle du Législateur. Toutefois notre culture politique n'est pas parvenue à civiliser le pouvoir sans rechutes comme en témoignent les événements de la seconde guerre mondiale. L'histoire du pouvoir apparaît en définitive comme un mouvement qui, parti de la nécessité d'instituer une autorité pour résoudre les problèmes de survie collective, ressentit la nécessité de préserver la liberté des hommes vivant en société. Ce sont les lois, le droit qui permirent finalement de concilier autorité et liberté au sein de sociétés tentant de vivre dans la justice et la paix.

# 18 La politique

**En résumé**

- **La politique** est la science de l'organisation de la vie collective : elle informe donc l'État et le pouvoir d'État (§ 1).
- La politique s'exerce toujours au nom de principes philosophiques qui varient selon les cultures et les époques (§ 2).
- Il y a eu dans l'histoire de l'Occident une recherche de l'équilibre entre l'autorité et la liberté visant à rendre impossible l'abus de pouvoir (§ 3).
- En Europe, le gouvernement des hommes s'est fait par la Loi et le Droit (§ 4).
- Le but ultime du labeur politique est la paix. Kant a pensé, dès le XVIIe siècle, à une Société des Nations, à une fédération des peuples au sein de laquelle les personnes morales que doivent être les États se reconnaîtraient réciproquement (§ 5 et 6).

## 1. Qu'est-ce que la politique ?

La politique est la science de l'organisation de la vie collective. Si, traditionnellement, ce terme s'applique tout particulièrement à l'État dans le monde moderne, il dépasse largement ce domaine de nos jours : ainsi parle-t-on de politique industrielle, de politique sociale, etc.

Selon Aristote, la politique est le savoir qui domine tous les autres dans la cité, car ils sont tous sous sa dépendance.

« Il peut sembler que [le bien suprême[1]] dépend de la science souveraine et au plus haut point organisatrice. Apparemment, c'est la

> science politique. Elle détermine quelles sont les sciences[2] indispensables dans les États, fixe celles que chaque citoyen doit apprendre et dans quelle mesure. Ne voyons-nous pas, en effet, que les sciences les plus honorées se trouvent sous sa dépendance, par exemple la science militaire, l'économique et la rhétorique ? Comme la politique utilise les autres sciences pratiques, qu'elle légifère sur ce qu'il faut faire et éviter, la fin qu'elle poursuit peut embrasser la fin des autres sciences, au point d'être le bonheur suprême de l'homme. » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Garnier-Flammarion.)

Aristote place donc la politique au sommet des pratiques relatives à la cité, cette communauté politique par excellence. Et de fait, de nos jours, la politique intervient dans tous les domaines de la vie de l'homme, y compris les plus intimes.

Elle s'exerce à travers le pouvoir d'État. Dès lors, la politique est porteuse de risques considérables pour les individus sur lesquels elle s'exerce. La recherche d'un équilibre entre l'État et les citoyens est, depuis toujours, un défi constant qu'elle doit relever. Il est évident que les hommes politiques, qui sont chargés de définir et d'appliquer les règles d'organisation de la communauté disposent, de ce fait, d'un pouvoir étendu, qui peut conduire à dévoyer le droit et la morale à leur profit, et écraser le citoyen.

## 2. Les fondements philosophiques de la politique

### *a) La fonction du pouvoir*

La politique, dès la fondation des cités, s'est toujours exercée au nom de principes qui ont varié considérablement avec les cultures et les époques. Toute société humaine particulière dont les membres sont réunis par un « vivre ensemble » collectif suppose la présence en son sein d'une puissance capable de l'organiser pour lui donner ordre et cohésion, pour la défendre vis-à-vis de l'extérieur et pour y instaurer, en fin de compte, la paix civile et la justice. Cette puissance est une *puissance publique* gouvernant par la loi : si le respect de cette dernière peut faire intervenir

la force, celle-ci ne doit être qu'une contrainte légale. Le pouvoir, en effet, n'a jamais été conçu en Europe comme fin en soi mais comme moyen d'assumer une triple fonction : assurer la cohésion interne du peuple concerné, en organiser la défense vis-à-vis des puissances étrangères et y instaurer la justice et la paix civile.

*b) En Europe, le politique a toujours été normé par l'éthique*

Le politique a donc inévitablement une dimension éthique ou du moins reste sous la juridiction d'une instance normative supérieure à son domaine. Ce fut la loi divine pour les monarchies seigneuriales du Moyen Âge et encore pour la monarchie absolue : le Prince devait répondre de ses actes devant Dieu. Même la monarchie absolue fut un État de droit, irréductible à un arbitraire forcené comme en a répandu la rumeur révolutionnaire.

*c) Une exception : Machiavel (1469-1527)*

Seul Machiavel, soucieux de susciter l'ambition du Prince pour tenter d'unifier l'Italie qui faisait piètre figure dans son morcellement face aux grandes monarchies centralisées (Espagne, France, Grande-Bretagne) quitte le domaine du droit pour celui de la force Pour lui, la politique requiert des « qualités » plus animales qu'humaines dans les cas où il ne faut pas laisser passer l'opportunité de s'emparer du pouvoir ou d'acquérir de nouveaux territoires. Machiavel a une conception pessimiste de la nature humaine : si les hommes étaient bons et vertueux, il leur suffirait des lois pour se gouverner ; méchants et trompeurs, ils doivent être menés par la contrainte et par la ruse. La fin justifie toujours les moyens et l'art du politique relève de la technique, des impératifs hypothétiques qui demandent parfois le sacrifice de l'impératif catégorique. On le voit, Machiavel opère une véritable rupture avec la tradition héritée de l'Antiquité et du Moyen Âge chrétien qui dans ses *Miroirs des Princes* (traités d'éducation des Princes) enseignait aux futurs rois les qualités de l'âme et les vertus antiques et chrétiennes. La Réforme réagira contre Machiavel ainsi que toute la pensée politique

ultérieure, notamment celle de Kant. Une exception notable : Rousseau, qui a bien compris le républicanisme de Machiavel.

*d) La norme des droits de l'homme*

Après la seconde guerre mondiale, la doctrine des droits de l'homme s'est imposée universellement. Normatifs, ils s'imposent notamment en Europe où tout gouvernement, susceptible de voir casser ses décisions par une Cour de justice supranationale, la Cour européenne des Droits de l'Homme. En France, la Déclaration de 1789 est le Préambule de la Constitution de 1958 qui est toujours la nôtre.

3. La recherche de l'équilibre pour éviter les abus de pouvoir

La politique se manifeste dans le pouvoir d'État : par conséquent, elle fait référence à deux notions distinctes, celle d'État et celle de pouvoir. L'organisation de l'État repose sur un équilibre de pouvoir entre celui-ci et les citoyens, d'une part, à l'intérieur même du système de gouvernement d'autre part. Les modèles de gouvernement ont été étudiés dès l'Antiquité, par Platon en particulier. Lisez, sur ce point, la fiche sur « L'État », qui décrit les différents types de gouvernement et leurs dérives.

Depuis le pouvoir absolu et dictatorial, qui ne laisse aucun droit au citoyen, jusqu'à l'anarchie qui ne reconnaît aucun pouvoir d'État, toutes sortes d'équilibres se sont succédé dans l'histoire de l'humanité.

Si, dans *Les Six Livres de la République*, Jean Bodin d'Angers fut au XVIe siècle le théoricien de la souveraineté absolue du monarque, John Locke est le premier à avoir fait la théorie de la souveraineté limitée, le premier à avoir porté des coups sérieux à l'absolutisme : c'est dans sa pensée que s'enracine le constitutionnalisme moderne. Il fait en effet du contrat l'acte de naissance du pouvoir souverain sans départir le peuple qui lui délègue ainsi sa confiance du droit de la reprendre dès lors que le bien commun pour lequel le pouvoir a été institué serait bafoué. Il est le premier par ailleurs à avoir fait la théorie de la monarchie limitée,

constitutionnelle, en somme[3]. Dans sa foulée, les États fondés sur les Droits de l'homme, qui cherchent à respecter la dignité humaine des citoyens, ont tous institué des contre-pouvoirs divers, afin d'éviter les dérives extrémistes. Montesquieu a clairement posé ce principe essentiel d'équilibre :

> « Pour que l'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir. Une Constitution peut être telle que personne ne sera contraint de faire les choses auxquelles la loi ne l'oblige pas, et à ne point faire celles que la loi permet. » (Montesquieu, *De l'esprit des lois*, tome I, Garnier-Flammarion.)

On le trouve à l'œuvre dans le principe de séparation des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire, sur lequel sont bâties les Constitutions des États démocratiques modernes.

## 4. Droit, politique, État

Le Droit, présent dans toute société et dans toute civilisation, est indissociable de la politique et de l'État. **État**, **Droit** et **Politique** sont rigoureusement inséparables. Parler de l'État et de la politique, c'est parler du Droit et réciproquement. Le dualisme de l'État et du Droit est inconcevable. La Constitution n'est-elle pas la base de l'ordre étatique ? Pour Kant, disciple de Rousseau, c'est le concept de liberté qui a une valeur éthique suprême, qui sert de fondement au droit naturel et qui place l'homme, par la raison, au-dessus du monde des phénomènes. Il y a donc chez Kant deux principes communs, la loi du devoir et la loi de liberté. La liberté ne peut s'exercer et s'étendre que dans la mesure où elle est compatible avec celle d'autrui, ce qui requiert le droit positif caractérisé par la coercition : en s'appuyant sur une force que mettent à sa disposition les formes juridiques, il peut imposer le respect des libertés.

Ce que Kant appelle la « Constitution civile » précise les relations des hommes libres, soumis à la contrainte de la loi. C'est seulement ainsi que

peut se réaliser le droit naturel. La contrainte n'est que le moyen du droit, elle ne saurait être sa fin.

Mais, chez Kant comme chez Rousseau, le principe du droit est connu grâce à l'idée du contrat social qui tend au « salut public », qui repose sur la « constitution légale, garantissant à chacun par des lois sa liberté », constitution qui est fondée comme le droit sur la raison et la volonté. Hegel, dans les *Principes de la philosophie du droit*, voit dans l'État l'accomplissement du Droit et de la liberté : l'État est la complète réalisation de la liberté et du Droit, lequel a d'ailleurs pour Hegel une acception qui déborde largement le juridique. Quand Hegel parle du Droit, il englobe dans ce dernier, non seulement le droit civil, mais la moralité.

Si **tout État** n'accomplit pas le **Droit**, néanmoins il existe un lien organique entre État et Droit[4].

## 5. La paix et la fédération des peuples

### *a) L'état de nature entre les États est la guerre*

La réalisation du devoir de la raison pratique juridique est la destination de l'espèce, à savoir : la paix et la fédération des peuples.

L'état de nature est plutôt un statut de guerre qu'un statut de paix ; seul l'état de droit offre à chaque individu une garantie de sécurité. L'expression légale d'une société est l'État ; son premier devoir est d'assurer la paix intérieure, en créant un appareil juridique correspondant aux fins de la société, et, puisque le droit est fondé sur l'idée du contrat social, et que la forme juridique qui réalise cette idée est la République, elle seule peut garantir le respect d'une liberté reconnue par les lois et, par conséquent, assurer la paix intérieure d'un peuple. Mais les peuples, en tant qu'États, sont l'un par rapport à l'autre dans la même situation que les individus dans l'état de nature ; c'est-à-dire sous la menace perpétuelle d'une guerre.

*b) Le nécessaire contrat international*

Chaque État peut et doit, pour sa propre sécurité, exiger des autres qu'ils entrent avec lui dans une association calquée sur celle qui régit les rapports entre citoyens et qui garantisse à chacun le respect de son droit. Au-dessus donc de la division des États doit régner une fédération des peuples. Loin de nier l'autonomie de chaque peuple, la fédération en garantit les droits ; elle constitue une alliance de paix (*foedus pacificum*) qui est tout autre chose que les traités ou contrats de paix (*pactum pacis*), lesquels mettent fin à une guerre mais non à l'état de guerre. L'alliance chercherait à éradiquer toutes les guerres alors que le traité ne met fin qu'à *une* guerre. La difficulté d'établir un droit international qui ait son expression dans une fédération de peuples vient de ce que les États ont une Constitution juridique intérieure et qu'ils ne sont pas soumis à un pouvoir coercitif extérieur qui en règle les relations mutuelles : il n'existe à leur égard ni droit public, ni obligations réciproques.

*c) Travailler à la paix est un devoir*

Toutefois, comme la raison condamne absolument la guerre en tant que moyen juridique, assurer l'état de paix est un *devoir* ; et la paix perpétuelle, si elle n'est pas réalisable immédiatement, doit être la fin que les peuples ont pour devoir de fixer à l'évolution de leurs rapports. Ce but est reconnu par tous les États ; mais l'activité politique étant guidée par des mobiles égoïstes, le gouvernement d'un État puissant cherche dans ses rapports avec ses voisins plus faibles, non à remplir un devoir, mais à étendre la sphère de son droit. Il est toutefois une puissance qui détruit continuellement ce que l'ambition politique construit : la Volonté de l'universel, qui démontre l'existence d'une finalité dans le cours des événements. La Providence est science profonde d'une cause plus haute, visant au but final objectif de l'espèce humaine. Et, comme le but de l'humanité est la moralité, c'est-à-dire le gouvernement de soi-même par des lois suprasensibles, la politique comme doctrine empirique de la « prudence », doit être subordonnée à la morale. Ainsi, le problème des rapports internationaux ne peut trouver une solution sur le plan

strictement juridique, mais seulement sur le plan éthique. La réalisation de l'idée de paix perpétuelle ne peut être que l'objet d'un devoir moral qui s'impose à la conscience de ceux qui règlent les rapports réciproques des États. « Recherchez d'abord le règne de la raison pure pratique et sa justice et votre but (le bienfait de la paix perpétuelle) vous reviendra spontanément. »

## 6. Société des Nations et société du genre humain

Si les Anciens déjà avaient le sens de l'universel, l'histoire cantonnait toutefois chacun dans l'horizon particulier de sa cité, avec le sentiment du primat de l'intérêt commun sur l'intérêt privé.

> « Même si le bien de l'individu s'identifie à celui de l'État, il paraît bien plus important et plus conforme aux fins véritables de prendre en main et de sauvegarder le bien de l'État. Le bien certes est désirable quand il intéresse un individu pris à part ; mais son caractère est plus beau et plus divin, quand il s'applique à un peuple et à des États entiers. » (Aristote, *Éthique de Nicomaque*, Garnier-Flammarion.)

La modernité dont Kant a formulé d'avance les impératifs sait que la loi naturelle implique l'existence d'une Société des Nations qui, plus vaste que les sociétés particulières, ne diffère cependant pas d'elles quant à la structure capable ou susceptible de la souder.

La tradition culturelle dont est issue la pensée républicaine affirme la prééminence absolue de l'« humain » sur tous les particularismes qui situent l'individu dans un « groupe » quelconque. Ainsi, dans les fondements ultimes de l'héritage occidental, toute république particulière doit être – ou ne devrait être que – l'émanation d'une république universelle des hommes : une République ayant pour souci central de respecter la dignité de l'humain en tant que tel. C'est ce qu'exprime admirablement la hiérarchie établie déjà par Montesquieu :

> « Si je savais quelque chose qui me fût utile et qui fût préjudiciable à ma famille, je la rejetterais de mon esprit. Si je savais quelque chose utile à ma famille, et qui ne le fût pas à ma patrie, je chercherais à l'oublier. Si je savais quelque chose qui fût utile à ma patrie et qui fût

> préjudiciable à l'Europe, ou bien qui fût utile à l'Europe et préjudiciable au genre humain, je la regarderais comme un crime. » (Montesquieu, *Pensées diverses.*)

## Conclusion

La politique joue un rôle déterminant dans l'existence des individus et des collectivités qui les rassemblent. C'est pourquoi, comme le recommande Habermas, les citoyens doivent s'impliquer dans la politique :

> « Des citoyens ne peuvent parvenir à des régulations équitables pour leur statut privé qu'à la condition de faire un usage approprié de leurs droits politiques dans le domaine public. Ils doivent vouloir participer à la lutte pour définir ce qui est public, pour interpréter et évaluer leurs propres besoins. » (J. Habermas, « Sur le droit et la démocratie », *in Le Débat*, Gallimard.)

La nouveauté de notre temps est que ces préceptes concernent un espace public qui s'est dilaté aux horizons du monde. L'histoire a atteint la dimension cosmopolitique effective que Kant sentait venir. Reste qu'il y a des continents, des groupes de peuples qui cherchent à s'organiser. La question des institutions de l'Europe est aujourd'hui cruciale car il n'existe pas d'exercice du pouvoir politique sans souveraineté, sans capacité de décider. L'avenir de l'Europe est sans doute dans un fédéralisme où les nations ne perdraient pas leur identité et où les peuples, par le biais de partis transnationaux pourraient élire démocratiquement leur représentant au niveau fédéral. Victor Hugo ne parlait-il pas déjà des « États-Unis d'Europe » ?

## Sujets de baccalauréat

La guerre est-elle « la continuation de la politique par d'autres moyens » ?

La politique est-elle l'affaire de tous ?

Le politique n'est-il que l'expression de l'économie ?

La politique n’est-elle que la continuation de la guerre par d’autres moyens ?

Le politique est-il en droit de faire abstraction de la morale ?

La politique est-elle une technique ?

La politique peut-elle viser autre chose qu’à l’efficacité ?

Le pouvoir politique peut-il échapper à l’arbitraire ?

Qui fait la guerre ?

L’ordre politique exclut-il la violence ?

Faut-il souhaiter que la politique soit une science ?

L’action politique peut-elle être autre chose que la recherche du moindre mal ?

La politique doit-elle être subordonnée au droit ?

La politique est-elle une science ou un art ?

Le meilleur des gouvernements est-il celui qui gouverne le moins ?

1 Chez Aristote, il s’agit du bonheur ; cf. la Fiche sur « Le bonheur ».

2 Chez Aristote, comme chez tous les Anciens, ce terme désigne les savoirs en général.

3 Locke, Traité du gouvernement civil, Philothèque, Bréal.

4 Cf. la fiche sur « L’État et la société » (§ 6 et7).

# 19 La société

**En résumé**

- L’étude de la société et de l’État sont indissociables (quelle forme d’**État** est souhaitable pour la **société** ? Telle est la question majeure). Nous étudions ici le problème (théorique) de la nature sociale de l’homme et réservons à l’analyse de l’État le thème des grandes doctrines politiques concernant le gouvernement de l’État.
- Lisez la fiche consacrée à « La culture » qui traite, en fait, le même problème : celui de la consubstantialité de l’homme et de la société.
- La société se définit comme le milieu humain dans lequel est intégré tout homme (§ 1). Ce milieu est structuré par des institutions (§ 6) et il permet des échanges réguliers entre les hommes. On peut ainsi affirmer que l’homme est un être **social** ou **politique** (§ 2) et que l’individu isolé n’existe pas. Hobbes, pour sa part, ne croyait pas à l’idée d’une sociabilité naturelle à l’homme (§ 2).
- Le lien indissoluble avec le milieu n’est d’ailleurs pas le privilège de l’espèce humaine : la société est immanente à la vie et **toutes** les espèces sont sociales (§ 4).
- Néanmoins, ne confondez pas la société humaine et le groupe animal. Ils se distinguent à plusieurs titres :
- a) le groupe animal est **statique** alors que la société humaine est **dynamique** (§ 5) ;
- b) le groupe animal est, en effet, gouverné par l’**instinct** alors que les sociétés humaines sont régies par des « **institutions** », c’est-à-dire des habitudes sociales ou des lois. Or les institutions sont mobiles (§ 6).

- En définitive, la société est entièrement productrice de nos existences (§ 7). Nous sommes conduits directement au problème des bonnes institutions sociales et de l'organisation de l'État (§ 8).

## 1. Qu'est-ce qu'une société ?

Parler de société, c'est évoquer le milieu humain dans lequel est intégré tout homme. Qu'est-ce qu'**une** société (par opposition à **la** société en général) ? Un ensemble d'individus entre lesquels existent des rapports organisés et des échanges de services. Ce groupe forme une réalité spécifique, **irréductible aux individus qui le composent**. Les faits sociaux se présentent, en effet, comme des manières d'agir, de penser et sentir, existant en dehors des consciences individuelles et ne pouvant se ramener à elles. Aussi la réalité sociale est-elle *sui generis* : sa nature et ses lois ne sont pas réductibles à celles de la psychologie individuelle. Elle forme l'objet de la **sociologie**, terme créé au XIXe siècle par Auguste Comte.

Bergson souligne le caractère **organisé** de la société :

> « Humaine ou animale, une société est une organisation : elle implique une coordination et généralement aussi une subordination d'éléments les uns aux autres : elle offre donc, ou simplement vécu, ou de plus, représenté, un ensemble de règles ou de lois. » (Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, PUF.)

## 2. L'homme est-il né sociable ?

Aristote (385-322 av. J.-C.) a mis en évidence la nature sociale de l'homme, cet animal politique (*polis*, en grec, signifie cité). L'homme n'est vraiment lui-même qu'au sein de la cité et de la société où il peut développer ses facultés morales. Toute cité est un fait de nature.

> « La cité fait partie des choses naturelles, et […] l'homme est par nature un animal politique, […] celui qui est hors cité, naturellement

bien sûr et non par le hasard [des circonstances], est soit un être dégradé soit un être surhumain […] C'est pourquoi il est évident que l'homme est un animal politique plus que n'importe quelle abeille et n'importe quel animal grégaire. » (Aristote, *Les Politiques*, I, Garnier-Flammarion.)

Très loin d'Aristote, Hobbes affirme que l'homme n'est pas un animal politique et n'est pas né avec une disposition naturelle à la société. Selon Hobbes, les philosophes antiques ont supposé (à tort) qu'un instinct de sociabilité était présent chez les individus. Or l'expérience la plus commune contredit l'idée de cette sociabilité naturelle. En fait, pour Hobbes, les hommes ne s'associent que par égoïsme.

« La plupart de ceux qui ont écrit touchant les républiques supposent ou demandent, comme une chose qui ne leur doit pas être refusée, que l'homme est un animal politique, […] né avec une certaine disposition naturelle à la société. […] Si l'on considère de plus près les causes pour lesquelles les hommes s'assemblent, et se plaisent en une mutuelle société, il apparaîtra bientôt que cela n'arrive que par accident, et non pas par une disposition nécessaire de la nature. » (Hobbes, *Le Citoyen*, Garnier-Flammarion.)

L'homme est-il ou non doué d'une sociabilité naturelle ? On remarquera simplement que la philosophie du XIXe siècle (celle de Marx, par exemple), tout comme celle du XXe siècle, tend à considérer l'individu isolé comme une abstraction : l'être humain semble, en effet, toujours inclus dans une organisation déterminée et l'individu en tant que tel est une abstraction.

« L'homme est, au sens le plus littéral du terme, un *Zôon politikon*[1], il est non seulement un animal social, mais un animal qui ne peut s'individualiser que dans la société. » (Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, Éditions sociales.)

## 3. L'insociable sociabilité

L'inclination des hommes à entrer en société se double d'une propension à s'isoler et à rechercher l'intérêt privé, à travers l'impulsion

de l’ambition. Paradoxalement, cette quête égoïste des intérêts privés développe les dispositions humaines et engendre culture et sociabilité. Ainsi c’est « **l’insociable sociabilité** » des hommes, à savoir l’antagonisme de deux principes, qui assure le développement de la société.

> « Le moyen dont la nature se sert pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions est leur antagonisme au sein de la Société, pour autant que celui-ci est cependant en fin de compte la cause d’une ordonnance régulière de cette Société.
>
> J’entends ici par antagonisme l’*insociable sociabilité* des hommes, c’est-à-dire leur inclination à entrer en société, inclination qui est cependant doublée d’une répulsion générale à le faire, menaçant constamment de désagréger cette société. » (Kant, « Idée d’une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », *in Philosophie de l’histoire*, Aubier.)

## 4. La société est une réalité primitive

Toutefois il ne faut pas se méprendre sur la nature profonde de la société. Si l’essence de l’homme est sociale, ce lien indissoluble avec le milieu n’est pas le privilège de l’espèce humaine : toutes les espèces sont sociales. La société est une réalité primaire, et l’ordre de la culture est immanent à toute la sphère animale.

Partout où existe de la matière vivante organisée, il y a, en effet, société. Cette dernière n’a pas commencé avec notre espèce et rien ne laisse supposer qu’elle disparaîtra avec nous. Les animaux seuls et isolés ne peuvent se développer normalement. Leur formation réelle exige l’environnement social. Impossible de déceler, à quelque niveau que ce soit, un état de nature réellement distinct de l’état de société.

> « La société apparaît comme une réalité positive et primaire analogue à la matière ou à la vie. […] La sociabilité est une option fondamentale diffusée partout parmi les êtres vivants. » (S. Moscovici, *La Société contre nature*, UGE.)

## 5. Spécificité de la société humaine : dynamisme et liberté

S'il n'y a pas, d'un côté, l'animal et la nature et, de l'autre, l'homme et la société, il semble cependant qu'il y ait une différence profonde entre la société animale et le groupe humain : la société animale est **statique**, elle ignore tout devenir et les lois qui l'organisent semblent immuables. Au contraire, le changement social, le mouvement et la liberté caractérisent le groupe humain. L'animal a vite et définitivement terminé sa formation. À l'inverse, la société humaine, toujours lancée dans un processus d'invention et de création, évolue. Elle est effervescente ; c'est un **dynamisme collectif** et un **mouvement**, malgré des moments de retombée, d'apparente inertie du devenir social.

## 6. Différence des sociétés humaines et animales : instincts et institutions

Si la société animale est statique, c'est qu'en elle, l'**instinct** (immuable) domine. Même si les sociétés animales connaissent une certaine organisation, elles restent gouvernées par les **instincts**, ensemble de réactions héréditaires, subordonnées à un but dont l'être qui agit n'a pas généralement conscience (ainsi la nidification). Au contraire, les sociétés humaines présentent le phénomène des **institutions**, habitudes sociales et lois formulées à travers le langage. Or les institutions sont mobiles, alors que l'instinct est statique.

> « La grande différence entre les sociétés animales et les sociétés humaines est que, dans les premières, l'individu est gouverné exclusivement *du dedans*, par les instincts, […] tandis que les sociétés humaines présentent un phénomène nouveau, d'une nature spéciale, qui consiste en ce que certaines manières d'agir sont imposées ou du moins proposées *du dehors* à l'individu et se surajoutent à sa nature propre ; tel est le caractère des "institutions", au sens large du mot. » (E. Durkheim, article « Société », *Dictionnaire philosophique Lalande*, PUF.)

## 7. La société, instance suprême

La société, comprise comme ensemble d'institutions et d'habitudes, représente donc le milieu créateur de toute notre vie, qu'elle tire du néant. Les sociologues ont longuement développé ce thème. Ainsi Pierre Bourdieu note-t-il que la société a le pouvoir d'arracher les existences humaines, absurdes et inessentielles (parce que vouées à la mort), à la facticité et à l'insignifiance totale. Notre être-dans-le-monde possède, en effet, un caractère absolument contingent et l'homme est un existant absurde, sans raison d'être[2]. Mais la société peut le « sauver », lui conférer un être, une essentialité et une réalité. C'est elle seule qui dispense, à des degrés évidemment différents, les justifications et les raisons d'exister, en insérant les hommes dans une stratification et un ordre très puissants, qui, apparemment, donnent sens à leur existence initialement gratuite et absurde.

> « C'est [la société] qui, en produisant les affaires ou les positions que l'on dit "importantes", produit les actes et les agents que l'on juge "importants", pour eux-mêmes et pour les autres, personnages objectivement et subjectivement assurés de leur valeur et ainsi arrachés à l'indifférence et à l'insignifiance […] Misère de l'homme sans mission ni consécration sociale. » (P. Bourdieu, *Leçon sur la leçon*, Minuit.)

## 8. Les bonnes institutions sociales

L'étude de la société, instance suprême, nous conduit directement au problème de l'État et des institutions sociales : à celui de la bonne et juste organisation sociale :

> « Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le *moi* dans l'unité commune ; en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout. » (Rousseau, *Émile*, première partie, Garnier.)

## Conclusion

La société, définie comme le milieu humain dans lequel est intégré un individu, est entièrement productrice de nos existences. Sous un certain angle, l'exclusion sociale est la forme concrète de l'enfer et de la damnation, puisqu'elle consiste à être séparée de la seule instance créatrice de l'homme.

## Sujets de baccalauréat

Faut-il renoncer à l'idée que l'homme a une nature ?

Sans autrui, puis-je être humain ?

Les échanges marchands peuvent-ils à la fois unir et satisfaire tous les membres d'une société ?

Peut-on concevoir une société sans art ?

Une société peut-elle se passer d'artistes ?

Les hommes ne vivent-ils en société que par intérêt ?

Une société juste est-ce une société sans conflits ?

Toutes les contraintes sociales sont-elles des oppressions ?

Une société peut-elle être l'objet d'une connaissance ?

1 Animal politique.

2 Cf. la fiche sur « L'existence ».

# 20 Les échanges

**En résumé**

- La notion d'échange n'a pas seulement un sens économique. Pour bien comprendre l'échange, intégrez-le dans la **fonction de communication**, acte par lequel nous entrons en relation avec nos semblables (§ 1). La pensée contemporaine souligne l'existence d'une **raison communicationnelle** (§ 2).
- Distinguez bien l'échange dans les sociétés archaïques (le don, § 3, 4 et 5), l'échange matrimonial (essentiellement dans ces mêmes sociétés primitives, § 6) et l'échange au sens strictement économique et moderne du terme (avec monnaie et commerce § 7, 8 et 9).
- Lisez, en même temps que cette fiche, celle qui est consacrée au « **langage** », phénomène d'information et de communication. Le langage, lui aussi, est une forme d'échange.

## 1. L'échange, fait de communication

Échanger, c'est donner et recevoir, céder, moyennant contrepartie, des biens, des personnes ou des signes. La première définition de l'échange, très générale, déborde le cadre strictement économique. Je puis échanger des paroles, tout comme je puis céder des biens. Pour comprendre l'échange, il faut l'intégrer et le saisir dans la « **fonction de communication** » : l'homme est un être qui communique, qui dia-logue. La communication avec autrui représente un trait universel de la pensée et de l'existence humaine ; c'est un type de rapport privilégié, permettant la constitution de l'être personnel[1]. Il faut donc comprendre l'échange dans toute sa généralité, à la lumière de la grande **circulation** qui s'opère

dans les sociétés humaines ; on échange des images, des mots, des symboles, du savoir, des signes, etc. L'échange est donc le fond même des choses humaines.

> « Il y a dans la communication une vertu créatrice, dont l'homme isolé ressent douloureusement la privation […] La grâce de la communication, où l'on donne en recevant, où l'on reçoit en donnant, c'est la découverte du semblable, du prochain […] Chacun reconnaît l'autre et reçoit de lui cette même reconnaissance sans laquelle l'existence humaine est impossible. » (G. Gusdorf, *La Parole*, PUF.)

## 2. Les échanges linguistiques : la raison communicationnelle

La pensée contemporaine souligne l'importance de la communication linguistique et sociale. Ainsi en est-il chez le philosophe allemand Jürgen Habermas (né en 1929), qui s'attache aux échanges du langage et accorde un privilège à la **raison communicationnelle**, faculté de développer discursivement sa pensée en fonction d'exigences intersubjectives liées au libre débat d'interlocuteurs responsables.

Nous dialoguons, communiquons, nous sommes des êtres de discours : telle est la forme fondamentale d'une existence socialisée qui, loin de toujours s'appréhender dans le conflit ou la lutte, vit son expérience langagière comme **communication réglée**. Quand les hommes s'entendent tout au long d'une argumentation, ils font implicitement référence à des normes **universelles** réglant leur discours. Ils invoquent spontanément un modèle large de raison supposant une relation entre sujets socialisés. C'est ce concept de raison intersubjective que Habermas nomme raison communicationnelle, raison qui désigne un moyen d'obtenir l'accord par dialogue en évitant toute violence, accord rationnellement motivé.

> « Dès l'instant où nous concevons […] le savoir comme médiatisé par la communication, alors la rationalité se mesure à la faculté qu'ont des personnes, responsables et participant à une interaction, de s'orienter en fonction d'exigences de validité qui reposent sur une

reconnaissance intersubjective. » (Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, Gallimard.)

### 3. L’échange dans les sociétés archaïques : le don

Dans les sociétés archaïques ou primitives, l’échange se présente essentiellement sous forme de **dons réciproques** : on ne constate jamais de simples échanges de biens au cours d’un marché passé entre individus. Ce sont les **collectivités** qui **offrent** des richesses, des festins, des politesses, des femmes ou des enfants. Cette forme primitive de l’échange a un caractère **supra-économique**. C’est un « phénomène social total », doué de signification magique et religieuse. Aussi ces prestations et contre-prestations sont-elles rigoureusement réglementées, malgré leur apparence volontaire. Familles et clans **doivent faire des dons** à l’occasion des naissances, des mariages, des décès, des traités de paix, etc.

> « Ces prestations et contre-prestations s’engagent sous une forme plutôt volontaire, par des présents, des cadeaux, bien qu’elles soient au fond rigoureusement obligatoires, sous peine de guerre privée ou publique. » (M. Mauss, « Essai sur le don », *in Sociologie et anthropologie*, PUF.)

### 4. Exemple : le potlatch. Donner pour surpasser

L’illustration la plus célèbre de ces prestations totales, de ces dons à signification religieuse et magique, nous est fournie par le *potlatch* des Indiens de la côte Pacifique d’Amérique du Nord. « Potlatch » veut dire essentiellement nourrir, consommer. Ces tribus, fort riches, vivant dans les îles ou sur la côte, passent leur temps dans une fête perpétuelle, avec banquets, foires et marchés. De quoi s’agit-il dans le potlatch ? De surpasser son rival en munificence, de l’écraser sous des obligations auxquelles il ne pourra satisfaire en retour. L’échange se fait sous la forme du don qui écrase le rival. **Échanger**, c’est **donner** pour **surpasser**.

« Cette prestation [totale] revêt, de la part du chef, une allure agonistique[2] très marquée. Elle est essentiellement usuraire et somptuaire, et l'on assiste avant tout à une lutte des nobles pour assurer entre eux une hiérarchie dont, ultérieurement, profite leur clan. » (M. Mauss, *op. cit.*)

## 5. Le sens du potlatch : dilapidation et lutte pour le prestige

Comment comprendre le potlatch, l'échange dans les sociétés primitives ? Dans le don, dans la prestation totale, dans le potlatch, l'individu – ou plutôt la collectivité – dilapide des richesses et les brûle ; il les anéantit. En dépensant dans la gloire, en donnant des fêtes, n'est-ce pas le plus grand **pouvoir** et le plus grand **prestige** que conquiert le clan ? Ici, l'économie n'est pas un processus de thésaurisation et d'épargne, mais de dépense et de générosité. Or la dilapidation et la destruction des choses (si éloignées de la production et reproduction capitalistes des biens), ne confèrent-elles pas, finalement, le plus grand prestige ?

« La meilleure preuve du caractère supra-économique de ces échanges est que, dans les *potlatchs*, on n'hésite pas à détruire parfois des valeurs considérables en brisant et en jetant à la mer un "cuivre", et qu'un plus grand prestige résulte de l'anéantissement de la richesse que de sa distribution, pourtant libérale, mais qui suppose toujours un retour. » (C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, PUF.)

## 6. L'échange des femmes

Claude Lévi-Strauss a replacé, à juste titre, les échanges matrimoniaux dans le système global de communication et de don des sociétés archaïques. Dans la hiérarchie des échanges, les femmes constituent, en effet, un bien important. C'est ce que montre l'étude des structures de la parenté.

**La prohibition de l'inceste**[3] est ici tout à fait remarquable, car elle constitue un fait universel. Or elle comporte tout d'abord un aspect **négatif** puisqu'elle représente une **interdiction** : tu ne choisiras pas n'importe quelle femme, par exemple telle cousine. Le lien sexuel avec certains parents est rigoureusement interdit et prohibé. Ainsi se régule la cohésion du groupe, à travers un ensemble de règles et d'interdits.

Mais l'**interdit** est aussi une règle d'**échange** et de **circulation**, de communication et de **don**. La stipulation négative de la prohibition a une contrepartie positive, l'**échange des femmes**. Si l'interdiction défend, en même temps elle ordonne : la prohibition de l'inceste est, en effet, une règle de **réciprocité**. La femme refusée est, par cela même, offerte à d'autres, prise dans le grand flux de la circulation et du don. C'est par le don des femmes que se fait le passage de la nature à la culture.

> « Le contenu de la prohibition n'est pas épuisé dans le fait de la prohibition : celle-ci n'est instaurée que pour garantir et fonder, directement ou indirectement, un échange. » (C. Lévi-Strauss, *op. cit.*)

## 7. Les valeurs économiques : valeur d'usage et valeur d'échange

Les échanges de femmes s'intègrent ainsi dans le système général du don réciproque. On donne (ou l'on gaspille) pour acquérir du pouvoir ou du prestige. Nos sociétés « évoluées » n'ignorent pas ce type d'échange, comme le montre le mécénat moderne ; de même, quand nous « rendons » un repas, nous fonctionnons de la même façon que les sociétés dites « primitives ».

Mais nos sociétés connaissent aussi les échanges proprement économiques : ce sont les transactions commerciales s'effectuant soit directement (troc), soit par l'intermédiaire de la monnaie. Ces échanges et transactions supposent la distinction de la **valeur d'usage** et de la **valeur d'échange**. Quand je considère seulement l'utilité ou l'agrément d'un produit, j'envisage ainsi sa valeur d'usage. Alors, il ne donne pas lieu à un échange avec un autre produit. Par contre, si l'objet est échangé

contre un autre produit, sa valeur d'échange est mise en jeu. Aristote avait bien établi cette distinction dans la *Politique* :

> « Chacune des choses que nous possédons a deux usages, dont aucun ne répugne à sa nature, mais, pourtant, l'un est propre et conforme à sa destination, l'autre est détourné à quelque autre fin. Par exemple, l'usage propre d'un soulier est de chausser ; on peut aussi le vendre ou l'échanger pour se procurer de l'argent ou du pain, ou quelque autre chose, et cela sans qu'il change de nature ; mais tel n'est pas là son usage propre, n'ayant pas été inventé pour le commerce. Il en va de même des autres choses que nous possédons. La nature ne les a point faites pour être échangées ; mais les hommes en ayant les uns plus, les autres moins qu'il ne leur faut, ce hasard en a amené l'échange. » (Aristote, *Politique*, PUF.)

## 8. Les échanges économiques : troc et monnaie

L'échange en nature est le **troc**. On échange alors directement un objet contre un autre, sans aucune médiation : par exemple une paire de sabots contre un sac de pommes de terre. Mais l'échange peut se faire aussi par l'intermédiaire de la **monnaie**, inventée pour les besoins du commerce, et qui, en retour, le modifie profondément, en facilitant les échanges. Monnaie et argent sont, en effet, des équivalents abstraits. Aristote, ici encore, a été un remarquable économiste, qui a bien mis en lumière le rôle de la monnaie et de l'argent :

> « On convint donc de se donner et de recevoir réciproquement en échange quelque autre chose qui, outre sa valeur intrinsèque, eût la commodité d'être plus maniable et d'un transport plus facile, telle que du métal, soit du fer, soit de l'argent, soit tout autre, qu'on détermina d'abord par son volume et par son poids, et qu'ensuite on marqua d'un signe distinctif de sa valeur. » (Aristote, *op. cit.*)

## 9. L'argent, moyen d'échange universel : son pouvoir

L’argent désigne, en définitive, toute monnaie, quelle qu’elle soit, toutes les formes de la monnaie. Notons, avec Marx, qu’il est un équivalent général, un moyen d’échange universel. La marchandise s’échange contre ce moyen d’échange universel, qui possède le plus grand pouvoir, dans la mesure où il est un **échangeur** universel, un médiateur entre les objets et l’homme.

> « L’argent est l’*entremetteur* entre le besoin et l’objet, entre la vie et le moyen de subsistance de l’homme. » (Marx, *Manuscrits de 1844*, Éditions sociales.)

## Conclusion

Ainsi se manifestent deux types d’échanges : les échanges des sociétés archaïques, où l’on brûle et dilapide les biens, les échanges proprement économiques de nos sociétés, où il s’agit de thésauriser et d’accumuler, où l’argent est roi parce qu’il possède la qualité de tout acheter. À l’accumulation des sociétés modernes, s’oppose donc profondément la dilapidation des sociétés archaïques, que nous retrouvons, toutefois, quand nous consommons sans cesse des signes de prestige ou de « standing », au sein d’une consommation parfois ostentatoire.

## Sujets de baccalauréat

Les échanges marchands peuvent-ils à la fois unir et satisfaire tous les membres d’une société ?

N’est-il pas paradoxal que l’œuvre d’art soit objet d’échanges ?

Tout a-t-il un prix ?

Ce qui est naturel a-t-il nécessairement une valeur ?

Suffit-il de communiquer pour dialoguer ?

Tout peut-il avoir une valeur marchande ?

Les rapports entre les hommes sont-ils déterminés par leurs intérêts ?

Ce qui ne peut s’acheter est-il dépourvu de valeur ?

1 Cf. la fiche sur « Autrui » et celle sur « Le langage ».

2 Agonistique : du grec agonixomai, combattre, lutter ; qui a la signification d'une lutte, d'un combat.

3 Cf. la fiche sur «  La culture ».

# 21 La justice et le droit

Pour les Anciens, l'essence du droit était de rechercher la justice. Les deux termes s'impliquaient réciproquement.

Très tôt, en Grèce, s'est fait jour l'exigence de réguler les rapports sociaux par des lois capables de faire écho à la sérénité de la régulation cosmique pensée sous le signe personnifié de la Justice tenant en respect les forces de décohésion. Héritiers de la culture grecque, les Romains ont, de même, ancré le droit dans le juste : « le droit est l'art du bon et de l'équitable ». « Vivre honnêtement, ne léser personne, donner à chacun le sien », dit le Digeste [recueil des décisions des plus célèbres jurisconsultes romains depuis Auguste jusqu'à Justinien (527-565)].

L'effondrement de l'empire a fait disparaître ce système, le droit européen devenant coutumier. Les lois barbares supplantèrent les codes latins, réglant les litiges par la loi du plus fort ou l'autorité arbitraire d'un chef. Il fallut attendre la redécouverte d'Aristote au XIIIe siècle pour qu'un saint Thomas réclame d'asseoir les relations sociales sur le droit, un droit fondé sur la justice que permet de connaître la raison. Dès lors, le droit romain sera l'objet principal des études juridiques jusqu'au XIXe siècle. La notion de droit a toutefois plusieurs sens : le droit implique tantôt l'idée d'une autorisation (J'ai le droit de…), tantôt celle d'une exigence (J'ai droit à…). On appelle droit subjectif un tel droit, ce qui veut dire qu'il est une prérogative ou un pouvoir de l'individu. Le droit subjectif moderne, né avec les théories du contrat social (cf. chapitre L'État), a été la base de la construction d'un ensemble de normes qui a trouvé son accomplissement dans la doctrine des droits de l'homme. Or, dès que j'approfondis la notion de droit, je trouve le devoir. Si je veux qu'on respecte mes droits, je dois respecter le droit d'autrui, égal en dignité à ma propre personne. Cette réciprocité du droit et du devoir définit la sphère des devoirs de justice où les droits des uns sont les devoirs des autres. Il n'est, dès lors, pas étonnant que l'on appelle Justice l'institution judiciaire chargée de rétablir les droits lésés par ceux

qui transgressent les lois en leur infligeant les sanctions prévues par le droit pénal. Le juge accomplit au nom de la collectivité ce qu'implique déjà le jugement spontané du bon sens lorsqu'il s'indigne contre l'injustice : il prononce un jugement étayé par l'enquête au terme d'une procédure rationnelle.

## A. La justice

**En résumé**

- **Qu'est-ce que la justice ?** L'idée d'une certaine **égalité** (§ 1), liée au christianisme et à l'élan dynamique de la morale ouverte (§ 2). Chez **Platon**, la justice est encore ordre et harmonie (§ 3), harmonie bien éloignée de la loi du plus fort évoquée par le sophiste Calliclès (§ 5). Dans la cité concrète des hommes, la justice est un pur effet de contrainte (§ 4).
- **Aristote** introduit, dans l'idée de justice, la notion d'une certaine égalité (§ 6). Mais c'est la révolution chrétienne (§ 7) qui conduit à l'idée de l'égalité des personnes. Cette égalité ne peut être que de droit (§ 8).
- **Kant** (§ 9) et **Proudhon** (§ 10) centrent leur réflexion sur celle de la **dignité de la personne humaine**.
- Dans la pensée contemporaine, **Rawls** s'attache (§ 11) à deux principes de justice fondamentaux.
- Lisez, à la suite de cette fiche, celles consacrées au « Droit » et à « L'État » . Le problème de la justice mène directement à celui de la violence.

### 1. La justice est égalité

La justice, c'est la norme idéale qui définit le droit[1] ou son principe même. Mais qu'exprime-t-elle exactement ? Essentiellement une certaine

**égalité**. Ainsi, quand Aristote et ses successeurs distinguent trois formes de justice, la justice **commutative**, celle qui préside aux échanges, la justice **distributive** (celle qui consiste dans la répartition des honneurs au sein de la cité), et la justice **répressive** (celle qui envisage les sanctions), c'est toujours une certaine égalité qu'ils donnent à voir. **Cette idée d'égalité, d'abord confuse, s'est progressivement explicitée et clarifiée depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours**.

> « La justice, c'est l'égalité. Je n'entends point par là une chimère, qui sera peut-être quelque jour ; j'entends ce rapport que n'importe quel échange juste établit aussitôt entre le fort et le faible, entre le savant et l'ignorant, et qui consiste en ceci que, par un échange plus profond et entièrement généreux, le fort et savant veut supposer dans l'autre une force et une science égales à la sienne. Ce sentiment est l'âme des marchés […] Le gain égal dans les échanges est ici la règle suprême. » (Alain, *Éléments de philosophie*, Gallimard.)

## 2. Justice close, justice ouverte

Il est, en fait, deux justices, une **justice close** – qui exprime les équilibres sociaux fermés – et une **justice ouverte**, liée à la création et s'élargissant dans la charité. Nous verrons plus loin (§ 7) qu'il fallut attendre jusqu'au christianisme pour que s'actualise l'idée d'une justice manifestant l'élan de la charité et évoquant les idées d'incommensurabilité et d'**absolu**. Bergson énonce dans ces lignes toute la trajectoire que nous allons découvrir en étudiant la justice :

> « La justice a toujours évoqué des idées d'égalité, de proportion, de compensation. […] Mais il y a loin [des] équilibres mécaniquement atteints, toujours provisoires comme celui de la balance aux mains de la justice antique, à une justice telle que la nôtre, celle des "droits de l'homme", qui n'évoque plus des idées de relation ou de mesure, mais au contraire d'incommensurabilité et d'absolu. » (Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, PUF.)

## 3. Platon : la justice est un principe d'ordre et d'harmonie

Il faudra l'avènement du christianisme pour parvenir à la notion d'une égalité des personnes. Chez Platon, la justice, c'est d'abord l'**ordre**. La cité juste dont rêve Platon et dont il nous trace le portrait dans *La République* est régie par le principe d'un **ordre harmonieux** : chaque classe sociale y exécute sa fonction propre, et c'est cette organisation harmonieuse qui caractérise la justice. Tout en bas œuvrent les artisans ; les guerriers veillent à la sécurité de la communauté (ils représentent la sphère sociale intermédiaire) ; enfin, tout en haut, les philosophes gouvernent, car ils possèdent la sagesse.

Cette harmonie de la cité reflète l'Idée même de justice, c'est-à-dire l'ordre supérieur des essences[2], le monde platonicien des **réalités idéales**.

De même qu'il existe une justice dans la cité, de même il y a une justice dans l'âme de l'homme : le sage platonicien se discipline : cet **ordre intérieur** du sage, c'est la justice.

> « L'homme juste ne permet pas qu'aucune partie de lui-même fasse rien qui lui soit étranger, ni que les trois principes de son âme empiètent sur leurs fonctions respectives, […] il établit au contraire un ordre véritable dans son intérieur, […] il se commande lui-même, […] il se discipline, […] il devient ami de lui-même, […] il harmonise les trois parties de son âme absolument comme les trois termes de l'échelle musicale. » (Platon, *La République*, IV, 443d, Belles Lettres.)

## 4. L'anneau de Gygès

S'il veut ordonner la communauté et faire triompher l'idée même de justice, Platon n'oublie jamais que, **dans la cité concrète des hommes**, celle dans laquelle il a vécue à Athènes, la justice représente bien souvent un effet de contrainte pur et simple. Ainsi Glaucon, le contradicteur de Socrate dans *La République*, affirme-t-il que la justice est un pur effet de la contrainte. Si le juste et l'injuste recevaient en même temps cet **anneau de Gygès** rendant **invisible** celui qui le porte, ni l'un ni l'autre ne

résisteraient au désir d'aller jusqu'au bout de leur pouvoir et de leur puissance. Dans la plupart des cas, on ne pratique la justice que par incapacité de commettre l'injustice. Nul n'est juste par choix, mais bien **par contrainte**.

Si, dans notre monde, la justice n'est qu'un pis-aller, il faut, pense Platon, se tourner vers la lumière de l'**Idée même de justice**. Cette essence de la justice garde un privilège absolu et doit orienter la cité juste de *La République*, cité harmonieuse et ordonnée.

## 5. Calliclès : la justice naturelle est la loi du plus fort

Calliclès, le sophiste imaginaire peint par Platon dans le *Gorgias*, évoque, pour sa part, la **justice selon la nature**, cette justice naturelle si éloignée de la sagesse, de l'ordre et de l'harmonie prônés par Socrate. La justice selon la nature établit sans ambiguïté la loi du plus fort. Dans l'ordre naturel, c'est cette dernière qui s'impose. À cette thèse de Calliclès, Socrate opposera ses propres vues : la justice consiste à se comporter selon l'**ordre** et selon la loi.

> « La nature elle-même, selon moi, nous prouve qu'en bonne justice, celui qui vaut plus doit l'emporter sur celui qui vaut moins, le capable sur l'incapable. Elle nous montre partout, chez les animaux et chez l'homme, dans les cités et les familles, qu'il en est bien ainsi, que la marque du juste, c'est la domination du puissant sur le faible et sa supériorité admise. » (Platon, *Gorgias*, Belles Lettres. Discours de Calliclès.)

## 6. La justice selon Aristote

Aristote introduit une certaine égalité, mais encore imparfaite, car la véritable égalité sera le fruit du christianisme.

À vrai dire, Aristote distingue deux sens du terme justice : il y a une **justice au sens large**, une vertu tout entière, conçue comme respect des règles morales et sociales :

> « La justice contient toutes les autres vertus.

Elle est une vertu absolument complète parce que sa pratique est celle de la vertu accomplie. » (Aristote, *Éthique de Nicomaque*, Garnier-Flammarion.)

À côté de cette justice conçue comme accomplissement de la loi, il y a une **justice particulière**, qui implique l'égalité. Elle concerne l'**échange des biens** : elle partage selon le principe de proportionnalité. Parlons alors d'une **justice distributive**. Mais la justice particulière est également corrective : il s'agit alors de la **justice corrective**, qui redresse les inégalités survenues dans les transactions privées. La justice corrective exige l'égalité.

« Peu importe que ce soit un homme distingué qui ait dépouillé un homme de rien, ou réciproquement ; peu importe que l'adultère ait été commis par l'un ou l'autre de ces deux hommes ; la loi n'envisage que la nature de la faute, sans égard pour les personnes qu'elle met sur un pied d'égalité. » (Aristote, *Éthique de Nicomaque*, Garnier-Flammarion.)

## 7. La révolution chrétienne

Le christianisme bouleverse la vision antique du monde. L'homme est désormais créé à la ressemblance de Dieu et il accède à une dignité inédite car **il reflète l'infini divin**. Dès lors, ce qui va s'affirmer avec force, c'est le principe de l'égalité des hommes, tous fils de Dieu et frères du Christ. Le christianisme a donc opéré une **révolution morale** considérable, en mettant en évidence l'égalité en droit des personnes humaines. Dès lors, l'âme d'un roi est **virtuellement égale** à celle de son serviteur situé tout en bas de la hiérarchie sociale.

Ainsi naît l'idée de l'égalité des personnes, centre même de la justice à notre époque.

« Avant le christianisme, il y eut le stoïcisme : des philosophes proclamèrent que tous les hommes sont frères, et que le sage est citoyen du monde. Mais ces formules étaient celles d'un idéal conçu, et conçu peut-être comme irréalisable. Nous ne voyons pas qu'aucun des grands Stoïciens, même celui qui fut empereur, ait jugé possible d'abaisser la

barrière entre l'homme libre et l'esclave, entre le citoyen romain et le barbare. Il fallut attendre jusqu'au christianisme pour que l'idée de fraternité universelle, laquelle implique l'égalité des droits et l'inviolabilité de la personne, devînt agissante. » (Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, PUF.)

## 8. La justice comme égalité virtuelle

Mais, nous rétorquera-t-on, cette idée de la justice comme égalité des personnes est rigoureusement absurde et contraire à l'expérience, car les individus diffèrent profondément tant par leurs aptitudes et leurs dons que par les conditions historiques et sociales qui sont leurs.

Cette critique nous permet de dissiper une équivoque. Le moraliste ou le philosophe qui mettent au centre de leurs analyses l'idée de justice n'affirment nullement une égalité de fait, mais bien une **égalité de droit** : tous les hommes sont égaux en droit, tous ont droit au même traitement dans la cité, à l'éducation, à l'instruction, au savoir, même si les intelligences ou les dons sont inégalement partagés et répartis. Cette égalité civique, qui se réfère sans le dire à l'égalité chrétienne des âmes et des personnes, a précisément pour but de pallier aux inégalités qui règnent *de facto* dans la société.

La justice représente, par conséquent, l'idée d'une certaine égalité, au moins virtuelle. Le démocrate[3] est celui qui tend à organiser une politique en fonction de cette égalité virtuelle et de droit, se référant aux personnes.

## 9. Kant

Kant, dans cette perspective, nous aide à construire correctement l'idée de justice. La **justice** est d'abord, chez Kant, le respect de la **personne**. En mettant au centre de sa réflexion morale l'idée de la personne raisonnable, c'est-à-dire d'un sujet de droit, Kant nous a permis de mieux définir la justice. Elle est le respect de la dignité humaine, en toute circonstance. Être juste, n'est-ce pas, fondamentalement, traiter

l'humanité comme une fin, et chaque **personne** comme une **valeur absolue** ?

> « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. » (Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Delagrave.)

Ainsi, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, en distinguant les **choses** et les **personnes**, Kant élabore-t-il le fondement et le soubassement d'une théorie de la justice. **Être juste, c'est respecter l'éminente dignité des personnes**.

> « Les êtres raisonnables sont appelés *personnes*, parce que leur nature même en fait des fins en soi, c'est-à-dire quelque chose qui ne peut pas être employé simplement comme moyen. » (Kant, *op. cit.*)

## 10. Proudhon et la définition moderne de la justice : la justice, c'est l'égalité

En quoi consiste la justice ? Proudhon nous en propose une définition complémentaire. L'homme perçoit la dignité de la personne en lui comme en son semblable. La justice résulte de cette saisie de l'éminente dignité de tous les hommes, indépendamment des qualités individuelles de chacun. Chaque homme possède une égale dignité. La justice n'est rien d'autre que la saisie d'un rapport d'égalité résultant de l'identité de la raison chez tous les hommes.

> « La *justice* […] est le respect, spontanément éprouvé et réciproquement garanti, de la dignité humaine, en quelque personne et dans quelque circonstance qu'elle se trouve compromise, et à quelque risque que nous expose sa défense. » (Proudhon, *De la justice dans la révolution et dans l'Église*, Marpon.)

## 11. La justice dans l'univers contemporain : la répartition des avantages sociaux

Dans nos sociétés contemporaines, le problème de la répartition des avantages sociaux est central. À partir de quels principes organiser la répartition économique ? La *Théorie de la justice* (1971) de John Rawls, penseur américain, tente de répondre à ces questions. John Rawls propose une doctrine contractualiste. Il formule un nouveau **contrat social**, contrat entre des personnes libres et rationnelles. Deux principes de justice seront élus par ces personnes.

Le **premier principe** exige l'égalité des attributions des droits et des devoirs de base. Chaque personne, nous dit Rawls, a un droit égal à l'ensemble le plus étendu de libertés fondamentales, égales pour tous.

Le **second principe** pose que les inégalités socio-économiques sont justes si elles produisent, en compensation, des avantages pour chacun, si elles bénéficient aux individus les moins favorisés. Il n'y a nulle injustice à ce qu'un petit nombre obtienne des avantages supérieurs à la moyenne, à condition que soit améliorée la situation des défavorisés.

Conclusion : la justice, valeur éminente

La justice ne se donne pas pour un quelconque prix, comme le montre si bien Kant. Elle donne sens à l'univers humain tout entier.

> « Si la justice disparaît, c'est chose sans valeur que le fait que des hommes vivent sur la terre. » (Kant, *Métaphysique des mœurs. Doctrine du droit*, Vrin.)

**Sujets de baccalauréat**

La loi n'est-elle juste que lorsqu'elle est justement appliquée ?

Le rôle de l'État est-il de faire régner la justice ?

A-t-on rendu justice quand on a eu recours à son intime conviction ?

La liberté et l'égalité sont-elles opposées ou complémentaires ?

Avoir le droit pour soi suffit-il pour être juste ?

Peut-on concilier les exigences de la justice et celles de la liberté ?

Peut-on reprocher à l'art de se mettre au service d'une cause juste ?

La paix peut-elle s'accommoder de l'injustice ?

Des lois justes suffisent-elles à assurer la justice ?

Une société juste est-ce une société sans conflits ?

Une société juste peut-elle s'accommoder d'inégalités ?

La guerre peut-elle être juste ?

La justice est-elle compatible avec l'efficacité ?

Faut-il préférer l'injustice au désordre ?

Qu'est-ce qu'un homme juste ?

La justice suppose-t-elle l'égalité ?

## B. Le droit

- Pensez, tout d'abord, au sens **originel** de l'**adjectif** droit : est droit ce qui ne comporte aucune déviation, ce qui n'est ni tordu, ni courbe. Au sens **figuré**, être droit c'est être juste et honnête.
- Le substantif droit évoque, par opposition à ce qui s'impose de fait, au réel, ce qui est légitime et doit être. Le droit désigne, par conséquent, la faculté humaine d'**exiger ce qui nous est dû**. Le droit, irréductible au fait (§ 1), n'est pas engendré par la force (§ 2).
- Distinguez bien le **droit** au sens **moral** du terme – comme exigence légitime de la conscience morale – et le **droit positif** ou **juridique**, ensemble de règles établies dans une société, qu'il s'agisse de lois écrites ou de coutumes passées en force de lois. Ne confondez pas l'aspect **moral** et l'aspect **juridique** de la notion !
- Il n'est pas de société sans droit (§ 3). Aussi a-t-on posé un **droit naturel** (§ 4, 5, 6, 7, 8), ensemble de règles considérées comme justes parce que résultant de la nature en général ou de la nature

des hommes. Ce droit naturel doit être **nécessairement** pensé (§ 9 et 10).

- Le droit est indissociable de la **politique** et de l'**État** (§ 11).
- Enfin, il faut soulever (§ 12) le problème des **droits de l'homme**, problème si actuel.

## 1. Le droit, exigence de la raison

Qu'est-ce que le droit ? Pensons, tout d'abord, au sens originel de l'**adjectif** droit (du latin *directus* : droit) : est droit ce qui ne comporte aucune déviation, ce qui n'est ni tordu, ni courbe. Au sens figuré, être droit, c'est être juste.

Le substantif « **droit** » s'enracine, lui aussi, dans un ensemble **géométrique** et renvoie à la norme (en latin, *norma*, équerre). Le droit désigne, par opposition à ce qui s'impose de fait, ce qui est légitime et doit être : le droit, c'est le **légitime** et il en vient à signifier l'ensemble des normes qui règlent la vie sociale et sont exprimées dans des **lois**, coutumières ou écrites, appliquées par le pouvoir exécutif de l'État. Le « droit » est alors synonyme de « **droit positif** ». Il existe un lien indissoluble entre le **Droit** et la **Loi**.

**Alain** souligne l'irréductibilité du droit au fait, tandis que **Kant** définit le droit par les conditions nécessaires à l'accord des volontés suivant une loi de liberté.

> « Le droit est un système de contrainte générale et réciproque, fondé sur la coutume et sur le jugement des arbitres, et qui a pour fin d'accorder l'idéal de la justice avec les nécessités de la situation humaine et les besoins de sécurité qu'impose l'imagination. Le droit n'est pas le fait. Par exemple posséder est un fait pur et simple ; être propriétaire est un droit reconnu par l'arbitre, sous la surveillance de l'opinion. » (Alain, « Définitions », *in Les Arts et les dieux*, Pléiade.)

> « Le droit est […] l'ensemble des conditions sous lesquelles l'arbitre de l'un peut être uni à l'arbitre de l'autre selon une loi universelle de la liberté. » (Kant, *Métaphysique des mœurs. Doctrine du droit*, Vrin.)

Ainsi, tout manifeste que le droit est une **exigence de la raison**.

## 2. La force n'engendre pas le droit : Rousseau

Que le droit soit irréductible à la force, c'est bien ce que nous signale Rousseau, dans *Du Contrat social* : la force triomphante n'invoque-t-elle pas le droit et la valeur ? Ne se réfère-t-elle pas à ce qui doit être, et non point à ce qui est ? Les exemples historiques ne manquent point, qui nous montrent la puissance brutale se justifiant et se légitimant, tentant de dissimuler sa violence pure et nue sous le manteau de la morale, invoquant les droits fondamentaux de l'homme là où nous ne distinguons que lutte, violence et contrainte. Ainsi le plus fort parle-t-il toujours de son droit !

> « Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir. » (J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, Bordas.)

## 3. Société et droit

Il n'est pas de société sans droit. Si les Grecs ont inventé la doctrine classique du droit naturel (cf. § 4), toutes les sociétés, sans en venir à des distinctions aussi fines que celles des Grecs, possèdent un droit, car les hommes ne peuvent vivre sans qu'un droit et un arbitrage destiné à régler les conflits soient institués. Il faut bien que le droit substitue le règne de la règle à des rapports de force violents faisant courir à chacun le risque de mort. L'anarchie n'est-elle pas le pire des fléaux, comme l'affirme superbement **Sophocle** ? Elle ruine les cités et sème la panique.

Freud, lui aussi, souligne la relation qui unit **civilisation** et **droit**.

> « La vie en commun ne devient possible que lorsqu'une pluralité parvient à former un groupement plus puissant que ne l'est lui-même chacun de ses membres, et à maintenir une forte cohésion en face de tout individu pris en particulier. La puissance de cette communauté en tant que "Droit" s'oppose alors à celle de l'individu, flétrie du nom de force brutale. En opérant cette substitution de la puissance collective à

la force individuelle, la civilisation fait un pas décisif. » (Freud, *Malaise dans la civilisation*, PUF.)

## 4. Droit et nature : le droit naturel grec et romain

S’il n’est pas de société sans droit, ne peut-on poser un **droit naturel**, soit inscrit dans l’ordre de la nature elle-même, soit résultant de la nature de l’homme ?

La grande culture grecque installe la **nature** comme mesure du droit. Qu’inventent les Grecs ? L’idée d’un droit naturel, qui, par nature, définit le juste. Le droit naturel est l’ensemble des règles inscrites dans la nature, indépendamment de toute convention ou législation.

Toutefois, le droit naturel se révèle ambigu, voire polysémique. Les sophistes l’apparentent à la loi de la jungle et le relient à la force. Ainsi, dans le *Gorgias* de Platon, le sophiste imaginaire **Calliclès** unit droit, force et puissance. Au contraire, Socrate et surtout Platon pensent en connexion le droit naturel et l’Idée pure de la justice. Dans la perspective de Platon, c’est l’Idée du Bien qui fonde le droit et la justice.

La doctrine classique du droit naturel, fondée par Socrate et Platon, développée par Aristote et les Stoïciens, retrouve sa vigueur chez Cicéron : un droit naturel universel, inscrit dans l’ordre même du cosmos, fournit la règle absolue de toute législation.

> « En bonne justice, celui qui vaut plus doit l’emporter sur celui qui vaut moins, le capable sur l’incapable […] La marque du juste, c’est la domination du puissant sur le faible et sa supériorité admise. » (Platon, *Gorgias*, Belles Lettres. Il s’agit du discours de Calliclès.)

> « Dépouiller autrui et augmenter ses aises aux dépens des autres, voilà qui est contraire à la nature, bien plus encore que la mort, la pauvreté, la douleur, que tous les accidents qui peuvent arriver à notre corps ou à nos bien extérieurs ; car c’est là supprimer la vie commune et la société des hommes. Si nous sommes disposés à dépouiller et à léser autrui à notre profit, la société du genre humain, qui est par-dessus tout conforme à la nature, doit nécessairement se rompre. » (Cicéron, « Traité des devoirs », *in Les Stoïciens*, Pléiade-Gallimard.)

## 5. Droit et nature : le droit naturel moderne

C’est au XVIIe siècle que se renouvelle l’antique idée de droit naturel, et ce sous l’effet de causes complexes, et tout d’abord scientifiques : la physique moderne modifie la représentation de la nature et substitue un univers géométrique, infini, isotrope, à l’ancienne nature finalisée et qualitative. Ce qui, dès lors, tient fréquemment lieu d’étalon, c’est l’**homme**, qui maîtrise la nature et s’émancipe de sa tutelle. L’homme moderne, cet *ego cogitans*, apparaît désormais une source essentielle des valeurs et du droit. D’où l’idée d’une **nature humaine**, qui remplace souvent la nature comme fondement des droits.

Le droit naturel moderne exprime donc un bouleversement radical de la connaissance : les Anciens se référaient à l’**ordre du monde**, fondement des valeurs et du droit. Les Modernes vont rompre avec cette représentation et généralement se référer à l’**homme**, ou, plus précisément, à la **nature humaine**, désormais étalon du juste et du droit.

Ce schéma, vrai dans les grandes lignes, ne s’avère pas toutefois applicable à l’ensemble des théoriciens du droit naturel moderne. *Grosso modo*, l’École du Droit naturel moderne se partage entre les « cartésiens » (le droit s’enracine dans la raison humaine) et les tenants du « naturalisme », tel Spinoza, qui continue à inscrire l’homme dans la nature et rattache plutôt l’idée de droit aux besoins naturels des hommes, à ce Dieu immanent à toutes choses qui est nature : *Deus sive natura*.

## 6. Le droit naturel moderne : Hobbes

*Homo homini lupus*, déclare Hobbes dans le *Léviathan* (1651) : l’homme est un loup pour l’homme. Ce qui signifie que, dans l’état de nature, avant toute association sociale, c’est la loi du plus fort qui règne. L’égoïsme de l’homme est sans limites, comme est sans bornes sa cruauté. Lutte de tous contre tous et loi de la jungle caractérisent cet état initial, pétri de violence et de haine. Oui, l’état de nature, où l’homme jouit d’une liberté absolue, c’est l’état de guerre perpétuelle et de rivalité, où chaque homme s’engage dans une lutte à mort destinée à le faire reconnaître dans sa supériorité. C’est dans les yeux de l’autre que chacun

veut expérimenter le sentiment de sa puissance. À chaque signe de dédain, ne s'agit-il pas d'arracher la reconnaissance d'une valeur plus haute ?

Que désigne alors le droit naturel ? La liberté d'agir de chacun, la puissance du désir humain, le droit subjectif de l'individu développant cette puissance et expérimentant la peur de la mort violente. C'est au désir sans limites que s'associe le droit naturel.

> « Le *droit de nature*, que les auteurs appellent ordinairement *jus naturale*, est la liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie, et en conséquence de faire tout ce qu'il considérera, selon son jugement et sa raison propres, comme le moyen le mieux adapté à cette fin. » (T. Hobbes, *Léviathan*, Sirey, ch. XIV.)

Le **droit naturel** se mesure au désir sans trêve d'acquérir pouvoir après pouvoir. Mais la **loi naturelle** se distingue profondément du droit naturel. Elle désigne une règle générale – découverte par la raison – par laquelle il est interdit aux gens de faire ce qui mène à la destruction de leur vie. Cette loi naturelle fondamentale, loi de raison, conduit les hommes à une démarche rationnelle décisive : la raison commande à l'homme de renoncer à son droit naturel, liberté d'agir sans freins, et de faire la paix en s'associant avec les autres. La **loi naturelle de raison** joue donc un rôle **régulateur** : il faut en finir avec la lutte, le pouvoir sans limites et la peur de la mort violente.

Au conflit et à la mort, se substituent le contrat social et l'État, état d'organisation succédant à l'anarchie, à la guerre, à la loi de la jungle. Le pouvoir politique (l'**État**) met fin à la guerre de tous contre tous (*bellum omnium contra omnes*). C'est l'État qui transmute l'animal en homme.

## 7. Le droit naturel et rationnel : Spinoza

Comme Hobbes, Spinoza inscrit le droit dans la nature et le mesure à l'étendue de la puissance, à la force du désir. Or le droit naturel, lié au mécanisme du désir, ne désigne-t-il pas un processus illimité ? Si Hobbes introduit une convention mettant fin à ce flux sans limites ni freins,

Spinoza repousse l'idée d'un pacte social par lequel chacun abandonnerait son droit à un tiers.

La convention volontaire laisse place chez Spinoza à la découverte humaine de la supériorité de la société : les hommes **comprennent** qu'ils sont plus libres dans l'État où ils vivent selon le décret commun que dans la solitude. Au droit naturel illimité succède un **droit naturel et rationnel**, quand les hommes saisissent l'utilité d'une société organisant les relations mutuelles. Le droit naturel bien compris harmonise les désirs des hommes : la société, bénéfique en tous points, n'abolit pas le droit naturel mais tente d'orienter les intérêts particuliers vers une utilité collective. Loin de supprimer le droit de nature, la société civile guide une masse d'individus vers le bien commun en prenant en compte un droit de nature désormais inscrit dans une dynamique sociale, collective et politique. **Le droit positif rationnel prolonge et accomplit ce droit naturel**.

> « Par Droit et Institution de la Nature, je n'entends autre chose que les règles de la nature de chaque individu, règles suivant lesquelles nous concevons chaque être comme déterminé à exister et à se comporter d'une certaine manière. Par exemple, les poissons sont déterminés par la Nature à nager, les grands poissons à manger les petits ; par suite les poissons jouissent de l'eau, et les grands mangent les petits, en vertu d'un droit naturel souverain. Il est certain en effet que la Nature considérée absolument a un droit souverain sur tout ce qui est en son pouvoir, c'est-à-dire que le Droit de la Nature s'étend aussi loin que s'étend sa puissance. » (Spinoza, *Traité théologico-politique*, Garnier-Flammarion.)

## 8. Le droit naturel moderne : Montesquieu

Montesquieu affirme la valeur des doctrines du droit naturel. Il est possible de percevoir un droit ou des rapports d'équité transcendant durée et changement, un ensemble de principes formant le modèle des lois positives, qui ne font que le refléter. Nous lisons, au début de l'*Esprit des lois* :

« Les êtres particuliers intelligents peuvent avoir des lois qu'ils ont faites ; mais ils en ont aussi qu'ils n'ont pas faites. Avant qu'il y eût des êtres intelligents, ils étaient possibles ; ils avaient donc des rapports possibles, et par conséquent des lois possibles. Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles. Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé le cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux.

Il faut donc avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit. » (Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Garnier-Flammarion.)

Le droit positif (droit public, droit des gens, etc.) ne se suffit pas à lui-même, pense Montesquieu, et suppose une référence à la raison humaine : non seulement il participe de la nature des choses, de la grande loi de nature, mais il implique une **raison humaine**, une nécessité rationnelle.

## 9. Défauts et vérité de la thèse du droit naturel

Existe-t-il réellement un droit naturel ? Cette notion de droit naturel n'est nullement évidente. Elle est liée, en effet, à l'idée d'une nature humaine immuable, d'une raison elle aussi immuable faisant partie de l'essence de l'homme. Or, ces thèmes ont subi, depuis longtemps, une critique qui est apparue à certains décisive. Ainsi Sartre, par exemple, a soumis au soupçon la conception d'une nature humaine et d'une essence stable de l'homme[4].

Si la théorie du droit naturel peut, sur certains points, être critiquée, néanmoins elle s'est imposée dans les faits et ses prétentions ne peuvent être ignorées. Les droits de l'homme et du citoyen (cf. § 12) ne sauraient être niés : dans nos sociétés parvenues à l'âge de l'universalité, ils existent véritablement et se réfèrent plus ou moins au « droit naturel ».

## 10. Nécessité du droit naturel

La théorie du droit naturel n'est nullement caduque. En effet, si nous rejetons totalement le concept de droit naturel, nous ne possédons plus de **critères** pour **juger** des décisions **juridiques positives** des différentes nations. Il en est, en définitive, du droit comme de la justice[5] : tous deux présupposent des valeurs *a priori* indépendantes des réalités concrètes. Si nous faisons abstraction de ces normes *a priori*, toute la sphère de la justice et du droit s'évanouit : il y a, dans l'affirmation même du droit, une prétention à ce qui **doit** être. L'homme est cet être qui forge l'idéal et la loi morale universelle, comme l'a montré **Kant**. De nos jours, **Léo Strauss**, grand maître de la philosophie politique, illustre et défend l'idée de droit naturel contre tout relativisme historique. Si les sciences sociales rejettent le droit naturel au nom de l'histoire, la **réduction** de la valeur au fait est inadmissible (cf. § 1 et 2).

> « Le besoin du droit naturel est aussi manifeste aujourd'hui qu'il l'a été durant des siècles et même des millénaires. Rejeter le droit naturel revient à dire que tout droit est positif, autrement dit que le droit est déterminé exclusivement par les législateurs et les tribunaux des différents pays. » (Léo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Champs-Flammarion.)

## 11. Droit, politique, État

Non seulement le Droit est présent dans toute société et dans toute civilisation, mais il est indissociable de la politique et de l'État. **État**, **Droit** et **Politique** sont rigoureusement inséparables. Parler de l'État et de la politique, c'est parler du Droit et réciproquement. Le dualisme de l'État et du Droit est inconcevable. La Constitution n'est-elle pas la base de l'ordre étatique ?

Hegel, dans les *Principes de la philosophie du droit*, voit dans l'État l'accomplissement du Droit et de la liberté : l'État est la complète réalisation de la liberté et du Droit, lequel a d'ailleurs pour Hegel une acception qui déborde largement le juridique : quand Hegel parle du Droit, il englobe dans ce dernier, non seulement le droit civil, mais la moralité.

Si **tout État** n'accomplit pas le **Droit**, néanmoins il existe un lien organique entre État et Droit[6].

## 12. Le problème des droits de l'homme

Les **droits de l'homme**[7] sont les droits fondamentaux dont dispose tout individu du fait même de sa qualité d'homme. Les sources philosophiques et historiques des **droits de l'homme** sont très complexes. À la fin du XVIIIe siècle, se combinent l'idée de droits inhérents à la nature humaine, mais aussi la pensée religieuse judéo-chrétienne, la tradition politique anglaise, la réflexion des Lumières, etc. Cet ensemble converge vers la notion de droits fondamentaux appartenant à tout individu de par sa qualité d'homme.

Les *Déclarations des droits de l'homme* (1789 et 1948) s'appuient sur cette reconnaissance de droits inhérents à la personne et fondant le droit des codes. **La dignité de la personne serait au fondement du droit positif**. Ainsi, la *Déclaration universelle des droits de l'homme* part de ce préambule :

> « La reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde […] Il est essentiel que les droits de l'homme soient protégés par un régime de droit pour que l'homme ne soit pas contraint, en suprême recours, à la révolte contre la tyrannie et l'oppression. » (*Déclaration universelle des droits de l'homme*, Assemblée de l'ONU, 1948.)

La critique des droits de l'homme a toujours été très vive : Edmund Burke (1729-1797), membre du Parlement britannique, dénonce la dimension abstraite des droits de l'homme, fruit d'une raison purement spéculative et métaphysique. À ses yeux, le pouvoir politique ne relève pas des droits de l'homme, droits que Burke juge imaginaires.

Toutefois, les droits de l'homme – en dépit de toutes les critiques qui leur ont été adressées, tant par les **conservateurs** que par les **marxistes**, qui jugeaient eux aussi ces droits abstraits et purement théoriques –

connaissent aujourd'hui un développement considérable : ils représentent un principe d'espérance.

## Conclusion

Le droit est corrélatif de la **personne** envisagée sous l'angle du **devoir**. Ces deux notions de droit et de devoir sont étroitement liées. Le droit suppose le devoir. Si je peux revendiquer des droits, c'est parce que je suis un être responsable, auteur de la loi morale universelle[8].

Lié au devoir et à la personne, le droit exclut la violence : dans son principe, le **droit** est conçu comme exclusion de la violence et il se lie indissolublement à la **loi**, produite par le législateur.

## Sujets de baccalauréat

Revendiquer ses droits, est-ce la même chose que défendre ses intérêts ?

Est-ce au peuple qu'il appartient de faire des lois ?

Le droit est-il l'œuvre de la raison ?

L'application du droit dépend-elle des circonstances ?

Y a-t-il des choses qu'on n'a pas le droit d'ignorer ?

Peut-on n'obéir à aucune loi ?

Faut-il parfois désobéir aux lois ?

Le droit ne fait-il que traduire un rapport de force ?

Le droit a-t-il pour seul but de pacifier les relations humaines ?

A-t-on le droit de se taire quand on connaît la vérité ?

Si le droit est relatif aux temps et aux lieux, faut-il renoncer à l'idée d'une justice universelle ?

Peut-il être raisonnable de désobéir à la loi ?

Faire régner la justice, est-ce seulement appliquer le droit ?

La loi n'a-t-elle pour fin que la sécurité ?

Le droit peut-il s'opposer aux traditions ?

1 Cf. la fiche sur « Le droit » (§ 10).

2 Cf. la fiche sur « L’existence ».

3 Cf. la fiche sur « L’État » (§ 10).

4 Cf. la fiche sur « L’existence » et celle sur « La liberté ».

5 Cf. la fiche sur « La justice ».

6 Cf. la fiche sur « L’État » (§ 6 et7).

7 Cf. la fiche sur « La justice » (§ 2).

8 Cf. la fiche sur « Le devoir ».

# 22 L’État

**En résumé**

- Le problème essentiel ici étudié est celui de l’**État**, ensemble des organes juridiques et administratifs d’une société. Il s’agit de saisir sa naissance, mais aussi sa fonction réelle.
- L’État ne se confond ni avec la Nation (§ 1), ni avec le Pouvoir (§ 2). Il se forme quand le pouvoir individualisé du chef cesse d’apparaître satisfaisant (§ 3. Naissance de l’État).
- Un des problèmes essentiels de la philosophie politique est d’édifier une **théorie rationnelle de l’État**. Hobbes (§ 4) souligne que l’**État** assure la sécurité de tous. Locke (§ 5) voit dans l’**État** une institution permettant d’accéder à la liberté. Pour Rousseau (§ 6), liberté et loi sont inséparables et l’**État** légitime naît d’un contrat d’association excluant toute servilité. Enfin, Hegel (§ 7) s’attache à l’**État** rationnel.
- Il faut souligner les fonctions positives de l’**État**, cet organe de survie (§ 8) assurant l’accès à la cité libre (Spinoza, § 9) et s’attacher à deux figures fondamentales de l’**État** : l’**État de droit** et l’**État démocratique** (§ 10).
- Faut-il mettre en question l’**État** ? L’**anarchisme** (§ 11) et le **marxisme** (§ 12) convergent sur ce point.
- Parler de l’**État**, c’est s’intéresser à ses dysfonctionnements et à sa « pathologie », que signalent **despotisme** et **totalitarisme** (§ 13 et 14).
- En définitive, il faut, avec Nietzsche (§ 15), souligner l’ambiguïté de l’**État**.

## 1. L’État et la Nation

L’**État** ne se confond pas avec la **Nation** : il désigne une structure **juridique** et se définit comme un Pouvoir doté d’organes politiques et administratifs ainsi que d’un appareil répressif, comme une autorité souveraine détenue par la Société et s’exerçant sur l’ensemble d’un peuple et d’un territoire déterminé. Au contraire, la Nation représente une communauté naturelle ou historique, mais non point juridique. L’État apparaît comme la forme institutionnalisée du pouvoir, forme moderne et politique se logeant dans des institutions stables et durables et gérant la société entière comme un ordre public.

Néanmoins, ces deux structures sont liées : la Nation est le milieu où s’engendre l’État. C’est un principe spirituel et un être collectif, qui appelle et requiert le pouvoir étatique pour mieux se former et s’unifier.

> « Dans tous les pays anciens, c’est la nation qui a fait l’État ; il s’est lentement formé dans les esprits et les institutions unifiés par le sentiment national […] l’existence d’un territoire et d’une nation sont les données qui facilitent cette opération intellectuelle qu’est l’institutionnalisation du Pouvoir. » (G. Burdeau, *L’État*, Le Seuil.)

## 2. L’État et le Pouvoir

Mais il est également nécessaire de distinguer l’**État** et le **Pouvoir**. L’État est, en effet, une forme et un aspect du pouvoir, lequel déborde largement la sphère de la puissance étatique pour s’étendre à toute l’existence humaine : on parle du pouvoir du médecin, du professeur, etc., ou des multiples pouvoirs de la vie quotidienne.

Gardons-nous, par conséquent, d’assimiler État et Pouvoir. L’État n’incarne pas le seul pouvoir à l’œuvre dans la société. On trouve aussi les pouvoirs de groupes, des élites, des catégories dirigeantes, etc. Le pouvoir se dissémine partout. Sous-tendant tout rapport humain orienté vers une fin, le phénomène du pouvoir déborde largement le phénomène étatique et politique, avec lequel on le confond trop souvent.

## 3. Naissance de l’État : analyse des sociologues et des historiens

Que tout pouvoir ne soit pas d’État, c’est bien ce que nous montrent les travaux des sociologues et des anthropologues. L’autorité, primitivement **diffuse** et **anonyme** dans le corps social (elle correspond alors à la force de pression des coutumes et superstitions, que le chef de famille ou le prêtre rendent sensible et actualisent), cette autorité, donc, est déléguée, à un second stade, à un **chef**. L’individualisation de la fonction prime alors. Mais les qualités personnelles du chef peuvent apparaître, à un certain moment, impuissantes à justifier l’autorité qu’il exerce. Le pouvoir individualisé du chef est d’ailleurs trop instable et donne lieu à trop de rivalités et de luttes. Alors naît l’institution étatique conçue comme séparée de la personne du chef.

> « Se fait jour l’idée d’une dissociation possible de l’autorité et de l’individu qui l’exerce. Mais, comme le pouvoir, cessant d’être incorporé dans la personne du chef, ne peut subsister à l’état d’ectoplasme, il lui faut un titulaire. Ce support, ce sera l’institution étatique envisagée comme signe exclusif de la puissance publique. Dans l’État, le Pouvoir est institutionnalisé, en ce sens qu’il est transféré de la personne des gouvernants qui n’en ont plus que l’exercice à l’État qui en devient désormais le seul propriétaire. » (G. Burdeau, *op. cit.*)

Ainsi se forme, au XVIe siècle, en France et en Europe, le concept d’État. On assiste alors à la naissance de l’État, doté d’institutions stables permettant l’exercice de l’autorité du souverain. Le créateur du terme **État** est **Nicolas Machiavel**, penseur né à Florence en 1469 et mort en 1527. **Jean Bodin** (1529-1596) fait, lui aussi, émerger l’idée d’État, défini comme **puissance souveraine cimentant et scellant l’unité de la société**.

## 4. Théorie rationnelle de l’État : Hobbes

Aux XVIIe et XVIIIe siècles, les penseurs s’efforcent d’édifier une théorie rationnelle de l’État, de comprendre son autorité et de la justifier. Depuis la Renaissance et les analyses de Machiavel, l’État désigne une forme

inédite de la vie politique, que le Sacré et Dieu ne sauraient expliquer : l'État est désacralisé. L'âge classique (XVIIe siècle) va poursuivre ces analyses.

**Hobbes** veut comprendre l'origine et les fondements de l'État. Ce philosophe anglais (1588-1679) est l'auteur du célèbre *Léviathan* (1651) [Léviathan est un monstre marin de la Bible]. Que désigne ce dernier ? La République ou État qui, par sa souveraineté, assure la sécurité de tous. Par le pacte d'association, les hommes se délivrent de la barbarie naturelle et la société se constitue comme corps politique échappant à la violence. Ainsi s'annonce un **État de droit**, un pouvoir d'État rationnel, un État où il y a de la loi et du droit, État irréductible à la lutte naturelle de l'« *homo homini lupus* » (l'homme est un loup pour l'homme). Le conflit des appétits conduit, avant la fondation de la machine étatique, les individus à l'anarchie, car la haine et l'agressivité l'emportent alors, jusqu'au jour où les hommes s'associent pour mettre fin aux luttes et être à l'abri les uns des autres. Ainsi naît l'État qui, tout en assurant la sécurité des sujets, n'en est pas moins un être redoutable, un géant, un monstre pareil au Léviathan du *Livre de Job*.

> « La nature, cet art par lequel Dieu a produit le monde et le gouverne, est imitée par l'*art* de l'homme, en ceci comme en beaucoup d'autres choses qu'un tel art peut produire un animal artificiel. […] Car c'est l'art qui crée ce grand *Léviathan* qu'on appelle République ou *État* (*civitas* en latin), lequel n'est qu'un homme artificiel, quoique d'une stature et d'une force plus grandes que celles de l'homme naturel, pour la défense et la protection duquel il a été conçu. » (T. Hobbes, *Léviathan*, Sirey.)

## 5. Théorie rationnelle de l'État : Locke

Locke, lui aussi, veut construire une théorie rationnelle de l'État et comprendre son essence. Ce penseur anglais (1632-1704) publie, en 1690, le *Deuxième Traité du gouvernement civil* : il voit dans l'État un organisme assurant la liberté et la sécurité des citoyens. Si, pour lui, l'état de nature n'est nullement un état de violence et de férocité, comme le voulait Hobbes, toutefois il ignore les sanctions et ne connaît que la

justice privée, d'où un risque d'**insécurité**, qui conduit les hommes à fonder l'État et la société politique. La société s'organise ainsi en État de droit, forme au service de la propriété, laquelle inclut le corps propre (cf. l'*habeas corpus*). Ainsi l'institution de l'État désigne une **association de propriétaires**.

> « La plus grande et la principale fin que se proposent les hommes, lorsqu'ils s'unissent en communauté et se soumettent à un gouvernement, c'est de *conserver leurs propriétés*, pour la conservation desquelles bien des choses manquent dans l'état de nature. *Premièrement*, il y manque des lois établies […] *En second lieu, dans l'état de nature*, il manque un juge reconnu, qui ne soit pas partial. » (Locke, *Traité du gouvernement civil*, Garnier-Flammarion.)

## 6. Théorie rationnelle de l'État : Rousseau

Rousseau (1772-1778) recherche les conditions d'un État qui serait **légitime** (*Du contrat social*, 1762) : il fait primer l'idée de souveraineté populaire, l'idée d'un État où le peuple est souverain, État régi par des lois, car **liberté** et **loi** sont inséparables. L'État que nous décrit Rousseau est un État démocratique, où le peuple affirme sa souveraineté à travers une **démocratie directe** et statue ainsi lui-même. Seul, directement consulté, le peuple peut faire les lois. Ainsi la volonté générale va exercer la souveraineté. Cette volonté générale n'est pas la volonté de tous, mais celle qui se forme à travers un intérêt commun. Qu'est-ce donc que l'**État rationnel** ? Celui qui naît d'un **vrai contrat**, reposant sur le droit et non sur la force, État où la **loi** est l'organe de la liberté.

> « Il n'y a donc point de liberté sans Loi, ni [là] où quelqu'un est au-dessus des Lois : dans l'état même de nature l'homme n'est libre qu'à la faveur de la Loi naturelle qui commande à tous. Un peuple libre obéit, mais il ne sert pas ; il a des chefs et non pas des maîtres ; il obéit aux Lois, mais il n'obéit qu'aux Lois et c'est par la force des Lois qu'il n'obéit pas aux hommes. […] En un mot, la liberté suit toujours le sort des Lois, elle règne ou périt avec elles. » (Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, Huitième lettre, Pléiade-Gallimard.)

## 7. Théorie rationnelle de l'État : Hegel

L'État désigne un moyen pour dépasser l'arbitraire, comme l'a fortement montré Hegel, dans les *Principes de la philosophie du droit*. L'individu tend, en effet, naturellement, à maintenir son individualité subjective. Mais ce principe de la subjectivité est dangereux car il conduit bien souvent au caprice. L'État, au contraire, est lié à l'observation des lois : il parle universellement aux sujets et, contre l'arbitraire, incarne la raison.

> « L'essence de l'État (hégélien) est la loi, non point la loi du plus fort, la loi du bon plaisir, la loi de la "générosité naturelle", mais la loi de la raison dans laquelle tout être raisonnable peut reconnaître sa propre volonté raisonnable. […] L'État est raisonnable parce qu'il parle universellement, pour tous et pour chacun, dans ses lois, et que tous et chacun trouvent reconnu par ses lois ce qui forme le sens, la valeur, l'honneur de leur existence. » (Éric Weil, *Hegel et l'État*, Vrin.)

Ceci ne signifie nullement que n'importe quel État soit l'État parfait. Bien au contraire, l'État empirique peut être imparfait. Le rôle de l'histoire est de l'améliorer, de le parfaire.

## 8. Fonctions de l'État : un organe de survie

Ce qui se dégage de ces analyses, c'est l'idée d'une fonction positive de l'État, instrument nécessaire pour dépasser la violence naturelle et l'arbitraire (Hobbes, Locke, Hegel). L'État permet d'échapper à l'instabilité et aux luttes et constitue, au sein de la dynamique sociale et politique, un puissant facteur d'ordre, de régulation et de stabilité. Il désigne un organe de survie : il vise à lutter contre la fragilité des choses humaines et la dissolution de la communauté. Il veut réduire la violence pour inscrire la Cité dans la durée.

> « L'État est l'organisation rationnelle et raisonnable (morale) de la communauté ; il ne peut lui être assigné d'autre but que celui de durer en tant qu'organisation consciente de la communauté historique dont il est l'organisation et qui est ce qu'elle est dans cette forme

d’organisation. Il n’est pas évident que la forme de l’État de notre époque soit la seule dans laquelle une communauté puisse durer ; mais il est évident que l’État moderne vise essentiellement ce but. » (Éric Weil, *Philosophie politique*, Vrin.)

## 9. Fonctions de l’État : il assure la liberté (Spinoza)

L’État travaille aussi à l’édification de la liberté. Il règle les conflits par le Droit, il apporte la sûreté et la garantie du statut juridique, il libère les esclaves et les serfs.

Telle est bien la vue de Spinoza : à ses yeux, la **fin de l’État est la liberté**. Il est institué pour que les hommes usent d’une Raison libre ; il se fait et se crée pour libérer les esclaves et les faire accéder à l’autonomie ; la fin dernière de l’État n’est donc pas la domination et la crainte, mais l’accès à la Cité libre.

> « La fin de l’État n’est pas de faire passer les hommes de la condition d’êtres raisonnables à celle de bêtes brutes ou d’automates, mais au contraire il est institué pour que leur âme et leur corps s’acquittent en sûreté de toutes leurs fonctions, pour qu’eux-mêmes usent d’une Raison libre, pour qu’ils ne luttent point de haine, de colère ou de ruse, pour qu’ils se supportent sans malveillance les uns les autres. La fin de l’État est donc en réalité la liberté. » (Spinoza, *Traité théologico-politique*, chap. xx, Garnier-Flammarion.)

## 10. Deux figures fondamentales de l’État : l’État de droit et l’État démocratique

Cette fonction positive et créatrice de l’État apparaît tout particulièrement dans deux formes d’État : l’**État de droit** et l’**État démocratique**.

L’**État de droit** est un État où il y a **de la loi et du droit**, subordonnés, tous deux, au respect de la personne ; c’est une forme juridique garantissant les libertés individuelles, s’attachant à la dignité humaine, et ce contre les violences, forces ou intimidations. Loin de désigner une

substance, il est processus et conquête, invention permanente de la liberté et invitation au respect de l'homme. Il suppose que l'action de l'État soit soumise à des règles sûres et explicites, dont les individus puissent exiger le respect.

L'**État démocratique**, dont l'origine lointaine se situe en Grèce, à Athènes, où le pouvoir émane du peuple, est fondé, à l'époque moderne, par Rousseau, avec *Du Contrat social*. Cet État démocratique exprime la volonté générale et trouve sa légitimité en elle. Définissons l'État démocratique moderne :

> « Son organisation est placée sous contrôle populaire par le double jeu du mécanisme électoral et parlementaire et de la décentralisation. D'une part, l'ensemble de l'administration est subordonné à un gouvernement responsable devant une assemblée élue ou devant le peuple ; et d'autre part, des organes représentatifs jouent un rôle croissant dans l'administration elle-même, à ses divers degrés et dans ses multiples branches. » (J. Donnedieu de Vabres, *L'État*, PUF.)

## 11. L'État mis en question : l'anarchisme

Abolir l'État, tel est le vœu des théoriciens anarchistes, comme Proudhon (1809-1864) ou Bakounine (1814-1876). L'un et l'autre furent en conflit avec Marx. Ils envisagent, en effet, le rejet pur et simple de l'État et une reconstruction de la société de manière extra-étatique, alors que Marx parle de dépérissement progressif de l'État.

L'organisation étatique recèle des pièges infinis, notait Proudhon. Elle met en péril la liberté humaine. Les concepts d'État et de liberté sont rigoureusement contradictoires. Ainsi Proudhon s'est-il efforcé de décrire un destin social étranger à l'organisation étatique.

> « Anarchie, absence de maître, de souverain, telle est la forme de gouvernement dont nous approchons tous les jours, et que l'habitude invétérée de prendre l'homme pour règle et sa volonté pour loi nous fait regarder comme le comble du désordre et l'expression du chaos. » (Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, Marpon.)

Les anarchistes n'auraient-ils pas oublié que le pouvoir de l'État désigne une production de décisions assurant la régulation juridique, politique, économique des ensembles sociaux, régulation permettant leur existence et leur survie ?

## 12. Le marxisme et la critique de l'État, ce faux universel

Marx, voyant dans le pouvoir de l'État un instrument au service de la classe dirigeante, en élabore, avec Engels, une critique.

Un organisme de domination de classe, d'oppression d'une classe par une autre, détenant donc un rôle tout à fait décisif dans la reproduction des rapports sociaux, ne possédant nulle neutralité : ainsi se définit l'État de classe, avec une armée, une police, en bref tout un appareil répressif. L'État représente, d'une manière générale, l'État de la classe la plus puissante. En définitive, l'État n'est qu'un **faux universel**, qui s'effacera quand s'instaureront des rapports sociaux transparents.

> « L'État n'est donc pas un pouvoir imposé du dehors à la société ; il n'est pas davantage "la réalité de l'idée morale", "l'image et la réalité de la raison[1]", comme le prétend Hegel. Il est bien plutôt un produit de la société à un stade déterminé de son développement ; il est l'aveu que cette société s'empêtre dans une insoluble contradiction avec elle-même, s'étant scindée en oppositions inconciliables qu'elle est impuissante à conjurer. » (F. Engels, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Éditions sociales.)

Marx et Engels, comme les anarchistes, ont méconnu la fonction positive de l'État, organe de survie de la société. Ils ne comprennent pas l'essence de la régulation étatique.

## 13. Pathologies du pouvoir d'État : le despotisme

Mécanisme de régulation, le pouvoir d'État se déséquilibre parfois et connaît alors des dysfonctionnements importants. Il peut tendre à affirmer sa primauté par rapport à l'individu. D'où des formes diverses

de despotisme ou de totalitarisme. Que désigne l'**État despotique** ? Un État sans lois et sans règles, dont le principe réside dans la crainte et où le pouvoir peut s'exercer sans frein : de cet État-despote, Montesquieu est l'incomparable clinicien. L'essence de sa philosophie politique est le libéralisme (avec équilibre des pouvoirs) et il ne faut donc pas s'étonner de cette fascination pour un despotisme menaçant les libertés et équilibres divers.

> « Comme il faut de la *vertu* dans une république, et dans la monarchie de l'*honneur*, il faut de la CRAINTE dans un gouvernement despotique : pour la vertu, elle n'y est point nécessaire ; et l'honneur y serait dangereux. » (Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Garnier-Flammarion.)

## 14. Pathologies du pouvoir d'État : le totalitarisme

La doctrine totalitaire exalte la toute-puissance de l'État et pose que sa souveraineté ne doit pas être discutée. Définissons le totalitarisme comme un régime dans lequel la puissance étatique tend à confisquer et à diriger toutes les activités de la société. Ainsi peut-on donner comme exemples le fascisme italien ou les doctrines dites « marxistes » (en réalité, elles sont très infidèles à Marx).

La conception totalitaire détruit la liberté par l'oppression. Elle représente le mal politique absolu.

> « Le totalitarisme […] diffère par essence des autres formes d'oppression politique que nous connaissons, tels le despotisme, la tyrannie et la dictature. Partout où celui-ci s'est hissé au pouvoir, il a engendré des institutions politiques entièrement nouvelles, il a détruit toutes les traditions sociales, juridiques et politiques du pays. […] le régime totalitaire transforme toujours les classes en masses, substitue au système des partis, non pas des dictatures à parti unique, mais un mouvement de masse, déplace le centre du pouvoir de l'armée à la police, et met en œuvre une politique étrangère visant ouvertement à la domination du monde. » (H. Arendt, *Le Système totalitaire*, Points-Seuil.)

## 15. Ambiguïté de l’État

L’histoire du xxe siècle a montré les conséquences catastrophiques des dérives de l’État. Instrument d’émancipation et de liberté, puisqu’il garantit la sécurité des individus, l’État peut devenir, en certains cas, une machinerie de pouvoir profondément destructrice et aliénante. Nietzsche a bien mis en lumière ce danger : il est fondamentalement une institution au service de la vie, et protège alors les individus. Mais il devient parfois « **le plus froid de tous les monstres froids** ».

> « L’État, c’est le plus froid de tous les monstres froids. Il ment froidement et voici le mensonge qui s’échappe de sa bouche : “Moi, l’État, je suis le Peuple.”
>
> C’est un mensonge ! Ce sont les créateurs qui ont formé les peuples et qui ont suspendu au-dessus des peuples une foi et un amour : ainsi ont-ils servi la vie.
>
> Mais ce sont des destructeurs, ceux qui tendent des pièges au grand nombre et qui appellent cela un État : ils suspendent au-dessus d’eux un glaive et cent appétits. » (Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Gallimard.)

## Conclusion

Si l’État est ambigu, néanmoins sa fonction d’intégration et de régulation empêche généralement la société d’être livrée à des puissances de désagrégation internes et externes.

Structuré par les règles du Droit, le Pouvoir de l’État se révèle pleinement utile pour maintenir l’ordre social et promouvoir l’intérêt commun. Dans ces conditions, il vise au bonheur et au bien de la Cité.

## Sujets de baccalauréat

L’intérêt général est-il la somme des intérêts particuliers ?

Peut-on tout attendre de l’État ?

Le rôle de l’État est-il de faire régner la justice ?

En quoi la démocratie est-elle toujours à conquérir ?

À qui reconnaît-on des droits : à l’individu ou au citoyen ?

L’opinion peut-elle être le guide du pouvoir politique ?

Quelle est la fonction première de l’État ?

Qu’est-ce qu’un État libre ?

L’État est-il nécessaire parce que les hommes manquent de morale ?

L’État doit-il reconnaître des limites à sa puissance ?

1 Cf. la fiche sur« L’histoire ».

# V. **La morale**

Tout semble annoncer, de nos jours, un retour de la philosophie morale et l'éthique : la demande de morale semble croître indéfiniment, tandis que de nouveaux secteurs de la vie (biologie, etc.) s'ouvrent à la question des valeurs. Mais que désignent ces deux termes, si proches l'un de l'autre ? Le terme d'**éthique** est d'origine grecque (*ta ethè*, en grec, les mœurs) et signifie la recherche d'un système de principes visant une existence bonne et heureuse, tandis que la **morale** (du latin *mores*, coutumes) se définit comme une **théorie de l'obligation**, de la loi et du devoir, conçu comme inconditionnel et universel. On utilise plutôt *morale* pour désigner l'ensemble des prescriptions admises dans une société ou une civilisation donnée, leur observance et leur prédication, et *éthique* pour désigner la spéculation réflexive portant sur l'appréciation comme bonne ou mauvaise de la conduite humaine. L'une et l'autre, en tout cas, requièrent la liberté sans laquelle il n'est pas de responsabilité. Faire réfléchir sur le devoir et le bonheur est l'aveu d'une double dette : celle que l'Europe a à l'égard d'Athènes et celle dont elle est redevable à Jérusalem[1]. Ces deux héritages nous enseignent en tout cas qu'il ne saurait y avoir de droits de la conscience errante. Être un sujet éthique, c'est savoir que tout ne nous est pas permis. C'est l'interdit, la médiation symbolique de la Loi qui institue l'humanité en lui intimant de transcender son animalité première. L'homme apparaît ainsi comme sa propre tâche. Nous ne naissons pas hommes, nous devons le devenir, sans nous donner le droit de retomber dans l'inhumain. Le premier devoir, rappelle Kant, à la suite d'une longue tradition – la nôtre – est le respect envers soi-même. Se respecter implique aussitôt le respect de l'humanité de l'autre.

# 23 La morale

**En résumé**

- La morale est la discipline des normes : elle est déontologique, c'est-à-dire qu'elle définit des devoirs, à la différence de l'éthique, qui est la recherche de la vie bonne.
- Si l'on peut parler de morale chrétienne, c'est dans la mesure où le christianisme a repris le Décalogue, la Loi de Moïse (§ 3). Mais la problématisation de l'existence humaine débouche sur une anthropologie où prennent place des notions comme celle de **péché**, mais aussi celle de **personne** (§ 2). La morale kantienne a formalisé les notions de devoir et de loi morale héritée de la morale chrétienne (§ 4), que critique Nietzsche, dans sa *Généalogie de la morale* (§ 6). Schopenhauer, lui, choisit la compassion contre la loi trop froide de la raison (§ 5).
- Lévinas, au xxe siècle, après les horreurs des guerres mondiales, rappelle la puissance d'interpellation du visage humain (§ 7).
- La morale est indissociable de la société dont elle reflète les valeurs constitutives essentielles, imprégnant ainsi tous les domaines de la vie (§ 8).
- La morale détermine la solidité des liens sociaux qui ne saurait survivre à un relativisme anarchique lié à un individualisme excessif (Conclusion).

## 1. Qu'est-ce que la morale ?

La **morale** (du latin *mores*, coutumes, mœurs) se définit comme une **théorie de l'obligation**, de la loi et du devoir, conçu comme inconditionnel et universel. La morale est essentiellement normative.

La morale se déploie dans deux directions. Sous son aspect philosophique, elle est doctrine du bien et du mal, mais aussi ensemble de règles de conduite universellement et inconditionnellement valables. Sous son aspect social, elle est un ensemble de règles de conduite appartenant en propre à une société donnée.

> « Ce qui appartient essentiellement et uniquement à la raison et ce qui en conséquence est uniforme chez tous les peuples, ce sont les devoirs dont nous sommes tenus envers nos semblables. La connaissance de ces devoirs est ce qu'on appelle *Morale*. » (D'Alembert, *Éléments de philosophie*, Fayard.)

La morale trouve, en un sens, ses origines dans le judéo-christianisme. Elle procède par injonctions, prescriptions ou prohibitions (« Tu ne tueras pas »). On sait toutefois que le *Décalogue* (la Torah) relève plus d'un enseignement (le mot *Torah* signifie enseignement) menant à ce qui permet à la vie de s'épanouir que d'un code arbitraire. C'est lui qu'au XVIIIe siècle Kant a formalisé, ne retenant que l'injonction de l'universalisation possible des maximes de l'action. Kant ne dit pas ce qu'il faut faire ou ce qu'il ne faut pas faire, il donne le critère de la moralité de toute action possible (§ 7).

Il faut distinguer la morale de l'éthique : le terme d'**éthique** est d'origine grecque (*ta ethè*, en grec, les mœurs) et signifie la recherche d'un système de principes visant une existence bonne et heureuse. Les Grecs sont les penseurs de l'éthique, une éthique qui se veut eudémoniste : la recherche du bonheur est la marque de l'Antiquité.

La distinction entre **éthique** et **morale** est parfois difficile à établir : ainsi Kant parle-t-il de moralité, mais aussi d'éthique.

## 2. L'anthropologie chrétienne : de la division à la concorde intérieure

### *a) Le péché ou l'homme divisé*

Si le sentiment du péché est absent de l'éthique hellénique, la faute, elle, y est présente. C'est l'*amartia*, c'est-à-dire le fait de manquer son but, son *télos*, de ne pas atteindre ses fins, qui sont relatives à l'âme. Ce concept de faute comme cible manquée est aussi présent dans le judéo-christianisme. L'hébreu a un vocabulaire très différencié pour désigner l'échec éthique. Ce qui est propre à la tradition issue du judaïsme qu'est le christianisme, c'est toutefois une anthropologie problématisant la nature humaine de façon plus subtile. L'anthropologie chrétienne a eu des intuitions psychanalytiques avant l'heure. C'est une anthropologie de l'homme divisé, scindé où l'intellect n'est pas maître parce que l'affectivité fait de l'homme un être incarné, mu par des pulsions qui peuvent tenir en échec la volonté : « Je fais le mal que je ne veux pas et je ne fais pas le bien que je veux » dit saint Paul, soulignant ainsi la division du moi qui afflige l'homme qui ne s'est pas unifié. Saint Paul, dans l'*Épître VII aux Romains* (14-21), décrit la conflictualité psychologique propre au sentiment de la liberté, description d'où est sortie toute la réflexion occidentale sur l'essence de la liberté :

> « J'ai la volonté, mais non le pouvoir de faire le bien. Car je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas […] Car je prends plaisir à la loi de Dieu selon l'homme intérieur ; mais je vois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de mon entendement. »

*b) La grâce comme unification profonde du moi*

Les malheureux, constate Augustin, ne sont jamais en paix parce qu'il leur manque la tranquillité de l'ordre intérieur. Ils ne sont pas en paix avec la loi même qui régit l'ordre naturel et la création conquise sur le chaos, le désordre intérieur. Mais ne pas rester dans la tranquillité de l'ordre ne permet pas de « se soustraire à l'Ordonnateur », à Dieu, c'est-à-dire à ce qu'en termes modernes Heisenberg appelle « l'Ordre central » du réel. Au-delà du désespoir et du tourment de l'âme divisée, l'homme guéri de sa division, qui a réussi à s'unifier, trouve la béatitude, c'est-à-dire la jouissance de vivre et la réjouissance d'aimer la vie. Le christianisme a appelé *grâce* cette unification intérieure et *salut* ce

sentiment d'être délivré du péché, c'est-à-dire de ce qui sépare de la force unifiante qu'est le fondement ontologique que la tradition appelle *Dieu*. La paix règne lorsque l'homme n'est plus séparé de lui-même et sait par conséquent entrer en relation avec les autres de façon adéquate. C'est une réalité intime et très intérieure. La pureté, dit Kierkegaard, c'est de vouloir l'Un, de vouloir s'unifier. L'âme sans l'Esprit ne peut rien. Les passions divisent l'âme en tous sens, la divisent et la morcellent.

*c) Le mal comme subversion de l'ordre bon*

Loin des clichés, le christianisme bien compris, de même d'ailleurs que sa religion mère, le judaïsme, s'apparentent plus qu'on ne croit à une thérapie de l'âme, qui ne trouve la paix que dans les sentiers de rectitude, expérience de l'existence transmise par les générations qui nous ont précédés et qui ont accumulé un savoir éthique, moral, spirituel, existentiel. Certes, il est vain de répéter à l'identique ce qu'elles nous ont transmis : les conditions de vie changent avec les siècles, il faut donc élaguer, trier, mais on trouvera toujours un noyau irréductible concernant ce qui rend l'essor de la vie possible et qu'il convient de respecter et de transmettre.

Si cette anthropologie s'est facilement exprimée à travers le vocabulaire de la philosophie grecque, c'est que ces deux façons de comprendre la réalité humaine ne sont pas si opposées qu'on a pu le dire, par ignorance d'ailleurs de la tradition et de la langue hébraïques. Lorsque Platon fait dire à Socrate que le mal est ignorance, il ne s'agit pas d'une ignorance intellectuelle, mais spirituelle, existentielle. C'est tout à fait la même intuition que l'on retrouve dans les paroles du Christ : « Pardonne-leur car ils ne savent ce qu'ils font ! » Le christianisme, notamment en la personne de saint Augustin, va reprendre l'intuition platonicienne que le **mal** est non-être ou désordre, subversion de l'ordre bon de la création. Parallèlement toutefois, il est vrai que la morale chrétienne a percé le secret de l'inconscient nocturne d'un psychisme qui sait tout en ne voulant pas savoir, d'une volonté qui veut tout en ne voulant pas vouloir, le mal résidant dans le **vouloir mauvais**, en dépit du savoir qu'on en a. C'est ce sentiment de la faillibilité qui a maintenu, à

côté d'une éthique du salut, la dimension morale de la discipline existentielle en territoire judéo-chrétien.

### 3. Le christianisme, prolongement du judaïsme

Le christianisme, prolongeant le judaïsme, va transformer radicalement la conception du monde et les valeurs antiques. Non seulement il apporte l'idée d'un Dieu unique, parfait, transcendant et infini, mais il fait accéder à l'idée de la **Personne**. Par rapport à l'Antiquité, la transformation introduite par le christianisme est extrêmement profonde car il n'admet aucune différence de nature entre les hommes, quelle que soit leur différenciation empirique, c'est-à-dire leur fonction sociale, leur situation, leur nationalité, leur sexe.

> « Il n'y a plus ni Juif ni Grec, ni homme libre ni esclave, ni homme ni femme ; car tous vous êtes un en Jésus-Christ et si vous êtes à Christ, vous êtes donc la postérité d'Abraham, héritiers selon la promesse. » (Saint Paul, *Épître aux Galates* III, 28.)

Tous les clivages empiriques disparaissent dès lors que l'on considère ce qui fait l'essentiel de l'homme. L'humanité, communauté unique, fondée par Dieu lui-même, réalise la plus grande des universalités. Hegel à la suite de Kant insistera sur cette révolution anthropologique contenue dans la définition de l'homme comme libre, avec l'égalité entre tous dans la liberté.

> « Platon et Aristote, Cicéron et les juristes romains ne possédaient pas cette notion, quoiqu'elle soit seule la source du droit […]. Ils ignoraient que l'homme en tant qu'homme est libre » alors que « dans la religion chrétienne s'établit le dogme que tous les hommes sont libres devant Dieu […] et il y a là un progrès immense. » (Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie* I, 81.)

La notion même de « droits de l'homme » suppose d'ailleurs une civilisation où la notion de dignité de la personne fait figure d'évidence. Le christianisme, dans le prolongement du judaïsme, lui a donné les fondements qui l'ont très progressivement imposée. L'homme tient cette dignité de son origine et de sa fin : créé par Dieu à son image, il est

appelé à une destinée suprasensible qui transcende toutes les appartenances temporelles.

C’est très précisément ce que veut dire Kant quand il demande, en toute circonstance, de traiter l’homme comme une fin[2], comme un sujet de droits, et jamais comme un moyen[3].

## 4. Le devoir et la loi : Kant

Ainsi s’installent le **devoir**, l’**obligation** et la **loi**. C’est dans la philosophie kantienne que cette conception s’exprime le plus nettement : ce qui prime, c’est le respect de la loi morale ; ce qui compte, c’est la forme, l’intention de l’action, et non pas les contenus effectifs[4]. Dans la morale kantienne, le devoir est un impératif catégorique et la loi est absolument *a priori*. Nous avons donc affaire à une **morale du devoir, très éloignée de l’éthique du Bien et du Bonheur**. Il ne s’agit pas de se rendre heureux, mais dignes du bonheur, à travers l’exercice d’une bonne volonté.

> « De tout ce qu’il est possible de concevoir en ce monde, ou même hors de ce monde, il n’y a rien qui puisse sans restriction être regardé comme bon absolument, excepté une *bonne volonté.* » (Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Delagrave.)

## 5. La morale de Schopenhauer : la compassion

Pour Schopenhauer, c’est l’amour, non le devoir enjoint par la froide raison, qui donne la bonté. C’est pourquoi la vertu ne peut pas s’enseigner. Pour lui, c’est la compassion qui est la source de l’éthique.

> « En fait de vertu, de bonté des intentions, les dogmes abstraits sont sans influence… Qu’est-ce donc qui peut nous inspirer de faire de bonnes actions, des actes de douceur ? La connaissance de la souffrance d’autrui ; nous la devinons d’après les nôtres, et nous l’égalons à celles-ci. On le voit donc, le pur amour (*agapè*, *caritas*) est, par nature même, de la pitié […]. Nous n’hésiterons donc pas à contredire ici Kant ; il ne veut reconnaître de bonté vraie et de vertu que celles qui naissent des

concepts du devoir et de l'impératif catégorique ; quant à la pitié, il y voit une faiblesse et non pas une vertu. [Or] dans le langage de la pure tendresse, le ton, les paroles, les caresses, sont tout à fait en harmonie avec ceux qui expriment la pitié ; et, pour le dire en passant, en italien la pitié et la tendresse pure ont le même nom, *pièta*. » (Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, PUF.)

## 6. Nietzsche : par-delà le bien et le mal

Nietzsche s'est fait le dur critique de la morale convenue. Nietzsche écrit à propos du christianisme tel que l'histoire l'a façonné, le défigurant à des fins de police sociale :

> « C'est du platonisme populacier ; c'est une façon de penser qui a été découverte par la plus haute aristocratie de l'âme et qui se retrouve vulgaire pour les natures d'esclaves. » (Cité *in Saint Augustin*, édit. L'Âge d'homme.)

La morale du devoir a le tort, pense Nietzsche, d'évacuer la personne concrète du champ de l'action[5]. La morale, les valeurs du bien et du mal, ne sont-elles pas, d'ailleurs, des trouvailles d'« esclaves » ?

*La Généalogie de la morale* (1887) de Nietzsche, voit dans les normes morales, des fruits du ressentiment, de la rancune et de l'envie : les faibles, ceux qui ne créent pas, inventent le bien et le mal pour compenser leur misère existentielle. Les faibles, incapables de goûter les joies de la vie, forgent les valeurs morales par haine des créateurs. Qu'y a-t-il, au bout du compte, dans l'idée de morale, sinon l'absence de vie, le ressentiment et la haine ? La morale des esclaves, c'est-à-dire des faibles, incapables de créer authentiquement, se borne à s'**opposer** à ce qui est autre qu'elle. **La morale est le fruit du ressentiment contre la vie**.

> « La révolte des esclaves dans la morale commence lorsque le *ressentiment* lui-même devient créateur et enfante des valeurs : le ressentiment de ces êtres, à qui la vraie réaction, celle de l'action, est interdite et qui ne trouvent de compensation que dans une vengeance imaginaire. » (Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, Idées-Gallimard.)

Procédant à la généalogie de la morale, Nietzsche retrouve l'éthique, caractérisée par la puissance et la création.

## 7. La transcendance du visage et l'absolu religieux : Emmanuel Lévinas (1906-1995)

Rencontrer un homme, c'est être tenu en éveil par l'énigme et la grandeur de son visage. Le visage d'autrui signifie invitation au respect et premier rapport à l'éthique : le visage humain est sacré et, à travers lui, j'entends : « Tu ne commettras pas de meurtre. » Même si la loi est transgressée et enfreinte, le visage possède ce sens : autrui m'est livré dans sa dimension éthique ; devant autrui et son visage, surgit l'expérience de l'autre, dont je me sens responsable. À la fois sans défense et sacrée, ainsi se présente la face de l'autre.

> « Le "Tu ne tueras point" est la première parole du visage. Or c'est un ordre. Il y a dans l'apparition du visage un commandement, comme si un maître me parlait. Pourtant, en même temps, le visage d'autrui est dénudé ; c'est le pauvre pour lequel je peux tout et à qui je dois tout. » (E. Lévinas, *Éthique et infini*, Biblio Essais-Le Livre de Poche.)

Le rapport à l'autre constitue une injonction qui m'interdit toute tentative de saisir l'autre, d'en faire ma chose. La subjectivité vivante est ouverture à l'autre. Elle ne consiste pas à reposer en soi, mais au contraire, à se déprendre de soi et à craindre pour l'autre. Ainsi, la présence d'autrui est-elle ce qui met en question les prérogatives du moi, immédiatement placé dans une relation de débordement. Autrui fracture la clôture du moi et cette relation est la source de l'exigence éthique : c'est la *présence* d'autrui – ce que signifie exactement son *visage* – qui arrête la spontanéité virtuellement violente du moi. Par son dénuement total de toute protection, il s'offre à la fois à la possibilité de cette violence et s'expose à la mort, annonçant en même temps l'obligation infinie de résister au meurtre, comme si, croisant son regard témoin de sa présence, chacun entendait, s'adressant à lui, l'ancien commandement : « Tu ne tueras point. » Ainsi, la conscience morale est-elle la conscience dans sa modalité la plus fondamentale.

Lévinas, de même que Ricœur ou Gadamer, rappelant que l'Europe est aussi héritière de Jérusalem, réitèrent, contre un nietzschéisme dont la révolte légitime s'élevait contre un monde victorien qui n'est plus l'affirmation qu'il y a en l'homme une dimension d'obligation que l'on ne peut réduire. Le sens révélé par le Livre est en effet toujours prescriptif et ce qu'il me prescrit, c'est la responsabilité pour autrui, la fraternité, antérieure même à la liberté. La Bible enseigne à être le gardien de son frère. Ce qui est tout à fait propre à Lévinas est toutefois l'insistance avec laquelle il rappelle que nous devons postuler l'asymétrie de la relation avec autrui : si l'on donne, il ne faut pas s'attendre à recevoir. Mais il faut absolument commencer à instaurer la relation éthique avec l'autre, rompre la chaîne infernale de la non-reconnaissance de l'autre pour tenter d'édifier une communauté qui serait enfin humaine.

## 8. Morale et société

N'est-ce pas ce que Bergson appelle *morale statique* que vise la colère de Nietzsche ? Bergson définit en effet une morale conventionnelle, qui imprègne, à une époque déterminée, tous les aspects d'une société : elle reflète les valeurs qui en sont le ciment, et qui donnent à cette société sa coloration culturelle particulière.

> « Il y a une morale statique, qui existe en fait, à un moment donné, dans une société donnée, elle est fixée dans les mœurs, les idées, les institutions : son caractère obligatoire se ramène, en dernière analyse, à l'exigence, par la nature, de la vie en commun. » (Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, PUF.)

Parce qu'elle puise aux mêmes valeurs, la morale se retrouve donc dans tous les domaines de la société, comme le droit, la justice, la politique, etc.[6].

Nombre de lois, par exemple celles qui régissent directement les mœurs, sont le reflet direct des prescriptions morales valables dans le corps social au moment où il en décide.

La morale se transmet donc à travers toutes les institutions de la société : famille, éducation, religion, administration politique, etc., qui en

sont imprégnées au plus haut degré.

## Conclusion

La morale joue un rôle déterminant dans la solidité et l'équilibre d'une société. Elle doit donc évoluer en même temps que se modifient les liens sociaux, et ceci ne va pas, en général, sans de fortes résistances qui sont le témoin de son importance vitale. La morale capable de justifier ses fondements, autrement dit l'éthique, est exigée et requise par notre monde moderne. Dans la situation de désarroi qui est la nôtre – en raison des technologies nouvelles et des transformations culturelles et sociales – elle devrait permettre aux sujets de retrouver un sens à leur existence, mais aussi une **plénitude heureuse**.

## Sujets de baccalauréat

Nier la liberté est-ce retirer toute signification à la morale ?

Peut-on en même temps prétendre à une vie morale et rechercher le bonheur ?

Peut-il être moral de tuer aujourd'hui pour ne pas tuer demain ?

La morale est-elle une convention sociale ?

L'appréciation morale relève-t-elle de la seule raison ?

Pourquoi peut-on critiquer une morale établie ?

Peut-on être sûr de bien agir ?

L'hypothèse de l'inconscient contredit-elle l'exigence morale ?

La conscience morale ne provient-elle que de l'épreuve de la faute ?

Peut-il y avoir de mauvais usages de la raison ?

L'ignorance est-elle un mal ?

La morale relève-t-elle de la compétence de l'État ?

Sur quoi ma conscience morale fonde-t-elle sa légitimité ?

Une œuvre d'art peut-elle être immorale ?

Suffit-il d’avoir bonne conscience pour être innocent ?

Le progrès de la science fait-il celui de la conscience ?

La morale a-t-elle un rôle à jouer dans les sciences ?

A-t-on le droit de se taire quand on connaît la vérité ?

Faut-il chercher la vérité à tout prix ?

Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?

Agir selon sa conscience, est-ce agir selon ses valeurs personnelles ?

1 Cf. chapitre sur la religion.

2 Cf. la fiche sur « Le devoir et le bonheur ».

3 Cf. § 10-11.

4 Cf. la fiche sur « Le devoir et le bonheur ».

5 Cf. la fiche sur « Le devoir et le bonheur » (§ 8).

6 Cf. la fiche sur « La politique » (§ 5).

# 24 La liberté

**En résumé**

- Ne confondez pas la liberté au sens quotidien du terme, comme **faculté d'atteindre certaines fins** et la liberté en tant que concept **philosophique**, comme autonomie du choix, comme capacité d'autodétermination. Le terme de liberté se révèle ambigu (§ 1).
- Le problème de la liberté politique est étudié également dans les fiches sur l'État et le Droit.
- Distinguez bien le **fatalisme** (selon lequel une puissance mystérieuse fixerait inéluctablement le cours des événements) et le **déterminisme** (selon lequel il y a liaison nécessaire des causes et des effets). Le premier est totalement irrationnel (§ 2).
- Il existe deux orientations philosophiques principales concernant la liberté : celle qui envisage la liberté comme un **pouvoir de l'intelligence et de la raison** (Descartes, Spinoza, les stoïciens, Kant, § 3, 4, 5 et 6) et celle qui la considère comme un « libre arbitre », comme une faculté liée à la négativité (§ 7) et consistant à dire oui ou non (Sartre, § 8 et 9). La **liberté** coïncide alors avec le **néant**. Toutefois, l'idée d'un **combat pour la liberté** et de **degrés** de cette dernière n'est pas erronée (§ 10).
- Enfin, attachez-vous à la liberté politique (§ 11).

## 1. Ambiguïté du mot liberté : liberté politique, liberté divine, liberté morale

Si le problème de la liberté constitue généralement une énigme, c'est d'abord parce que ce terme n'échappe ni aux ambiguïtés ni aux équivoques. Aussi faut-il distinguer d'emblée la liberté comme faculté d'obtenir certaines fins, en particulier sur le plan politique et social, et la

liberté comme concept philosophique : elle correspond alors à l'**autonomie du choix**. Dans le premier cas, ce qui importe, c'est le succès. Dans le second, on envisage essentiellement le choix humain : la capacité d'**autodétermination**.

C'est ce concept philosophique de liberté que nous nous efforcerons d'abord de cerner, nous demandant en quoi consiste cette capacité d'autodétermination.

Il faut différencier, dès l'abord, cette **liberté** comme autodétermination humaine et autonomie du choix, de la **liberté divine** : Dieu est absolument libre parce qu'il produit toute perfection sans être contraint par aucune autre chose. Dieu existe, dit Spinoza, par la seule nécessité de sa nature et donc il est seul cause libre (cf. § 4).

> « Dieu seul est cause libre. Car Dieu seul existe par la seule nécessité de sa nature et agit par la seule nécessité de sa nature. Par suite, il est seul cause libre. » (Spinoza, *Éthique*, Garnier-Flammarion.)

Enfin, il est aussi une **liberté morale**, pouvoir idéalement défini de ne pas subir la contrainte des passions ou inclinations (cf. § 5).

## 2. Fatalisme et déterminisme

On invoque souvent **fatalisme** et **déterminisme**, pour nier la liberté humaine, au sens philosophique de ce terme.

Tout ce qui peut arriver dans le monde est écrit ou prédit. Quant à nos efforts, ils peuvent seulement, par quelque détour imprévu, réaliser la prédiction. C'est écrit ! Tel est le contenu essentiel du **fatalisme**, doctrine qui postule qu'une puissance mystérieuse fixe inéluctablement le cours des événements. Le fatalisme est profondément **irrationnel** : ce n'est qu'une **superstition** qui enchaîne l'homme et le plie à un destin.

Quant au déterminisme, il n'est pas l'envers de la liberté, car on ne peut appliquer à la conduite humaine un modèle scientifique conçu pour les phénomènes physiques. Si le comportement humain a ses lois, celles-ci doivent être comprises différemment des lois physiques : elles suivent une **logique du sens** et, par sa liberté, l'homme est précisément capable de choisir ou de modifier la signification qu'il entend privilégier.

« L’idée fataliste, c’est que ce qui est écrit ou prédit se réalisera quelles que soient les causes […]. Et le proverbe dit de même que l’homme qui est né pour être noyé ne sera jamais pendu. Au lieu que, selon le déterminisme, le plus petit changement écarte de grands malheurs, ce qui fait qu’un malheur bien clairement prédit n’arriverait point. » (Alain, *Éléments de philosophie*, Gallimard.)

### 3. Liberté et raison : Descartes

La liberté ne consiste-t-elle pas à obéir à l’idée rationnelle, à se laisser conduire par l’évidence ? C’est ce que semble nous suggérer Descartes, qui distingue deux degrés de la liberté : au niveau le plus bas, elle est pouvoir de choisir, de dire oui ou non. Mais devant l’idée claire et distincte, celle de Dieu par exemple, l’expérience de la liberté change de signification. Elle devient une **irrésistible adhésion à l’évidence**. Que puis-je faire d’autre que de m’incliner ? Dès lors, la liberté d’indifférence apparaît comme le plus bas degré de la liberté. **La véritable liberté est rationnelle** : elle est liée à la **raison**, à l’**évidence claire et distincte**.

« 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 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. » (Descartes, *Méditations métaphysiques.*)

### 4. L’illusion de la liberté : Spinoza

Spinoza retrouve cette liaison de la liberté et de la raison, mais de manière différente de Descartes : à ses yeux, Dieu est seul véritablement libre (cf. § 1). Chez les hommes, la liberté est une illusion. En effet, tout ce qui est est en Dieu et résulte **nécessairement** de la nature divine.

« Les hommes se trompent en ce qu’ils se croient libres ; et cette opinion consiste en cela seul qu’ils ont conscience de leurs actions et sont ignorants des causes par où ils sont déterminés ; ce qui constitue

donc leur idée de la liberté, c'est qu'ils ne connaissent aucune cause de leurs actions. » (Spinoza, *Éthique*, Garnier-Flammarion.)

Toutefois l'homme peut, par la connaissance vraie et rationnelle, retrouver la puissance propre de sa nature. Dès lors, il accède à l'authentique liberté, ce pouvoir de la raison.

## 5. La liberté morale : les stoïciens

La liberté morale, pouvoir de ne pas subir la contrainte des passions ou inclinations et d'accéder ainsi à l'autonomie, lie également liberté et raison. Telle est la liberté stoïcienne : l'être humain accède alors à des déterminations rationnelles et la raison dessine le pouvoir de la liberté.

> « De même qu'en te promenant tu fais attention à ne pas marcher sur un clou ou à ne pas te tordre le pied, ainsi fais attention à ne pas nuire à la raison. Si en chacune de nos actions nous gardons ce souci, nous entreprendrons chacune de nos actions avec plus d'assurance. » (Épictète, *Manuel*, § 38, Bordas.)

## 6. La liberté morale chez Kant

Liberté et raison sont liées, nous montre aussi Kant, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785) et dans la *Critique de la raison pratique* (1788). Dans le domaine moral, qu'est-ce en effet qu'une volonté libre ? Loin d'être soumise aux inclinations sensibles ou aux désirs, elle obéit au contraire à une loi morale rationnelle et universelle[1] : une volonté s'inclinant devant les désirs sensibles est **pathologique** (au sens kantien du terme : elle ne se dégage pas de l'influence de la sensibilité). Au contraire, une volonté libre obéit à la loi rationnelle qu'elle se donne. C'est le principe de l'**autonomie de la volonté**. La liberté morale n'est donc rien d'autre qu'un pouvoir de la raison. Une volonté libre et une volonté soumise à la loi rationnelle ne font qu'un. Être libre, c'est obéir à la raison.

Qu'est-ce donc que la **liberté du sage** ? C'est l'obéissance à la loi morale rationnelle, au **devoir**[2]. Quand j'agis de telle sorte que la maxime

de ma volonté devienne une loi universelle de la nature, je suis libre. Liberté et raison sont donc inséparables et, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant établit que :

> « La liberté est une propriété de la volonté de tous les êtres raisonnables. » (Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Delagrave.)

## 7. Liberté et négativité

Mais la liberté est-elle seulement un pouvoir de la raison, une obéissance à l'idée claire et distincte (Descartes) ou à la loi morale universelle (Kant) ? Le mérite de la philosophie moderne est peut-être d'avoir élargi la notion de liberté, d'être passé d'une liberté seulement rationnelle à un pouvoir de dépassement de l'homme, à sa négativité.

Telle est la vision d'Alexandre Kojève, commentateur de Hegel. Ce n'est pas seulement la liberté du sage qu'il considère, mais le **pouvoir de négation interne de la conscience humaine**. La liberté est cette puissance que détient la conscience : nier tout donné, quel qu'il soit. Si la nature et les choses coïncident avec elles-mêmes, au contraire l'homme « néantise » tout donné. Il ne subit pas la loi des choses, il est libre. La **liberté**, c'est la **négativité**, que déjà Hegel sut mettre en évidence. En toutes circonstances, la conscience peut **mettre à distance** ce qui semble la déterminer. Elle peut nier et pulvériser les données immédiates.

> « La liberté […] est la *négation* du donné, tant de celui qu'on est soi-même (en tant qu'animal ou en tant que "tradition incarnée") que de celui qu'on n'est pas (et qui est le *Monde* naturel et social). » (A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard.)

## 8. La liberté existentielle : dire « oui » ou « non »

Les analyses de Sartre vont dans le même sens : loin d'être liée seulement aux pouvoirs de la raison, la liberté s'expérimente dans **toutes les situations**. Dans la mesure où l'existence[3] précède l'essence, on peut dire que l'homme est un choix perpétuel puisqu'il est ce qu'il se fait ; il

est création et liberté infinie qu'il découvre dans l'angoisse. La liberté est le pouvoir de dire « oui » ou « non ».

Ainsi, conscience et liberté sont une seule et même chose. Sartre a d'ailleurs longtemps nié l'existence d'un inconscient susceptible de me dépouiller de mon libre choix[4]. L'homme sartrien est totalement libre, devant les valeurs, devant la vie et devant la mort.

> « La liberté coïncide en son fond avec le néant qui est au cœur de l'homme. » (Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard.)

## 9. La liberté comme fardeau : liberté et responsabilité

Cette liberté totale a pour corollaire une responsabilité totale. L'homme est responsable de tout devant tous, à toute minute, et il porte sur ses épaules le poids du monde entier. La liberté est donc un **fardeau**. L'homme, totalement libre, est totalement responsable de tous les hommes, dit Sartre dans *L'Existentialisme est un humanisme*. Nous sommes **condamnés à être libres**.

> « Notre responsabilité est beaucoup plus grande que nous ne pourrions le supposer, car elle engage l'humanité entière […]. Je suis responsable pour moi-même et pour tous, et je crée une certaine image de l'homme que je choisis ; en me choisissant, je choisis l'homme. » (Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Nagel.)

## 10. Le combat pour la liberté : Malebranche

Peut-on, toutefois, placer totalement la liberté en dehors de l'intelligence et de la raison ? Peut-on dire que l'homme est **toujours** libre, en **toutes circonstances** ? que la liberté n'a **jamais** de limites ? En certains cas, la liberté ne peut-elle être diminuée ? Pour Malebranche, il est des **degrés de la liberté**, il existe un **combat pour la liberté**.

> « On s'imagine ordinairement que la liberté est égale dans tous les hommes, et que c'est une faculté essentielle aux esprits […]. Mais on se trompe […]. Il n'y a pas deux personnes également libres à l'égard des

mêmes objets. Les enfants le sont moins que les hommes, qui ont tout à fait l'usage de leur Raison : et il n'y a pas même deux hommes qui aient la Raison également éclairée, également ferme et assurée à l'égard des mêmes objets. Ceux qui ont des passions violentes, et qui ne sont point accoutumés à y résister, sont moins libres que ceux qui les ont généreusement combattues […]. Or il faut prendre garde que le principal devoir des esprits, c'est de conserver et d'augmenter leur liberté : parce que c'est par le bon usage qu'ils peuvent en faire, qu'ils peuvent mériter leur bonheur. » (Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, Vrin.)

## 11. La liberté politique

Enfin, la **liberté politique**, liée à la loi et au droit, ne saurait être oubliée car elle constitue une donnée fondamentale de notre existence. Elle se définit comme le mode d'être du citoyen jouissant de certains droits qui lui sont garantis et prend son sens positif par opposition à toutes les formes de servitude que les hommes font subir à d'autres hommes.

Aussi la question de la politique doit-elle toujours être présente à notre esprit quand nous parlons de la liberté, laquelle se définit aussi, dans cette sphère, comme **obéissance aux lois de l'État**.

« La liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut. Dans un État, c'est-à-dire une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir. » (Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Garnier-Flammarion.)

## Conclusion

À côté de la liberté intérieure, ce sentiment interne, la liberté liée à l'organisation politique s'avère décisive :

« Le champ où la liberté a toujours été connue, non comme un problème certes, mais comme un fait de la vie quotidienne, est le

domaine politique. […] La *raison d'être* de la politique est la liberté. » (H. Arendt, *La Crise de la culture*, Folio Essais-Gallimard.)

## Sujets de baccalauréat

Serait-on libre si l'on était affranchi de toute responsabilité ?

Est-on d'autant plus libre qu'on est indifférent au jugement d'autrui ?

Sommes-nous toujours libres de nos décisions ?

Autrui est-il limite ou condition de ma liberté ?

Un acte gratuit est-il possible ?

L'obéissance est-elle incompatible avec la liberté ?

Peut-on être à la fois libre et passionné ?

Le temps libre est-il le temps où s'exerce la liberté ?

« Avoir tous les droits », est-ce être libre ?

Peut-on être libre sans le secours de la raison ?

La liberté et l'égalité sont-elles opposées ou complémentaires ?

Peut-on concilier les exigences de la justice et celles de la liberté ?

Peut-on être plus ou moins libre ?

1 Cf. la fiche sur « Le désir » et celle sur « Le devoir ».

2 Cf. la fiche sur « Le devoir ».

3 Cf. la fiche sur « L'existence ».

4 Cf. la fiche sur « L'inconscient ».

# 25 Le devoir

**En résumé**

- Le thème central de cette fiche est le suivant : le devoir est obéissance à une loi morale universelle que nous construisons nous-mêmes. **Devoir** et **autonomie de la volonté** sont indissociables (Kant). Toutefois, la critique du devoir kantien est développée par de nombreux auteurs.
- Distinguez bien **obligation** morale (libre) et **nécessité** (à laquelle je ne puis me soustraire) (§ 1).
- Kant a souligné, en une analyse classique et fondamentale, le caractère *a priori* du devoir (§ 2) et sa dimension **catégorique**, et non point hypothétique (§ 3). Trois formules du devoir sont énoncées par Kant, correspondant à l'**universalisation** de la maxime (§ 4), au **respect** de la **personne** (§ 5) et à l'**autonomie** de la volonté (§ 6).
- Hegel a critiqué le formalisme kantien : la théorie kantienne du devoir est formelle et vide (§ 7).
- Nietzsche a, lui aussi, vivement réagi contre l'universalisation kantienne, qui répudie le concret et l'unique du champ de la morale (§ 8). Nietzsche met en question le « tu dois » (§ 9) et lie le devoir à la cruauté et à la souffrance, au châtiment (§ 10).
- Bergson critique, lui aussi, un impératif catégorique universel qui se ramène, selon lui, à une consigne militaire (§ 11). Les sociologues, pour leur part, nient la spécificité du devoir, qu'ils réduisent au commandement de la société (§ 12).
- Peut-être y a-t-il beaucoup de sévérité, voire d'esprit caricatural en ces jugements. Hegel lui-même reconnaît la **grandeur du devoir kantien** (conclusion).

## 1. Obligation et nécessité

Le « **tu dois** » représente une des expériences fondamentales de la conscience morale. Nous nous sentons – parfois – tenus de faire notre devoir. Qu'y a-t-il donc dans ce mot de devoir ? Nous le définirons provisoirement comme l'obligation morale considérée en elle-même. Cette obligation est distincte de la stricte nécessité, car ce qui est obligatoire peut être fait ou ne pas l'être, alors que je ne puis en aucun cas me soustraire à ce qui est nécessaire. L'obligation morale et le devoir sont libres ; au contraire, devant un théorème de mathématique, ma volonté s'incline nécessairement, du moins en première analyse.

Quelle est l'origine de l'obligation et du devoir ? Avec Kant, le philosophe par excellence de l'impératif et du devoir, on peut tenter de répondre à la question.

> « DEVOIR ! Nom sublime et grand, toi qui ne renfermes rien en toi d'agréable, rien qui implique insinuation, mais qui réclames la soumission […] quelle origine est digne de toi, et où trouve-t-on la racine de ta noble tige ? » (Kant, *Critique de la raison pratique*, PUF.)

## 2. Le concept de devoir est *a priori*

Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), Kant établit que le devoir, loin de nous être apporté par l'expérience, est un **idéal de la raison pure** et une valeur *a priori*. En effet, l'expérience en tant que telle ne nous fournit jamais de normes universelles et nécessaires. Or, le devoir commande absolument. Cette exigence ne découle pas de l'empirie. Si nous voulions fonder la moralité sur les faits, elle serait rapidement ruinée. Le devoir, loin d'être une réalité concrète, représente une **norme de la raison**, valable pour tous les êtres raisonnables.

Peut-être même, remarque Kant, n'y eut-il jamais dans le monde un **seul exemple d'acte moral** réalisé par pur devoir. Le spectacle de l'expérience humaine nous fait découvrir universellement le rôle et la

place de l’amour-propre, derrière nos actes les plus désintéressés et les plus vertueux en apparence.

> « Il n’y a rien pour nous préserver de la chute complète de nos idées du devoir, pour conserver dans l’âme un respect bien fondé de la loi qui le prescrit, si ce n’est la claire conviction que, lors même qu’il n’y aurait jamais eu d’actions qui fussent dérivées de ces sources pures, il ne s’agit néanmoins ici en aucune façon de savoir si ceci ou cela a lieu, mais que la raison commande par elle-même, et indépendamment de tous les faits donnés, ce qui doit avoir lieu. » (Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Delagrave.)

## 3. L’impératif catégorique et l’impératif hypothétique

Le pur devoir *a priori* commande catégoriquement. Il faut, en effet, distinguer l’impératif catégorique – qui est seul à proprement parler moral – de l’impératif hypothétique, qui représente une action comme nécessaire pour parvenir à une certaine fin. Tels sont les impératifs de l’habileté ou de la prudence. Alors que l’impératif hypothétique nous dit : « faites ceci, si vous voulez obtenir cela » (*si vis pacem, para bellum*, par exemple), l’impératif moral n’exprime nullement la nécessité pratique d’une action comme moyen d’obtenir autre chose, mais il commande inconditionnellement : « Faites ceci. » Il rattache sans conditions la volonté à la loi. La règle du devoir est catégorique : **fais le devoir sans conditions**. Il n’y a que l’impératif catégorique qui soit la loi de la **moralité**.

> « Tous les impératifs commandent ou *hypothétiquement* ou *catégoriquement*. Les impératifs hypothétiques représentent la nécessité pratique d’une action possible, considérée comme moyen d’arriver à quelque autre chose que l’on veut (ou du moins qu’il est possible qu’on veuille). L’impératif catégorique serait celui qui représenterait une action nécessaire pour elle-même, et sans rapport à un autre but, comme nécessaire objectivement. » (Kant, *op. cit.*)

## 4. Universaliser la maxime de notre action (première formule)

Kant nous présente l'impératif catégorique sous trois formes. Mais cette triple formulation ne signifie et n'exprime rien de concret. En fait, il s'agit uniquement d'obéir à la loi morale universelle, de respecter la pure forme de la raison.

La première formule du devoir obéit à l'exigence d'**universalisation**. Au moment de l'action, il faut toujours se demander : et si tous en faisaient autant ? Il n'est pas d'autre critère possible de la morale et du devoir. Ainsi, nous dit Kant, le suicide dans une situation difficile est-il impossible, car je ne puis universaliser sans contradiction la maxime de mon action. Une nature dont ce serait la loi de détruire la vie serait en contradiction avec elle-même.

> « Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en *loi universelle de la nature*. » (Kant, *op. cit.*)

## 5. Le respect de la personne (seconde formule)

Ce que Kant examine dans la seconde maxime, c'est la **personne**. La morale est fondée sur le respect de la raison. Or celui-ci entraîne le respect de l'homme conçu comme être raisonnable. Par conséquent, l'être humain possède seul une valeur absolue, il représente une fin en lui-même. Les autres êtres vivants ont une valeur conditionnelle, mais l'homme a une valeur inconditionnelle : c'est une **personne**, une **fin en soi**.

> « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin et jamais *simplement comme un moyen.* » (Kant, *op. cit.*)

## 6. L'autonomie (troisième formule)

La troisième formule de l'impératif catégorique souligne l'autonomie (du grec *autonomos*, qui se régit par ses propres lois) de la volonté. Si l'être raisonnable est une fin en soi, il en résulte qu'il ne peut être soumis à la loi morale, mais qu'il doit au contraire en être l'auteur. L'être humain

ne peut recevoir cette loi morale de manière purement externe. C'est le principe de l'autonomie de la volonté. La volonté est **autonome** : elle obéit à une loi morale qu'elle fonde. Avec l'autonomie de la volonté, nous saisissons l'origine du devoir : c'est la personnalité de l'être raisonnable, auteur de la loi morale. Ainsi Kant affirme-t-il :

> « De là résulte maintenant le troisième principe pratique de la volonté, comme condition suprême de son accord avec la raison pratique universelle, à savoir l'*idée de la volonté de tout être raisonnable conçue comme volonté instituant une législation universelle.* » (Kant, *op. cit.*)

## 7. La critique du formalisme kantien : Hegel

La théorie kantienne du devoir est jugée, bien souvent, inutile et formelle : radicalement exsangue et inutilisable.

Citons, tout d'abord, la critique hégélienne, dont le nerf est le suivant : le critère moral étant purement formel, l'impératif catégorique ne permet pas l'action et le devoir subsiste comme devoir. On aboutit donc à une impuissance de l'agent moral. À la limite, le sujet moral deviendra une « belle âme », refusant l'action elle-même. Sous un certain angle, on songe à la formule célèbre de **Péguy** (« Kant a les mains pures, mais il n'a pas de mains »), mais aussi à la pièce célèbre de **Sartre**, *Les Mains sales* ; si l'on veut agir, il faut avoir, parfois, les mains sales.

Voici la critique de Hegel :

> « Quoique nous ayons plus haut attiré l'attention sur le point de vue de la philosophie kantienne, point de vue sublime dans la mesure où il établit la conformité du devoir et de la raison, il faut toutefois en signaler le défaut, car, ce qui manque, c'est l'articulation avec la réalité. La proposition : "Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée en principe universel" serait très bonne si nous possédions déjà des principes sur ce qu'il faut faire. Quand nous exigeons, en effet, d'un principe qu'il doive être aussi la détermination d'une législation universelle, nous admettons que cette législation a déjà un contenu et si ce contenu était effectivement présent, l'application serait facile. Mais

le principe lui-même fait défaut et le critère selon lequel il ne doit pas y avoir de contradiction ne donne rien, car, où il n'y a rien, il ne peut y avoir de contradiction. » (Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 135, add. Vrin.)

## 8. Nietzsche, critique de Kant : l'évacuation du concret

Ne pourrait-on aussi reprocher à Kant d'avoir méconnu l'aspect **unique** de l'intention morale ? Telle est la critique de Nietzsche, qui a vivement réagi contre la notion d'un impératif catégorique, valable **en tous lieux et en tous temps**. À la limite, affirme Nietzsche, il n'y a, dans une telle conception, qu'égoïsme et abstraction. Elle évacue la personne **concrète** du champ de l'action.

« Et maintenant, mon ami, ne venez pas me parler de l'impératif catégorique ! […] C'est un mot qui me chatouille l'oreille. […] C'est un égoïsme […] que de considérer *son* jugement comme une loi générale ; et c'est un égoïsme aveugle, petit, mesquin, parce qu'il révèle que vous ne vous êtes pas encore découvert vous-même, que vous ne vous êtes pas encore forgé un idéal qui vous soit personnel, et très strictement personnel. […] Qui juge encore : "dans tel cas, tout le monde devrait agir ainsi", n'a pas encore fait trois pas dans la connaissance de soi-même ; sans quoi il n'ignorerait pas qu'il n'y a pas, qu'il ne saurait y avoir d'acte semblable, que tout acte qui a été fait le fut d'une façon unique et non reproductible. » (Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Idées-Gallimard.)

## 9. Nietzsche, critique de Kant : rejeter le « tu dois »

Le devoir (kantien) n'est-il pas, d'autre part, ce qui s'oppose au foisonnement de forces agissant en l'homme ? Pour Nietzsche, le devoir s'oppose à la volonté de puissance, créatrice de nouvelles valeurs. « **J'aime celui qui œuvre** », écrit Nietzsche. La volonté de puissance agira, au-delà du « tu dois », lequel est l'objet du grand mépris de

Nietzsche. Il faut, en effet, tout détruire et tout reconstruire. L'esprit, cessant d'être le chameau (porteur passif des valeurs), pour devenir le lion brutal qui détruit, répudiera le « **tu dois** ».

> « Quel est ce grand dragon que l'esprit refuse désormais d'appeler son seigneur et son Dieu ? Le nom du grand dragon, c'est "Tu-dois". Mais l'âme du lion dit : "Je veux !" » (Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Gallimard.)

## 10. Nietzsche, critique de Kant : le devoir est lié au châtiment cruel

Enfin, dernière critique de Nietzsche, celle que nous trouvons dans *La Généalogie de la morale* : Nietzsche, analysant la conscience de la faute, rapporte l'origine de l'obligation aux relations qui se nouent entre débiteur et créancier. Ce dernier ne participe-t-il pas au droit des maîtres (Deuxième dissertation, § 5) ? Or, dans cette sphère, il y a de la cruauté et de la souffrance. C'est à ce niveau (**droit des obligations**) que l'on peut comprendre l'origine de la faute et de devoir, tellement liés au châtiment.

> « C'est dans *cette* sphère, celle du droit des obligations, que se trouve le foyer d'origine du monde des concepts moraux "faute", "conscience", "devoir", "caractère sacré du devoir" – il a été à son début longuement et abondamment arrosé de sang comme l'ont été à leur début toutes les grandes choses de la terre. Et n'est-il pas permis d'ajouter qu'au fond ce monde a toujours gardé une certaine odeur de sang et de torture ! (même chez le vieux Kant : l'impératif catégorique sent la cruauté). » (Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, Folio essais.)

## 11. Bergson : l'impératif est une consigne militaire

Bergson est tout aussi sévère que Nietzsche et la critique de ces deux philosophes d'inspiration si différente converge ici.

Le devoir, généralement d'essence sociale, ne correspond guère à une exigence de la raison. Il faut, en effet, se représenter l'habitude comme

pesant étroitement sur la volonté. Le devoir, dans ces conditions, s'accomplit presque toujours automatiquement. Représentons-nous chaque obligation traînant derrière elle la masse des autres. Nous avons alors le tout du devoir pour une conscience morale élémentaire.

Mais que s'éveille la réflexion suffisamment pour que l'obligation puisse se formuler, et nous aurons le modèle même de l'impératif catégorique. Il est de nature somnambulique et se ramène à la consigne militaire :

> « Pensons […] à une fourmi que traverserait une lueur de réflexion et qui jugerait alors qu'elle a bien tort de travailler sans relâche pour les autres. Ses velléités de paresse ne dureraient d'ailleurs que quelques instants, le temps que brillerait l'éclair d'intelligence. Au dernier de ces instants, alors que l'instinct, reprenant le dessus, la ramènerait de vive force à sa tâche, l'intelligence que va résorber l'instinct dirait en guise d'adieu : il faut parce qu'il faut. » (Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, PUF.)

## 12. Devoir et société

Derrière la critique bergsonienne, ne peut-on, d'ailleurs, déceler en partie celle des sociologues, pour qui l'impératif catégorique se réduit, en son contenu, à l'autorité de la société, source de tous les biens intellectuels et moraux ? En somme, l'origine de l'obligation se trouverait dans la transcendance d'une société devant laquelle nous nous inclinons. L'explication sociologique du devoir conduit à nier son caractère spécifique et irréductible : il désigne une intériorisation des croyances collectives, et ce à travers une puissance sociale qui s'impose à l'individu. Telle est bien l'essence de la théorie sociologique de **Durkheim** (1858-1917).

> « La société nous commande parce qu'elle est extérieure et supérieure à nous ; la distance morale qui est entre elle et nous fait d'elle une autorité devant laquelle notre volonté s'incline. » (E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Alcan.)

## Conclusion

Que de critiques adressées au devoir kantien ! Toutefois, Hegel l'a justement dit :

> « Ce n'est que par la philosophie kantienne que la connaissance de la volonté a gagné un fondement et un point de départ solides, grâce à la pensée de son autonomie infinie. » (Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 135, Vrin.)

## Sujets de baccalauréat

La bonté est-elle un symbole de moralité ?

Peut-on être sûr de bien agir ?

La conscience morale ne provient-elle que de l'épreuve de la faute ?

Avons-nous des devoirs envers nous-mêmes ?

Sur quoi ma conscience morale fonde-t-elle sa légitimité ?

Se sentir obligé, est-ce renoncer à sa liberté ?

Faut-il parfois désobéir aux lois ?

# 26 Le bonheur

**En résumé**

- Saisissez bien le passage de l'**eudémonisme** (§ 3, 4, 5) – c'est-à-dire d'une philosophie pour qui le but de la vie humaine est le bonheur –, qui caractérise la réflexion de l'Antiquité classique, à une **vision moderne** où le bonheur est lié à l'idée du bien-être matériel. Toutefois, Nietzsche tente de retrouver un bonheur dynamique (§ 8) et le bonheur, conçu comme joie substantielle d'exister, semble aujourd'hui de retour dans l'éthique contemporaine (Conclusion).
- **Plaisir**, **joie** et **bonheur** se distinguent profondément, ce dernier se définissant comme un état de plénitude. Leibniz s'attache aux éléments dynamiques du bonheur (§ 1). Le bonheur est également un **accord** entre les valeurs de l'homme et celles du monde (§ 2).
- Dans l'**eudémonisme antique**, le bonheur est le bien suprême (§ 3). Aristote décrit le bonheur comme **contemplation** et **loisir** (§ 3).

  Épicure y voit un équilibre de l'âme, lié aux **désirs naturels et nécessaires** (§ 4). Enfin, les **stoïciens** acceptent l'ordre divin, matrice de la liberté spirituelle (§ 5).
- Le christianisme nous apporte une vision très pessimiste des choses (§ 6). Pour Kant, le bonheur est seulement un objet d'**espérance** (§ 7).
- Le bonheur n'est-il pas la marque d'une activité réussie ? Voilà ce que Nietzsche suggère (§ 8).

## 1. Plaisir – Joie – Bonheur – Béatitude

Le bonheur (étymologiquement : bonne chance) est un état de satisfaction et de plénitude, distinct du **plaisir**, bien-être agréable essentiellement d'ordre sensible. Le bonheur n'est toutefois pas un état assuré d'être pérenne, comme son étymologie le suggère. Il est lié au temps, comme le plaisir lui-même que l'imagination et la mémoire amplifient et prolongent.

Mais le bonheur se distingue aussi de la **joie**. Alors que le plaisir est fragmentaire, la joie est un état affectif global et total. Elle représente bien, comme l'a vu Spinoza, un **passage** d'une perfection moindre à une perfection supérieure, un état où la puissance d'agir de mon corps est augmentée, où domine en moi un sentiment de puissance et de force. La joie, pour les philosophes est un sentiment ontologique, celui de la jouissance d'être, de sentir son existence justifiée. La **béatitude** est, elle, la félicité même, le bonheur parfait qui consiste dit Spinoza, en l'amour intellectuel de Dieu. Celui qui connaît Dieu, c'est-à-dire l'être nécessaire, celui-là accède à la béatitude, quand bien même, dans l'expérience contingente il n'obtiendrait pas la satisfaction par laquelle on définit habituellement le bonheur. La béatitude est donc un état de l'âme, alors que le bonheur est lié au devenir :

Ainsi Leibniz souligne-t-il les éléments **actifs** et **dynamiques** du bonheur :

> « Notre bonheur ne consistera jamais […] dans une pleine jouissance, où il n'y aurait plus rien à désirer et qui rendrait notre esprit stupide ; mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et de nouvelles perfections. » (Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondées en raison*, PUF.)

## 2. Le bonheur est un accord

Le bonheur implique un accord et une harmonie : une unité entre les valeurs de l'homme et l'ordre du monde et des choses. Pour qu'il y ait bonheur, ne faut-il pas, en effet, que s'opère une rencontre entre les choix et les valeurs de l'être humain, d'une part, et l'ordre universel, d'autre

part ? Le bonheur est cette **harmonie** entre les deux ordres, unité que nous allons trouver dans les philosophies classiques du bonheur.

## 3. L'eudémonisme antique : Aristote et le bonheur de la vie contemplative

Le bonheur est-il le bien suprême ? L'eudémonisme (du grec *eudaimon* : heureux) antique va répondre affirmativement à cette question. L'eudémonisme est la doctrine morale affirmant que le but de l'action humaine est le bonheur. Chez tous les philosophes anciens, le bonheur, fin de l'action, apparaît comme un accord entre l'homme et les choses. Les eudémonistes divergent seulement sur les **moyens** de parvenir au bonheur et à la complète satisfaction.

Aristote voit nettement dans le bonheur la fin de la vie. Dans l'*Éthique de Nicomaque*, il pose la question : quel est le souverain bien de notre activité ? C'est le bonheur. Or, ce dernier consiste dans l'activité la plus parfaite de l'homme, c'est-à-dire dans la vie contemplative.

> « Cette activité (contemplative) est par elle-même la plus élevée de ce qui est en nous ; l'esprit occupe la première place ; et, parmi ce qui relève de la connaissance, les questions qu'embrasse l'esprit sont les plus hautes. Ajoutons aussi que son action est la plus continue ; il nous est possible de nous livrer à la contemplation d'une façon plus suivie qu'à une forme de l'action pratique […] Ce qui est propre à l'homme, c'est donc la vie de l'esprit, puisque l'esprit constitue essentiellement l'homme. Une telle vie est également parfaitement heureuse. » (Aristote, *Éthique de Nicomaque*, Garnier-Flammarion.)

Le sage qui contemple l'Éternel dans une vie de loisir incarne véritablement l'homme heureux : il représente l'idéal de la réflexion grecque, idéal dont notre civilisation est bien éloignée[1].

## 4. L'eudémonisme antique : Épicure et la sérénité de l'âme

Épicure (341-270 av. J.-C.) est également eudémoniste, mais diffère profondément d'Aristote sur la façon d'atteindre le bonheur.

En apparence, Épicure est surtout **hédoniste**, car sa doctrine éthique fait du plaisir le Souverain Bien. Le plaisir est le bien primitif et naturel, il représente la fin de la vie. Néanmoins, tous les plaisirs ne sont pas souhaitables et le **vrai bonheur** consiste dans la paix de l'âme que rien ne vient troubler (ce qu'Épicure appelle l'**ataraxie** : l'absence de trouble et l'indifférence d'esprit). L'âme du Sage, parfaitement sereine et libre en toutes circonstances, est à même de répudier certains plaisirs. Ainsi distingue-t-elle trois sortes de désirs[2] : ceux qui ne sont ni naturels ni nécessaires (comme la recherche des honneurs), ceux qui sont naturels sans être nécessaires (une nourriture fine par exemple), enfin les désirs naturels et nécessaires (comme manger à sa faim), seuls dignes d'être retenus par l'éthique.

Ainsi, le sage épicurien vise le **bonheur** comme **équilibre de l'âme** et **calme de l'esprit**.

> « Lors donc que nous disons que le plaisir est la fin, nous ne parlons point des plaisirs des prodigues et des plaisirs de sensualité, comme le croient ceux qui nous ignorent, ou s'opposent à nous, ou nous entendent mal, mais nous parlons de l'absence de douleur physique et de l'ataraxie de l'âme. » (Épicure, *Lettre à Ménécée*, Hermann.)

## 5. L'eudémonisme antique : les Stoïciens et la liberté

Le stoïcisme[3] (doctrine philosophique développée du IIIe siècle avant J.-C. jusqu'au IIe siècle après J.-C. chez les Romains) est également un eudémonisme, une morale qui vise le bonheur. En quoi consiste le bonheur, chez Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle, les plus connus des stoïciens ? Avant tout à rester libre et maître de ses opinions, de ses pensées, quelles que soient les circonstances. L'essentiel n'est-il pas de conserver sa liberté, sur le trône comme dans les chaînes ? Le sage stoïcien parvient, en toutes situations, à l'**apathie**, à la paix de l'âme, rendue inaccessible, grâce à la volonté, au trouble des passions. On le voit, épicurisme et stoïcisme ont d'importants points communs, en

particulier cette conception du bonheur envisagé comme **liberté spirituelle**.

> « Tu espères que tu seras heureux dès que tu auras obtenu ce que tu désires. Tu te trompes. Tu ne seras pas plutôt en possession, que tu auras mêmes inquiétudes, mêmes chagrins, mêmes dégoûts, mêmes craintes, mêmes désirs. Le bonheur ne consiste point à acquérir et à jouir, mais à ne pas désirer. » (Épictète)

> « Il n'y a qu'une route vers le bonheur (que cela soit présent à ton esprit dès l'aurore, jour et nuit), c'est de renoncer aux choses qui ne dépendent pas de notre volonté, de croire qu'aucune d'elles n'est notre propriété, de les abandonner toutes à la divinité, à la Fortune, de les mettre sous la surveillance de ceux que Zeus a créés à cette fin, mais de nous lier nous-mêmes à la seule chose qui nous soit propre, qui soit indépendante. » (Épictète, *Entretiens*, Pléiade.)

## 6. La révolution chrétienne : le bonheur dans l'amour (saint Augustin 354-430)

Tout homme recherche le bonheur. Il n'est personne qui ne le veuille. Il faut donc que tous en aient une certaine connaissance et sachent au moins confusément ce qu'il est. Chacun sait qu'il s'agit d'une chose excellente en soi mais beaucoup se trompent sur sa nature, ignorant qu'elle est indissociable de la vérité. Être heureux et dans l'erreur est intrinsèquement impossible. Mais si la pensée suffit à voir, elle ne suffit pas pour aimer, car l'amour et le désir n'appartiennent pas à la pensée en tant que telle. Il y a en l'homme un désir sensible qui doit, lui aussi, se tourner vers le souverain bien. C'est donc l'âme tout entière qui doit aimer ce que la pensée seule peut contempler et c'est par l'amour éclairé par la raison qu'elle atteindra finalement son but. N'aimer que le matériel et le périssable, c'est s'exposer à se matérialiser soi-même et condamner son âme à dépérir. Aimer l'éternel, au contraire, c'est s'éterniser. Les itinéraires que suivent les hommes sont donc, sans exception, des cheminements de l'amour. En chaque âme, comme en chaque corps, il y a un « poids » qui l'entraîne à chercher le lieu naturel de son repos : c'est l'amour. Toutefois, l'objet véritable de cet amour, la découverte de la

parenté de l'homme avec l'Être ne se donnent pas immédiatement, le drame de l'être dans le temps qu'est l'homme étant d'aimer l'amour avant même qu'il s'interroge sur la valeur de l'objet auquel l'amour s'attache. « Je n'aimais pas encore mais j'aimais à aimer » (*Conf*. III). Privé de jugement, l'amour s'enchaîne dans ses passions premières, et, lorsque l'âme s'éveille au désir de soi-même, à la volonté de se dépouiller de son mensonge existentiel, de sa misère, ressentant que l'objet véritable de son amour est Dieu, la volonté est impuissante à se réorienter : il lui faut le secours de la grâce. Ainsi la vertu qui, seule, est compatible avec le bonheur, se réduit à l'amour qui nous fait aimer ce qu'il faut aimer : Dieu et le prochain. Elle n'est autre que la charité. Lorsque l'âme est entrée dans l'ordre de la charité, la réglementation de l'amour à quoi se réduit la pédagogie morale est abolie : « Aime et fais ce que tu veux. » Ce n'est que dans l'amour que notre âme est heureuse.

## 7. La doctrine kantienne

La morale de Kant se déploie dans la perspective de l'impératif et de la loi, non point à travers le thème du bonheur, comme dans l'eudémonisme antique. Ce qui est premier, c'est la morale universelle comme principe de l'éthique. Le bonheur n'étant qu'un idéal de l'imagination, ce n'est pas lui qui doit gouverner l'agir mais ce qui nous rend dignes d'être heureux[4]. Pour les pauvres, en effet, le bonheur serait la richesse, pour les malades la santé, etc.

> « La morale n'est donc pas, à proprement parler, la doctrine qui nous enseigne comment nous devons nous rendre heureux, mais comment nous devons nous rendre *dignes* du bonheur. » (Kant, *Critique de la raison pratique*, PUF.)

## 8. Retrouver un bonheur dynamique : Nietzsche

Nietzsche, à travers son **Zarathoustra**, l'annonciateur du surhomme, n'a que mépris pour le **bonheur passif et mesquin**, privé de toute vertu active et de tout idéal de puissance c'est-à-dire de création. Aussi faut-il

se défier du bonheur prudent du « dernier homme[5] ». Le bonheur doit être la marque d'une activité réussie, le parachèvement de l'acte. Nietzsche aurait été horrifié du bonheur tel que le conçoit la société consumériste :

> « "Nous avons inventé le bonheur" – disent les derniers hommes, et ils clignent des yeux.
>
> Ils ont abandonné les contrées où il était dur de vivre : car on a besoin de chaleur. On aime encore son voisin et l'on se frotte à lui : car on a besoin de chaleur. […]
>
> On a son petit plaisir pour le jour et son petit plaisir pour la nuit : mais on respecte la santé.
>
> "Nous avons inventé le bonheur" – disent les derniers hommes et ils clignent des yeux. » (Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Mercure de France.)

## Conclusion : le bonheur et le discours philosophique contemporain

Pourtant, n'y a-t-il pas une sagesse liée à la saine recherche du bonheur, lequel nous enracine dans l'élan métaphysique de la vie ? Le bonheur, ou la joie substantielle d'exister : le déploiement spirituel du sujet. Le bonheur est la seule fin digne d'être poursuivie.

> « La béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu elle-même. » (Spinoza, *Éthique*, Garnier-Flammarion.)

## Sujets de baccalauréat

Le bonheur est-il un droit ?

Un homme libre est-il nécessairement heureux ?

Le bonheur est-il affaire de politique ?

La raison conduit-elle au bonheur ?

La recherche du bonheur est-elle une affaire privée ?

Faut-il rechercher le bonheur ?

Peut-on être heureux dans la solitude ?

1 Cf. la fiche sur le « travail » (§ 10).

2 Cf. la fiche sur « Le désir » (§ 7), la fiche sur « La morale » (§ 4).

3 Cf. la fiche sur « La morale » (§ 4).

4 Cf. la fiche sur « Le devoir ».

5 Dernier homme : chez Nietzsche, l’homme avili par la civilisation moderne. Sa volonté créatrice s’est effacée.

# Utilitaires

## Couples de notions à maîtriser

### Absolu/relatif

*Absolu* : est absolu ce qui ne se rapporte qu'à soi, qui ne dépend que de soi. Dieu est l'exemple même de l'absolu : il est le terme final de la quête de la connaissance.

*Relatif* : par opposition, est relatif ce qui est par nature dépendant d'une réalité autre que la sienne propre. Kant a montré que la science dépend des catégories de l'esprit humain (notamment la causalité) qui s'appliquent à l'expérience. Par nature, la science ne nous fournit donc que des connaissances qui ne sauraient prétendre à l'absolu.

### Abstrait/concret

*Concret* : ce qui est donné immédiatement dans l'expérience, ce qui tombe sous les sens.

*Abstrait* : abstraire, c'est extraire l'essentiel de l'accessoire. c'est l'acte même du langage et, par là, de toute pensée, puisque penser, c'est prendre des distances vis-à-vis de ce qui s'impose à nos sens pour aller à l'essentiel, déter-miner l'essence des choses et établir leurs rapports entre elles.

### Analyse/synthèse

*Analyse* : deux sens principaux sont à mentionner.

Analyser, c’est d’abord décomposer un objet – matériel ou intellectuel – pour discerner les éléments qui le composent.

L’analyse est, par ailleurs, une certaine démarche de la pensée visant à déduire les propriétés d’une chose. Dans une proposition analytique, on dit que le prédicat est contenu dans le sujet. Ainsi, l’idée d’étendue est-elle impliquée par l’idée de corps.

Depuis l’Antiquité, l’analyse mathématique consiste à partir d’un problème dont on admet la solution pour remonter à ses conditions de possibilité.

*Synthèse* : inversement, la synthèse reconstruit l’ensemble d’un problème en allant des principes aux conséquences.

## Cause/fin

*Cause* : « Tout ce qui devient, dit Aristote, devient par quelque chose et à partir de quelque chose ». Aristote distingue quatre types de cause :

*la cause matérielle :* l’argile du potier ;

*la cause efficiente* : le potier qui produit le vase comme effet de son action ;

*la cause formelle :* la forme qu’il impulse à l’argile sur son tour ;

*la cause finale* : la poterie qu’il vise, qu’il se représente dans sa tête.

Ces quatre causes interviennent dans les genèses naturelles comme artificielles : la nature est, elle aussi, finalisée : elle ne fait rien en vain.

La physique mécaniste du xve siècle ne retiendra que les seules causes efficientes, antécédentes à leurs effets. Toutefois, l’étude du vivant a contraint de réintroduire, dans l’explication des phénomènes observés, la finalité (sous le concept de *téléonomie*, de *télos* en grec qui signifie le but et le *nomos*, qui signifie la loi).

*Fin* : but, cause finale.

## Conditionné/inconditionné

*Conditionné* : qui a pour condition, pour cause, autre chose que soi

*Inconditionné* : désigne ce qui ne dépend d'aucune condition, l'Absolu. C'est l'une des façons les plus philosophiques de nommer Dieu, l'Etre créateur qui donne à chaque chose sa condition. Alors que le physicien a besoin de conditions initiales pour élaborer sa science, la métaphysique pose l'inconditionné parce que celui-ci s'impose à la conscience ou à l'intuition comme chez Platon, Aristote, Plotin et la plupart des philosophes classiques.

## Contingent/nécessaire/possible

Est *possible* ce qui n'est pas encore réel mais peut le devenir.

Est *contingent* ce qui peut advenir mais tout aussi bien ne pas advenir, c'est-à-dire ce qui n'est pas nécessaire (de *contigit* en latin : il arrive par hasard que).

Est *nécessaire* ce qui ne peut pas ne pas être (ainsi, chez Spinoza : Dieu est l'être nécessaire).

## Croire/savoir

*Croire* : ajouter foi à, avoir confiance en. La croyance est un assentiment non accompagné de preuves : elle est alors synonyme d'*opinion.* Au sens religieux : assentiment de l'esprit à une vérité d'un ordre transcendant symbolisé et synthétisé par le mot « Dieu ». La croyance est une certitude existentielle, non rationnelle (ce qui ne veut pas dire irrationnelle), synonyme de foi, de confiance ontologique (en l'Être).

*Savoir* : du latin *sapere*, goûter, connaître. On distingue des savoirs empiriques, savoir-faire acquis par transmission de l'expérience et le savoir scientifique. La spécificité de ce dernier réside dans sa cohérence logique, constituant un ensemble théorique non contradictoire.

## En acte, en puissance

Ces notions sont centrales dans la philosophie d'Aristote. Ces termes qualifient électivement le dynamisme du vivant.

En puissance signifie *virtuellement, potentiellement* (la fleur est en puissance dans le bourgeon).

En acte signifie *effectivement*, actualisé. Est en acte la réalité dont toutes les potentialités se sont effectivement déployées : la fleur éclose est en acte. Mais, à son tour, elle contient les germes d'une nouvelle pousse en puissance.

## En fait/en droit

*Le fait*, c'est ce qui est, ce que l'on trouve dans l'expérience et dans l'histoire : c'est un fait qu'il y a eu des lois imposant l'apartheid en Afrique du Sud. Mais, si ce fait soulevait l'indignation, c'est qu'il n'était pas reconnu légitime. La légalité ne correspondait ni à l'exigence d'universalité de la morale ni à l'exigence de justice qui l'aurait rendu légitime que celle-ci appelle.

*En droit*, donc, toutes les lois doivent pouvoir être compatibles avec l'exigence de la loi naturelle énoncée dans la Déclaration universelle des droits de l'Homme. C'est le droit qui doit être la norme du fait et non l'inverse.

## Essentiel, accidentel

Est *essentiel* ce qui est relatif à l'essence, à la nature d'une chose. Ainsi l'essence d'un cercle consiste-t-elle en tous les points équidistants d'un centre. Mais il est accidentel, inessentiel, que le rayon soit de telle ou telle longueur. Il est essentiel à l'homme d'être doué de raison, mais accidentel d'avoir la peau blanche ou noire, les cheveux roux, bruns ou blonds, tous les ayant, à la fin, blancs !

## Expliquer/comprendre

*Expliquer* : c’est rendre intelligible un phénomène en le rattachant à sa cause. C’est montrer l’existence de liaisons constantes entre certains faits, c’est-à-dire dégager des lois, que l’on insère dans un ensemble cohérent.

*Comprendre* : c’est, par opposition à l’explication causale pratiquée dans les sciences de la nature, saisir un sens en retrouvant par exemple les intentions humaines qui ont présidé à tel ou tel acte, telle ou telle oeuvre.

« Nous appelons compréhension le processus par lequel nous connaissons un “intérieur” à l’aide de signes perçus de l’extérieur par nos sens, le processus par lequel nous comprenons quelque chose de psychique à l’aide de signes sensibles qui en sont la manifestation. » (W. Dilthey, *Le Monde de l’esprit*, t. 1, Aubier, p. 320). L’interprétation vise la compréhension. Elle concerne donc au premier chef le statut des sciences humaines où l’objectivation pratiquée dans les sciences de la nature est à proscrire.

## Formel/matériel

En logique, on distingue la vérité formelle d’une déduction de sa vérité matérielle.

Est *formel*, dans un raisonnement par exemple, ce qui est relatif à la forme

Est *matériel* ce qui est relatif à la matière.

Une déduction peut être formellement vraie ou fausse : cela dépend de sa rectitude logique, de sa non-contradiction intrinsèque. Mais je peux raisonner sur des êtres fictifs qui n’existent pas : seule l’expérience peut nous renseigner sur la vérité matérielle d’une proposition. Pour Kant c’est l’entendement humain qui met en forme les données sensibles, matérielles, de l’expérience, par le biais des catégories, de la logique.

## Genre, espèce, individu

Le *genre* est une dénomination utilisée pour classer les choses ou les êtres vivants. On dit que les choses et les êtres appartiennent au même genre lorsqu'ils procèdent de la même origine et lorsqu'ils ont des traits caractéristiques communs.

L'*espèce* est un sous-groupe à l'intérieur du genre. Elle spécifie le genre. Le genre *mammifères* comprend aussi bien le cheval que le dauphin ou l'homme.

Les espèces sont composées d'*individus* concrets tous différents (de façon *accidentelle*) malgré leurs caractères communs (qui servent à déterminer leur *essence*).

## Idéal/réel

Est *réel* (de *res* en latin : la chose) ce qui existe effectivement par opposition à ce qui est fictif, imaginaire ou illusoire.

L'*idéal* est la représentation de la réalisation parfaite d'une idée visée, d'un état de chose désiré. Kant définit l'idéal comme « la représentation d'un être unique en tant qu'adéquat à une idée », c'est-à-dire pour lui à un concept de la raison (par exemple la paix) qu'aucun phénomène n'est susceptible d'incarner parfaitement. L'idéal est ce qui peut réguler notre action, l'orienter vers un mieux.

## Identité/égalité/différence

*L'identité* d'une chose est le caractère distinctif permanent d'une chose qui permet de la distinguer des autres choses et de la reconnaître malgré les changements que peut lui infliger le temps.

*Différence* : la différence renvoie à ce qui est autre par opposition à ce qui demeure toujours le même.

Selon les définitions que l'on se donne de l'égalité, le sens du terme peut le faire tendre vers l'identité ou vers la différence.

En matière politique, *l'égalité* de droit ne saurait se confondre avec l'égalité de fortune par exemple, le domaine économique appartenant à la

société civile et n'étant que régulé par l'État. L'État républicain réserve une identité de traitement des citoyens du fait de leur égalité juridique. Mais cette identité et cette égalité sont une modalité du rapport de l'État aux citoyens qui n'abolissent pas la riche différenciation empirique des hommes : différences de sexe, d'âge, de provenance, de compétence (il y a heureusement de multiples métiers qui profitent à tous), de croyance, de goûts, etc.

## Intuitif/discursif

Du latin *intuitus*, le regard, le terme d'intuition désigne la saisie immédiate d'une réalité ou d'un rapport. C'est la compréhension immédiate de quelque chose, sans qu'on ait eu besoin de l'expliquer ou de la démontrer. C'est une compréhension, une intelligence de nature contemplative.

Par opposition ce qui est discursif (*discursus* : discours) suppose la médiation du langage. L'explication discursive prend du temps, celui dont le discours a besoin pour se déployer et faire comprendre.

Intuitif et discursif qualifient deux actes de l'entendement qui, pour distincts qu'ils soient, n'en sont pas moins complémentaires.

## Légalité/légitimité

Est *légal* ce qui est conforme à la loi positive, *établie*. Mais il y a des lois injustes. Au regard de la loi naturelle, c'est-à-dire morale, les *lois injustes* sont dites *illégitimes.* La *légalité* n'est donc pas toujours *légitime*, le *droit positif* (réellement établi dans tel ou tel État) n'est pas forcément conforme à l'impératif moral du *droit naturel* : ex : les lois de Vichy, les lois sur l'apartheid en Afrique du Sud (cf. 1re sous-partie).

## Médiat/immédiat

*Immédiat* : qui est donné sans médiation, comme chose brute, non élaborée.

*Médiat* : en latin *mediare* signifie : être au milieu, s'interposer. La médiation est ce qui met en rapport deux choses originairement distinctes, ce qui s'interpose entre le donné brut (par exemple : de l'argile) et la fin visée (une poterie). On dira que le travail du potier est la médiation par laquelle doit passer la matière première pour donner l'amphore ouvragée.

## Nécessaire/contingent

*Nécessaire* : qui ne peut pas ne pas être, qui ne peut être autrement. La tradition philosophique définit Dieu comme « être nécessaire ».

*Contingent* : vient de *contigit* en latin : il arrive par hasard que. Désigne le caractère de ce qui n'est pas nécessaire et n'a pas en soi sa raison d'être, tout ce qui peut être conçu comme pouvant être ou ne pas être.

## Objectif/subjectif

Est objectif ce qui est rationnel, envisagé du point de vue universel de la raison déconnectée des intérêts du sujet.

Est subjective au contraire l'attitude marquée par la prise en compte de la particularité de l'individu qui l'adopte en fonction de ses intérêts propres.

La démarche objective consiste à ne tenir compte, dans la réalité, que des traits généraux dominants acceptables par tous.

## Obligation/contrainte

Du latin *constringere* (serrer), la *contrainte* est une force physique qui s'exerce sur une autre pour l'amener à lui céder, à obéir à un ordre par exemple. Elle est, dit Kant, hétéronome, c'est-à-dire que ce n'est pas nous qui en sommes la source : elle s'exerce, au contraire, sur nous.

L’*obligation* (du latin *obligare* : lier) vient, au contraire de nous : nous nous sentons intérieurement obligés de faire quelque chose. C’est l’appel du devoir, totalement autonome. C’est parce que l’homme est un être qui ne peut se soustraire à la dimension morale, évaluante, de sa conscience, qu’il ressent l’obligation. L’honorer, nous dit Kant, est la liberté même, alors que sous la contrainte, nous ne sommes pas libre.

## Origine/fondement

Si le terme *origine* est couramment pris au sens de *commencement*, il a un tout autre sens en métaphysique. Du latin *orior* qui veut dire *sourdre* (comme une source), il désigne la source ontologique de toutes choses. Ce n’est pas le commencement dans le temps mais la source éternelle, contemporaine donc à toutes choses, qu’est l’être par quoi toute chose est. Loin d’être reculée dans un passé dépassé, l’origine est donc toujours présente. Dans un contexte théologique, l’origine du monde (Dieu) est aussi le fondement de sa structure et de son écho dans la conscience humaine, sous la forme des normes qui s’imposent à sa conduite morale.

En matière politique, il convient de dissocier l’*origine* (qui retrouve son sens temporel) et le *fondement* juridique, ce sur quoi repose un système de pouvoir, ce qui sert à légitimer l’exercice de ce pouvoir.

## Persuader/convaincre

Du latin *persuadere* (faire croire), *persuader* c’est amener quelqu’un à tenir pour vraie une proposition sans se préoccuper du degré de compréhension que l’interlocuteur peut en avoir. La persuasion utilise à ses fins la propagande, le sophisme et le mensonge lorsque c’est nécessaire pour arracher l’adhésion en forçant la raison par l’intimidation, parfois la crainte, toujours l’irrationnel en tout cas. Les sophistes étaient maîtres en persuasion.

À l’opposé, *convaincre* (du latin *convincere* : vaincre ensemble) c’est, ensemble (*cum*), cheminer vers une compréhension des raisons pour lesquelles une proposition peut ou doit être tenue pour vraie. Le moyen

utilisé est l'argumentation, la raison et la fin visée est l'adhésion éclairée. Platon montre que le philosophe emprunte cette voie plus aride mais plus féconde que celle des sophistes auxquels il n'a cessé de s'opposer.

## Principe/conséquence

Le *principe* (du latin *principium* : commencement qui dérive de *princeps* : le premier, le prince qui commande) est ce qui est premier et ce qui, par là même constitue le fondement d'un raisonnement par exemple ou de la morale en ce qui concerne la conduite. Les principes fondent et commandent les séquences logiques, les *conséquences* qui s'en déduisent ou les règles qui président à l'action.

## Ressemblance/analogie

La *ressemblance* consiste pour deux personnes ou pour deux choses à avoir des points communs, des caractéristiques partiellement identiques. Partiellement, car la ressemblance implique aussi la dissemblance sur d'autres points : elle ne saurait se confondre avec l'identité.

L'*analogie* définit, elle, une similitude de rapports, par exemple : *a* est à *c* ce que *b* est à *d*.

Au Moyen Âge, l'analogie a eu une importance considérable en théologie. On affirmait qu'un discours sur Dieu était possible par l'analogie avec par exemple la perfection, sans pour autant le réduire à un objet empirique.

## En théorie/en pratique

La *théorie* désignait primitivement chez les Grecs le plus haut degré de la connaissance : la saisie contemplative de chaque chose dans la lumière de la connaissance divine. Par extension ce terme a désigné toute forme de vue d'ensemble, toute articulation d'énoncés faisant système (en philosophie) ou tout système explicatif fondé sur des lois, destiné à rendre compte du réel (en sciences).

« Ce qui est bon en théorie, dit un proverbe, ne l'est pas forcément en pratique ». La *pratique* serait investie d'une efficacité propre, en décalage avec l'abstraction théorique. Pourtant l'exemple des théories scientifiques montre l'efficacité du théorique ! Il est vrai, toutefois, que la mise en œuvre de théories telles que le marxisme, que le volontarisme pur en politique peut mener à des désastres. Mais c'est à cause de l'indigence de la théorie, de la complexité du réel. Le réel peut ne pas corroborer la théorie, il peut la falsifier. Il faut avoir le sens de la finitude de la raison théorique surtout lorsqu'il s'agit de l'homme et honorer la raison pratique, c'est-à-dire la loi morale qui commande le respect de l'humanité. Cela aurait dispensé celle-ci des horreurs que le scientisme marxiste et nazi lui ont infligé au XXe siècle.

## Transcendant/immanent

*Transcendant* : le latin *transcendere* signifie « monter en passant par-delà ». La transcendance est d'abord l'acte de se dépasser vers, de s'élever au-dessus du connu. On utilise notamment ce terme pour désigner Dieu qui est d'un tout autre ordre que les choses empiriques, concrètes. Dans l'Antiquité, le Bien platonicien (Ve siècle av. J.-C.), au-delà de l'essence, et l'Un de Plotin (IIIe siècle ap. J.-C.) au-delà de l'être, illustrent de manière radicale et énigmatique l'idée de transcendance. Ces auteurs ont été source d'inspiration pour les théologiens chrétiens.

*Immanent* : le latin *immanere* signifie « demeurer dans ». Est immanent ce qui est intérieur à l'être ou à l'objet considéré. Par opposition à *transcendant*, est immanent ce qui reste dans le domaine de l'expérience, ce qui est compris dans la nature ou l'essence d'un être. Ainsi, parler de justice immanente, c'est affirmer que les conséquences de nos actes sanctionnent positivement ou négativement nos actes selon qu'ils sont bons ou mauvais, sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir un tiers, un tribunal pour prononcer un jugement. L'auto-évaluation de la conscience suffit, même et surtout si celle-ci se dérobe à son propre jugement dans la mauvaise foi.

### Universel/général : particulier/singulier

*Une proposition est universelle* lorsqu'elle vaut pour tous les individus d'une classe ou d'un genre (ex : tous les hommes sont mortels). *Une proposition générale* peut, elle, admettre des exceptions parce qu'elle dérive d'une généralisation purement empirique. L'observation ne peut jamais épuiser toute la série des cas réputés semblables : tous les cygnes étaient blancs jusqu'à ce qu'on découvre des cygnes noirs en Australie.

Une *proposition est particulière* quand un attribut est affirmé ou nié d'une partie précisée d'une classe (quelques hommes sont chauves). *Elle est singulière* quand elle s'applique à un sujet unique (Socrate est mortel). Une proposition dont le sujet est un terme singulier est toujours universelle car l'attribut est forcément prédiqué de la totalité du sujet. *Singulier* ne s'oppose donc pas à *universel* mais à *général*. C'est *particulier* qui s'oppose à *universel.*

## Chronologie
## des philosophes cités

Les présocratiques

Nous devons aux Grecs, notamment à **Thalès (VIe siècle av. J.-C.)**, le postulat de la possibilité pour l'esprit de comprendre la nature. La raison profonde de considérer l'Ionie (en Asie mineure, l'actuelle Turquie) du VIe siècle avant notre ère comme le lieu de naissance des premiers scientifiques réside en effet dans l'attitude mentale qu'ont inaugurée les Ioniens face à l'apparaître naturel : l'hypothèse qu'il est possible de le comprendre. **Pythagore** (né vers 500 av. J.-C. en Italie du Sud) propose une théorie des nombres au principe de toutes choses. Son influence sur Platon sera déterminante.

**Héraclite d'Éphèse (567-480 av. J.-C.)** est le point culminant de ce premier éveil de la pensée. D'après lui, au principe de toutes les oppositions et de tous les changements, se trouve « un feu éternellement vivant » dont l'incessante agitation manifeste l'universelle mobilité du

devenir : *Panta rhei*, « *tout coule* ». Ce flux, qui fait ressembler tout l'Univers à un fleuve, est constamment produit et détruit par un élément primordial, le Feu, selon un cycle perpétuel analogue au sac et au ressac de la mer. Le monde ne saurait se figer, car sa loi est celle du heurt permanent des contraires, engendrant la variété, la différence, l'opposition.

**Parménide (à la charnière des VIe et Ve siècles avant notre ère).** Son poème *De la Nature* énonce son intuition centrale : l'idée de l'Être, dans son existence absolue, éternellement identique à lui-même, sans aucun mélange de non-être. Il place la réalité dans l'Un et non dans le pluriel des êtres multiples et changeants. L'unique affirmation possible de la philosophie est donc : *l'Être est*, et l'affirmation d'Héraclite que les contraires sont identiques est insensée, car c'est admettre que l'être et le non-être sont la même chose.

Socrate (vers 470-399 av. J.-C.)

Se détournant des physiciens grecs d'Ionie qui tentaient d'expliquer tous les phénomènes par la combinaison de la matière élémentaire (eau, air, terre, feu), Socrate, dit-on, a fait descendre la philosophie du ciel sur la terre lorsqu'il a obéi à l'injonction gravée au fronton du temple d'Apollon à Delphes : « Connais-toi toi-même ». Le premier, il a identifié la transcendance de la conscience singulière par rapport aux valeurs établies. Condamné à mort pour impiété et corruption de la jeunesse, il a laissé chez ses disciples un souvenir tel qu'il est l'une des figures fondatrices de l'Occident. Il n'a rien écrit mais Platon en fait son porte-parole dans son œuvre.

Platon (427-347 av. J.-C.)

L'œuvre de Platon s'est construite à la fois contre le mobilisme universel d'Héraclite et contre l'immobilisme de Parménide. Le projet de Platon est double : instaurer la justice dans la cité et, pour cela, définir l'essence de la justice, et, d'autre part, « *sauver les phénomènes* », selon

son expression célèbre, c'est-à-dire rendre intelligibles les phénomènes sensibles, être capable d'en rendre raison : fonder la possibilité de la science donc. Son dialogue le plus connu est *La République.*

### Aristote (384-322 av. J.-C.)

Disciple de Platon, précepteur d'Alexandre, Aristote a fondé à Athènes une école : le Lycée. Les écrits qui lui sont attribués se rapportent à la presque totalité des sciences connues de l'Antiquité. On peut citer les œuvres les plus connues : *Métaphysique, Éthique, Politique.* Sa cosmologie géocentrique a duré vingt siècles et ne devint caduque qu'avec Galilée.

### Les stoïciens

L'histoire de l'école stoïcienne couvre plus de cinq siècles. Les stoïciens tardifs, de l'époque romaine impériale nous ont laissé des ouvrages célèbres dont les *Lettres à Lucilius* de **Sénèque (v. 4 av. J.C. - 65 apr. J.-C.)**, le *Manuel* de l'esclave philosophe **Épictète (50-130 apr. J.-C.)** et les écrits de l'empereur philosophe **Marc Aurèle (121-180 apr. J.-C.).** C'est Épictète qui résuma la doctrine en ces termes : « Supporte et abstiens-toi ».

### Épicure (342-270 av. J.-C.)

S'inspirant de l'atomiste **Démocrite (vers 460-370 av. J.-C.)**, Épicure fait du plaisir le principe et la fin de la vie heureuse : non pas le plaisir sans frein mais la jouissance raffinée que procure la satisfaction des désirs naturels nécessaires, dans un esprit de tempérance et de sobriété. L'ataraxie est ce bonheur que confère l'absence de trouble, la paix intérieure.

### Plotin (vers 204-270 apr. J.-C.)

Né à Alexandrie, il s'installe à Rome où il ouvre une école qui connut un grand succès. A écrit les *Ennéades* qui décrivent l'ascension de l'âme vers l'Un et la descente, la procession de tout le multiple à partir de l'Un. Cet Un est le Bien, Dieu. De lui découlent l'Intelligence ou Esprit *(Noûs)* et l'Âme du monde qui possède en soi toutes les âmes individuelles, mais aussi tout être et toute beauté. L'ascension mène jusqu'à la contemplation de l'Absolu qui donne la béatitude. Le christianisme empruntera beaucoup au vocabulaire de ce néoplatonicien.

**Le christianisme** s'est greffé sur cet héritage de la philosophie grecque dont les idées sur Dieu, l'homme et le monde ont orienté de façon décisive le système de pensée originellement héritée du judaïsme, de Jérusalem, d'une littérature moyen-orientale. Le christianisme s'est approprié les pratiques spirituelles de la philosophie antique, en assimilant le *Logos* divin à la Sagesse. L'école d'Alexandrie (les Pères de l'Église chrétienne Origène et Clément au IIe siècle) est directement redevable à **Philon le Juif** (Ier siècle) de sa doctrine du *Logos* ou *Verbe divin*.

Saint Augustin (354-430)

Platonicien, Augustin est l'un des Pères de l'Église qui ont le plus marqué la pensée occidentale. Ses *Confessions* donnent ce conseil qu'il suivit pour échapper à son propre tourment : « Au lieu d'aller dehors, rentre en toi-même : c'est au cœur de l'homme qu'habite la vérité. » L'ascension se fait comme chez Plotin du *monde extérieur* sensible vers le *monde intérieur* de l'esprit humain, et, de là, *vers le plus intime de l'intime* : vers *Dieu* comme fondement originel de la vérité elle-même.

Averroès (Ibn Ruchd : vers 1126-1198)

Philosophe arabe qui influença l'Occident latin grâce avant tout à ses *Commentaires* très étendus de l'œuvre d'Aristote. Il aspirait à une réunion de la philosophie et de la religion islamique, donnant des principes d'interprétation des textes obscurs par la raison philosophique.

Saint Thomas d’Aquin (1225-1274)

Il a tenté de lier l’aristotélisme hérité d’Averroès à la philosophie chrétienne héritée de saint Augustin. Son œuvre majeure est la *Somme Théologique*. Pour lui, comme pour Averroès, foi et raison ne peuvent se contredire dans la mesure où elles émanent toutes les deux de Dieu.

Descartes (1596-1650)

Fort de l’élan que lui donnent les récents succès de la physique mathématique (Galilée), il rêve d’établir « les fondements d’une science admirable », capable d’unifier toutes les connaissances. Rejetant la tradition aristotélicienne, il fonde la physique sur le *cogito*, la clarté et la distinction faisant l’évidence des idées, garantie par la preuve de l’existence de Dieu. Œuvres principales : *Discours de la Méthode, Méditations métaphysiques, Principes de la philosophie.* Descartes est dualiste : pour lui, la pensée et l’étendue sont deux substances distinctes.

Spinoza (1632-1677)

Son œuvre maîtresse est l’*Éthique*, rédigée selon l’ordre géométrique. Il est radicalement *moniste* (de *monos* en grec : un seul). Pour lui, il n’y a qu’*une seule Substance, infinie* : la *Nature naturante* ou *Dieu.* Le monde et l’homme en sont les *modes finis*. La *nature naturée*, c’est-à- dire tous les êtres multiples sont des expressions de la Nature naturante, c’est-à-dire de l’Être nécessaire qu’est Dieu. Celle-ci a une infinité d’attributs. L’homme n’en connaît que deux : la pensée et l’étendue. Affectée par le monde, la condition naturelle de l’homme est la servitude à l’égard de ses passions. La liberté n’est que libération par l’intelligence de l’ordre nécessaire des choses. Tel est le salut accessible à celui qui passe de la passion à la raison active : il éprouve alors la joie, la béatitude que confère le sentiment de l’éternité.

Leibniz (1646-1716)

Leibniz fut un érudit universel : diplomate, juriste, historien, mathématicien, physicien et philosophe, Frédéric le Grand l'appelait « une académie à lui tout seul ». Son œuvre la plus connue est la *Monadologie*. La réalité est composée d'unités substantielles qu'il appelle *monades* (de *monos*, un, unité) : chacune comporte les informations sur l'état de toutes les autres, mais sans en être consciente. La réalité est un *continuum* qui va de la matière jusqu'à l'esprit réflexif de l'homme en passant par l'âme (le principe d'animation) des bêtes. Il y a harmonie préétablie des éléments du monde qui, s'il contient le mal, est toutefois le « meilleur des mondes possibles ».

Hobbes (1588-1679)

Mécaniste, il applique la doctrine cartésienne à la réalité humaine. Son ouvrage majeur est le *Léviathan* qui retrace les raisons de la genèse des sociétés et de l'État. L'homme à l'état de nature poursuivant son avantage au détriment de celui des autres, l'absence d'institutions régulatrices fait de l'état de nature « le plus horrible état de guerre » où « l'homme n'est qu'un loup pour l'homme ». L'État vient de la décision des hommes de renoncer en commun au droit de tous sur tout et de transférer ou d'abandonner certains droits individuels sur la base d'un contrat d'association incluant un acte d'autorisation à l'adresse du Prince qui incarnera la volonté générale à laquelle chacun se soumettra. Le but de l'État est la paix sans laquelle il ne saurait y avoir ni prospérité ni civilisation.

Locke (1632-1704)

Il est l'un des principaux représentants de l'*empirisme* anglais, c'est-à-dire d'une philosophie qui fait de l'*expérience* son fondement. Ses idées sur l'État, la tolérance religeuse et la pédagogie ont exercé une grande influence sur les Lumières et le libéralisme politique.

Berkeley (1685-1753)

Berkeley a refusé de faire de la matière une substance, un substrat sous-jacent aux phénomènes. Il a réhabilité le sensible dont il n'est pas raisonnable de douter. Il n'y a pas d'idée du mouvement sans en même temps quelque chose de rapide ou de lent, pas d'étendue sans couleur, sans grandeur. Il n'existe pas non plus d'espace « en soi ». Sa thèse principale est que « être, c'est être perçu » soit par l'esprit humain, soit par l'esprit divin.

Rousseau (1712-1778)

Son œuvre majeure est *Du Contrat social* qui, partant du constat de la servitude des hommes (« L'homme est né libre, mais partout il est dans les fers »), a précisé les conditions politiques d'une réappropriation de la liberté.

Hume (1711-1776)

Hume est un empiriste teinté de scepticisme. Pour lui, la vie de l'esprit s'explique par l'association de sensations, d'images, d'idées. Il récuse l'idée de causalité. Il a voulu être le Newton de la psychologie. Son ouvrage essentiel est son *Traité de la nature humaine.*

Kant (1724-1804)

La méthode de Kant est la « critique », c'est-à-dire l'analyse réflexive. La connaissance pour Kant n'est pas le reflet de l'objet extérieur. C'est l'esprit humain qui construit lui-même avec les matériaux de l'expérience sensible et les catégories de l'entendement l'objet de son savoir. Ce qui est fondé, c'est la connaissance scientifique. Encore celle-ci ne nous donne-t-elle que la connaissance des phénomènes. La science ne nous fait pas connaître le fond des choses, les choses en soi ou *noumènes.* La métaphysique pense et tente d'unifier notre expérience à travers les idées d'âme, de monde et de Dieu. Mais penser n'est pas connaître. La raison théorique ne peut pas tout savoir. C'est dans l'ordre moral que la raison

reprend son empire en nous dictant la loi morale dans la pureté de son universalité. (œuvres principales : *Critique de la raison pure, Critique de la raison pratique, Critique du jugement*.)

Hegel (1770-1831)

C'est l'un des plus grands penseurs systématiques (avec Aristote et Thomas d'Aquin). Sa pensée peut être assimilée à une théologie de l'histoire. Loin d'opposer la réalité et la pensée comme deux termes extérieurs l'un à l'autre, il pose l'identité de l'être et de la pensée. Il y a une raison à l'œuvre dans le réel. La dialectique qui caractérise sa pensée accueille les contradictions en tant que telles et permet de concevoir comme unité vivante les opposés, cette opposition étant, dans son dépassement même, le moteur du développement de la vérité. Le fruit, qui nie la fleur, en un certain sens, est aussi son accomplissement. La phénoménologie de l'Esprit est prise de conscience progressive de l'absolu par lui-même, le chemin de l'âme qui, en se purifiant, s'élève à l'Esprit. « Le spirituel seul est *l'effectivement réel.*… Il est en soi et pour soi. »

Kierkegaard (1813-1855)

Kierkegaard, lui, s'est opposé à toute pensée systématique et réconciliatrice des opposés. Pour lui, la vérité, loin d'être le fruit d'une spéculation logique, est une catégorie d'existence, absolument inobjectivable et intransmissible du moins directement. À la recherche de la vérité existentielle, irréductible aux codes sociaux et, dans certaines situations, aux codes moraux toujours sociologiquement et historiquement datés, Kierkegaard est à l'origine de la philosophie de l'existence, de l'*existentialisme*. L'individualisation personnelle est pathétique car elle doit passer par des morts successives : il faut mourir à l'immédiateté pour naître à soi-même en esprit et en vérité. Il faut avoir la passion de la vie, dans sa difficulté même, savoir se choisir et recevoir la vie qui nous est donnée.

Marx (1818-1883)

Marx est résolument matérialiste (matérialisme dialectique et historique). Il cherche le fondement du développement humain dans les processus économiques qui, pour lui, sont le moteur de l'histoire ; tous les autres éléments de la société (philosophie, religion, culture) ne sont que des « superstructures idéologiques ». « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être, mais au contraire leur être qui détermine leur conscience. » Il en appelle à l'action : « Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* diversement le monde ; ce qui importe, c'est de le *transformer*. »

Nietzsche (1844-1900)

La critique psychologique de la morale et de la religion ascétiques est à juste titre le thème le plus célèbre de sa pensée. Ce sont les vaincus de la vie (qu'il appelle les esclaves) qui ont inventé ces fausses valeurs, mus par leur ressentiment pour se consoler de ne pouvoir participer aux valeurs vitales authentiques. La volonté de puissance est la force créatrice capable d'inventer la vie véritable, de dire oui à la vie, de vouloir l'éternel retour, d'aimer l'éternité. Œuvres les plus connues : *Ainsi parlait Zarathoustra, La généalogie de la morale, Le Gai Savoir.*

Bergson (1859-1941)

Bergson a voulu fonder une nouvelle métaphysique à partir d'une philosophie de la vie. La vie, en effet, est un processus créateur permanent, porté par « l'*élan vital* » qui se déploie et se différencie dans des formes toujours nouvelles. Seule l'*intuition* (et non l'entendement abstrait), concentration et engagement de l'« âme tout entière », permet d'entrer en « sympathie » avec la source créatrice de l'élan vital. (œuvres principales : *La Pensée et le Mouvant, L'Évolution créatrice, Les deux sources de la morale et de la religion*.)

Husserl (1859-1938)

Fondateur de la phénoménologie, il a mis en évidence l'intentionnalité de la conscience, l'intersubjectivité reposant sur l'expérience du corps. Contre l'assimilation de la vérité à la modélisation méthodologique des sciences, il a demander de revenir aux *choses mêmes*, à ce qu'il appelle *le monde de la vie*. Il faut cesser de voir dans ces modèles abstraits, mathématisés, le seul monde véritable, la seule vérité accessible aux hommes. (*La Crise de l'humanité européenne et la Philosophie*.)

Heidegger (1889-1976)

Son principal ouvrage est *Être et Temps* (1927). Son point de départ est l'homme, saisi conceptuellement comme *être-là (Dasein).* L'*existence* est décidée par chaque *Dasein*, dans le champ des possibilités qui lui sont propres. Elle ne peut être déduite d'une essence générale, comme c'était le cas dans la philosophie classique. L'accès à l'être et au sens de l'être s'ouvre à travers le langage, et, de façon élective, dans la poésie.

Sartre (1905-1980)

L'homme se définit avant tout comme « projet » de lui-même. Il ne saurait se définir comme une essence préalablement donnée à la tâche qu'est pour lui son existence. Condamné à la liberté et à l'angoisse devant son indétermination radicale, il est seul à décider, à choisir et à se choisir devant l'horizon indéfini des possibles. Œuvre majeure : *L'Être et le Néant.*

Merleau-Ponty (1908-1961)

Son œuvre capitale est *La Phénoménologie de la perception.* Toujours au contact du monde, notre conscience est indissolublement liée au corps, lien qui se manifeste par excellence dans l'acte créateur de l'artiste. L'être ne se montre pas à l'homme dans toute sa plénitude, il se soustrait

à une totale transparence. Il y a une tache aveugle dans l'acte même de voir : l'invisible est une dissimulation principielle, fondée dans le voir lui-même (*Le Visible et l'Invisible*). Pour lui, les peintres explorent le mystère qu'est le fait même de voir.

## Hannah Arendt (1906-1975)

L'intérêt d'Hannah Arendt, dans ce siècle tragique que fut le xxe siècle, s'est principalement tourné vers l'agir politique, entendu comme la dimension publique de l'existence humaine. Dans *Les Origines du totalitarisme* (1951), elle analyse le processus historique qui a conduit aux dictatures européennes et à la Seconde Guerre mondiale, montrant que l'idéologie totalitaire s'est construite sur le terrain du nihilisme du début du siècle, l'antisémitisme et l'individualisme croissant. Il convient de substituer à la philosophie de l'histoire la responsabilité pour un monde précaire car l'histoire ne se présente pas comme un spectacle à regarder mais comme une responsabilité quant à ce qui arrive. Dans *La Crise de la culture* et *La Condition de l'homme moderne*, elle fait un diagnostic du malaise contemporain.

## Popper (1902-1994)

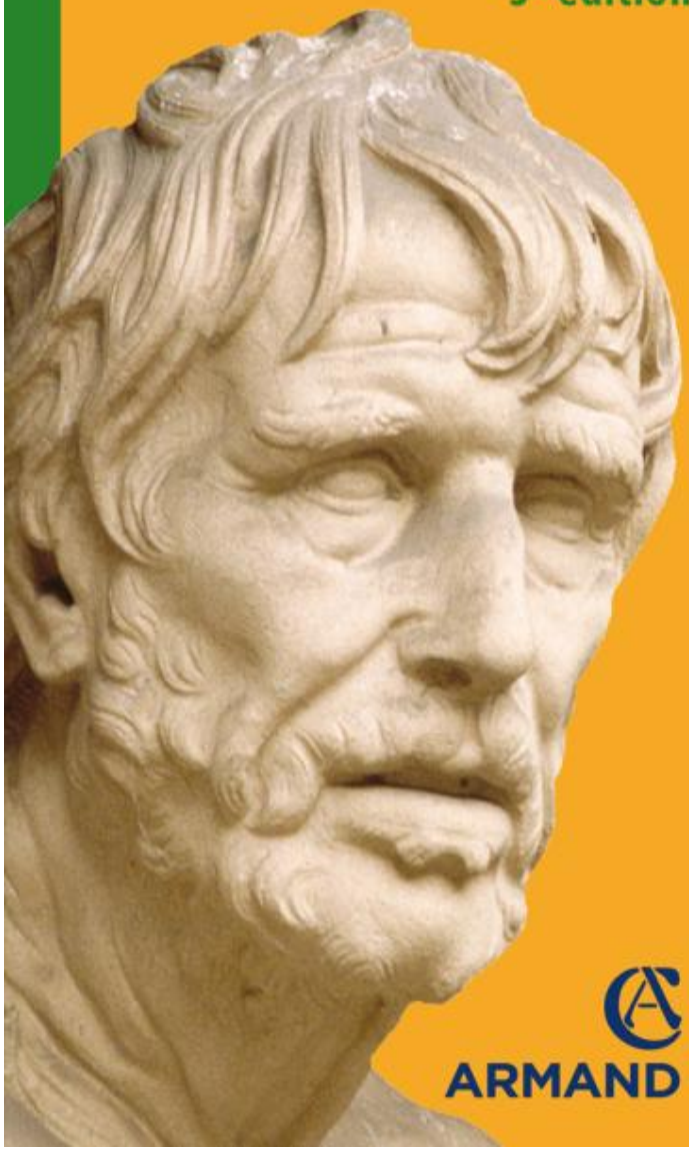
Popper bouleverse tous les principes de l'épistémologie classique et propose une nouvelle théorie de la connaissance, remettant en cause notamment le critère de vérifiabilité pour authentifier la scientificité d'un énoncé, le principe d'induction, la notion de certitude et d'évidence scientifique. Les sciences modélisent le réel en le problématisant et le critère de la scientificité n'est plus tant la *vérifiabilité* que ce que Karl Popper (1902-1994) appelle la *réfutabilité*. Il faut opter pour une raison ouverte tant au point de vue théorique que pratique : sa condamnation du totalitarisme est sans appel (*La société ouverte et ses ennemis*).

## Lévinas (1906-1995)

Son ouvrage principal est *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité* (1961). Le rapport à l'extériorité est celui de l'éthique. À la pensée de l'être et de l'*ego* clos sur lui-même, Lévinas substitue la rencontre de l'Autre. « La morale commence lorsque la liberté, au lieu de se justifier par elle-même, se sent arbitraire et violente » (*Totalité et infini,* p. 56). Ce qui nous est commandé, c'est le respect absolu de l'autre et notre disponibilité à le servir et à le secourir quand la nécessité le requiert. En assumant la responsabilité pour le faible, on obéit à une injonction intérieure au moi mais qui le dépasse infiniment dans un sentiment de commune dépendance ontologique. C'est par autrui que « Dieu nous vient à l'idée ». Notre condition de séparation et de solitude structure l'éthique comme métaphysique.

# Nouvel abrégé de philosophie

**Nouveaux programmes • séries ES et S**
**5e édition revue et enrichie**



Le compagnon indispensable pour réussir sa philo !

**Jacqueline RUSS**
**France FARAGO**

ARMAND COLIN